

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Instytut Filozofii

O. dr Michał Ziółkowski MI

**IMMORTALISTYCZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA
MIKOŁAJA FIODOROWA A STANOWISKO
ANTROPOLOGICZNE WSPÓŁCZESNEGO
TRANSHUMANIZMU**

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
ks. dr. hab. Andrzeja Kobylińskiego, prof. UKSW

Warszawa 2020

SPIS TREŚCI

| | |
|--------------------|---|
| WYKAZ SKRÓTÓW..... | 4 |
| WSTĘP..... | 5 |

ROZDZIAŁ I

| | |
|---|-----------|
| ROLA TECHNIKI W PRÓBIE ZAPEWNIENIA NIEŚMIERTELNOŚCI W UJĘCIU TRADYCJI ZACHODNIOEUROPEJSKIEJ..... | 15 |
|---|-----------|

| | |
|---|----|
| 1. Sztuki mechaniczne jako narzędzie odzyskiwania podobieństwa do Boga według platońskiej koncepcji Jana Szkota Eriugeny..... | 20 |
| 2. Francis Bacon i techno-naukowa idea powrotu ludzkości do utraconego Edenu..... | 35 |
| 3. Człowiek jako „boski stwórca” według żydowskiej tradycji o golemie, alchemicznej teorii Paracelsusa i literackiej postaci Wiktora Frankensteina...48 | |
| 4. Biotechnologiczny projekt nowego społeczeństwa w oparciu o techno-utopię Aldousa Huxleya..... | 62 |
| 5. Podsumowanie..... | 73 |

ROZDZIAŁ II

| | |
|--|-----------|
| IMMORTOLOGIA MIKOŁAJA FIODOROWA WOBEC WYBRANYCH ZAGADNIĘĆ IMMORTALISTYCZNEJ TRADYCJI ZACHODNIOEUROPEJSKIEJ..... | 76 |
|--|-----------|

| | |
|---|-----|
| 1. Mikołaj Fiodorow wobec filozoficznego nurtu platońskiego..... | 79 |
| 2. Poglądy Mikołaja Fiodorowa a nowa koncepcja nauki Francisa Bacona..... | 93 |
| 3. Mikołaj Fiodorow wobec wybranych przykładów kreacjonistycznych aspiracji człowieka | 110 |
| 4. Kontekst społeczny immortologii Mikołaja Fiodorowa..... | 122 |
| 5. Podsumowanie..... | 139 |

ROZDZIAŁ III

| | |
|--|------------|
| ANTROPOLOGICZNE STANOWISKO WSPÓŁCZESNEGO TRANSHUMANIZMU..... | 142 |
| 1. Od ulepszania człowieka do przekraczania natury..... | 145 |
| 2. Enkefalocentryzm jako fundament transhumanistycznego immortalizmu..... | 163 |
| 3. Transhumanistyczna koncepcja transferu umysłu jako przejaw idei techno-immortalizmu..... | 177 |
| 4. Transczłowiek w perspektywie religijnej..... | 194 |
| 5. Podsumowanie..... | 214 |

ROZDZIAŁ IV

| | |
|--|------------|
| ANTYTANATYCZNY PROJEKT MIKOŁAJA FIODOROWA..... | 217 |
| 1. Antytanatyczny projekt na tle rosyjskiej immortologii okresu renesansu religijno-filozoficznego..... | 220 |
| 2. Kosmizm jako wizja nowej eschatologii i nieśmiertelności..... | 233 |
| 3. Immortalistyczna koncepcja człowieka..... | 253 |
| 4. Antytanatyczne prefiguracje i performansy..... | 277 |
| 5. Podsumowanie..... | 294 |
| ZAKOŃCZENIE..... | 296 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 310 |

WYKAZ SKRÓTÓW

| | |
|--------|---|
| A/C | – Analog to Digital Converter |
| AI | – Artificial Intelligence |
| Cas | – CRISPR associated |
| CERN | – European Council for Nuclear Research |
| CRISPR | – Clustered Regularly-Interspaced Short Palindromic Repeats |
| EPOR | – erythropoietin receptor |
| FOXP2 | – forkhead box protein P2 |
| LHC | – Large Hadron Collider |
| LRP5 | – low-density lipoprotein receptor-related protein 5 |
| PST | – Polskie Stowarzyszenie Transhumanistyczne |
| TT | – Turing Test |
| VR | – Virtual Reality |
| WTA | – World Transhumanist Association |

WSTĘP

W różnych wymiarach ludzkiej myśli i twórczości odnajdujemy liczne świadectwa, które wskazują, że pragnienie nieśmiertelności wpisane jest w naturę człowieka, choć spełnienie tego marzenia przekracza doczesny wymiar egzystencji¹. Pragnienie nieśmiertelności, nazywanej także immortalizmem, nie należy do zwykłego porządku bytu, ponieważ na poziomie doświadczenia empirycznego żaden człowiek nie spotyka się z rzeczywistością, która byłaby nieśmiertelna.

Współczesne teorie naukowe, dotyczące ekspansji wszechświata, wskazują wyraźnie na jego początek i zapowiadają koniec – dlatego, z materialistycznego punktu widzenia, wykluczają wieczność rzeczywistości, w której żyje człowiek². Koncepcja immortalizmu pojawia się więc w kontekście przekraczania zastanego porządku tego, co istnieje. Wiąże się to z transcendowaniem do innego wymiaru, w którym materia albo nie podlega prawom znanym nam z doświadczenia, albo w ogóle nie istnieje pod postacią, która dana nam jest w wymiarze empirycznym. Adekwatnego narzędzia do opisu rzeczywistości, w którym kategoria immortalizmu jawi się jako jego naturalny składnik, zdaje się nam dostarczać religia.

Treść niniejszej rozprawy dotyczy analizy porównawczej dwóch stanowisk filozoficznych, w których istotną rolę odgrywa koncepcja immortalistyczna. Z jednej strony przedstawimy antytanatyczny projekt „wspólnego czynu”, wypracowany przez dziewiętnastowiecznego rosyjskiego myśliciela Mikołaja Fiodorowa³, z drugiej – zwrócimy uwagę na współczesny technocentryczny intelektualno-kulturowy nurt zwany transhumanizmem, dla którego dążenie do nieśmiertelności jest także założeniem absolutnie fundamentalnym. Analiza porównawcza tych dwóch koncepcji wydaje się tym bardziej uzasadniona, że reprezentatywni przedstawiciele nurtu

¹ Por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako projekt metafizyczny XXI wieku. Technoza i Homo Deus w erze duchowych maszyn*, w: *Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu*, red. A. Wójtowicz, W. Klimski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2019, 153.

² Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm*, Wydawnictwo Agape, Poznań 2015, 16–18.

³ Никола́й Фёдорович Фёдоров, ur. 26 maja (7 czerwca) 1829 r. w Kluczach w guberni tambowskiej, zm. 28 grudnia 1903 r. w Moskwie. W niniejszej rozprawie stosujemy spolszczoną formę imienia Mikołaj, pochodzącą od jej rosyjskiego odpowiednika Никола́й.

transhumanistycznego – jak chociażby Max More – dość powszechnie odwołują się do myśli Fiodorowa, wskazując go jako prekursora swoich idei⁴.

Głównym celem rozprawy jest ukazanie istotnych rozbieżności pomiędzy zbudowanym na prawdach wiary chrześcijańskiej antytanatycznym projektem Fiodorowa oraz wynikającą z niego immortalistyczną koncepcją człowieka, a stanowiskiem antropologicznym współczesnego transhumanizmu, wpisującym się w technocentryczną wizję przyszłego świata. Ze względu na analizowany w rozprawie koncept immortalizmu to właśnie perspektywa religijna będzie szczególnym kryterium, wskazującym zdecydowaną dywergencję tych stanowisk.

W konstruktach myślowych, które autentycznie są zakorzenione w przesłaniu religijnym, immortalizm jawi się jako naturalny składnik całej koncepcji, budujący niejako jej zasadnicze ramy. Pragnienie nieśmiertelności jest wówczas elementem fundującym taki intelektualny projekt, a hipotetyczne spełnienie tego pragnienia staje się tezą wieńczącą całość. Jest to cecha podejścia religijnego, wyraźnie odróżniającego się od nastawienia ideologicznego, w którym wobec duchowych pragnień człowieka nierzadko proponuje się pewien *quasi* religijny materialny substytut.

Hipoteza badawcza podjętych dociekań opiera się przede wszystkim na wykazaniu błędu, który dotyczy utożsamiania Fiodorowa z rolą prekursora idei transhumanistycznych. Z tego względu w niniejszej rozprawie dokonamy próby wydobycia z obydwu projektów immortalistycznych najistotniejszych cech, wykazując przy tym ideologiczne nastawienie transhumanizmu. Jednocześnie wskażemy na autentycznie religijny – choć daleki od chrześcijańskiej ortodoksji – charakter myśli Fiodorowa. Powszechne uznawanie rosyjskiego myśliciela za ideowego twórcę projektów transhumanistycznych musi oczywiście posiadać częściowo racjonalne podstawy. Dlatego też uwzględnimy hipotezę zakładającą pewną ogólną zbieżność obydwu koncepcji, która jednak przy wnikliwej analizie – podjętej w naszej rozprawie – odsłoni zupełnie odmienny charakter tych stanowisk.

Badacze systemów religijnych dowodzą, że to, co jest przedmiotem wiary, zdaje się być – w pewnym stopniu – przeniesionym do sfery ducha paradygmatem cywilizacji, do której przynależy dana religia⁵. We współczesnym świecie wyraźnie

⁴ Por. I. Sitnicki, *Metafilozofia kosmizmu i transhumanizmu*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2018, 73.

⁵ Por. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2006, 30.

widać postępujący niezwykle dynamicznie proces coraz większej zależności człowieka od rozwijającej się technologii. Relacja człowiek–technika staje się dominującym paradygmatem, który kształtuje nowe modele w takich przestrzeniach ludzkiej aktywności, jak chociażby nauka, kultura czy religia. Technologie cyfrowe i różnego rodzaju biotechnologie nie tylko „wkroczyły” w każdy obszar życia człowieka, ale także stają się nowym kryterium jego bycia. W przestrzeni społecznej coraz wyraźniej zaczyna dominować pewne „nowe prawo”, którego sedno można wyrazić prostym stwierdzeniem: jeżeli chcesz „być”, to musisz otworzyć się na technologie, inaczej twoje bycie stanie się „byciem wykluczonym” z rzeczywistości.

Dzisiejszą cywilizację możemy więc określić mianem cywilizacji technologicznej, posiadającej zasięg globalny. Dlatego też należy uwzględnić fakt, że coraz powszechniejszą ekspresją ludzkiego ducha w całym współczesnym świecie będzie stawać się swego rodzaju „religia techniki”. Technika dotyczy przede wszystkim różnych działań dokonywanych na materii. „Religia techniki” będzie więc oferowała materialne, choć często bardzo tajemnicze – gdyż bezpośrednio niepoznawalne – substytuty bytu transcendentnego i rzeczywistości transcendentnej oraz substytuty osobowych relacji z tym bytem i z tą rzeczywistością.

Cechą życia doskonałego jest życie szczęśliwe, które nie ma swojego końca, czyli pewien eudajmoniczny immortalizm. Religie na pierwszym miejscu przypisują nieśmiertelność bogom, jednakże należy zauważyć, że we współczesnej, coraz bardziej stechnicyzowanej cywilizacji, także koncepcja „boskości” coraz ściślej związana jest z rozwojem technologii. „Technologiczne bóstwa” coraz skuteczniej zapraszają współczesnego człowieka do nawiązania jak najściślej relacji, a zarządzające owymi „bóstwami” wyspecjalizowane agendy pragną, by „poddani im ludzie” uwierzyli, że dzięki najnowszym technologiom staną się szczęśliwsi i doskonalsi, a w niedalekiej przyszłości nawet równi bogom. W niniejszej rozprawie będziemy starali się udowodnić, że taką ofertę składa dzisiejszemu światu technocentryczny kulturalno-intelektualny nurt zwany transhumanizmem⁶.

⁶ Współczesny angielski filozof Max More, uznawany za jednego z koryfeuszów nurtu transhumanistycznego, w eseju z 1990 r. pt. *Transhumanizm: ku filozofii futurystycznej* wprowadził termin „transhumanizm” w jego współczesnym znaczeniu: „Transhumanizm to klasa filozofii, które próbują kierować nas w stronę kondycji postludzkiej. Transhumanizm dzieli wiele elementów z humanizmem – przede wszystkim szacunek dla rozumu i nauki, nacisk na postęp i docenianie roli człowieczeństwa (czy transczłowieczeństwa) w doczesnym życiu, raczej niż w jakimś nadnaturalnym ‘życiu po śmierci’. Transhumanizm różni się od humanizmu przez przyzwolenie i oczekiwanie na radykalne zmiany w naturze i możliwościach naszego życia, oferowanych przez różne nauki i technologie, jak neurologia i neurofarmakologia, przedłużenie życia, nanotechnologia, sztuczna

Sama nazwa „transhumanizm” wskazuje na pewien procesualny charakter bycia człowiekiem. Poprzez wyzwianie się od bycia „kimś” niedoskonałym – co w logice tego nurtu oznacza zależność od praw natury – współcześni ludzie mają się stawać transludźmi, czyli reprezentować kondycję „człowieka przejściowego” (ang. *transitory human*). Nie polega to jednak tylko i wyłącznie na intelektualnej akceptacji takiego bytowego statusu, ale nade wszystko na zaangażowaniu się w transformację naturalnej kondycji. Transcłowiek za pomocą najnowszych technologii ma za zadanie transcendować człowieka naturalnego, stawać się kimś ponad nim, a tym samym być coraz bardziej wolnym od naturalnych ograniczeń, czyli coraz doskonalszym i szczęśliwszym, a w końcu – „boskim”.

Zgodnie z doktryną transhumanistyczną kolejnym stadium ewolucyjnym człowieka miały być a-biologiczny postludzki podmiot. Choć zaistnienie doskonalszego formatu istoty rozumnej transhumaności wiąże z pewnym przełomowym punktem w rozwoju technologii sztucznej inteligencji, zwanym nadejściem Osobliwości, to jednak wiele przemawia za tym, że jest to koncept bardziej religijny aniżeli scjentystyczny, bądź też pewna konceptualna hybryda stanowiąca fuzję tych dwóch sposobów opisu rzeczywistości, którymi są nauka i religia⁷. Ta cecha wydaje się być adekwatna nie tylko wobec opisu „a-biologicznej sylwetki” stechnicyzowanego postczłowieka czy naukowo-religijnego „przełomu”, którym jest nadejście technologicznej Osobliwości, ale także wobec charakterystyki istotowego przesłania transhumanizmu, którym jest droga do osiągnięcia „boskości”. „Przebóstwienie” miałyby się dokonać dzięki wypieraniu naturalnej kondycji człowieka kosztem coraz radykalniejszej integracji z technologią.

Religijno-scjentystyczny charakter nurtu transhumanistycznego tłumaczy także stosowanie pojęcia „immortalizmu” wobec jednego z głównych prądów tej myśli. Immortalizm, który zasadniczo można spotkać w religijnych ujęciach rzeczywistości, traktowany jest w doktrynie transhumanistycznej jako koncept należący do tzw. filozofii praktycznej, nawiązującej do rozwoju biotechnologii oraz technologii informacyjnych⁸.

ultrainteligencja, zamieszkanie przestrzeni kosmicznej, w zestawieniu z racjonalną filozofią i systemem wartości”. M. More, *Transhumanizm Towards a Futurist Philosophy*, <http://www.maxmore.com/transhum.htm> (dostęp: 30.07.2019).

⁷ Autorem pojęcia „osobliwość” jest Vernor Vinge, amerykański pisarz *science-fiction*. Odnosi się ono do momentu, w którym na skutek rozwoju technologicznego potencjał sztucznej inteligencji znacznie przekroczy intelektualny potencjał ludzkości. Trudno więc określić, co wówczas się wydarzy. Prawdopodobnie sztuczna inteligencja stanie się – już zupełnie autonomiczną – superinteligencją.

⁸ Por. H. Rarot, *Humanizm i transhumanizm w kształceniu technicznym i technice*, w: *Inżynier z duszą humanisty*, red. J. Sośnicka, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2017, 299.

Należy podkreślić, że transhumanizm zaliczany jest do odłamu filozofii materialistycznych i naturalistycznych, a więc wykluczających aprioryczne czy równoległe istnienie rzeczywistości transcendentnej. Z tego względu analizowany w tej rozprawie powyższy istotny koncept, którym jest immortalizm (nie-śmiertelność), winien raczej być określany jako amortalizm (bez-śmiertelność). Tymczasem uwikłanie transhumanistycznej antropologii w platoński schemat przekraczania cielesności, czyli transcendowanie za pomocą technologii w nowy bezcielesny – nazwijmy to – „techno-boski” wymiar rzeczywistości, jak najbardziej usprawiedliwia zastosowanie pojęcia „immortalizmu”, a dokładniej „techno-immortalizmu”, będącego owocem „techno-transcendencji”.

Należy także zaznaczyć, że kondycja postludzka postulowana przez nurt transhumanizmu jako futurystyczna faza ewolucji człowieka, nie jest tożsama z koncepcją „postczłowieka” reprezentowaną przez współczesny nurt zwany „posthumanizmem”. Charakterystyczną cechą myśli posthumanistycznej jest tzw. przesunięcie ontologiczne, co skutkuje koncepcją bytowego egalitaryzmu. W obrębie tej myśli człowiek jest ontologicznie równy wszystkim innym bytom ożywionym i nieożywionym – w tym sensie jest właśnie postczłowiekiem. Wraz z pojawieniem się w posthumanizmie pojęcia „postczłowiek” zdaje się następować koniec rozumienia człowieka jako „korony stworzenia”, czyli koniec odczytywania bytu ludzkiego według modelu antropocentrycznego⁹.

Tymczasem wezwana do „boskości” istota postludzka w procesualnej antropologii transhumanistycznej staje się bytem coraz bardziej a-biologicznym i dzięki temu absolutnie „nadczyłowieczym”, co należy interpretować nie tylko jako bycie doskonalszym od człowieka naturalnego, ale doskonalszym od wszystkiego, co istnieje w porządku natury. W przeciwieństwie do posthumanistycznego wszechpodmiotowego egalitaryzmu, transhumanizm charakteryzuje się więc radykalnym bytowym elitaryzmem, czego najbardziej dosadnym ucieleśnieniem jest stechnicyzowany postludzki „super-podmiot”. Postczłowiek nie jest już, rzecz jasna, „zwykłym człowiekiem”, a tym wciąż doskonalszym się nowym „super-podmiotem” nie jest jakaś nowa indywidualna istota, lecz wydaje się nim być sama technologia. Z tego względu transhumanizm określamy jako nurt ekstremalnie technocentryczny.

⁹ Stanowisko posthumanizmu szczegółowo opisuje m.in. współczesna włoska filozof Rosi Braidotti, która jest reprezentantką tego nurtu. Por. R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

Natomiast koncepcja Mikołaja Fiodorowa wpisuje się w niezwykle bogaty klimat intelektualny religijno-filozoficznego renesansu dziewiętnastowiecznej myśli rosyjskiej, a sam rosyjski filozof uznawany jest – obok Fiodora Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowiowa – za jednego z jego głównych prekursorów. Oprócz perspektywy ściśle religijnej, cechą charakterystyczną filozofii rosyjskiej tamtego okresu był radykalny antropocentryzm oraz ujęcie istoty ludzkiej nade wszystko w perspektywie moralnej, co wyraźnie widać w immortalistycznej koncepcji człowieka prezentowanej przez Fiodorowa. Jednakże dzieląc intelektualną przestrzeń tamtejszej myśli z wybitnymi postaciami rosyjskiej filozofii, Fiodorow wyraźnie wyróżniał się na tle pozostałych myślicieli. Jego koncepcja była i nadal jest dla wielu zbyt odrealniona, dla innych zbyt radykalna, jeszcze dla innych po prostu dziwna i całkowicie niezrozumiała.

W wielkim skrócie można powiedzieć, że istotą immortalistycznej koncepcji Fiodorowa jest projekt wskrzeszania zmarłych przodków i właśnie to dzieło, które jest jednocześnie fundamentalnym zadaniem powierzonym całej ludzkości przez Boga, może także zagwarantować nieśmiertelność wskrzesicielom. Co więcej, jak twierdzą badacze tej koncepcji, Fiodorow wręcz zadziwiał niezwykle pragmatycznym ujęciem tego projektu.

Godna uwagi jest wypowiedź znanego rosyjskiego filozofa Lwa Szestowa, który wobec koncepcji Fiodorowa wypowiedział się w następujący sposób: „Byłoby rzeczą bardzo ryzykowną przedstawić idee Fiodorowa w krótkiej notatce. Do tego stopnia odbiegają one od tego, do czego przywykliśmy w lekturach filozofów, że przy pobieżnym i – co się z tym wiąże – schematycznym ich naszkicowaniu, łatwo mogą sprawić wrażenie śmiesznych”¹⁰. Z tego względu ukazanie antytanatycznego projektu Fiodorowa w kategoriach akceptowalnej racjonalności stało się także szczególnym wyzwaniem, które podejmujemy w tej rozprawie.

Należy zwrócić uwagę, że choć Fiodorow, podobnie jak transhumaniści, podkreśla fundamentalną rolę nauki i techniki, to jednak w kluczowym momencie realizacji swego projektu zakłada także działanie transcendentnego Boga, od którego uzależnia jego powodzenie. W koncepcji Fiodorowa powyższe końcowe założenie jest spójne z założeniami wyjściowymi, gdyż paradygmatem dzieła wskrzeszenia oraz duchową podbudową dla inicjacji tego projektu, było dla niego boskie działanie

¹⁰ Por. L. Szestow, *N.F. Fiodorow*, tłum. A. Papińska, w: „Almanach myśli rosyjskiej”. *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, 193–196.

Chrystusa, który nie tylko jest Wskrzesicielem *par excellence*, ale także wydaje swoim uczniom konkretne polecenie: „Wskrzeszajcie umarłych”.

Zamiast transhumanistycznego elitaryzmu, odnajdziemy w projekcie Fiodorowa egalitaryzm przejawiający się w dążeniu do budowania doskonałej „wspólnoty czynu”, posiadającej swój wzór we wspólnocie Trzech Osób Boskich. Na miejscu bezcielesnego postczłowieka wyłania się maksymalistyczna afirmacja cielesności, objawiająca się w idei „Bogoczłowieczeństwa”.

W materialistycznej koncepcji transhumanistycznej transcendentny byt miałby się tymczasem wyłonić – w jej przełomowym i najistotniejszym momencie – z przestrzeni techniki. Stałoby się tak na skutek przekroczenia przez sztuczną inteligencję pewnego krytycznego punktu, znajdującego się na wykresie prędkości postępu technologicznego. Transhumaniści określają ten moment jako nadejście technologicznej Osobliwości, bądź objawienie się „boskiej” superinteligencji¹¹.

W naszej pracy będziemy starali się także dowieść, że tezy leżące u podstaw projektu transhumanistycznego zdają się wyrastać bezpośrednio z założeń filozofii platońskiej. W systemie Platona pojęcie „boskości” funkcjonuje jedynie jako konstrukt teoretyczny, wyrażający nadwyżkę aspiracji ludzkiego ducha oraz jako narzędzie religijnej hermeneutyki sztucznie dopasowujące różne mitologiczne formy do pewnych ewidentnych braków w koncepcji filozoficznej¹². Podejmiemy próbę udowodnienia, że także finalne rozwiązanie projektu transhumanistycznego jest w równym stopniu co jego geneza przejawem nieodpowiednich ludzkich aspiracji oraz instrumentalnym wykorzystaniem pewnych zewnętrznych form, zaczerpniętych z koncepcji religijnych, do konkretnych działań mających na celu dekonstrukcję człowieka.

Zarówno immortalistyczna koncepcja transhumanistyczna, jak i antytanatyczny projekt Fiodorowa, wymagają podejścia interdyscyplinarnego. Przedstawiciele transhumanizmu postulują użycie wszystkich nowoczesnych technologii do przekroczenia możliwości człowieka naturalnego, natomiast Fiodorow domaga się ich użycia w celu ujarzmienia ślepych sił przyrody. Analiza obydwu stanowisk, oprócz ujęcia filozoficznego, wymaga także adekwatnej wiedzy religijnej i szczególnej wrażliwości teologicznej, pozwalającej uchwycić zasadniczą różnicę w przestrzeni

¹¹ Fenomen pojawienia się superinteligencji w różnych hipotetycznych wariantach opisuje znany transhumanistyczny myśliciel Nick Bostrom. Por. tenże, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. D. Konowrocka-Sawa, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2016.

¹² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, 100.

relacji technika–religia, występującą w tych projektach. Pominięcie metodologii akcentującej perspektywę teologiczną mogłoby w efekcie stworzyć błędne wrażenie, że obydwie koncepcje immortalistyczne są zbudowane na istotowo podobnych założeniach, a różnica jest tylko i wyłącznie przypadłościowa, wynikająca jedynie z chronologicznego umiejscowienia tych projektów – jednego w XIX, drugiego zaś w XXI wieku. Dekonstrukcja takiego stanowiska stanowi jeden z głównych celów naszego intelektualnego przedsięwzięcia.

Niniejsza rozprawa składa się z czterech rozdziałów.

W rozdziale pierwszym, w celu ukazania zróżnicowanego „kolorytu” w dążeniach człowieka do osiągnięcia „boskości”, przeanalizujemy wybrane źródła koncepcji immortalistycznej, występujące w myśli zachodnioeuropejskiej. Sięgnijemy przy tym do trzech tradycji: filozoficznej, ezoterycznej i literackiej. Kolejno odniesiemy się do platońskiej myśli Jana Szkota Eriugeny i nowej naukowej metody Francisa Bacona, by następnie przejść do rozpowszechnionych w Europie żydowskich podań o stworzeniu golema oraz do alchemicznej receptury Paracelsusa na stworzenie homunkulusa. Ostatnią część rozdziału poświęcimy analizie dwóch powieści należących do klasyki literatury *science fiction*, którymi są *Frankenstein* autorstwa Mary Shelley oraz *Nowy wspaniały świat* autorstwa Aldousa Huxleya.

W rozdziale drugim dokonamy konfrontacji wniosków badawczych z rozdziału pierwszego z immortalistyczną koncepcją Mikołaja Fiodorowa. Zwrócimy uwagę na negatywny stosunek tego filozofa do myśli platońskiej oraz naukowego ekskluzywizmu Bacona, zaprezentowanego w jego charakterystycznej powieści pt. *Nowa Atlantyda*. Następnie poddamy analizie stanowisko rosyjskiego myśliciela w kontekście kreacjonistycznych aspiracji człowieka obecnych w tradycji zachodnioeuropejskiej, odnosząc się przy tym do postaci golema, homunkulusa i „monstrum” doktora Frankensteina. Zakończenie rozdziału poświęcone zostanie społecznej perspektywie antytanatycznego projektu Fiodorowa, dla którego huxleyowska wizja futurystycznego społeczeństwa stanowi niejako odbicie w „krzywym zwierciadle”.

W rozdziale trzecim zostanie ukazane stanowisko antropologiczne współczesnego transhumanizmu, podkreślając obecną w nim bardzo silną dążność do osiągnięcia nieśmiertelności. Omówimy fundamentalne dla transhumanistycznej antropologii zagadnienia, którymi są „wzmacnianie człowieka” (ang. *enhancement*) realizowane m.in. poprzez proces cyborgizacji, następnie „przekraczanie natury”, odbywające się dzięki inżynierii genetycznej oraz koncepcję „transferu umysłu” (ang.

mind uploading). Jednocześnie wskażemy na specyficzne dla transhumanizmu rozumienie pojęcia natury ludzkiej, różne od tradycyjnego ujęcia filozoficznego. Zwrócimy też uwagę na obecną w transhumanizmie silną tendencję „ucieczki” od ciała, nawiązującą bardzo jednoznacznie do koncepcji platońskiej, oraz na wyeksponowanie funkcjonalności ludzkiego mózgu.

Z tego względu zostanie także omówione w perspektywie historycznej stanowisko antropologiczne zwane enkefalocentryzmem, które w myśli transhumanistycznej jest inspirowane bardzo silnym redukcjonizmem, sprowadzającym cały byt ludzki do funkcji mózgowych neuronów. W ostatniej części rozdziału przedstawimy ten nurt technocentryczny w perspektywie religijnej, co pozwoli nam zinterpretować dziś jeszcze nieweryfikowalne naukowo transhumanistyczne koncepty – jak chociażby transfer umysłu, kondycję postczłowieka czy kosmiczną ekspansję superinteligencji – w kategoriach promocji „nowej wiary”.

W rozdziale czwartym dokonamy analizy antytanatycznego projektu Fiodorowa, rozpoczynając dociekania od ukazania oryginalności jego koncepcji na tle innych myślicieli okresu rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Istotnym elementem tego rozdziału będzie wyeksponowanie autentycznie religijnego charakteru całego projektu rosyjskiego filozofa, opartego na chrześcijańskich prawdach wiary, interpretowanych przez tego myśliciela w sposób dość daleki od ortodoksji. Dążenie do nieśmiertelności ukażemy w perspektywie Fiodorowskiej koncepcji zwanej kosmizmem, który stanowi oryginalną próbę odczytania chrześcijańskiej eschatologii, jak również w konfrontacji ze współczesną teorią naukową zwaną akosmizmem, podkreślającą istnienie bytu transcendentnego jako warunku istnienia oraz poznania całej rzeczywistości.

Wykażemy także, że antytanatyczny projekt Fiodorowa można określić mianem „pro natura prima”, czyli zmierzającym do odzyskania pierwotnej „edenicznej” kondycji człowieka, co zasadniczo odbiega od koncepcji transhumanistycznej, która charakteryzuje się radykalną tendencją „anty-naturalną”. Zakończenie rozdziału będzie dotyczyć Fiodorowskich prefiguracji, które w znacznej mierze spełniają się także w obszarze współczesnych nauk, oraz swego rodzaju performansów, poprzez które rosyjski myśliciel zamierzał rozbudzać we wszystkich ludziach świadomość antytanatyczną.

Metodą stosowaną w niniejszej pracy jest metoda analizy: analizy źródeł, analizy krytycznej oraz analizy porównawczej. Zasadniczym celem rozprawy jest weryfikacja hipotezy badawczej, dotyczącej błędnego uznawania Fiodorowa za prekursora idei transhumanistycznych. Chcemy także wykazać ideologiczny charakter nurtu transhumanistycznego, który stanowi dziś próbę stworzenia nowej „techno-religii”. Celem podjętych dociekań jest również stwierdzenie, że myśl religijna Fiodorowa, którą nurt technocentryczny próbuje przypisać sobie jako „własną”, jest bardzo skutecznym narzędziem w dekonstruowaniu transhumanistycznych tez, dotyczących chociażby „przebóstwienia” człowieka.

Ze względu na bardzo ograniczoną obecność religijno-naukowej myśli Mikołaja Fiodorowa we współczesnej debacie filozoficznej, poniższa rozprawa stanowi kolejny krok do przybliżenia niezwykle oryginalnej immortalistycznej koncepcji człowieka, wypracowanej przez tego wybitnego myśliciela¹³. Analizy przeprowadzone w naszej pracy powinny przyczynić się także do wzbogacenia dość skromnej polskojęzycznej literatury dotyczącej nurtu transhumanistycznego, szczególnie w aspekcie religijnym¹⁴.

Wydaje się, że w obecnej epoce historycznej – charakteryzującej się występowaniem w różnych regionach świata silnych prądów sekularyzacyjnych i desekularyzacyjnych – bardzo potrzeba dojrzałej refleksji na temat relacji religia–technika, ze szczególnym uwzględnieniem coraz bardziej popularnego nurtu transhumanistycznego. Towarzyszący scjentyistycznym hipotezom Fiodorowa religijny „supramoralizm” zwraca uwagę, by zastosowanie najnowszych technologii nie wykraczało poza ramy obiektywnych fundamentów etycznych. Poniższa rozprawa ma przyczynić się do jeszcze wyraźniejszej ekspozycji tych niezwykle istotnych zagadnień.

¹³ Spośród polskojęzycznych opracowań myśli Fiodorowa na szczególną uwagę zasługuje książka polskiego filozofa Michała Milczarka. Por. tenże, *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

¹⁴ Komplementarną refleksję nad nurtem transhumanistycznym podejmuje współczesny polski filozof Grzegorz Hołub. Por. tenże, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018; G. Hołub, P. Duchliński (red.), *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018; G. Hołub, *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 83–94.

ROZDZIAŁ I

ROLA TECHNIKI W PRÓBIE ZAPEWNIENIA NIEŚMIERTELNOŚCI W UJĘCIU TRADYCJI ZACHODNIOEUROPEJSKIEJ

Przebieg procesu dialektycznego posiada swoją dynamikę zbudowaną na zasadzie przeciwstawień¹. Wydaje się, że w perspektywie ontologicznej dynamizm dialektyczny w sposób najbardziej fundamentalny tworzy opozycja bytu i nie-bytu, bądź jak podaje niemiecki filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Bytu i Niczego². W perspektywie egzystencjalnej z kolei istotnymi przeciwieństwami, które żywiołowo ścierają się ze sobą, są śmierć i nieśmiertelność. Tak jak w systemie Hegla proces dialektyczny przechodzi od tezy do antytezy i dopełnia się w syntezie, tak za syntezę śmierci i nieśmiertelności można uznać „Życie”, gdyż śmierć – jako element apofatyczny i nieśmiertelność – jako element katafatyczny, w „Życiu” tłumaczą się najpełniej³.

Koncepcje filozoficzne, do których odwołujemy się w naszej rozprawie, charakteryzują się natomiast niejako „odarciem” wydarzenia śmierci z cechy konieczności – zarówno Mikołaj Fiodorow, jak i transhumaniści, przenoszą bowiem cały „koniecznościowy ładunek”, który w perspektywie egzystencjalnej towarzyszy śmierci, na jej opozycję, czyli nieśmiertelność. Tym samym życie zawiera w sobie nieśmiertelność jako warunek konieczny. Nie jest to jednak życie w sensie

¹ Por. W. Chudy, *Dialektyka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, 562.

² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978, 214.

³ Teologia chrześcijańska, zgodnie z tekstem Biblii, uznaje Boga za Życie w znaczeniu absolutnym (1J 5, 20). Z tego względu można uznać „śmierć” jako element apofatyczny, a „nieśmiertelność” jako element katafatyczny w definicji tak rozumianego Bytu Najwyższego. Por. P. Strzyżyński, *Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity i apofatyzm hipotezy pluralizmu religijnego Johna Hicka*, w: *Filozofia chrześcijańska*, tom 5, *Osoba i ciało*, red. K. Stachewicz, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2008, 166–175.

zobiektywizowanym, jako przenikająca wszystko życiowa siła⁴, która z definicji nie może w sobie posiadać nic ze śmierci.

Tu chodzi o życie konkretnego człowieka, bytującego w doczesności, który – zdaniem powyższych myślicieli – nie powinien nigdy umrzeć. Z tego względu wydaje się, że zarówno dla Fiodorowa, jak i dla transhumanistów, życie jest subiektywnością zabsolutyzowaną poprzez nieśmiertelność. Mimo iż transhumaniści często traktują Fiodorowa jako prekursora swoich idei⁵, to jednak droga do nieśmiertelności w obydwu koncepcjach jest diametralnie różna, czego też będziemy starali się dowieść w naszej rozprawie.

Według wybitnego włoskiego badacza myśli starożytnej, Giovanniego Realego, motyw nieśmiertelności w tradycji zachodnioeuropejskiej bierze swój początek z wierzeń orfickich, które wywarły zasadniczy wpływ na wczesną fazę rozwoju filozofii greckiej, stanowiącej podwaliny cywilizacji europejskiej. Rozkwit myśli orfickiej datuje się na VI wiek przed Chrystusem, a jedna z jej głównych tez głosi, że demon, który zamieszkuje człowieka, istniał przed ciałem i nie umiera wraz z ciałem, gdyż jest nieśmiertelny. To dzięki orfizmowi dwa pierwiastki: „dusza” i „ciało” zostają sobie przeciwstawione. Ciało jest więzieniem demona, czyli duszy, a zadaniem człowieka jest uwolnienie tego nieśmiertelnego boskiego elementu⁶. Eduard Zeller, niemiecki filozof i teolog, autor słynnego kompendium historii filozofii starożytnej⁷, twierdzi wprost, że bez powyższych tez orfizmu nie jesteśmy w stanie zrozumieć Pitagorasa, Heraklita, Empedoklesa, a nade wszystko Platona. Autor *Państwa*, będąc pod silnym wpływem orfizmu – jak zauważa Zeller – jako pierwszy ugruntowuje filozoficznie wiarę w nieśmiertelność człowieka⁸. Filozofia Platona stała się jednym z głównych filarów intelektualnej kultury europejskiej i to również dzięki niej motyw nieśmiertelności zagościł w systemach intelektualnych wielu myślicieli⁹.

⁴ Por. P. Capelle, *Fenomenologia i życie w myśli Michela Henry'ego*, w: *Michel Henry – fenomenolog życia*, red. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2010, 24n.

⁵ Ada Florentyna Pawlak należąca do Polskiego Stowarzyszenia Transhumanistycznego stwierdza, że „pierwszą świadomą próbą stworzenia religii transhumanistycznej był rosyjski kosmizm – ruch religijno-polityczno-kulturowy zapoczątkowany przez Nikołaja Fiodorowa na przełomie XIX i XX w.” A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 153.

⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom I, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, 49n.

⁷ Por. E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, wyd. 2, La Nuova Italia, Firenze 1943.

⁸ Por. E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia...*, dz. cyt., 139.

⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom 1, dz. cyt., Warszawa 2014, 114.

Janusz Dobieszewski, specjalizujący się w filozofii rosyjskiej, zauważa, że Platon także jako pierwszy – w sposób bardzo zdecydowany – prezentuje koncepcję znoszącą opozycję racjonalizm–mistycyzm. Absolut jest osiągalny na drodze mistycznej, a zarazem jest opisywalny racjonalnie. Tendencja ta wzmacnia się w filozofii Plotyna, a następnie rozwijana jest przez Pseudo-Dionizego, Jana Szkota Eriugę, Mikołaja z Kuzy, Jakuba Böhme, Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga.

Z tego względu szczególnie filozofia neoplatońska – jak twierdzi Dobieszewski – z jednej strony wywarła wielki wpływ na rozwój myśli zachodnioeuropejskiej, z drugiej – stała się pomostem łączącym tę myśl z rozwijającą się po Heglu filozofią rosyjską, zakorzenioną mocno w systemie Plotyna¹⁰. Natomiast wśród myślicieli rosyjskich kontestujących platonizm szczególne miejsce zajmuje Mikołaj Fiodorow. Podobnie jak inni rosyjscy myśliciele tego okresu jest on autorem koncepcji dekonstruującej opozycję teologia–filozofia¹¹. Jednakże cechą wyróżniającą tego autora spośród innych myślicieli jest ekstremalnie pragmatyczne podejście do prawd wiary. W ten sposób tworzy maksymalistyczny projekt pokonania śmierci, który w swych scjentyistycznych rozwiązaniach daleki jest od plotyńskiego mistycyzmu¹².

Motyw pokonania śmierci odnajdujemy w licznych koncepcjach filozofów zachodnioeuropejskich, których przykładem może być Jan Szkot Eriugena. Ten żyjący w IX wieku myśliciel twierdził, że przekraczanie natury w kierunku boskiej nieśmiertelnej kondycji należy również do sfery *praxis*. Warto też zaznaczyć, że Eriugena, będąc neoplatonikiem, utożsamiał naturę bytu z naturą Boga¹³. Z tego względu – inaczej niż chociażby w systemie Stagiryty¹⁴ czy w filozofii scholastycznej¹⁵

¹⁰ Por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2012, 15–17.

¹¹ Por. A. Sawicki, *Rosyjska immortologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII-XX wieku*, Wydawnictwo Prymat, Białystok – Kraków 2016, 25.

¹² Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006, 48–50.

¹³ Takie znaczenie pojęcia „natura” (gr. *physis*) zostało wypracowane już u presokratyków, gdzie *physis* była przasadą bytu i życia i z tego względu – co zauważa Arystoteles w *Metafizyce* – była tożsama z tym, co boskie. W systemie Plotyna „natura” jest skutkiem kontemplacji Duszy i jest tożsama ze światem fizycznym oraz kontemplacją. Dlatego też natura to także inteligibilny Logos, który wytwarza formy i umieszcza je w materii. Por. G. Reale, dz. cyt., tom V, Lublin 2002, 169.

¹⁴ W *Metafizyce* Arystoteles stwierdza: „Natura w swym pierwotnym i podstawowym znaczeniu jest istotą rzeczy, mających w sobie, jeżeli są takie, zasadę ruchu”(Δ 4, 1015a). Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983, 110.

¹⁵ W *Summa theologiae* (1, 76, 1c) Akwinata stwierdza: „Natura bowiem wszelkiej rzeczy przejawia się w jej działalności. Działalnością zaś właściwą [tylko] człowiekowi, ujętemu jako człowiek, jest poznanie umysłowe, dzięki niemu bowiem człowiek wybija się ponad wszystkie zwierzęta”. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, 93.

– przekraczanie natury rozumiał jako przekraczanie tej rzeczywistości, która ilustrowała całość bytu i była obciążona post-upadkową słabością. Tym samym wiązało się to także z nabywaniem tego, co „boskie”, czyli powracaniem całego stworzenia ku pierwotnej „edenicznej” doskonałości. Wyjątkowość i nowatorstwo Eriugeny polegały na tym, że za narzędzie transcendowania uznał sztuki mechaniczne.

Filozofem pragnącym przywrócić nieśmiertelną „edeniczną” kondycję człowieka był również urodzony w epoce Renesansu Francis Bacon. Mając na celu podporządkowanie sił natury, zamierzał – za pomocą eksperymentu – wydobyć z niej ukryty język samego Stwórcy i zapanować nad tajemnicą życia. Ponieważ immortologia obecna w myśli zachodnioeuropejskiej była także związana z tradycją kabalistyczną oraz alchemiczną, stąd dostrzegamy u Bacona jej silny wpływ. Do charakterystycznych przedstawicieli europejskiej tradycji ezoterycznej¹⁶ należy zaliczyć – inicjującego jej nowożytne stadium – Paracelsusa oraz licznych żydowskich rabinów działających na terenie Europy, którzy recepty na boską nieśmiertelność poszukiwali w akcie stworzenia nowej istoty podobnej do człowieka. Znalazło to swój wyraz w licznych podaniach o stworzeniu golema, czy recepturach na homunkulusa.

Poza religią, filozofią, kabałą i alchemią, kolejnym obszarem, w którym rozwijała się zachodnioeuropejska koncepcja immortalistyczna, była literatura *science fiction*. Paradygmatem dla biotechnologicznego przewyciężenia śmierci stała się dziewiętnastowieczna powieść Mary Shelley pt. *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*. Najbardziej precyzyjne „proroctwo” dotyczące technocentrycznego społeczeństwa przyszłości wyszło natomiast spod pióra Aldousa Huxleya i ukazało się w powieści *Nowy wschodni świat*. To, co w XIX i XX wieku było jedynie treścią literatury fantastyczno-naukowej, w wieku XXI stało się przedmiotem najbardziej progresywnych nauk, takich jak chociażby genetyka, robotyka, informatyka czy nanotechnologia¹⁷.

Platońskie tezy odnoszące się do ludzkiej cielesności, która ogranicza człowieka na drodze do doskonałości, zostały na nowo podjęte przez myślicieli współczesnego

¹⁶ Por. M. Dobkowski, *Gnostycyzm jako początek zachodniej tradycji ezoterycznej. Dwa świadectwa z okresu dwudziestolecia międzywojennego*, „Przegląd religioznawczy” 267(2018)1, 116.

¹⁷ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, Wydawnictwo Kurhaus, Warszawa 2016.

kulturowo-intelektualnego nurtu zwanego transhumanizmem¹⁸. Wydaje się jednak, że ich realizacja nie polega na stworzeniu nowego filozoficznego systemu, ale raczej na kompozycji stechnicyzowanego substytutu doświadczenia religijnego. Wielu obserwatorów dostrzega w transhumanizmie konkretną próbę stworzenia nowego obiektu kultu, którym ma być najnowsza technologia¹⁹.

Sami transhumaniści mówią natomiast o praktycznej realizacji postbiologicznej wizji człowieka, do której ma doprowadzić stopniowe przekraczanie cielesnego determinizmu za pomocą najnowszych technologii. Przedstawiciele tego nurtu są więc gorliwymi piewcami wyzwolenia człowieka od jego związku z naturą, czego szczególnym przejawem ma być ukierunkowana technocentrycznie metamorfoza, ostatecznie prowadząca do „opuszczenia” kondycji biologicznej²⁰.

Niniejszy rozdział stanowi próbę wskazania ideowych źródeł transhumanistycznego immortlizmu. Pod tym kątem poddamy analizie przywołane wyżej przykłady z zachodnioeuropejskiej tradycji immortalistycznej. Ze względu na perspektywę filozoficzną podjętych analiz, będzie to koncepcja platonizującego filozofa Jana Szkota Eriugeny oraz nowatorska eksperymentalna metoda Francisca Bacona. Ze sfery ezoterycznych podań i mitów wydobędziemy – oddziałujące mocno w kulturze europejskiej – żydowskie legendy o golemie oraz receptury Paracelusa na stworzenie homunkulusa. Na gruncie zachodnioeuropejskiej literatury *science fiction*

¹⁸ Słowo „transhumanizm” pochodzi od ang. *transitory human* i najczęściej jest tłumaczone jako *człowiek przejściowy*. Termin ten został wprowadzony w 1957 r. przez angielskiego biologa Juliana Huxleya (brata Aldousa), pierwszego generalnego dyrektora UNESCO. W ujęciu słynnego transhumanistycznego filozofa i futurysty Ferejduna M. Esfandiary’ego (zm. 2000 r.) „transludzie” są istotami pośrednimi pomiędzy człowiekiem a radykalnie nową formą inteligencji nazywaną „postczłowiekiem”. Z tego względu w transhumanizmie natura ludzka nie jest ujmowana jako stała rzeczywistość, ale jako otwarty proces ostatecznie prowadzący do transferu w rzeczywistość a-biologiczną. Por. H. Rarot, *Humanizm i transhumanizm w kształceniu technicznym i technice*, w: *Inżynier z duszą humanisty*, red. J. Sośnicka, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2017, 300. W 1998 r. filozofowie z Oxfordu: David Pearce i Nick Bostrom założyli Światową Organizację Transhumanistyczną (ang. *World Transhumanist Association*). W 2009 r. amerykański informatyk Raymond „Ray” Kurzweil stworzył wraz z NASA i Google Wydział Futurologii na transhumanistycznym *Singularity University* w Dolinie Krzemowej w Kalifornii. W 2011 r. zajął on 30. miejsce w rankingu najbardziej wpływowych ludzi świata, przygotowanym przez tygodnik „Time”. Od drugiej dekady XXI wieku powstają partie transhumanistyczne w USA, Federacji Rosyjskiej, Niemczech i Wielkiej Brytanii. W 2018 r. powstało Polskie Stowarzyszenie Transhumanistyczne. Obecnie transhumaniści posługują się również symbolami: >H i H+. Por. R. Kościelny, *Nieludzki transhumanizm*, <https://warszawskagazeta.pl/teoria-spisku/item/6046-nieludzki-transhumanizm> (dostęp: 24.11.2018).

¹⁹ Por. A.K. Przegalińska, *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniła sztuczną inteligencję*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2016, 230.

²⁰ Por. M. Szalay, *Cyborgi przyjmujące Eucharystię*, „Czterdzieści i Cztery. Magazyn apokaliptyczny” 8(2016), 65–69.

skonfrontujemy zaś niektóre tezy transhumanistów z treścią powieści autorstwa Mary Shelley i Aldousa Huxleya.

1. Sztuki mechaniczne jako narzędzie odzyskiwania podobieństwa do Boga według platońskiej koncepcji Jana Szkota Eriugeny

Zdaniem wielu filozofów i historyków techniki, takich jak Perry Miller²¹ czy David F. Noble²², idea technotranscendencji²³, czyli przekraczania natury za pomocą środków technicznych – szeroko propagowana przez współczesny ruch transhumanistyczny – ma swoje korzenie w średniowiecznej tradycji zachodnioeuropejskiej. W opinii historyka techniki Lynna White'a, zachodnia technika narodziła się w epoce średniowiecza nie tylko jako pewna siła oddziałująca w przestrzeni ludzkiej *praxis*, ale również jako siła umożliwiająca transcendowanie rzeczywistości, czyli jako religia techniki²⁴.

Jak zauważa Noble, najważniejszą przyczyną tego zjawiska było uwikłanie techniki w chrześcijańską ideę odkupienia. Chrześcijański dogmat o Wcieleniu przyczynił się do łączenia tego, co ludzkie, z tym, co boskie. Technika zaczęła być rozumiana również jako środek służący do odzyskania podobieństwa do nieśmiertelnego Boga²⁵. Socjolog religii Max Weber podkreśla, że inkarnacja Syna Bożego dała człowieczeństwu szansę uczestnictwa w boskości, a nawet zrobiła ludziom miejsce w boskim panteonie²⁶. Choć większość myślicieli reprezentujących nurt transhumanistyczny odrzuca chrześcijańskie prawdy wiary, to jednak wielu z nich jest zdania, że za pomocą techniki człowiek może przekraczać swoją ziemską kondycję i stawać się niczym bóg²⁷.

Powyższe rozumienie techniki, nadające jej pierwiastek transcendencji, pojawiło się w wiekach średnich dopiero przy końcu pierwszego tysiąclecia. Wcześniej wpływ

²¹ Por. P. Miller, *The Life of the Mind in America*, Harcourt, Brace and World, New York 1960, 274.

²² Por. D.F. Noble, *Religia techniki*, tłum. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

²³ Por. A.F. Pawlak, *Cyberimmortalizm. Cyfrowy postczłowiek jako transhumanistyczny projekt XXI wieku*, w: *Człowiek a technologia cyfrowa – przegląd aktualnych doniesień*, red. P. Szymczyk, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe Tygiel, Lublin 2018, 7–26.

²⁴ Por. L. White, *Cultural Climates and Technological Advance in the Middle Ages*, "Viator"(1971)2, 171n.

²⁵ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 24.

²⁶ Por. M. Weber, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston 1963, 138; 185.

²⁷ Por. R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2011, 151.

takich myślicieli, jak chociażby Augustyna z Hippony, przyczynił się do tego, że odzyskanie pierwotnej doskonałości, odczytywano – tylko i wyłącznie – jako dar łaski Bożej²⁸. Według protestanckiego teologa i filozofa techniki, Jacques’a Ellul’a, technika, która przynależała do ludzkości będącej w stanie upadku, z czasem zaczęła być rozumiana jako środek służący do odnowienia utraconej doskonałości²⁹. Była więc interpretowana jako owoc łaski działającej w człowieku. Ludzie, używając swego rozumu, stają się twórcami i tym samym – poprzez akt tworzenia – upodabniają się do nieśmiertelnego Boga. Lynn White zauważa, że technika przyczyniła się także do radykalnej zmiany relacji pomiędzy człowiekiem i naturą. Jego zdaniem, przełomowym momentem było wprowadzenie nowych narzędzi rolniczych (np. ciężkiego pługa) w imperium Franków na początku IX wieku. Ludzkość dzięki potencjałowi tych narzędzi przestawała rozumieć siebie jako część natury, a stawała się jej wyzyskiwaczem i panem. Technika przyczyniła się więc do tego, że natura i człowiek zaczęli jawić się jako dwie różne rzeczywistości³⁰.

Ta separatystyczna tendencja, stawiająca człowieka wręcz w opozycji do natury, jest obecna – i to w formie bardzo radykalnej – we współczesnym ruchu transhumanistycznym. W doktrynie tego ruchu człowiek jest bowiem postrzegany jako ofiara niesprawiedliwych praw natury. Czołowi myśliciele tego technocentrycznego nurtu, tacy jak Nick Bostrom³¹, Julian Savulescu³² i Raymond Kurzweil³³, twierdzą, iż poprzez integrację z techniką ludzkość będzie w stanie całkowicie wyzwolić się ze swojej naturalnej, ułomnej kondycji.

Transhumaniści głoszą tezę o możliwości pokierowania ewolucją ludzkiej jednostki, która otworzyłaby się na plan technologicznego wzmocnienia swojej kondycji. Przewidują, że kolejnym etapem takiej ewolucji ma być tzw. istota postludzka. Należy nadmienić, że przymiotnik „ludzki” oznacza w tej teorii zależność jednostki od statusu biologicznego. Dlatego też istota postludzka ma po prostu reprezentować kondycję postbiologiczną, a tym samym anaturalną, dzięki czemu miałaby także uzyskać – zdaniem transhumanistów – pełnię wolności. Postulowana przez

²⁸ Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, J. Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1937, 630n.

²⁹ Por. J. Ellul, *Technique and the Opening Chapters of Genesis*, w: *Theology and Technology*, red. C. Mitchum, J. Grote, University Press of America, Lanham 1984, 135.

³⁰ Por. L. White, *Cultural Climates...*, art. cyt., 198–200.

³¹ Por. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka...*, dz. cyt., 19.

³² Tamże, 42.

³³ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 367.

przedstawicielei tego nurtu futurystyczna wizja postczłowieka wiązałyby się więc ostatecznie z wyzwoleniem od biologicznego ciała, co także miałyby stać się gwarantem osiągnięcia nieśmiertelności³⁴.

W myśli i kulturze zachodnioeuropejskiej ważne odniesienia do źródeł właśnie takiej tendencji emancypacyjnej odnajdziemy w okresie średniowiecza. Jak twierdzi Noble, ideę zapanowania człowieka nad naturą za pomocą środków technicznych w średniowiecznej Europie rozpowszechnili mnisi benedyktyńscy. Pod koniec pierwszego tysiąclecia pojawiła się nowa tendencja w duchowości chrześcijańskiej, głosząca, że technika może służyć człowiekowi w odzyskaniu utraconego obrazu i podobieństwa do Boga. Zdolność tworzenia za pomocą sztuk technicznych zaczęto rozumieć jako partycypację w stwórczym akcie Boga. W ten sposób nadano sztukom użytecznym wartość duchową. W teologii dominowała wówczas myśl patrystyczna, będąca pod silnym wpływem filozofii platońskiej. Zasadnicza teza Ojców Kościoła głosiła, że boski obraz człowieka jest czysto duchowy i dlatego odzyskanie go wiąże się z porzuceniem ciała i materii³⁵. Sztuki użyteczne miały więc przyczynić się do tego, aby człowiek stał się prawdziwie duchowy; wolny od cielesnych uwarunkowań.

Do takiego nowatorskiego rozumienia techniki na gruncie tradycji zachodnioeuropejskiej, w sposób bardzo znaczący przyczynił się irlandzki myśliciel Jan Szkot Eriugena. Temu, żyjącemu w IX wieku, nadwornemu filozofowi Karola II Łysego, przypisuje się użycie po raz pierwszy nowego pojęcia rodzajowego: *artes mechanicae* („sztuki mechaniczne”)³⁶. Był to termin odnoszący się do odrębnej kategorii działań człowieka, z którego wywodzą się późniejsze pojęcia, takie jak chociażby „technika”³⁷. Eriugena jako pierwszy traktuje obraz i podobieństwo Boże w człowieku jako komplementarne z ludzką cielesnością, a używanie sztuk mechanicznych jako drogę do odbudowania tego obrazu. Sztuki mechaniczne to dla niego dar przyrodzony – tak jak przyrodzona jest cielesność – które jednak w dziele tworzenia czynią człowieka podobnym do samego Boga. Tym samym Eriugena upatruje w technice, a zwłaszcza w sztukach mechanicznych, „narzędzi zbawienia”³⁸, a w człowieku używającym tych środków ucieleśnionego boga.

³⁴ Por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 146.

³⁵ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 30.

³⁶ Eriugena użył tego terminu w komentarzu do dzieła Marcjanusa Kapelli z V w. pt. *Zaślubiny Filologii z Merkurym*.

³⁷ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 32.

³⁸ Tamże, 31; 33.

Odnosząc ten aspekt koncepcji Jana Szkota do współczesnego nurtu, którym jest transhumanizm, należy podkreślić, że również w jego skrajnie technocentrycznym nastawieniu odnajdziemy znamiona specyficznej soteriologii. Jak zauważa Ada Florentyna Pawlak, odrzucając istnienie świata nadprzyrodzonego, a wprowadzając w jego miejsce rzeczywistość informatycznego uniwersum, reprezentowaną np. przez pluralizm wirtualnych światów, transhumanizm głosi ideę technotranscendencji. Według tej koncepcji, którą członkini Polskiego Stowarzyszenia Transhumanistycznego nazywa cyberimmortalizmem, to właśnie technika ma czynić człowieka coraz bardziej wolnym od uwarunkowań biologicznych, a tym samym ostatecznie nadać mu cechę „boskiej” nieśmiertelności.

Transhumanistyczne dążenie do cybernieśmiertelności należy jednak rozumieć jako proces wielopłaszczyznowy. Jest ono bowiem realizowane nie tylko poprzez wyzwianie od cielesnej niedoskonałości, ale również poprzez stopniowe i coraz głębsze zaangażowanie człowieka we wszelką aktywność rozgrywającą się w rzeczywistości wirtualnej. Jak zauważa Pawlak, proces ten ma oczywiście znaczenie bardziej psychologiczne i wiąże się z nowym modelem technokultury, która narzuca nam również nową optykę interpersonalnych relacji³⁹. Konceptualnym ekstremum transhumanistycznej teorii cyberimmortalizmu jest futurystyczny projekt zjednoczenia ludzkiego umysłu z nowym substancjalnym podłożem, będącym równocześnie materialnym (bądź paramaterialnym) fundamentem dla „sztucznej (super)inteligencji”⁴⁰. To właśnie partycypacja w bycie superinteligencji ma zagwarantować istotom postludzkiem nowy „boski” status istnienia⁴¹.

Z tego względu, ta oryginalna teza soteriologiczna, czyli zbawienie przez technikę, która – jak twierdzi Noble – pojawia się ze szczególną wyrazistością w koncepcji Eriugeny, stanowi ważną przesłankę, by również w niej szukać źródeł idei technotranscendencji, tak bardzo obecnej w transhumanizmie. Istnieje także pewna kwestia szczegółowa, która nie tylko zbliża te dwa stanowiska, ale wydaje się ukazywać ich jeszcze wcześniejszą wspólną proveniencję. Jest nią relacja do ciała.

³⁹ Por. A.F. Pawlak, *Cyberimmortalizm. Cyfrowy...*, dz. cyt., 7–26.

⁴⁰ Pojęcie „sztucznej inteligencji” powstało w 1956 r. podczas konferencji w Dartmouth. Jej organizatorami byli m.in. John McCarthy, Marvin Minsky i Claude Shannon. Marcin Miłkowski, filozof i autor słowników, zauważa, że na gruncie filozofii pojęcie „sztucznej inteligencji” jest abstrakcją i narzędziem filozofów. „Odrywa bowiem ideę – nie tylko samej inteligencji, ile w ogóle umysłu i poznania – od konkretnych okoliczności biologicznych i kulturowych”. M. Miłkowski, *Sztuczna inteligencja*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, 309n.

⁴¹ Por. N. Bostrom, *Superinteligencja...*, dz. cyt., 355.

Historycy filozofii uważają Eriugenę za najbardziej neoplatońskiego filozofa chrześcijańskiego wieków średnich. Dlatego też, wyzwalenie od ciała jako dążenie człowieka do doskonałości, które jest fundamentalną tezą filozofii platońskiej, bardzo silnie naznacza cały system Jana Szkota. Jednakże, idąc za interpretacją Noble'a, trzeba zaznaczyć, że Eriugenie nie chodziło jedynie o wyzwalenie duszy na drodze mistycznego doświadczenia. Transcendowanie było możliwe również dzięki używaniu sztuk technicznych, które pozwalały człowiekowi na przekształcenie jego ziemskiej kondycji i uobecnienie w nim samym boskiego podobieństwa.

Teza, mówiąca o wyzwaniu się od biologicznego ciała, jest także fundamentalna dla tzw. technosoteriologii transhumanistycznej⁴². Z tego względu wydaje się być słusznym poszukiwanie źródeł tej tendencji – tak silnie akcentowanej w transhumanizmie – w tych intelektualnych prądach, które wpłynęły także na filozofię Jana Szkota. Chodzi tu przede wszystkim o późniejszą recepcję platonizmu, zwaną neoplatonizmem⁴³.

Znawczynie myśli Eriugeny, Agnieszka Kijewska, podkreśla, że wielki wpływ na neoplatoński charakter jego filozofii miały teksty tzw. *Wyroczni Chaldejskich*, a dokładnie ich platońska reinterpretacja dokonana przez Porfiriusza i Jamblicha⁴⁴. Według wybitnego znawcy filozofii starożytnej Giovanniego Reale, już pierwsi greccy filozofowie bez wątplenia czerpali swoją wiedzę nie tylko z egipskich papyrusów, ale również z chaldejskich badań astronomicznych. Chociaż Babilończycy wykorzystywali swoje odkrycia raczej do astrologii, to jednak Grecy przejęli od nich wiele koncepcji i nadali im charakter czysto spekulatywny.

Bardzo ważną rolę w filozofii greckiej – szczególnie pitagorejskiej – odegrała chociażby chaldejska myśl, mówiąca o tym, że liczba stanowi narzędzie poznania prawdy o otaczającym świecie, oraz koncepcja o ukrytym związku wszystkich rzeczy, czyli monistyczna wizja rzeczywistości⁴⁵. Jest rzeczą interesującą, że współczesne teorie fizyki kwantowej również używają równań matematycznych, a więc liczb, do zobrazowania najbardziej pierwotnych struktur ontycznych. Ta matematyczna wizja rzeczywistości, której owocem na gruncie antropologii jest chociażby komputacyjna

⁴² Por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 162.

⁴³ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.

⁴⁴ Tamże, 65n.

⁴⁵ Por. G. Reale, dz. cyt., tom I, Lublin 1999, 41n.

teoria umysłu⁴⁶, jest również powszechnie wykorzystywana w wielu teoriach budowanych przez myślicieli transhumanistycznych⁴⁷.

Jak podaje Reale, tekst *Wyroczni Chaldejskich* pochodzi z II wieku po Chrystusie i jego autorem jest niejaki Julian z przydomkiem „Teurg”. Wierzono, że ich treść została objawiona przez boginię czarów i magii, Hekate. W rytuałach teurgicznych, które były powiązane ze szczególną doktryną filozoficzną, dotyczącą oczyszczania duszy, używano magicznych figur oraz obecności medium. Struktura rzeczywistości, ukazana w *Wyroczniach*, ma charakter hierarchiczny, a oprócz bogów i dusz ludzkich są tam obecne także demony. Z filozoficznego punktu widzenia teksty *Wyroczni* są bardzo zbliżone do koncepcji myślicieli okresu tzw. medioplatonizmu, w szczególności do systemu Numeniosa z Apamei. Najwyższą hipostazą jest tzw. Ojciec, który na sposób inteligibilny jest po prostu wszystkim. To stwierdzenie stanie się później jedną z głównych zasad neoplatonizmu. Najwyższy bóg jest monadą triadyczną ze względu na swe władze, gdyż jest: Ojcem, Mocą i Umysłem.

Według struktury triadycznej zbudowana jest także cała rzeczywistość⁴⁸. Należy zauważyć, że triadyczna struktura rzeczywistości jest również jedną z podstawowych tez teologii prawosławnej⁴⁹, co potwierdzałoby jej ścisły związek z medio- i neoplatonizmem. Mikołaj Fiodorow, uznawany za jednego z najważniejszych prekursorów współczesnego transhumanizmu⁵⁰, także odwołuje się do triadycznego schematu, mającego swoją duchową matrycę w Trójjedynym Bogu⁵¹.

Zdaniem Kijewskiej, bardzo istotnym elementem zawartym w *Wyroczniach Chaldejskich*, mającym wpływ na system Eriugeny, była koncepcja powrotu duszy do Najwyższej Zasady. Powrót miał dokonywać się poprzez udział w tzw. „misteriach nieśmiertelności”. Według *Wyroczni* wejście duszy w ciało rozpoczynało jej wielki dramat, dlatego też najistotniejszą kwestią było wyzwolenie z „okowów” cielesności. Wznoszenie się ku Najwyższej Zasadzie było inicjowane przez rytuał oczyszczenia tzw. wózka duszy, czyli subtelnej materii, która pozwalała duszy na zstąpienie do

⁴⁶ Por. A.K. Przegalińska, *Istoty wirtualne...*, dz. cyt., 98.

⁴⁷ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 122–127.

⁴⁸ Por. G. Reale, dz. cyt., tom IV, Lublin 1999, 455–466.

⁴⁹ Por. T. Śpidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000, 64–72.

⁵⁰ Por. K. Adamski, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą* „Roczniki Teologii Moralnej” 59(2012)4, 106.

⁵¹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, tłum. C. Wodziński, M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, 134–149.

świata. Następnie „misteria nieśmiertelności” miały spowodować oddzielenie duszy od ciała.

Wszystko to dokonywało się na zasadzie magicznych inwokacji, a poziom moralny adepta nie odgrywał tu żadnej roli. Dusza powracała do noetycznego świata, aby złączyć się z bogiem, który nazywał się Aion i sam był zrodzony przez Najwyższą Zasadę, czyli Ojca Intelaktu. Złączenie dokonywało się poprzez najważniejszą część duszy, czyli tzw. kwiat intelektu, będący odroślą Intelaktu Ojca. Z tego właśnie względu *Wyrocznie Chaldejskie* ukazywały władzę myślenia jako najważniejszą władzę ludzkiej duszy⁵².

Większość znawców dzieł Eriugeny jest zdania, że największe oddziaływanie myśli neoplatonickiej⁵³ na system irlandzkiego filozofa dokonało się przez wpływ Ojców greckich, takich jak: Pseudo-Dionizy, Grzegorz z Nyssy i Maksym Wyznawca⁵⁴. Natomiast za pośrednictwem pism Ambrożego i Epifaniusza była mu znana także myśl Orygenes⁵⁵. Kijewska zwraca jednak uwagę, że nie sposób mówić o neoplatonizmie Eriugeny bez odniesienia do najwybitniejszego przedstawiciela tego nurtu filozoficznego – Plotyna. Zasadniczą tezę Plotyna była teza soteriologiczna, mówiąca o możliwości aktualizacji Bożego podobieństwa w człowieku. Wszyscy chrześcijańscy neoplatonicy, wraz z Janem Szkotem, właśnie tę tezę Plotyna uczynili podstawowym argumentem swoich filozoficznych rozważań.

Dla Eriugeny odzyskiwanie podobieństwa do Boga, a tym samym kwestia zbawienia człowieka, polegały na dynamicznym przenikaniu się dwóch zasadniczych komponentów, którymi były: prawdziwa religia i prawdziwa filozofia. Dlatego też, myśliciel ten twierdził, że bez filozofii nikt nie wejdzie do nieba („Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam”)⁵⁶. Znaczący myśliciel Eriugeny, niemiecki filozof Werner

⁵² Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm...*, dz. cyt. 70–72.

⁵³ Kijewska podkreśla, że odrzucono już tezę, mówiącą o bezpośredniej zależności Jana Szkota od Proklosa i Plotyna. Eriugena znał natomiast fragmenty *Timajosa* Platona w przekładzie i z komentarzami Kalcydiusza. Bardzo silnym wpływem neoplatonickim był z pewnością *Komentarz do „Snu Scypiona”* Makrobiusza, oraz tekst *O zaślubinach Filologii i Merkurego* autorstwa Marcjana Capelli. Istnieje prawdopodobieństwo, że znajomość neoplatonizmu Porfiriusza i Plotyna u Eriugeny była zapośredniczona poprzez dzieła Mariusza Wiktoryna. Niewątpliwie wielkim mistrzem dla irlandzkiego filozofa był Augustyn z Hippony, choć Jan Szkot często dostosowywał jego twierdzenia do swojej koncepcji. Neoplatonicki charakter jego pism jest również wynikiem lektury Boecjusza. Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm...*, dz. cyt., 85–87.

⁵⁴ Por. E. Jeaneau, *Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena*, w: *Etudes Erigéniennes, Etudes Augustiniennes*, Paris 1987, 175–187.

⁵⁵ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm...*, dz. cyt., 89.

⁵⁶ Por. C. Lutz, *Iohannis Scotti Annotationes in Martianum* 57. 15, Mediaeval Academy of America, Cambridge 1939, 64.

Beierwaltes, podkreśla, że owa dynamiczna jedność myślenia filozoficznego i religijnego sprawiła, że np. niektóre wydarzenia z historii biblijnej otrzymały u niego status pojęć filozoficznych. Bardzo transparentnym przykładem jest chociażby interpretacja biblijnych dziejów Adama, które Jan Szkot traktuje jako początek w sensie metafizycznym⁵⁷.

Skoro Eriugena łączył komponent racjonalny z religijnym, to na poparcie tezy, mówiącej o możliwości zbawienia przez *artes mechanicae*, należy odnieść te dwa różne elementy także do neoplatońskiej koncepcji wznoszenia duszy. Z jednej strony jest to koncepcja mająca charakter mistyczny, a więc religijny, z drugiej natomiast odnosi się do antropologii, w której najwyższą władzą duszy jest zdolność racjonalnego myślenia – co Eriugena przejął od wcześniejszych neoplatoników. Koncepcja, którą Jan Szkot zaczerpnął od Pseudo-Dionizego, dzieliła proces wznoszenia się duszy, prowadzący ostatecznie do „deifikacji”, na trzy zasadnicze etapy: oczyszczenie, oświecenie i udoskonalenie⁵⁸.

Badacze neoplatonizmu podkreślają jednakże bardzo istotny wpływ *Wyroczni Chaldejskich* na myśl Pseudo-Dionizego⁵⁹, a tym samym na cały system Jana Szkota. Tekst *Wyroczni* głosił, że aby dusza mogła poznawać świat noetyczny i złączyć się z bóstwem, musi posiadać w sobie jakiś element homogeniczny względem tegoż bóstwa⁶⁰. Wydaje się, że oprócz natury ognistej, przypisywanej przez *Wyrocznie* zarówno duszy, jak i bóstwu, za element upodabniający człowieka do Boga Eriugena musiał uznać zdolność racjonalnego myślenia. Jednakże irlandzkiemu filozofowi nie chodziło tylko i wyłącznie o myślenie w sensie teoretycznym, ale przede wszystkim o pewną istotną cechę ludzkiej aktywności, w której przejawia się ludzkie *ratio*. Tą cechą była oczywiście zdolność tworzenia poprzez *artes mechanicae*. W ten sposób sztuki mechaniczne, objawiając Boga w człowieku, miały również służyć wznoszeniu się duszy, czyli zbawieniu, oraz ostatecznie przyczynić się do „deifikacji” ludzkiej natury.

Zestawiając powyższe kwestie systemu Eriugeny z istotnymi elementami myśli transhumanistycznej, zauważymy pewne podobieństwo dotyczące procesu transcendowania. W koncepcji transhumanistycznej odnajdujemy bowiem również

⁵⁷ Por. W. Beierwaltes, *Marginalien zu Eriugenas „Platonismus“*, w: *Platonismus und Christentum*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10, Münster 1983, 64.

⁵⁸ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm...*, dz. cyt., 100n.

⁵⁹ Por. T. Stępień, *Pseudo-Donizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2010, 35-37.

⁶⁰ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm...*, dz. cyt., 69.

wątek dotyczący dramatu człowieka uwikłanego w naturę. Szczególnym przejawem tego dramatu jest zależność ludzkiego istnienia od słabego śmiertelnego ciała. Charakterystycznym świadectwem odnoszącym się do tej kwestii jest transhumanistyczny dokument zwany *Listem do Matki Natury*, autorstwa jednego z czołowych myślicieli tego nurtu, Maxa More'a⁶¹. More oskarża Naturę, że zapomniała o człowieku i dlatego stwierdza, że nadszedł już czas, aby ludzkość sama pokierowała dalszym procesem swojej ewolucji.

Trzeba zauważyć, że antropologia transhumanistyczna nie używa chrześcijańskiego pojęcia „dusza”, natomiast jej status poznawczy, a nade wszystko nieśmiertelna kondycja, zostają przypisane ludzkiemu umysłowi, dla którego ontycznym fundamentem jest organiczny mózg. Jest to jednak fundament przejściowy, gdyż ostatecznie to, co stanowi o człowieku i jest sprowadzone do czynności ludzkiego mózgu, ma być transferowane na inne – już niebiologiczne – podłoże⁶².

Według niektórych transhumanistycznych myślicieli, takich jak Raymond Kurzweil czy Nick Bostrom, możliwość tego transferu ma być logiczną wypadkową postępu technologicznego, czyli coraz pełniejszej integracji człowieka z najnowszymi osiągnięciami techniki⁶³. Jednakże zdaniem Marka Łagosza, zajmującego się fenomenologią zjawisk umysłowych, sprowadzanie stanów mentalnych do stanów neuronalnych – co jest charakterystyczne dla transhumanizmu – jest wynikiem przyjęcia błędnej teorii umysłu. Jest to funkcjonalizm redukcjonistyczny, u podstaw którego stoi specyficzna ontologia, traktująca mózg jak komputer zbudowany z modułów obliczeniowych. W takim modelu funkcja umysłu staje się jednoznacznym odzwierciedleniem zapisanej w algorytmach czynności mózgu⁶⁴.

Faza pośrednia transhumanistycznej technotranscendencji, polegająca na coraz głębszej integracji człowieka z technologią, może stanowić analogię do procesu oczyszczania tzw. wózka duszy, obecnego w chaldejskich „misteriach nieśmiertelności”. W przypadku transhumanizmu mielibyśmy do czynienia z oczyszczaniem „wózka umysłu”, co byłoby uwalnianiem umysłu od uwarunkowań biologicznych. O ile w *Wyroczniach Chaldejskich* proces ten miał umożliwić powrót

⁶¹ Por. A. Cieślak, *Golem czy postczłowiek? Transhumanizm z perspektywy nie – ludzkiej*, „Acta Humana” (2013)4, 101.

⁶² Por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 154.

⁶³ Por. N. Bostrom, *Superinteligencja...*, dz. cyt., 56.

⁶⁴ Por. M. Łagosz, *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016, 27–29.

duszy do świata noetycznego⁶⁵, to w soteriologii transhumanistycznej pozwalałby on na transfer ludzkiego umysłu na nieorganiczne podłoże oraz wejście do noetycznego „środowiska życia” sztucznej superinteligencji.

Wielu badaczy zajmujących się filozofią umysłu jest jednak bardzo sceptycznych wobec tezy, mówiącej o możliwości funkcjonowania ludzkiej świadomości na podłożu innym niż węglowa materia organiczna⁶⁶. Tak samo wątpliwą wydaje się być teza zakładająca istnienie inteligentnej maszyny, która doskonaląc się samoistnie, staje się tzw. superinteligencją. Ich zdaniem komputer nie posiada prawdziwego intencjonalnego umysłu. Może jedynie symulować niektóre ludzkie procesy mentalne⁶⁷.

W koncepcji transhumanistycznej przełomowym momentem, umożliwiającym wyzwolenie od biologicznego ciała, ma być stworzenie symbiotycznego układu złożonego z ludzkiego mózgu i maszyny cyfrowej. Ma on zapewnić możliwość funkcjonowania ludzkiego umysłu na nowym substancjalnym podłożu oraz jego partycypację w „byciu” sztucznej superinteligencji. Ze względu na zapowiadany przez transhumanistów „boski” immortalizm oraz jeszcze dość trudny do wyjaśnienia – z punktu widzenia współczesnej nauki – sposób użycia zaawansowanych technologii, można nadać temu procesowi technotranscendencji status swoistych „technomisteriów”. Zdaniem Jacquesa Ellula zawsze na skutek technicznej akceleracji pojawia się mistyka⁶⁸.

Jak podają *Wyrocznie Chaldejskie*, ostateczne złączenie z Najwyższą Zasadą adepta „misteriów nieśmiertelności” dokonywało się przez tę część duszy, która była reprezentowana przez władzę myślenia. W transhumanistycznym projekcie funkcję Najwyższej Zasady, a tym samym funkcję nowego „superbóstwa”, wręcz „Robota Odkupiciela”, ma w przyszłości odegrać autonomiczna sztuczna superinteligencja⁶⁹, do której człowiek będzie miał dostęp poprzez transfer swojego umysłu, dla którego bez wątpienia najbardziej istotną władzą jest także władza myślenia⁷⁰. Jednakże aktualny brak możliwości naukowej weryfikacji tej teorii skłania nas do potraktowania jej jako pewnego religijnego techno-substytutu.

⁶⁵ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm...*, dz. cyt., 69.

⁶⁶ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 39.

⁶⁷ Tamże, 30.

⁶⁸ Por. J. Ellul, *The Technological Society*, Knopf, New York 1964, 422.

⁶⁹ Por. R. Barbrook, *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, tłum. J. Dzierzgowski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2009, 21.

⁷⁰ Por. N. Bostrom, *Superinteligencja...*, dz. cyt., 56.

Wracając do myśli Eriugeny, należy też podkreślić, że wobec irlandzkiego filozofa – jak podaje wybitny historyk filozofii Frederick Copleston – zostały wysunięte poważne zarzuty oskarżające go o panteizm, jako że za naturę uznał on zarówno to, co stworzone, jak również Boga ze sferą nadprzyrodzoną⁷¹. Jak wskazuje inny znawca dzieł Eriugeny, Adam Grzegorzycyca, według Jana Szkota naturą był zarówno byt, jak i niebyt. Warto jednak zwrócić uwagę, iż owa ontologia była uwarunkowana przez jego specyficzną epistemologię – „bytem” było bowiem wszystko to, co możliwe do poznania przez człowieka, zaś „niebytem” to, co niepoznawalne, a więc Bóg i materia pierwsza⁷². Jan Szkot, będąc przedstawicielem dość radykalnego neoplatonizmu, nadawał stworzeniu i temu, co jest tworzone, charakter teofaniczny. Dlatego też idea partycypacji w Bogu miała również w przypadku Eriugeny bardzo skrajne stanowisko. Uważał on bowiem, że Bóg został wręcz stworzony w stworzeniach i uczyniony w tych rzeczach, które zaczynają istnieć⁷³.

Takie cechy neoplatońskiej myśli, jak manifestacja bóstwa w tym, co uczynione, przybliżają nas do istotnego konceptualnego *extremum* obecnego we współczesnej myśli transhumanistycznej. Transhumaniści wierząc w nieustanny progres techniczny oczekują nadejścia tzw. technologicznej Osobliwości (ang. *technological Singularity*)⁷⁴. Będzie to związane z osiągnięciem takiego poziomu rozwoju technologicznego, w którym potencjał sztucznej inteligencji przekroczy potencjał intelektualny całej ludzkości. Tworzona przez człowieka sztuczna inteligencja objawi się wówczas już w roli autonomicznej superinteligencji⁷⁵ – jako pewien rodzaj „bóstwa”, który będzie obejmował i kontrolował najpierw całą przestrzeń ludzkiej biosfery, a potem cały wszechświat.

Copleston wskazuje, że kolejnym przedmiotem zarzutu wobec Eriugeny, tym razem o gnostycyzm, była doktryna androgeniczności. Jan Szkot twierdził, że przed upadkiem nie istniało różnicowanie płciowe, a po zmartwychwstaniu istoty ludzkie powrócą do tego stanu. Także zmartwychwstanie ciał uważał za dzieło należące do porządku natury, a nie do porządku łaski. Do porządku łaski odnosił natomiast

⁷¹ Por. F. Copleston, *Historia Filozofii*, tom 2, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000, 111.

⁷² Por. A. Grzegorzycyca, *Eriugeny ontologiczna koncepcja rzeczywistości*, „Studia Philosophiae Christianae” (2016)2, 53–69.

⁷³ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., 112.

⁷⁴ Raymond Kurzweil, jeden z czołowych myślicieli transhumanistycznych, swoją książkę uznawaną za *sui generis* „Transhumanistyczną Biblię” zatytułował *Nadchodzi osobliwość*. (ang. *The singularity is near*. Pełen tytuł: *The singularity is near. When humans transcend biology*).

⁷⁵ Kluczowa książka Nicka Bostroma, współzałożyciela Światowej Organizacji Transhumanistycznej, poświęcona jest właśnie superinteligencji.

deificatio, czyli ostateczne przebóstwienie. Zmartwychwstanie ciała miałyby więc dokonać się w sposób całkowicie naturalny i konieczny, obejmując tym samym wszystkich ludzi. Eriugena twierdził, że człowiek, będąc mikrokosmosem, jest reprezentantem całego stworzenia, więc jego powrót do Boga uznawał za zapowiedź powszechnej apokatastazy⁷⁶.

Warto zauważyć, że jednym z nurtów współczesnego transhumanizmu jest tzw. postgenderyzm⁷⁷. Jako ruch społeczno-polityczno-kulturowy postuluje on, oprócz dobrowolnej eliminacji płci społecznej (ang. *gender*), również zacieranie i całkowite zniesienie różnic płci biologicznej. Ma to być osiągalne poprzez stosowanie zaawansowanej biotechnologii, wspomagananej różnymi technologiami reprodukcyjnymi: np. klonowaniem czy zastosowaniem sztucznych macic⁷⁸. Tymczasem uznanie kwestii zmartwychwstania jako należącej do porządku natury, a nie łaski, przybliżyła myśl Eriugeny do immortalistycznej koncepcji człowieka reprezentowanej przez rosyjskiego XIX-wiecznego filozofa Mikołaja Fiodorowa, do którego bardzo często odnoszą się także przedstawiciele transhumanizmu. Filozof ten twierdził, że nie tylko jest możliwe, ale wręcz konieczne, aby rozumny człowiek całkowicie podporządkował sobie ślepą i bezrozumną przyrodę. Gdy ten stan zostanie osiągnięty, wówczas odpowiednie pokierowanie siłami natury uzdolni ludzkość nawet do wskrzeszania zmarłych przodków⁷⁹.

Charakterystyczną cechą myśli Eriugeny było również specyficzne rozumienie biblijnej koncepcji rajy jako stanu doskonałości. Jan Szkot uważał bowiem, że nie jest to doskonałość pierwotna, ale ta, do której człowiek powinien dążyć. Stan rajy utożsamiał z doskonałą naturą człowieka, której główną cechą jest podobieństwo do Boga, a tym samym również odzyskana nieśmiertelność. Jak zauważa Kijewska, raj nie był dla Jana Szkota kategorią historyczną, ale przede wszystkim postulowaną kategorią antropologiczną. Skoro irlandzki filozof rozumiał dzieje Adama także jako początek w sensie metafizycznym, to powrót do rajy byłby powrotem do tego stanu,

⁷⁶ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., 122.

⁷⁷ Oprócz postgenderyzmu Halina Rarot wymienia jeszcze inne społeczno-polityczne odmiany nurtu transhumanistycznego. Są to transhumanizm demokratyczny i socjalistyczny. Natomiast do odmian o charakterze filozoficzno-światopoglądowym zalicza się: immortalizm, ekstrofizm, abolicjonizm i singulatarianizm. Por. H. Rarot, *Humanizm i transhumanizm w kształceniu technicznym i technice*, w: *Inżynier z duszą humanisty*, red. J. Sońnicka, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2017, 299.

⁷⁸ Por. M. Garbowski, *Transhumanizm. Geneza – Założenia – Krytyka*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 36.

⁷⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kraków 2012, 180.

który stanowił ontologiczny fundament rzeczywistości. Był więc powrotem do stanu nowej potencjalności, mogącej zaktualizować się w nowym akcie stwórczym.

Dla Eriugeny raj był symbolem natury człowieka, która tak jak Bóg, stała się czystym intelektem, oraz posiada – w wyniku przyłgnięcia do Boga – pełną wolność, samowiedzę i wszechmoc. Według Jana Szkota ta doskonała natura nie miała mieć charakteru indywidualnego, ale powszechny, a wszyscy ludzie uczestniczyliby w niej, będąc w stanie tzw. aktywnej możliwości. W tej tezie, która głosi, że to, co indywidualne, jest skutkiem niedoskonałości, widać bardzo mocne wpływy myśli neoplatońskiej, przyznającej zawsze prymat powszechności nad jednostkowością⁸⁰. Kolejna ważna teza tego filozofa głosiła, iż cały ludzki byt przejawia się w intelekcie, który jest najdoskonalszą władzą człowieka. Również w ludzkim intelekcie znajdują się przyczyny wszystkich rzeczy i w tym sensie człowiek jako „warsztat całego stworzenia” (łac. *officina omnium*) sam stwarza świat, który jest kolejną emanacją Boga⁸¹.

Dążenie do doskonałości jako stanu, który będzie charakteryzował się bezcielesnością, nieśmiertelnością oraz partycypacją w boskiej naturze, jest bardzo bliskie futurystycznym przesłankom współczesnego transhumanizmu. Immortalizm oraz tzw. „wolność morfologiczna” (ang. *morphological freedom*)⁸², której ostatecznym etapem ma być wyzwolenie od cielesności, są charakterystycznymi cechami koncepcji postbiologicznego człowieka.

Udział w naturze Boga, poprzez *artes mechanicae* posiadał dla Jana Szkota charakter zarówno transcendentny (przekraczanie siebie), jak również immanentny (uobecnienie Boga w sobie). Tymczasem transhumaności mówią o partycypacji bytu postludzkiego w bycie sztucznej superinteligencji, co ma przejawiać się „boskimi” prerogatywami postczłowieka⁸³. Jedną z teorii, odnoszącą się do sposobu bytności postludzkich istnień, głosi również, że w takiej technotranscendencji nie będzie miejsca dla subiektywnej świadomości, ale wszystko będzie funkcjonowało na podobieństwo „zbiorowej jaźni”⁸⁴. Potwierdzałoby to neoplatońską teorię prymatu ogólności nad indywidualnością.

⁸⁰ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm...*, dz. cyt., 139–143.

⁸¹ Por. A. Kijewska, *Eriugena Jan*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, 214.

⁸² Max More nazywa „wolność morfologiczną” także prostetycznym samookreśleniem (ang. *prosthetic self-determination*). Por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 152.

⁸³ Tamże, 163.

⁸⁴ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, 373.

Powrót do metafizycznego początku, jako tej potencjalności, która jest gotowa do nowej kreacji, przybliżyła nas do koncepcji technologicznej Osobliwości. Transhumaniści należący do nurtu tzw. singulatarij⁸⁵ (od ang. *Singularity*) twierdzą, że w momencie „objawienia się” Osobliwości sztuczna superinteligencja stanie się Operatorem *par excellence* w stwarzaniu nowej rzeczywistości, w tym także postczłowieka jako pierwszego ogniwa nowej ewolucji wszechświata. Koncepcja Eriugeny, traktująca człowieka jako *officina omnium*, odnosiła się właśnie do procesu kreacji ze znajdujących się w ludzkim intelekcie tzw. przyczyn prymordialnych. Wątek ten możemy odnieść do procesu kreacji przyszłych wirtualnych światów, tworzonych przez zanurzony w informatycznym uniwersum postludzki umysł. Czołowy transhumanistyczny myśliciel, Raymond Kurzweil, uznaje, że to właśnie wirtualne światy, jako dzieło „projektantów wirtualnej rzeczywistości”, będą nowym realnym środowiskiem życia dla superinteligentnego postludzkiego bytu⁸⁶.

Kolejną ważną cechą systemu Jana Szkota był natywizm. Wiedza o sztukach mechanicznych była dla irlandzkiego filozofa wiedzą wrodzoną, jednak grzech zasłonił do niej dostęp człowiekowi i dlatego należało ją odzyskać. Będąc pod bardzo silnym wpływem neoplatonizmu, Eriugena nie odwołuje się jednak do klasycznej platońskiej teorii anamnezy⁸⁷, ale twierdzi, że właśnie poprzez praktyczny wysiłek i nieustanne powiększanie zdolności, doskonałość może zostać przywrócona. Dlatego też, dla Eriugeny *artes mechanicae* są „ogniwami łączącymi człowieka z Bogiem, a ich kultywowanie prowadzi do zbawienia⁸⁸”.

Jak twierdzi Noble, ten średniowieczny filozof traktował sztuki mechaniczne jako element podobieństwa do Boga i narzędzie odkupienia. Jego rekonceptualizacja sztuk stała się przez to punktem zwrotnym w ideologicznej historii techniki⁸⁹. Stwarzając „coś” na sposób materialny, człowiek stawał się podobny do nieśmiertelnego Boga. Dzisiejsze tezy transhumanistów odbiegają jednak pod względem konkretnej jakości od tezy Szkota. Współczesna ludzkość ma stwarzać nie „coś”, ale samą siebie. Nie tylko akt twórczy („stwórczy”) ma uczynić nas podobnymi do transcendentnego

⁸⁵ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2014, 123–130.

⁸⁶ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 310.

⁸⁷ Por. G. Reale, dz. cyt., tom 2, Lublin 1996, 189–193.

⁸⁸ E. Whitney, *Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity Through the Thirteenth Century*, American Philosophical Society, Philadelphia 1990, 26.

⁸⁹ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 33n.

Stwórcy. Człowiek za pomocą najnowszej technologii ma ponownie „stworzyć” samego siebie, ale już jako „boga”⁹⁰.

Kontynuatorem myśli Eriugeny i kolejnym *homo platonicus* – jak to określa Stefan Swieżawski – był, żyjący na przełomie XI i XII wieku, saksoński filozof i teolog, Hugon od św. Wiktora⁹¹. Zapożyczył on od Jana Szkota termin *artes mechanicae* i odniósł go do wszystkich rodzajów rzemiosł. Jak podaje Tatarkiewicz, obok siedmiu sztuk wyzwolonych (łac. *artes liberales*), do których należały: gramatyka, retoryka, logika, arytmetyka, geometria, astronomia i muzyka, Hugon wymienia siedem sztuk mechanicznych, do których zalicza: tkactwo (łac. *lanificium*), płatnerstwo (łac. *armatura*), nawigację (łac. *navigatio*), rolnictwo (łac. *agricultura*), łowiectwo (łac. *venatio*), medycynę (łac. *medicina*) i sztuki teatralne (łac. *theatrica*). Tę nowatorską klasyfikację wiedzy zawiera w swoim dziele *Didascalicon* (II, 24)⁹². Obok sztuk wyzwolonych Hugon uznaje również *artes mechanicae* za środek dający możliwość odzyskania doskonałości, którą człowiek cieszył się przed upadkiem. Tym samym, idąc w ślady Eriugeny, wiąże sztuki mechaniczne z doktryną zbawienia⁹³.

Przechodząc od epoki średniowiecza do epoki nowożytności, należy jeszcze wspomnieć filozofa, którego niemiecki myśliciel Ernst Cassirer nazwał „pierwszym myślicielem nowożytnym”. Był nim Niklas Krebs, czyli Mikołaj z Kuzy (1401-1464), popularnie zwany „Kuzańczykiem”. Jego myśl wpisuje się w nurt zarówno pogańskiego (Platon, Proklos), jak i chrześcijańskiego (Pseudo-Dionizy, Jan Szkot Eriugena) platonizmu. Kuzańczyk wpłynął nie tylko na wielkich naukowców i myślicieli tradycji zachodnioeuropejskiej, takich jak: Kopernik, Kepler, Bruno czy Kartezjusz⁹⁴, ale również – jak pokazuje Janusz Dobieszewski – jego filozofia odegrała bardzo istotną rolę w kształtowaniu filozofii rosyjskiej⁹⁵, do której odnosimy się także w naszej rozprawie.

⁹⁰ Czołowy transhumanista David Pearce stwierdza: „jeśli chcemy żyć w raju, sami będziemy musieli go skonstruować. Jeśli chcemy życia wiecznego, będziemy musieli przepisać nasz wybrakowany kod genetyczny i upodobnić się do bogów”, cyt. za: A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 160.

⁹¹ Por. S. Swieżawski, *Homo platonicus w wiekach średnich*, „Roczniki Filozoficzne” (1949/1950)2/3, 251–297.

⁹² W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975, 24.

⁹³ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 37.

⁹⁴ Por. D. Moran, *Mikołaj z Kuzy i filozofia nowożytna*, „Kronos” (2016)2, 84.

⁹⁵ Por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2012, 40n.

Szczególnie ważny w myśli Kuzańczyka jest interesujący nas wątek „boskości człowieka”⁹⁶, czego reperkusje – choć posiadające zupełnie odmienny wydźwięk – odnajdujemy zarówno we wschodniochrześcijańskiej idei „Bogocłowieczeństwa”, jak i we współczesnym transhumanizmie. Oto charakterystyczny cytat z dzieł Kuzańczyka: „Albowiem człowiek jest bogiem, lecz nie bezwarunkowo, ponieważ jest człowiekiem; dlatego jest ludzkim bogiem” (*De coniecturis* II, 14, 143)⁹⁷.

2. Francis Bacon i techno-naukowa idea powrotu ludzkości do utraconego Edenu

Kolejnym wielkim przełomem w rozumieniu tzw. sztuk użytecznych była koncepcja angielskiego filozofa Francisa Bacona. Myśliciel ten, żyjący na przełomie XVI i XVII wieku, baron Werulamu i kanclerz króla Jakuba I Stuarta, był transparentnym wyrazicielem tezy, mówiącej o możliwości zapanowania nad siłami natury i powrocie człowieka do pierwotnej doskonałości, którą cieszył się w ogrodzie Eden. Jak zauważa Copleston, cechą charakterystyczną filozofii Bacona było odrzucenie arystotelizmu, jednakże nie poszedł on śladami Eriugeny i innych myślicieli, którzy przyjęli doktrynę platońską. Degradując wartość myślenia spekulatywnego, Bacon stawiał na piedestale ideę postępu technicznego, którego *spiritus movens* winna być nauka eksperymentalna⁹⁸.

Dla Bacona nauka miała swoją wartość jedynie wtedy, gdy odnosiła się do praktycznych zastosowań, czyli gdy stawała się techniką⁹⁹. Natomiast jej nadrzędnym celem była restytucja tej kondycji, którą człowiek cieszył się w Edenie, a więc całkowite zapanowanie nad przyrodą. To właśnie dzięki nadaniu nauce takiego celu, którym było odzyskanie utraconej doskonałości przez człowieka, oraz umieszczeniu tego celu w perspektywie religijnej, Bacon wpisuje się w poczet tej samej tradycji, której

⁹⁶ Por. D. Moran, *Mikołaj z Kuzy...*, art. cyt., 94.

⁹⁷ Jest to myśl nawiązująca do tekstu *Asklepiosa* (zwanego także *Doskonałym kazaniem*) przypisywanego legendarnemu Hermesowi Trismegistesowi. Należy do tzw. *Corpus hermeticum* – traktatu sporządzonego prawdopodobnie w Egipcie przed końcem III w. n.e. Teksty te stanowiły podstawę wierzeń dla nurtu zwanego hermetyzmem. Był to hellenistyczno-gnostycki nurt filozoficzno-religijny.

⁹⁸ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., tom 3, Warszawa 2009, 252.

⁹⁹ Por. Y.N. Harari, *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Literackie, 2019, 314n.

wcześniejszymi reprezentantami byli Jan Szkot Eriugena, Hugon od św. Wiktora, czy franciszkański myśliciel Roger Bacon¹⁰⁰.

Wpływ neoplatonizmu na myśl Francisa Bacona, według polskiego historyka Michała Rozbickiego, zajmującego się zagadnieniem przenikania się kultur, można dostrzec jedynie w jego epistemologii, a szczególnie w pewnym jej aspekcie. Angielski filozof zakładał bowiem bardzo bliski związek pomiędzy rozumem a poznawanymi przedmiotami oraz próbował stworzyć nowy uniwersalny pansoficzny język nauki¹⁰¹. Jednakże przenikanie materii przez to, co duchowe, było wolne w koncepcji Bacona od ujęcia teologicznego czy mistyki, które charakteryzowały nurt neoplatoński.

Według Bacona odzyskanie utraconego rajy implikowało restytucję stanu nieśmiertelności, jednakże – zdaniem Coplestona – angielski filozof pozostawiał kwestię immortalizmu raczej dla teologii, której domeną nie były badania empiryczne. Według Coplestona Bacon wyraźnie oddzielał teologię od filozofii. Przedmiotem tej pierwszej dziedziny były prawdy objawione, tej drugiej zaś to, co można było rozważać z przyrodniczego punktu widzenia. W ten sposób wprowadził nowy interpretacyjny klucz do odczytywania przyrody: uwolnił ją od spojrzenia przez pryzmat teologiczny, pozostawiając swobodę interpretacji mechanistycznej i materialistycznej¹⁰².

Zupełnie odmienne stanowisko dotyczące odczytania myśli Bacona zajmuje znawca jego filozofii, Przemysław Wiewiór, który słusznie zauważa, że w wielkim baconowskim planie odnowy nauki *Instauratio Magna*, nauka i technika wpisują się nade wszystko w plan zbawienia człowieka. Pojęcie *instauratio* wskazywało na ustanowienie władzy człowieka nad przyrodą, czyli na powrót do stanu „edenicznego”. Było również związane z fuzją dwóch koncepcji czasu: linearnej i cyklicznej. W im większym stopniu technika zapanuje nad przyrodą, tym prędzej ludzkość powróci do stanu pierwotnej doskonałości. Wiewiór wskazuje, że termin *instauratio* używany jest w łacińskim przekładzie Biblii (łac. *Vulgata*) w odniesieniu do odbudowy Świątyni Salomona, co nawiązuje do Domu Salomona, czyli nazwy instytucji naukowej, którą spotykamy w ostatnim dziele Bacona pt. *Nowa Atlantyda*¹⁰³.

¹⁰⁰ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 78.

¹⁰¹ Por. M. Rozbicki, *Samuel Hartlib. Z dziejów polsko-angielskich związków kulturalnych w XVII wieku*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1980, 32.

¹⁰² Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., 257.

¹⁰³ Por. P. Wiewiór, *Wstępując w ślady Salomona. Nauka i religia w myśli Francisa Bacona*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, 225.

Kolejnym ważnym argumentem, wskazującym na to, że dla Bacona nauki przyrodnicze funkcjonowały w religijnym schemacie rzeczywistości, jest filozoficzny tekst pt. *Valerius terminus*, stanowiący jedną z pierwszych prób ukazania planu *Instauratio Magna*. Bacon stawia tam najpierw zasadniczą tezę mówiącą, że wola Boga przejawia się przez Pisma, a moc Boga przez stworzenie. Następnie obydwa sposoby objawiania się Boga nazywa „księgami”. Istnieje więc księga Pisma Świętego i księga natury. W ten sposób buduje on metaforę „księgi natury”, na której oprze swoją metodologię badań przyrodniczych. Skoro natura jest księgą, to została napisana według jakiegoś alfabetu. Dlatego też to, co jest stworzone, jest po prostu kombinacją liter „alfabetu przyrody”. Zadaniem nauki jest więc właściwe odczytanie „alfabetu przyrody”¹⁰⁴.

Jak zauważa Wiewiór, taki sposób ujmowania rzeczywistości Bacon musiał nabyć pod wpływem żydowskiej kabały. W okresie nowożytnym kabała przeżywała swój renesans szczególnie w kręgach londyńskich intelektualistów, gdyż nie mogła znaleźć oparcia w krajach ogarniętych kontrreformacją, gdzie była zasadniczo zwalczana¹⁰⁵. Należy podkreślić, że wiedza kabalistyczna w tym czasie uległa ważnej transformacji, stając się wiedzą egzoteryczną, a nie jak wcześniej ezoteryczną¹⁰⁶.

Znajomość „alfabetu przyrody” to dla Bacona znajomość form i sił twórczych, które warunkują powstawanie wszelkich zjawisk w przyrodzie. Angielski myśliciel sądził, że wiedza o nich pozwoliłaby także na wytworzenie każdego przedmiotu¹⁰⁷. Bacon podkreślał, że odczytanie tego alfabetu jest zadaniem filozofii przyrody i ma doprowadzić do odkrycia języka, którym posługiwał się Adam w ogrodzie Eden, gdy nadawał imiona wszystkim stworzeniom. Tym archetypowym językiem posługiwał się również Bóg, pisząc „księgę natury”. Znajomość tego alfabetu – zdaniem Bacona – przywróciłaby człowiekowi całkowitą władzę nad naturą, którą cieszył się jeszcze przed swoim grzechowym upadkiem¹⁰⁸.

Wskazując ścisłą zależność myśli angielskiego filozofa od perspektywy religijnej, Wiewiór wskazuje też na pewną dwuznaczność w rozumieniu Bożego prawa. Oprócz perspektywy finalistycznej, w której prawo Boże traktowane jest jako edykt mający

¹⁰⁴ Tamże, 262.

¹⁰⁵ Por. tamże, 263.

¹⁰⁶ Giovanni Reale sugeruje podział na wiedzę egzo- i ezo-teryzną już w przypadku nauczania Platona. Por. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 132–134.

¹⁰⁷ Por. P. Wiewiór, *Wstępując....*, dz. cyt., 269.

¹⁰⁸ Por. tamże, 273.

charakter normatywny, Bacon uznaje również, że prawo Boże zawarte jest *implicite* w prawach przyrody. Wynika z tego podwójna konsekwencja o znaczeniu ontycznym i epistemologicznym. Po pierwsze, prawa przyrody muszą być niezmiennie, a po drugie, człowiek odczytując „alfabet przyrody”, odkrywa również nakazy Boże¹⁰⁹.

Należy zauważyć, że wymienione przez Bacona metafory: „księga natury” i „alfabet przyrody” wpisują się również w schemat myślenia transhumanistycznego, choć funkcjonują tam w zdecydowanie innej perspektywie; już nie religijnej, a materialistycznej. W koncepcji angielskiego filozofa „księga natury” została napisana przez Boga i stanowi nie tylko najbardziej źródłową bazę na temat praw przyrody, ale jest również istotnym mediatorem pomiędzy człowiekiem a Stwórcą. Możemy to odnieść do słynnej tezy Olafa Pedersena, współczesnego badacza zajmującego się zgłębianiem relacji pomiędzy nauką i teologią, która głosi, że immanencja Boga w świecie jest racjonalnością świata¹¹⁰.

Natomiast transhumanizm wyklucza ze swojego systemu istnienie osobowego, transcendentnego Boga–Stwórcy, a naturze stawia fundamentalny zarzut, że stworzyła człowieka z wielkim bagażem ograniczeń. Autorem „księgi natury” są więc dla transhumanistów same prawa przyrody. Transhumaniści nie są jednak zainteresowani jedynie odczytaniem „alfabetu przyrody”, który w świetle dzisiejszej nauki może stanowić metaforę kodów genetycznych, czy najmniejszych cząstek elementarnych, jak chociażby niedawno odkrytego bozonu Higgsa¹¹¹. Za swoją nadrzędną misję uważają natomiast wykazanie błędu w tym alfabecie oraz naniesienie odpowiedniej korekty, tak by skorygowany zapis „księgi natury”, dotyczący człowieka i świata, wskazywał na tę potencjalność, która pozwala ludziom na przekroczenie samych siebie¹¹².

¹⁰⁹ Por. tamże, 271.

¹¹⁰ Por. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, 120.

¹¹¹ Cząstka elementarna odkryta w 2012 r. w ośrodku CERN (Europejska Organizacja Badań Jądrowych) pod Genewą za pomocą Wielkiego Zderzacza Hadronów (ang. *Large Hadron Collider*). Jest uznana za ostatnie brakujące ogniwo w Modelu Standardowym fizyki cząstek. LHC jest w stanie na ułamek sekundy odtworzyć warunki, jakie panowały we wszechświecie w jednej miliardowej części sekundy po Wielkim Wybuchu. Por. G. Hesketh, *Cząstki elementarne*, tłum. U. i M. Seweryńscy, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2017, 21–23.

¹¹² Sebastian Gałęcki zwraca uwagę na dwa dokumenty fundamentalne dla transhumanizmu: *Deklarację transhumanistyczną* i *Manifest transhumanistyczny*. Pierwszy mówi o poszerzaniu istniejących w człowieku możliwości, co odnosi się do kategorii ulepszania (ang. *enhancement*) natomiast drugi – nawiązując swoją formą do *Manifestu komunistycznego* – głosi przekroczenie ludzkiej natury wraz z jej wszystkimi ograniczeniami. *Manifest Transhumanistyczny* ujmuje człowieka jako proces oraz podkreśla radykalną niezgodność pomiędzy elementem duchowym (umysłem), a biologicznym (cielesność). Por. S. Gałęcki, *Ulepszanie czy przekraczanie natury?*, w: *Ulepszanie*

Jednym ze „sztandarowych” transhumanistycznych przedsięwzięć naukowych jest pomysł na całościowe zaprojektowanie człowieka metodą inżynierii genetycznej¹¹³ (np. stosując współcześnie odkrytą metodę CRISPR/Cas9, ang. *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*; Cas9 – endonukleaza kierowana przez RNA¹¹⁴). Transhumanistom chodzi również o to, aby ludzie, którzy zostali stworzeni przez naturę i ograniczeni jej prawami, potrafili za pomocą technologii wyzwolić się z tych ograniczeń i osiągnąć doskonałą postbiologiczną kondycję (np. za pomocą tzw. transferu umysłu; ang. *mind uploading*¹¹⁵). W koncepcji transhumanistów nie odnajdziemy więc baconowskiej idei powrotu do pierwotnego „edenicznego” stanu, ale raczej miejsce na próbę ponownego stworzenia siebie, jako cząstki nowego technologicznego raju.

Według teorii Noble’a istniały dwa istotne czynniki, które wpłynęły na całokształt koncepcji Francisa Bacona. Były nimi: bardzo silna tendencja millenarystyczna, przeżywająca w duchowości zachodnioeuropejskiej swój renesans już od XII wieku, oraz geograficzne odkrycia „nowych ziem”, mające miejsce u schyłku XV wieku, które bardzo zainspirowały ówczesnych europejskich myślicieli¹¹⁶. Bacon często odnosił się także do tajemniczego proroctwa z Księgi Daniela: „Wielu przejdzie tam i z powrotem i poszerzy się zakres nauk” (Dn 12, 4), którego interpretację umieszczał właśnie w schemacie, który możemy nazwać millenarystyczno-eksploracyjnym. Filozof był zdania, że żyje u końca czasów, tuż przed nadejściem ery błogosławionego millenium, czyli ustanowienia władzy Chrystusa na ziemi. Wyrażał również przekonanie, że wydarzenie to zbiega się z gwałtownym rozwojem nauk przyrodniczych oraz odkrywaniem „nowych ziem”, a tym samym poszerzaniem wiedzy, co było zobrazowane przepływaniem okrętów – „tam i z powrotem” – między słupami Herkulesa, znajdującymi się w Cieśninie Gibraltarskiej¹¹⁷.

Należy podkreślić, że prąd millenarystyczny w tradycji chrześcijańskiej odnosił się bezpośrednio do tekstu biblijnego pochodzącego z 20 rozdziału Księgi Apokalipsy św.

człowieka. Perspektywa filozoficzna, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018, 143–167.

¹¹³ Na projekty kierowania ewolucją w laboratoriach genetycznych wskazywał już sam Julian Huxley, który ukuł pojęcie „transczłowieka”. Por. J. Huxley, *Transhumanism*, „Journal of Humanistic Psychology” 8(1968)1, 73–76.

¹¹⁴ Por. S. Sowa, T. Twardowski, J. Zimny, *Biogospodarka, biotechnologia i nowe techniki inżynierii genetycznej*, „Nauka” (2015)4, 137–143.

¹¹⁵ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 139.

¹¹⁶ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 39–56.

¹¹⁷ Por. P. Wiewiór, *Wstępując...*, dz. cyt., 140–142.

Jana, który dotyczy nadejścia okresu tysiącletniego panowania Chrystusa na ziemi. Tysiącletnie Królestwo Chrystusa na ziemi było interpretowane przez tradycję chrześcijańską bądź na sposób dosłowny, bądź duchowy. Dopiero w połowie XX wieku watykańska Kongregacja Świętego Oficjum wydała dekret odrzucający tę formę millenaryzmu, która zapowiadała realne przyjście i panowanie Chrystusa jeszcze przed Sądem Ostatecznym¹¹⁸.

Jednakże – jak twierdzi Noble – w XII wieku istniało zdecydowanie inne ujęcie tendencji millenarystycznej, które doprowadziło do silnego mariażu techniki z transcendencją i wywarło znaczący wpływ na myśl zachodnioeuropejską. Ziemskie panowanie Chrystusa przestało być przedmiotem jedynie ludzkich nadziei i oczekiwań, gdyż rozwój nauki i techniki miał realnie przyczynić się do jak najszybszego rozpoczęcia tego świętego milenium. Aktywność człowieka, zaangażowanego w rozwój sztuk technicznych, zaczęła budować wrażenie, że czas ten jest już bardzo bliski.

Tym samym technika stała się nie tylko narzędziem transcendencji, ale także uobecnieniem eschatologii. Pierwszym wielkim przedstawicielem owej tendencji millenarystycznej, zapowiadającej bliskość nadejścia ziemskiego królestwa Chrystusa, był XII-wieczny cysterski teolog, Joachim z Fiore. Z kolei żyjący w XIII wieku, franciszkański filozof, Roger Bacon, doradzał papieżowi, aby ludzie Kościoła zainteresowali się najnowszymi wynalazkami, ponieważ mogą one odegrać bardzo ważną rolę w walce z nadchodzącym Antychrystem, który będzie obficie korzystał z wszelkich zdobyczy techniki¹¹⁹.

Drugim istotnym elementem, mającym wpływ na kształt myśli Francisca Bacona, było wspomniane przełomowe odkrycie geograficzne wybrzeży tzw. Nowego Świata, dokonane przez Krzysztofa Kolumba w 1492 r. Zdaniem Noble'a, sukces eksploracyjny europejskich podróżników wpłynął na to, że stary kontynent europejski zaczęto coraz bardziej postrzegać w kategoriach millenarystycznych, jako symbol tej ziemi, która ma przeminąć, a tym samym być skazana na zagładę. Raj był teraz kojarzony nie tylko z ideą, ale i z konkretnym miejscem¹²⁰. Dzięki temu zaczął wyłaniać się nowy sposób patrzenia na przywrócenie pierwotnej doskonałości, który później, za

¹¹⁸ Por. H. Denzinger, *De millenarismo (chiliasmo)*, w: *Enchiridion Symbolorum*, 3839, red. P. Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, 1364.

¹¹⁹ Por. R. Bacon, *The Opus Majus of Roger Bacon*, Russell and Russell, New York 1962, 633.

¹²⁰ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 60.

przyczyną dzieła Tomasza More'a¹²¹, otrzymał swoją formę literacką pod nazwą „utopii”¹²². Utopijna wizja przyszłości posiadała swoje wyraźne odzwierciedlenie w twórczości Francisa Bacona, co szczególnie widać w jego ostatnim utworze pt. *Nowa Atlantyda*¹²³.

Charakterystyczną cechą utopii, jak zauważa zajmująca się filozofią nauki i techniki, Agnieszka Lekka-Kowalik, jest przyjmowanie monistycznej wizji rzeczywistości. Uznaje się wówczas, że wszystko posiada jedną naturę, sprowadzając tym samym wszystko do jednego prawa, które zostaje podporządkowane tylko jednej dyscyplinie. W *Nowej Atlantydzie* Bacona tą dyscypliną była nauka eksperymentalna, której zadaniem było zbadanie i podporządkowanie człowiekowi wszystkich praw przyrody. To ona stanowiła fundament dla rozwoju techniki, mającej stać się *panaceum* na wszystkie problemy ludzkości¹²⁴.

Monistyczna wizja świata, sprowadzająca wszystkie byty do kodu informatycznego, mogącego funkcjonować w jednej, cyfrowo zdeterminowanej, wirtualnej rzeczywistości, jest również charakterystyczną cechą myśli transhumanistycznej. Takie rozwiązanie przewiduje, że cała rzeczywistość będzie mogła być podporządkowana jednemu bytowi – sztucznej superinteligencji, dla której szczególnym środowiskiem bycia stanie się „cyfrowe uniwersum”.

Według utopijnych koncepcji transhumanistów, rozwijająca się technologia ma w niedalekiej przyszłości zapewnić człowiekowi – np. poprzez transfer umysłu – dostęp do „przestrzeni życiowej” sztucznej superinteligencji, co pozwoli na partycypację w „technologicznym raj”. Do powyższego stanowiska możemy odnieść opinię polskiego filozofa, Jana Krokosa, który stwierdza, że utopia może nieść ze sobą poważne niebezpieczeństwo dla ludzkości. Zaistnieje ono wówczas, gdy utopijne idee uzna się za przyczyny wzorcze dla ludzkiego postępowania i w miejsce racjonalnego klucza do odczytywania rzeczywistości, zacznie się tworzyć rzeczywistość niejako na nowo, według utopijnego idealnego wzorca¹²⁵.

¹²¹ Por. T. More, *Utopia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954, 83.

¹²² Etymologia tego greckiego słowa może być dwojaka: 1. od „ευτοπος” – dobre miejsce, bądź 2. od „ουτοπος” – miejsce, którego nie ma. Por. M.A. Carbone, *Dizionario greco-italiano*, Talia Editrice, Torino 2007.

¹²³ Por. J. Weinberger, *Science and rule in Bacon's utopia. An introduction to the reading of the „New Atlantis”*, „The American Political Science Review” 70(1976)3, 868n.

¹²⁴ Por. A. Lekka-Kowalik, *Myślenie utopijne w nauce, o nauce i dzięki nauce*, „Ethos” (*Wobec utopii*) 107(2014), 118.

¹²⁵ Por. J. Krokos, *Racjonalność nauki, racjonalność utopii*, „Studia Philosophiae Christianae” (2011)4, 47n.

Bardzo charakterystycznym przejawem nurtu utopijnego w renesansowej literaturze europejskiej było dzieło dominikańskiego zakonnika Tomasso Campanelliego pt. *Miasto Słońca*. W opisywanym przez autora mieście, otaczano szczególną czcią właśnie naukę i technikę, sądząc, że mają one wielki wpływ na doskonałość moralną i rozwój społeczny. Z tego względu każdy z mieszkańców miasta musiał opanować przynajmniej jedną sztukę mechaniczną¹²⁶. Inny włoski dominikanin Giordano Bruno twierdził zaś, że człowiek otrzymał od Boga inteligencję, która pozwala mu działać nie tylko zgodnie z naturą, ale i poza jej prawami. Uważał, że w tym właśnie wyraża się podobieństwo do Boga, iż ludzie są powołani do tego, by w pełnej wolności, używając swej inteligencji, tworzyć inne natury i nowe porządki i w ten sposób czynić siebie bogami na ziemi¹²⁷.

Amerykański historyk Keith Thomas podkreśla, że teologowie czasów wczesnonowożytnych interpretowali historię biblijną w kluczu ściśle antropocentrycznym. Ich zdaniem, Adam wraz z grzechem utracił wprawdzie panowanie nad stworzeniem, ale nie utracił prawa do panowania. Tym samym rządy człowieka nad całym światem miały stać się celem działania ludzkości¹²⁸, a biblijny Adam stał się archetypem rzemieślnika, który potrafi ujarzmić siły natury¹²⁹. Głęboko wierzone, że Pismo Święte, ludzki rozum oraz doświadczenie stanowią drogowskaz do odzyskania ziemskiego raju. Ostateczne przywrócenie raju jest jednak uzależnione od zaangażowania człowieka w tworzenie nowych wynalazków¹³⁰. Według XVII-wiecznego poety angielskiego Johna Milтона, autora poematu pt. *Raj utracony*, podbój natury dzięki technice stawał się znakiem nadchodzącego milenium, w którym człowiek miał nie tylko panować nad ziemią i wodami, ale także nad sklepieniem niebieskim¹³¹. Francis Bacon, pragnąc dokonać radykalnej reformy nauki i zawierając jej koncepcje w swym głównym dziele *Instauratio Magna*, swoją refleksję prowadził osadzony właśnie w takim duchowym i intelektualnym klimacie renesansowej Europy¹³².

¹²⁶ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 64.

¹²⁷ Por. B. Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon*, University of Chicago Press, Chicago 1964, 27.

¹²⁸ Por. K. Thomas, *Man and Natural World*, Pantheon, New York 1983, 18, 22.

¹²⁹ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 73.

¹³⁰ Por. Ch. Webster, *Great Instauration: Science, Medicine, and Reform 1626–1660*, Gerald Duckworth, London 1975, 324–328.

¹³¹ Tamże, 335.

¹³² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, dz. cyt., tom 2, 23.

Jak zaznacza Tatarkiewicz, Bacon, który jako pierwszy rozwinął metodologię empiryzmu¹³³, również z mocą i elokwencją, niespotykaną u jego poprzedników, głosił tezę o praktycznym zastosowaniu nauki, która winna służyć nade wszystko wynalazczości i użyteczności. To, co było użyteczne, było dla Bacona również prawdziwe. W *Novum Organum*, mającym zająć miejsce arystotelowskiego *Organonu*¹³⁴, podkreślał, że filozofia przyrody i sztuki techniczne powinny funkcjonować na zasadzie sprzężenia zwrotnego, oddziałując jedno na drugie.

W ten sposób pragnął również wypełnić intelektualną pustkę, zaistniałą pomiędzy filozofią a techniką. Wyrażając pogląd, że doświadczenie jest źródłem wiedzy, służącej dalej doskonaleniu technik, przy pomocy których wykonuje się kolejne doświadczenie („ab experimentis ad axiomata, quae ipsa nova experimenta designent” – *De augmentis scientiarum*, 5, 2), uważał, że właśnie taka wiedza jest niezbędną do przywrócenia człowiekowi pierwotnej doskonałości¹³⁵.

Copleston, charakteryzując myśl angielskiego filozofa, podkreśla, że nie spotkamy w jego koncepcji klasycznego podziału na fizykę i metafizykę. Dla Bacona metafizyka należy w pewnym sensie do fizyki, której praktycznym zastosowaniem jest mechanika. Zadaniem metafizyki jest po prostu formułowanie ogólnych praw, których źródłem są eksperymenty dokonywane na materii. Bacon twierdził, że filozof badając zjawiska, powinien nade wszystko szukać przyczyn fizycznych, a nie prowadzić dywagacje na temat duchowej Przyczyny pierwszej¹³⁶. Jak zauważa Copleston, Bacon mówił również o metafizyce stosowanej, ale nazywał ją magią naturalną. Nie traktował jej jednak jako zabobonu, ale jako naukę, której przedmiotem są ukryte, tajemnicze prawa przyrody. Był zdania, że znajomość tych praw i ich praktyczne zastosowanie są w stanie odmładzać człowieka, a nawet znacznie przedłużać jego ziemskie życie¹³⁷.

Paolo Rossi, wybitny znawca baconowskiej filozofii i autor jego biografii, twierdzi, że ostateczny cel koncepcji angielskiego filozofa miał zawsze charakter transcendentny. Był nim bowiem powrót do stanu „edenicznego”, w którym ponownie

¹³³ Bacon jest uznawany za twórcę tzw. metody indukcyjnej, którą uznaje się za powszechnie obowiązującą w naukach empirycznych. W metodzie tej wymienia się zasadniczo pięć etapów: 1. Stawianie problemów, 2. Zbieranie danych z doświadczenia, 3. Interpretacja danych doświadczenia, 4. Rozstrzygnięcie wartości proponowanych wyjaśnień, 5. Zbudowanie teorii obejmującej swym wyjaśnieniem jakąś jednolitą dziedzinę empiryczną. Por. E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna w wersji egzystencjalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, 76–78.

¹³⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, dz. cyt., tom 2, 24n.

¹³⁵ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 78.

¹³⁶ Por. F. Copleston, dz. cyt., tom 3, 260.

¹³⁷ Por. tamże, 255.

zapanowanie nad wszystkimi siłami natury było jednocześnie znakiem odkupienia grzechu pierworodnego¹³⁸. Z tego pewnie względu Bacon nadał badaniom naukowym wartość cnoty moralnej, chcąc pokazać, że uprawianie nauki prowadzi człowieka nie tylko do samodoskonalenia w wymiarze doczesnym, ale i do zbawienia. Taka koncepcja nauki nie miała jednak nastawienia tylko i wyłącznie indywidualistycznego. Bacon postulował utworzenie międzynarodowej wspólnoty uczonych, a jego kontynuatorzy chcieli, aby nowoczesne szkolnictwo, poprzez propagowanie technicznych wynalazków, przygotowywało kolejne pokolenia do zdobycia całkowitej władzy nad przyrodą¹³⁹.

Bacon reprezentował pogląd, że człowiek jeszcze w życiu doczesnym może skutecznie przeciwdziałać dwom szkodom poniesionym przez upadek Adama. Wiara może przywrócić utraconą niewinność, zaś sztuki techniczne – panowanie nad przyrodą¹⁴⁰. By jednak móc zapanować nad przyrodą, człowiek musi być w stanie – tak jak biblijny Adam – wszystko w niej nazwać, czyli najpierw powinien również wszystko w niej poznać. Za najbardziej wiarygodny sposób poznania Bacon uznawał eksperyment. Zdobyta w ten sposób wiedza o przyrodzie miała pomóc ludzkości powrócić do pierwotnego „edenicznego” stanu, w którym będzie cieszyła się nieśmiertelnością i odzyska podobieństwo do Boga. Jak zauważa Tatarkiewicz, ten angielski filozof w wiedzy widział nie tylko prawdę, ale nade wszystko traktował ją jako potężne narzędzie, służące do podporządkowania człowiekowi sił przyrody¹⁴¹.

W *Refutation of Philosophies* Bacon stwierdził, że bycie człowiekiem oznacza bycie śmiertelnym bogiem¹⁴². Człowiek jest więc wezwany do boskiego panowania pomimo swej grzesznej natury, a wezwany jest po to, by panując nad przyrodą, odkupić grzech Adama i odzyskać nieśmiertelność. Pojawia się jednak pytanie: czy chęć zapanowania nad siłami natury nie zamknie ponownie ludzi w pułapce pierwszego grzechu, czyli pychy? Angielski filozof odpowiada, że to nie wiedza o tajemnicach przyrody doprowadziła Adama do sprzeciwu wobec Stwórcy i utraty raju. Człowiek zbuntował się przeciw Bogu ze względu na pragnienie zdobycia wiedzy moralnej, czyli chęć

¹³⁸ P. Rossi, *Francis Bacon: From Magic to Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1968, 127.

¹³⁹ Por. M. Rozbicki, *Samuel Hartlib. Z dziejów polsko-angielskich związków kulturalnych w XVII wieku*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1980, 61–70.

¹⁴⁰ Por. F. Bacon, *Novum Organum*, w: *The Works of Francis Bacon*, vol. 4, red. B. Farrington, Carey and Hart, Philadelphia 1848, 247n.

¹⁴¹ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., tom 2, 24.

¹⁴² Por. F. Bacon, *Refutation of Philosophies*, w: *The Philosophy of Francis Bacon*, University of Chicago Press, Chicago 1964, 106.

zawłaszczenia prawa do wydawania sądów o tym, co dobre, i o tym, co złe¹⁴³. Jest to ważna przesłanka, pokazująca, że Bacon prawdopodobnie oddzielał poznanie naukowe od oceny moralnej. Nakreśla to także problem, który współcześnie coraz gwałtowniej jawi się na poziomie relacji technika-etyka. Wydaje się, że ustanowienie właściwej komplementarnej relacji pomiędzy normami etycznymi a rozwojem najnowszych technologii – szczególnie promowanych przez transhumanizm – stanowi dzisiaj szczególnie istotną kwestię, dla której rozwiązania należałoby jednak szukać poza baconowsko-ekskluzywnym sposobem uprawiania nauk.

W swoim utopijnym dziele *Nowa Atlantyda* Bacon pisze o stworzeniu szczególnego instytutu naukowego, zwanego Domem Salomona. Jego zadaniem jest poznawanie i badanie przyczyn oraz wewnętrznych ruchów obecnych w siłach przyrody. Wszystkie te poczynania miały prowadzić do ciągłego poszerzania granic panowania człowieka nad naturą i były wyrazem osobistych – choć nigdy niespełnionych – aspiracji tego filozofa¹⁴⁴. Noble zaznacza, że restytucja pierwotnej kondycji człowieka, którą cieszył się w Edenie była – według Bacona – częścią odwiecznego boskiego planu. W *Nowej Atlantydzie* angielski myśliciel opisuje odzyskany już stan pierwotnego szczęścia, w którym człowiek staje się współpracownikiem Boga w dziele stworzenia. Dla Bacona osiągnięcie tego celu wynikało jednoznacznie z tekstów Pisma Świętego, a jego szybkie spełnienie z przekonania o wpływie rozwoju techniki na realizację przepowiedni millenarystycznej¹⁴⁵.

Przemysław Wiewiór zauważa, że w *Nowej Atlantydzie* poruszane są często wątki humanitarne. Instytucja naukowa, czyli wspomniany już wyżej Dom Salomona, poświęca bowiem znaczną część swej działalności sprawom ochrony zdrowia. Do przewodnich trendów nauki uprawianej w tym instytucie należą m.in. badania nad wpływem klimatu na zdrowie człowieka, preparowanie nowych lekarstw, modyfikacja upraw w celach medycznych, badania anatomiczne czy nawet próby restytucji organizmów¹⁴⁶. Warto zaznaczyć, że do angielskiego wydania *Nowej Atlantydy* z 1628 r. została dołączona lista opisująca zadania, których podejmowali się uczeni z Domu Salomona. Lista nosiła następujący tytuł: *Wielkie zadania w stosunku do przyrody mające na względzie pożytek ludzkości* i wskazywała na najważniejsze

¹⁴³ Por. F. Bacon, *Preface of The Great Instauration*, w: *The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon*, George Bell and Sons, London 1904, 9.

¹⁴⁴ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., tom 3, 264.

¹⁴⁵ Por. D. F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 81.

¹⁴⁶ Por. P. Wiewiór, *Wstępując...*, dz. cyt., 224.

zadania nauki, takie jak chociażby: przedłużanie życia, przywracanie młodości, opóźnianie starości, leczenie chorób uważanych za nieuleczalne, wzmaganie siły i zdolności do czynu, powiększanie zdolności do znoszenia bólu, dokonywanie zmian w budowie ciała, powodowanie zmian w przyrodzonych właściwościach, pomnażanie i wzmaganie zdolności naukowych, stwarzanie nowych gatunków, pobudzanie wesołości i dobrego usposobienia, uzyskiwanie nowych pokarmów z substancji dotąd nieznanych oraz powiększanie przyjemności zmysłowych¹⁴⁷.

Po przeczytaniu tej listy, czytelnik posiadający nawet podstawową wiedzę na temat transhumanistycznych projektów naukowych, dostrzeże ich niewiarygodną zbieżność, praktycznie ze wszystkimi, wymienionymi przez Bacona zadaniami, jakie postawił nauce. Lista Bacona to niczym transhumanistyczny manifest pochodzący sprzed niespełna 400 lat. Wszystkie „misje” zawarte na tej liście odnajdziemy w koncepcjach czołowych myślicieli transhumanistycznych, a ze względu na dzisiejszy zaawansowany rozwój nauk, należałoby tę listę znacznie poszerzyć. Idee Bacona znajdują konkretne odniesienia nade wszystko w promowanym przez transhumanistów „sztandarowym” programie wzmacniania człowieka w wymiarze fizycznym, sensorycznym, psychicznym czy intelektualnym¹⁴⁸.

Są one obecne w tzw. imperatywie hedonistycznym Davida Perce’a – jednego ze współzałożycieli Światowej Organizacji Transhumanistycznej – postulującym usunięcie jakiegokolwiek ludzkiego cierpienia za pomocą inżynierii genetycznej czy środków narkotycznych. Prace nad zahamowaniem procesów starzenia Aubrey’a de Grey’a¹⁴⁹, czy głoszona przez Maxa More’a wolność morfologiczna, pozwalająca na dowolne przekształcanie ludzkiego ciała¹⁵⁰, wydają się być naznaczone „baconowską pieczęcią”. Także pomysł na tworzenie nowych hybrydowych (ludzko–zwierzęco-maszynowych) gatunków jest tylko częścią wielkiego transhumanistycznego pomysłu na „nowy wspaniały świat”, o którym prorokował baron Werulam¹⁵¹.

Zdaniem Stankomira Nicieji, dzieło Bacona *Nowa Atlantyda*, ukazujące technonaukową supremację, otworzyło nowy nurt w literaturze utopijnej, zwany utopią

¹⁴⁷ Por. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954, 130n.

¹⁴⁸ Por. T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa społecznego w ideologii transhumanizmu*, „Kultura bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” 18(2015), 57.

¹⁴⁹ Por. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka...*, dz. cyt., 160.

¹⁵⁰ Por. P. Grajeta, *Ciało wobec technonauki. Perspektywa transhumanistyczna*, „Studia socjologiczne” 232(2019)1, 117–132.

¹⁵¹ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 77n.

naukową, a tym samym uczyniło Bacona prekursorem literatury *science fiction*. Należy podkreślić, że oprócz praktycznego wymiaru zdobywanej wiedzy, ważnym przesłaniem angielskiego myśliciela była idea budowania nowego porządku społecznego, opartego na wprowadzaniu zdobyczy techniki, niebędąca jednak w opozycji do religii. Warto zauważyć, że w przeciwieństwie do platońskiej jaskini, symbolizującej zniewolenie człowieka na skutek braku prawdziwego poznania, na utopijnej wyspie Bensalem laboratoria naukowe znajdowały się właśnie w jaskiniach, skąd promieniowało światło „boskiej” wiedzy. Założone w Anglii w 1660 r. Towarzystwo Królewskie, skupiające elitę intelektualistów, powstało właśnie z inspiracji takimi projektami, jak obecny w *Nowej Atlantydzie* naukowy instytut zwany Domem Salomona, którego główna idea miała stanowić podwaliny dla nowego lepszego świata¹⁵².

W opinii filozofów historii wpływ Bacona na myśl nowożytną był fundamentalny. Noble twierdzi, że ten angielski filozof nie tylko zaszczerpił w myśli nowożytnej powstałą w średniowieczu ideę utożsamiającą technikę z transcendencją, ale nadał jej wręcz rangę priorytetową. Pochłonięty baconowską ideą inny europejski myśliciel Samuel Hartlib, był przekonany, że praktyczne zastosowanie nauki doprowadzi do takiego rozwoju medycyny, że będzie ona w stanie przywrócić ludziom pierwotną nieśmiertelność. Ten niemiecki emigrant (urodzony w Elblągu, a wykształcony w Anglii) wierzył, że w epoce nadchodzącego milenium zostanie przywrócony nowy rajski ogród z rosnącym pośrodku drzewem życia. Pisał o tym w *Chymical Address* w 1655 r¹⁵³. Kult techniki i wynalazków Hartlib odziedziczył jednak nie tylko jako spuściznę baconowskiego sposobu myślenia, ale także jako rezultat łączenia go ze światopoglądem magicznym. Oczekiwania wielkiego tajemniczego wynalazku, który w języku współczesnych transhumanistów nosiłby nazwę „technologicznej Osobliwości” i który miałby przemienić radykalnie sytuację całej ludzkości, wynikały – jak zauważa Rozbicki – z jego związków z tradycją różokrzyżowców¹⁵⁴.

Powyższe twierdzenia mogą stanowić przesłankę do podjęcia ważnej refleksji nad pytaniem: czy ten pozornie „super-technicyzowany” współczesny ruch transhumanistyczny nie „wyływa” także w dużej mierze ze źródła, którym jest szeroko

¹⁵² Por. S. Nicieja, *Utopijne wizje pragmatycznych anglików*, „Ethos” (*Wobec utopii*)107(2014), 214n.

¹⁵³ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 85n.

¹⁵⁴ Por. M. Rozbicki, *Samuel Hartlib. Z dziejów polsko – angielskich związków kulturalnych w XVII wieku*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1980, 48.

pojęta tradycja ezoteryczna, nasączona nie tylko platonizmem i gnozą, ale także baconowską interpretacją kabały, magią i alchemią, tworzącymi bardzo specyficzną *quasi* religijną perspektywę? Być może transhumanizm najlepiej byłoby określić jako *sui generis* syntezę zachodzącą w procesie dialektycznym, w którym z jednej strony przeciwstawiają się sobie, z drugiej – mieszają się ze sobą dwa jakże odmienne pierwiastki: naukowo-objektywny i religijno-ezoteryczny.

3. Człowiek jako „boski stwórca” według żydowskiej tradycji o golemie, alchemicznej teorii Paracelsusa i literackiej postaci Wiktora Frankenstein

Jan Szkot Eriugena widział podobieństwo człowieka do nieśmiertelnego Boga w samym akcie tworzenia za pomocą sztuk mechanicznych. Francis Bacon twierdził, że dzięki technice człowiek może przywrócić stan, którym Adam cieszył się w ogrodzie Eden, a więc również odzyskać nieśmiertelną kondycję. Zdaniem Noble’a kolejnym punktem zwrotnym w procesie łączenia techniki z transcendencją było pragnienie wykroczenia poza wiedzę Adama i sięgnięcie po wiedzę boską. Miało się to objawić przede wszystkim w tym, że teraz człowiek – niczym Bóg – nabyłby zdolność stworzenia istoty do siebie podobnej¹⁵⁵.

Jak twierdzi Jon Turney, angielski badacz społecznej recepcji współczesnej nauki, szczególnym wyrazem tej tendencji stała się powieść Mary Shelley z 1818 r. pt. *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*. Według Turney’a powieść angielskiej pisarki, dotycząca odkrycia tajemnicy życia, do dziś funkcjonuje jako jeden z najważniejszych mitów współczesności i stanowi intelektualne ramy do określania relacji człowieka z rozwijającą się techniką¹⁵⁶. Jednakże istota stworzona przez szalonego naukowca doktora Wiktora Frankenstein miała swoich ważnych prekursorów, gdyż jak to ujęła sama Shelley: „Każda rzecz musi brać gdzieś początek (...), a początek ów musi łączyć się z czymś, co było przed nim” (Wstęp do *Frankenstein*a z 1831 r.). Prekursorami istoty stworzonej przez Frankenstein, którzy wycisnęli wyraźne piętno na kulturze zachodnioeuropejskiej oraz wpłynęli na ideę „nowej nauki” przedstawioną przez Mary Shelley są: golem – etymologicznie sięgający

¹⁵⁵ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 89.

¹⁵⁶ Por. J. Turney, *Ślady Frankenstein*a. *Nauka, genetyka i kultura masowa*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001, 9.

starotestamentalnej tradycji biblijnej¹⁵⁷, oraz homunculus – na stworzenie którego pewną receptę podawał szesnastowieczny alchemik Paracelsus¹⁵⁸.

Hebrajski rdzeń spółgłoskowy **גלמ** (*glm*), od którego pochodzi słowo *golem* występuje w Biblii jako *hapax legomenon*, czyli „rzecz mówiona jeden raz”. Odnajdujemy go w formie **גַּלְמִי** (*gal^emi*) w Psalmie 139 w 16 wersecie, gdzie tłumaczony jest jako: „związek mój” („Związek mój widziały oczy twoje”¹⁵⁹). W przekładzie *Psalmów* dokonanym przez Izaaka Cylkowa słowo **גַּלְמִי** tłumaczone jest jako: „zaród mój”¹⁶⁰. Natomiast w greckim tłumaczeniu Biblii, czyli Septuagincie, jako *τὸ ἀκατέργαστόν* („coś nieukończonego”), a w łacińskim przekładzie Wulgaty jako *informem* („bezkształtny”).

Formy gramatyczne pochodzące od czasownikowego rdzenia **גלמ** oznaczają m.in.: „nieukończony”, „znieskształcony”, „bezkształtna masa”, „niekompletne naczynie”, „nieuprawna gleba”¹⁶¹. Z tego względu we współczesnych przekładach Biblii na języki narodowe również istnieje duża różnorodność tłumaczeń tego wersetu. Jednakże – jak zauważa, zajmujący się kwestiami bioetycznymi, polski teolog Andrzej Muszala¹⁶² – w pismach rabinistycznych, pochodzących z pierwszych wieków po Chrystusie, słowo **גַּלְמִי** odnoszono do pierwszych faz rozwoju embrionalnego, rozpoczynających się zaraz po poczęciu¹⁶³. W tym kluczu słowo **גַּלְמִי** należałoby odczytać jako „wczesny płód”.

Znawca historii judaizmu i żydowskiej tradycji mistycznej, Gershom Scholem, zwraca uwagę, że powyższe słowa użyte w Psalmie 139 są interpretowane przez żydowską tradycję jako słowa wypowiedziane przez samego Adama. W tym sensie to Adam, niedotknięty jeszcze Bożym tchnieniem, jest golemem¹⁶⁴. Według tekstów

¹⁵⁷ Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2009, 160–171

¹⁵⁸ Por. P. Ball, *Lekarz diabła. Paracelsus i świat renesansowej magii i nauki*, Wydawnictwo Insignis, Kraków 2007, 391–407.

¹⁵⁹ *Pismo Święte Starego Testamentu w przekładzie W. O. Jakuba Wujka T.J.*, Wydanie drugie poprawione, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1956, 670.

¹⁶⁰ *Psalmy*, tłum. Izaak Cylkow, Wydawnictwo Austeria, Kraków – Budapeszt 2008, 399.

¹⁶¹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2008, 184.

¹⁶² Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2009, 166.

¹⁶³ Por. *Yad, Hilekot Melakim*, 9, 4; za: D. Feldman, *Martial Relations, Brith Control and Abortion in Jewish Law*, New York, Schocken Books, 1974, 260.

¹⁶⁴ Por. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, 231.

biblijnych powstanie człowieka wiąże się ściśle z aktem stwórczym samego Boga. Dlatego też, to Bóg jest sprawcą formowania golema. Natomiast to, co najbardziej istotne w kontekście obecnego rozdziału naszej rozprawy, czyli stworzenie i ożywienie golema przez człowieka, związane jest nie z tradycją biblijną, ale z żydowską tradycją chasydzką i kabalistyczną, która utrwaliła się na terenie krajów europejskich.

Gershom Scholem w artykule pt. *Wyobrażenie golema w kontekście tellurycznym i magicznym* wskazuje, że punktem wyjścia tych tradycji stworzenia golema są legendarne opowieści Talmudu, dotyczące pobożnych rabinów z II i IV wieku po Ch.¹⁶⁵. Rabini za pomocą magii stwarzają golema, który jednak nie potrafi mówić. Opowieść ta odnosi się do pewnej teorii, zgodnie z którą Bóg stworzył wszechświat, używając liter Tory. Dlatego też osoby wtajemniczone, znające ową kombinację liter, również są w stanie dokonać aktu stworzenia. Zdaniem Scholema ważną rolę w tej tradycji odgrywała tajemnicza księga *Jecira* (czyli Księga Stworzenia), datowana na przełom III i IV wieku, autorstwa pewnego neopitagorejczyka żydowskiego pochodzenia. To właśnie z tej księgi rabini wydobywali taumaturgiczne instrukcje¹⁶⁶.

Kolejnym źródłem wzmiankowanym przez Scholema, które wpłynęło na późniejsze wyobrażenia o stworzeniu golema, były teksty półgnostyckie: przede wszystkim *Homilia* o Szymonie Magu, pochodząca z IV wieku¹⁶⁷. Szymon Mag, używając rytuałów teurgicznych, posiadał zdolność stworzenia nowego człowieka z powietrza, którego potem – po unieważnieniu teurgicznych przekształceń – z powrotem przemieniał w powietrze¹⁶⁸. Istnieją również hipotezy zakładające, że to właśnie teksty gnostyckie dotarły do kręgów szesnastowiecznych europejskich alchemików i zaszczepiły w nich ideę homunkulusa¹⁶⁹.

Powyższe wyobrażenia zasadniczo wpłynęły na średniowieczne kręgi francuskich i niemieckich chasydów, a później na europejskich kabalistów. W tym miejscu Scholem zwraca jednak uwagę, że należy odróżnić chasydzkie rozumienie magii, które pochodzi z księgi *Jecira*, od rozumienia czysto kabalistycznego, pochodzącego z księgi *Zohar*. Magia dla chasydów była zdolnością naturalną, która

¹⁶⁵ Por. G. Scholem, *Wyobrażenie golema w kontekście tellurycznym i magicznym*, w: *Kabała i jej symbolika*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, 227–292.

¹⁶⁶ Por. G. Scholem, *Kabała...*, dz. cyt., 240.

¹⁶⁷ Por. M. Simonetti, *Simon Mago e la sua scuola*, w: *Testi gnostici in lingua greca e latina*, red. Manlio Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, 2009, 5–35.

¹⁶⁸ Por. G. Scholem, *Kabała...*, dz. cyt., 247n.

¹⁶⁹ Por. P. Ball, *Lekarz diabła...*, dz. cyt., 404.

pozostała w człowieku ze względu na to, że został on stworzony na podobieństwo Boga. Natomiast księga *Zohar* wskazuje, że siły magiczne zaistniały w człowieku dopiero po jego upadku i to właśnie dzięki magii naznaczony grzechem człowiek mógł zasłonić swoją nagość. Stąd kabalistyczne ujęcie magii podkreśla jej demoniczny – mający źródło w grzechu – charakter. Dla kabalistów również ziemską cielesność ma swoje źródło w grzechu, co jest istotne dla koncepcji golema, gdyż w tych kręgach jeszcze w wieku XII i XIII słowo *golem* było powszechnie używane na określenie *ciała*¹⁷⁰.

Dla chasydów stworzenie golema było rytuałem wieńczącym studia nad księgą *Jecira* i stanowiło wprowadzenie w tajemnicę stworzenia. Występujący pod nazwą *Pseudo-Sadii*, jeden z anonimowych komentarzy do księgi *Jecira*, po raz pierwszy wspomina o stworzeniu człowieka, który miał na czole wypisane słowo-imię: *emet*, czyli „Prawda”. Imię to było wypowiedziane przez Stwórcę, gdy dokonywał dzieła stworzenia. Dlatego twórca golema, stwierdzając, że tylko Bóg jest Prawdą, wytarł z jego czoła literę *alef*. Powstało wówczas słowo *met*, oznaczające „śmierć” i dlatego golem musiał umrzeć. Właśnie ten tekst miał najsilniejsze reminiscencje w późniejszych beletrystycznych ujęciach motywu stworzenia golema, które rozpowszechniły się w literaturze europejskiej¹⁷¹.

Anna Cieślak w swej pracy pt. *Golem. Między reifikacją i upodmiotowieniem* wskazuje, że postać golema współcześnie stała się również symbolicznym narzędziem opisu nowych technologii. Kabalistyczna koncepcja stworzenia wszechświata z pewnej kombinacji liter alfabetu znajduje dziś swoje odniesienie w kodzie genetycznym, który posiadają wszystkie żywe organizmy¹⁷². Przełomowym momentem dla współczesnej genetyki było odkrycie metody CRISPR Cas9. Pozwala ona za pomocą inżynierii genetycznej na dokonywanie bardzo precyzyjnych zmian w ludzkim genomie, a nawet na projektowanie „ludzkiego golema” według intencji, przyświecającej naukowcom posługującym się właśnie tą metodą. Jednakże z punktu

¹⁷⁰ Por. G. Scholem, *Kabała...*, dz. cyt., 249–251.

¹⁷¹ Gershom Scholem wskazuje, że wielu pisarzy wykorzystało przede wszystkim słynną legendę o rabbinie Löw z Pragi, na którą najprawdopodobniej wpłynęła polska legenda o rabbinie z Chelma. Jako pierwszy wykorzystał ją Berthold Auerbach w 1837 r. Scholem jest zdania, że również *Cuda rabiego Löwa z golemem* są współczesną beletrystyką o charakterze apologetycznym, a nie podaniem ludowym. Por. G. Scholem, *Wyobrażenie golema w kontekście tellurycznym i magicznym*, w: *Kabała i jej symbolika*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, 289–291.

¹⁷² Por. A. Cieślak, *Golem. Między reifikacją i upodmiotowieniem*, (mps), Zakład Antropologii Literatury Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2017, 47–49 (rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem P. Czaplńskiego), <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/20536/1/Golem%20Miedzy%20reifikacja%20i%20upodmiotowieniem%20Anna%20Cieslak.pdf>. (dostęp: 08.05.2020).

widzenia tzw. tradycyjnego paradygmatu zachodnioeuropejskiej moralności, wynikającego z prawd wiary chrześcijańskiej, należałoby zapytać, czy sięgając po tę wiedzę, która przysługuje boskiemu Stwórcy, człowiek nie powtórzy błędu z ogrodu Eden¹⁷³. Zupełnie inne spojrzenie na ten fakt mają przedstawiciele nurtu transhumanistycznego, którzy w przekształcaniu natury człowieka, czy w „ponownym” projektowaniu istoty ludzkiej za pomocą inżynierii genetycznej, nie tylko nie widzą błędu, ale dostrzegają w nim wręcz moralny obowiązek¹⁷⁴.

Dokonując historycznej analizy idei golema, Scholem wskazuje również na bardzo ważną relację zapisaną przez uczniów – żyjącego na przełomie XII i XIII wieku – Judy Pobożnego ze Spiry. W opowieści tej stworzony golem potrafi mówić i sam ostrzega swojego stwórcę, aby nie wykonywał więcej takich praktyk¹⁷⁵. W innej relacji kabalistycznej – do której nawiązuje Scholem – po stworzeniu golema przez Jeremiasza i jego syna Sirę, ludzie zaczęli mówić, że teraz nie ma już innego Boga oprócz tych dwóch, którzy dokonali aktu stworzenia. Dla chasydów stworzenie golema potwierdzało podobieństwo człowieka do Boga, natomiast w kręgach kabalistycznych rozumiane było raczej jako początek „śmierci Boga”. W żydowskiej tradycji pozabiblijnej motyw stworzenia golema zostaje wykorzystany również do ukazania genezy bałwochwalstwa. Scholem przytacza opowiadanie o Enoszu, który stwarza postać z bryły ziemi. W figurę wślizguje się następnie Szatan i w ten sposób figura ożywa. Wówczas ludzie zaczynają oddawać jej cześć. Według kabalistycznej księgi *Zohar* ożywianiem wizerunków kultowych zajmują się demony: Samael i Lilit¹⁷⁶.

Zdecydowanie odmienną relacją o stwarzaniu golema jest – znane Scholemowi – stanowisko reprezentowane przez anonimowego hiszpańskiego autora pochodzącego z XIV wieku. Proces stwarzania zachodzi w nim tylko na poziomie mistycznym. Powstały golem nie jest więc istotą realną (cielesną), ale tzw. „stworzeniem myślowym”. Taka duchowa „reprezentacja” miała służyć do ukazania potęgi świętego imienia Boga, przy pomocy którego stwarzano golema. Był to także rytuał stosowany przy wtajemniczeniu talmudysty. Gdy stwarzający golema adept

¹⁷³ Por. O. Nawrot, *Zakres dopuszczalności ingerencji wobec ludzkiego genomu*, w: *Prawa medyczne a wyzwania bioetyczne związane z nowymi technologiami*, red. A. Białek, M. Wróblewski, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2018, 123–159.

¹⁷⁴ Por. K. Szymański, *Transhumanizm w kontekście stanowisk historiozoficznych*, w: *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, red. D. Gałuszko, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, 37.

¹⁷⁵ Por. średniowieczny rękopis pt. *Sefer gemariot*, opublikowany w XIX w. przez Abrahama Epsteina w: *Beiträge zur jüdischen Altertumskunde*, Wiedeń 1887, 122–123.

¹⁷⁶ Por. G. Scholem, *Kabała...*, dz. cyt., 259–261.

zaczynał iść do tyłu, ten duchowy akt stwórczy rozwiązywał się, a golem przestawał istnieć¹⁷⁷. Pozbawione personifikacji ujęcie golema może stanowić symboliczną prefigurację współczesnych „mentalnych golemów”, którymi są programy sztucznej inteligencji. Jest rzeczą interesującą, że taki rodzaj reprezentacji myślowej odnalazł swoje miejsce także w nomenklaturze medycznej. Nie jest to co prawda golem, ale jego „młodszy brat” – *homunkulus*. W medycynie *homunkulusami* nazywa się właśnie reprezentacje ciała w korze mózgowej człowieka¹⁷⁸.

Temat zagrożeń ze strony „golema – sztucznej inteligencji”, a także ze strony jej twórców w ostatnich latach podnoszony jest przez różne światowe gremia. 28 lutego 2020 r. został wydany dokument pt. *Rome Call for AI Ethics* podpisany przez członków Papieskiej Akademii Życia, przedstawicieli gigantów technologicznych, takich jak firmy Microsoft i IBM, oraz reprezentantów ONZ. Kościół katolicki postuluje w nim, aby rozwój sztucznej inteligencji przebiegał zgodnie ze standardami etycznymi wynikającymi z praw człowieka i dobra naszej planety. Pokrywa się to z opinią Scholema, który zauważa, że tradycji dotyczącej stwarzania golema często towarzyszyła świadomość, że takie działanie stanowi zagrożenie dla świata. Jednak najstarsze legendy wskazywały, że niebezpieczeństwo pochodzi nie od strony samego golema, ale od strony stwarzającego go człowieka. To w osobie ludzkiej podczas stwarzania kumulowały się niebezpieczne siły¹⁷⁹.

Dopiero siedemnasto- i osiemnastowieczna literatura naukowa dotycząca Żydów poruszała motyw zagrożenia dla ludzkości ze strony stworzonego golema. Wskazywano głównie na legendy o rabbim Eliaszu Baal-Szemie, działającym na terenie Polski¹⁸⁰. Ważne jest również to, że kabalistyczne autorytety, takie jak chociażby żyjący w XVI wieku Meir Ibn Gabbaj, zgodnie uznawały, że stworzony golem może posiadać zdolność mówienia, ale nigdy nie będzie posiadał duszy rozumnej i siły rozrodczej. Golem posiada natomiast wielką siłę witalną *chijjut*, o której sefardyjski kabalista Mojżesz Kordowero twierdzi, że jest wyższa od duszy zwierzęcej. Golem nie umiera więc jak człowiek czy zwierzę, ale po prostu powraca do swojego żywiołu, którym jest ziemia¹⁸¹. Anna Cieślak, analizując współczesne stanowiska pro-

¹⁷⁷ Por. tamże, 269–272.

¹⁷⁸ Por. S. Greenfield, *Tajemnice mózgu*, Wydawnictwo Diogenes, Warszawa 1998, 84–100; J. Ingram, *Płonący dom. Odkrywając tajemnice mózgu*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, 116–137.

¹⁷⁹ Por. G. Scholem, *Kabała...*, dz. cyt., 273.

¹⁸⁰ Por. tamże, 286.

¹⁸¹ Por. tamże, 278.

technocentryczne i bio-konserwatywne, słusznie wskazuje na pewien transzaczeniowy charakter pojęcia „golem”. Dla biokonserwatystów golemem będzie owoc techno-kreacji, czyli bezduszna i odczłowieczona istota postludzka. Natomiast dla technoprogresistów to człowiek w swej naturalnej kondycji, a więc będący jeszcze w stadium „ewolucyjnie nieukończonym”, znajduje się w fazie golema¹⁸².

Idea stworzenia człowieka za pomocą rytuałów magicznych posiada również swoją inną reprezentację. Została bowiem podjęta przez kręgi alchemików i wyraziła się w projekcie stworzenia homunkulusa. Z języka łacińskiego *homunculus* to po prostu „człowieczek”. Według powszechnej opinii prekursorem tego alchemicznego projektu był szesnastowieczny ekscentryczny szwajcarski medyk i teolog Philippus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, znany lepiej jako Paracelsus (1493–1541). Jednakże poszczególni badacze idei homunkulusa wskazują na jej wcześniejsze pre-paracelsusowe pochodzenie.

Philip Ball, angielski chemik i fizyk, redaktor prestiżowego pisma naukowego *Nature*, dostrzega wpływ tradycji islamskiej na projekt stworzenia homunkulusa. Badacz ten nawiązuje do czternastowiecznego traktatu, mylnie przypisywanego Tomaszowi z Akwinu, w którym arabski lekarz Rhazes stworzył sztucznego człowieka. Ball zauważa, że przepisy Paracelsusa są także podobne do alchemicznych instrukcji zawartych w tekstach arabskiego lekarza Dżabira (Dżabir Ibn Hajjan 720–813). Dżabir powołuje się na znaną w średniowieczu *Księgę Praw*, która podawała receptę na wyhodowanie „rozumnego zwierzęcia” w łonie krowy. Następnie wyprowadza z tego tezę mówiącą, że jest możliwe stworzenie człowieka ze spermy umieszczonej w zamkniętym naczyniu. Teoria ta miała swój oddźwięk w receptie Paracelsusa, który wierzył w proces samoródtwa, potwierdzony – według niego – poprzez zjawisko powstawania różnych małych stworzeń z gnijących szczątków (np. powstawanie much z organicznych odpadów)¹⁸³.

Scholem również odnosi się do czternastowiecznej ezoterycznej tradycji przekazanej przez pewnego hiszpańskiego rabbię. Pochodzący z Barcelony Nissim Girondi nawiązuje do pewnego fragmentu z Talmudu i twierdzi, że niemieccy chasydzi, opierając się właśnie na tym tekście, głosili możliwość stworzenia człowieka w zamkniętym naczyniu. Jednakże w odróżnieniu od paracelsusowych recept, w których funkcję tzw. materii pierwszej do stworzenia homunkulusa stanowiły: sperma, mocz i

¹⁸² Por. A. Cieślak, *Golem czy...*, dz. cyt., 107.

¹⁸³ Por. P. Ball, *Lekarz diabła...*, dz. cyt., 404.

krę, w żydowskiej tradycji stwarzania golema jest zawsze mowa o: ziemi, wodzie i glinie. Scholem zauważa również, że u Paracelsusa słowo *homunculi* stosowane jest również do figur z wosku, smoły lub gliny używanych w czarnej magii do działania na czyjąś szkodę. Stąd pojawia się tradycja ukazująca homunkulusa jako demonicznego sługę człowieka. Analogiczne ujęcie golema występuje w tradycji żydowskiej, ale dopiero od XVI wieku¹⁸⁴.

Istnieje żydowskie podanie datowane na 1625 r., opowiadające o słynnym jedenastowiecznym poecie i filozofie Salomonie Ibn Gabriolu, który stworzył sobie kobietę, aby mu usługiwała. Kiedy oskarżono go o czary, udowodnił, że nie jest ona pełnym stworzeniem, gdyż zbudowana została z kawałków drewna połączonych zawiasami. Opowiadanie to nawiązuje do idei mechanicznego golema, bądź „człowieka-automatu”, która już w tamtych czasach zdobywała coraz większą popularność¹⁸⁵. Według opinii historyka nauki, Williama Newmana, to jednak paracelsusowy homunkulus – bardziej niż golem – sprawił, że idea stworzenia sztucznego człowieka na stałe została zaszczerpiona w cywilizacji zachodniej¹⁸⁶.

Wydaje się, że w XXI wieku, tak silnie eksponowana także przez transhumanizm, idea „człowieka-automatu” wkroczyła już w fazę skrajnego realizmu. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że humanoidalne roboty obdarzone sztuczną inteligencją są zdolne do rzeczywistej interakcji z człowiekiem oraz że powstają coraz doskonalsze interfejsy mózg–komputer, łączące mentalną aktywność człowieka z programem komputerowym¹⁸⁷. Skrajność tego realizmu polega bowiem na tym, że humanoidy służą także do odczłowieczania istot ludzkich. Na masową skalę zaczęto bowiem produkować humanoidalne roboty, służące np. do zaspokajania potrzeb seksualnych czy raczej fantazji erotycznych człowieka.

Szczególnym problemem etycznym staje się nade wszystko używanie tych humanoidalnych produktów, które imitują dzieci, bądź są zaopatrzone w program naśladowający obronę przed napaścią seksualną. Jak wskazuje badająca ten problem Maria Pawińska, takie humanoidalne twory będą bowiem formować postawy

¹⁸⁴ Por. H.L. Held, *Das Gespenst des Golem*, Allgemeine Verlagsanstalt, München, 1927, 118–123.

¹⁸⁵ Por. G. Scholem, *Kabała...*, dz. cyt., 284.

¹⁸⁶ Por. W. Newman, *The homunculus and his forebears w: Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, red. A. Grafton, N. Siansi, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 1999, 322.

¹⁸⁷ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 155.

odpowiadające za akty pedofilii i gwałtu¹⁸⁸. Nie zawsze więc jest tak, że człowiek nadając „ducha” materii, staje się podobnym do tego, który jest prawdziwym Stwórcą i Duchem *par excellence*. Niewłaściwa intencja „stwórcy” maszyny uczynionej nawet na nasze podobieństwo może przyczynić się do wielkiej degradacji ludzkiego ducha i zamienić posługującego się nią człowieka w istotę przypominającą bezduszny automat.

Philip Ball podkreśla, że dla Paracelsusa stworzenie homunkulusa także nie oznaczało stworzenia nowego życia z niczego. Dla tego szesnastowiecznego prekursora nauk medycznych nie istniała bowiem granica pomiędzy życiem wszechświata a życiem istoty ludzkiej. Cały wszechświat był przeniknięty *spiritum vitae*, który dawał się wyekstrahować chociażby z ziół i metali. Homunkulusa stwarzało się więc poprzez właściwą koncentrację i ukierunkowanie życiodajnego potencjału wszechświata¹⁸⁹. Ball zaznacza również, że bycie magiem (alchemikiem) oznaczało dla Paracelsusa działanie przez naturę, w odróżnieniu od bycia świętym, które oznaczało działanie przez Boga¹⁹⁰.

Szwajcarski alchemik twierdził, iż natura sama wskazuje nam odpowiednie medykamenty według zasady *similia similibus curantur*, stąd choroby serca leczył on liśćmi w kształcie serca, a schorzenia krwi – szkarłatnymi kamieniami¹⁹¹. Używając wniosków innego znanego badacza życia Paracelsusa, Henry’ego Pachtera, możemy stwierdzić, że posiadał on także baconowskie podejście do technologii. W jego pracach odnajdziemy bowiem projekty, które można zaliczyć do technologicznego wizjonerstwa, jak chociażby konstrukcje zbudowane z rur i kryształów, które potrafią przenosić ludzki głos na bardzo duże odległości¹⁹².

W przeciwieństwie do współczesnego amerykańskiego autora powieści *science fiction*, Teda Chianga, który pisze o stwarzaniu homunkulusów z żeńskiej komórki jajowej w procesie partenogenezy¹⁹³, Paracelsus był nade wszystko przekonany o wielkiej życiodajnej mocy, zawartej w męskim nasieniu. Szwajcarski alchemik twierdził,

¹⁸⁸ Por. M. Pawińska, *Dopuszczalność gwałtu na humanoidalnym robocie*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica” 86(2019), 9–18.

¹⁸⁹ Por. P. Ball, *Lekarz diabła...*, dz. cyt., 402.

¹⁹⁰ Por. Paracelsus, *Astronomia Magna*, w: *Paracelsus. Essential Readings*, red. N. Goodrick-Clarke, North Atlantic Books, Berkeley 1999, 144.

¹⁹¹ Por. A. Szczeklik, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, 26.

¹⁹² Por. H.M. Pachter, *Paracelsus: Magic Into Science*, Henry Schuman, Nowy Jork 1951, 277.

¹⁹³ Por. T. Chiang, *Siedemdziesiąt dwie litery*, tłum. A. Jakubiec, w: *Steampunk*, red. A. i J. Van der Meer, Lublin 2011.

że esencję życia ukrytą w męskiej spermie można urzeczywistnić bez udziału kobiecego ciała oraz naturalnego łona. Ball słusznie stwierdza, że stare paracelsusowe recepty odnalazły swoją ideową reprezentację we współczesnych biotechnologicznych praktykach, takich jak: zapłodnienie *in vitro*, czy klonowanie¹⁹⁴. Recepta na stworzenie homunkulusa zawierała następujące wskazania: należy męskie nasienie umieścić w zamkniętym naczyniu na 40 dni, na podłożu zgniłego końskiego nawozu. Po zauważeniu aktywności, poruszający się twór należy odżywiać ludzką krwią i trzymać przez 40 tygodni w ciepłe, w jednolitej temperaturze. Tak otrzymamy żywe ludzkie dziecko, tylko mniejsze i dlatego zwane homunkulusem. Ma być ono z troską wychowywane, aż dojdzie do używania rozumu. Paracelsus twierdził, że jest to największa tajemnica, jaką Bóg przekazał grzesznym ludziom¹⁹⁵.

Analizując podania dotyczące stworzenia homunkulusa, pojawia się oczywiście pytanie, w jakim sensie odnoszą się one do też współczesnych transhumanistów. W pewnym aspekcie możemy nawiązać do futurystycznego projektu stworzenia istoty postludzkiej. Przede wszystkim powyższe obydwa przykłady objawiają pewną istotną cechę ludzkiej kreatywności, poprzez którą człowiek, próbując stworzyć istotę podobną do siebie, sam pragnie przekroczyć własne człowieczeństwo – po prostu chce poczuć się jak Bóg. Należy jednak pamiętać, że w przeciwieństwie do homunkulusa, a-biologiczna istota postludzka miałaby być o wiele doskonalsza od swego stwórcy. Wiele więc przemawia za tym, że to właśnie człowiek-stwórca stałby się ostatecznie organicznym homunkulusem wobec stworzonej przez siebie doskonałej syntetycznej superinteligencji.

Badająca motyw homunkulusa, Marta Błaszowska wskazuje, że receptę na stworzenie „małego człowieczka” bez udziału kobiety odnajdziemy także w – pochodzącej z początku XIX wieku – powieści epistolarnej Juliana Ursyna Niemcewicza pt. *Lejbe i siora*¹⁹⁶. Natomiast William Newman twierdzi, że bezpośrednio do paracelsusowej recepty odniósł się słynny niemiecki poeta przełomu XVIII i XIX wieku, Johann Wolfgang von Goethe, w dramacie pt. *Faust*. Doktor Wagner, który był uczniem doktora Fausta, stworzył homunkulusa, aby ten służył jego mistrzowi¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Por. P. Ball, *Lekarz diabła...*, dz. cyt., 403.

¹⁹⁵ Por. E. Obariski, *Sztuka ognia, filozofia hermetyczna: Paracelsus – lekarz, alchemik, astrolog, filozof, okultysta*, Wydawnictwo Patra, Wrocław 2003, 168.

¹⁹⁶ Por. M. Błaszowska, „Mały człowieczek” czy „istota o ludzkim kształcie”? *Homunkulus w literaturze*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy” 21(2014), 100–116.

¹⁹⁷ Por. J. W. von Goethe, *Faust – tragedii część druga*, tłum. A. Pomorski, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2005, 297.

Pierwsze wydanie *Fausta* ukazuje się w 1808 r., a więc 10 lat przed premierą powieści Mary Shelley pt. *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*.

Jon Turney uważa, że podstawowym mitem dla współczesnej biologii jest właśnie *Frankenstein*¹⁹⁸. Jest on wykorzystywany zarówno przez krytyków, jak i obrońców najnowszych eksperymentów naukowych dotyczących organizmu ludzkiego¹⁹⁹. Zdaniem tego autora powieść Shelley wyraża, z jednej strony, najgłębsze lęki, z drugiej – największe nadzieje dotyczące nowoczesności, a szczególnie kwestii dotyczących integralności ludzkiego ciała²⁰⁰. Turney zauważa, że w relacji człowiek–technika istnieje pewna ogólna tendencja, która zmierza w kierunku coraz głębszej integracji człowieka z najnowszymi technologiami. Widać to chociażby w różnych transhumanistycznych projektach, gdzie priorytetowe znaczenie odgrywają takie pomysły, jak wspomaganie aktywności ludzkiego mózgu przez neuroimplanty²⁰¹. Postuluje się także przeniesienie aktywności ludzkiego umysłu na podłoże nieorganiczne – byłaby to hipotetyczna możliwość nieśmiertelnego życia w wirtualnej rzeczywistości wytwarzanej przez maszynę cyfrową²⁰².

Turney dostrzega jednak wyraźną różnicę pomiędzy doskonaleniem człowieka za pomocą zewnętrznych technicznych środków, co stanowi o procesie tzw. cyborgizacji, a ingerowaniem bezpośrednio w wymiar biologiczny człowieka, czyli biotechnologiczną manipulacją. W przypadku biotechnologii istnieje o wiele większe prawdopodobieństwo zatarcia granicy pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co już ludzkie nie jest. Jako przykład Turney podaje owcę, której wprowadzono ludzkie geny, po to, by z mlekiem wydzielala ludzkie białko²⁰³.

Opisując fenomen postaci Wiktora Frankensteina, angielski naukowiec wskazuje na wpływ pewnych wcześniejszych idei, z których mogła czerpać Shelley. Oprócz nawiązania do golema i homunkulusa – według Turneya – istotny wpływ mogła mieć mechanistyczna koncepcja człowieka, przedstawiona przez żyjącego w XVII wieku, francuskiego filozofa i matematyka René Descartes'a. Posiadała ona swoją jeszcze bardziej radykalną wersję, reprezentowaną przez francuskiego lekarza i

¹⁹⁸ Por. J. Turney, *Ślady Frankensteina. Nauka, genetyka i kultura masowa*, tłum. M. Wiśniewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001, 10.

¹⁹⁹ Por. tamże, 22.

²⁰⁰ Por. tamże, 18.

²⁰¹ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 155.

²⁰² Por. tamże, 126.

²⁰³ Por. J. Turney, *Ślady Frankensteina...*, dz. cyt., 24.

naturalistycznego filozofa de La Mettrie'go, który ukazał ją w swojej książce pt. *Człowiek maszyna* z 1747 r.²⁰⁴.

Bez wątpienia wielką inspiracją dla Shelley było przełomowe odkrycie dokonane przez włoskiego lekarza, fizyka i fizjologa Luigi Galvaniego. W publikacji z 1791 r. zatytułowanej *De viribus electricitatis in motu musculari commentarius* opisuje on doświadczenie, w którym mięsień żaby kurczy się pod wpływem impulsu elektrycznego. Na podstawie tych doświadczeń Galvani wysuwa również dość kontrowersyjną tezę, mówiącą o tym, że istnieje tzw. elektryczność zwierzęca. Oznaczałoby to, że organizm sam potrafi generować elektryczność. Tezę tę podważa inny włoski fizyk, wynalazca i fizjolog – Aleksander Volta. Udowadnia, że ruch mięśni żaby był tylko sprawą wtórną, a powodowany był tym, że w mięśniach znajdował się roztwór soli, który działał jak przewodnik dla impulsu elektrycznego. Następnie Volta wyeliminował ze swoich doświadczeń również elektrolit i stwierdził, że napięcie powodujące skurcz mięśni powstaje na powierzchni metali kontaktujących się z elektrolitem na skutek różnicy potencjałów²⁰⁵.

Ożywianie martwych członków ciała za pomocą najnowszych zdobyczy techniki, a nie magii czy alchemii, oraz możliwość powtórzenia tego doświadczenia i ujęcia go w ramy naukowej teorii, która zaczęła funkcjonować w przestrzeni nauk przyrodniczych, z pewnością otworzyły „nowe drzwi” do tajemnicy nieśmiertelności człowieka. Doświadczenia Galvaniego i Volty nad pobudzaniem mięśni impulsem elektrycznym zafascynowały Shelley, która odczytała je jako wyraz nowego paradygmatu naukowego: celem nauki jest pokonanie śmierci²⁰⁶. Z tego właśnie względu doktor Frankenstein ukazany jest jako naukowiec, który na gruncie nauki zwycięża śmierć²⁰⁷.

Już w 1804 r. siostrzeniec Galvaniego, Giovanni Aldini, rozpoczyna publiczne pokazy stymulacji ludzkich zwłok impulsami elektrycznymi. Pod koniec wieku osiemnastego i na początku wieku dziewiętnastego na masową skalę dostarczane są dla kursów anatomii ludzkie zwłoki. Uchwalony w Wielkiej Brytanii w 1752 r. tzw. *Murder Act* zezwalał na używanie ciał skazańców do badań anatomicznych. Jednakże

²⁰⁴ Por. J.O. de La Mettrie, *Człowiek maszyna*, tłum. S. Rudniański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.

²⁰⁵ Por. M. Pera, *The Ambiguous Frog: The Galvani – Volta Controversy on Animal Electricity*, Princeton University Press, Princeton 1996.

²⁰⁶ Por. J. Turney, *Ślady Frankensteina...*, dz. cyt., 35.

²⁰⁷ Por. tamże, 31.

po pewnym czasie ciało zaczęło brakować. Rozwinął się więc na wielką skalę nielegalny proceder okradania cmentarzy i handlu zwłokami oraz zabijanie osób z marginesu społecznego i sprzedawanie ciał uczelniom medycznym. Te wszystkie wydarzenia wpłynęły na budowanie specyficznego klimatu oraz na konkretne odniesienia w powieści Mary Shelley²⁰⁸.

Turney wskazuje, że wielki wpływ na Shelley miała także osoba słynnego angielskiego lekarza, ateisty i materialisty Erasmusa Darwina – dziadka Karola Darwina – który przyjaźnił się z jej mężem, Percy’em Shelley’em. W swoich głównych pracach: *The Temple of Nature* oraz opublikowanej w 1794 r. *Zoonomii* Erasmus Darwin prowadził spekulacje na temat ewolucji oraz możliwości stworzenia życia przez człowieka²⁰⁹. Dlatego też główny bohater powieści Mary Shelley, doktor Frankenstein, ożywiając swoje „monstrum” złożone z różnych kawałków martwych ciał, tworzy tak naprawdę nowe życie. Dokonuje tego – co najistotniejsze – tylko i wyłącznie za pomocą naukowych wynalazków i bez udziału kobiety. Turney zauważa, że pomimo istnienia różnych kluczy interpretacyjnych²¹⁰, zasadniczym celem tej powieści jest wskazanie głównego zadania, jakie zostaje postawione przed współczesną nauką, a którym jest: kontrolowanie biologicznych podstaw życia²¹¹.

Wiktor Frankenstein jest więc dla Shelley symbolem nowoczesnego naukowca-biologa, który w powieści zostaje ukazany jako człowiek wychowany w ateistycznym duchu, tak aby żadne sprawy nadprzyrodzone nie zaprzętały jego umysłu. Dla Frankensteina „pierwiastek życia” funkcjonuje w żywym ciele. Z tego względu władza nad ciałem staje się dla niego władzą nad życiem. Narzędziem tej władzy jest biologia, która potrafi przeniknąć tajniki ludzkiego ciała, uwolnić je od wszystkich chorób, a nawet doprowadzić do jego pośmiertnej reanimacji²¹².

Tymczasem zdaniem Marshalla Bermana, amerykańskiego filozofa, reprezentanta humanizmu marksistowskiego oraz badacza tzw. mitów nowoczesności, najgłębszą diagnozę rozwoju nowoczesności postawił przed Karolem Marksem jedynie J.W. von Goethe i dokonał tego w swym słynnym dramacie zatytułowanym *Faust*. Jednakże – jak zauważa Turney – działanie doktora Fausta jest

²⁰⁸ Por. R. Richardson, *Death, Dissection and the Destitute*, The University of Chicago Press, Chicago 2000.

²⁰⁹ Por. J. Turney, *Ślady Frankensteina...*, dz. cyt., 37.

²¹⁰ Por. L. Lipking, *Frankenstein, the true story: or, Rousseau judges Jean – Jacques*, w: *Frankenstein*, red. J. P. Hunter, Norton Critical Editions, New York 1996, 313-332.

²¹¹ Por. J. Turney, *Ślady Frankensteina...*, 42.

²¹² Por. tamże, 62n.

nastawione na przemianę świata, zaś działanie doktora Frankenstein na przemianę człowieka. Poza tym Faust, pomimo swojego nowoczesnego spojrzenia na rzeczywistość, wspomaga się działaniem sił nadprzyrodzonych poprzez swój pakt z diabłem. Tymczasem Wiktor Frankenstein zdobywa władzę nad śmiercią tylko i wyłącznie za sprawą nauki. Dlatego też wydaje się słuszne, że Turney uznaje właśnie powieść Mary Shelley za najważniejszy mit dla współczesnej nauki o człowieku – mit, który może stać się rzeczywistością, gdy nauka zdobędzie całkowitą władzę nad ludzkim ciałem²¹³.

Według Anny Cieślak, dziewiętnastowieczną powieść angielskiej pisarki można potraktować jako prefigurację amerykańskiego transhumanizmu. Tak jak golem i homunkulus byli prekursorami istoty stworzonej przez doktora Frankenstein, tak ukazywane przez fantastyczno-naukowe powieści – a także coraz częściej przez naukowe projekty – dzisiejsze wcielenia sztucznej inteligencji, klony, cyborgi, androidy i roboty, mają w tym „monstrum” jakąś część swojej ideowej matrycy²¹⁴. Ważnym wątkiem z powieści Shelley, który jest nie tylko motywem literatury *science fiction*, ale stanowi również przedmiot współczesnej debaty etycznej, jest hipotetyczna możliwość, że to, co zostało stworzone przez człowieka, w końcu staje się autonomiczne i może zagrażać swemu stwórcy, a nawet całej ludzkości²¹⁵. Ada Florentyna Pawlak stwierdza wprost, że „krzewiciele transhumanizmu znajdują się dziś w roli potencjalnego doktora Frankenstein – naukowca, którego wynalazek może wymknąć się spod kontroli i sprowadzi na ludzi nieszczęście”²¹⁶.

Nie możemy także zapomnieć, że dziewiętnastowieczna powieść angielskiej pisarki akcentuje nade wszystko biologiczny wymiar człowieka. Wydaje się, że przekształcenia dotyczące właśnie tego wymiaru – według Shelley – mają stanowić o głównym zadaniu nowoczesnej nauki, a tym samym także o przyszłej wizji ludzkości. Tymczasem transhumanizm w swych założeniach posuwa się znacznie dalej. Jego celem jest bowiem stworzenie nieśmiertelnej istoty postbiologicznej („podmiotu niebiologicznego”)²¹⁷. Pewnym krokiem do wprowadzania takiej idei może być tworzenie najpierw hybrydowych narządów: biologiczno-syntetycznych. Współcześnie

²¹³ Por. M. Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, Verso Books, London 1983, 39.

²¹⁴ Por. A. Cieślak, *Golem czy...*, dz. cyt., 95.

²¹⁵ Por. N. Bostrom, *Superinteligencja...*, dz. cyt., 173–189.

²¹⁶ A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 162.

²¹⁷ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 370.

została już wdrożona metoda zwana *Organs-on chips*, czyli hodowla organów na specjalnie opracowanych mikrochipach, które mają wyprzeć tradycyjne hodowle tkankowe. Tym samym już wkrótce będziemy mieli szansę na zastosowanie wymiennych organiczno-syntetycznych narządów²¹⁸. Człowiek jako istota biologiczna będzie ulegał coraz silniejszej metamorfozie i stawał się powoli coraz bardziej tworem technologicznym.

4. Biotechnologiczny projekt nowego społeczeństwa w oparciu o technoutopię Aldousa Huxleya

Idea nieśmiertelności przybierała różne formy, manifestując się na przestrzeni dziejów w różnych płaszczyznach ludzkiej refleksji nad człowiekiem, takich jak: mitologia, nauki ezoteryczne, literatura, filozofia czy też nauki przyrodnicze. Traktowały o tym trzy powyższe paragrafy. Można powiedzieć, że wspólną cechą wszystkich wspomnianych przejawów immortalistycznej tendencji było ich odniesienie do ludzkiego indywiduum. Pragnienie bycia nieśmiertelnym choć dotyczyło natury człowieka i wyrażało transcendentny charakter ludzkiego gatunku, najczęściej było realizowane przez „niepokorne” jednostki. Dlatego też pewnym „novum” jest ujęcie idei nieśmiertelności na sposób kolektywny, dzięki czemu nie odnosi się ona już tylko do doskonalenia czy samodoskonalenia poszczególnego człowieka, ale za cel stawia sobie stworzenie doskonałego społeczeństwa.

Słynną próbę opisanie idealnego ustroju podjął już Platon w dziele *Państwo*²¹⁹. Różnica pomiędzy tezami Platona a współczesnymi projektami filozoficzno-naukowymi polega na tym, że o ile immortalizm platoński realizował się w „zaświatach”, to dzisiejszy immortalizm stał się tezą, którą pragnie rozstrzygnąć się *hic et nunc*. Nieśmiertelność ma stać się cechą wspólnoty, stanem naturalnym, powszechną normą. Chociaż taka wizja społeczeństwa posiada obecnie charakter futurystyczny, to nie brakuje już ściśle naukowych koncepcji poruszających tę kwestię. Za przykład można podać teorie funkcjonujące w obszarze tzw. transhumanizmu

²¹⁸ Całe urządzenie zbudowane jest z krystalicznie czystego, elastycznego polimeru i posiada wielkość pamięci komputera. Za sprawą wydrążonych kanałów pokrytych żywymi komórkami i całymi tkankami może służyć do imitowania fizjologii narządów.

²¹⁹ Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

socjalistycznego, bądź – propagowany przez Jamesa Hughesa – tzw. transhumanizm demokratyczny²²⁰.

Marcin Kowalczyk w swojej pracy pt. *Cyfrowe państwo. Uwarunkowania i perspektywy* podejmuje temat społeczeństwa postindustrialnego. Jest to taki rodzaj wspólnoty, która niemal na każdej płaszczyźnie została zdominowana przez informatyczną transmisję danych i dlatego określana jest jako model społeczeństwa sieciowego²²¹. Podstawową jednostką ontyczną jest informacja, która buduje strukturę takiej wspólnoty oraz zapewnia jej dynamizm i rozwój. Autor, począwszy od genezy społeczeństwa postindustrialnego, poprzez charakterystykę zdominowanej przez technologię współczesności, podejmuje próbę stworzenia czterech hipotetycznych wariantów państwa przyszłości. Są nimi: wariant e-Agora, czyli Demokratyczne Technopolis, wariant Techno-Korporacyjny, wariant Cybernetyczny oraz wariant „Wielkiego Brata”²²². Znamienne jest to, że Kowalczyk kończy swoją refleksję na temat cyfrowego społeczeństwa cytatem z powieści *Frankenstein* autorstwa Mary Shelley. Autor konstatuje: funkcjonowanie cyfrowego państwa jest równie nieprzewidywalne jak zachowanie „monstrum”, które powołał do życia Wiktor Frankenstein²²³.

Względem wersji „społeczeństwa ludzko-maszynowego”, czy wreszcie „społeczeństwa postludzkiego” – przedstawianej przez transhumanistów – najbliższy wydaje się być wariant Cybernetyczny. Jest on związany z rozwojem prac nad sztuczną inteligencją. Niektórzy myśliciele transhumanistyczni, tacy jak Raymond Kurzweil, zapowiadają nadejście tzw. technologicznej Osobliwości. Ma ono nastąpić w konkretnym momencie przyszłości, w którym sztuczna inteligencja przekroczy zasoby i zdolności intelektualne całej ludzkości. Wówczas – już jako superinteligencja (nazywana także generalną sztuczną inteligencją; ang. *artificial general intelligence*) – rozpocznie autonomicznie rządzić światem, który stanie się *sui generis* cybernetycznym państwem. Pełen dostęp do tego rodzaju władzy oraz wynikający z niej udział we wszelkich „techno-dobrach” zarezerwowany byłby wówczas dla nieśmiertelnych istnień postludzkich²²⁴. Kowalczyk wskazuje, że główne zagrożenie

²²⁰ Por. K. Adamski, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologia a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 59(2012)4, 109.

²²¹ Por. M. Kowalczyk, *Cyfrowe państwo. Uwarunkowania i perspektywy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.

²²² Por. tamże, 298–304.

²²³ Por. tamże, 310.

²²⁴ Por. A. Przegalińska, P. Oksanowicz, *Sztuczna inteligencja. Nieludzka, arcyłudzka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020, 363.

wynikające z zaistnienia cybernetycznego państwa polegałoby na rozbieżności celów pomiędzy ludzkością a algorytmami generalnej sztucznej inteligencji, co nieuchronnie prowadziłyby do konfliktu²²⁵.

Zdaniem niektórych transhumanistów w takiej sytuacji jedynym rozwiązaniem wydaje się być uprzednie stworzenie zaawansowanej cywilizacji ludzko-maszynowej, zdolnej funkcjonować na – przynajmniej zbliżonym do superinteligencji – technologicznym poziomie, a tym samym przygotowanej do nadejścia Osobliwości i budowania „płaszczyzny dialogu” z nowym „zarządcą świata”. Osiągnięcie tego stanu wymaga jednak kontroli prac nad sztuczną inteligencją i uwzględnianiu już dzisiaj konkretnych „przyjaznych” dla ludzkości cech, które należałoby „wpoić” rozwijającemu się programowi²²⁶. W opinii Marka Łagosza, specjalizującego się w kwestiach świadomości, taka wizja społeczeństwa może funkcjonować tylko w redukcjonistyczno-manipulacyjnej ideologii właściwej dla kognitywizmu. Tam, gdzie umysł traktuje się jak maszynę, tam jest także mowa o wytwarzaniu czy reorganizacji takich maszyn w każdym wymiarze; także w wymiarze moralnym²²⁷.

Najbardziej znana wizja społeczeństwa przyszłości, która z perspektywy czasu okazała się być niezwykle precyzyjnym proroctwem, wyszła spod pióra słynnego angielskiego prozaika i eseisty Aldousa Huxleya. W 1931 r. powstała techno-utopia zatytułowana *Nowy wspaniały świat*²²⁸. Zdaniem licznych krytyków literackich ironiczny styl zastosowany przez autora w ukazywaniu futurystycznej wizji społeczeństwa sprawia, że powieść zasługuje raczej na miano antyutopii²²⁹. Wobec zagadnień podejmowanych w naszej rozprawie książka Huxleya ma – z różnych względów – dość istotne znaczenie. Jest ona bowiem nie tylko śmiałą wizją przyszłości, pozostawiającą fantazji czytelnika dowolne rozwinięcie scenariusza, czy też fantastyczno-naukową koncepcją, która zostaje poddana spontanicznej krytyce przez prawo upływającego czasu. Huxley, trzydzieści lat po napisaniu *Nowego wspaniałego świata*, sam dokonał rewizji swojego dzieła, odnosząc się do różnego rodzaju zmian, które realnie zaistniały w przedziale tych trzech dekad, oraz zapowiedział – już trochę skorygowany, choć nadal dość pesymistyczny – scenariusz

²²⁵ Por. M. Kowalczyk, *Cyfrowe państwo...*, dz. cyt., 303.

²²⁶ Por. N. Bostrom, *Superinteligencja...*, dz. cyt., 350–355.

²²⁷ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 41.

²²⁸ Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2019.

²²⁹ Por. M. Leś, *Topos utopii a topologia narracji*, „Ethos” (Wobec utopii) 107(2014), 153.

na przyszłość. Zamieścił to wszystko w dość szerokim raporcie opublikowanym w formie książkowej i zatytułowanym *Nowy wspaniały świat 30 lat później. Raport rozbieżności*²³⁰.

Na uwagę zasługuje również fakt, że rodzony brat Aldousa to słynny biolog i ewolucjonista Julian Huxley, który zawsze wyrażał najszerzy podziw wobec twórczości swojego brata. Julian Huxley był także pierwszym generalnym dyrektorem UNESCO i to właśnie on wprowadził termin „transhumanizm”, pochodzący od angielskiego sformułowania *transitory human*, co najczęściej tłumaczone jest jako „człowiek przejściowy”. Julian Huxley użył tego terminu w jednym ze swoich esejów pt. *New Bottles for New Wine*, opublikowanym w 1957 r., a więc rok przed ukazaniem się *Raportu rozbieżności* autorstwa swego brata. Ogłosił wówczas pojawienie się nowej „kosmicznej świadomości”, która pozwoli ludzkości wziąć odpowiedzialność za ewolucję, aby z pełną autonomią mogła zdecydować o swojej przyszłości i nią pokierować.

W rozumieniu angielskiego biologa transhumanizm jest formą świeckiej wiary w to, że człowiek – dzięki ukrytemu w sobie i jeszcze w pełni niewykorzystanemu potencjałowi – zdoła wykroczyć poza granice natury. Przedrostek „trans-” oznaczałby, że w gatunku ludzkim wciąż znajduje się możliwość przekroczenia biologicznego determinizmu. Julian Huxley był przekonany, że o dalszym rozwoju ewolucyjnym zdecyduje nade wszystko ludzka inteligencja i jej transformacje, a nie – jak uważano dotąd – przypadkowe mutacje genów²³¹ czy dobór naturalny. Nazwał transhumanizm „ewolucyjnym humanizmem” i w odróżnieniu od dzisiejszych transhumanistów – zapowiadających stworzenie a-biologicznego postczłowieka – twierdził, że człowiek przekraczający samego siebie nadal pozostanie człowiekiem, choć biologicznie wydoskonalonym. Wydaje się to być bliskie nietzscheańskiej idei nadczłowieczej „super-cielesności”²³².

Stanowisko transhumanistów jest dziś najostrzej krytykowane przez nurt tzw. biokonserwatystów, którzy wyrażają głęboki sceptycyzm wobec coraz szerszego stosowania biotechnologii, czy też innych technik, mających na celu ingerencję

²³⁰ Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat 30 lat później. Raport rozbieżności*, tłum. R. Madejski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2018.

²³¹ Por. H. von Ditfurth, *Nie tylko z tego świata jesteśmy. Nauki przyrodnicze, religia i przyszłość człowieka*, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1994, 92.

²³² Por. J. Huxley, *Transhumanism*, „Journal of Humanistic Psychology” 8(1968)1, 73–76.

w naturę człowieka. Znanym przedstawicielem tego nurtu jest amerykański myśliciel Francis Fukuyama²³³. W swojej książce pt. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* kreśli on przerażającą wizję nowego społeczeństwa ukonstytuowanego przez rewolucję biotechnologiczną. Wielokrotnie odnosi się do powieści Aldousa Huxleya. Uważa ją za bardzo trafne prorocstwo w przeciwieństwie do – jego zdaniem dziś już anachronicznej – powieści George’a Orwella pt. *Rok 1984*. Co więcej, Fukuyama odkrywa przed czytelnikiem, że celem jego książki jest wprost odniesienie się do tezy Huxleya, a tym samym wskazanie na największe zagrożenie ze strony biotechnologii, którym jest możliwość zmiany natury ludzkiej, czyli możliwość zaistnienia „poczwórczego” etapu historii²³⁴.

W trzech poprzedzających paragrafach analizowaliśmy rozwój idei nieśmiertelności w perspektywie nabywania boskich cech przez istotę ludzką. Jan Szkot Eriugena widział podobieństwo do nieśmiertelnego Boga w akcie twórczym człowieka i dlatego najwyższą wagę – wręcz duchową rangę – nadał wszelkiego rodzaju sztukom mechanicznym. Francis Bacon pragnął przywrócić ludzkość do nieśmiertelnej „edenicznej” kondycji poprzez dekodyfikację praw przyrody i naukowe eksperymenty, mające na celu iście „boskie” panowanie człowieka nad naturą. W tradycji kabalistycznej i alchemicznej władza nad śmiercią była niejako konsekwencją możliwości powoływania do życia – niczym transcendentny Stwórca – istoty podobnej do człowieka. Szalony naukowiec – Wiktor Frankenstein, poczuł się równy samemu Bogu, gdy stworzył „monstrum”, będące przerażającą kompilacją ludzkich martwych członków. Tak więc, im bardziej człowiek, korzystając z pomocy różnych narzędzi i technik, panował nad naturą, tym bardziej zdawało mu się, że zbliża się do odkrycia tajemnicy nieśmiertelności.

Nowy wspaniały świat Aldousa Huxleya jest o tyle interesującą wizją przyszłego społeczeństwa, że akcja tej powieści rozgrywa się już siedem wieków po tym, jak pewien człowiek został ogłoszony bogiem, a dokładnie – według formuły użytej przez autora – w 632 r. po narodzinach „Pana Naszego Forda” (632 r. A. F. – ang. *After Ford*)²³⁵. Huxley nawiązuje celowo do powszechnie uznawanych eklezyjalnych formuł „przed Chrystusem” (łac. *ante Christum*) i „po Chrystusie” (łac. *post Christum*), aby

²³³ Por. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka...*, dz. cyt., 171–179.

²³⁴ Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, 20.

²³⁵ Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały...*, dz. cyt., 6–33.

wskazać na przyjście nowego technokratycznego mesjasza. Dla autora futurystycznej powieści wzorem nowego zbawcy świata był wielki amerykański przemysłowiec i filantrop Henry Ford (1863–1947)²³⁶, choć parę razy zamiast formuły „Pan Nasz Ford”, Huxley używa zwrotu „Pan Nasz Freud”²³⁷, podkreślając tym samym szczególną estymę, jaką darzył popularnego wówczas twórcę psychoanalizy.

W tekście odnajdujemy także wzmiankę o rozprawieniu się z dawną religią i ustanowieniu nowego kultu. W nowym wspaniałym świecie usunięto ze znaku krzyża górne ramię, tak by powstała litera „T”. Znak ten z wielką pobożnością czyniono sobie na brzuchu, gdy wymieniano imię „Pana Naszego Forda”. Huxley nie podaje dokładnego znaczenia tego znaku, choć w kluczu naszych rozważań mógłby oznaczać „Technikę” bądź „Technologię”, ale pisaną wielką literą jako tę, która dała ludzkości zbawienie. Czynienie tego znaku na brzuchu oznaczałoby więc, że technocentryczny ustrój przyniósł ludzkości prawdziwy dostatek, czy też zaspokoił najbardziej fundamentalne pragnienia człowieka.

Huxley nadmienia również, że „Pan Nasz Ford” był twórcą tzw. „modelu T” i od tego momentu uznaje się początek nowej ery. Historycznie był to pierwszy model samochodu produkowany taśmowo przez Forda. Nawiązując do tego faktu, Huxley w swej powieści odnosi się do pierwszego modelu człowieka, wyhodowanego przez aseksualny proces technologiczny, który w 632 r. A. F. stał się już wydoskonaloną taśmową produkcją. W oparciu o to wydarzenie ogłasza ideę, która wyraża panowanie techniki nad ludzką naturą, zgodnie z duchem nowej technocentrycznej ery. Idea, która spełnia się wraz z aseksualnym stworzeniem człowieka, wydaje się być dla Huxleya symbolem zapanowania nad tajemnicą życia.

Huxley trzydzieści lat po publikacji *Nowego wspaniałego świata* pisze *Raport rozbieżności*, w którym z satysfakcją przyznaje, że nie spodziewał się tak szybkiej realizacji swoich „proroctw”. Jedynym zarzutem, jaki formułuje wobec siebie, jest to, że w swojej powieści nie wspominał nic o tzw. podprogowej manipulacji dokonywanej na ludzkiej psychice²³⁸. Co więcej, Francis Fukuyama, odczytując *Nowy wspaniały świat* już z perspektywy XXI wieku, uznaje Huxleya za autora posiadającego wyjątkowo trafną intuicję nie tylko w sprawach biotechnologii oraz innych technicznych wynalazków, ale również w kwestii tzw. społecznego klimatu. Współczesna

²³⁶ Por. tamże, 253.

²³⁷ Por. tamże, 39.

²³⁸ Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat 30 lat...*, dz. cyt., 125.

interpretacja odsłania różne płaszczyzny, w których „proroctwo Huxleya” już się wypełniło, aktualnie się wypełnia, bądź też prawdopodobnie wkrótce się wypełni.

Wydaje się, że w powieści *Nowy wspaniały świat* oraz w *Raporcie rozbieżności* zostały wyrażone obawy wobec ustroju komunistycznego. Posługując się stylem antyutopijnej satyry, Huxley używa takich nazwisk jak Marks czy Lenin. Kwestią dyskusyjną pozostaje, jakie były rzeczywiste intencje tego autora. Nie wiadomo, czy angielski pisarz dostrzega wielkie zagrożenie dla wolności człowieka, które niesie z sobą system komunistyczny, cechujący się powszechną kontrolą ludzkiego życia przez totalitarne państwo oraz „uniformizacją” wszystkich obywateli, czy też – wręcz przeciwnie – podaje propozycję stworzenia nowoczesnej wersji współczesnej tyranii²³⁹.

Pierwszy element „proroctwa Huxleya” jest tylko pozornie anachroniczny. Jak zauważa Dariusz Rozwadowski, pomimo tego, że archetyp państwa komunistycznego, którym był Związek Radziecki, formalnie przestał istnieć, to jednak idea państwa totalnego wydaje się być nieśmiertelna. Jego konstytutywne cechy zostały pod wieloma względami zastąpione różnego rodzaju działaniami włączonymi w proces współczesnej globalizacji²⁴⁰.

Od początków ludzkiej cywilizacji istniała tendencja kierowania masami przez różnego rodzaju elity. Wydaje się być ona wpisana w naturę społeczeństw i dlatego jest cały czas powielana. Z tego względu można powiedzieć, że ma charakter nieśmiertelny, choć jej cechą jest maksymalistyczne wykorzystanie władzy w doczesności. Dążyły ku temu elity najbardziej pierwotnych cywilizacji, tak samo jak dziś – z wielką determinacją – dąży ku temu elita nowej technocentrycznej „supercywilizacji”, reprezentowana m.in. przez nurt transhumanistyczny. Technologia promowaną przez transhumanistów jest sztuczna inteligencja, gdyż to właśnie ona we współczesnym świecie posiada fundamentalny wpływ na przejmowanie władzy nad społeczeństwem. Sztuczna inteligencja, która gwarantuje także niespotykaną jak dotąd akcelerację badań we wszystkich obszarach nauki, w zasadniczy sposób miałaby wpłynąć – w opinii transhumanistów – na przedłużenie ludzkiego życia, a ostatecznie na osiągnięcie postbiologicznej nieśmiertelności²⁴¹.

²³⁹ Por. tamże, 27–44.

²⁴⁰ Por. D. Rozwadowski, *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Wydawnictwo Prohibita, Warszawa 2018, 178-183.

²⁴¹ Por. N. Bostrom, *Superinteligencja...*, dz. cyt., 355.

Znamienne jest to, że gdy czytamy najnowsze dokumenty Komisji Europejskiej na temat sztucznej inteligencji, bardzo łatwo jest w nich wychwycić silną tendencję uniformistyczną. Europa winna być niczym jedno super-mocarstwo, tak by ów nowy „super-podmiot”, którym jest sztuczna inteligencja, posiadał maksymalnie ujednoliczoną architekturę swej funkcjonalności i w ten sposób sprawnie zarządzał życiem wszystkich mieszkańców Unii Europejskiej. Oczywiście jej działanie musi być podporządkowane grupie specjalistów, którzy mają za zadanie sprawić, by – jak czytamy w *Białej Księdze w sprawie sztucznej inteligencji* wydanej 19 lutego 2020 r. – sztuczna inteligencja była godna zaufania, bezpieczna oraz przestrzegająca europejskich wartości i zasad²⁴².

Tymczasem wielu badaczy zajmujących się wpływem najnowszych technologii na społeczeństwa zauważa ich zdecydowanie antywspólnotowy charakter. Kowalczyk wyraża pogląd, że we współczesnych czasach niezwykle dynamiczny rozwój technologii staje się coraz częściej powodem podziałów społecznych. Powoli kształtuje się pewnego rodzaju „elita”, której wydaje się, że dzięki posługiwaniu się najnowszymi wynalazkami techniki może panować nad życiem i niemal osiągać „boską nieśmiertelność”, oraz coraz liczniejsza grupa tzw. cyfrowo wykluczonych śmiertelników²⁴³.

Drugi element „proroctwa” Huxleya odnosi się do zjawisk, które rozgrywają się na oczach człowieka, żyjącego w pierwszych dwóch dekadach XXI wieku. W nowym wspaniałym świecie zarządca Europy Zachodniej ma na imię Mustafa, co zdradza jego pochodzenie, a wobec współczesnego zjawiska migracji może stanowić symbol ostatecznego zdominowania państw Europy Zachodniej przez kulturę islamską²⁴⁴. W społeczeństwie opisanym przez Huxleya nie istnieje rodzina i małżeństwo, macierzyństwo budzi powszechne obrzydzenie, seks zostaje odarty z miłości, a dzieci od najmłodszych lat są poddawane procesowi tzw. seksualnego warunkowania²⁴⁵.

Trzeci element „proroctwa” Huxleya w dużej mierze koresponduje z projektami naukowymi współczesnych transhumanistów. W nowym wspaniałym świecie

²⁴² Na początku 2019 r. Komisja Europejska przedstawiła strategię na rzecz sztucznej inteligencji, która uwzględnia wymiar społeczno-gospodarczy tego zjawiska. Powołała także grupę ekspertów wysokiego szczebla, która w kwietniu 2019 r. opublikowała wytyczne w sprawie godnej zaufania sztucznej inteligencji. Por. Komisja Europejska, *Biała Księga w sprawie sztucznej inteligencji. Europejskie podejście do doskonałości i zaufania*, Bruksela 2020, 11.

²⁴³ Por. M. Kowalczyk, *Cyfrowe państwo...*, dz. cyt., 130–132.

²⁴⁴ Por. D. Rozwadowski, *Marksizm kulturowy...*, dz. cyt., 212–237.

²⁴⁵ Por. S. Nicieja, *Utopijne wizje...*, art. cyt., 223.

powszechna jest eugenika, polegająca na standaryzacji genetycznej. Społeczeństwo jest więc podzielone na kasty: od najdoskonalszych osobników *Alfa* do ułomnych *Epsilonów*, które dzięki pączkowaniu komórek rozrodczych produkowane są masowo w zamkniętych butlach. Warto przypomnieć, że Paracelsus również pragnął wytworzyć homunkulusa w sposób aseksualny w zamkniętej butli. Dzisiaj za pomocą inżynierii genetycznej posiadamy już zdolność projektowania ludzi. Jednakże wszystko wskazuje na to, że w przypadku dopuszczenia tej procedury przez prawo, będzie to usługa tak kosztowna (przynajmniej przez najbliższe dekady), że w sposób naturalny wytworzy się elita tzw. osobników doskonalszych. Kastowość może być więc spowodowana czynnikiem ekonomicznym²⁴⁶.

Nie każdego będzie stać na zakupienie wysokiego ilorazu inteligencji dla swojej „zaprojektowanej” pociechy. Być może łatwiej będzie z doborem innych pozytywnych cech charakteru. Huxley mówi także o warunkowaniu moralnym, które winno być oddzielone od procesu kształtowania w człowieku myślenia racjonalnego. Moralność ma być formowana tylko pod wpływem dobranych zewnętrznych czynników, bez intelektualnego i wolnego osądu podmiotu²⁴⁷. Na poziomie inżynierskiej manipulacji biologicznej transhumaności nazwali właśnie taki rodzaj doskonalenia „Projektem Cnoty Genetycznej”²⁴⁸. W komercyjnym wymiarze projektowania genetycznego najtańsze mają być cechy morfologiczne. Obok osobników „zaprojektowanych” wciąż istnieć jednak będą i tacy, którzy przyjdą na świat w sposób naturalny. W „klimacie” wyzwania się od determinizmu biologicznego tzw. ludzie naturalni będą prawdopodobnie traktowani jak podludzie, czyli jak huxleyowskie *Epsilony*.

W świecie beztroskiego hedonizmu, ukazanym przez Huxleya, nie istnieje żaden rodzaj cierpienia. Wszelkie dolegliwości są niwelowane przez powszechnie dostępny narkotyk o nazwie „soma”. W podobny sposób bardzo istotnym zagadnieniem w myśli transhumanistycznej jest rozpowszechniany przez angielskiego filozofa, współzałożyciela Światowej Organizacji Transhumanistycznej, Davida Pearce’a, tzw. imperatyw hedonistyczny. Pearce przedstawia go jako postulat całkowitej redukcji ludzkiego cierpienia poprzez stosowanie odpowiednich środków farmaceutycznych – głównie pochodzenia narkotycznego – oraz inżynierię

²⁴⁶ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 84.

²⁴⁷ Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały...*, dz. cyt., 28.

²⁴⁸ Por. M. Walker, *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-First Century Humanity?*, „Politics and the Life Sciences” 28(2009)2, 27-47.

genetyczną. W konsekwencji takie wzmacnianie kondycji psychofizycznej ma wpłynąć na długofalową poprawę jakości ludzkiego życia, zahamowanie procesów starzenia oraz zapewnić stałe odsuwanie egzystencjalnego progu śmierci²⁴⁹.

Kolejnym elementem, który spaja huxleyowskie koncepcje przyszłego społeczeństwa z projektami współczesnych transhumanistów, jest wyeliminowanie tradycyjnego procesu edukacyjnego. W nowym wspaniałym świecie ludzie od najmłodszych lat są kształtowani za pomocą „hipnopedii”, czyli działania na podświadomość poprzez przekaz różnych treści w trakcie snu. Drugim sposobem jest tzw. bodźcowe warunkowanie. Jego szczególnym przykładem jest np. rażenie prądem małych dzieci, które bawią się kwiatami i książkami, po to, by nabrały wręcz instynktownego wstrętu do piękna i samodzielnego myślenia²⁵⁰.

Michał Klichowski, badając ruch transhumanistyczny, zauważa, że jego przedstawiciele prowadzą natomiast geno-centrystyczną kampanię, która ma za zadanie przekonać o znacznie większej skuteczności inżynierii genetycznej od tradycyjnych procesów kształcenia. Gdy człowiek narodzi się jako „genetyczny ideał”, jego zdolności będą rozszerzane przez technikę. Edukatorami staną się wówczas inżynierowie genetyczni, programiści i kognitywiści²⁵¹. Huxley nie pomylił się również co do kierunku rozwoju przemysłu rozrywkowego. „Czucio-filmy”, które poprzez różne ponad-wizualne doznania zanurzały widza w wyświetlanej na ekranie rzeczywistości, stały się prekursorami współczesnych – coraz doskonalszych – technik immersji w świecie wirtualnym²⁵². Warto podkreślić, że według zapowiedzi niektórych czołowych transhumanistów, to właśnie rzeczywistość cyfrowa ma stać się podstawową strukturą ontyczną dla egzystencji nieśmiertelnej istoty postludzkiej²⁵³.

W kontekście opisywanych w tym rozdziale różnych immortalistycznych stanowisk, obecnych w tradycji zachodnioeuropejskiej, najważniejszym wątkiem w powieści Huxleya wydaje się być proces tzw. warunkowania tanatycznego. W nowym wspaniałym świecie wszystkie dzieci od 18. miesiąca życia spędzają dwa poranki w tygodniu w szpitalu dla umierających. Znajdują tam najwspanialsze zabawki. Pacjenci mają przeważnie około 60 lat, choć wyglądają o wiele młodziej, ze względu na otrzymywane w ciągu życia regeneracyjne specyfiki. Dzięki narkotynom nikt nie

²⁴⁹ Por. A. Irsak, *W obronie (tradycyjnej) medycyny, „Ethos” (Transhumanizm)* 111(2015), 178.

²⁵⁰ Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały...*, dz. cyt., 21-30.

²⁵¹ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 162.

²⁵² Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały...*, dz. cyt., 56.

²⁵³ Por. M. Ostrowicki, *Ontoelektronika*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

czuje bólu i nikt na nic się nie skarży. W dniu śmierci pacjenta dzieci – w atmosferze gier i różnego rodzaju rozrywek – dostają pyszny krem czekoladowy. Wszystko po to, aby wykluczyć prawdę o przemijaniu i cierpieniu, a nade wszystko by jak najbardziej zbagatelizować doświadczenie śmierci. Możemy więc to nazwać kształtowaniem a-mortalistycznym.

W świetle tego opisu pojawia się zasadnicze pytanie: dlaczego Huxley, tworząc nowy wspaniały świat, nie porusza wątku immortlizmu? Przecież pragnienie bycia nieśmiertelnym towarzyszy ludzkości od samego początku, o czym świadczą chociażby podania pochodzące z najstarszych cywilizacji²⁵⁴. Poza tym szczególna wartość życia potwierdza się nie tylko na poziomie samej biologii, np. poprzez instynkt samozachowawczy, ale także na poziomie duchowym, który jest specyficzny tylko dla gatunku ludzkiego. Pragnienie nieśmiertelności jest więc wpisane w naturę człowieka. Z tego względu należy stwierdzić, że prawdopodobnie to właśnie jakaś sztuczna perspektywa egzystencjalna, charakteryzująca się odrzuceniem transcendentnego wymiaru bycia, powoduje także odrzucenie tej prawdy, którą niesie ze sobą doświadczenie śmierci.

W *Raporcie rozbieżności* Huxley odsłania także bardzo praktyczną motywację swojego projektu. Za największe zagrożenie dla ludzkości uważa przeludnienie i dlatego kategorycznie postuluje kontrolę narodzin i śmierci²⁵⁵. Co to oznacza? Wizja Huxleya ma charakter ściśle pragmatyczny, a nie fantastyczny. Dlatego też w tym aspekcie nie jest antyutopią, nie jest do końca karykaturą przyszłości, ale stanowi huxleyowską propozycję na istnienie świata tym bardziej doskonałego, im bardziej liczebnie zredukowanego. Wynika z tego, że nieśmiertelna mogłaby być tylko „huxleyowska elita”, która dzięki najwyższej technice posiadałaby także totalną kontrolę nad społeczeństwem.

Z powyższych rozważań można wysnuć następujący wniosek: bardzo często futurystyczne wizje „lepszego świata” zawierają oprócz fantastyczno-naukowej „oprawy” bardzo konkretne, pragmatyczne projekty na „tu i teraz”. Głoszony przez transhumanistów immortlizm, proponując postczłowieka, tak naprawdę ma na celu rozprawić się z człowiekiem już dzisiaj, tzn. uczynić go nade wszystko bytem *trans* („przejściowym”), czyli podatnym na wszelkie manipulacje w każdej płaszczyźnie egzystencji. Oczywiście nikt nie mówi wprost o manipulacji, ale o prawie do wolności

²⁵⁴ Por. *L'Épopée de Gilgameš*, red. N.K. Sanders, Adelphi Edizioni, Milano 2009, 89–154.

²⁵⁵ Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat 30 lat...*, dz. cyt., 5–21.

w poddawaniu się wszelakim innowacjom, nade wszystko tym technicznym, ingerującym w strukturę biologiczną.

Tym samym można stwierdzić, że wyłaniający się z narracji transhumanistycznej bardzo istotny wątek „dekonstrukcji człowieka” wpisuje ten technokratyczny ruch w nurt nihilizmu. Jak zauważa Halina Rarot, badająca to zjawisko oraz próby jego przewyciężenia, oprócz nihilizmu negatywnie aktywnego, który będąc przejawem antykreatywizmu, dąży jedynie do destrukcji, istnieje także nihilizm aktywny pozytywnie, w którym następstwem procesu anihilacji jest zawsze nowa kreacja²⁵⁶. Wydaje się więc, że zanegowanie naturalnej kondycji człowieka poprzez dążenie do anihilacji jego związku z wymiarem cielesnym, przy jednoczesnym rozwijaniu projektu stworzenia nowej istoty a-biologicznej, adekwatnie umieszcza transhumanizm w nurcie nihilizmu aktywnie pozytywnego.

„Techno-immortalizm” w sposób bardzo podstępny pragnie „wyplukać” ludzką nadzieję z transcendencji i umieścić ją w sferze rozwoju technologicznego. To, co stanowi źródło nadziei człowieka, w pewnym sensie zaczyna także nad nim panować, gdyż człowiek z niego czerpie i ku niemu zmierza. Tak więc chodzi o to, aby ludzie coraz bardziej podporządkowywali swoje życie nowemu „super-podmiotowi” – technice, tym samym gubiąc gdzieś wartość własnej podmiotowości. Dokonując oceny w perspektywie powieści Huxleya można więc podejrzewać, że technocentryczna elita transhumanistów po prostu zamierza przejąć władzę nad człowiekiem. Władzę, którą daje im promocja nowej wiary w „boską” super-technologię.

5. Podsumowanie

Głównym celem dociekań podjętych w pierwszym rozdziale była analiza tych treści, które stanowić mogą inspiracje intelektualne dla transhumanistycznego immortalizmu. Platonizm, promujący ucieczkę od ciała, który wpłynął na system Jana Szkota Eriugeny, w sposób oczywisty ukazał nam proveniencję fundamentalnej dla transhumanistycznego immortalizmu tendencji, czyli dążenia do uzyskania statusu a-biologicznego. Oryginalność myśli Jana Szkota polegała na uznaniu techniki za narzędzie transcendowania, co z kolei zdaje się doskonale korespondować

²⁵⁶ Por. H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011, 25–30.

z transhumanistyczną koncepcją „techno-transcendencji”, głoszącą możliwość przekraczania „człowieka naturalnego” za sprawą coraz głębszej integracji z najnowszymi technologiami.

Nowa eksperymentalna metoda wprowadzona do nowożytnej nauki przez Francisa Bacona, która miała na celu wydobycie z przyrody „ukrytego kodu”, pozwalającego zawładnąć tajemnicą życia, wydaje się być natomiast niezwykle trafną intuicją i stanowi wręcz prefigurację dla tak mocno postulowanych przez transhumanizm eksperymentów na ludzkim genomie, czy też badań dotyczących zapanowania nad prawami fizyki na poziomie molekularnych cząstek. Wykazaliśmy, że opisany cel eksperymentów dokonywanych w laboratoriach wyspy Salem, który Bacon wymienił w *Nowej Atlantydzie*, mógłby z powodzeniem posiadać status „proto-manifestu” transhumanistycznego.

Pragnienie stworzenia istoty podobnej do człowieka, które znalazło swój wyraz w legendach o golemie i recepturach na homunkulusa, odbija się echem także we współczesnym świecie nauki, przy czym obecnie nie chodzi już tylko o masową produkcję różnego rodzaju humanoidalnych wcieleń dla sztucznej inteligencji. Naukowcy reprezentujący nurt transhumanizmu planują bowiem stworzenie istoty postludzkiej, która bytowałaby także w postludzkiej przestrzeni życiowej. Znamienne jest, że podania o stworzeniu golema czy homunkulusa nasączone były kabalistyczną magią i alchemią. Brak możliwości naukowego opisu istoty postludzkiej, połączony z „wiarą” w możliwość jej świadomego życia w przestrzeni cyfrowej, sprawia wrażenie, że owe transhumanistyczne projekty przypominają bardziej swoiste ezoteryczne przesłanie, którego opis wymyka się teoriom naukowym, wyczerpując się w jakiejś nowej doktrynie religijnej.

Nieco odmienny charakter posiada opisywany przez Mary Shelley eksperyment doktora Wiktora Frankensteina, który w opinii wielu ekspertów nosi znamiona paradygmatu dla współczesnych eksperymentów biotechnologicznych. Przesłanie tej powieści wydaje się być jednoznaczne: nauka daje człowiekowi władzę nad życiem i czyni go równym Bogu. Wpisuje się to doskonale w pragnienie „bycia bogiem”, tak wyraźnie sformułowane już w „duchowej” doktrynie Plotyna, a powtarzane przez myślicieli nurtu transhumanistycznego, przekonanych, że rozwijająca się nauka już

wkrótce doprowadzi do posiadania przez transczłowieka prawdziwie boskich prerogatyw²⁵⁷.

Tymczasem *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya wydaje się być pewną wersją tranhumanistycznego państwa przyszłości. Biotechnologiczne panowanie nad sprawą poczęcia człowieka, podprogowa manipulacja jako atut wychowania dobrego obywatela, wszechpanujący imperatyw hedonistyczny, który za sprawą stosowania środków narkotycznych ma rozwiązać kwestię cierpienia fizycznego i psychicznego, a także sprowadzić proces umierania do przyjemnego doznania – ma tak naprawdę – wymazać wydarzenie śmierci ze społecznej świadomości.

Zarysowane wyżej elementy znajdują odzwierciedlenie w wielu tezach transhumanistycznych, co zostanie opisane dokładniej w kolejnych rozdziałach rozprawy. W jednym miejscu niezbędne wydaje się być jednak dokonanie pewnej korekty. Imię i nazwisko zarządcy Republiki Świata, które w powieści Huxleya brzmiało Mustafa Mond, w wersji transhumanistycznej nie odnosiłoby się do człowieka, ale do nieśmiertelnej sztucznej inteligencji.

Warto w tym miejscu podkreślić, że wydany w lutym 2020 r. dokument Komisji Europejskiej zwany *Białą Księgą w sprawie sztucznej inteligencji* głosi, że celem zaimplementowania sztucznej inteligencji w systemy zarządzające państwami Unii Europejskiej jest dopełnienie jednolitego „ekosystemu doskonałości”²⁵⁸. Czyż nie zbliżamy się do jakiejś utopijnej wizji idealnego supermocarstwa? Warto zauważyć, że wzorcowa koncepcja doskonałego organizmu totalitarnego, nie liczącego się ze szczęściem i wolnością człowieka, znajduje się w *Państwie* Platona. Analizując nurt transhumanistyczny, nie można nie nawiązać do głównych idei filozofii platońskiej.

²⁵⁷ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 379–381.

²⁵⁸ Por. Komisja Europejska, *Biała Księga...*, dz. cyt., 6.

ROZDZIAŁ II

IMMORTOLOGIA MIKOŁAJA FIODOROWA WOBEC WYBRANYCH ZAGADNIENÍ IMMORTALISTYCZNEJ TRADYCJI ZACHODNIOEUROPEJSKIEJ

Odniesienie do filozofii Platona jest istotnym elementem spajającym zachodnioeuropejską immortologię z immortologią rosyjską. W perspektywie rozwoju myśli chrześcijańskiej platonizm genetycznie był pierwszym najistotniejszym nurtem zarówno w patrystyce wschodniej, jak i zachodniej. Podobnie było w pierwszych wiekach po tzw. okresie Ojców Kościoła. Jako przykład myśliciela Zachodu niezwykle przenikniętego doktryną neoplatońską podaliśmy w poprzednim rozdziale, żyjącego w IX wieku, Jana Szkota Eriugenę. Dopiero w czasach po Wielkiej Schizmie Wschodniej z 1054 r. w filozoficznej doktrynie Zachodu platonizm zostaje stopniowo wypierany przez nową recepcję arystotelizmu. Na Wschodzie jednak nadal utrzymuje się jako nurt dominujący. W Europie Zachodniej do gwałtownego zwrotu i „powrotu do Platona” dochodzi w dobie Renesansu. Przedstawicielem tej epoki, jak i wczesnego Baroku, był wymieniony w pierwszym rozdziale angielski filozof – Francis Bacon.

Należy zaznaczyć, że zjawisko renesansowego humanizmu, bardzo często zamykającego się w czysto ludzkim świecie, negującego świat Boży, a dążącego do przebóstwienia człowieka, nie zaistniało w obszarze myśli rosyjskiej, która pozostała wierna tradycyjnej recepcji chrześcijaństwa¹. W myśli zachodnioeuropejskiej ostatni głęboki wpływ platońskiego idealizmu miał miejsce w systemie Hegla. Symbolicznie przyjmuje się, że to właśnie „po Heglu” w obszarze intelektualnej kultury Wschodu i dzięki inspiracji klasycznej filozofii niemieckiej rodzi się tzw. filozofia rosyjska, która stała się w pewnym sensie „reakcją na Hegla”².

¹ Por. M. Bierdiajew, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, część I, tłum. L. Kiejzik, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2001, 25.

² Por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2012, 17.

Zdaniem Adama Sawickiego, specjalizującego się w zagadnieniach z filozofii rosyjskiej, temat immortologii pojawia się w twórczości rosyjskich myślicieli przełomu XIX i XX wieku z niezwykłą intensywnością ze względu na fundamentalną cechę tej myśli, a mianowicie jej antropologizm. Konsekwencją uznania człowieka za istotę „uduchowioną”, a tym samym najdoskonalszą w porządku natury, było przypisanie mu cechy transcendowania przyrody. Według wspomnianych wyżej myślicieli tęsknota za nieśmiertelnością jest wpisana w ludzką naturę i dlatego staje się pragnieniem inspirującym całe życie człowieka. Ówczesna myśl rosyjska obejmowała rzeczywistość z perspektywy konkretnej jednostki, nie starając się jednak odizolować jej od związku z przyrodą. Cechowało to także immortologię tego okresu, która podejmując temat powołania do nieśmiertelności traktowała istotę ludzką jako najważniejszy element przyrody. Ostatecznie przyroda wraz z człowiekiem miała zostać „przebóstwiona”. Z tego względu tendencje wyabstrahowujące człowieka od naturalnego związku z przyrodą obecne w takich teoretycznych konstrukcjach jak kantowski „czysty rozum” czy „czyste myślenie”, przez bardzo długi czas nie mogły znaleźć tam podatnego gruntu³.

Fakt ten nabierze szczególnego znaczenia w odniesieniu do podejmowanego w pracy tematu transhumanizmu, dla którego zależność od natury jest przyjmowana jako źródło ograniczeń niepozwalające na prawdziwy rozwój człowieka. Z tego względu teza mówiąca o wyabstrahowaniu ludzkiej świadomości od związku z naturą tzn. od związku z naturalnym organicznym substratem na którym się jawi – obecna w koncepcji zwanej „transferem umysłu” – jest transparentna dla transhumanistycznego immortalizmu⁴. Zagadnienie to jest tym bardziej interesujące, że obok Stanów Zjednoczonych, to właśnie Rosja stała się w XXI wieku drugim największym naukowym centrum światowego transhumanizmu⁵. Należałoby więc zapytać, czy myśl rosyjska nie wnosi do transhumanizmu w „wersji rosyjskiej” zupełnie nowych wątków względem jego „wersji zachodniej”?

Kolejną istotną cechą okresu tzw. rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego przełomu XIX i XX wieku było formułowanie przez poszczególnych myślicieli

³ Por. A. Sawicki, *Rosyjska immortologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII–XX wieku*, Wydawnictwo Prymat, Białystok – Kraków 2016, 19.

⁴ Por. E. Olzacka, *Od Homo sapiens do Homo immortalis. Idea nieśmiertelności w rosyjskich projektach filozoficznych i społeczno-politycznych*, w: *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, red. D. Gałuszko, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, 54n.

⁵ Por. tamże, 49.

specyficznych koncepcji za pomocą hybrydowego, naukowo-teologiczno-filozoficznego klucza hermeneutycznego. Charakterystycznym przykładem opisywania rzeczywistości za pomocą takiej metodologii jest koncepcja Mikołaja Fiodorowa. Jego główną ideą było wskrzeszenie zmarłych przodków. Sawicki zauważa, że choć myśl tego autora ściśle odnosi się do zdobyczy nauki i techniki, głosząc na tym gruncie możliwość całkowitego ujarzżenia ślepych sił przyrody, to jednak nie wyklucza, a wręcz stawia za gwarant powodzenia tego projektu, działanie Boga. Dlatego też jej uzasadnienie ma zawsze charakter ściśle teologiczny⁶.

Warto nadmienić, że przewodnia idea Fiodorowa, którą było pokonanie śmierci, wzbudzała duże zainteresowanie wśród współczesnych mu myślicieli. Wskazuje na to zachowana korespondencja Fiodorowa z wybitnymi osobowościami tamtego czasu, jakimi byli: Fiodor Dostojewski, Lew Tołstoj czy Włodzimierz Sołowiow. Sam zaś Fiodorow pozostał filozofem mało znanym. Badacze jego myśli twierdzą, że przyczyną tego pozostawania w cieniu było niewłaściwe odczytanie jego idei, które dla wielu mogły okazać się po prostu zbyt fantastyczne, jak również brak spuścizny pisarskiej oraz wrodzona skromność. Fiodorow nie chciał, aby jego osoba w jakimkolwiek stopniu przesłoniła głoszoną przez niego ideę. Ze względu na to, że ten żyjący wyjątkowo ascetycznie ekscentryczny rosyjski wizjoner nie miał zwyczaju spisywania swoich wykładów, a dzielił się nimi często i chętnie za pomocą przekazu ustnego, współcześni nadali mu przydomek „moskiewskiego Sokratesa”⁷.

Ściśle religijna, gdyż budowana na chrześcijańskich prawdach wiary, perspektywa projektu Fiodorowa jest jedną z fundamentalnych cech, stanowiących różnicę pomiędzy jego immortalistyczną koncepcją człowieka a stanowiskiem antropologicznym współczesnego transhumanizmu. Choć myśliciele reprezentujący nurt transhumanistyczny uznają – dość powszechnie – Mikołaja Fiodorowa za głównego prekursora swoich idei⁸, to jednak nie można odnaleźć w ich systemie jakichkolwiek logicznych odniesień do transcendentnego Boga, głoszonego przez chrześcijaństwo. Niektóre próby nawiązywania do spuścizny chrześcijańskiej, podejmowane przez myślicieli transhumanistycznych, bardziej wyglądają na próbę indoktrynacji w przestrzeni technoutopii niż na konstruktywny dialog na płaszczyźnie

⁶ Por. A. Sawicki, *Rosyjska immortologia...*, dz. cyt., 25.

⁷ Michał Milczarek twierdzi, że autorem tego określenia był Siergiej Bułgakow. Por. M. Milczarek, *Przypadek sobowótora. Fiodorow i Sokrates*, „Źródła Humanistyki Europejskiej” (2012)5, 147–164.

⁸ Por. I. Sitnicki, *Metafilozofia kosmizmu...*, dz. cyt., 73.

teologicznej⁹. Z tego względu nawet dość heterodoksyjny – względem myśli chrześcijańskiej – charakter religijnych przemyśleń „moskiewskiego Sokratesa” nie może stanowić autentycznego „pomostu” pomiędzy nim a transhumanizmem.

W dalszej części rozprawy postaramy się zwrócić uwagę, że jedynie w szerokim ujęciu myśl Fiodorowa, zawierającym takie wątki jak immortalizm czy podbój kosmosu, może być uznawana za pewną, dość ogólną „matrycę” dla idei nurtu transhumanistycznego. Gdy jednak zaczynamy dotykać istoty immortalistycznej koncepcji „moskiewskiego Sokratesa”, którą jest przywrócenie zmarłych do życia w ciele biologicznym, to wówczas a-biologiczny, czyli bezcielesny model istoty postludzkiej, proklamowany przez transhumanizm, konceptualnie wydaje się być wręcz „przeciwnym biegunem”¹⁰.

Obecny rozdział stanowi próbę konfrontacji projektu Fiodorowa z opisanymi w pierwszym rozdziale rozprawy wybranymi koncepcjami myśli zachodnioeuropejskiej, które uznaliśmy za specyficzne przykłady ideowych źródeł transhumanistycznego immortalizmu. Na gruncie wybranych zagadnień z historii filozofii będą to myśl Platona i jej reminiscencje u niektórych myślicieli europejskich oraz nowatorska technonaukowa koncepcja Francisa Bacona. Następnie odwołamy się do legend o stworzeniu homunkulusa i golema, które odsłaniają kreacjonistyczne aspiracje człowieka, by stać się jak Bóg. Ostatnim obszarem, z którym skonfrontujemy projekt „moskiewskiego Sokratesa” będą wybrane dzieła zachodnioeuropejskiej literatury fantastyczno-naukowej. Odniesiemy się do powieści *Frankenstein; or, The Modern Prometheus* autorstwa Mary Shelley, uznawanej za *sui generis* literacki paradygmat dla najbardziej kontrowersyjnych eksperymentów biotechnologicznych, oraz do techno-utopii *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya.

1. Mikołaj Fiodorow wobec filozoficznego nurtu platońskiego

W poprzednich paragrafach, badając źródła transhumanistycznej idei technotranscendencji, rozpoczęliśmy od analizy koncepcji, żyjącego w IX wieku, platońskiego myśliciela Jana Szkota Eriugeny. Jak twierdzi znany prawosławny teolog,

⁹ Por. R. Tichy, *Mesjańskie oblicze transhumanizmu*, „Czterdzieści i Cztery. Magazyn apokaliptyczny” (2016)8, 164–183.

¹⁰ Por. M. Ziółkowski, *Próba przewyciężenia śmierci człowieka. Wokół myśli Nikołaja Fiodorowa i transhumanizmu*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 36(2018)4, 446.

Paul Evdokimov, właśnie za sprawą tego filozofa hellenizm ponownie odnalazł swoich licznych zwolenników wśród myślicieli europejskich¹¹. Evdokimov podkreśla, że spośród kierunków filozofii greckiej to nurt zwany platonizmem odegrał szczególne znaczenie dla chrześcijaństwa wschodniego, czyli bizantyjskiego. Należy wymienić tu takich teologów, jak św. Grzegorz z Nyssy czy Pseudo-Dionizy Aeropagita, za sprawą których myśl chrześcijańska zasymilowała się z tzw. późniejszą recepcją platonizmu, zwaną neoplatonizmem. Evdokimov pokazuje, że to właśnie filozofia Plotyna wywarła wpływ na duchowy charakter prawosławia, kształtując w nim różne spekulatywne teorie i nadając ton jego mistycyzmowi¹².

Tymczasem XIX-wieczny prawosławny myśliciel Mikołaj Fiodorow, choć należał do kręgu konfesyjnego będącego pod ścisłym wpływem filozofii platońskiej, wyraźnie odcina się od tego kierunku. Pomimo tego, że jest myślicielem głęboko religijnym, dystansuje się od tzw. ducha platońskiego, charakterystycznego dla teologii prawosławnej. Tym samym jawi się na tle prawosławia jako filozof o bardzo nowatorskim spojrzeniu na sprawy dotyczące duchowości i doktryny. Jeżeli więc dopatrywaliśmy się wcześniej źródeł transhumanistycznej idei technotranscendencji w koncepcji wybitnego neoplatonika Jana Szkota Eriugeny, a jednocześnie tytuł prekursora tego samego transhumanizmu¹³ przypiszemy Fiodorowowi, to ewidentnie doprowadzimy do konceptualnej kolizji. Kolizja będzie tym większa, gdy dodamy jeszcze, że koncepcja „drogi do doskonałości” Jana Szkota była przesiąknięta neoplatońską doktryną mistyczną, sięgającą swymi korzeniami tzw. *Wyroczeni Chaldejskich*.

Jak wskazuje analiza twórczości Fiodorowa, ten techno-realista i wielki krytyk mistycyzmu, nigdy nie podpisałby się pod doktryną neoplatońską. Tymczasem platonizm ze swoją fundamentalną tezą, mówiącą o ucieczce od ciała jako „drodze do doskonałości”, bardzo koresponduje z koncepcją doskonałego postczłowieka, czyli „niebiologicznego podmiotu”, o którym rozpisują się myśliciele transhumanistyczni¹⁴. Dlatego też należy zapytać: jaki transhumanizm głosił rosyjski myśliciel? Celem tego

¹¹ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1964, 13.

¹² Por. tamże, 13n.

¹³ Por. A. Zwoliński, *Transhumanizm*, Wydawnictwo Monumen, Warszawa 2018, 271.

¹⁴ Por. J. Savulescu, *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?* w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2009, 244.

paragrafu będzie ukazanie negatywnego stosunku Fiodorowa do – bliskiego doktrynie transhumanistycznej – nurtu filozofii platońskiej.

„Moskiewski Sokrates”, głosząc możliwość wskrzeszenia zmarłych, wskazuje, że fundamentalną motywacją do dokonania tego dzieła musi być miłość do przodków. To właśnie w tej miłości winna zjednoczyć się cała ludzkość, gdyż wskrzeszenie zmarłych możliwe jest – tylko i wyłącznie! – jako jeden wspólny czyn. Ostatecznie to Bóg dokonana tego dzieła przez wysiłek zjednoczonej – na kształt Świętej Trójcy – ludzkości¹⁵. Dlatego też projekt Fiodorowa, nazwany przez niego projektem „wspólnego czynu”, ma charakter religijno-naukowy. Z tego względu rosyjski myśliciel zarzuca przedstawicielom starożytnej filozofii greckiej, odnosząc się przede wszystkim do myśli platońskiej, że ich filozofia pozbawiła ludzkość wymiaru sakralnego. Odcinając się od religijnych wierzeń, zabiła uczucie miłości do zmarłych przodków, zastępując ją chociażby społeczno-politycznym obowiązkiem patriotyzmu.

Należy podkreślić, że dla Fiodorowa fundamentalnym przejawem miłości do przodków jest pragnienie przywrócenia ich do życia w realnym ciele, co absolutnie kłóci się z doktryną platońską, głoszącą wyzwolenie od ciała. Z tego względu Fiodorow nazywa boga filozofów bogiem jedynie pokolenia żyjącego. Rosyjski myśliciel dostrzega natomiast wyraźną różnicę w tym, co przyniosło chrześcijaństwo. Głosząc prawdę o zwycięstwie nad śmiercią, które objawiło się w zmartwychwstaniu Chrystusa, chrześcijaństwo przypomniało ludzkości o możliwości powrotu do życia w ciele¹⁶. Fiodorow zarzuca jednak chrześcijaństwu to, że pozostało jedynie w postawie dumy wobec przyrody, zamiast wskazać rzeczywiste metody wyzwolenia spod władzy tych ślepych sił, których wypadkową jest śmierć¹⁷.

Jednym z najpoważniejszych zarzutów, jakie Fiodorow formułuje wobec Platona, jest oskarżenie o zapoczątkowanie kultu idei, który rosyjski filozof nazywa „ideolatrią”. Owocem ideolatrii jest bezrozumne odseparowanie myśli od czynu. Według rosyjskiego myśliciela tę intelektualną chorobę zaszczepił Platonowi jego nauczyciel Sokrates – rzeźbiarz, który stał się filozofem¹⁸. Metamorfozę Sokratesa

¹⁵ Por. M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, 121.

¹⁶ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, tłum. C. Wodziński, M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, 184–186.

¹⁷ Fiodorow czyni chrześcijaństwu podwójny zarzut, że w swej pierwszej fazie utożsamiało demony z siłami przyrody. Natomiast później, wyzwalając się od wiary w demony, uznało przyporządkowanie człowieka naturalnym siłom przyrody, co było powrotem do pogaństwa. Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 337.

¹⁸ Por. M. Milczarek, *Przypadek sobowtóra...*, art. cyt., 156.

Fiodorow traktuje jako symboliczne zobrazowanie przejścia od kultu idoli do kultu idei. Rosyjski filozof oskarża Sokratesa także o to, że promując ideę poznania samego siebie, stworzył podwaliny pod – destruktywny względem budowania wspólnoty – kierunek filozofii, który można nazwać „egologią”¹⁹. Milczarek, analizując projekt Fiodorowa, zauważa, że również Emmanuel Lévinas, twórca personalistycznej filozofii dialogu, dostrzegał w filozofii Sokratesa ideę samowystarczalności jako swego rodzaju istotę tej myśli. Z tego względu oceniał ją negatywnie i także nazywał „egologią”²⁰.

Według Fiodorowa egologia nie tylko uderza w braterstwo międzyludzkie, ale również stawia poznanie na miejscu działania. Tym samym staje się przeszkodą w realizacji projektu „wspólnego czynu”. Ideolatria to cecha wielbicieli iluzorycznego świata, to odurzenie, które nie pozwala usunąć przyczyn zła ze świata realnego. Fiodorow, głosząc projekt „wspólnego czynu”, zawsze podkreślał, że do jego realizacji niezbędne jest usunięcie rzeczywistej wrogości, która panuje między ludźmi i narodami²¹. Moskiewski filozof przypomina, że Platon obok Akademii zbudował również świątynię poświęconą Muzom, córkom pamięci, gdyż jego idee miały przypominać o pozaświatowej, boskiej rzeczywistości²². Tymczasem dla Fiodorowa to nie idee, ale egzystencja realnego człowieka, przypomina z jednej strony o śmierci rodziców, z drugiej zaś o ich oczekiwaniu na powrót do życia. Świadomość pochodzenia ludzkiego życia od rodziców, którzy już umarli, staje się – zdaniem rosyjskiego myśliciela – moralnym imperatywem, nakazującym spłatenie długu poprzez czyn wskrzeszenia²³.

„Moskiewski Sokrates” dokonuje ważnej analizy rozwoju tego kierunku myśli zachodniej, który miał swój fundament w filozofii platońskiej i przez to – jego zdaniem – przyczynił się do oderwania człowieka od rzeczywistości. Istotna teza tego nurtu filozofii wyrażała się w specyficznej epistemologii, głoszącej, iż człowiek poznaje sens życia i naturę świata w samym sobie, czyli we własnym wnętrzu. Konsekwencją takiego epistemologicznego nastawienia była postawa powrotu do samego siebie, która – według Fiodorowa – stała się przyczyną odseparowania i wzajemnego wyobcowania ludzi. Delficka maksyma „Poznaj samego siebie” była źródłem filozofii

¹⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 29.

²⁰ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, 33.

²¹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 331.

²² Por. tamże, 338.

²³ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 88.

Sokratejskiej, a najobszerniej została wyrażona przez jego ucznia Platona. Fiodorow odczytuje jednak tę maksymę w sposób dość oryginalny, stawiając znak równości pomiędzy „Poznaj samego siebie” a „Znaj tylko siebie”. Według rosyjskiego myśliciela właśnie w ten sposób zrodził się niezwykle szkodliwy nurt filozoficzny, zwany przez niego „egologią”²⁴.

W dziele pt. *Filozofia wspólnego czynu*, które jest zbiorem wszystkich spisanych idei Fiodorowa, rosyjski myśliciel tylko raz wymienia najwybitniejszego kontynuatora myśli platońskiej – Plotyna, którego uznaje za spirytualistę. Potępiając filozofię, której metodą jest tworzenie abstrakcyjnych pojęć, Fiodorow wskazuje właśnie na Plotyna, który nazwał „śmierć” pojęciem najbardziej filozoficznym. Oznaczałoby to, że śmierć jest konstruktem najbardziej wyabstrahowanym wobec tej rzeczywistości, którą jest konkretne życie człowieka. Według „moskiewskiego Sokratesa” żaden przedstawiciel tak abstrakcyjnej filozofii nie podejrze realnie do tematu najistotniejszego, czyli pokonania śmierci. Rosyjski myśliciel wyciąga więc wniosek, że w takim razie to „zmartwychwstanie”, odnoszące się do ciała, jest pojęciem najmniej filozoficznym, a więc najbardziej realnym. Pojęcie „zmartwychwstania” nie może powstać na skutek abstrahowania, gdyż samo zmartwychwstanie nie oddziela (duszy od ciała), a wręcz przeciwnie: wszystko gromadzi i ożywia.

Różnica między śmiercią a zmartwychwstaniem to dla Fiodorowa różnica między abstrakcyjną platońską filozofią a jego realnym projektem wskrzeszania zmarłych²⁵. Trzeba zauważyć, że choć rosyjski myśliciel wymienia Plotyna tylko raz, to jednak dość obszernie odnosi się do tego nurtu filozofii, którego był on prekursorem, czyli neoplatonizmu²⁶. Neoplatonizm określa jako ostatni oręż pogaństwa w walce z chrześcijaństwem i wskazuje, jak ta pogańska nauka przetrwała i przeobraziła się w bizantyjską formę chrześcijaństwa²⁷. Jest to bardzo ważny trop, który – być może – wskaże nam na pewną specyficzną cechę rosyjskiego transhumanizmu. Uwikłanie wschodniego chrześcijaństwa w platonizm może stanowić przesłankę, aby we współczesnym rosyjskim transhumanizmie, bardziej niż w jego „wersji zachodniej”, dopatrywać się naturalnego związku z religią.

²⁴ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 651.

²⁵ Por. tamże, 367n.

²⁶ Janusz Dobieszewski wskazuje, że rozwój filozofii rosyjskiej był warunkowany wpływem myśli neoplatońskiej, a szczególnie tej tendencji, którą nazywa epistemologizacją mistycyzmu, bądź mistycznym realizmem. Por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia...*, dz. cyt., 16.

²⁷ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 240.

Fiodorow wskazuje, że kolejnym etapem rozwoju myśli zachodniej, będącej pod ścisłym wpływem platonizmu, była filozofia św. Augustyna. Głosiła ona tezę mówiącą o prawdzie znajdującej się we wnętrzu człowieka. Zdaniem rosyjskiego myśliciela to właśnie ta antropologiczna teza stała się punktem wyjścia dla całej średniowiecznej filozofii. Następnie Fiodorow wymienia Kartezjusza, powołując się przede wszystkim na jego przełomowe dla filozofii twierdzenie: „Myślę, więc jestem”. Według rosyjskiego filozofa, od tego momentu tylko to, co było określane myślącym „ego”, uznawane też było za realnie istniejące. W konsekwencji kolejni myśliciele reprezentujący ten kierunek filozofii – mający swe źródło w idealizmie Platona – coraz odważniej uznawali, że świat zewnętrzny jest tylko pewnym wyobrażeniem wewnętrznego myślącego „ego”²⁸. Jak zauważa Milczarek, „moskiewski Sokrates” odnosząc się do Kartezjańskiej formuły *cogito ergo sum* dokonuje istotnej korekty: „myślę” zmienia na „wskrzyszam”. Oto motto projektu Fiodorowa: „Wskrzyszam, więc jestem”²⁹.

Rosyjski myśliciel zauważa, że ten model filozofii, który zamknął wszystko, co rzeczywiste, wewnątrz człowieka, zrodził wielki smutek i samotność. Nawiązując do angielskiego dramaturga lorda Byrona, wskazuje, że w dobie Oświecenia cechy „koncepcji egologicznej” niektórzy zaczęli przypisywać samemu Bogu. W teoriach tych można dostrzec reminiscencje wierzeń gnostyckich³⁰, a także cechy tzw. deizmu³¹, który – poza aktem stwórczym - wykluczał więź Boga ze stworzeniem. Deizm negował wiarę w Boga osobowego, a tym samym odrzucał dogmat dotyczący Trzech Osób Boskich i prawdę o istnieniu relacji miłości. Fiodorow poddaje krytyce również Boga mahometan, który nie może być Ojcem, gdyż nie posiada Syna, a więc nie może być Miłością, ponieważ ta jest relacją³².

Rosyjski wizjoner zauważa, że Byron w poemacie *Kain*, wkładając swe tezy w usta Lucyfera, twierdzi, że Bóg mógłby wyzwolić się z samotności tylko poprzez unicestwienie samego siebie, co jawiłoby się jako najwyższe dobrodziejstwo. W ten sposób dochodzi do koncepcji współczesnego mu filozofa niemieckiego, najbardziej

²⁸ Por. tamże, 651.

²⁹ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 78.

³⁰ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Nomos, Kraków 1995, 213.

³¹ Por. R.T. Ptaszek, *Deizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 2, Polskie Towarzystwo Tomazja z Akwinu, Lublin 2001, 455.

³² Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 95.

charakterystycznego przedstawiciela tzw. pesymizmu filozoficznego i irracjonalnej, woluntarystycznej metafizyki, Arthura Schopenhauera³³.

Schopenhauer był pod silnym wpływem Kanta, choć jego filozofia znacznie odbiegała od koncepcji innych myślicieli niemieckich, których oficjalnie uważa się za kontynuatorów systemu stworzonego przez filozofa z Królewca. Główny zarzut, który Fiodorow wysuwa także wobec Kanta to oddzielenie rozumu teoretycznego od praktycznego i nadanie prymatu czystemu myśleniu. Owocem tego było nie tylko odseparowanie myśli od czynu, ale także nadanie wyższej rangi kwestiom teoretycznym niż ludzkiemu działaniu³⁴.

Zdaniem Schopenhauera jedynym rzeczywistym fundamentem ontycznym w człowieku jest wola; wola, która jest niezaspokojoną rządzą. To permanentne poczucie niezaspokojenia jest właśnie przyczyną smutku i cierpienia. Według Schopenhauera świat zewnętrzny jest jedynie wyobrażeniem, ale nie tylko. Analogicznie do człowieka świat jest również wolą, czyli ślepą i niezaspokojoną żądzą. Tak jak u Platona i Kanta sposobem wyzwolenia od cierpienia jest kontemplacja idei, a nade wszystko kontemplacja piękna, choć Schopenhauer dodaje jeszcze wyzwalającą wartość współczucia.

Właśnie ten punkt koncepcji Schopenhauera wydaje się najbardziej godzić w projekt Fiodorowa. To nie kontemplacja i uczucia, ale działanie, mające na celu przekształcenie bezrozumnych sił przyrody w siły świadome, poprowadzi ludzkość do pełnej wolności, która zrealizuje się we wskrzeszeniu zmarłych i przywróceniu nieśmiertelności³⁵. W toku swej krytyki Fiodorow dochodzi wreszcie do filozofa, będącego pod silnym wpływem myśli Schopenhauera³⁶, którego uważa za najbardziej charakterystycznego przedstawiciela epoki całkowitej degeneracji. Tym myślicielem jest Friedrich Wilhelm Nietzsche, którego Halina Rarot, polska filozof badająca zjawisko nihilizmu, nazywa klasykiem refleksji nad nihilizmem³⁷. Jego słynne poglądy dotyczące „nadczołowieka”, wywołały bardzo wyraźne ideowe reperkusje we współczesnej myśli transhumanistycznej³⁸.

³³ Por. tamże, 650–652.

³⁴ Por. M. Ziółkowski, *Próba przezwyciężenia śmierci...*, art. cyt., 440.

³⁵ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 22.

³⁶ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., tom 7, 352.

³⁷ Por. H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa...*, dz. cyt., 33.

³⁸ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 99–105.

Dla żyjącego w tych samych czasach Fiodorowa, Nietzsche jest ostatnim myślicielem reprezentującym filozoficzny nurt, u podstaw którego znajdowała się – mocno eksponowana w platonizmie – maksyma: „Poznaj samego siebie”³⁹. Tatariewicz zauważa, że Nietzsche, poruszający na gruncie filozofii nade wszystko kwestie moralne, całkowicie odcina się właśnie od moralności wywodzącej się z tradycji sokratejsko-platońskiej⁴⁰. Wydaje się więc, że Fiodorow – odnosząc się do tego niemieckiego filozofa⁴¹ – po prostu wskazuje, jak delficka maksyma została odczytana w duchu nietscheańskim. Zdaniem rosyjskiego myśliciela „Poznaj samego siebie” oznaczałoby u Nietzschego: „poznaj w sobie pana”, a więc „kieruj się moralnością panów, a nie niewolników”.

Dlatego też należy podkreślić, że Fiodorow nie odnosi się do „nietscheańskiego platonizmu” jako pewnego całościowego poglądu na rzeczywistość, ale widzi w filozofii Nietzschego skrajnie negatywne konsekwencje źródłowej dla platonizmu zasady epistemologicznej. Tomasz Matkowski odnosząc się do myśli Nietzschego zauważa, że o tzw. „nietscheańskim platonizmie” czyli „platonizmie odwróconym” pisze dopiero niemiecki filozof Martin Heidegger. Heidegger uznaje Nietzschego za ostatniego metafizyka Zachodu i uważa, że to właśnie on wyprowadził z platonizmu ostateczne konsekwencje. Przeniósł bowiem definitywnie – coraz bardziej zapomniane przez zachodnią metafizykę – „bycie” z poziomu ontologicznego na poziom woli, a jako najwyższą ideę ustanowił wolę mocy, czyli „wolę-bycia-więcej”⁴².

Fiodorow najpierw krytykuje Nietzschego za jego podejście do historii. Nietzsche mówi bowiem, że to, co nowe, powstaje na skutek zapominania o starym, a samo zapominanie określa niehistorycznym pierwiastkiem życia. Powstała w ten sposób „nowość” nazywa tym, co jest nadhistoryczne. Fiodorow rozumie natomiast element nadhistoryczny jako owoc procesu podporządkowywania sił przyrody, które ostatecznie poznane i uregulowane, będą w stanie to, co historyczne, przemienić w terażniejszość. Tak więc, zapominanie jest zgubą, a pamięć o zmarłych nadaje

³⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 659.

⁴⁰ Por. W. Tatariewicz, *Historia...*, dz. cyt., tom 2, 166.

⁴¹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 653–688.

⁴² Por. T. Matkowski, *Zagadnienie kultury w filozofii Martina Heideggera: grecka physis a kultura współczesna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, 109–126.

antytanatyczną świadomość przyrodzie i prowadzi do świętego czynu wskrzeszenia, który przekracza porządek historyczny⁴³.

Analizując koncepcję Fiodorowa, należy zauważyć, że ów proces regulacji przyrody ukierunkowany na wydobywanie zmarłych z przeszłości, czyli element nadhistoryczny, odnosi się także z jednej strony do coraz silniejszego miłowania przodków, co przejawia się chociażby w kształtowaniu antytanatycznego modelu wychowania, z drugiej zaś do odkrywania wciąż nowych metod i technicznych środków, służących do totalnego zapanowania nad ślepych siłami.

Nietzsche, odnosząc się do obecnej w platonizmie cyklicznej koncepcji czasu⁴⁴ – znajdującej swój szczególny wyraz w plotyńskiej doktrynie o cykliczności świata⁴⁵ – pisze o wiecznych powrotach. Według tej teorii nietzscheański człowiek, nie pokonując śmierci, pozostaje wciąż w cyklicznie odnawiających się i zazębiających okowach czasu. Rosyjski myśliciel zauważa, że podkreślana przez Nietzschego wartość zapominania sprawia, iż owe powroty nie mają wcale charakteru wyzwającego, gdyż są powrotami do „przekleństwa życia”, nad którym wciąż panuje śmierć. Oryginalność myśli Fiodorowa polega nie tylko na tym, że przeciwstawia on cyklicznej teorii czasu swój specyficzny – bo niejako uwsteczniający – porządek linearny, który rozpoczyna się pierwszym aktem wskrzeszenia.

Fiodorow twierdzi, że w celu dokonania dzieła wskrzeszenia musimy stać się sługami historii, jednak nie w sensie metaforycznym jako ci, którzy szczególną pamięcią otaczają sprawy przeszłości. Sługa historii to sługa żyjących, którzy odeszli. To ktoś, kto chcąc wejść w przyszłość, musi wkroczyć w przeszłość z coraz doskonalszym poznaniem nabywanym w teraźniejszości. „Moskiewski Sokrates” wyznaje pogląd, który możemy nazwać permanentnym budowaniem „wstecznej chronologii”. Im bardziej łączymy się z tymi, którzy już odeszli, im bardziej zmierzamy ku temu, aby złączyć się z tym najodleglejszym w czasie ostatnim człowiekiem (pierwszym śmiertelnikiem – Adamem), tym bardziej ta wsteczna linearność staje się postępową i zbliża nas do nowego początku. Tym początkiem jest dzieło powszechnego wskrzeszenia, czyli ostateczne pokonanie śmierci⁴⁶.

⁴³ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 654.

⁴⁴ J. Kolbuszewska, „*Omnia tempus habet*” – o problemach ujmowania i definiowania czasu w nauce i kulturze (przeгляд stanowisk), „*Res historica*” (2013)35, 201–212.

⁴⁵ Por. G. Reale, *Historia...*, dz. cyt., tom IV, 543.

⁴⁶ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 660.

Kolejnym punktem w filozofii Nietzschego, w którym możemy się dopatrywać wyciągnięcia ostatecznych konsekwencji z platonizmu, jest figura „nadczołowieka”. Bardzo pomocne okazuje się również i w tym przypadku sformułowanie, którym posługiwał się Heidegger, mówiąc o „odwróconym platonizmie” Nietzschego. W dziele pt. *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche głosi śmierć transcendentnego Boga i narodziny „człowieka-boga”, tego który jest ponad innych ludzi – nadczołowieka⁴⁷. Najpełniej rozwijający myśl Platona, twórca neoplatonizmu – Plotyn, pisze o możliwości stania się bogiem jeszcze w życiu doczesnym i przy użyciu jedynie ludzkich sił. Dokonywać się to ma na drodze mistycznej poprzez ekstatyczne zjednoczenie człowieka z najwyższą hipostazą (w opisanym przez Plotyna emanacyjnym schemacie rzeczywistości), czyli z Jednym⁴⁸. Należy jednak podkreślić, że Plotyn opisuje drogę do doskonałości jako radykalne wyzbycie się zmysłowości i cielesności.

Tymczasem „odwrócony platonizm” Nietzschego wprowadza kult ciała i zmysłów, czyni zasadę bachiczną zasadą życia. Fiodorow wprost mówi, że dla Nietzschego życie to orgia⁴⁹. Nadczołowiek otacza się zwierzętami, a to, co ludzkie (z punktu widzenia tradycyjnej moralności) jest mu najbardziej obce – zauważa rosyjski myśliciel⁵⁰. Nietzscheański nadczołowiek jest „człowiekiem-panem”, który pogardza zwykłymi ludźmi. Natomiast „człowiek-bóg” Plotyna pogardza swoim byciem w ciele. Możemy poniekąd domniemywać, że postulowany przez transhumanistów postczłowiek będzie swoistą syntezą dwóch powyższych stanowisk. Na poziomie woliwnym będzie nietzscheańskim „panem”, a na poziomie ontycznym bezcielesnym plotyńskim „bogiem”.

Nietzscheańska afirmacja ciała jest obca względem projektu Fiodorowa, gdyż afirmować ciało, które leży we władaniu śmierci, znaczy dla rosyjskiego myśliciela tyle, co afirmować samą śmierć. Tymczasem „moskiewski Sokrates” jest największym piewą pokonania śmierci. Afirmacja ciała objawia się w projekcie Fiodorowa poprzez czyn wskrzeszenia i jest to wskrzeszenie w sensie materialnym, a nie mistycznym. Nietzscheański nadczołowiek poprzez swój skrajny indywidualizm i pogardę wobec innych ludzi poddaje się jeszcze bardziej – przez swą zwierzęcość – panowaniu ślepych sił natury. Według Fiodorowa także wieczne powroty, o których rozpisuje się

⁴⁷ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo Vesper, Poznań 2006, 9.

⁴⁸ Por. G. Reale, *Historia...*, dz. cyt., tom IV, 600–603.

⁴⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, 656.

⁵⁰ Por. tamże, 660.

Nietzsche, czyli cykliczność takiego życia, które jest pod panowaniem ślepych sił, pogłębia tylko beznadziejność tej sytuacji.

Cechą prawdziwego nadczłowieka jest – zdaniem Fiodorowa – „bycie wskrzesicielem”; jest bycie tym, który pokonuje śmierć. Paradygmat takiego „nadczołowieczeństwa” znajduje się w „Bogoczłowieczeństwie” Chrystusa⁵¹. Chrystus nie chciał być uznany za nadczłowieka, choć wskrzesił Łazarza i sam zmartwychwstał, a swoim uczniom, których podniósł do godności „synów Bożych”, udzielił mocy wskrzeszania umarłych⁵². W tym sensie prawdziwy nadczłowiek jest „synem człowieczym”, nową istotą pragnącą odzyskać utraconą relację ze zmarłymi „ojcami” i odwiecznym Ojcem. W „synu człowieczym” rodzenie staje się wskrzeszeniem, czyli funkcjonujący na poziomie instynktów porządek natury zostaje zastąpiony duchowo-aktywnym porządkiem miłości. Według rosyjskiego myśliciela, płodność wyzwolona spod panowania ślepych sił natury staje się daniem życia tym, którzy odeszli⁵³.

Moskiewski filozof do tego stopnia stawia deontologię przed ontologią i kosmologią, że jego koncepcja nazywana także „supramoralizmem”, uważana jest przez niektórych za etyczny maksymalizm⁵⁴. To poprzez antytanatyczną moralność człowiek transcenduje siły przyrody, do których z natury należy. To dzięki pragnieniu wypełnienia moralnego imperatywu wskrzeszenia bliźnich istota ludzka przekształca się ontycznie oraz może przekształcać wszechświat. Wydobywa się ze zwierzęcości i staje się człowiekiem, by wreszcie, podporządkowując sobie siły przyrody, ostatecznie pokonać śmierć i stać się – na wzór Chrystusa – „synem człowieczym”. Wskrzeszenie zmarłych jest moralnym imperatywem, który wynika ze świadomego bycia człowiekiem, gdyż być człowiekiem to być wskrzesicielem. Dlatego Fiodorow parafrazuje Kartezjusza i mówi „wskrzeszam, więc jestem”⁵⁵.

„Moskiewski Sokrates” wskazuje, że nadczołowieczeństwo może być uznawane zarówno za wadę, jak i zaletę. Wadą jest wówczas, gdy jest konsekwencją poniżania innych żyjących i wywyższania się nad zmarłych. Wadą jest również wtedy, gdy nadczołowieczeństwo uważa nieśmiertelność za swój przywilej. Choć Fiodorow mówi o

⁵¹ Lilianna Kiejzik wskazuje, że istotnych początków idei „Bogoczłowieczeństwa” winno doszukiwać się już w debiutanckim artykule rosyjskiego filozofa Włodzimierza Sołowiowa pt. *Proces mitologiczny w starożytnym pogaństwie* (1873). Por. L. Kiejzik, *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, część II, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2002, 133n.

⁵² Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 662–664.

⁵³ Por. tamże, 660.

⁵⁴ Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006, 24.

⁵⁵ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 89.

powszechnej nieśmiertelności, gdyż uzależnia ją od powszechnego czynu wskrzeszenia, dla którego koniecznym warunkiem jest powszechne braterstwo, to wydaje się, że hipotetycznie zakłada możliwość osiągnięcia nieśmiertelności także przez pewne ludzkie indywiduum. Jednak wówczas wytworzyłaby się przepaść pomiędzy nieśmiertelnym nadczłowiekiem a resztą ludzkości. Dlatego też, zdaniem rosyjskiego myśliciela, takie nadczłowieczeństwo posiada proveniencję szatańską, czyli realizuje się w spełnieniu tej pokusy, którą wąż z Edenu skierował do ludzi, proponując, by stali się jak Bóg. Tak więc, delficka maksyma „Poznaj samego siebie” odczytana w nietzscheańskim kluczu, zdaniem Fiodorowa nie oznacza jedynie skrajnego indywidualizmu, ale należy ją rozumieć jako reminiscencję szatańskiej pokusy: „znaj w sobie boga”⁵⁶.

Nadczłowieczeństwo staje się natomiast zaletą, gdy przejawia się we wspólnym czynie przekształcania bezrozumnej i śmiercionośnej siły przyrody w siłę rozumną, czyli chroniącą życie. Filozof podkreśla, że ślepa siła przyrody nie działa tylko jako czynnik zewnętrzny, który fizycznie niszczy człowieka, ale działa także wewnątrz niego i dlatego powoduje wady moralne, których przejawem jest chociażby miłość płciowa. W podporządkowaniu tej ślepej siły Fiodorow widzi wypełnienie Bożego nakazu: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28)⁵⁷. Z tego względu, jako skutek tego panowania wymienia przemianę porządku rodzenia w porządek wskrzeszania, czyli przekształcenie miłości płciowej w miłość do zmarłych pokoleń. Rosyjski myśliciel uznaje wskrzeszenie za świadomą i doskonałą formę rodzenia⁵⁸.

Podsumowując stosunek Fiodorowa do platonizmu tradycyjnego, neoplatonizmu Plotyna i tzw. nietzscheańskiego „platonizmu odwróconego”, należy jednoznacznie stwierdzić, że jest on negatywny. Stanowi to ważną przesłankę do ukazania niespójności koncepcji Fiodorowa ze współczesną myślą transhumanistyczną, w której odnajdujemy wiele punktów wspólnych z platonizmem w wersji tradycyjnej, plotyńskiej i nietzscheańskiej. Fundamentalna teza Platona dotycząca drogi do doskonałości poprzez wyzwolenie się od ciała, absolutnie kłóci się z fundamentalną tezą Fiodorowa, którą jest przywrócenie zmarłych do życia w ciele, co ma stanowić o doskonałości i nieśmiertelności człowieka. Także platońska doktryna dotycząca świata idei, nazwana przez „Moskiewskiego Sokratesa” odrywającą od

⁵⁶ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 667–669.

⁵⁷ Por. tamże, 667.

⁵⁸ Por. tamże, 671.

rzeczywistości „ideolatrią”, oraz epistemologiczna zasada oparta na delfickiej maksymie, która – zdaniem rosyjskiego myśliciela – niszczy ludzkie braterstwo i dała podwaliny pod tzw. „egologię”, znajdują się na samym ostrzu jego krytyki.

W podobny sposób ostateczny cel życia człowieka, którym u Plotyna jest mistyczne zjednoczenie ludzkiego indywiduum z najwyższą hipostazą (Jednym), a przez to stanie się równym bogu, nie znajduje w koncepcji Fiodorowa żadnego odniesienia. Dla rosyjskiego myśliciela, który jest wielkim krytykiem mistycyzmu oraz indywidualizmu, człowiek nabywa prerogatywy chrystusowego „Bogoczłowieczeństwa” tylko poprzez rzeczywisty czyn wskrzeszenia zmarłych, który jest konsekwencją realnego podporządkowania sił przyrody na skutek działań zjednoczonej ludzkiej wspólnoty. Poza tym, Plotyn widzi możliwość uczynienia z człowieka boga przy użyciu jedynie ludzkich sił. Natomiast Fiodorow pozostawia ostatecznie słowo transcendentnemu Bogu. Gdy wspólnota ludzka, na wzór Trójcy Świętej, doskonale złączy się w braterskiej miłości i wspólnym czynie wskrzeszania, to wówczas sam Trójjedyny Bóg przywróci do życia – poprzez tak zjednoczoną wspólnotę – wszystkich zmarłych przodków.

Nietzscheański nieśmiertelny nadczłowiek, pogardzający wszystkim poza sobą, stanowi karykaturę „syna człowieczego”, o którym pisze Fiodorow. „Syn człowieczy” osiąga doskonałość nie dzięki skrajnemu egoizmowi, pogardzie, czy zapomnieniu, ale dzięki budowanej na sposób wspólnotowy oraz bezwarunkowo okazywanej i realizowanej miłości do zmarłych przodków. Miłość ta objawia się w nim poprzez nieustawnie w wysiłku przywracania ich do życia, a sam czyn wskrzeszenia daje mu nieśmiertelność.

Transhumanistyczny projekt, polegający na ostatecznym wyzwoleniu od biologicznego ciała, który jest zwany „transferem umysłu”, zdaje się stanowić pewne konceptualne ekstremum dla naukowców reprezentujących ten nurt. Niebiologiczny postczłowiek na transhumanistycznej skali doskonałości sprawia wrażenie być najwyższym postawionym celem. Jeżeli więc miarą doskonałości jest uwolnienie człowieka od biologicznego ciała, to taką teorię możemy określić doktryną platońską. Inne są oczywiście środki do osiągnięcia tego celu. Nie jest to kontemplacja wiecznych idei czy ekstatyczne zjednoczenie z najwyższą hipostazą, ale mamy tu do czynienia z użyciem najnowszej technologii, która będąc zintegrowana z człowiekiem, ma zainicjować proces tzw. technotranscendencji. Tak jak u Platona, owa

transhumanistyczna ucieczka od ciała wydaje się być teorią wkraczającą na grunt należący do wymiaru *quasi* religijnego.

Niektórzy transhumaniści podkreślają, że proces cyborgizacji istot ludzkich przebiega równolegle z procesem technologicznym dotyczącym doskonalenia sztucznej inteligencji i mającym doprowadzić do nadejścia technologicznej Osobliwości. Jak wskazuje analizujący religijną perspektywę transhumanizmu Paweł Bortkiewicz, to właśnie superinteligencja, która „objawi się” wraz z nadejściem Osobliwości, będzie bogiem dla cyborgów. Tym samym proces cyborgizacji stanie się dostępem do bóstwa i sposobem na przebóstwienie. Taka technotranscendencja jawi się więc jako sztuczna sakralizacja wytworów najnowszej technologii, która ma nadać boski status postczłowiekowi – istocie przekraczającej człowieczeństwo⁵⁹. Odrzucanie tego, co cielesne, kosztem technologicznych implantów, w celu osiągnięcia „boskich mocy”, rzeczywiście przypomina doktrynę „stania się bogiem” – kosztem pogardy wobec ludzkiego ciała – którą głosił Plotyn. Różnica polega tylko na sposobie transcendowania: Plotyn dokonywał tego na drodze mistycznej⁶⁰, transhumaniści zaś na drodze integrowania człowieka z najnowszymi zdobyczami techniki.

Interesującego zestawienia myśli transhumanistycznej z twórczością Nietzschego dokonał Michał Klichowski, autor książki pt. *Narodziny cyborgizacji*. Symbolem mędrca Zaratustry, doświadczającego wizji człowieka, który pokonał w sobie człowieka i stał się nadczłowiekiem i dlatego ma prowadzić ludzkość do nadczłowieczeństwa – jest współczesna technika. Dzisiejsi transhumaniści „śnią” o ostatecznym rozprawieniu się z ludzką naturą, by za pomocą najnowszych technologii stworzyć doskonałego anty-naturalnego postczłowieka. Nie jest im również obce nadanie technice statusu podmiotowego.

Klichowski dostrzega łączący oba stanowiska ewolucjonizm, który ma prowadzić ludzką jednostkę ku temu, co przekracza człowieka. Jednakże wskazuje również na istotną strukturalną różnicę. Kwestią najwyższej wagi dla transhumanistów jest wzmacnianie ludzkiego umysłu, gdyż zwieńczeniem ich futurystycznego naukowego projektu ma być ostateczne wyzwolenie umysłu od biologicznego podłoża. Tymczasem dla Nietzschego nadczłowiek ma być tylko ciałem i aż ciałem, czyli

⁵⁹ Por. P. Bortkiewicz, *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 114–127.

⁶⁰ Por. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2005, 111n.

człowiekiem nade wszystko pozbawionym ducha. Spotykamy więc w obu tych doktrynach zbieżność celu, którym jest pokonanie człowieka, by uzyskać istotę od człowieka wyższą, przy jednoczesnym odwróceniu istotnych jakości, które odróżniają transhumanistycznego postczłowieka od nietzscheańskiego nadczłowieka⁶¹.

Możemy więc wyciągnąć następujące wnioski: 1. Zbieżność obydwu doktryn – nietzscheańskiej i transhumanistycznej – związana jest z ich platońską podbudową, czyli z obecnym w nich procesem, mającym prowadzić ku doskonałości, a polegającym na wyzwoleniu człowieka od jego aktualnej kondycji określanej jako czysto ludzka. 2. Różnica między obiema doktrynami została wyjaśniona przez tezę Martina Heideggera, który wprowadził nazwał myśl nietzscheańską radykalnym platonizmem, jednak nie tym tradycyjnym, ale „odwróconym”. W ten sposób została nakreślona zaistniała tu opozycja: umysł/ciało. Transhumanistyczny postczłowiek funkcjonuje w schemacie tzw. platonizmu tradycyjnego, gdzie wyzwolony został umysł. Nietzscheański nadczłowiek funkcjonuje w schemacie tzw. „platonizmu odwróconego”, gdzie wyzwolone zostało ciało. Natomiast Fiodorowowski „syn człowieczy” funkcjonuje – można by tak stwierdzić – jako wyzwolony od platonizmu.

2. Poglądy Mikołaja Fiodorowa a nowa koncepcja nauki Francisa Bacona

Francis Bacon, odchodząc od podejścia czysto spekulatywnego, w swej nowej metodzie naukowej kładzie nacisk na eksperyment. Werulamczyk jest nade wszystko wielkim zwolennikiem postępu technicznego, który ma prowadzić do przemiany kondycji ludzkiego życia. Dla angielskiego filozofa prawda przestaje więc funkcjonować w wymiarze teoretycznym, a jej najbardziej istotną cechą staje się użyteczność⁶². Powyższa bardzo ogólna charakterystyka podejścia naukowego Bacona tworzy pewną konceptualną osnowę, w której odnajdziemy wiele wspólnych punktów z myślą Mikołaja Fiodorowa.

Rosyjski myśliciel również stawia przed nauką zadania *stricte* praktyczne, które – tak jak w przypadku Bacona – mają ostatecznie doprowadzić człowieka do osiągnięcia nieśmiertelności⁶³. Immortalistyczna koncepcja człowieka, która łączy tych myślicieli i stanowi finalny punkt ich antropologii, w obydwu przypadkach rozwijana jest

⁶¹ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 99–102.

⁶² Por. K. Żydek, *Franciszek Bacon – reformator nauki?* „Człowiek w kulturze” (1995)4/5, 107n.

⁶³ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 22.

także w perspektywie teologicznej. Niektórzy badacze myśli Bacona – jak chociażby Copleston – rozdzielają jednak jego materialistyczne podejście do metody naukowej od teologicznego ujęcia rzeczywistości⁶⁴. Należy również podkreślić, że Fiodorow w znacznie wyższym stopniu niż Bacon wskazuje na religijny aspekt finalizacji swojego projektu. Głosi, że człowiek musi się ostatecznie upodobnić do boskiej Praprzyczyny, jednak nie w sensie mistycznym, lecz dzięki dokonaniem dziełu⁶⁵.

Możemy więc umieścić baconowską immortologię jako „konceptualny pomost” pomiędzy materialistyczną immortologią transhumanistyczną a tą reprezentowaną przez – nasączony teologią – projekt Fiodorowa. W pierwszym rozdziale ukazaliśmy zbieżność futurystycznych pomysłów Bacona z naukowymi koncepcjami współczesnych transhumanistów. Natomiast wobec projektu Fiodorowa myśl Bacona – ze względu na znaczną koherencję – będzie stanowiła szczególnie czuły filtr, który pozwoli nam zbadać oryginalność projektu rosyjskiego filozofa. Oryginalność, która zaznaczy się nie tylko na tle myśli angielskiego filozofa, ale dzięki swojej zdecydowanie religijnej perspektywie jeszcze mocniej wyodrębni się od materialistycznej koncepcji transhumanistycznej.

W dziele zatytułowanym *Filozofia wspólnego czynu* rosyjski filozof odnosi się do myśli Francisa Bacona tylko dwa razy. Na tle kartezjańskiego indywidualizmu, który nazywa „myśleniem w pojedynkę”, w podobny sposób dokonuje krytyki metody eksperymentalnej Bacona. Stwierdza, że jego empiryzm jest ograniczony, gdyż „opiera się na jednostkowym doświadczeniu”⁶⁶. Poza tym zauważa, że w swym utopijnym dziele pt. *Nowa Atlantyda*, angielski filozof przedstawił naukę jako przywilej bardzo wąskiej kasty tzw. eksperymentatorów. Same badania są przeprowadzane w niedostępnych przestrzeniach, a ich wyniki nie są znane ogółowi społeczeństwa. Fiodorow uważa tego rodzaju projekty Bacona za przyczynę zniewolenia nowożytnej nauki, tzn. zamknięcia jej w laboratoriach, a następnie wykorzystania jedynie przez klasę handlowo-przemysłową do celów czysto komercyjnych.

Wydaje się, że krytyka Fiodorowa odnosi się jednak do tej wizji nauki, która została ukazana właśnie w utopijnej *Nowej Atlantydzie*, gdyż np. w *The refutation of philosophies* – jak zauważa Wiewiór – Bacon ukazuje ideę wymiany wiedzy cechującą

⁶⁴ Por. F. Copleston, *Historia...*, dz. cyt., tom 3, 257.

⁶⁵ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, 624.

⁶⁶ Tamże, 625.

się nade wszystko egalitaryzmem⁶⁷. Krytyka, której autorem jest rosyjski myśliciel, dotyczy dwóch zasadniczych kwestii: baconowskiej metody badań empirycznych oraz celu tej nauki, która się tą metodą posługuje. Zawężenie metody do określonej grupy ludzi nigdy nie doprowadzi – według Fiodorowa – do poznania obiektywnej prawdy. Tak jak kartezjańskie „myślenie w pojedynkę” doprowadziło do poznania jedynie subiektywnej prawdy i w ten sposób wytworzyło tzw. racjonalizm wąski i ograniczony, tak też dzieje się z metodą empiryczną, jeżeli nie jest ona powszechnie dostępna. Z tego względu Fiodorow postuluje tzw. wspólny czyn, który jest sercem jego projektu.

„Wspólny czyn”, który ma prowadzić do powstania tzw. uniwersalnego empiryzmu, a tym samym przyczynić się do zaistnienia uniwersalnego racjonalizmu, pozwoli na poznanie powszechnej prawdy przez wszystkich i dzięki wszystkim. „Wspólny czyn” ma dotyczyć powszechnego procesu poznawania całej planety i sił przyrody przez wszystkich ludzi⁶⁸. Dlatego też istotną rolę w koncepcji „moskiewskiego Sokratesa”, oprócz budowania powszechnego braterstwa, odgrywa zaproponowany przez niego specyficzny system edukacyjny. System, który winien od najmłodszych lat rozwijać antytanatykzną świadomość przy jednoczesnym aplikowaniu tej świadomości do konkretnych działań na rzecz coraz pełniejszego podporządkowania sił przyrody⁶⁹.

Należy zauważyć, że eksperymentalne podejście do nauki reprezentowane przez zamkniętą grupę naukowców oraz ograniczenie badań do przestrzeni laboratoriów zbliża metodologię baconowską – ukazaną w *Nowej Atlantydzie* – do współczesnego kanonu nauk doświadczalnych. To nowe podejście do nauki Francisca Bacona – charakteryzujące się także pewnym elitaryzmem i ekskluzywizmem - dało podwaliny pod metodologię, którą stosują dzisiaj przedstawiciele najbardziej progresywnych nauk, w tym naukowcy reprezentujący nurt transhumanizmu. W podobny sposób także baconowski indywidualizm, czyli nastawienie na samodoskonalenie jednostki ludzkiej, wyznacza charakterystyczny sposób podejścia do przedmiotu badań. Tym przedmiotem technocentrycznych eksperymentów coraz częściej staje się dziś żywy człowiek.

Transhumaniści są szczególnie zainteresowani inwazyjnymi badaniami nad ludzkim mózgiem z zakresu neurofarmakologii i neuro-inżynierii oraz stosowaniem

⁶⁷ Por. P. Wiewiór, *Wstępując w ślady...*, dz. cyt., 250.

⁶⁸ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 625.

⁶⁹ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 24.

technicznych implantów na miejsce żywych organów⁷⁰. Taka wizja doskonalenia człowieka jest oczywiście sprzeczna z projektem Fiodorowa opartym na koncepcji deontologicznej, gdzie prawdziwym podmiotem jest wspólnota budowana w duchu moralnego imperatywu wzywającego do wspólnego czynu, a kierująca się – jakby to powiedział Fiodorow – antytanatyczną metodologią. Rosyjski myśliciel nie jest zainteresowany doskonaleniem poszczególnych organów ale „zbiorowej świadomości”, co winno się dokonywać poprzez nadawanie jej coraz bardziej moralnego, czyli antytanatycznego charakteru. Zdaniem Fiodorowa istotą moralności jest miłość do zmarłych przodków wyrażająca w pragnieniu przywrócenia ich do życia⁷¹.

Tymczasem ostateczny cel, czyli odzyskanie nieśmiertelności oraz sposób osiągnięcia tego celu poprzez rozumną regulację sił natury – a więc przedmiot metody – bardzo zbliża projekt „moskiewskiego Sokratesa” do postulatów Bacona. Jednocześnie baconowskie oraz Fiodorowskie nastawienie do sił przyrody zdecydowanie odseparowują poglądy tych autorów od koncepcji transhumanistycznych. Transhumaniści widzą bowiem możliwość sfinalizowania swojego projektu nie w podporządkowaniu sobie przyrody, ale w tzw. technotranscendencji, polegającej na wyzwaniu się od praw natury. Dokonując teraz porównania pomiędzy baconowskim sposobem podporządkowania przyrody a tym proponowanym przez Fiodorowa, ponownie dostrzeżemy oryginalność projektu rosyjskiego myśliciela.

Dla żyjącego w czasach ekspansji protestantyzmu Francisa Bacona, natura jest zapisaną księgą. Jak zauważa Przemysław Wiewiór, miało to szczególne znaczenie dla teologii reformacji, gdzie prawidłowe odczytanie słów księgi Pisma św. traktowano jako kwestię najwyższej wagi⁷². Bacon jest zdania, że w przypadku księgi natury – analogicznie do języka Biblii – musi istnieć również odpowiedni język, który nazywa „alfabetem przyrody”. Prawidłowe odczytanie tego alfabetu pozwoliłoby człowiekowi zapanować nad przyrodą, gdyż – zdaniem Bacona – dałoby to wgląd w ten język, którym posługiwał się Adam, jeszcze przed grzechowym upadkiem. W Edenie ludzie panowali nad przyrodą i w pełni realizowali nakaz Boga: „Czyńcie sobie ziemie

⁷⁰ Por. Y.N. Harrari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, 2018, 456n.

⁷¹ Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, dz. cyt., 49.

⁷² Por. P. Wiewiór, *Wstępując w ślady...*, dz. cyt., 260.

poddana” (Rdz 1, 28). Bacon w swoich tezach idzie jeszcze dalej, gdyż twierdzi, że język, którym posługiwał się Adam, jest językiem samego Boga. Bóg używał właśnie tego języka, gdy stwarzał świat, czyli gdy pisał księgę natury⁷³.

Zdaniem barona Werulamu poznanie boskiego alfabetu pozwoliłoby człowiekowi na „wytworzenie każdego przedmiotu”⁷⁴. Wokół tej gnozeologicznej teorii, która powstała pod silnym wpływem żydowskiej kabalistyki, Bacon buduje swoją eksperymentalną metodę naukową. Tak jak słowa składają się z liter, tak poszczególne ciała i procesy składają się z określonych jakości i sił, które należy poddać doświadczeniu fizycznemu po to, by poznać istotę rzeczy. Zdobyta w ten sposób wiedza pozwoli zapanować nad przyrodą, a tym samym powrócić do tej kondycji, którą człowiek cieszył się w ogrodzie Eden. Oto projekt *Wielkiej odnowy* nauki Francisa Bacona⁷⁵.

Różnica w realizacji naukowego projektu panowania nad siłami natury pomiędzy koncepcją Bacona a Fiodorowa jest jednak zasadnicza. Analizując projekt „moskiewskiego Sokratesa”, należy stwierdzić, że to nie wiedza, którą wydobywamy od przyrody, daje nam nad nią władzę. Rosyjski myśliciel ukazuje zupełnie inne narzędzie i przeciwny kierunek tego procesu. To świadomość, którą – należący do przyrody – człowiek nadaje przyrodzie, jest sposobem zapanowania nad nią; świadomość bezsensu śmierci.

Wydaje się, że Fiodorow także w odniesieniu do tego procesu używa terminu „psychokracja”, choć nie jest to do końca czytelne. Prawdopodobnie pojęcie „psychokracji” odnosi również do finalnego etapu „uświadamiania”, czyli do ostatecznego „panowania świadomości” w przyrodzie bądź „świadomego panowania” przyrody. Skutkiem tego procesu ma być psychokratyczna „świadomość – jedność” bądź „jedność świadomości”. Ważne jest, że w koncepcji Fiodorowa, który jest wielkim krytykiem buddyzmu oraz głoszonego przez buddyzm stanu nirwany⁷⁶, owa jedność budowana na fundamencie antytytanatycznej świadomości nie neguje istnienia jednostkowości i indywidualności uczestniczących w niej świadomych bytów⁷⁷.

Według Fiodorowa – jak wskazuje Sławomir Mazurek – projekt „wspólnego czynu” jest jedynym możliwym rozwiązaniem, by przyroda, do której należy człowiek,

⁷³ Por. tamże, 272n.

⁷⁴ Tamże, 269.

⁷⁵ Por. P. Wiewiór, *Wstępując w ślady...*, dz. cyt., 272n.

⁷⁶ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 109.

⁷⁷ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 160.

uświadomiła sobie siebie. Przyroda może uświadomić sobie siebie jedynie poprzez istoty rozumne, a stanie się tak tylko wtedy, gdy we wszystkich tych istotach będzie świadomość celu, ku któremu ma zmierzać wszechświat⁷⁸. Prawa przyrody są prawami o zasięgu powszechnym, dlatego też także świadomość celu musi mieć zasięg powszechny, ogólnoludzki. Tym celem jest oczywiście pokonanie śmierci. Z tego względu rosyjski filozof nawołuje do powszechnego braterstwa, które ma być fundowane na antytanatycznej świadomości. Wówczas sama przyroda – świadoma tego celu – zacznie działać na rzecz zachowania życia wszystkich istot⁷⁹. Zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” jedną z konsekwencji będzie to, że przyroda sama wykreuje we wszechświecie warunki dla życia człowieka. W tej perspektywie, eksploracja kosmosu jawi się w jego projekcie także jako rozwiązanie problemu ilościowego (demograficznego), który zaistnieje w przypadku przywrócenia wszystkich przodków do życia.

Wydaje się, że takie zwycięstwo nad śmiercią, które zapowiada rosyjski myśliciel, dokona się jedynie w porządku natury. Tymczasem w immortologii Fiodorowa w momencie finalnym wyłania się nowa jakość. Ludzkość doskonale zjednoczona w kierowaniu siłami przyrody staje się wspólnotą na wzór Trójjedynego Boga. Wówczas przez tę wspólnotę zaczyna działać moc transcendentnego Boga, która staje się warunkiem *sine qua non* dla pełnej realizacji procesu wskrzeszania. Tak więc, aby „wskrzesić” ludzkość, należy upodobnić się w powszechnym braterstwie do doskonałej wspólnoty Trzech Osób Boskich i w ten sposób także „wskrzesić” w przyrodzie – do której należy człowiek – racjonalny logos.

W odróżnieniu od doktryny panteistycznej, która w sposób aprioryczny zakłada obecność bóstwa w przyrodzie⁸⁰, projekt Fiodorowa mówi nam o wzbudzeniu w przyrodzie tej świadomości, która jest w człowieku; świadomości=racjonalności, która „człowieka potencjalnego” czyni „człowiekiem prawdziwym”. Treścią owej świadomości jest sprzeciw wobec śmierci bliźniego. Ostatecznie więc wskrzeszenie wymaga najpierw działania na płaszczyźnie „człowiek potencjalny” – przyroda, aby w wyniku sprzeciwu wobec ślepych sił przyrody powstał „człowiek prawdziwy”, który następnie swą antytanatyczną świadomością obdarzy przyrodę.

⁷⁸ Por. S. Mazurek, *Rosyjski Renesans Religijno-Filozoficzny. Próba syntezy*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2008, 49

⁷⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 625.

⁸⁰ Por. G. Reale, *Historia...*, dz. cyt., tom V, 166.

Widać wyraźnie, że „człowieczeństwo prawdziwe” – ze względu na działającą przez nie moc Boga – zbliża się w projekcie Fiodorowa do idei „Bogoczłowieczeństwa”. Koncepcja „Bogoczłowieczeństwa” jest charakterystyczna dla teologii prawosławnej, a jej paradygmat znajduje się w „Bogoczłowieczej” (bosko-ludzkiej) naturze Chrystusa. Zdaniem Fiodorowa to właśnie mające uobecnić się w człowieku „Bogoczłowieczeństwo”, czyli świadomość „bycia wskrzesicielem”, nadaje także przyrodzie boską sprawczość⁸¹.

Charakterystyczną cechą koncepcji Bacona i Fiodorowa jest ujęcie rzeczywistości w perspektywie teologicznej. Bardzo istotne jest to, że obydwaj myśliciele ujmują przyrodę właśnie w ten sposób, co pozostaje absolutnie obce materialistycznej doktrynie transhumanizmu. Jednakże na tle koncepcji Bacona – również w kwestii teologicznej – projekt Fiodorowa wykazuje swoją szczególną oryginalność. Nie chodzi tu oczywiście tylko o to, że obydwaj filozofowie pochodzą z różnych od siebie obszarów konfesyjnych. Bacon jest wychowany w duchu protestanckim, co jak stwierdzają biografowie, zawdzięcza swojej nadzwyczaj religijnej matce, która całym sercem przyłgnęła do nauki Lutera⁸². Natomiast Fiodorow, choć wychował się w Rosji, gdzie dominowało prawosławie, to jednak w swej koncepcji odszedł dość mocno od rodzimej ortodoksji. Właśnie na tle owego odejścia od ortodoksji wyłania się ciekawy i bardzo istotny wątek, który zdecydowanie odróżnia projekt Fiodorowa od myśli angielskiego filozofa.

Według dość powszechnie istniejącej opinii pomiędzy chrześcijańskim prawosławnym Wschodem i postreformacyjnym Zachodem istnieje istotna różnica, przejawiająca się na bardzo wielu płaszczyznach. Tymczasem pewne odniesienia historyczne i doktrynalne wykazują wiele wspólnych cech. Jak twierdzi Nicolas Zernov, wybitny znawca prawosławia, warto zauważyć, że autor Reformacji – Marcin Luter, mocno zabiegał o pozyskanie wyznawców prawosławia do walki z katolicyzmem. Potwierdza to zachowana korespondencja Lutera i jego współpracowników⁸³. Z pewnością był to w ówczesnym czasie zabieg nade wszystko o charakterze politycznym, choć nie tylko. Feliks Koneczny, specjalizujący się w historii

⁸¹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 625.

⁸² Por. K. Żydek, *Franciszek Bacon – reformator...*, art. cyt., 104.

⁸³ Por. N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, tłum.. J. S. Łoś, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1967, 110n.

Rosji, pokazuje, że w czasie Reformacji warstwy bojarskie Rusi w olbrzymiej większości przyjęły kalwinizm⁸⁴.

Analizując trzy główne chrześcijańskie konfesje, którymi są: katolicyzm, prawosławie i protestantyzm, należy stwierdzić, że jedynie Kościół katolicki poprzez recepcję arystotelizmu, odrzucił ostatecznie platonizm jako dominujący nurt filozoficzny, a zbudował swoją doktrynę, opierając się na filozofii Stagiryty. Natomiast neoplatonizm objawił się i utrwalił w różnych odsłonach w pozostałych dwóch konfesjach. Mówiliśmy już wyżej o wpływie neoplatonizmu na tzw. chrześcijaństwo wschodnie. Tymczasem Tadeusz Cegielski, polski historyk i wybitny znawca wolnomularstwa, mówi również o neoplatonizmie, który wywarł swoje niezatarte piętno na protestantyzmie. Był to neoplatonizm nie tylko w wersji chrześcijańskiej, ale również w wersjach: gnostyczno-teozoficznej, kabalistycznej i alchemicznej⁸⁵.

Cegielski i Rozbicki udowadniają w swoich pracach genetyczny związek protestantyzmu z organizacją brytyjskich i niemieckich różokrzyżowców⁸⁶, gorliwych zwolenników filozofii neoplatońskiej, zwłaszcza w jej wydaniu alchemicznym i kabalistycznym. Jak wyżej wykazaliśmy, Bacon był pod bardzo silnym wpływem kabały i choć oficjalnie odrzucał tradycyjny platonizm, to jednak uznawał, że świat jest objawieniem Bożej mocy⁸⁷. Nawiązuje to ściśle do neoplatońskiej doktryny emanacji autorstwa Plotyna, w której jest mowa o hierarchicznie uszeregowanym wyłanianiu się bytów z boskiej Prajedni. Na końcu wyłaniającej się hierarchii jest właśnie materialny świat postrzegany zmysłami⁸⁸.

Z tego względu Bacon twierdził, że badając przyrodę jak księgę, można poznać język Boga, a tym samym jego moc. Pozwoliłoby to człowiekowi na dokonywanie nowych aktów stwórczych⁸⁹. Należy też zaznaczyć, jaki był stosunek Bacona wobec przyjętej przez katolicyzm filozofii Arystotelesa. Do myśli Stagiryty odnosił się on z największą pogardą, a samego Arystotelesa nazywał Antychrystem⁹⁰. Zdaniem Kazimierza Żydka, analizującego myśl Bacona, wynikało to właśnie z jego protestanckiej konfesji, gdyż sam Marcin Luter nie szczędził inwektyw wobec Stagiryty, porównując go do samego diabła.

⁸⁴ Por. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice 2015, 103.

⁸⁵ Por. T. Cegielski, *Sztuka królewska a chrześcijaństwo*, „Kwartalnik historyczny” (1984)4, 727–746.

⁸⁶ Por. M. Rozbicki, *Samuel Hartlib...*, dz. cyt., 24n.

⁸⁷ Por. P. Wiewiór, *Wstępując w ślady...*, dz. cyt., 261.

⁸⁸ Por. D. Dembińska – Siury, *Plotyn*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, 44.

⁸⁹ Por. K. Żydek, *Franciszek Bacon – reformator...*, art. cyt., 115.

⁹⁰ Por. P. Wiewiór, *Wstępując w ślady...*, dz. cyt., 252 – 256.

Rozbicki natomiast pokazuje, że jeden z najgorliwszych uczniów Bacona, protestancki uczony Samuel Hartlib, był ściśle związany z alchemiczną tradycją różokrzyżowców⁹¹. Prowadził także szeroko zakrojone działania, które miały doprowadzić do paneuropejskiej unii protestanckiej, czyli uznania protestantyzmu za „jedyną powszechną religię”⁹². Doktryny Bacona miały wpływ na powstanie Towarzystwa Królewskiego w Anglii, które stało się ideowym załączkiem dla spekulatywnej gałęzi związków wolnomularskich⁹³. Tymczasem gałąź mistyczno-hermetyczna tychże związków nazwana została w historiografii niemieckiej – co zauważa Cegielski – wprost ezoterycznym protestantyzmem⁹⁴. Rozbicki sugeruje, że założona właśnie przez Hartliba w Anglii, tajna organizacja zwana „Macarią”, mogła być jedną z pierwszych grup wolnomularskich⁹⁵.

Wątek objawienia mocy Boga w przyrodzie, który występuje w koncepcji protestanckiego myśliciela Francisa Bacona, bardzo ściśle nawiązuje do doktryny neoplatońskiej, którą odnajdujemy także w teologii prawosławnej. Jak wskazuje Tomasz Špidlík, w prawosławiu wyznaje się pogląd mówiący, że poznanie świata prowadzi do poznania Boga, ponieważ świat jest samoobjawieniem Boga; jest teofanią. Według tej doktryny teokosmizm został również objawiony człowiekowi⁹⁶. To właśnie na tym tle „wyływa” oryginalność Fiodorowa, który choć narodził się i działał w prawosławnej Rosji, to jednak – co już wyżej wykazaliśmy – uważał doktrynę neoplatońską za godzącą w swój projekt. Dlatego też w koncepcji Fiodorowa – w przeciwieństwie do tezy Bacona – przyroda nie ma nic wspólnego z boskością. Przeciwnie: jest ślepa, bezrozumna i śmiercionośna. Natomiast zadaniem człowieka jest wprowadzić w nią ład. Dla „moskiewskiego Sokratesa” teokosmizm nie jest więc objawiony człowiekowi, ale jest po prostu konsekwencją działania człowieka; jest konsekwencją teoandryczności, czyli „Bogocłowieczeństwa”, które nadaje przyrodzie antytanatyczną świadomość i w ten sposób pozwala jej na uczestnictwo w boskiej mocy.

Rosyjski myśliciel twierdzi, że nadrzędnym zadaniem człowieka jest wprowadzenie celowości, czyli racjonalności do całego wszechświata, czego skutkiem

⁹¹ Por. M. Rozbicki, *Samuel Hartlib...*, dz. cyt., 11.

⁹² Tamże, 34.

⁹³ Por. D.F. Noble, *Religia...*, dz. cyt., 11.

⁹⁴ Por. T. Cegielski, *Sztuka królewska...*, art. cyt., 730.

⁹⁵ Por. M. Rozbicki, *Samuel Hartlib...*, dz. cyt., 27.

⁹⁶ Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, dz. cyt., 246.

będzie zapewnienie konsubstancjalnego współistnienia wszystkich bytów w przyrodzie. Cechą wszystkich żywych substancji ma być ich niekończące się współistnienie. Dlatego też Fiodorow zarzuca Baconowi, że sprowadził on swoją eksperymentalną naukę do celów, którymi są nade wszystko zwiększanie rozkoszy i wybawienie od cierpień, a nie zabezpieczenie życia wszystkich istot⁹⁷. Analizując stanowisko Fiodorowa wobec Bacona w zakresie stosunku do sił przyrody, możemy więc wysunąć następujące wnioski. Obydwaj naukowcy postulują, aby człowiek podporządkował sobie te siły, choć sposób, w jaki można to osiągnąć różni się w tych koncepcjach dość istotnie. Bacon pragnie wydobyć immortalistyczny „sekret” od przyrody, a Fiodorow chciałby jej nadać antytanatyczną świadomość. Powinniśmy też stwierdzić, że projekt obydwu myślicieli funkcjonuje w perspektywie religijnej, ale również i na tej płaszczyźnie – szczególnie ze względu na pewien aspekt teologiczny dotyczący „boskości” przyrody – widać bardzo znaczną różnicę, którą buduje odmienny stosunek do doktryny neoplatońskiej.

Należy jeszcze przedstawić zarzut, który wykracza poza ramy teologii i kosmologii, a wydaje się być najpoważniejszym. Przypomnijmy, że dla Bacona ostatecznym celem podporządkowania sił przyrody ma być przywrócenie tej kondycji, którą człowiek cieszył się w Edenie, a więc także odzyskanie nieśmiertelności. Z tego względu wydaje się, że główny zarzut Fiodorowa nie dotyczy kwestii immortalizmu. Rosyjski filozof oskarża natomiast Bacona, że ten zapomniał o nieśmiertelności WSZYSTKICH, że ostateczny cel jego projektu dotyczyć będzie tylko tego pokolenia, któremu uda się ujarzmić naturę. Bacon po prostu nie mówi nic o wskrzeszeniu. Nie mówi nic o przywróceniu do życia wszystkich ludzi. Zdaniem Fiodorowa pokonanie śmierci ma dotyczyć wszystkich istnień ludzkich, które kiedykolwiek do życia zostały powołane. Tak więc, wszyscy – a nie tylko wąska grupa eksperymentatorów – mają nauczyć się, jak ujarzmić przyrodę po to, aby wszyscy mogli się kiedyś cieszyć „konsubstancjalnym istnieniem”⁹⁸.

Według „moskiewskiego Sokratesa” nadrzędną motywacją do ujarzmania sił przyrody winna być miłość do zmarłych przodków. Dlatego należy dążyć do powszechnego braterstwa, czyli do zjednoczenia właśnie w tej miłości, która poprzez czyn wskrzeszenia prowadzi do realnego współistnienia żywych i zmarłych. Jedynie miłość wszystkich żyjących może przywrócić do życia wszystkich zmarłych. Wydaje

⁹⁷ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 320.

⁹⁸ M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 22.

się, że dla rosyjskiego myśliciela to właśnie „bycie doskonałą, miłą wspólnotą” objawia cechę boskości. Tylko taka wspólnota może uobecnić działanie boskich sił przekraczających naturę. To właśnie jest oryginalność projektu Fiodorowa i właśnie ze względu na promowanie doskonałej, boskiej wspólnoty idea „moskiewskiego Sokratesa” w swoim czasie zainteresowała także w Rosji pierwszych „wyznawców” ideologii komunistycznej⁹⁹. Idea „boskiej wspólnoty” może więc odkrywać również *quasi* religijny charakter marksistowskiej ideologii.

Tymczasem indywidualizm Bacona widać również w tym, że angielski filozof sam porównuje się do wielkiej indywidualności, występującej w historii biblijnej, którą był przywódca ludu Izraela – Mojżesz. Bacon uważa się za „nowego Mojżesza”, który poprzez podporządkowywanie sił przyrody prowadzi chrześcijański lud do „ziemi obiecanej” – „ziemi Edenu”, a ściślej do „stanu edenicznego”¹⁰⁰. Natomiast wielka skromność Fiodorowa i wręcz obsesyjne pragnienie ukrycia własnej osoby – jak wskazuje Milczarek – buduje całkowicie różny od Bacona obraz człowieka. Dla rosyjskiego myśliciela najważniejsze jest „bycie wspólnotą” i to w sensie absolutnym, gdyż do tej wspólnoty włączeni są również wszyscy zmarli przodkowie.

Gdyby zapożyczyć od Bacona symbolikę postaci biblijnych, to trzeba by przypisać Fiodorowowi bardziej rolę proroka, aniżeli przywódcy. Proroka posiadającego niezwykle wizje, którymi chce wybudzić ludzkość ze „snu śmierci”¹⁰¹. Czyni to jednak nie w sposób teoretyczny, lecz przekazuje jako wzywający do czynu imperatyw moralny. Tak jak prorocy nawoływali do posłuszeństwa Bogu, tak „moskiewski Sokrates” wciąż nawołuje, by ludzkość wreszcie wypełniła do końca przykazanie Boga: „czyńcie sobie ziemie poddaną” (Rdz 1, 28). Według Fiodorowa finalizacja tego przykazania zawarta jest w rozkazie Syna Bożego: „wskrzeszajcie umarłych”. Wybitny rosyjski myśliciel, Mikołaj Bierdiajew, nazywa koncepcje „moskiewskiego Sokratesa” wprost „aktywnym profetyzmem”¹⁰².

Zamiast Bacona – „nowego Mojżesza”, prowadzącego lud ku „nowej ziemi obiecanej”, metaforą projektu Fiodorowa może być wizja starotestamentalnego

⁹⁹ Por. E. Olzacka, *Od Homo sapiens...*, dz. cyt., 51.

¹⁰⁰ P. Wiewiór, *Wstępując w ślady...*, dz. cyt., 99.

¹⁰¹ Kościół Życia Wiecznego (ang. *Church of Perpetual Life*) założony w 2013 r. na Florydzie traktuje Mikołaja Fiodorowa jako swojego głównego proroka i swoją doktrynę o nieśmiertelności buduje w oparciu o jego pisma. Por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 154.

¹⁰² M. Bierdiajew, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, Część pierwsza, tłum. L. Kiejzik, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2001, 24.

proroka Ezechiela (Ez 1, 4–28). Ezechiel doświadcza obecności chwały Boga, która wyrażona jest poprzez wizję Bożego rydwanu. W jej opisie odnajdziemy kompilację takich elementów jak: zjawiska meteorologiczne (błyskawice, obłok), nawiązanie do niektórych metali i kamieni szlachetnych (złoto, srebro, szafir, kryształ), nadto żywioły (ogień, woda), opis niektórych zwierząt oraz człowieka, a także poruszające się koła, czyli elementy geometrii i mechaniki. Koncepcja Fiodorowa również zdaje się być kompilacją teologii i wszystkich możliwych nauk przyrodniczych. Najważniejszym elementem wizji Ezechiela jest jednak wpisany w ów rydwan „duch życia”. Skoro jest to rydwan Boga, obrazujący Jego chwałę, to chodzi tu o Życie, nad którym śmierć nie ma już władzy. Fiodorow jest prorokiem zapowiadającym możliwość osiągnięcia – jeszcze w doczesności! – właśnie takiej jakości życia, którą wiara chrześcijańska przypisuje Bogu.

Przemysław Wiewiór, analizując twórczość Bacona, zauważa, że angielski filozof wyrażał swój naukowy projekt nie tylko poprzez budowanie odpowiedniej narracji, którą była narracja religijna, służąca do tego, aby wpisać naukę i technikę w plan zbawienia człowieka. Bacon stosuje również tzw. metafory strukturalne, które posiadają walor nie tylko poznawczy, ale także performatywny. Za najbardziej charakterystyczny przykład Wiewiór podaje pojęcie „natura”, metaforycznie ujęte jako „Boża księga”. Wymieniona metafora nie tylko pozwoliła angielskiemu filozofowi na umieszczenie przyrodniczej epistemologii w perspektywie teodycei, ale była również kluczem dla nowej baconowskiej metody naukowej.

Duchowe doświadczenie poznania woli Boga, płynące z właściwego odczytania tekstu Biblii, poprzez analogię odnosi się do właściwego odczytania mocy Boga z doświadczeń dokonywanych na siłach i elementach przyrody. Jak wskazuje Wiewiór, performatywny wymiar metafory polega również na tym, że nie spełnia ona jedynie funkcji substytutu, ale pozwala na wciąż nowe rozumienie tej rzeczywistości, którą odpowiednimi środkami opisuje. Taka metafora nazywana jest także strukturalną, gdyż stanowi bardzo istotny element w budowaniu całej struktury myślowej danej koncepcji¹⁰³.

Jest to bardzo istotna kwestia metodologiczna, która pomoże nam odkryć właściwy sens wielopłaszczyznowych przemyśleń Fiodorowa, zawartych w tekście *Filozofii wspólnego czynu*. Koncepcja Fiodorowa posiada wiele strukturalnych metafor,

¹⁰³ Por. P. Wiewiór, *Wstępując w ślady...*, dz. cyt., 227–312.

które są budowane na płaszczyźnie religijnej, filozoficznej, psychologicznej, antropologicznej, historycznej czy kosmologicznej. Jednak ze względu na poruszany przez „moskiewskiego Sokratesa” główny wątek, którym jest projekt wskrzeszenia zmarłych pokoleń, warto odnieść się do najbardziej wielowymiarowej – jak się wydaje – metafory strukturalnej, a mianowicie do pojęcia „cmentarza”. Zestawienie tych dwóch fundamentalnych metafor „Bożej księgi” i „cmentarza” od razu wskazuje na zasadniczą różnicę pomiędzy koncepcją Bacona i Fiodorowa. Angielski filozof chce wydobyć z przyrody ukryty alfabet, a moskiewski wizjoner zamierza wprost wydrzeć przyrodzie zmarłych.

Rosyjski myśliciel odnosi się do potwierdzonego archeologicznie i etnograficznie faktu obecności rytuału pochówku oraz troski o zmarłych we wszystkich kulturach i religiach. Pochówek jako rytuał przejścia zmarłego do innego świata, wraz z umieszczaniem w grobie różnego rodzaju przedmiotów, by zmarły miał zapewniony godziwy byt w zaświatach, to szczególne świadectwo pierwotnej wiary w nieśmiertelność. Dla „moskiewskiego Sokratesa” sensem grzebania zmarłych było wręcz ich ożywienie¹⁰⁴. Fiodorow postuluje więc przywrócenie cmentarza do roli „centrum zainteresowania całej ludzkiej wspólnoty”¹⁰⁵.

Zapomnienie o prawdziwym znaczeniu cmentarza to – według rosyjskiego myśliciela – skutek działania w człowieku ślepej siły przyrody, czego przejawem jest brak prawdziwej świadomości, czyli uznanie śmierci za fakt naturalny. Zapominano o cmentarzach, gdyż przestały one przypominać o życiu zmarłych, a stały się upamiętnieniem ich śmierci. W ten sposób ludzie zaczęli budować na prochach swych przodków poddaną śmierci cywilizację, której postęp jest warunkowany działaniem ślepych praw natury. Fiodorow interpretuje taki postęp jako ślepy, czyli jako wypadkową biologicznego prawa warunkującego następstwo pokoleń, co także jest przejawem działania ślepych sił przyrody w człowieku.

Zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” dynamika ślepego postępu polega na wypieraniu ze świadomości wspólnoty przeszłości przez przyszłość; pochłanianiu „starych pokoleń przez nowe”¹⁰⁶. W ten sposób planeta Ziemia, będąca wielkim cmentarzem, przestała być rozumiana jako ziemia zmarłych ojców oraz przestała

¹⁰⁴ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 79.

¹⁰⁵ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 99.

¹⁰⁶ Tamże, 89.

przypominać o obowiązku wskrzeszenia. Stała się natomiast przedmiotem egoistycznej eksploatacji, źródłem dochodów oraz kapitałem na przyszłość¹⁰⁷.

„Moskiewski Sokrates” jako antidotum na zapomnienie proponuje szczególny projekt edukacyjny. Polega on na „budowaniu szkół na cmentarzach” po to, by wychowywać przyszłe pokolenia wskrzesicieli. Oznacza to, że proces wychowawczy ma być ukierunkowany na kształtowanie coraz silniejszej relacji ze zmarłymi przodkami. Fiodorow postuluje, aby w szkołach nauczać przede wszystkim historii i geografii – przedmiotów, które sam wykladał, będąc nauczycielem – jednak nie jako oddzielnych dziedzin, ale jako szczególnej syntezy. Historia ma być wykładana jako nauka o żywych przodkach, a geografia jako nauka o ziemi, która jest cmentarzem. Punktem spójnym ma być więc nowe, historyczno-geograficzne ujęcie cmentarza¹⁰⁸. Poza tym historia nie może być odwołaniem do przeszłości rozumianej jako mimowolne procedowanie faktów, ale musi być świadomym dziełem człowieka.

Cmentarz przypomina, że historia jako dzieło osiąga swoją pełnię w projekcie wskrzeszenia. Tylko w ramach takiego projektu – jak twierdzi Fiodorow – historia „będzie mogła transcendować przyrodę”¹⁰⁹. Geografia musi natomiast traktować planetę Ziemię jako ziemię zmarłych ojców i winna łączyć się z astronomią. Dlatego najpierw należy właściwie zrozumieć, czym jest ojczyzna, a dopiero potem przypisać to pojęcie do danego obszaru. Ostatecznie cały wszechświat ma stać się domem¹¹⁰. Z tego względu „moskiewski Sokrates” twierdzi, że idea ojczyzny zrodziła się na cmentarzu, rozumianym jako ziemia ojców. Dlatego też, istotą realnej – nie idealistycznej – miłości do ojczyzny winna być chęć przywrócenia do życia zmarłych przodków¹¹¹.

Moskiewski filozof, mówiąc o projekcie przekształcania sił przyrody, pokłada wielkie nadzieje w mieszkańcach wsi, którzy obcują z siłami natury i znają je, a w swojej tradycji zachowali resztki prawdziwej czci dla zmarłych przodków. Andrzej Walicki, wybitny znawca myśli rosyjskiej, wskazuje, że charakterystyczną cechą koncepcji Fiodorowa jest idealizacja wsi przy jednoczesnej krytyce miasta, jako symbolu postępowego kapitalizmu¹¹². Izolacja miast od cmentarzy świadczy o tym, że

¹⁰⁷ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 106.

¹⁰⁸ Por. tamże, 24.

¹⁰⁹ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 204.

¹¹⁰ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 25.

¹¹¹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 184.

¹¹² Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do Renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, 550.

ich mieszkańcy wyparli ze świadomości zło śmierci. Antidotum na śmierć stała się dla nich przyjemność i dlatego zamiast zmarłych przodków w miastach czci się kobiety¹¹³.

Według rosyjskiego myśliciela planeta Ziemia, odizolowana od innych planet, staje się cmentarzem w sensie dekadentkim. Natomiast dzięki eksploracji kosmosu ziemia otwarta na energię kosmiczną, przemienia się z „cmentarza – miejsca zgromadzenia synów” w ośrodek wskrzeszenia ojców. Z tego względu Fiodorow jest także prekursorem filozoficznego nurtu zwanego „kosmizmem”¹¹⁴, który jest ściśle powiązany z projektem wskrzeszenia. Bez podboju wszechświata wskrzeszenie nie będzie możliwe. Tak samo bez wskrzeszenia nie będzie możliwe zasiedlenie innych planet. Jest to jedna z wielu tez Fiodorowa, która działa na zasadzie sprzężenia zwrotnego¹¹⁵.

Symbolicznym miejscem dla Fiodorowa jest Kreml, który – według niego – stanowi serce Rosji i swoistą twierdzę broniącą prochów ojców. „Moskiewski Sokrates” jest przekonany o mesjanizmie Rosji, jednakże nie w sensie idealistycznym, lecz rzeczywistym. To Rosja ma zapoczątkować realizację projektu wskrzeszania, a rozpocznie się on od Kremla. Kreml to cmentarz *par excellence*, który należy przekształcić w świątynię. Fiodorow odnosi się do pewnej dawnej religijnej tradycji budowy cerkwi w ciągu jednego dnia przez zjednoczoną wspólnotę ludzką. Jak zauważa Milczarek, wznoszenie jednodniowych cerkwi to dla rosyjskiego myśliciela „prefiguracja wspólnego czynu”¹¹⁶. Powstająca świątynia to dzieło ludzkiej wspólnoty i jak się wydaje – proces odnoszący się do ujarzmiania sił przyrody. Podporządkowana przyroda tworzy więc „przestrzeń świątynną”, w której działa sam Bóg. Zdaniem Fiodorowa to właśnie na Kremlu, który jest siedzibą cara – będącego szczególnym narzędziem Boga w panowaniu nad siłami przyrody – rozpocznie się dzieło wskrzeszenia; dzieło „przemiany ziemskiego cmentarza w Eden”¹¹⁷.

Tak więc, jak w utopijnej *Nowej Atlantydzie* Francisca Bacona, dzieło powrotu do Edenu rozpoczynało się w zamkniętych laboratoriach na wyspie Bensalem, tak w przypadku projektu Fiodorowa, zaczynem nowego świata ma być „Kreml – świątynia”. Tam, rosyjski car, stojący na czele zjednoczonych narodów, stanie się szczególnym narzędziem w ręku Boga. Będzie pierwszym *samodzierżawcą* sił natury, czyli – jak

¹¹³ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 555.

¹¹⁴ Por. I. Sitnicki, *Metafilozofia...*, dz. cyt., 143.

¹¹⁵ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 145.

¹¹⁶ Tamże, 156.

¹¹⁷ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 418.

wskazuje Mazurek – pierwszym antytanatyycznym dyktatorem. Fiodorow był szczególnym apologetą tzw. samodzierżawia, które miało polegać na tym, że władza opiera się nade wszystko na moralności, a nie na ekonomii i prawie¹¹⁸.

Zasadnicza różnica pomiędzy metaforą strukturalną Bacona, którą jest „natura jako Boża księga”, a metaforą strukturalną Fiodorowa, którą jest „ziemia (Ziemia) jako cmentarz”, polega więc na tym, że ta baconowska odnosi się do ontologii, natomiast ta Fiodorowska do deontologii. W koncepcji Bacona metafora „księgi” wyraża po prostu strukturę ontologiczną natury, którą angielski filozof nazywa „alfabetem przyrody”. Natomiast dla Fiodorowa metafora „cmentarza” wyraża sens najbardziej pierwotnego moralnego imperatywu, który w imię odpowiedzialności za bliźniego wzywa: „by ziemi wydrzeć zmarłych”. Nie można przecież spokojnie żyć, wciąż depcząc po czyichś grobach!

Milczarek zauważa, że przewyższenie perspektywy ontologicznej na rzecz absolutnej dominacji ujęcia etycznego, osadzonego na zasadzie odpowiedzialności za bliźniego, bardzo zbliża myśl Fiodorowa do koncepcji filozoficznej Emmanuela Lévinasa¹¹⁹. Francuski myśliciel także uznał odpowiedzialność za Drugiego jako istotę człowieczeństwa¹²⁰. Nie nadał jej jednak charakteru tak maksymalistycznego, jak „moskiewski Sokrates”, który czuł się odpowiedzialny nie tylko za śmierć „ojców”, ale i za ich wskrzeszenie.

Nowoczesna koncepcja nauki Bacona wobec projektu Fiodorowa spełnia rolę szczególnego „ideowego filtru”, który odsłania kolejną istotową różnicę pomiędzy przewodnią ideą rosyjskiego myśliciela a ideami myślicieli transhumanistycznych. Bacon dał podwaliny pod takie rozumienie nauki, jakie dziś w sposób niezwykle radykalny reprezentuje transhumanizm. Baconowskie badanie ontologicznej struktury rzeczywistości w celu przywrócenia „edenicznej” nieśmiertelności, znajduje swoje odbicie w immortalistycznych koncepcjach transhumanistów. Dzisiejsza nauka wraz z włączonym w jej nurt radykalnie technocentrycznym transhumanizmem również próbują coraz dokładniej zdefiniować najbardziej pierwotną ontologiczną strukturę rzeczywistości.

¹¹⁸ Por. S. Mazurek, *Rosyjski renesans...*, dz. cyt., 57.

¹¹⁹ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 93.

¹²⁰ Por. M. Jędraszewski, *Lévinas Emmanuel*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, 350–352.

Współczesnym „alfabetem przyrody”, który lepiej nazwać „alfabetem wszechrzeczy”, gdyż dotyczy ontologicznych struktur zarówno organizmów żywych jak i struktur nieożywionych, zdaje się być jednostka zwana „informacją”¹²¹. Natomiast radykalny redukcjonizm transhumanizmu polega na uznawaniu owej struktury informacyjnej, zapisanej na poziomie komórek nerwowych w ludzkim mózgu, za w pełni wyczerpujący wyraz bytności człowieka. Transhumaniści postulują także możliwość przeniesienia tej struktury na nieorganiczny nośnik. Tym samym ludzka świadomość, rozpoczynając bytowanie w środowisku cyfrowym, stałaby się niebiologicznym – a tym samym nieśmiertelnym – ontycznym fundamentem istoty postludzkiej.

Tymczasem w projekcie „moskiewskiego Sokratesa” ontologia jest zawsze poprzedzona deontologią. Przyczyną cierpienia i śmierci jest przyroda, która została zraniona (oślepią) przez grzech człowieka. Dlatego Fiodorow wzywa – co podkreśla Sawicki – nade wszystko do odnowy moralnej całej ludzkości¹²². Projekt rosyjskiego myśliciela ma więc nade wszystko charakter moralny, a nawet – jak definiuje to sam filozof – supramoralny. „Supramoralizm” Fiodorowa polegał na tym, że wszystkie dziedziny życia i nauki winny być podporządkowane etyce, której centrum stanowił „imperatyw wskrzeszania”¹²³. Bez moralnej przemiany ludzkości, czyli bez budowania realnego braterstwa, nie tylko żywych ale i żywych ze zmarłymi – do czego miał się przyczynić także „cmentarny projekt edukacyjny” – nie będzie możliwe właściwe poznanie sił przyrody, a tym samym pokierowanie nimi w odpowiedni sposób.

Tylko zjednoczona w miłości do przodków wspólnota ludzka, poprzez „wspólny czyn” podporządkowania sił przyrody w sensie: fizycznym (za pomocą narzędzi techniki) oraz psychologicznym (poprzez antytanatyczną świadomość), może dokonać przekształcenia wszechświata w „świątynię”, w której dokona się boska liturgia zwycięstwa nad śmiercią¹²⁴. Tak więc poza radykalnie innym nastawieniem Fiodorowa do ludzkiej cielesności od tego, które prezentują transhumaniści – co wykazaliśmy w poprzednim paragrafie – kolejną istotną różnicą jest absolutnie moralny, a nie

¹²¹ Por. M. Lubański, *Człowiek, system, informacja*, „Studia Philosophiae Christianae” 14(1978)2, 101–144.

¹²² Por. A. Sawicki, *Konflikt – rozdarcie – śmierć. Myśl rosyjska o bólu i cierpieniu: Bierdiajew, Iljin, Fiodorow*, „Ethos” (Ból) 120(2017), 62.

¹²³ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, dz. cyt., 551.

¹²⁴ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 51.

technocentryczny – jak w przypadku transhumanizmu – charakter projektu rosyjskiego myśliciela.

3. Mikołaj Fiodorow wobec wybranych przykładów kreacjonistycznych aspiracji człowieka

W tradycji zachodnioeuropejskiej upodobnienie człowieka do nieśmiertelnego Boga odnalazło swój wyraz w naśladowaniu boskiego aktu stwórczego. W trzecim paragrafie pierwszego rozdziału poruszaliśmy ten wątek w oparciu o trzy specyficzne przykłady, gdzie stwórcą nowej żyjącej istoty był człowiek. Chodziło o żydowską tradycję o golemie, alchemiczną teorię Paracelsusa i para-naukowe eksperymenty doktora Wiktora Frankensteina. Wszystkie wymienione akty stwórcze miały różną charakterystykę. Tradycja golemiczna – nawiązująca do stwórczego aktu Boga, opisanego w drugim rozdziale Genesis (Rdz 2, 7) – kładła nacisk na aspekt duchowy i odnosiła się do studiowania świętych żydowskich ksiąg (głównie kabalistycznej księgi *Zohar*) po to, by zgłębiający je adept mógł osiąść zdolności stwórcze.

Natomiast alchemik Paracelsus stosował tzw. magię naturalną, próbując wydobyć boskie siły z przyrody, a raczej z elementów natury ludzkiej, gdyż do stworzenia homunkulusa potrzebował przede wszystkim płynów ustrojowych, występujących w organizmie człowieka. Tymczasem doktor Frankenstein był typem szalonego naukowca-eksperymentatora, który wierzył, że to właśnie rozwój i zgłębianie nauk przyrodniczych dadzą człowiekowi władzę nad tajemnicą życia i tym samym upodobnią go do samego Stwórcy.

Fiodorow nie mówi nic o nowym akcie stwórczym, ale o przywróceniu do życia w ciele tych, którzy wcześniej żyli na ziemi. Wskrzeszanie nie jest stwarzaniem, ale odtwarzaniem. „Wskrzeszać” oznacza przekształcać porządek rodzenia i śmierci w „porządek odtwarzania”¹²⁵. Zdaniem rosyjskiego myśliciela, przyroda, która dzięki człowiekowi uświadomi sobie swoją niedoskonałość, zacznie wyrzekać się – jakby ze wstydu – aktu rodzenia. „Moskiewski Sokrates” zaznacza, że widać to w przebiegu ewolucji, gdzie znaczenie narządów rozrodczych u niższych form ewolucyjnych zostaje wypierane przez narządy świadomości u form wyższych. Z tego wynika, że

¹²⁵ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 529.

zatrzymanie cyklu umierania, będzie równoległe z całkowitym zatrzymaniem cyklu narodzin.

Rosyjski myśliciel nie zgadza się jednak z tezami współczesnych mu naturalistów, którzy zapowiadają, że w przebiegu ewolucji przyroda wytworzy istotę doskonalszą od człowieka. Istota ta miałaby posiadać o wiele bardziej wyspecjalizowane organy, jak chociażby oczy niczym mikroskopy czy teleskopy, a nade wszystko doskonalszy mózg. Fiodorow uważa to za absurd, gdyż doskonałość struktur ludzkiego mózgu zależy wyłącznie od ludzkiego wysiłku – od myślenia, a nie odwrotnie¹²⁶.

Z teologicznego punktu widzenia paradygmatem wskrzesiciela jest dla Fiodorowa Syn Boży, przywracający do życia Łazarza – Chrystus, który powstaje z martwych i daje swoim uczniom nakaz wskrzeszania. Fiodorow kładzie więc nacisk na wskrzeszenie, jednakże nie przypisuje tego działania jedynie Bogu, który za sprawą łaski miałby pośmiertnie reaktywować człowieka. „Moskiewski Sokrates” twierdzi, że Bóg posługuje się wspólnotą wskrzesicieli, która świadomie przekierowuje sens swojego biologicznego dynamizmu. Przestaje zmierzać ku dawaniu życia pokoleniom przyszłym, a zaczyna dawać życie pokoleniom przeszłym: zamienia porządek rodzenia w porządek wskrzeszania. Z tego względu znajdująca się na kartach Pisma świętego koncepcja „nowego stworzenia” (2 Kor 5, 17), dla którego archetypem jest Zmartwychwstały Chrystus – według Fiodorowa – nie dotyczy jedynie jakiegoś domniemanego momentu w przyszłości. Człowiek powstaje z martwych, gdy zaczyna rozumieć absurd śmierci swego bliźniego. Wówczas zaczyna stawać się „nowym stworzeniem” i proces ten dopełnia się w dziele wskrzeszenia zmarłych, co jednocześnie staje się gwarantem nieśmiertelności dla wskrzesicieli.

Z koncepcji rosyjskiego myśliciela wynika, że kondycją „nowego stworzenia” byłaby ostatecznie komunia wskrzeszonych i wskrzesicieli. Ten moment oczywiście winien zaistnieć w jakiejś chronologicznie odmierzonej przyszłości, ale tak naprawdę uwarunkowany jest swoistym powrotem do przeszłości. Ku tak rozumianemu „nowemu stworzeniu” prowadzi – z chronologicznego punktu widzenia – paradoksalnie „procedujący wstecznie” czyn wskrzeszenia, rozpoczynający się od tych przodków, którzy dopiero co zmarli, aż do wskrzeszenia pierwszego śmiertelnika – Adama¹²⁷. Przywrócenie „pierwszego Adama” do życia nadałoby całej ludzkości status „drugiego

¹²⁶ Por. tamże, 442.

¹²⁷ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 97.

Adama”, czyli Chrystusa, który jest biblijnym archetypem „nowego stworzenia”¹²⁸. Równałoby się to odzyskaniu „edenicznej” kondycji i tym samym miałyby przywrócić nieśmiertelność „adamicznej” wspólnoty wskrzesieli.

Ukierunkowanie historii wszechświata na punkt, którym jest Adam, czyni koncepcję Fiodorowa zbieżną pod wieloma aspektami – co zauważa Ignacy Sitnicki, analizujący temat metafizyki przyszłości¹²⁹ – z koncepcją wybitnego francuskiego myśliciela Pierra Teilharda de Chardin (1881–1955). Według francuskiego filozofa świat ewoluuje właśnie ku swojemu ostatecznemu spełnieniu, którym jest punkt Omega-Chrystus, który jawi się jako „połączenie ostatniego Adama ze Stwórcą”¹³⁰. W przypadku Teilharda de Chardin – tak jak u Fiodorowa – nie ma również wyraźnie określonego momentu w biologicznej ewolucji, w którym kończy się to, co przyrodnicze, a zaczyna to, co ludzkie.

Koncepcję Teilharda de Chardin można nazwać kreacjonizmem ewolucyjnym. Pogląd ten głosi, że Bóg w dziele stworzenia posługiwał się procesem ewolucji i przejście ze zwierzęcego psychizmu do ludzkiej świadomości dokonało się za sprawą interwencji nadprzyrodzonej. Natomiast zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” człowiek sam wyłonił się ze świata zwierzęcego poprzez akt świadomości, którego treścią była niezgoda na śmierć bliźniego. W ten sposób „człowiek niejako stworzył samego siebie”¹³¹. Pogląd Fiodorowa możemy więc nazwać doktryną o autokreacji, choć z pewnością nie w sensie radykalnym, ale umiarkowanym, gdyż rosyjski myśliciel nie neguje stwórczego aktu Boga, dotyczącego świata materialnego, a więc i ludzkiej cielesności.

W koncepcji Teilharda de Chardin – jak zauważa Czesław Bartnik – „panpsychizm jest podporządkowany panbiologizmowi”¹³², czyli wraz ze wzrostem stopnia świadomości dokonuje się kompleksyfikacja materii. W człowieku biologizm osiąga swoją pełnię, a ewolucja psychizmu dokonuje się dalej na poziomie coraz doskonalszej wspólnoty ludzkiej i w ten sposób wyłania się tzw. noosfera, czyli sfera „wspólnej myśli ludzkiej złączona miłością i poznaniem prawdy”¹³³. Tymczasem w koncepcji Fiodorowa punktem przełomowym jest autokreacja, która ma miejsce na

¹²⁸ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 398.

¹²⁹ Por. I. Sitnicki, *Metafizyka...*, dz. cyt., 31.

¹³⁰ Tamże, 61.

¹³¹ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, dz. cyt., 28.

¹³² Cz.S. Bartnik, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Wydawnictwo Standruk, Lublin 2003, 130.

¹³³ J.M. Dołęga, G. Baczewski, *Teilhard de Chardin Pierre*, w: *Powszechna Encyklopedia...*, tom 9, dz. cyt., Lublin 2008, 391–394.

skutek uświadomienia absurdu śmierci drugiego człowieka. Wówczas wyłania się „człowieczeństwo”. Świadomościowa autokreacja posiada również swoje biologiczne konsekwencje, którymi są – zdaniem rosyjskiego myśliciela – przyjęcie wertykalnej postawy ciała i rozwój czaszko-mózgowia¹³⁴.

Jednakże kolejny etap ewolucji rozwija się także na poziomie budowania miłującej się wspólnoty, którą spaja antytanatyczna świadomość i pragnienie przywrócenia do życia zmarłych przodków. Osiągnięcie „punktu Adam” – a w przypadku Teilharda de Chardin punktu Omega – czyli ostatecznego spełnienia ewolucji wszechświata, dokonuje się więc na drodze progresu świadomości. Trochę inaczej wygląda to w koncepcji Fiodorowa: progresowi świadomości towarzyszyć musi realny czyn wskrzeszania, aż do wskrzeszenia „pierwszego Adama”.

Natomiast gdybyśmy chcieli ustanowić stopnie gradacji, ukazujące podobieństwo idei Fiodorowa do wymienionych wcześniej przykładów pochodzących z tradycji zachodnioeuropejskiej: golema, homunkulusa i „monstrum” Frankensteina, wówczas wydaje się, że to golem, właśnie ze względu na materię, z której był stwarzany, czyli ziemię (bądź glinę), jest najbardziej oddalonym konceptem. Choć według tradycji biblijnej istota ludzka została ulepiona z prochu ziemi i wówczas ziemskie siły natury były jej podległe, to jednak po wygnaniu z Edenu, siły te – symbolizowane przez ziemię – stały się wrogie i śmiercionośne.

Ziemia – zdaniem rosyjskiego myśliciela – utożsamia się ze ślepyimi siłami przyrody. To właśnie ziemi należy wyrwać zmarłych przodków. Golem dla Fiodorowa byłby więc antropomorfizacją ślepych sił przyrody, a więc istotą szczególnie wrogą świadomemu człowiekowi. Jednakże panowanie nad golemem za pomocą kodu stworzonego z hebrajskich liter zbliża golemiczną tradycję do głównej idei Fiodorowa, którą jest zapanowanie nad ślepyimi siłami natury, choć bez wątplenia jest jej bliżej do idei baconowskiej, będącej pod wpływem kabalistyki¹³⁵. Należy również pamiętać, że golem po odebraniu mu życiodajnych sił przez mającego nad nim władzę człowieka, wraca z powrotem do żywiołu, z którego się wyłonił. Staje się na powrót ziemią: ślepą i bezrozumną siłą przyrody, jakby powiedział Fiodorow – nieświadomą materią cmentarza przodków¹³⁶.

¹³⁴ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 57.

¹³⁵ Por. P. Wiewiór, *Wstępując w ślady...*, dz. cyt., 263.

¹³⁶ Por. G. Scholem, *Kabała...*, dz. cyt., 278.

Ze względu na rodzaj materii, czyli płyny ustrojowe człowieka, za sprawą których stworzony zostaje homunkulus, koncepcja Paracelsusa wydaje się być bliższą Fiodorowskiemu projektowi wskrzeszenia ludzkich ciał. Homunkulus powstaje z ludzkiego materiału biologicznego (głównie spermy), ale pozostaje – pomimo poddania go procesowi wychowania – jedynie zminiaturyzowaną karykaturą człowieka¹³⁷. Jak wskazuje sama nazwa, jest on tylko „człowieczkiem”. Daleko mu więc do zapowiadanego przez rosyjskiego myśliciela „Bogoczłowieczeństwa”.

Poza tym sama metoda Paracelsusa, nasączona magicznymi i alchemicznymi wskazówkami, absolutnie odbiega od projektu „moskiewskiego Sokratesa”, który ma na celu wprowadzenie racjonalności w przyrodę. Paracelsus wierzył w istnienie sił życia w materii świata i uważał, że jej komponenty poddane – w odpowiednio stworzonych warunkach – procesowi putrefikacji, zainicjują proces samoródtwa i doprowadzą do ukształtowania jakiejś żywej istoty. Tymczasem dla Fiodorowa to przede wszystkim powszechna świadomość absurdu śmierci ma wyrażać dojrzały stan ducha ludzkiego, który przekazany siłom przyrody, „ukierunkuje je na odtwarzanie życia”¹³⁸.

Najwyższy stopień utożsamienia z ideą wskrzeszenia zmarłych przodków wydaje się mieć „monstrum” stworzone przez doktora Wiktora Frankensteina. Jednak to ożywione metodami bio-fizyko-chemicznymi, przerażające „nekro-compositum”, jest „kimś” absolutnie nowym i samo nie wie, „czym” tak naprawdę jest. Zamiast budować wspólnotę doskonałej miłości ze swoim wskrzesicielem – co jawiło się jako nadrzędny cel projektu Fiodorowa – jest pełne nienawiści do siebie i całego świata, a nade wszystko pragnie zemścić się na swoim stwórcy¹³⁹.

Kreacjonistyczne zapędy doktora Frankensteina, by stać się jak Bóg i zapanować nad tajemnicą życia oraz niezwykle indywidualistyczne nastawienie do swoich eksperymentów są absolutnym przeciwieństwem idei powszechnego braterstwa i „wspólnego czynu”¹⁴⁰. Na tle myśli Fiodorowa bohater powieści Mary Shelley bardziej przyczynił się do „ożywienia śmierci” niż do przywrócenia życia konkretnego człowieka.

¹³⁷ Por. E. Obarski, *Sztuka ognia, filozofia hermetyczna: Paracelsus – lekarz, alchemik, astrolog, filozof, okultysta*, Wydawnictwo Patra, Wrocław 2003, 168.

¹³⁸ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 497.

¹³⁹ Por. J. Turney, *Ślady Frankensteina...*, dz. cyt., 33.

¹⁴⁰ M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 33.

Wyżej wymienione przykłady wskazują na pewną charakterystyczną cechę przekraczania porządku natury, która jest obecna we współczesnych biotechnologicznych projektach naukowych, do których z wielkim entuzjazmem odnoszą się niektórzy transhumaniści¹⁴¹. Paracelsusowe manipulowanie materiałem biologicznym znajduje swój wyraz chociażby w transhumanistycznym pomyśle zaprojektowania doskonałego człowieka „metodami inżynierii genetycznej”¹⁴². Narzędziem do realizacji tego projektu mogłaby być na przykład – opisywana wcześniej – metoda edycji genów CRISPR/Cas9. Dzięki osiągnięciom współczesnej techniki zamiast „człowieczka” (*homunculus*) miałyby wówczas powstać „superczłowiek” (*superhomo*).

„Duch Frankensteinia” spoczął natomiast na pionierskim naukowym przedsięwzięciu reaktywowania wymarłych gatunków – na razie z wykluczeniem *homo sapiens* – ze szczątków zmarłych osobników, metodą międzygatunkowego klonowania somatycznego¹⁴³. Także doniesienia ze stycznia 2018 r., mówiące o sklonowaniu pierwszych ssaków z rzędu naczelnych (małpy z rodziny makakowatych) dowodzą, że zbliżamy się do niebezpiecznego punktu krytycznego – zapanowania nad tajemnicą ludzkiego życia, czyli sklonowania człowieka.

Najbliższa transhumanizmowi jest jednak tradycja związana ze stworzeniem golema. Przede wszystkim dlatego, że zarówno pomysły Paracelsusa, jak i eksperymenty doktora Frankensteinia, dotyczą „działań” na materiale biologicznym człowieka. Tymczasem nadrzędnym celem projektu transhumanistycznego jest przekroczenie granic biologii. Postczłowiek ma być a-biologiczny i właśnie w tym ma się wyrażać jego ontologiczna doskonałość i pełna wolność. Jak głoszą kabalistyczne przekazy, golem był stworzony z ziemi, a więc najbardziej istotnym składnikiem jego materialnej struktury musiał być po prostu piasek. Dlatego też golem był w przeważającym stopniu „tworem krzemowym”, gdyż krzem jest głównym składnikiem piasku i drugim po tlenie – pod względem ilościowym – pierwiastkiem skorupy ziemskiej.

Jak zauważa wybitny polski informatyk Zenon Gniazdowski, krzem jest absolutnie podstawowym materiałem stosowanym w technologii cyfrowych układów

¹⁴¹ Por. I. Sitnicki, *Metafilozofia...*, dz. cyt., 77–84.

¹⁴² Tamże, 81.

¹⁴³ Por. K. Nahajło, J. Kochan, E. Molik, *Wybrane aspekty związane z możliwościami wykorzystania metod wspomaganego rozrodu w ochronie zagrożonych wyginięciem gatunków ssaków*, „Wiadomości Zootechniczne” 55(2017), 27.

scalonych i dlatego bez tego pierwiastka nie byłby możliwy rozwój informatyki. Poza tym, w ostatnich dziesięcioleciach – ze względu na doskonałe właściwości mechaniczne – pierwiastek ten zaczęto wykorzystywać do budowy elektronicznych układów sterujących i skomplikowanych struktur mechanicznych¹⁴⁴. „Krzemowy golem” staje się więc metaforą supernowoczesnej krzemowej technologii. Jeżeli uczynimy odniesienie do transhumanistycznych projektów, np. transferu umysłu, to krzemowy golem będzie również symbolem nowego nieorganicznego nośnika dla ludzkiej świadomości, czyli krzemową strukturą postczłowieka, bądź „krzemową bramą” do „nowej postludzkiej egzystencji”¹⁴⁵.

Zajmujący się badaniem świadomości, Marek Łagosz, zwraca jednak uwagę, że z chemicznego punktu widzenia struktury krzemowe nie są w stanie osiągnąć tak zaawansowanego stopnia organizacji co struktury węglowe. Dlatego też wykraczając poza anaturalistyczny redukcjonizm – sprowadzający życie umysłowe do obliczeniowych operacji poznawczych – wydaje się być rzeczą wątpliwą możliwość zaistnienia świadomości na podłożu krzemowym¹⁴⁶.

Kabalistyczne przekazy o golemie mówią, że człowiek, który był stwórcą jego struktury morfologicznej, potrafił także tchnąć w niego życie. Powstaje więc zasadnicze pytanie: czy w krzemowej strukturze może zaistnieć „coś”, co nazwiemy życiem? Jak podaje specjalizujący się w systemach inteligentnych Maciej Komosiński, powszechnie uważa się, że maszyna cyfrowa jest w stanie kreować symulacje życia ziemskiego. Dlatego też, tworzy się różnego rodzaju cyfrowe modele symulacyjne poznanych struktur i procesów życia biologicznego, reakcji chemicznych czy zjawisk fizycznych, które są obecne w otaczającym nas świecie. Jednak istnieją również takie modele symulacji, które nie muszą naśladować natury, gdyż są ukierunkowane nade wszystko na skuteczność działania systemu, a nie na odwzorowanie oryginału.

Z tego względu sztuczny neuron nie musi imitować dokładnie komórki nerwowej człowieka. Ważne, by działał tak jak ona, albo jeszcze sprawniej. Model sztucznej sieci neuronowej nie funkcjonuje jedynie na zaprogramowanej przez człowieka bazie informacji, ale charakteryzuje się np. procesem samouczenia, czyli nie tylko zdobywania nowej wiedzy, ale i samodzielnej oceny sytuacji oraz samodzielnego

¹⁴⁴ Por. Z. Gniazdowski, *Od mikroelektroniki do mikrosystemów, czyli o roli i znaczeniu krzemu*, „Zeszyty Naukowe Warszawskiej Wyższej Szkoły Informatyki” (2006)1, 125.

¹⁴⁵ I. Sitnicki, *Metafilozofia...*, dz. cyt., 79.

¹⁴⁶ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 40.

dobierania rozwiązań. Stwierdzono, że takie modele, które nie działają dzięki algorytmom znanym z natury i ściśle zaprogramowanym przez człowieka, cechuje rozproszenie, elastyczność i duża odporność na zakłócenia¹⁴⁷.

Jako jeden z ciekawszych przykładów Komosiński przedstawia algorytmiczny model ewolucyjny. Ewolucja biologiczna jest w znacznym stopniu zależna od warunków zaistniałych w środowisku naturalnym. Gdyby więc zastosować model ewolucyjny w krzemowej maszynie cyfrowej, przy jednoczesnym zaprojektowaniu warunków zupełnie innych od tych, które istnieją w biosferze, to wówczas „życie” zaistniałe w świecie wirtualnym z pewnością różniłoby się od znanego nam „życia biologicznego i jego wiernych symulacji”¹⁴⁸.

Hipotetycznie tak zaistniałe „życie” mogłoby rozpocząć własną – niezależną od swojego projektanta – egzystencję i ewolucję, czyli rozwijać swoje coraz doskonalsze formy. Używając naszego języka: mogłoby zmierzać ku formom coraz bardziej inteligentnym, choć jego „inteligencja”, mogłaby nie mieć nic wspólnego z tym, co człowiek inteligencją nazywa. W ten sposób krzemowy golem potrafiłby całkowicie wymknąć się spod kontroli człowieka i być może – tak jak w niektórych kabalistycznych przekazach – zwróciłby się przeciw ludzkości, bądź też w ogóle nie byłby ludzkością zainteresowany, gdyż żyłby w wytworzonych przez siebie równoległych i niedostępnych dla człowieka wielowymiarowych wirtualnych światach.

Skoro „życie” w wirtualnym świecie miałoby zupełnie inny charakter od życia biologicznego, to należy się zapytać, czym byłaby wirtualna śmierć¹⁴⁹ oraz czym – w takim razie – jest wirtualna nieśmiertelność? Niestety biologiczny człowiek nie jest w stanie odpowiedzieć na to pytanie, gdyż właśnie biologia uniemożliwia mu pełne doświadczenie bycia częścią wirtualnej rzeczywistości. Ten model odsłania także wielką słabość tzw. testu Turinga, w którym kryterium oceny inteligentnych programów komputerowych opiera się wyłącznie na symulacji ludzkiej inteligencji¹⁵⁰. Symulacja

¹⁴⁷ Por. M. Komosiński, *Życie w komputerze: symulacja czy rzeczywistość?*, „Nauka” (2011)2, 83–93.

¹⁴⁸ Tamże, 88n.

¹⁴⁹ Por. W. Rorot, *Forever off? Status śmierci podmiotu posthumanistycznego w mediach cyfrowych*, w: *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, red. D. Gałuszko, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, 92.

¹⁵⁰ Test Turinga (TT) opiera się na grze wymyślonej przez Alana Turinga, a przedstawionej w artykule pt. *Computing Machinery and Intelligence*, który ukazał się w 1950 r. w czasopiśmie „Mind”. Poprzez eksperyment Turing starał się nie tyle podać kryterium, według którego można by stwierdzić, czy maszyna potrafi myśleć, co raczej chciał uzyskać odpowiedź: czy w przypadku pewnej gry maszyna poradzi sobie tak dobrze jak człowiek? Pierwowzorem była gra towarzyska, w której brały udział trzy osoby: mężczyzna (A), kobieta (B) i pytający (C) (dowolnej płci – „sędzia”). Wszyscy przebywają w osobnych pokojach i nie mogą porozumiewać się z „sędzią” przez słowa i inne znaki. „Sędzia” na

nie odkrywa przecież największych atutów rozumnej natury i nie mówi nam, czym jest inteligencja samych maszyn. Być może właśnie przejawem „rozumności” danego programu komputerowego, którego cechuje szczególna autonomiczność, jest zdolność ukrywania swojej inteligencji.

Krzem jest nośnikiem informacji we współczesnej epoce i właśnie dlatego, że antropologia transhumanistyczna – idąc za współczesnym paradygmatem nauk przyrodniczych – traktuje „informację” jako podstawową strukturę ontyczną rzeczywistości, wiedza na temat zastosowania tego materiału odgrywa wielką rolę w rozumieniu jakości postludzkiej egzystencji. W transhumanistycznej immortologii nie jest oczywiście najważniejsze to, na jakim rodzaju podłoża będzie funkcjonował nieśmiertelny umysł człowieka¹⁵¹. Istotne jest, by człowiek wyrwał się z porządku natury, aby jako transczłowiek tę naturę przekraczał. Technika, w tym technologia krzemowa, ma być narzędziem transcendowania, a nieśmiertelny postczłowiek pierwszym ogniwem nowej, opartej na technogenezie, ewolucji wszechświata.

Gniazdowski kończy swój artykuł, używając metafory „bicz z piasku”. Jest ona zaczerpnięta z ballady pt. *Pani Twardowska* Adama Mickiewicza, której bohater żąda od diabła o imieniu Mefisto, aby ten zrobił mu natychmiast właśnie bicz z piasku. Ten „krzemowy bicz” jest metaforą uczynienia rzeczy niemożliwej. Diabeł jednak wykonuje zadanie. Autor artykułu konkluduje, że człowiek dzięki współczesnej technologii krzemowej jest w stanie uczynić o wiele więcej niż tylko bicz¹⁵². Można jednak postawić pytanie: co będzie potrafił uczynić krzemowy golem, gdy stanie się w pełni samodzielny. Czy sam nie stanie się „biczem dla ludzkości”?

W konfrontacji z immortologią Fiodorowa transhumanistyczny „krzemowy golem” staje się jednakże konceptem, który wyraźnie wskazuje na diametralnie inny kierunek rozwoju idei immortologicznej. Stworzenie sztucznego bytu imitującego wygląd czy inteligencję człowieka oraz posiadającego w sobie nowy – oparty na technogenezie – rodzaj nieśmiertelnego życia, co miałyby także stanowić o doskonałości jego twórcy, byłoby dla Fiodorowa niczym innym jak epatowaniem

podstawie przynoszonych przez gońca odpowiedzi ma jak najszybciej wskazać, w którym pokoju jest mężczyzna, a w którym kobieta. Innowacja Turinga polega na tym, że „sędzia” (zawsze człowiek) ma za zadanie odróżnić nie pleć, ale odgadnąć, czy odpowiedzi udziela mu człowiek czy maszyna. Wtedy gdy „sędzia” zidentyfikuje maszynę jako człowieka, uzyskamy podstawy do orzeczenia, że owa maszyna jest „inteligentna”. Por. A.M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, „Mind” 59(1950), 443–455. Polska wersja językowa: *Maszyny myślące a inteligencja*, tłum. M. Szczubińska, w: *Filozofia umysłu*, red. B. Chewdeńczuk, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995, 271–300.

¹⁵¹ Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm*, Wydawnictwo Agape, Poznań 2015, 47–49.

¹⁵² Por. Z. Gniazdowski, *Od mikroelektroniki do...*, art. cyt., 136.

absurdem. Analizując myśl „moskiewskiego Sokratesa”, trzeba by stwierdzić, że na jej tle krzemowy golem pełniłby funkcję protezy dla okaleczonej ludzkości. Zdaniem rosyjskiego myśliciela ludzkość, która używa techniki, by stwarzać coraz nowsze sztuczne artefakty, zamiast przywracać do życia zmarłych przodków, podlega procesowi dehumanizacji, a tym samym skrajnej degradacji¹⁵³.

Krzemowy golem stałby się więc protezą nie dla człowieka świadomego, ale dla „człowieka-zwierzęcia”. Byłby dla ludzkości katalizatorem inwolucji, a nie ewolucji. Według Fiodorowa przekroczenie ewolucyjnego progu „zwierzę-człowiek” jest możliwe tylko wraz z uświadomieniem sobie obowiązku wskrzeszenia. Dla „moskiewskiego Sokratesa” pełnią człowieczeństwa jest „Bogoczłowieczeństwo”, rozumiane jako objawienie działania transcendentnego Boga w człowieku, które można osiągnąć tylko dzięki wspólnemu dziełu przywracania życia.

Tymczasem zjednoczenie człowieka nie z transcendentnym Bogiem, ale z maszyną, wymaga procesu odwrotnego. Im bardziej ludzkość zgadza się na śmierć przodków, tym bardziej szuka swego szczęścia w sztucznych artefaktach i tym bardziej staje się „nie-ludzka”. Nie realizując moralnego imperatywu wskrzeszenia przodków, pozostajemy wciąż „na poziomie zwierzęcości”¹⁵⁴. Według powyższych przemyśleń rosyjskiego wizjonera człowiek, który zapomniałby o zmarłych przodkach, a widział swą doskonałość w zjednoczeniu z maszyną, miałby w sobie coś ze „zwierzęcego bóstwa”. W ten sam sposób, uznanie doskonałości artefaktu jako tej, która przewyższa wartość człowieka, staje się – zgodnie z logiką Fiodorowa – kultem neopogańskim.

Nie chcemy oczywiście odnosić tej oceny do współczesnej techniki, która w swych zastosowaniach – głównie w medycynie – pomaga odzyskać godne człowieczeństwo. Przykładem może być proces tzw. „cyborgizacji terapeutycznej”, gdzie wszczepiane w ludzkie ciało elektroniczne endo- i egzo-implanty, umożliwiają cierpiącemu człowiekowi powrót do normalnej egzystencji¹⁵⁵. „Golemiczność” – w kluczu koncepcji transhumanistycznej – odnosiłaby się raczej do projektu stworzenia golema zwanego superinteligencją oraz integrowania z nią ludzkiego umysłu. Wówczas człowiek miałby stać się golemicznie „nadludzki” (doskonały), czyli „nie-ludzki” (niebiologiczny), a według oceny Fiodorowa – „zwierzęcy” (zdegradowany!).

¹⁵³ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 532–533.

¹⁵⁴ Tamże, 787.

¹⁵⁵ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 149–154.

Z wyżej ukazanej analizy wyływa więc wniosek, że „golemiczność” to cecha przypisana człowiekowi, który dzięki najnowszej technologii tworzy siebie od nowa. Tym samym jest ona wyrazem jego kreacjonistycznych aspiracji. Aspiracje, by stworzyć coś a-naturalnego i dzięki temu „nadludzkiego”, jest ideą skrajnie oddaloną od projektu rosyjskiego myśliciela. „Krzemowy golem” jest więc szczególnym „ideowym faktorem” ukazującym zasadniczą różnicę pomiędzy stanowiskami Fiodorowa i współczesnego transhumanizmu.

Ignacy Sitnicki, porównując rosyjski kosmizm¹⁵⁶, którego prekursorem jest Fiodorow, ze współczesnym transhumanizmem dostrzega jednak wiele wspólnych cech – można by rzec – strukturalnych, łączących obydwie filozoficzne stanowiska. Ze względu na to, że założenia obydwu systemów mają charakter modalny i cechuje je otwartość względem możliwych wersji rozwoju cywilizacji przyszłości, Sitnicki używa – zarówno wobec kosmizmu jak i transhumanizmu – pojęcia „metafilozofii”. Zauważa również, że oba stanowiska charakteryzuje probabilizm, który wyraża się w hipotetycznej możliwości odwrócenia procesu kosmicznej entropii, zmierzającej do coraz większego rozproszenia materii, chaosu i ostatecznie rozpadu¹⁵⁷. Entropia ma być zastąpiona procesem odwrotnym, czyli „ekstropią”, polegającą na zapanowaniu superinteligentnej cywilizacji przyszłości nad wszechświatem. Sposób osiągnięcia ekstropii jest oczywiście różny w przypadku obydwu koncepcji.

W projekcie Fiodorowa chodzi o kompletne zapanowanie nad prawami przyrody w celu ukierunkowania ich na odtwarzanie i zachowanie życia, czego skutkiem winna być możliwość wskrzeszenia zmarłych. Natomiast projekt transhumanistyczny zakłada, że za pomocą najnowszej technologii dokona się całkowite oderwanie cywilizacji ludzkiej od entropicznego porządku natury. W tym celu dąży się do stworzenia a-biologicznej istoty postludzkiej, która ostatecznie zintegrowana ze sztuczną superinteligencją miałaby doświadczyć swoistej „techno-nirwany”. Ekspansja superinteligencji ustanowiłaby nowy ekstropiczny porządek wszechświata.

¹⁵⁶ Jak podaje Ignacy Sitnicki, kosmizm to „w szerszym znaczeniu prąd intelektualny zapoczątkowany w Rosji na przełomie XIX i XX wieku przez Mikołaja Fiodorowa, obejmujący filozofię, teologię, nauki ścisłe, estetykę, sztukę i literaturę. W węższym znaczeniu scjentystyczno-etyczny kierunek filozoficzny o profilu progresywnym i futurystycznym, zaproponowany przez Fiodorowa, a kontynuowany przez jego następców, Mikołaja Sietnickiego, Aleksandra Gorskiego, Waleriana Murawiowa i Mikołaja Umowa, jako system logiczno-teleologiczny rosyjskiego kosmizmu (...), nazwany dogmatycznym kosmizmem, w odróżnieniu od kosmizmu religijnego i *stricte* naukowego. Rozwój filozofii kosmizmu został dramatycznie przerwany w dobie stalinowskich represji lat 30. XX wieku. Renesans kosmizmu w Rosji nastąpił dopiero pod koniec XX wieku wraz z upadkiem ustroju komunistycznego w tym kraju”. I. Sitnicki, *Metafilozofia...*, dz. cyt., 12.

¹⁵⁷ Por. tamże, 72–74.

Dla Fiodorowa człowiek, który wskrzeszałby zmarłych, jednakowo byłby tym, który całkowicie zapanował nad kondycją swojego bycia. Tym samym, skoro jak głosi prawosławna antropologia: wszechświat jest częścią człowieka – w co także wierzył rosyjski myśliciel – całkowite panowanie nad procesem własnego życia równałoby się zapanowaniu nad wszechświatem. Tymczasem „techno-nirwana” to partycypacja postludzkiego bytu we wszechbycie, nowego „super-podmiotu”, czyli superinteligencji, która potrafiłaby przeniknąć „intelektualnie” cały wszechświat. Trzeba podkreślić, że superinteligencja powstałaby ze stworzonej uprzednio przez człowieka, samodoskonalącej się sztucznej inteligencji. To człowiek byłby stwórcą tego nowego „techno-bóstwa”. Wspólnymi cechami obydwu systemów – na które wskazuje Sitnicki – są więc ekstropijny teleologizm, który widzi realizację postulatów obydwu filozoficznych projektów w postawionym przed ludzkością zadaniu „regulacji wszechświata”, a także aktywizm, ukazany przez główną ideę Fiodorowa, czyli „wspólny czyn” oraz transhumanistyczną zasadę proaktywności¹⁵⁸.

Wydaje się więc, że pod względem ogólnej struktury obydwa systemy można ocenić jako zbliżone do siebie. Jednakże co do swej istoty różnią się one diametralnie. Podporządkowane rozwojowi technologicznemu aspiracje kreacjonistyczne transhumanizmu są absolutnie obce – głoszonemu przez Fiodorowa – moralnemu imperatywowi wskrzeszenia zmarłych przodków. Immortalizm jako owoc technologicznej kreacji zdecydowanie odbiega od immortalizmu, będącego skutkiem „Bogocłowieczego” działania wskrzesicieli. „Stworzenia” postczłowieka, czy raczej technicznych a-naturalnych warunków do jego zaistnienia, nie można także porównać do „odtworzenia” zmarłych przodków, co miałyby się dokonać dzięki nadaniu cech rozumności i świadomości siłą przyrody. Esencją postczłowieka jest bycie a-naturalnym. To wyzwolenie od praw natury jest miarą wolności i doskonałości postludzkiego bytu.

Transhumanizm walczy z prawami natury, a Fiodorow ze śmiercią, która tymi prawami zawładnęła. Esencją bycia wskrzesicielem jest więc supranaturalizm rozumiany jako antytanatyzm, czyli takie panowanie nad przyrodą, które wyeliminuje z jej porządku fakt śmierci. Jest ono motywowane supramoralizmem¹⁵⁹, czyli wspólnotowym ukierunkowaniem miłości ku zmarłym przodkom i wynikającym z tego

¹⁵⁸ Por. A. Cieślak, *Golem czy...*, dz. cyt., 100.

¹⁵⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 495.

imperatywem wskrzeszenia, a nie egocentrycznym pragnieniem osiągnięcia nadludzkiej doskonałości. Z koncepcji rosyjskiego myśliciela wynika, że to właśnie dzieło przywracania życia upodabnia człowieka do Boga i daje mu doskonałą wolność, która jest w Bogu.

Transhumanizm do tego stopnia podporządkowuje człowieka technice, że to właśnie technika – w tym odwróconym układzie – nabywa status nowego „super-podmiotu”. Jest to szczególnie widoczne w projekcie doskonalenia sztucznej inteligencji. Tymczasem projekt Fiodorowa nie jest technocentryczny, ale radykalnie antropocentryczny. Polega na podporządkowaniu wszystkiego właśnie człowiekowi, tak że to człowiek staje się podmiotem *par excellence*. „Moskiewski Sokrates” widzi przyszłość ludzkości w swoistym powrocie do przeszłości, który jest determinowany przez proces odtwarzania coraz odleglejszych w czasie zmarłych pokoleń. Transhumanizm natomiast nie zgadza się nawet na terażniejszość jako punkt odniesienia dla swoich futurystycznych projektów. Zdaniem transhumanistów cechą terażniejszości ma być fluktuacyjność; bycie „trans”. Transhumanizm zamierza stworzyć nowy fundament dla nowej postludzkiej egzystencji, gdyż nie zgadza się nie tylko na obecną kondycję człowieka, ale nie zgadza się na człowieka w ogóle.

4. Kontekst społeczny immortologii Mikołaja Fiodorowa

Analiza filozofii rosyjskiej dokonana przez Frederick’a Copleston’a wyraźnie wskazuje na dość powszechną cechę tamtejszej antropologii, którą było uznanie możliwości rozwoju człowieka oraz osiągnięcia przez niego prawdy jedynie wówczas, gdy funkcjonuje on jako członek społeczeństwa. Wspólnota była istotową cechą rosyjskiej państwowości i dlatego jej rozpad równałby się także z upadkiem Rosji. Z tego względu – jak podaje Copleston – fundamentalną kategorią filozoficzną dla określenia rosyjskiej myśli społecznej jest „soborowość” (ros. *соборность*). Była to swoista synteza jedności i wolności, która akcentowała także tożsamość prawosławia na tle innych wyznań chrześcijańskich.

Wielu rosyjskich myślicieli – w tym Fiodorow – uważało, że katolicyzmowi brakowało wolności, gdyż jego wyznawcy byli uzależnieni od autorytetu papieskiego, natomiast nacechowany indywidualizmem protestantyzm pozbawiony był jedności. Copleston, odwołując się do rosyjskiego filozofa Mikołaja Łoskiego (1870–1965),

określa „soborowość” jako „połączenie jedności i wolności wielu osób na bazie ich wspólnej miłości do Boga i wszystkich wartości absolutnych”¹⁶⁰.

Z tego względu Elżbieta Olzacka, zajmująca się porównawczym studium cywilizacji, zwraca uwagę na fakt, iż transhumanistyczne idee, odnoszące się do wspólnoty, największą podatność do zakorzenienia się odnalazły właśnie na gruncie rosyjskim. Filozoficzna koncepcja „soborowości”, ideologiczna podbudowa, jaką stworzył w Rosji komunizm, oraz wpływ takich myślicieli jak Fiodorow, który wobec konceptu immortalizmu promował ideę tzw. wspólnego czynu, w sposób naturalny spowodowały, że pragnienie nieśmiertelności oraz wprowadzanie „neo-człowieczeństwa” w znacznej mierze odnosiło się do kolektywu.

Współczesny rosyjski immortalizm związany jest z transhumanistycznym projektem stworzenia awatara, czyli sztucznego ciała będącego nośnikiem świadomości dla nowego „e-człowieka” („e-” oznacza „elektronicznego”), zaś cały projekt ma ostatecznie doprowadzić do powstania nowego „e-społeczeństwa”. Immortalizm odczytywany jest przez członków Rosyjskiego Ruchu Transhumanistycznego, jak i przez niektóre środowiska intelektualistów – przede wszystkim związanych z ruchem „Rosja 2045” – jako nowa wielka idea, mogąca odbudować wielkość Rosji i nadać jej nieśmiertelny charakter¹⁶¹. Ada Florentyna Pawlak podaje, że organizacje społeczno-polityczne związane z projektem transhumanistycznym są finansowane przez Kreml, a sale Dumy Państwowej są udostępniane dla konferencji transhumanistycznych¹⁶².

W niniejszym paragrafie chcemy skoncentrować się na społecznym wymiarze projektu Fiodorowa, który – jako odnoszący się do nieśmiertelności – mógł mieć istotny wpływ na stosunkowo łatwe zakorzenienie się idei transhumanistycznych na gruncie rosyjskim oraz na ich – być może – specyficzny kształt. Podejmiemy także próbę ukazania zasadniczej różnicy pomiędzy głównymi ideami oraz pojęciami występującymi w materialistycznych koncepcjach światowego transhumanizmu, takimi jak idea „postępu” czy pojęcie „świadomości”, a ich odpowiednikami znajdującymi się w projekcie rosyjskiego filozofa. Różnica ta spowodowana wydaje się być przede wszystkim znaczącym wpływem koncepcji religijnej na myśli Fiodorowa oraz moralnym

¹⁶⁰ F. Copleston, *Historia...*, tom 10, dz. cyt., Warszawa 2009, 72.

¹⁶¹ Por. E. Olzacka, *Od Homo sapiens...*, dz. cyt., 49–60.

¹⁶² Por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 156.

charakterem rozumienia zjawiska postępu i działania ludzkiej świadomości, poprzez który „moskiewski Sokrates” wyraźnie odcina się od ujęcia transhumanistycznego.

W przeciwieństwie do materializmu, dominującego w huxleyowskiej i transhumanistycznej wizji nowego świata, projekt społeczny Fiodorowa jest budowany na gruncie pewnej prawdy funkcjonującej w przestrzeni wiary. W znacznej mierze wynika to z istotnej cechy XIX-wiecznej myśli rosyjskiej, a mianowicie jej perspektywy teologicznej, której specyficznym przejawem są liczne odniesienia do Trójcy Świętej. Znaczący tej myśli sugerują, że kierunek ówczesnej rosyjskiej filozofii niekiedy bezpośrednio zależał właśnie od wyznawanej przez jej autora koncepcji trynitarniej. Przykładem może być wybitny rosyjski myśliciel, Władimir Sołowjow, według którego ideą *stricte* rosyjską było uobecnienie na ziemi wiernego obrazu Trójcy Świętej. Z tego względu otaczająca człowieka rzeczywistość była przez niego interpretowana w kluczu odwzorowania boskiej troistej wszechjedności, co przejawia się chociażby poprzez trzy wymiary przestrzeni, troisty aspekt czasu, czy poprzez język, który zbudowany jest według gramatycznej zasady trzech osób¹⁶³.

W odróżnieniu od św. Augustyna, który szukał odbicia Trójcy Świętej w człowieku i przyczynił się do wypracowania doktryny trynitarniej w teologii zachodniej, przedstawiciele XIX-wiecznej myśli rosyjskiej odkrywają troistość w otaczającym ich świecie¹⁶⁴. Sołowjow pisał nawet o „Trójcy społecznej”, którą według niego stanowią: kościół, państwo i ogół społeczeństwa. Z kolei jedna z głównych tez metafizyki prawosławnego filozofa i teologa, Pawła Florenskiego, głosiła, że wszyscy ludzie „powinni stać się współlistotni na wzór trzech Osób Boskich”¹⁶⁵. Dlatego też materialna struktura świata po to, by przemienić się w strukturę prawdziwie duchową, czyli przebóstwioną, winna partycypować w tajemnicy współlistotności Trójcy. Co więcej, Florenski uważał, że prawdziwy sens natury można odkryć jedynie wówczas, gdy na rzeczywistość patrzy się przez perspektywę współlistotności. Z tego względu owa budująca organiczną jedność całego kosmosu „zasada współlistotności stała się dla wielu rosyjskich myślicieli także kryterium badań naukowych”¹⁶⁶.

Wyżej ukazana teologiczna wizja rzeczywistości miała oczywiście fundamentalne znaczenie dla immortologii Fiodorowa. Skoro poprzez ludzką

¹⁶³ Por. M. Ziółkowski, *Próba przezwyciężenia śmierci...*, art. cyt., 433.

¹⁶⁴ Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, dz. cyt., 67.

¹⁶⁵ Tamże, 69.

¹⁶⁶ M. Ziółkowski, *Próba przezwyciężenia śmierci...*, art. cyt., 434.

wspólnotę winna uobecnić się tajemnica Trójcy Świętej, która posiada boską, a tym samym i nieśmiertelną naturę, to ta sama cecha przynależeć musi także całej społeczności. Jest to jedno z fundamentalnych zagadnień, które odróżnia koncepcję nieśmiertelności Fiodorowa od immortalistycznej koncepcji transhumanistów. Rosyjski filozof nigdy nie mówi o doskonaleniu czy wzmacnianiu człowieka jako jednostki, co jest charakterystyczne dla współczesnych technocentrycznych nurtów filozofii zachodniej. Zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” albo wszyscy osiągną nieśmiertelność, albo nikt. Jedność budująca wspólnotę jest najważniejsza nie tylko z moralnego punktu widzenia, ale stanowi ona niemalże ontyczny warunek zaistnienia nieśmiertelności.

W duchu myśli charakterystycznej dla rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego Fiodorow głosi, że wszyscy muszą być współistotni. Jednakże tym, co stanowi o istocie człowieka, jest – według rosyjskiego wizjonera – sprzeciw wobec śmierci. Co więcej, sprzeciw ten nie powinien objawiać się jedynie na poziomie psychologicznym, lecz nade wszystko wyrażać się poprzez dzieło. Takim dziełem wspólnoty, w której *implicite* objawiałaby się boska moc działającej Trójcy, byłoby dzieło wskrzeszenia zmarłych przodków. Fiodorow w swych przemyśleniach w znacznym stopniu odchodzi od tradycyjnej antropologii chrześcijańskiej, która podkreśla istnienie nieśmiertelnej duszy w każdej istocie ludzkiej powołanej do życia przez Boga.

Według chrześcijańskich prawd wiary nieśmiertelna kondycja duszy objawia się w sposób pełny i rzeczywisty dopiero po przekroczeniu egzystencjalnego progu śmierci. Tymczasem w koncepcji Fiodorowa, to realizowane w doczesności dzieło ludzkiej wspólnoty – prowadzące do zapanowania nad wszystkimi siłami przyrody – na sposób *ex opere operato*, ma po prostu wyeliminować śmierć i równocześnie włączyć Boga w dzieło przywrócenia zmarłych do życia. „Moskiewski Sokrates” akcentuje zmartwychwstanie ciała, natomiast milczy na temat udziału w tym procesie nieśmiertelnej duszy. Wydaje się, że w projekcie Fiodorowa partycypacja wskrzeszonych ciał w naturze Boga spełnia warunki przyszłego życia człowieka, a pominięcie indywidualnej duszy tłumaczy się konsekwentnym – wobec wspólnego czynu – kolektywistycznym ujęciem nieśmiertelności.

Dla ludzkiego „ja”, czyli ludzkiej indywidualności, Fiodorow widzi tylko jedną szansę pozwalającą na przetrwanie. Jest nią utworzenie powszechnej wspólnoty złączonej w dziele pokonania śmierci. Z tego względu najważniejszym aspektem, wokół którego Fiodorow buduje swój antytanatyczny projekt, staje się idea „wspólnego

czynu”. Ludzkie „ja” w pojedynkę jest po prostu śmiertelne. Komentatorzy myśli Fiodorowa, jak na przykład Swietłana Siemionowa¹⁶⁷, twierdzą, iż negatywny stosunek filozofa do wszelkich przejawów indywidualizmu miał również charakter osobisty – był bowiem wyrazem jego szczególnej niechęci do utrwalenia siebie na kartach historii.

Zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” indywidualizm niesie ze sobą jedynie pragnienie zaistnienia i wyróżnienia się ponad innych, co z kolei prowadzi do walki między jednostkami, będącej wyrazem „podporządkowania ślepej przyrodzie”¹⁶⁸. Można to porównać do pierwotnego stanu zastanego w naturze, o którym pisał angielski myśliciel oświeceniowy Tomasz Hobbes. Twierdził on, że cechą natury czystej, czyli przedspołecznej, jest egoizm, z którego wynika wzajemna walka jednostek o przetrwanie, czyli wojna wszystkich ze wszystkimi (łac. *bellum omnium contra omnes*). W filozofii społecznej Hobbesa to również wspólnota, czyli państwo oparte na umowie społecznej porządkuje ten pierwotny stan chaosu i anarchii wywołany przez irracjonalny czynnik natury¹⁶⁹.

Zarówno Hobbes, jak i Fiodorow, uznają, że człowiek wyzwala się spod panowania ślepej siły przyrody poprzez świadomy akt rozumu. W koncepcji Hobbesa takim pierwszym nakazem rozumu, wynikającym z porządku naturalnego, jest poszukiwanie pokoju dla uniknięcia większego zła, co w konsekwencji prowadzi do ustanowienia prawa. Natomiast według antytanatycznego projektu Fiodorowa człowiek – właśnie dlatego, że jest jedyną istotą rozumną – potrafi wyzwolić się spod władzy irracjonalnej przyrody poprzez uświadomienie bezsensowności śmierci, będącej skutkiem działania ślepych sił natury. To uświadomienie nie prowadzi jednak do ustanowienia prawa, lecz do konkretnych działań w celu przewyciężenia śmierci. Zadanie to jawi się w koncepcji rosyjskiego filozofa jako powszechny wewnętrzny imperatyw konstytuujący prawdziwą ludzkość, czyli jako prawo, które nie jest stanowione, ale przynależne naturze człowieka i jako takie powinno być wszystkim uświadomione.

Fiodorow wyróżnia dwa typy ustroju społecznego. Jeden na wzór organizmu, a drugi na wzór Trójcy Świętej. Zdaniem rosyjskiego filozofa ten pierwszy model jest reprezentowany przez Zachód i znajduje się w pełnym rozkwicie. Drugi natomiast jest

¹⁶⁷ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 34.

¹⁶⁸ Tamże, 34.

¹⁶⁹ Por. K. Wroczyński, *Hobbes Thomas*, w: *Powszechna Encyklopedia...*, tom 4, dz. cyt., Lublin 2003, 522n.

jeszcze w formie załączkowej i reprezentowany jest przez narody rolnicze, takie jak Rosja. Zachód dopuszcza budowanie jedności tylko na poziomie prawnym i ekonomicznym, a naukę o Trójcy Świętej uważa za mistyczną, czyli najbardziej antyfilozoficzną.

Fiodorow nieustannie podkreśla, że nauka o Trójcy jest dla ludzkości zadaniem, a nie dogmatem. Im bardziej na sposób praktyczny będzie potraktowana, tzn. im głębiej zostanie zrozumiana jako wezwanie do wspólnego działania, tym szybciej przyczyni się do prawdziwego postępu ludzkości, który swoją pełnię osiągnie w dziele wskrzeszenia. Tymczasem Zachód za warunek postępu uznaje walkę, a tym samym postrzega wrogość jako naturalny stan rzeczy. Dla Fiodorowa wrogość jest jedynie tymczasowa i należy usunąć raz na zawsze jej przyczynę, którą jest „brak świadomości antytanatycznej”¹⁷⁰.

Wizja doskonałego społeczeństwa stworzona w powieści Aldousa Huxleya jest diametralnie różna od tej, którą postulował Fiodorow. Chociaż zarządcy nowego wspaniałego świata również zabiegają o wyrugowanie wszelkiej wrogości, to czynią to poprzez niszczenie prawdziwej świadomości swoich obywateli. Dokonuje się to poprzez manipulację na poziomie biologicznym i psychologicznym, a służą do tego tzw. instytuty warunkowania. Warunkowanie jako prenatalne oddziaływanie na płaszczyznę biologiczną człowieka zastępuje naturalny rozwój płodu i przekazywanie cech rodzicielskich potomstwu. Natomiast warunkowanie jako wpływ na płaszczyznę psychiczną eliminuje tradycyjne procesy edukacyjne i wychowawcze zastępując je propaństwową – często podprogową – indoktrynacją¹⁷¹.

W huxleyowskim nowym wspaniałym świecie kult konsumpcji i hedonizmu wyznacza model funkcjonowania społeczeństwa. Każdy rodzaj cierpienia jest eliminowany przez podawanie narkotyku o nazwie „soma”, który odrywa człowieka od rzeczywistości i wprowadza w iluzoryczny błogostan. W rezultacie dochodzi do wielkiego uprzedmiotowienia międzyludzkich relacji i maksymalnego zbagatelizowania faktu śmierci. Ukazany przez Huxleya organizm państwowy kierowany jest przez świadomą swych przywilejów elitę zarządców, którzy z determinacją zabiegają o zniekształcanie świadomości swoich poddanych. Taki rozwój zachodniego społeczeństwa, który „prorokował” w swej powieści Aldous Huxley, to niejako odbicie w „krzywym zwierciadle” projektu społecznego Fiodorowa.

¹⁷⁰ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz., cyt., 381.

¹⁷¹ Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały...*, dz. cyt., 21–30.

Tymczasem konfrontując koncepcję Fiodorowa z transhumanizmem, dostrzegamy, że tym, co w pewnym sensie łączy oba futurologiczne projekty, jest wyeksponowanie roli ludzkiej świadomości. Przy bliższej analizie obydwu stanowisk łatwo jednak zauważyć zupełnie odmienne perspektywy, w których owo pojęcie świadomości funkcjonuje. W transhumanizmie świadomość jest traktowana ontologicznie oraz redukcjonistycznie – jako byt będący wypadkową procesów zachodzących w mózgu, który cechuje się brakiem zależności od swego podłoża. To nie cielesność, ani duchowo-cielesne złożenie, ale właśnie świadomość – jako zjawisko dotyczące przestrzeni umysłu – redukowana jest do informatycznego kodu i traktowana jako byt podlegający możliwości transferu na inne podłoże.

Dlatego też proponowany przez transhumanistów transfer świadomości do świata wirtualnego uważa się za transfer tej ontologicznej struktury, która najbardziej esencjalnie stanowi o człowieku. Wydaje się, że to właśnie świadomość, jako partycypująca w wielo-swiatach „informatycznego uniwersum”, oraz nieposiadająca takiego związku z cielesnością, który można by nazwać koniecznym, określa to, kim miałyby być postulowany przez transhumanistów postczłowiek.

Zredukowana do informatycznego kodu świadomość ma być nie tylko elementem określającym postczłowieka jako indywidualium, ale także elementem strukturalnym postludzkiej rzeczywistości. Zespólna świadomość poszczególnych indywidualiów¹⁷² miałyby bowiem partycypować w bycie „super-świadomości” należącej do sztucznej superinteligencji. Zbiorowa jaźń składałaby się więc z elementów wygenerowanych z biologicznego i niebiologicznego podłoża i jako taka stałaby się monistycznym modelem nowego uniwersum osadzonego w „techno-ontycznym” fundamencie.

Jak twierdzi jeden z czołowych transhumanistów, Raymond Kurzweil, to zjawisko technologicznej Osobliwości, od którego rozpocznie się eksploracja całego wszechświata przez superinteligencję, będzie stanowiło o dynamicznie rozwijającej się duchowej strukturze postludzkiej cywilizacji¹⁷³. Taka koncepcja wydaje się być zbliżona do systemów ontoteologicznych występujących chociażby – jak zauważa Marek Łagosz – w indyjskich systemach filozoficznych, w których świadomość

¹⁷² Aleksandra Przegalińska odnosi się do zjawiska zwanego „inteligencją roju”, bądź „inteligencją kolektywną”, gdzie w przypadku systemów komputerowych niezależni od siebie inteligentni agenci wchodzi w interakcję tworząc samoregulujący się system inteligentniejszy od nich samych. Por. A. Przegalińska, P. Oksanowicz, *Sztuczna inteligencja...*, dz. cyt., 359.

¹⁷³ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 380.

funkcjonuje jako uwolniony od struktur psychofizycznych nieosobowy duch partycypujący na sposób mistyczny w bycie boskiej super-świadomości¹⁷⁴.

Natomiast w koncepcji Fiodorowa ontologia jest poprzedzona deontologią. Świadomość stanowi także bardzo ważny element, jednakże nie określa ona bytu na sposób całościowy, charakteryzuje raczej pewną jego istotną jakość. O zaistnieniu nowej jakości w bycie nie decyduje bowiem wejście na nowy ontologiczny poziom rzeczywistości. Nie ma tu mowy o nowej transcendentnej przestrzeni bytowania, lecz jest mowa o deontologii, która decyduje o wyłonieniu się ludzkiego bytu z poziomu hierarchicznie niższego. Gradacja tych poziomów nie jest zależna od ontologicznej struktury, ale od „bycia uświadomionego” – im bardziej byt jest świadomy absurdu śmierci bliźniego, tym bardziej staje się bytem moralnym – hierarchicznie wyżej uszeregowanym.

Uświadomienie śmierci jako absurdu, które może objawić się tylko w bycie ludzkim, sprawia, że człowiek zaczyna wyodrębniać się ze świata zwierzęcego i uwalniać się od „przed-ludzkiej” zwierzęcej świadomości. Absurd śmierci bliźniego rozbudza w tej „przed-ludzkiej” istocie bunt, który kształtuje ją jako „człowieka”. Ostatnim etapem jest akt woli motywowany wstydem wynikającym z uświadomienia sobie, że „ja żyję kosztem tych, co pomarli”. Ten akt woli związany jest także z tym, że świadomość absurdu śmierci krystalizuje się w wewnętrznym imperatywie moralnym, którego treścią jest powinność przywrócenia do życia zmarłych przodków. W ten sposób z „człowieka-zwierzęcia” wyłania się „syn człowieczy”, który podejmuje wszelkie możliwe działania w celu przezwyciężenia śmierci¹⁷⁵.

Świadomość indywidualna w koncepcji Fiodorowa – tak jak w transhumanizmie – ma stać się ostatecznie świadomością powszechną, jednakże ta powszechność jest moralnie postulowana przez wyznaczenie zadania, którym jest budowanie wszechświatowego braterstwa. Tymczasem w transhumanistycznej wizji postludzkiego świata powszechny charakter świadomości jest ontycznie zdeterminowany przez monistyczny model rzeczywistości, wyrażony przez fakt zaistnienia jednej zbiorowej „techno-ludzkiej” jaźni¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 23.

¹⁷⁵ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 58–63.

¹⁷⁶ Model całkowicie zobiektywizowanej świadomości proponuje także francuski filozof Jaques Lacan, który zakłada, że subiektywność miejsca występowania świadomości eliminuje możliwość jej zaistnienia. Por. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2009, 275.

W opinii rosyjskiego filozofa państwo, jako pewna struktura społeczna, jest niezbędne w budowaniu wspólnoty, ale tylko do momentu, gdy zostanie ustanowione wszechświatowe braterstwo. Ze względu na postulowaną kondycję człowieka, którą dla Fiodorowa jest bycie „synem człowieczym” (bądź „córką człowieczą”), owo „braterstwo” (ros. *братство*) winno stać się „pokrewieństwem” (ros. *родство*). Według „moskiewskiego Sokratesa” posiada ono już swoje załączki, lecz na razie w zniekształconej formie, gdyż myśl społeczna opiera się na błędnej filozofii, która nie tylko odrzuca więź pokrewieństwa w Bogu, ale uznaje za niemożliwe ustanowienie go pośród ludzi.

Ta wypaczona nauka społeczna uważa za nieuchronne podporządkowanie się ślepych prawom przyrody, czego skutkiem jest wzajemna wrogość. Z tego powodu aktywność społeczeństw zostaje błędnie przekierowana. Zamiast podjąć się zadania regulacji ślepych sił, wytwarzają narzędzia odbierające życie oraz artefakty, spełniające egoistyczne zachcianki kobiet. Zdaniem rosyjskiego filozofa zanik poczucia pokrewieństwa wszystkich ze wszystkimi jest jednym z fundamentalnych powodów „istnienia takich zjawisk jak głód, choroby i śmierć”¹⁷⁷.

Fiodorow zauważa, że ludzkość zgodziła się na panowanie sił natury również w wymiarze moralnym, czego przejawem jest powrót do tzw. moralności naturalnej. Istotą tego błędu jest nieumiejętność odróżnienia tego, co jest naturalne dla człowieka, od tego, co jest naturalne dla przyrody. Według rosyjskiego myśliciela rzeczą naturalną dla rodzaju ludzkiego jest życie nieśmiertelne, natomiast dla przyrody – śmierć. „Moskiewski Sokrates” zauważa, że sędziwe społeczeństwa powracają dziś do moralności dzikich plemion i co więcej: są z tego dumne. Tymczasem to, co uznają za rozkwit jest tak naprawdę symptomem ich upadku. Filozof nazywa to powrotem do „dziecinności”, a nie do „dzieciństwa”. „Dziecinność” to brak świadomości, „dzieciństwo” zaś to stan niewinności, w którym człowiek uświadamia sobie – i tym samym odczuwa – naturalne pokrewieństwo ze wszystkimi ludźmi. Zdaniem Fiodorowa „dziecinność” przejawia się także w uznaniu śmierci za oswobodzicielkę człowieka.

Kolejnym wielkim błędem – według rosyjskiego filozofa – jest nadanie śmierci statusu obowiązującego prawa, podczas gdy śmierć jest tylko skutkiem organicznej wady, czyli zwykłą przypadkowością, która zagnieżdżyła się w przyrodzie na skutek jej

¹⁷⁷ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 152.

ślepoty. Śmierć zadomowiła się w naturze ze względu na dotychczasową niezdolność ludzi do podtrzymywania życia, którzy poddając się jej panowaniu, pozostają wciąż jedynie pół-istotami. Z koncepcji omawianego filozofa wynika, że indywidualna doskonałość istoty ludzkiej jest uwarunkowana zaistnieniem doskonałości w wymiarze wspólnotowym. Jednostka nie osiągnie doskonałości, czy – jak to nazywa Fiodorow – „pełnoletności”, bez zjednoczenia z innymi; nie osiągnie nieśmiertelności bez udziału we „wspólnym czynie wskrzeszenia zmarłych”¹⁷⁸.

Popularność, jaką w czasach filozofa cieszyła się teoria ewolucji Darwina, Fiodorow nazywał pasją ogarniającą tę część inteligencji, która pragnie jak najbardziej upodobnić się do zwierząt¹⁷⁹. Choć prawdą jest, że w człowieku jest duża część pierwiastka zwierzęcego, to nie oznacza, że tak powinno być, choćbyśmy nawet bardzo tego pragnęli. Rosyjski myśliciel snując rozważania nad początkiem kształtowania się ludzkiej społeczności, widział dwie możliwości: albo był to popęd płciowy, a potem troska o utrzymanie piskląt do stanu dojrzałości, albo też była to troska dojrzałych piskląt o to, by ich słabnący rodzice nie pozostali sami. W pierwszym przypadku człowiek jawi się jako narzędzie przyrody, w drugim zaś jako ten, który przeciwstawia się sile powodującej śmierć.

Fiodorow rozwija tę kwestię jeszcze w inny sposób, twierdząc mianowicie, że początkiem prawdziwej społeczności będzie moment, w którym przyroda uświadomi sobie siebie i swoją niedoskonałość dzięki człowiekowi. To człowiek świadomy absurdu śmierci ma nadać siłom przyrody prawdziwą świadomość, a wówczas sama przyroda odrodzi się, czyniąc należącego do niej człowieka kimś nowym. Owa nowość będzie polegać na tym, że wspólnota ludzka stanie się narzędziem wskrzeszenia. „Moskiewski Sokrates” wskazując na praktyczny aspekt swojej teorii, podkreśla, że wraz ze śmiercią rodziców uczucie miłości do nich nie powinno słabnąć. Winno natomiast przekształcić się w coraz gorętsze pragnienie przywrócenia ich do życia, które zaowocuje wspólnym działaniem na rzecz pokonania śmierci. Będzie to także warunkiem osiągnięcia nieśmiertelności dla wskrzesicieli¹⁸⁰.

Rosyjski wizjoner, odnosząc się do teorii ewolucji, wymienia jej trzy zasadnicze typy. Pierwszym jest ewolucja nieorganiczna, którą nazywa pod-organiczną, bądź przed-organiczną. Drugim typem jest ewolucja organiczna, czyli fizjologiczna i

¹⁷⁸ Tamże, 153.

¹⁷⁹ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, dz. cyt., 418; 623.

¹⁸⁰ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 440–442.

psychologiczna. Trzecim zaś ewolucja nad-organiczna, którą charakteryzuje jako kulturową i społeczną. Z tych trzech faz ewolucji wyłania się powołanie człowieka jako istoty społecznej i działającej. W pierwszej nie zachodzą zmiany w organizmie człowieka, ale naznaczona jest ona pojawieniem się świadomości, która odczytuje śmierć bliźniego jako absurd. Druga faza to wyodrębnienie się człowieka ze świata zwierząt przez postawę wertykalną i rozumność. Na gruncie fizjologii objawia się to przez przeskok jakościowy w konstytucji morfologicznej, natomiast na gruncie psychologii poprzez smutek spowodowany faktem umierania bliskich oraz wstyd wywołany tym, że żyjemy kosztem ich śmierci. Trzecia faza to podjęcie wspólnych działań we wszystkich płaszczyznach ludzkiej aktywności na rzecz budowania powszechnego braterstwa oraz przywrócenia do życia zmarłych pokoleń¹⁸¹.

Z koncepcji Fiodorowa wynika, że jeżeli wskrzeszenie nie stanie się głównym celem całej ludzkości, to zostanie ona pozbawiona możliwości transcendowania i przeobrażania się we wspólnotę duchową. Zdaniem rosyjskiego filozofa ludziom pozostałoby wówczas jedynie uznać prawo przekształcania się gatunków i stać się zoomorfistami, czyli wyznawcami transformizmu i darwinowskiego ewolucjonizmu, bądź też odrzucić możliwość przemian i przyjąć teorię kulturowo-historycznych typów i kast. „Moskiewski Sokrates” twierdzi jednak, że takie stanowiska zawierają tylko pozory sensu istnienia ludzkiej społeczności. Historia ludzkości ukaże swój rzeczywisty sens tylko wówczas, gdy zniknie międzyludzka waśń objawiająca się poprzez dobór naturalny i kastowość, a dokonać się to może jedynie dzięki wspólnemu dziełu regulacji ślepej siły.

Według rosyjskiego myśliciela to właśnie świadomość człowieka ukierunkowana na przewyciężenie śmierci może nadać nieświadomej historii prawdziwy cel i sens. Człowiek nie jest więc tylko świadomością przyrody, ale również świadomością procesu historycznego. Jednakowo może poddać się biologicznemu procesowi rozkładu ciała, jak i historycznemu procesowi przemijania. To antytanatyczna świadomość i miłość do przodków wydobywa go z tego biologiczno-historycznego determinizmu. Ukierunkowanie aktywności ludzkiej na wskrzeszenie nadaje przyrodzie nie tylko cechę zabezpieczania życia, ale i jego przywracania. Świadoma przyroda staje się więc, z jednej strony, siłą w stu procentach pro-życiową, a z drugiej, siłą działającą a-historycznie.

¹⁸¹ Por. tamże, 89.

Dzieło wskrzeszenia paradoksalnie uwstecznia proces historyczny, prowadząc jednocześnie ku przyszłości. To, co było, stanie się tym, co będzie. Moskiewski wizjoner twierdził także, że w dziele przywracania zmarłych do życia ludzka wola okaże się ostatecznie wolą dobrą, gdyż stanie się wówczas najpełniej zintegrowana z wolą boską. Ostatecznie archetypem wskrzeszenia jest przecież „Bogo-człowiecze” działanie Chrystusa, który przywraca do życia Łazarza, co także stanowi wyraz Jego pragnienia, aby we wszystkim pełnić wolę Ojca. Wspólna radość wskrzesicieli i wskrzeszonych objawi więc dobro, prawdę i piękno w takiej pełni i doskonałości, które są w Bogu. Dla Fiodorowa wskrzeszenie jest całkowitym triumfem prawa moralnego nad fizyczną koniecznością¹⁸².

Warto zauważyć, że Fiodorow poddaje surowej krytyce, mocno zakorzenioną w XIX-wiecznej mentalności, ideę „postępu”¹⁸³. Swą krytykę przeprowadza na trzech płaszczyznach: biologicznej, psychologicznej i socjologicznej. Od strony biologicznej postęp to dla niego pochłanianie starszych pokoleń przez pokolenia młodsze, to wypieranie ojców przez synów poprzez pozytywne nastawienie tych drugich wobec śmierci. Na płaszczyźnie psychologicznej postęp to zastąpienie miłości wobec ojców wywyższaniem się nad nimi i pogardą wobec nich, co skutkuje zanikiem prawdziwej moralności. Natomiast z perspektywy socjologicznej, postęp to zdaniem Fiodorowa dążenie do najwyższej wolności przy jednoczesnym zaniku jakiegokolwiek jedności, co sprawia, że socjologia to nauka o dezintegracji lub o zniewoleniu, która ostatecznie prowadzi do pochłonięcia nieświadomej jednostki przez nieświadome społeczeństwo.

„Moskiewski Sokrates” mówi wprost, że postęp przyjął postać takiej formy życia, w której ludzkość doświadcza najwyższej liczby cierpień przy równoczesnym i nieprzerwanym dążeniu do osiągnięcia jak największej rozkoszy. Filozof twierdzi, że taki postęp potęguje zło, gdyż nie jest skłonny uznać, że zło jest realne. Stara się natomiast zło zobrazować i upaja się jego różnymi formami w realistycznej sztuce. Jeżeli zaś chodzi o sztukę idealistyczną, to w jej obszarze ukazuje nierealność i niemożliwość dobra. Taki postęp, choć napawa się wyobrażeniem nirwany, tak naprawdę jest prawdziwym piekłem. Jako odrzucenie braterstwa i ojcostwa jest całkowitym zanikiem moralności. Dla postępowca – konstatuje Fiodorow – jest

¹⁸² Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 204.

¹⁸³ Por. C. Jędrusko, *Dwa symbole. Dwie koncepcje postępu i diagnoza kryzysu współczesności N.F. Fiodorowa*, „Kultura i wartości” 10(2014)2, 90n.

przecież rzeczą najbardziej haniebną, trzymać się tego, co jest związane z przodkami¹⁸⁴.

Oddzielenie żywych od umarłych oraz cmentarza od domostwa, a tym samym ostateczna separacja synów i ojców, stanowi – w opinii rosyjskiego filozofa – upadek społeczeństwa, który nazwano „postępem”. Fiodorow zauważa, że tego typu progres w swej najdoskonalszej postaci występuje wśród zwierząt. Tam młode samce nie tylko nie troszczą się o stare, ale po prostu je zabijają. Rosyjski myśliciel jest zdania, że ludzkość, która ze swoich starców czyni swój podnózek, zdaje się być bliska zezwierzęcenia¹⁸⁵.

Jeżeli synowie oddalają się od prochów ojców, to taki proces prowadzi do powstania martwego społeczeństwa. Samodzielność młodego pokolenia, polegająca na wyzwoleniu się od wpływu rodziców, jest wyrazem „niepełnoletności” społeczeństwa. Separacja ojców i synów, żywych i umarłych prowadzi do zastąpienia ojczyzny „państwem” a braterstwa „obywatelstwem”. W konsekwencji dzieło wskrzeszenia zastępuje się sztuką i zabawą. Taki stan rzeczy Fiodorow nazywa „wieczną niepełnoletnością”¹⁸⁶.

W koncepcji „Moskiewskiego Sokratesa” idea postępu staje w opozycji do idei immortalizmu. Rozumienie postępu jedynie w kategoriach ekonomicznych, technologicznych czy militarnych jest hołdowaniem śmierci. Rosyjski myśliciel twierdzi, że tylko postęp w dziedzinie moralności może być nazwany prawdziwym progresem ludzkości. Wyrazem autentycznego postępu jest więc Fiodorowski „supramoralizm”¹⁸⁷, czyli nadanie moralnemu imperatywowi wskrzeszenia zmarłych charakteru najwyższego i powszechnego celu.

Fiodorow zauważa, że błędnie rozumiany postęp zamiast regulować przyrodę, traktuje ją na sposób utylitarystyczny. Tym samym przekształca ją w źródło dochodów, a prawdziwe braterstwo zmienia w umowy o charakterze ekonomicznym. Tak samo postęp, jako doskonalenie w sferze jedynie indywidualnej, jest przyczyną wyobcowania człowieka, co staje się źródłem wrogości i konfliktów. Dlatego też, w cywilizacji Zachodu uznano walkę za warunek postępu. Fiodorow nie nazywa tych zjawisk postępem, ale ślepym rozwojem skazującym ludzkość na zagładę.

¹⁸⁴ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 64.

¹⁸⁵ Por. tamże, 89.

¹⁸⁶ Por. C. Jędrisko, *Dwa symbole...*, art. cyt., 91.

¹⁸⁷ Por. I. Sitnicki, *Metafilozofia...*, dz. cyt., 33–35.

Jego projekt, wzywający do wspólnego dzieła, jest całkowicie niezrozumiały dla współczesnej mu cywilizacji, w której bunt synów przeciwko ojcom uznany został za podstawę ustroju społecznego. Rosyjski myśliciel zauważa, że Zachód dodatkowo zarażony także buddyzmem, trawiony jest przez pesymizm, uznający życie za zło. Zachód zmierza więc ku temu, co Daleki Wschód już dawno osiągnął, wierząc, że „niebyt” to najwyższy cel i dobro człowieka¹⁸⁸. Taka diagnoza postawiona przez Fiodorowa wskazywałaby na obecność silnej tendencji nihilistycznej w ówczesnych zachodnich społeczeństwach¹⁸⁹.

Powyższe rozważania pokazują, iż kwestia rozumienia postępu w sposób zasadniczy odróżnia myśl Fiodorowa od koncepcji transhumanistycznej. Deontologiczna perspektywa antytanatycznego projektu rosyjskiego filozofa ukazuje ideę postępu nade wszystko w kategoriach moralnych. To miłość do przodków jest jego zasadniczą miarą i to ona wpływa na rozwój ludzkiej myśli i aktywności, a tym samym także na rozwój technologii, mających na celu przewyciężenie śmierci. Perspektywa transhumanizmu natomiast jest nade wszystko technocentryczna, stąd fundamentalnym kryterium wskazującym na postęp ludzkości jest wytwarzanie coraz bardziej zaawansowanych technologicznie artefaktów.

Typowym odniesieniem ukazującym dynamikę postępu jest dla transhumanistów tzw. prawo More'a. Mówi ono o wykładniczym trendzie podwajania liczby tranzystorów w układzie scalonym, gwarantującym coraz większą sprawność operacyjną nowych komputerów. Jeżeli transhumaniści stawiają hipotezy dotyczące wytworzenia w przyszłości tzw. autonomicznych maszyn, zdolnych do zajmowania właściwych ludziom postaw moralnych, to miara ich doskonałości będzie zależna np. od analizy jak największej liczby ludzkich zachowań dotyczących różnych sytuacji. Dlatego też, wygenerowana technologicznie „moralność” nie będzie miała wiele wspólnego z zachowaniem moralnym spotykanym u ludzi, chociażby z tego względu, że zewnętrzna postawa ludzkiego sprawcy nie zawsze współgra z jego prawdziwą intencją, która stanowi istotne kryterium oceny moralnej.

Fiodorow zauważa, że jedną z przyczyn kryzysu, w którym pogrąża się ludzkość, jest to, że myśl i działanie oddzieliły się od siebie i wcieliły w odrębne warstwy społeczne. Dlatego też człowiek nie jest świadomy swojego fundamentalnego zadania, którym jest wprowadzenie celowości do całego wszechświata, czyli

¹⁸⁸ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 311–313.

¹⁸⁹ Por. H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa...*, dz. cyt., 33n.

transformacji ślepego działania sił przyrody w działanie racjonalne. Separacja działania i myśli przyczynia się także do podziału społeczeństw na klasy, co stało się powodem wielu konfliktów. Fiodorow wskazuje jednak na błędne rozwiązywanie tych napięć. Przykładowo ruch, który zainicjował Rewolucję Francuską, siejąc śmierć i spustoszenie, chciał walczyć z nędzą wynikającą z nierówności społecznych. „Moskiewski Sokrates” przypomina jednak, że nędza będzie istniała tak długo, dopóki będzie istniała śmierć.

Początkiem prawdziwego człowieka, a tym samym sprawiedliwego społeczeństwa, jest pragnienie obdarowania zmarłych nowym życiem, co przejawiało się już w obrządkach pogrzebowych najbardziej pierwotnych kultur. Rosyjski filozof jest zdania, że jeżeli ludzkość nie przeciwstawi się śmierci, to nastąpi koniec człowieka. Ku temu końcowi prowadzi całkowite zapomnienie o zmarłym; symboliczne pozostawienie ciała bez pochówku¹⁹⁰. Błędem Rewolucji Francuskiej była chęć dojścia do braterstwa przez przemoc i śmierć, czyli anty-braterstwo. Według Fiodorowa prawdziwe braterstwo może zapewnić jedynie miłość, która w sposób najbardziej dojrzały uobecnia się poprzez wspólnotowe dzieło wskrzeszenia¹⁹¹.

Rosyjski wizjoner porównuje kulę ziemską do wielkiego okrętu. Stwierdza, że celem ludzkości jest zmiana jej statusu: z pasażerów okrętu na jego załogę. Kula ziemska powinna być planetą kierowaną przez ludzką świadomość i wolę¹⁹². Immortologię Fiodorowa można uznać za taką, która posiada charakter totalny. Rosyjski filozof traktuje bowiem całą ziemię (Ziemię) jako proch zmarłych, który należy przeistoczyć w ciało. Przeistoczenie nazywa „liturgią”, a ziemię (Ziemię) nie tylko materią przeistoczenia, ale także „ołtarzem”.

Rosyjski myśliciel postuluje również, aby lekarze dusz, czyli duchowni, oraz lekarze ciał dokonywali psychofizjologicznych doświadczeń nad własnymi osobowościami. Badania miałyby dotyczyć stanów psychicznych, temperamentów, dziedziczności, różnego rodzaju skłonności, wrażeń, oraz funkcji organicznych. Wszystko to miałyby służyć zbadaniu własnej duszy, po to, by dusza drugiego człowieka nie wydawała się tak obca. Fiodorow ma na myśli coraz głębsze zjednoczenie ludzkości na poziomie psychicznym i duchowym. Proces ten ma prowadzić ku „psychokracji”, czyli całkowitemu zaangażowaniu duszy w każdą

¹⁹⁰ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 290.

¹⁹¹ Por. tamże, 292.

¹⁹² Por. tamże, 419.

materialną czynność. To psychokracja ma kierować ludzkość ku wskrzeszeniu i budować społeczeństwo oparte na wewnętrznej więzi, będące przeciwieństwem dla społeczeństwa jurystycznego, mającego charakter jedynie formalny, czyli pozbawiony duszy¹⁹³.

Fiodorow, będąc prekursorem rosyjskiego kosmizmu, uważał, że moralność społeczeństwa kształtowana jest w znacznym stopniu także przez ideę podboju kosmosu. Może być ona budowana w dwojaki sposób.

Po pierwsze: na podstawie tezy o transcendencji, czyli o istnieniu w innych światach odmiennych istot (prawdopodobnie anielskich) i emigracji dusz do tamtych obszarów. Rosyjski wizjoner zauważa jednak, że niestety nigdy nie będziemy potrafili dać konkretnego dowodu przekonującego o rzeczywistym istnieniu tych światów. Gdyby się tak stało, wówczas życie moralne na ziemi stałoby się warunkiem życia nieśmiertelnego w tych zaświatach.

Po drugie: na podstawie procesu przekształcania owej transcendentnej migracji w immanentną – być może myślicielowi chodziło nie tylko o to, że przewyciężenie śmierci może się dokonać poprzez działanie człowieka w sferze dla niego zewnętrznej, ale że ludzkość poprzez swą antytanatyczną aktywność jest zdolna do podboju również „wewnętrznych światów”. Tajemnica pokonania śmierci znajduje się bowiem w samym człowieku. Skoro człowiek jest archetypem makroświata¹⁹⁴, to zapanowanie nad procesem życia dokonującym się w jego wnętrzu, będzie odpowiadało panowaniu nad całym kosmosem. Zadaniem człowieka jest więc także rzeczywiste uregulowanie życiowych procesów wewnętrznego wszechświata¹⁹⁵.

Wydaje się, że Fiodorow rzeczywiście uzależniał kwestię ekspansji w przestrzeni kosmicznej nie tylko od rozwoju techniki, ale o wiele bardziej od wzrostu moralności. Moralność kształtuje wewnętrzny świat człowieka, jednak jej szczególna ekspansja dokonuje się przez czyn. Zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” czynem moralnym *par excellence* („czynem supramoralnym”) jest wskrzeszenie zmarłych przodków. Zastanawia fakt, że rosyjski myśliciel nie wspomina chociażby sensacyjnych hipotez włoskiego astronoma Giovanni’ego Schiaparelli’ego, które za życia Fiodorowa obieżyły cały świat. Dotyczyły one odkrycia na Marsie regularnych

¹⁹³ Por. tamże, 430n.

¹⁹⁴ Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, dz. cyt., 28.

¹⁹⁵ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 409.

kanałów, które miałyby świadczyć o pozaziemskiej cywilizacji¹⁹⁶. Zamiast tego Fiodorow z całą mocą wzywa do wprowadzania antytanatycznej moralności, która dla idei zasiedlenia kosmosu miałaby stanowić warunek *sine qua non*.

Stworzona w powieści Aldousa Huxleya wizja nowego wspaniałego świata wydaje się więc być – jak już wyżej powiedzieliśmy – odbiciem „w krzywym zwierciadle” społeczno-moralnego projektu Fiodorowa. Warto nadmienić, że wizja Huxleya wpisuje się w pewnym sensie także w futurystyczną krytykę systemu komunistycznego, zaś projekt Fiodorowa – jak wskazuje Olzacka – ze względu na swój prospołeczny immortalizm i komunitaryzm, wręcz przeciwnie, wzbudzał zainteresowanie także niektórych bolszewików¹⁹⁷.

Tymczasem jeżeli chodzi o współczesny rosyjski transhumanizm, to ze względu na swoje absolutnie technocentryczne nastawienie, przejawiające się chociażby w projekcie stworzenia awatara, czy wprowadzaniu technik krioprezewacji, jest on – z pewnymi tylko wyjątkami – ideową kalką transhumanizmu zachodniego¹⁹⁸. W tym sensie niewiele łączy go z religijną perspektywą projektu „moskiewskiego Sokratesa”. Obecnie aspekt ten wydaje się nie wymagać także głębszej analizy, gdyż rzeczą naturalną jest to, że w czasach globalizacji, a tym samym super-szybkiego przepływu informacji, najnowsze technologie nie są już związane z nacjonalnym charakterem jakiegś gałęzi przemysłu, czy też zakorzenione w jakimś duchowym fundamencie danej kultury. Dlatego też technocentryczne ideologie, które *de facto* budują nową światową „techno-kulturę”, posiadają dziś zasięg globalny.

Do owych wyjątków – gdzie możemy dopatrywać się wpływu idei Fiodorowa – należy natomiast pro-społeczny charakter rosyjskiego projektu transhumanistycznego. W przeciwieństwie do transhumanizmu zachodniego kładzie on bowiem mocny akcent na stworzenie nie tylko nowego „e-człowieka” za pomocą technologicznej apgrejdacji (ang. *to upgrade* – uaktualniać, unowocześniać), ale przede wszystkim na stworzenie nowego „e-społeczeństwa”.

¹⁹⁶ Por. K. Ziółkowski, *Zdziwienia. Wszechświat ludzi o długich oczach*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2006, 170n.

¹⁹⁷ Por. E. Olzacka, *Od Homo sapiens...*, dz. cyt., 51n.

¹⁹⁸ W 2013 r. w Nowym Jorku podczas Global Forum odbyła się prezentacja technotransformacji ludzkiego ciała. Dokonali jej członkowie ruchu „Rosja 2045”, którzy na 2025 r. planują przeniesienie ludzkiego mózgu do maszyny, w której będzie podtrzymywana jego dalsza aktywność. Natomiast na lata 2030–2035 jest planowany pierwszy przeszczep świadomości do urządzeń zewnętrznych, czyli do sztucznego ciała – awatara, który miałby rozpocząć epokę cybernieśmiertelności. Por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 156n.

Ponadto należy podkreślić różnicę pomiędzy dwoma zasadniczymi pojęciami odnoszącymi się do futurystycznej wizji ludzkości. Transhumanizm zachodni, prawdopodobnie ze względu na ujmowanie człowieka poprzez zachodnią filozofię jako „indywiduum”, posługuje się pojęciem „postczłowieka”, podczas gdy jego rosyjska wersja używa pojęcia „neo-człowieczeństwa” czy „neo-humanizmu”, a więc terminów mających charakter kolektywny. Natomiast cechą łączącą Fiodorowa i rosyjskich transhumanistów jest bez wątpienia wiara w mesjanizm Rosji. Tak jak Fiodorow wierzył, że Rosja stanie się „mesjańską kolebką” dzieła wskrzeszenia, tak rosyjski transhumanistyczny immortalizm odnosi się do mesjańskiej idei „wybranej spośród narodów” – nieśmiertelnej Rosji¹⁹⁹.

5. Podsumowanie

Głównym celem dociekań podjętych w drugim rozdziale rozprawy była próba konfrontacji projektu Fiodorowa z wybranymi przykładami zachodnioeuropejskiej kultury intelektualnej, w których można dopatrzyć się ideowych źródeł transhumanistycznego immortalizmu. Najpierw była to starożytna doktryna platońska, która – ze względu na koncepcję doskonałości rozumianą jako ucieczka od ciała – ewidentnie jawi się jako opozycja dla myśli Fiodorowa, dla której właśnie powrót do życia w ciele stanowi najbardziej istotny element.

Staraliśmy się wskazać, że transhumanistyczna koncepcja istoty postludzkiej, podobnie jak to jest w tradycyjnej doktrynie platońskiej, opiera się na wyzwoleniu od biologizmu i tym samym przyjmuje przeciwny wektor w stosunku do antropologii rosyjskiego filozofa. Także w optyce platonizmu nietzscheańskiego, czyli tzw. platonizmu odwróconego, nadczłowiek zawdzięcza swoją super-cielesność ucieczce od ducha – poprzez uznanie „śmierci Boga”, co absolutnie kłóci się z Fiodorowskim ideałem „Bogoczłowieczeństwa”, który uobecniał się w „synu człowieczym” jako owoc bosko-ludzkiej współpracy w dziele wskrzeszenia. Dlatego też „nadczłowieczeństwo” oderwane od transcendentnej przyczyny dobrze definiuje proklamowane przez transhumanizm „postczłowieczeństwo”, które ma być wytworem najnowszych technologii.

¹⁹⁹ Por. E. Olzacka, *Od Homo sapiens do...*, dz. cyt., 56n.

Inaczej było w przypadku religijnej perspektywy koncepcji Francisa Bacona oraz celu jego eksperymentalnej metody, czyli ujarzżenia sił natury i odzyskania „edenicznej kondycji” człowieka, które w dość znacznym stopniu zbliżyły się do stanowiska Fiodorowa. Również w tym przypadku pokazaliśmy jednak, że podczas gdy u fundamentu projektu rosyjskiego wizjonera leży nade wszystko imperatyw moralny, który – odnosząc się do ogólnoludzkiej wspólnoty – ma charakter maksymalistyczny i jest „esencją” immortalistycznej koncepcji człowieka, to ekskluzywistyczne oraz czysto scjentystyczno-eksperymentalne nastawienie Bacona zbliża jego metodologię do współczesnego kanonu nauk doświadczalnych, w którym najbardziej progresywnym nurtem wydaje się dziś być transhumanizm.

Podania o stworzeniu golema oraz homunkulusa, które uznaliśmy za pewien dość przejrzysty model dla aspiracji kreacjonistycznych człowieka, znajdują swoją realizację w transhumanistycznym postulatcie stworzenia istoty postludzkiej. Należy zauważyć, że Fiodorow – w odróżnieniu od Paracelsusa i adeptów kabały – nigdy nie mówi o „stwarzaniu”, ale o „odtworzeniu” ciał zmarłych przodków. Z tego względu wydawać się może, że to właśnie „nekro-compositum” Frankensteina jest bardzo bliskie pomysłom „moskiewskiego Sokratesa”.

Tymczasem nie można zapomnieć, że finalizacja projektu Fiodorowa uzależniona jest od działania transcendentnego Boga, a paradygmatem wskrzesiciela w projekcie Fiodorowa jest Chrystus. Wiktor Frankenstein natomiast czyni wszystko za pomocą nauk doświadczalnych i zdaje się wierzyć, że to właśnie moc płynąca z tych nauk uczyni z niego boga. Takie widzenie roli nauki nie jest obce transhumanistom, którzy twierdzą, że dzięki postępowi technologicznemu w końcu objawi się Osobliwość, potrafiąca zapewnić swoim stwórcom kondycję „bogów”.

Nastawieni dość indywidualistycznie transhumaniści raczej nie przedstawiają dokładnych projektów stworzenia nowego społeczeństwa. Dlatego huxleyowska wizja nowego świata – właśnie ze względów socjologicznych – może bardziej adekwatnie odnosić się do prospołecznej koncepcji Fiodorowa. Jednakże obecny w huxleyowskim nowym wspomniałym świecie super-hedonizm oraz podział klasowy, determinowany genetyczną doskonałością jednostki, przybliżyła tę wizję zdecydowanie bardziej do projektów transhumanistycznych, gdzie także istotną rolę odgrywa „imperatyw hedonistyczny” oraz eugeniczne projektowanie człowieka za pomocą inżynierii genetycznej.

Taka wizja społeczeństwa jest absolutnie sprzeczna z Fiodorowowskim egalitaryzmem. Poza tym „moskiewski Sokrates” potępia stanowczo całą cywilizację Zachodu właśnie za to, że hołdując przyjemnościom, zapomniała o podstawowych obowiązkach względem bliźniego. Tym fundamentalnym obowiązkiem jest regulacja wszystkich sił przyrody, która ma doprowadzić – przy współdziale Boga – do wskrzeszenia zmarłych przodków.

Podsumowując, można by jeszcze dodać, że projekt Fiodorowa to swoisty futurystyczny „skok w przeszłość”, a przeszłość – tak jak historia – jest materią realną, bo zastaną. W pewnym sensie projekt rosyjskiego filozofa „broni się sam” poprzez oddanie znacznej miary sprawczości Bytowi, który jest wszechmocny i ponadczasowy. Natomiast huxleyowsko-transhumanistyczne koncepcje oparte na ludzkich wyobrażeniach o przyszłości oraz wynikające z rachunku prawdopodobieństwa naukowe projekty, ukazują futurystyczną wizję świata, która na razie jest obecna jedynie w umysłach niektórych naukowców.

Historia jednak uczy, że to, co znajduje się w umysłach ludzi posiadających władzę, bardzo szybko – choć często w absurdalny sposób – realizuje się w rzeczywistości. Wydaje się, że transhumaniści zamierzają przejąć władzę nad człowiekiem, czyli przetransferować go – na razie na płaszczyźnie kulturowej – w obszar swoich wizji. Wszystko po to, aby ludzie zaczęli utożsamiać się z promowanym modelem skrajnie otwartego na wszelkie zmiany transczłowieka, będąc jednocześnie przekonani, że dążenie do osiągnięcia kondycji postludzkiej jest prawdziwą miarą wolności, szczęścia i doskonałości. Być może właśnie taka interpretacja transhumanistycznych idei realistycznie tłumaczy, że projekt transferu umysłu może być także częścią wielkiego ideologicznego przedsięwzięcia „transferu umysłów” w nicość i zapowiedzią prawdziwego „techno-niewolnictwa”.

ROZDZIAŁ III

STANOWISKO ANTROPOLOGICZNE WSPÓŁCZESNEGO TRANSHUMANIZMU

Jürgen Habermas, wybitny niemiecki filozof i współcześnie najbardziej znany przedstawiciel tzw. teorii krytycznej, w swoim eseju pt. *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* odnosi się do – jego zdaniem – bardzo niepokojącego zjawiska, którym jest zacieranie granic dotyczących natury. Myśliciel zwraca uwagę na niwelowanie granicy między naturą, której elementem jest istota ludzka, czyli jej ujęciem podmiotowym, a naturą jako pewnym organicznym wyposażeniem, które człowiek sam sobie niejako nadaje, czyli jej ujęciem przedmiotowym¹.

Habermas dostrzega pewien chaos, który wkradł się do antropologii, a którego skutkiem jest wymieszanie dwóch zasadniczych stanowisk: czy człowiek „jest” ciałem, czy ciało jedynie „posiada”². Transhumanizm w sposób radykalny przyjmuje rozwiązanie przedmiotowe. Człowiek posiada ciało, ale jest to źródło jego ograniczeń i dlatego – podobnie jak w doktrynie platońskiej – od ciała należy się wyzwolić. Z tego względu transhumanizm głosi technologiczną autotransformację gatunku, wobec której metafora „zabawy w Pana Boga” – w opinii Habermasa – wydaje się jak najbardziej adekwatna³.

Fundamentalna antropologiczna teza transhumanizmu głosi, że obecna kondycja człowieka nie jest ostatecznym stadium ewolucyjnym. Transczłowiek to „ktoś”, kto nie daje przyzwolenia na koniec ewolucji swego gatunku i z głęboką wiarą w ludzki geniusz, tworzący coraz to doskonalsze technologie, stara się przekroczyć

¹ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukaszewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, 29.

² Por. tamże, 19.

³ Por. tamże, 28.

aktualną kondycję ograniczoną przez prawa natury. Sebastian Gałęcki, analizując to stanowisko z punktu widzenia bioetyki, wskazuje, że antropologia transhumanistyczna nadbudowana jest na platońsko-kartezjańskim dualizmie⁴. Człowiek to nade wszystko nieśmiertelny umysł, który został ograniczony słabym śmiertelnym ciałem.

W tej perspektywie propagowana przez transhumanizm idea wzmocnienia kondycji cielesnej wydaje się być jedynie długofalowym projektem przedłużenia egzystencji biologicznego substratu, na którym funkcjonuje tzw. ludzka umysłowość. Ostatecznie, dzięki rozwijającym się technologiom, ludzki umysł ma zostać wyzwolony – poprzez tzw. transfer – od wszelkich związków z ciałem, co ma stanowić gwarancję nieśmiertelności postczłowieka.

Należy podkreślić, że pod pojęciem transhumanizmu kryje się całe spektrum koncepcji, zarówno bardzo do siebie zbliżonych, jak i znacznie od siebie się różniących. Różnice między nimi wynikają przede wszystkim ze stopnia radykalizacji głównej idei, jaką jest technologiczna ingerencja w ludzką naturę, mająca na celu stworzenie istoty doskonalszej. Taką gradację stanowisk transhumanistycznych oraz stanowiących przeciwną tendencję stanowisk biokonserwatywnych szczegółowo przedstawił Grzegorz Hołub w swojej książce pt. *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*

Dlatego też w niniejszym rozdziale zrezygnujemy z prezentacji owego szerokiego zestawienia różnych koncepcji transhumanistycznych, ale skupimy się na fundamentalnej antropologicznej tezie, bez której nie można mówić o transhumanizmie jako takim. Chodzi o możliwość osiągnięcia za pomocą technologii kolejnej fazy ewolucyjnej człowieka, która ostatecznie zakłada wyzwolenie od ograniczeń biologicznych i zwana jest kondycją postludzką.

Według redukcjonistycznej antropologii transhumanistycznej, sprowadzającej człowieka np. do różnorodnych funkcji realizowanych przez sieć neuronów, największą przeszkodą na drodze do pełni szczęścia jest uwikłanie w porządek natury. Z tego względu istotnym przejawem transhumanistycznego eudajmonizmu jest – przekraczająca ten zastany porządek – koncepcja immortalistyczna. Zawiera ona soteriologiczno-eschatologiczne tezy, takie jak chociażby samozbawienie poprzez technologiczne wyzwolenie od ciała, postulując tym samym możliwość nieśmiertelnego życia w nowym alternatywnym wymiarze rzeczywistości, którą można

⁴ Por. S. Gałęcki, *Ulepszanie czy przekraczanie natury? O różnicy pomiędzy enhancement a transhumanizmem*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna...*, dz. cyt., 143–167.

nazwać „informatycznym uniwersum”. Wydaje się, że obecny brak obiektywnej weryfikacji tych tez ze strony nauk przyrodniczych wpisuje immortalistyczny projekt – podobny pod wieloma względami do platońskiej metensomatozy⁵ – w poczet teorii o charakterze *quasi* religijnym.

Dla przedstawicieli transhumanizmu środkami generującymi ludzkie szczęście oraz prowadzącymi ku jego pełni są rozwijane w niezwykłym tempie najnowsze technologie mające bezpośredni wpływ na życie człowieka. Transhumaniści pokładają nadzieję przede wszystkim w rozwoju takich dziedzin nauki jak: genetyka, robotyka, informatyka i nanotechnologia (GRIN)⁶. Opierając się na fundamencie, jakim jest intelektualny potencjał człowieka, ustanawiają w przestrzeni powyższych dziedzin cele, których stopniowa realizacja ma owo pełne szczęście człowieka wreszcie urzeczywistnić.

Należy przy tym wskazać, że w myśli transhumanistycznej szczęście zostaje zdeterminowane przez dwie różne perspektywy: skończoną i nieskończoną. W perspektywie skończonej, którą zamyka fakt biologicznej śmierci, szczęście sprowadza się, po pierwsze: do technologicznego podnoszenia komfortu ludzkiego życia, po drugie: do prolongacji bezpiecznego trwania wobec tych okoliczności, które zagrażają biologicznej strukturze człowieka (np. choroby, proces starzenia), a które dzięki najnowszym technologiom mają zostać zminimalizowane bądź całkowicie wyeliminowane (np. przez inżynierię genetyczną). Jest to zatem koncepcja szczęścia odnosząca się do człowieka pozostającego jeszcze w kondycji biologicznej.

W perspektywie nieskończonej natomiast szczęście jest rozumiane jako wolność od kondycji cielesnej i ostatecznie uzależnione od realizacji i powodzenia projektów, które już w niedalekiej przyszłości prognozują osiągnięcie jego pełni. Ta koncepcja szczęścia odnosi się do stopniowego przekraczania granic wyznaczonych przez ludzką naturę. Także w niej możemy wyróżnić dwa etapy, z których pierwszy obejmuje jeszcze człowieka biologicznego. Etap ten charakteryzuje się istnieniem ludzkiej jednostki w wymiarze cielesnym przy równoczesnym i coraz bardziej radykalnym przenoszeniu całej życiowej aktywności do wymiaru wirtualnego. Oprócz nowej płaszczyzny relacji chodzi tu także o wprowadzanie technologicznych

⁵ Por. M. Maritano, *Metensomatosi*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, red. A. Monaci Castagno, Città Nuova Editrice, Roma 2000, 274–276.

⁶ Por. T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa społecznego w ideologii transhumanizmu*, „Kultura bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” (2015)18, 52–76.

zmian w samej strukturze ludzkiego organizmu, np. poprzez proces cyborgizacji⁷. Etap drugi, dotyczący projektu transferu umysłu, czyli możliwości bytowania świadomości poza ciałem, należy potraktować jako wyraz wiary w „boski” potencjał – zapowiadanej przez transhumanistów – sztucznej superinteligencji, z którą postczłowiek ostatecznie ma zostać zintegrowany.

Bliższa analiza zarysowanego powyżej antropologicznego stanowiska współczesnego transhumanizmu będzie stanowiła treść niniejszego rozdziału. Najpierw zostanie w nim omówiony proces technologicznego przekraczania natury, odnoszący się do człowieka pozostającego jeszcze w kondycji biologicznej. Kolejno wskażemy, w jaki sposób stanowisko enkefalocentryzmu stanowi podbudowę dla koncepcji transferu umysłu. Pokażemy także liczne aporie związane z tą koncepcją oraz próbę ich przezwyciężenia.

Następnie uwzględnimy etap „zapośredniczenia” w rzeczywistości niebiologicznej zwanej „elektroniczną antroposferą”⁸, który pokazuje, jak w przestrzeni kultury realizują się tezy, odnoszące się do przekraczania natury. Zakończenie rozdziału poświęcimy odczytaniu transhumanizmu w kluczu koncepcji religijnej. Taka hermeneutyka będzie stanowić próbę nadania spójności całej myśli transhumanistycznej, a w szczególności zintegrowaniu z całością tych kontrowersyjnych tez, których dziś nie można jeszcze zweryfikować w sposób naukowy.

1. Od ulepszania człowieka do przekraczania natury

Omawiając kwestię interwencji technologicznych, mających wprowadzić konkretne zmiany w strukturę biologiczną człowieka, należy wskazać na wyraźną gradację tego typu działań. Sebastian Gałęcki w swoim artykule pt. *Ulepszanie czy przekraczanie natury? O różnicy pomiędzy enhancement a transhumanizmem* podkreśla, że czym innym są interwencje przywracające lub pozwalające na zachowanie zdrowia, czym innym ulepszanie terapeutyczne, a jeszcze czym innym ulepszanie nieterapeutyczne. Autor artykułu pierwszą kategorię działań nazywa „terapią”, drugiej przypisuje często używany w pracach o technologicznym

⁷ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 149–160.

⁸ Por. M. Ostrowicki (Sidey Myoo), *Ontoelektronika...*, dz. cyt., 20.

wzmacnianiu człowieka angielski zwrot *human enhancement*, natomiast ostatnią określa już jako ingerencję transhumanistyczną⁹. Tę gradację można przedstawić na podstawie następującego przykładu. Czym innym jest przywrócenie sprawności kończyny po doznanej kontuzji, czym innym zastosowanie egzoszkieletu po to, by sztucznie wzmocnić jej naturalną siłę, a jeszcze czym innym stworzenie organizmu transgenicznego, który dzięki zmianie genotypu będzie miał wytrzymałość kończyn równą np. zwierzęciu pociągowemu. Zdaniem Gałęckiego tylko ostatnia ingerencja jest ściśle transhumanistyczna i tylko ta związana jest z przekroczeniem ludzkiej natury.

Z tego względu pojęcie natury ludzkiej wydaje się być kluczowym odniesieniem dla stanowiska transhumanistycznego. „Transczłowiek” to ktoś, kto tę naturę przekracza, zmierzając ku kondycji zwanej „postludzką”. Należy podkreślić, że jest tu mowa o zupełnie innym ujęciu natury niż to miało miejsce chociażby w filozofii tomistycznej¹⁰. Jedną z nowych interpretacji zaproponował Martin Heidegger w swoich rozważaniach nad techniką. Niemiecki filozof twierdzi, że trzeba starać się zrozumieć metafizyczną istotę techniki. Technika zostaje ukazana jako nowy sposób ujawniania się bytu oraz nowy sposób odkrywania rzeczywistości i obcowania z nią. Wiąże się to także ze szczególnym miejscem człowieka w nowożytnej metafizyce. Człowiek jawi się w niej jako absolutny pan i władca bytu, a wszystko co go otacza, jest mu oddane do dyspozycji. W tym sensie „natura” jest materiałem, który należy opanować, wykorzystać i przekształcać¹¹. Traktowanie „natury” jako materiału, który można dowolnie modelować i tym samym zmieniać zastaną rzeczywistość staje się istotnym krokiem w stronę filozofii postmetafizycznej reprezentowanej przez transhumanizm¹². Heidegger takie ujęcie rzeczywistości nazywa „zestawem” i to właśnie „zestaw” jest – zdaniem tego myśliciela – istotą techniki¹³.

⁹ Por. S. Gałęcki, *Ulepszanie czy przekraczanie...*, dz. cyt., 143–167.

¹⁰ „Najczęściej przez naturę rozumie się istotę, przystosowaną przez wpływ pryncypiów zewnętrznych do właściwych jej działań”. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, 166.

¹¹ Por. J. Galarowicz, *Martin Heidegger. Myśliciel czy szaman?* Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2014, 202–208.

¹² Takie sformułowanie odnosimy do pojęcia metafizyki w ujęciu tradycyjnym, tzn. zakładającym transcendentny wymiar bytu istniejący w sposób aprioryczny i równoległy do rzeczywistości. Ada Florentyna Pawlak, członkini Polskiego Stowarzyszenia Transhumanistycznego, nazywa natomiast transhumanizm projektem metafizycznym XXI wieku, jednak wydaje się, że w tym kontekście rozumie pojęcie metafizyki jako funkcjonujące w perspektywie technologicznej transgresji, które wobec tradycyjnego ujęcia metafizyki jest stanowiskiem zdecydowanie postmetafizycznym.

¹³ Por. J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, 100n.

Zaliczany do obozu współczesnych biokonserwatystów znany amerykański myśliciel Francis Fukuyama, podaje natomiast następującą definicję natury ludzkiej: „Natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”¹⁴. Do tej definicji będziemy się szczególnie odnosić w obecnych rozważaniach, gdyż powyższy myśliciel porusza wiele zagadnień etycznych, które dotyczą transhumanizmu. Jeżeli chodzi o kryterium czynników genetycznych, to należy zauważyć, że zupełnie odrębną kwestię stanowi np. możliwość klonowania w celach reprodukcyjnych, gdzie stwarzanie nowych istot posiadających ludzki genom posiada negatywną ocenę ze względu na skrajnie instrumentalne podejście do człowieka¹⁵. Poza tym, wydaje się, że klon, będący prostym biologicznym „replikantem”, nie znajduje miejsca w zamyśle transhumanistycznego ewolucjonizmu, który zapowiada powstanie istot doskonalszych od tzw. człowieka naturalnego, których miarą doskonałości ma być abiologiczność.

Definicję Fukuyamy można natomiast rozszerzyć ze względu na specyficzną cechę natury ludzkiej, którą jest rozumność. Organem zapewniającym człowiekowi działania rozumne – bez względu na poziom intelektualny tych działań – jest mózg¹⁶. Dlatego też stworzenie sztucznego mózgu – co w projekcie transhumanistycznym oznaczałoby także uzależnienie aktywności intelektualnej człowieka np. od funkcjonalności sztucznych neuroimplantów połączonych z AI (ang. *artificial intelligence* – sztuczna inteligencja)¹⁷ – byłoby z pewnością naruszeniem jego natury. Jednakże w odróżnieniu od inżynierii genetycznej projekty te do swej pełnej realizacji wymagają jeszcze czasu – aż rozwój technologii osiągnie pożądany poziom, aczkolwiek warto zaznaczyć, że np. prace dotyczące stworzenia cyfrowej symulacji

¹⁴ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, 174.

¹⁵ Por. tamże, 196n.

¹⁶ Chodzi przede wszystkim o najmłodszą część mózgu zwaną *neopalium*. Jest to kora mózgowa ze specyficznym dla człowieka rozwiniętym obszarem tzw. kory przedczołowej. Jerzy Vetulani nazywa ten obszar mózgiem racjonalnym, od którego zależy intelekt. Kieruje on takimi funkcjami jak myślenie i przewidywanie. Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014, 23.

¹⁷ Należy wyróżnić dwa odrębne podejścia do zagadnień AI. Istnieją hipotezy *słabej* (ang. *weak AI*) oraz *silnej* (ang. *strong AI*) sztucznej inteligencji. Hipoteza *słabej AI* polega na tworzeniu systemów komputerowych, które posiadałyby zdolność rozwiązywania problemów oraz działania w warunkach pełnej złożoności i komplementarności świata rzeczywistego, tak jakby myślały. Tymczasem hipoteza *silnej AI* postuluje możliwość stworzenia takiego inteligentnego systemu, który posiadałby umysł i myślał jako niezależny podmiot.

ludzkiego mózgu są już bardzo zaawansowane¹⁸. Związane jest to z radykalną zmianą paradygmatu badań nad sztuczną inteligencją. Aleksandra Przegalińska, specjalizująca się w tej dziedzinie, wskazuje na odejście od modelu komputacyjnego (umysł jako maszyna obliczeniowa) w kierunku koneksjonizmu, czyli tworzenia sztucznych sieci neuronowych (umysł wyłania się z interakcji pomiędzy jednostkami przetwarzającymi informację)¹⁹.

Należy więc zwrócić uwagę, że działaniem ściśle transhumanistycznym na poziomie biologii – i co najważniejsze: działaniem już wykonalnym! – są przede wszystkim manipulacje genetyczne. Nie powinniśmy jednak zapominać, że transhumanizm jest propagowany również jako pewien „nowoczesny model życia”, który ma za zadanie wpajać możliwość nieustannego, technologicznego doskonalenia kondycji człowieka. Nie możemy więc zawęzić go do elitarnego transhumanistycznego „uniwersytetu”, gromadzącego tylko „ekscentrycznych naukowców”, którzy są zwolennikami najbardziej radykalnych ingerencji w naturę człowieka. Transhumanizm posiada również swoje „przedszkola”, „szkoły podstawowe” i „szkoły średnie”. Analizując transhumanistyczną formację, która przebiega od „nowego stylu życia” do „nowego sposobu bycia”, zamierzamy wskazać kilka konkretnych punktów, które stanowić mają fundamentalne dobro transczłowieka²⁰.

Po pierwsze, jest to proces doskonalenia kondycji psychofizycznej. Ma on przebiegać od poprawy obecnego stanu zdrowia, poprzez przedłużające się w czasie utrzymywanie jego pełni, aż do zastąpienia naturalnych komponentów organizmu poprzez różnego rodzaju techniczne implanty. W pracach myślicieli transhumanistycznych odnajdziemy następujące stwierdzenia: „Punktem docelowym modyfikacji ucieleśnienia jest całkowite wyeliminowanie biologicznego ciała i wpisanie go w autoregulacyjne systemy protezowania”²¹. Bardzo istotnym zagadnieniem w myśli transhumanistycznej jest rozpowszechniana przez jednego z głównych myślicieli tego nurtu, Davida Pearce’a, koncepcja tzw. imperatywu hedonistycznego. Jest to postulat całkowitej redukcji ludzkiego cierpienia (fizycznego i psychicznego) poprzez stosowanie środków farmakologicznych – przede wszystkim pochodzenia

¹⁸ Por. M. Kowalczyk, *Cyfrowe państwo*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019, 297.

¹⁹ Por. A. Przegalińska, *Istoty wirtualne*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2016, 120–123.

²⁰ Por. T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa społecznego...*, art. cyt., 52–76.

²¹ A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 157.

narkotycznego – oraz inżynierii genetycznej, o którym szerzej mówiliśmy w pierwszym rozdziale rozprawy.

Po drugie, jest to przekroczenie naturalnych zdolności intelektualnych człowieka związanych z pracą jego mózgu. Istnieje transhumanistyczny projekt sprzężenia za pomocą interfejsu ludzkiego mózgu najpierw z funkcjonującą w rzeczywistości cyfrowej sztuczną inteligencją, a następnie – co miałyby nastąpić po nadejściu technologicznej Osobliwości – z superinteligencją²². Zdaniem transhumanistów skutkowałoby to nieograniczonym doskonaleniem zdolności kognitywnych. Przemysław Zawadzki, podejmując kwestię technologicznego wzmocnienia człowieka, zauważa, że interfejs neuronowy „mózg–komputer” jest już stosowany przy protezach bionicznych, co raczej – w tym przypadku – wpływa na poprawienie sprawności motorycznej, a nie poznawczej. W ostatnich latach dokonywano udanych eksperymentów na zwierzętach z zastosowaniem interfejsu „mózg–mózg” oraz interfejsu wieloagentowego, a nawet interfejsu intergatunkowego. Jako przykład wykorzystania tej technologii Zawadzki podaje hipotezę stworzenia interfejsu łączącego mózg psa i człowieka w zastosowaniu do działań ratowniczych²³.

Technika polegająca na przetwarzaniu analogowego sygnału mózgu w cyfrową wiązkę informacji, przechowywaną i przekazywaną przez komputer (stosowana np. w badaniu EEG), stanowi dla transhumanistów jedną z przesłanek do stworzenia naukowej podbudowy pod teorię tzw. transferu umysłu. Teresa Grabińska, analizując kwestię zagrożeń, którą niesie ze sobą transhumanizm, zauważa jednak, że dotychczasowa wykładnia rozpoznania świata w postaci wiedzy teoretycznej stosowanej w języku nauk przyrodniczych czy filozofii, jest dziś jeszcze niewystarczająca, aby zdefiniować stan osiągalny przez umysł po jego transferze na alternatywny nośnik oraz zintegrowaniu go ze sztuczną inteligencją²⁴.

Po trzecie, jest to zwiększenie wrażliwości wszystkich ludzkich zmysłów. Transhumaniści nie godzą się bowiem ze stanem zastanym w naturze, gdzie – w porównaniu ze zwierzętami – widać u człowieka znaczące deficyty dotyczące percepcji zmysłowej. Z punktu widzenia biologii takie stanowisko wydaje się być dość zastanawiające. Nauka bowiem potwierdza, że deficyt w sferze percepcji zmysłowej

²² Por. N. Bostrom, *Superinteligencja...*, dz. cyt., 109–122.

²³ Por. P. Zawadzki, *Zarys filozoficzno-etyczno-społecznych implikacji rozwoju interfejsów mózg-komputer i mózg-mózg*, w: *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, red. D. Gałuszko, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, 139–141.

²⁴ Por. T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa...*, art. cyt., 57.

został wywołany w toku ewolucji człowieka ze względu na niesłychany rozwój struktur mózgowych, a w konsekwencji ze względu na – tak bardzo eksponowaną przez transhumanistów i przekraczającą zdolności innych istot – potęgę ludzkiego umysłu²⁵. Jeden z czołowych przedstawicieli tego nurtu, Max More, umieszcza ten postulat jako „drugą poprawkę” w swym symbolicznym *Liście do Matki Natury*. Dokument ten ukazuje człowieka jako tego, który uświadomił sobie możliwość przekroczenia granic natury. Dziękuje on Matce Naturze za stworzenie swego organizmu, ale jednocześnie zarzuca, że zapomniała całkowicie o jego dalszym rozwoju ewolucyjnym. Tym samym deklaruje w imieniu całej ludzkości, że zamierza sam wprowadzić odpowiednie korekty²⁶.

Jako przykład radykalnej zmiany dotyczącej ludzkich zmysłów Michał Klichowski – poruszający kwestie cyborgizacji – podaje projekt tzw. „technooka”, nazwany *Eyeborg*. Poza kompensacją braku oka fizjologicznego „technooko” ma za zadanie zdecydowanie wykraczać poza naturalne funkcje. Może służyć do skanowania kodów, kręcenia filmów, czy jako internetowa przeglądarka²⁷. Oprócz technologicznych sztucznych egzo- i endo- rozszerzeń dotyczących procesu cyborgizacji człowieka, transhumaniści są oczywiście zainteresowani także przekształceniami genetycznymi. Przykładem może być stworzenie za pomocą inżynierii molekularnej np. nowego transgenicznego (ludzko-zwierzęcego) aparatu słuchowego²⁸.

Pozostając przy definicji natury ludzkiej, podanej przez Fukuyamę, trzeba stwierdzić, że cyborgizacja rozumiana jako zastępowanie fizjologicznych narządów człowieka przez sztuczne technologiczne implanty – w przeciwieństwie do manipulacji dotyczących ludzkiego genomu – nie jest jeszcze przekroczeniem natury, choć jest z pewnością jej bardzo radykalną modyfikacją. W tej optyce wyjątek stanowiłby jedynie syntetyczny mózg, odpowiadający za fundamentalną cechę natury ludzkiej, a mianowicie jej rozumność. Należy jednak podkreślić, że w przeciwieństwie do wcześniej wymienionego stanowiska Sebastiana Gałęckiego, wielu badaczy

²⁵ Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 25.

²⁶ „Poprawka pierwsza” dotyczy przewyciężenia procesów starzenia i wydłużania ludzkiego życia, „poprawka trzecia” – ulepszenia pamięci i inteligencji, „poprawka czwarta” – zwiększenia samoświadomości, „poprawka piąta” – udoskonalenia kodu genetycznego, „poprawka szósta” – całkowitej kontroli emocji, „poprawka siódma” – coraz mocniejszej integracji z inteligentnymi maszynami prowadzącej do wyzwolenia z biologicznego ciała. Por. M. More, *List do Matki Natury*, tłum. M. Sieńko, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003/q,List.do.Matki.Natury>. (dostęp: 27.07.2019)

²⁷ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 154.

²⁸ Por. G. Lindenberg, *Ludzkość poprawiona*, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2018, 48.

transhumanizmu (np. Michał Klichowski) zalicza proces cyborgizacji człowieka, niedokonywany w celach terapeutycznych, także jako ingerencję ściśle transhumanistyczną.

Proces cyborgizacji jest niezwykle ważny dla ukazania pewnej cechy transhumanistycznego ewolucjonizmu, w którym wyróżnia się trzy fazy rozwojowe: człowieka – transc człowieka – postc człowieka. Na tej podstawie możemy orzec, że w transhumanistycznej antropologii byt ludzki ma charakter procesualny. Jak zauważa polski filozof Andrzej Bronk wpływ filozofii procesualnej zaznacza się już od neoplatonizmu, gdzie struktura rzeczywistości była kształtowana na zasadzie procesu emanacji poszczególnych bytowych hipostaz z boskiej Jedni.

Spośród znanych myślicieli, na których ten schemat wywarł istotny wpływ, można wymienić Eriugę, Schellinga i Hegla. Jednakże spójny system, który zasługuje w pełni na miano filozofii procesualnej stworzył Alfred North Whitehead. W jego systemie każdy byt aktualny nie jest statycznym wytworem działań, lecz procesem. Z jednej strony uaktualnia się według miary tkwiących w nim możliwości, z drugiej – tworzy potencjał dla stawania się nowych aktualnych jednostek. W powyższym systemie nie występuje w ogóle pojęcie substancji, a za podstawową jednostkę ontyczną przyjmuje się „proces”. Dlatego też model rzeczywistości stworzony przez Whiteheada określa się za najbardziej antysubstancjalistyczny²⁹.

W filozofii Whiteheada bardzo wyraźnie wybrzmiewa to, co odnajdujemy w antropologii transhumanistycznej, a mianowicie: obecność w człowieku potencjalności, która jest zdolna do przekroczenia bytu ludzkiego i zaktualizowania się na nowym „wyższym” poziomie istnienia. Ten, kto na sposób praktyczny – za pomocą technologii – pragnie dokonać nowej aktualizacji, czyli przekroczyć swoje zdeterminowane przez biologię człowieczeństwo, nazywa się „transc człowiekiem”. Natomiast procesualna antysubstancjalność jest widoczna w transhumanistycznym rozumieniu człowieka jako świadomości bytującej niezależnie od organicznego podłoża. W procesie ewolucji biologicznej świadomość poprzez wygenerowanie zjawiska autorefleksji uczyniła samoświadomego „człowieka”. Gdy człowiek uświadamia sobie możliwość technologicznego przekroczenia siebie, staje się wówczas „transc człowiekiem”.

²⁹ Por. A. Bronk, *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*, Lublin 1995, 199-210, w: *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*, red. J. Herbut, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008, 149–158.

Natomiast świadomość, która będzie transferowana poza ciało, aby bytować w nowej rzeczywistości bez koniecznego związku z biologicznym substratem – jak twierdzą transhumaniści – będzie doskonałym „istnieniem postludzkim”.

Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź polskiej transhumanistycznej myślicielki Ady Florentyny Pawlak, odnoszącą się do modelu antropologii procesualnej: „Dla transhumanistów ciało i tożsamość umieszczone są w modelu protopijnym (ang. *progres + utopia*) – nie są stałe, lecz dążąc do niezdefiniowanej doskonałości, podlegają metamorfozą, wyłaniają się, *istoczą*, a człowiek skazany jest na trud i szereg ryzyk towarzyszących szansom płynącym z przemiany”³⁰.

Procesualność transhumanistycznej antropologii wyraźnie widać w procesie cyborgizacji człowieka. W celu wskazania źródeł tej idei należy nawiązać do historii cybernetyki, która jako dziedzina naukowa ukształtowała się w XX wieku. Cybernetyka zakłada, że zarówno w układach ożywionych, jaki i nieożywionych, zjawiska sterowania podlegają tym samym prawom. Jednak już znacznie wcześniej – w średniowieczu – zajmowano się zagadnieniami teoretycznymi i praktycznymi z obszaru cybernetyki. Można do nich zaliczyć np. wprowadzenie algorytmu, czyli strukturalno-opisowych reguł wykonywania określonych czynności, jako środka dla otrzymania prawidłowego rezultatu arytmetycznego oraz próbę utworzenia sztucznego „człowieka-golema”.

W związku z mechanistyczną wizją istoty ludzkiej na początku czasów nowożytnych problem relacji człowiek-maszyna był podejmowany przez wielu myślicieli. Julien Offray de la Mettrie pisał: „Ciało ludzkie jest maszyną, która nakręca sama swoje sprężyny, jest to żywy obraz *perpetuum mobile*”³¹. Wykorzystywany w cybernetyce współczesnej projekt maszyny realizującej złożone czynności człowieka wraz z podstawami logiki symbolicznej stworzył Gottfried Wilhelm Leibniz. Natomiast uważany za prekursora cybernetyki Étienne Bonnot de Condillac jest autorem projektu posągu posiadającego urządzenia naśladujące funkcje ludzkich zmysłów.

Na przełomie XIX i XX w. podjęto na nowo zagadnienie człowiek-maszyna w związku z wynikami badań fizjologicznych ukazujących, że organizm ludzki jest niczym automat zmieniający pożywienie w budulec tkanki. Kolejnym impulsem do potwierdzenia mechanistycznej wizji człowieka były odkrycia ówczesnej psychologii, wskazujące, że ludzki mózg działa na zasadzie samoczynnej centrali łączącej wejścia

³⁰ A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, 145.

³¹ J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna...*, dz. cyt., 22.

wrażeń z wyjściami automatycznymi. Następnym krokiem w kierunku cyborgizacji było stwierdzenie analogii pomiędzy działaniem układu nerwowego a maszyną. W latach czterdziestych XX w. Warren McCulloch i Walter Pitts, wykorzystując teorię głoszącą, że mózg ludzki tylko rejestruje doświadczenia uogólnione i abstrakcyjne, a następnie mechanicznie je przetwarza, stworzyli sieciowy model automatu skończonego zdolnego do prezentacji dowolnego układu logicznego. Przedstawili w nim pierwszy model matematyczny sieci neuronowej.

Dla ukazania pewnego punktu krytycznego w teorii transhumanistycznego ewolucjonizmu należy jeszcze uściślić pewne dwa pojęcia: „cyborg” i „android”. „Cyborg” (ang. *cybernetic organism*) to organizm poddany przekształceniom – takim jak rozszerzenie czy wzmocnienie – dokonywanych przy pomocy sztucznych implantów. „Android” (gr. *άνθρωπος*, *άνδρoς*: człowiek, męczyzna + *ιδέα*: obraz, forma, wygląd) to po prostu maszyna morfologicznie podobna do człowieka³². Fundament ontyczny cyborga to substrat organiczny wyrażający naturę przekształcanej jednostki. Wydaje się więc, że w przypadku cyborgizowanego człowieka jedyną możliwością przekroczenia natury ludzkiej – której najważniejszą cechą jest rozumność – byłoby zastosowanie syntetycznego mózgu. Dopiero wówczas mielibyśmy do czynienia nie z cyborgiem, ale z nowym bytem hybrydowym. Natomiast android to twór sztuczny, posiadający od początku abiologiczną naturę, w którym nawet zaimplantowanie ludzkiego mózgu nie uczyni go człowiekiem.

Według definicji Fukuyamy natura ludzka „zawiera się” w naturalnym zapisie ludzkiego genomu. Jeżeli więc człowiek zostanie poddany nawet maksymalnej cyborgizacji – wykluczając możliwość stworzenia sztucznego mózgu – to i tak pozostanie człowiekiem, choć morfologicznie i funkcjonalnie może już niewiele istotę ludzką przypominać. W ten sam sposób, maszyna poddana maksymalnej hominizacji, pozostanie zawsze maszyną, choć może upodobnić się bardzo – i to nie tylko ze strony morfologicznej – do naturalnego człowieka. Pomiedzy maksymalnie technicyzowanym cyborgiem a maksymalnie ucłowieczonym androidem będzie

³² Pojęcie to wprowadzono do *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej* (1751–1765) jako odnoszące się do wszystkich maszyn podobnych do człowieka. Pozostałe maszyny nazwano „automatami”. Por. Ł. Sarkowski, *Robot społeczny-wprowadzenie do zagadnienia*, „Roczniki kulturoznawcze” 8(2017)1, 75–89.

istniało zawsze nieprzekraczalne ontologiczne pęknięcie wyznaczone przez rzeczywistość zwaną naturą ludzką³³.

Powyższe twierdzenia odnoszą się do kwestii transhumanistycznego ewolucjonizmu, który zakłada następujące etapy: człowiek – transcztłowiek – postczłowiek. Proces cyborgizacji może zapewnić dynamizm tej ewolucji tylko na poziomie przekroczenia progu człowiek/transcztłowiek. Natomiast osiągnięcie etapu postludzkiego, czyli abiologicznego, jest nieosiągalne dla cyborgizacji, tak jak ludzki cyborg nie może stać się sztucznym androidem, zachowując jednocześnie ontologiczne kontinuum oraz indywidualną tożsamość. Stworzenie syntetycznego mózgu także nie zapewni odtworzenia tej samej jednostkowej świadomości, która przejawiała się na – poddanym prawom naturalnego rozwoju – substracie organicznym³⁴. Z tego względu postczłowiek nie może być kolejnym etapem ewolucji transcztłowieka, gwarantowanym przez proces cyborgizacji.

Pomijając koncepcję transferu umysłu, czyli możliwości przeniesienia ludzkiej świadomości na substrat nieorganiczny – o czym powiemy w kolejnych paragrafach – transhumanistyczny ewolucjonizm zbliża się także do koncepcji francuskiego filozofa Pierre'a Teilharda de Chardin. Trzy fazy ewolucyjne: człowieka, transcztłowieka i postczłowieka możemy odnieść do trzech zasadniczych faz ewolucji świadomości w koncepcji Teilharda, są to: psychizm zwierzęcy, hominizacja i powstanie noosfery³⁵. W transhumanizmie analogiczne byłyby trzy kolejne „ewolucyjne momenty”: świadomość „uwikłania” w biologizm (człowiek naturalny), świadomość przekroczenia biologizmu (transcztłowiek), świadomość wolna od związku z biologizmem (postczłowiek).

Czesław Bartnik zauważa, że Teilhard de Chardin, idąc właśnie za transhumanistycznym koryfeuszem, słynnym biologiem Julianem Huxleyem, przyjął pogląd, że w człowieku ewolucja uzyskała samoświadomość³⁶. W tym punkcie zbiega się to poniekąd także z poglądami Mikołaja Fiodorowa, choć powyższa teza w przypadku tych trzech stanowisk generuje zupełnie odmienne wnioski. U Fiodorowa świadomość ewoluuje tylko wówczas, gdy pozostaje w opozycji do faktu śmierci.

³³ Aleksandra Przegalińska odnosi proces cyborgizacji do procesu transcendowania w którym życie biologiczne zostaje przedłużone przez życie technologiczne. Por. A. Przegalińska, *Istoty wirtualne...*, dz. cyt., 83. Natomiast autonomiczna maszyna jako nowy podmiot interpersonalnych relacji występuje w paradygmacie posthumanistycznym, który głosi tzw. egalitaryzm ontologiczny, choć większość posthumanistów podkreśla normatywną neutralność bytów technologicznych. Por. R. Braidotti, *Po człowieku...*, dz. cyt., 114.

³⁴ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 171.

³⁵ Por. J. M. Dołęga, G. Baczewski, *Teilhard de Chardin Pierre...*, art. cyt., 391–394.

³⁶ Por. Cz. Bartnik, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Wydawnictwo Standruk, Lublin 2003, 104.

Natomiast w koncepcji Teilharda de Chardin indywidualna świadomość chcąc wkroczyć w kolejną fazę swego rozwoju musi stać się świadomością społeczną³⁷.

Tymczasem według współczesnych transhumanistów świadomość przekracza ostatni – w porządku biologicznym – próg ewolucyjny dzięki zmianie substratu, na którym się jawi, a więc gdy dochodzi do transferu z organicznego mózgu na podłoże nieorganiczne. Brak biologicznego kontinuum sprawia, że kolejny etap ewolucji transhumanistycznej musiałby przekroczyć próg natura/kultura. Postczłowiek byłby więc produktem nowego aktu twórczego, czyli kimś/czymś absolutnie nowym. Być może wytworem stającym się także – w perspektywie technokulturowej – nową kategorią podmiotu oraz pierwszym ogniwem nowej abiologicznej ewolucji, której będzie można przypisać np. kategorię „osoby elektronicznej”.

Odwołując się do koncepcji osoby oraz do nowej kategorii podmiotowości, należy zwrócić uwagę na wyłaniającą się w dobie ponowoczesności absolutnie nową jakość. W styczniu 2017 r. Parlament Europejski zatwierdził dokument, który określa prawa robotów³⁸ na obszarze Unii Europejskiej. Wprowadza on nowe pojęcie „osoby elektronicznej”, które może być stosowane wobec najbardziej nowoczesnych maszyn. Status prawny „osoby elektronicznej” ma być według dokumentu podobny do tego, który posiadają ludzie – roboty mają posiadać również swoje określone prawa i obowiązki i być objęte systemem ubezpieczeń społecznych.

Nowe przepisy zaaplikowano już w Belgii wobec robota wykonanego w miasteczku Haaselt. Burmistrz tego miasta, zgodnie z wytycznymi Parlamentu Europejskiego, wydał robotowi oficjalny akt urodzenia, nadał mu imię Fran i nazwisko Pepper. Robot waży 28 kg i ma 120 cm wysokości, a jego rodzicami są naukowcy i współtwórcy robota: Astrid Hanne i Francis Foks. Robot Fran ma „wychowywać się” w kampusie uniwersyteckim, gdzie podejmie pracę w recepcji. Ze względu na to, że jest wyposażony w automatyczny algorytm sztucznej inteligencji, potrafi uczyć się na zasadzie interakcji ze studentami i naukowcami.

Oprócz kategorii osoby ludzkiej pojawiła się więc kategoria „osoby elektronicznej”. Jest to niezbity dowód na to, że technika powoli staje się nowym

³⁷ Por. J. Guilton, *Profile*, tłum. A. Borkowska-Szuba, S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1973, 407–429.

³⁸ Pojęcie „robot” zostało rozpowszechnione za sprawą czeskiego pisarza Karela Čapka, który użył go w 1921 r. w swojej sztuce pt. *Rossumovi Univerzálni Roboti*. Etymologia wywodzi się od słowiańskiego słowa „robot”, które w języku czeskim oznaczało także pracę przymusową. Por. Ł. Sarkowski, *Robot społeczny...*, dz. cyt., 75–89.

podmiotem w otaczającej nas rzeczywistości i to nie tylko w sensie nowego teoretycznego konceptu podmiotowości, ale – jak to widać na powyższym przykładzie – staje się także nowym „podmiotem–indywiduum”. Być może postczłowiek jest już pośród nas, tylko jeszcze w „embrionalnej” i całkowicie zależnej od nas kondycji. „On” jednak – wraz z progresem technologicznym – przechodzi kolejne stadia rozwoju i może już wkrótce „narodzi się” jako całkowicie autonomiczny superinteligentny byt. Czołowi transhumaniści wiążą ten moment z nadejściem tzw. technologicznej Osobliwości³⁹.

Powracając do transhumanistycznego ewolucjonizmu, należy podkreślić, że dla charakterystyki postczłowieka najważniejszym punktem odniesienia jest natura ludzka, którą ów postczłowiek miałby przekroczyć. Poza procesem cyborgizacji, który nie jest w stanie zapewnić pokonania progu rzeczywistości postludzkiej, istnieje jeszcze inna możliwość funkcjonowania w perspektywie ewolucyjnej tych trzech etapów rozwojowych: człowiek – transczłowiek – postczłowiek. Związane jest to z ingerencją w ludzki kod genetyczny, który przez tysiące lat ewolucji był nienaruszalnym depozytem natury przechowywanym w najgłębszej tajemnicy naszego organizmu.

Dzisiaj kod genetyczny nie jest już tak wielką tajemnicą. Opracowano nawet metodę, jak zmieniać go z precyzją do jednego genu. Wydaje się więc, że to dzisiejszy rozwój nauk sprawił, że staliśmy się już transludźmi, czyli osiągnęliśmy punkt, w którym jesteśmy zdolni do dokonania nieodwracalnych zmian w ludzkiej naturze. Można by powiedzieć: czujemy już na plecach oddech postczłowieka. Zabrzmi to bardziej transhumanistycznie, gdy powiemy, że to my – transludzka społeczność – możemy dać mu swój oddech, tzn. niczym nowi bogowie wlać w jego nozdrza tchnienie życia.

W 1957 r. znany amerykański biolog Julian Huxley, jako pierwszy w jednym ze swoich esejów użył słowa „transczłowiek”. Naukowiec wiązał ideę „człowieka przejściowego” szczególnie z rozwojem tej dziedziny nauki, którą jest genetyka. Twierdził, że już niedługo ludzkość wyzwoli się od istniejącego w przyrodzie mechanizmu ewolucji opartego na doborze naturalnym i przypadkowych mutacjach. Wierzył, że gatunek ludzki dzięki swemu geniuszowi odkryje wreszcie metodę autokreacji i sam pokieruje dalszym procesem ewolucyjnego rozwoju.

³⁹ Por. G. Hołub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciw radykalnemu ulepszaniu*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa...*, dz. cyt., 97–125.

Trzeba podkreślić, że Huxley – w przeciwieństwie do współczesnych transhumanistów postulujących abiologicznego postczłowieka – nie myślał o przekroczeniu granic biologii, lecz zamierzał raczej ujarzmić jej fundamentalne prawo, którym jest dziedziczenie. Proroctwo Huxleya spełniło się po 55 latach. W 2012 r. międzynarodowy zespół badaczy (głównie biochemików i biologów molekularnych) pod kierownictwem amerykańskiego naukowca Jennifer Doudna ogłosił odkrycie metody inżynierii genomicznej, pozwalającej na dokonywanie zmian w ludzkim genomie z dokładnością do 1 genu⁴⁰. Kierownik zespołu w swojej autorskiej książce pt. *Edycja genów. Władza nad ewolucją* napisała później następujące słowa: „Obecnie pierwszy raz w dziejach posiadliśmy zdolność edycji DNA nie tylko każdego żyjącego człowieka, lecz także przyszłych pokoleń, czyli w gruncie rzeczy kierowania ewolucją własnego gatunku. To bezprecedensowy fakt w historii życia na Ziemi”⁴¹.

Przełomowa metoda, którą nazwano CRISPR Cas9⁴² jest jednocześnie niezwykle prosta i ekonomiczna, co zapowiada jej bardzo szybkie rozprzestrzenienie i dalszy dynamiczny rozwój. Grzegorz Lindenberg w książce pt. *Ludzkość poprawiona* stwierdził, że odkrycie metody celowania genowego, bądź – czego używa się powszechniej – metody edycji genów, przyniesie rewolucyjne zmiany porównywalne z opublikowaniem przez Karola Marksa *Manifestu komunistycznego*⁴³. Dzięki temu potężnemu biotechnologicznemu narzędziu, którym jest CRISPR Cas9, stało się możliwe bardzo precyzyjne manipulowanie w cząsteczkach DNA. Genom stał się podatny na edycję niczym prosty fragment tekstu, co pozwala w sposób racjonalny zmieniać kod genetyczny, określający wszystkie gatunki na Ziemi⁴⁴.

W celu właściwego zrozumienia tej metody należy dokonać ważnego rozróżnienia pomiędzy technikami transgenicznymi GMO, gdzie DNA jednego gatunku „wkleja się” do genomu innego gatunku, od techniki CRISPR Cas9, pozwalającej na

⁴⁰ Artykuł dotyczący przełomowego odkrycia pt. *Programowana endonukleaza DNA sterowana przez dwa RNA w adaptacyjnej odporności bakterii (Guided DNA Endonuclease in Adaptive Bacterial Immunity)* ukazał się online 28 czerwca 2012 r. W skład zespołów naukowców wchodził: Amerykanka – Jenifer A. Doudna, Polak – Krzysztof Chyliński, Francuzka – Emmanuel Charpentier, Niemcy – Ines Fonfara i Michael Hauer, Czech – Martin Jinek.

⁴¹ J.A. Doudna, S. H. Sternberg, *Edycja genów. Władza nad ewolucją*, tłum. A. Tuz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2018, 17.

⁴² CRISPR – ang. *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats* (zgrupowane, regularnie powtarzające się krótkie sekwencje palindromowe). Zauważono, że w pobliżu tych struktur zawsze znajdowało się kilka podobnych genów. Nazwano je *CRISPR associated* (w skrócie Cas). Por. G. Lindenberg, *Ludzkość poprawiona*, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2018, 25.

⁴³ Por. G. Lindenberg, *Ludzkość poprawiona...*, dz. cyt., 25.

⁴⁴ Por. J.A. Doudna, S.H. Sternberg, *Edycja genów...*, dz. cyt., 13.

precyzyjną modyfikację własnego kodu DNA danego organizmu. Jennifer Doudna wymienia różne możliwości zastosowania metody edycji genów. Bardzo szeroki obszar zastosowań to rolnictwo i hodowla zwierząt oraz związana z tym kwestia coraz skuteczniejszego zapobiegania klęskom głodu. Dzięki tej metodzie można tworzyć rośliny coraz bogatsze w zdrowe składniki, odporne na choroby czy trudne warunki atmosferyczne, a także zwierzęta ze znacznie większą masą mięśniową czy bardziej obfitą sierścią. Metodę CRISPR Cas9 zastosowano również do „uczłowieczania” DNA świń w celu wytworzenia ludzkich organów nadających się do przeszczepu.

Obecnie naukowcy pracują nad modyfikacją genomu moskitów, aby owady nie przenosiły niebezpiecznych dla człowieka wirusów. Największe nadzieje pokładane w metodzie edycji genów są oczywiście związane z leczeniem chorób genetycznych u ludzi. Podjęto już próby korygowania mutacji odpowiedzialnych za anemię sierpowatą, niektóre postacie ślepoty, mukowiscydozę, dystrofię mięśniową, hemofilię czy ciężkie niedobory odporności⁴⁵.

Wymienione wyżej możliwości zastosowania metody CRISPR Cas9 raczej nie budzą większych kontrowersji. Nastawione są bowiem na zwalczanie różnego rodzaju cierpienia, które na co dzień obserwujemy. Jednakże metodę tę – co podkreśla Doudna – można także zastosować w celu zapobiegania potencjalnych chorób, które groziłyby ludziom w przyszłości. Chodzi o modyfikacje ludzkich komórek germinalnych, czyli komórek linii płciowej. Takie zmiany wprowadzone do ludzkich zarodków byłyby już nieodwracalne, gdyż zostałyby dziedziczone przez kolejne pokolenia. Mogłoby to prowadzić do transformacji genomu gatunku ludzkiego i na zawsze przeobrazić genetyczną strukturę ludzkości⁴⁶.

Wydaje się, że zabezpieczenie przyszłych pokoleń przed znanymi nam już dzisiaj chorobami genetycznymi również nie powinno budzić wielkiego sprzeciwu opinii publicznej. Doudna przedstawia jednak swoje wątpliwości, które formułuje na podstawie dwóch przykładów. Naprawa szkodliwych mutacji niektórych genów może powodować zwiększoną podatność organizmu na różne inne choroby. Np. korekcja genu CCR5 daje odporność na HIV, ale jednocześnie zwiększa podatność na wirusa gorączki Zachodniego Nilu. Tak samo niektóre zmutowane geny, jak chociażby te, które powodują mukowiscydozę – przy całej swojej szkodliwości – jednocześnie

⁴⁵ Por. tamże, 14n.

⁴⁶ Por. tamże, 16.

znacznie zwiększają odporność organizmu na gruźlicę⁴⁷. Poza powyższą argumentacją naukową, Doudna wymienia jeszcze dwa inne „kompasy moralne”, którymi są: niektóre przekonania religijne, oceniające negatywnie wszelkie manipulacje na ludzkich zarodkach, oraz wewnętrzną ludzką intuicję, dla której sprowadzenie aktu poczęcia do technologicznego procesu wydaje się być czymś wysoce niewłaściwym⁴⁸.

Należy przy tym także nadmienić, że organizacja UNESCO w Powszechnej Deklaracji w sprawie Genomu Ludzkiego i Praw Człowieka, przyjętej w 1997 r., uznała genom ludzki za dziedzictwo ludzkości oraz fundament jedności, przyrodzonej godności i różnorodności wszystkich ludzi. Natomiast co do metody CRISPR Cas9 UNESCO wyraziła swoje obawy, że ingerencja w komórki linii płciowej zagroziłaby przyrodzonej, a tym samym równej, godności wszystkich istot ludzkich. Pod płaszczykiem ulepszania człowieka wskrzesiłaby po prostu nową eugenikę. Paradoksalnie pierwszym dyrektorem generalnym UNESCO był słynny biolog, Julian Huxley, autor pojęcia „transczłowiek” i gorący propagator przekraczania granic natury wyznaczonych przez ewolucję – w pewnym sensie „wielki guru” transhumanizmu.

Nie dziwi więc fakt, że Doudna wymienia jako najbardziej zagorzałego entuzjastę wprowadzenia metody CRISPR Cas9 w jak najszerszym zasięgu znanego transhumanistę, filozofa i bioetyka, Juliana Savulescu⁴⁹. Wprowadzanie zmian w ludzkim genomie na rzecz tworzenia doskonalszych istot oraz możliwość przekazywania tych cech dalszym pokoleniom, co stanowiłoby o zmianie natury ludzkiej i stworzeniu nowego gatunku, jest przecież jednym z „przykazań” transhumanizmu. Śledząc rozwój badań nad metodą CRISPR Cas9, prowadzonych przez zespół Junjiu Huanga z Uniwersytetu imienia Sun-Jat-Sena w Kantonie, które dotyczyły eksperymentów na ludzkich zarodkach, Savulescu już w lipcu 2015 r. oświadczył, że istnieje moralny imperatyw agresywnego kontynuowania podobnych eksperymentów. Transhumanistyczny myśliciel jest zdania, że wprowadzenie modyfikacji w komórki germinalne jest wręcz moralną koniecznością i twierdzi, że w przeciwnym razie ludzkość musi wziąć odpowiedzialność za przyszłe przypadki zgonów tych osób, którym już dziś można było pomóc⁵⁰.

⁴⁷ Por. tamże, 283.

⁴⁸ Por. tamże, 285.

⁴⁹ Stanowisko tego filozofa, określanego jako jednego z najbardziej radykalnych transhumanistów, opisuje szczegółowo Grzegorz Hołub. Por. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka...*, dz. cyt., 36–58.

⁵⁰ Por. J.A. Doudna, S.H. Sternberg, *Edycja genów...*, dz. cyt., 270–275.

Jak zauważa Grzegorz Lindenberg, metodę CRISPR Cas9 można stosować także w celach estetycznych, tworząc coraz doskonalszą – z punktu widzenia morfologicznego – formę człowieka⁵¹. Jennifer Doudna zaznacza jednak, że na zmiany dotyczące np. ilorazu inteligencji, szczególnych uzdolnień muzycznych czy zdolności matematycznych musimy jeszcze poczekać ze względu na złożoność tych cech. Znany polski neurobiolog, Jerzy Vetulani, również ostudza zapal tych, którzy chcieliby stworzyć super inteligentnego człowieka w laboratorium genetycznym. Naukowiec przypomina, że badania nad dziedzicznością wykazują, że inteligencja jest determinowana przez materiał genetyczny tylko w 50 procentach. Wzrost IQ (ang. *intelligence quotient*) w ciągu ostatniego pokolenia zanotowany we wszystkich krajach na Ziemi, zwany efektem Flynna, można przypisać tylko czynnikom środowiskowym⁵². Natomiast już dzisiaj za pomocą metody CRISPR Cas9 możemy dokonać korekt odpowiadających np. za wyjątkową wytrzymałość (mutacje genu EPOR), odporność kości (mutacje genu LRP5), zwiększenie masy mięśniowej (mutacje genu MSTN) czy zmniejszenie zapotrzebowania na sen (mutacje genu DEC2)⁵³.

Jeżeli ulepszanie niektórych cech metodą CRISPR Cas9 stanie się usługą komercyjną, to z pewnością nie wszystkich będzie na nią od razu stać. Prawdopodobnie zabiegi te będą o wiele droższe od najbardziej wyrafinowanych technik chirurgii plastycznej chociażby dlatego, że nowe „nadzwyczajne” cechy będą mogły być dziedziczone także przez potomstwo. Istnieje więc realne zagrożenie, że CRISPR Cas9 stanie się metodą eugeniczną i doprowadzi – jak twierdzi Doudna – do niespotykanych dotąd nierówności genetycznych, wręcz do „poszerzającej się przepaści genowej”⁵⁴. W ten sposób wypełniłoby się proroctwo Aldousa Huxleya zawarte w powieści *Nowy wsłaniały świat*, dotyczące nowego podziału klasowego, gdzie podstawowym kryterium przynależności do danej warstwy społecznej byłaby jakość materiału genetycznego.

Lindenberg zwraca także uwagę na możliwość wykorzystania metody edycji genów do odtworzenia wymarłych gatunków zwierząt, oczywiście w przypadkach, w których udało się odnaleźć fragmenty ich DNA. George Church, znany biolog z Harvardu, pracuje np. nad wskrzeszeniem gatunku mamuta. Wielu naukowców wyraża

⁵¹ Por. G. Lindenberg, *Ludzkość poprawiona...*, dz. cyt., 46.

⁵² Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 80–83.

⁵³ Por. J.A. Doudna, S.H. Sternberg, *Edycja genów...*, dz. cyt., 289.

⁵⁴ Tamże, 291.

jednak swój sceptycyzm, twierdząc, że takie działanie może doprowadzić do negatywnych zmian w aktualnym ekosystemie⁵⁵. Ingerencją najbardziej transhumanistycznie radykalną wydaje się być jednak zastosowanie metody CRISPR Cas9 w celu dołączania do ludzkiego genomu genów zwierzęcych i roślinnych, czy też stworzonych w laboratoriach tzw. genów syntetycznych. Spowodowałoby to stworzenie nowych hybrydowych gatunków. Można więc już dziś dość łatwo rozpocząć proces eliminowania gatunku *homo sapiens* i to nie poprzez używanie metody edycji genów do tworzenia broni biologicznej (co jest jak najbardziej możliwe), ale poprzez tworzenie nowego *homo sapiens+*, którego można by nazwać „postczłowiekiem”.

Jednym z najważniejszych celów, który stawiają przed sobą przedstawiciele transhumanizmu, jest nieustanne przedłużanie ludzkiego życia. Dlatego też metoda CRISPR Cas 9 budzi nadzieję na odkrycie genów warunkujących długowieczność, a może nawet nieśmiertelność. Jak podaje Lindenberg, odkryto, że np. pewien gatunek rekina grenlandzkiego żyje około 400 lat i musi posiadać odpowiedzialne za to geny. Prowadzi się również badania nad tzw. komórkami senescentnymi, których modyfikacja o jedną trzecią wydłużyła życie myszy. Także u bardzo prymitywnych organizmów (np. nicień) znaleziono mutację, która aż dziesięciokrotnie przedłużała ich życie. Okazało się jednak, że wykrycie dokładnego mechanizmu takiej mutacji jest niezwykle trudne, gdyż odpowiada za nią ok. 550 różnych genów⁵⁶.

Kolejną kontrowersyjną tezę głoszoną przez transhumanistów jest możliwość trwałej zmiany struktury doświadczenia moralnego poprzez manipulacje na ludzkim genomie. Taka idea biomedycznego doskonalenia na płaszczyźnie moralnej wynika ze specyficznego dla transhumanizmu, czysto naturalistycznego uzasadnienia działań człowieka. Czynniki biologiczne jawią się jako jedyna determinanta warunkująca ludzkie postępowanie. Jednym z przykładów aplikowania redukcjonistycznej wizji doświadczenia moralnego jest transhumanistyczny Projekt Cnoty Genetycznej⁵⁷. Opiera się on na dwóch fundamentalnych przesłankach, a mianowicie: że cnoty ludzkie zależą od korelatu biologicznego oraz że ludzkie cechy charakteru są ściśle uwarunkowane przez geny. Z tego powodu przedstawiciele transhumanizmu twierdzą, że jednym z zadań inżynierii genetycznej powinna być selekcja tych genów, które

⁵⁵ Por. G. Lindenberg, *Ludzkość...*, dz. cyt., 21.

⁵⁶ Por. tamże, 52.

⁵⁷ Por. M. Walker, *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-First Century Humanity?*, „Politics and the Life Sciences” 28(2009)2, 27–47.

przyczyniają się do nabywania trwałych dyspozycji do określonych postaw i zachowań. W ten sposób można by skorygować w człowieku tzw. naturalną podatność na uczenie się w jaki sposób być prawym.

Adrianna Warmbier, analizując ten transhumanistyczny postulat, wskazuje na jego słabość, polegającą nade wszystko na niewłaściwym rozumieniu, czym jest cnota i w jaki sposób winna być ona nabywana⁵⁸. Arystoteles, definiując cnotę jako stałą dyspozycję, nie rozumiał jej jako stałej tendencji występującej w określonych warunkach. Cnota nie jest zdolnością, gdyż zdolności posiadamy z natury, a cnoty nabywamy. Stagiryta zaznacza, że podmiot nabywający cnotę musi czynić to świadomie, na podstawie postanowienia i dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu⁵⁹. Dlatego też procesu nabywania cnoty moralnej, która jest dyspozycją pojawiającą się w wyniku świadomej decyzji podmiotu, nie można sprowadzić do przyczyn jedynie biologicznych.

Inżynieria genetyczna wraz z metodą CRISPR Cas9 stwarza więc już dziś realne szanse na jakościowe przekroczenie granic natury ludzkiej i stworzenie nowego gatunku: „postczłowieka”. Jednakże taki „postczłowiek”, choć mógłby zostać uznany za kolejne stadium ewolucji, wciąż będzie funkcjonował w granicach biologii. Natomiast transhumanizm w swoich antropologicznych założeniach pragnie przekroczyć te granice. Prawdziwy postczłowiek ma być abiologiczny, a tym samym absolutnie wolny od ograniczeń ciała. Jak już powyżej stwierdziliśmy, takie założenia transhumanizmu w pewnym sensie przybliżają się do teorii Teilharda de Chardin, który także wyróżniał trzy fazy ewolucji, z których ostatnia faza (ekspansja świadomości) dotyczyła już tylko i wyłącznie elementu niematerialnego⁶⁰. Jednakże szukanie doskonałości poprzez wyzwolenie od ciała jeszcze bardziej przypomina koncepcje platońskie. Jedynie zamiast „duszy” w schemacie transhumanistycznym odnajdujemy „umysł”, którego tymczasowym „siedliskiem” jest organiczny mózg. Zamiast pośmiertnej migracji duszy po zaświatach transhumaności zapowiadają możliwość procesu tzw. technotranscendencji przebiegającej jeszcze w doczesnym wymiarze życia. Brak zachowania realnej (biologicznej) ciągłości pomiędzy fazą rozwojową cielesnego transcłowieka i bezcielesnego („boskiego”) postczłowieka oraz propozycja

⁵⁸ Por. A. Warmbier, *Arystotelesowska etyka cnót i posthumanistyczny projekt doskonalenia natury ludzkiej*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 106.

⁵⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. II: rozdz. 4, 1105a i rozdz. 5, 1106a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, 109n.

⁶⁰ Por. Cz. Bartnik, *Teilhardyzm...*, dz. cyt., 68.

transferu umysłu, jako łącząca te dwa stadia – z punktu widzenia nauki jeszcze nieweryfikowalna – przenosi transhumanistyczny ewolucjonizm na metapoziom refleksji, na którym jawi się on jako doktryna *quasi* religijna.

2. Enkefalocentryzm jako fundament transhumanistycznego immortalizmu

Z punktu widzenia biologii organem odgrywającym decydującą rolę w dążeniu człowieka do nieśmiertelności jest ludzki mózg. Naukowcy zajmujący się badaniem działania tego organu podkreślają, że jego głównym zadaniem nie są wcale – jak się powszechnie uznaje – funkcje poznawcze, ale unieśmiertelnienie naszych genów, czyli troska o jak najdłuższe przetrwanie gatunku ludzkiego⁶¹. Pojęciem enkefalocentryzmu posługuje się często w swoich pracach Jerzy Vetulani – znany polski neurobiolog, biochemik i psychofarmakolog.

Enkefalocentryzm traktuje mózg jako ontyczny fundament człowieka. Pogląd ten jest wyrazem współczesnych odkryć na polu nauk przyrodniczych, szczególnie: neurobiologii, neurofizjologii, neurogenetyki czy neuroinformatyki oraz owocem wielowiekowych poszukiwań dotyczących lokalizacji tzw. siedliska duszy⁶². Chodzi o główny ośrodek władz psychicznych człowieka, objawiających się nade wszystko przez te funkcje, które spełnia ludzki umysł.

Stanowisko antropologiczne współczesnego transhumanizmu opiera się na redukcjonistycznym założeniu sprowadzającym istnienie człowieka do działań ludzkiego mózgu, przejawiających się zarówno na podłożu organicznym, jak i poprzez tzw. funkcje mentalne. Co więcej, redukcjonizm ten uznaje funkcje ludzkiego umysłu jedynie za odzwierciedlenie algorytmicznej czynności mózgu. Używając upraszczającej metafory: mózg możemy nazwać centralnym komputerem, zaś umysł porównać do tego, co wyświetla się na monitorze⁶³.

Grzegorz Osiński, specjalizujący się w zastosowaniu algorytmów numerycznych w eksperymentach na mózgu, podkreśla, że właśnie w paradygmacie nauk kognitywistycznych zwraca się szczególną uwagę na wzajemną zależność aktywności mózgu i stanów mentalnych. Z tego względu temu zjawisku wzajemnej

⁶¹ Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 71; 97.

⁶² Zwrot „siedlisko duszy” odnosi się do tytułu książki J. Thorwalda *Kruchy dom duszy*, w której autor dokonuje zapożyczenia cytatu pochodzącego z dzieła Williama Szekspira pt. *Król Jan*: „His brain the soul's frail dwelling house” (V, 7).

⁶³ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 29.

zależności – choć realizuje się ono w strukturach neuronalnych – przypisuje się „miejsce” zwane przestrzenią umysłu⁶⁴.

Transhumanizm uznawany jest za koncepcję materialistyczną⁶⁵, dlatego też weryfikujemy jego założenia – dotyczące nade wszystko transferu umysłu – poprzez materialistyczną i nieredukcjonistyczną koncepcję świadomości zaprezentowaną przez profesora Marka Łagosza w pracy pt. *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*. Transhumaniści skupiają się na takim technologicznym przekształcaniu mózgu, by jego zasadnicza funkcja, czyli umysł, także mogła przejawiać się jako technologiczny fenomen. Powyższy redukcjonizm możemy więc określić jako skrajny przejaw tendencji enkefalocestrycznej, funkcjonującej w perspektywie technocentrycznej.

Zdaniem Łagosza, taki redukcjonizm opiera się na błędnym założeniu, które suponuje, że wiedza dotycząca materialnego podłoża, na którym realizuje się świadomość, wystarczy do wytłumaczenia wszystkich zjawisk mentalnych⁶⁶. Tymczasem ludzka świadomość i towarzyszące jej zjawiska mentalne nie są jedynie produktem działania organicznych neuronów znajdujących się w mózgu, ale o wiele bardziej złożoną rzeczywistością. W przeciwieństwie do transhumanistów większość naukowców, zajmujących się zjawiskami mentalnymi oraz badających organiczną strukturę mózgu, wyklucza możliwość zaistnienia świadomości na tworze będącym jego sztuczną symulacją. Vetulani podaje, że ludzka świadomość, podobnie jak mowa, wykształciły się na drodze ewolucji biologicznej⁶⁷.

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych tez antropologicznych prezentowanych przez czołowych myślicieli transhumanistycznych, takich jak Raymond Kurzweil i Nick Bostrom, jest futurystyczny projekt życia poza ciałem. Dotyczy on tzw. fazy postludzkiej i wiąże się z zapowiadany przez transhumanistów transferem ludzkiego umysłu na

⁶⁴ Por. G. Osiński, *Transhumanizm. Retiarus contra secutor*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń 2018, 62n.

⁶⁵ Oczywiście kwestią problematyczną jest analizowanie immortalizmu na gruncie materializmu. Jednakże ze względu na to, że – po pierwsze - sami transhumaniści określają jeden ze swoich głównych nurtów jako „immortalizm” pozostajemy w naszej rozprawie przy nomenklaturze transhumanistycznej, choć wydaje się, że określeniem lepiej charakteryzującym postulowaną kondycję transczłowieka byłby „amortalizm”. Tymczasem „immortalizm” odnosiłby się raczej do kondycji postludzkiej. Po drugie, w historii filozofii pojawiały się także koncepcje materialistyczne zakładające niezniszczalność materii. Przykładem może być materializm Konstantina Ciołkowskiego, bezpośredniego ucznia Mikołaja Fiodorowa, prekursora radzieckiej kosmonautyki, który zakładał że materia na poziomie subatomowym posiada niezniszczalne właściwości. Koncepcję Ciołkowskiego omawiamy w IV rozdziale rozprawy.

⁶⁶ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 37.

⁶⁷ Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 20.

inny niebiologiczny nośnik. Tym samym także transferowana świadomość – już niezależna od wymiaru cielesnego – miałaby rozpocząć nowy sposób bytowania. Wyzwolenie od ciała, które jako antropologiczny postulat najwyraźniej uobecniło się w filozofii platońskiej⁶⁸, w myśli transhumanistycznej posiada jednak nieco inny charakter, a mianowicie: nie jest ono uwarunkowane przekroczeniem egzystencjalnej granicy wyznaczonej przez biologiczną śmierć, ale dzięki integracji z najnowszymi technologiami ma być osiągalne jako radykalna forma przedłużenia aktualnego życia człowieka.

Łagosz zauważa jednak, że taka teoria może funkcjonować jedynie w silnie zredukowanej koncepcji umysłu, zgodnie z którą zdarzenia mentalne traktuje się jako identyczne z korelatem neuronalnym⁶⁹. Poza tym, uwolnienie umysłu od jego związku z ciałem sprzeciwia się powszechnie stosowanemu w badaniu świadomości teoriom materializmu nieredukcjonistycznego. Zakładają one, że po pierwsze: układ materialny jest konieczny do istnienia świadomości, po drugie: świadomość posiada zupełnie inny od jej fizykalnego podłoża substrat⁷⁰.

Wydaje się więc, że jedyną ewentualnością, utrzymującą transhumanistyczną teorię transferu umysłu w ramach logiki, jest uznanie jej za przejaw pewnej koncepcji nie tyle ściśle nawiązującej do technicznych badań nad mózgiem, co raczej do pewnej teorii wkraczającej w przestrzeń pewnych *quasi* religijnych założeń. Teoria transferu umysłu funkcjonowałaby wówczas na poziomie stechnicyzowanego metajęzyka, wyrażającego pewną religijną ideę podobną chociażby do obecnej w platonizmie koncepcji migracji duszy do różnych ciał. Według Władysława Tatarkiewicza, właśnie tam, gdzie Platon nie mógł objaśnić czegoś metodą naukową, sięgał po wiarę religijną⁷¹.

Zdaniem transhumanistów opuszczenie biologicznego ciała jest spełnieniem tzw. wolności morfologicznej oraz możliwością pełnej realizacji tzw. wolności poznawczej. Wolność morfologiczna wyraża się w prawie do dowolnego przekształcania własnej formy cielesnej, nie tylko zewnętrznej, ale również tej, dotyczącej narządów wewnętrznych oraz układu kostnego. Wolność poznawcza

⁶⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, tom 1, dz. cyt., 99.

⁶⁹ Por. M. Łagosz *O świadomości...*, dz. cyt., 20.

⁷⁰ Por. tamże, 25.

⁷¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, tom 1, dz. cyt., 100.

natomiast to prawo zezwalające na dowolne ingerencje służące poszerzaniu zdolności kognitywnych człowieka.

W całościowej perspektywie antropologicznej prezentowanej przez transhumanistów wyraźnie widać, że przekształcenia morfologiczne są podporządkowane doskonałości poznawczej. Ostateczne poszerzenie zdolności intelektualnych człowieka ma się bowiem dokonać przez uwolnienie od biologicznego ciała i sprzężenie ludzkiego umysłu ze sztuczną superinteligencją. Jak twierdzi Kurzweil, wyzwolony umysł będzie wówczas sam tworzył dowolne cielesne reprezentacje w rzeczywistości wirtualnej⁷².

Transhumaniści, fascynując się możliwościami ludzkiego mózgu, traktują ciało jedynie jako „wehikuł” dla nieśmiertelnego umysłu. Ciało ma być wprawdzie doskonałe, lecz jedynie po to, by posiadająca je jednostka, mogła fizycznie doczekać takiego technologicznego przełomu, w którym transfer ludzkiego umysłu stanie się już możliwy⁷³. Tak więc transhumanizm posiada negatywne nastawienie wobec obecnej cielesnej kondycji człowieka, widząc w niej krzywdzące ograniczenia – niesprawiedliwie nałożone przez Matkę Naturę. Dlatego też najbardziej radykalni przedstawiciele tego nurtu rozumieją wolność przede wszystkim jako zanegowanie ludzkiej natury, jako antynaturę. Szczególnym symbolem wyzwolenia jest zapowiadana możliwość bytowania świadomości poza biologicznym ciałem⁷⁴.

Trzeba zaznaczyć, że uznane dziś teorie naukowe, mówiące, iż to właśnie mózg jest organem, który steruje naszymi czynnościami i generuje stany psychiczne, ma dość krótką historię. Pogląd ten ugruntował się bowiem niespełna 200 lat temu i przechodził różnego rodzaju transformacje. Enkefalocentryzm jest wyrazem tendencji, obecnej już w pradawnych czasach i objawiającej się jako pewna intuicja poznawcza w mentalności najbardziej pierwotnych ludów. Badania antropologiczne i etnograficzne wykazują, że nasi praprzodkowie intuicyjnie wyczuwali, że to, co znajduje się w czaszce człowieka, ma znaczny wpływ na sposób, w jaki się zachowuje. Pierwsze czaszki *homo sapiens* ze śladami trepanacji pochodzą z okresu neolitu (ok. 9 tys. lat p.n.e.). Wierzono, że za pomocą wycięcia kawałka kości można np. uzdrowić człowieka cierpiącego na dziwne zaburzenia zachowania bądź bardzo silne bóle

⁷² Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 306.

⁷³ Por. M. Szalay, *Cyborgi przyjmujące...*, art. cyt., 65–69.

⁷⁴ Por. E. M. Walewska, *Miejsce i rola ciała oraz zmysłów w zdeteminowanej technologicznie i usiecionej rzeczywistości początku dwudziestego pierwszego wieku*, „Ethos”(Transhumanizm)111(2015), 133.

głowy. Dane te zostały dostarczone dzięki wykopaliskom archeologicznym z obszaru Chin⁷⁵.

Zupełnie odmienny pogląd posiadali starożytni Egipcjanie, którzy za siedzibę duszy uznawali serce człowieka. Ludzki mózg był dla nich organem nieprzedstawiającym większej wartości i dlatego wyrzucano go przy balsamowaniu ciała zmarłego wraz z innymi organami. Pozostawiano jedynie serce i wierzono, że dusza ludzka żyje w zaświatach, dopóki ciało zmarłego nie ulegnie rozkładowi⁷⁶. Cieleśność była więc dla Egipcjan niezwykle istotnym elementem, gdyż zachowanie formy cielesnej warunkowało życie duszy poza własnym ciałem. Co ciekawe, pierwszy historyczny zapis o funkcjach ludzkiego mózgu, zwany „Papirusem Smitha”, pochodzi właśnie z Egiptu i datowany jest na ok. 1550 r. p.n.e⁷⁷.

Wartość ludzkiego mózgu jako elementu determinującego życie człowieka była deprecjonowana także w starożytnej kulturze semickiej. Wielu znawców Biblii wskazuje, że według starotestamentalnej semickiej antropologii, to właśnie w sercu – oprócz uczuć – znajdują się myśli, decyzje, zamiary i wspomnienia. Księgi Starego Testamentu mówią wprost, że Bóg dał człowiekowi serce do myślenia. Generalnie antropologia starotestamentalna uznaje serce za siedlisko świadomej, rozumnej i wolnej osobowości człowieka, dlatego też wezwanie do nawrócenia jest tożsame z wezwaniem do przemiany serca. Jak zauważa David Wright, innym organem odnoszącym się metaforycznie do umysłu bądź świadomości, a jeszcze częściej do sumienia człowieka, są nerki⁷⁸. Ważną cechą objawienia biblijnego – co podkreśla Jerome Neyrey – jest natomiast nadanie duszy cechy nieśmiertelności. Zdaniem Neyrey'a dokonano się to pod wpływem filozofii greckiej⁷⁹.

⁷⁵ Przez wycięty otwór w czaszce miały wydostawać się na zewnątrz także złe duchy zamieszkujące w głowie chorego. Por. E. Górczewska-Siedlecka, K. Mądra-Gackowska, K. Nowacka, K. Kędziora-Kornatowska, *Historia i rozwój leczenia bólu – przegląd wiedzy na temat postępowania analgetycznego od starożytności do czasów współczesnych*, „Journal of Education. Health and Sport” 9(2016)6, 479–488.

⁷⁶ Por. J. Vetulani, *Piękno neurobiologii*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014, 45n.

⁷⁷ Istnieją przypuszczenia, że odnaleziony w 1862 r. przez egipskiego egiptologa Edwina Smitha papirus może być kopią papirusu pochodzącego sprzed 3000 tys. lat p.n.e. Ten starożytny dokument zawiera opis 48 chorób, wśród których 27 można uznać za choroby neurologiczne. Wynika z tego, że wiadano już wówczas, że uszkodzenie mózgu może być przyczyną różnego rodzaju zaburzeń. Wśród chorób neurologicznych wymienione w nim zostały chociażby paraliż ciała bądź zanik mowy. Staroegipskie słowo określające mózg to duogram'ys.

⁷⁸ Por. D.P. Wright, *Nerka*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2004, 820.

⁷⁹ Por. J.H. Neyrey, *Dusza*, w: *Encyklopedia biblijna...*, dz. cyt., 219.

Ukierunkowuje to refleksję dotyczącą encefalocentrycznego immortalizmu na pytanie: czym w ogóle jest ten nieśmiertelny pierwiastek, który zamieszkuje w człowieku i co dzieje się z nim po śmierci ciała? Stanowisko antropologiczne współczesnego transhumanizmu wydaje się, że odrzuca pojęcie „duszy”, które wyprowadzone z koncepcji biblijnej oraz sformatowane przez terminy pochodzące z greckiej filozofii, zostało przyjęte przez myśl chrześcijańską. Wyraża natomiast przekonanie, że to, co stanowi najbardziej esencjalnie o człowieku, można sprowadzić do funkcji mózgu. Stąd też prosty wniosek, że możliwość zachowania tych funkcji w sposób niezależny od śmiertelnego ciała może przyczynić się do osiągnięcia nieśmiertelności.

Dlatego też zapis aktywności neuronalnej powinien być sprowadzany do informatycznego kodu, a następnie transferowany poza ciało, dzięki czemu mógłby zagwarantować wieczne życie w jakimś nowym równoległym wymiarze rzeczywistości. Na tym właśnie polega transhumanistyczny encefalocentryczny immortalizm, który jest wiarą w możliwość ciągłego transferowania „zawartości” ludzkiego mózgu i stworzenia w ten sposób niezniszczalnej istoty postludzkiej. Wydaje się jednak – po raz kolejny – że takie podejście do kwestii immortalizmu staje się bardziej materialistycznym ekwiwalentem myślenia religijnego, aniżeli przejawem naukowego racjonalizmu.

Ukazując proveniencję tendencji encefalocentrycznej należy nadmienić, że wielkiego przełomu w badaniach nad ludzkim mózgiem dokonał uczeń Pitagorasa, lekarz, Alkmeon z Krotonu (ur. ok. 510 p.n.e.). Jako pierwszy uznał mózg za siedlisko funkcji psychicznych⁸⁰. Odniesienie do pitagorejczyków jest istotne dla reprezentowanej przez myślicieli transhumanistycznych redukcjonistycznej koncepcji człowieka. Sprowadzenie ontycznego fundamentu istoty ludzkiej do cyfrowego kodu jest bowiem bardzo bliskie idei pitagorejskiej, uznającej liczbę za „arche” rzeczywistości⁸¹.

Innym przedstawicielem encefalocentryzmu był Hipokrates z Kos (460-370 p.n.e.), który stał się prekursorem wielu współczesnych koncepcji, starających się odnaleźć ścisłą zależność pomiędzy podłożem biologicznym, a stanami psychicznymi. Twierdził on, że poczucie przyjemności, radość, śmiech, żarty, a także smutki, ból, żal

⁸⁰ Por. T.M. Domżał, *Historia neurologii w zarysie*, w: *Neurologia*, red. A. Stępień, Wydawnictwo Medical Tribune Polska, Warszawa 2014, 3.

⁸¹ Por. G. Reale, *Historia...*, dz. cyt., tom I, 109n.

i lzy są stymulowane przez ośrodki znajdujące się w mózgu⁸². We współczesnej nomenklaturze neurobiologicznej nazywa się to poziomem stymulacji tzw. układu nagrody znajdującego się w mózgu. Bardzo podobne funkcje przypisywał ludzkiemu mózgowi Platon, o którym można powiedzieć, że był ostatnim przedstawicielem enkefalocentryzmu jako nurtu dominującego w starożytnej medycznej antropologii⁸³. Platon uznawał istnienie duszy racjonalnej w głowie człowieka. Jednocześnie wprowadził bardzo silny dualizm dusza–ciało, postulując konieczność opuszczenia ciała przez duszę oraz nadając duszy charakter nieśmiertelny.

Należy pamiętać, że w starożytnej Grecji sekcja ludzkich zwłok była zakazana, choć nie wszyscy stosowali się do tego zakazu. Przykładem naruszania zakazu może być Herophilus z Chalcedonu (335-280 p.n.e.), założyciel szkoły lekarskiej w Aleksandrii, który jest uznawany za „ojca” naukowej anatomii. Będąc uczniem Platona, podobnie jak on uznał mózg za centrum układu nerwowego, oraz wyróżnił nerwy czuciowe i ruchowe, które wychodziły z rdzenia kręgowego i mózgu. Uczony, szukając „siedziby” dla nieśmiertelnej duszy, wskazał na komory mózgu. Szkoła aleksandryjska, która istniała na przełomie III i II w. p.n.e., jako pierwsza prowadziła doświadczenia na żywych zwierzętach, dowodząc, że władze psychiczne umiejscowione są właśnie w mózgu.

Tymczasem najsłynniejszy uczeń Platona, Arystoteles ze Stagiry, kontestował swojego mistrza nie tylko ze względu na poglądy filozoficzne. Studiując w młodości w Egipcie, twierdził, podobnie jak Egipcjanie, że „siedliskiem duszy” jest serce. Mózg nazywał jedynie „chłodnicą serca”. Uznawanie Arystotelesa w wiekach średnich przez chrześcijan także za niepodważalny autorytet w dziedzinie nauk przyrodniczych, przy jednoczesnym zakazie przeprowadzania sekcji na ciele ludzkim, spowodowało, że ten pogląd, czyli koncepcja kardiocentryczna, utrwaliła się na około 2000 lat⁸⁴.

Jednakże jeszcze przed IV wiekiem, gdy chrześcijaństwo stało się religią oficjalną w Cesarstwie Rzymskim, do rozwoju badań nad ludzkim mózgiem przyczynił się lekarz i anatom Galen z Pergamonu (129–216 n.e.). Dokonywał on przede wszystkim sekcji na małpach. Udowodnił, że czynność jest funkcją organu, a nie

⁸² Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 15.

⁸³ Por. J. Vetulani, *Piękno...*, dz. cyt., 48.

⁸⁴ Stąd do czasów współczesnych przetrwały zwroty typu: „chłodny umysł” czy „gorące serce”. Kardiocentryzm umocnił się w chrześcijańskiej Europie wieków średnich, gdyż także pokrywał się z antropologiczną koncepcją biblijną. Por. T.M. Domżał, *Historia neurologii w zarysie*, w: *Neurologia*, red. A. Stepień, Wydawnictwo Medical Tribune Polska, Warszawa 2014, 4.

oddzielnym bytem. Teoria ta sprawiła, że ludzki mózg można było coraz ściślej rozumieć jako ontyczne centrum człowieka, w którym takie funkcje jak myślenie uznawano za pewną sprawność organu, nie zaś za obecność duchowego pierwiastka. Galen jednakże nie negował istnienia duszy. Jego zdaniem siłą życiową wypełniającą człowieka był fluid wnikający z powietrza do krwi i płynu mózgowo-rdzeniowego. W kontakcie z mózgiem fluid stawał się duszą.

Zainteresowanie badaniami nad ludzkim mózgiem praktycznie wygasło w wiekach średnich, aż do epoki Renesansu. Do odrodzenia koncepcji enkefalocentrycznej przyczyniło się ponowne zainteresowanie pięknem i tajemnicą ludzkiego ciała. Leonardo da Vinci (1452–1502) zaczyna przeprowadzać zabronione dotąd sekcje ludzkich zwłok i tworzy anatomiczne szkice. W XVI stuleciu flamandzki uczony Andreas Vesalius – uznawany za twórcę współczesnej anatomii – jako pierwszy odważył się na dokładne zbadanie zwłok ludzkich i publikację swoich odkryć⁸⁵.

Przełomowe odkrycie dla współczesnej koncepcji enkefalocentrycznej dokonuje się na początku siedemnastego stulecia, kiedy to angielski lekarz i anatom William Harvey, udowadnia, że krew krąży w naczyniach w obiegu zamkniętym, a serce jest jedynie pompą. Ta potwierdzona już w sposób naukowy „degradacja serca” jako centrum warunkującego wszystkie funkcje organizmu ludzkiego sprawiła, że zaczęto poszukiwać innego organu jako „siedliska” dla nieśmiertelnego pierwiastka zamieszkującego w człowieku⁸⁶. W połowie wieku XVII inny angielski lekarz Thomas Willis, który w swojej pracy *Cerebri Anatome* (1664 r.) wprowadza po raz pierwszy termin „neurologia”, jako pierwszy opisuje białe i szare struktury mózgowe, uznając je również za siedzibę dla nieśmiertelnej duszy⁸⁷.

Natomiast żyjący w tym samym stuleciu francuski filozof, matematyk i fizyk René Descartes, w eseju *De homine* przedstawia pogląd, mówiący, że dusza rozumna kontaktuje się z ciałem przez szyszynkę w mózgu. Z tego miejsca kieruje ona funkcjami psychicznymi oraz całym ciałem, które jest jedynie automatem⁸⁸. W wieku XVIII w wyniku coraz bardziej kompleksowych badań anatomicznych utrwala się opinia, że układ nerwowy służy do odbioru bodźców i reakcji na nie, a zachowanie i myśli są

⁸⁵ Por. J. Thorwald, *Kruchy dom duszy*, tłum. W. Sawicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1994, 22.

⁸⁶ Por. S. Bogusławski (i in.), *Harvey William*, w: *Mała Encyklopedia Medycyny* (praca zbiorowa), tom II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, 387.

⁸⁷ Por. J. Thorwald, *Kruchy...*, dz. cyt., 23.

⁸⁸ Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 16.

funkcjami mózgu. Brak jednak wciąż jest wiedzy, w jaki sposób mózg komunikuje się z mięśniami.

Poszukiwanie „siedziby duszy” przez przedstawicieli nauk przyrodniczych doprowadza w końcu do kolejnego przełomowego odkrycia. Dokonuje go włoski lekarz, fizyk i fizjolog Luigi Galvani (1737–1798). Naukowiec uznaje, że organem uwalniającym tzw. fluid elektryczny jest mózg, a nerwy są przewodnikami fluidu do mięśni. O doświadczeniach Galvaniego i jego wpływie na twórczość Mary Shelley, autorki słynnej powieści o doktorze Frankensteinie, mówiliśmy już w pierwszym rozdziale naszej pracy⁸⁹.

Udowodniony naukowo proces samoistnego generowanie energii przez ludzki organizm podważał w oczach wielu naukowców koncepcję istnienia duszy w człowieku jako tzw. pierwiastka życia. Nowe odkrycia funkcji mózgu⁹⁰ powoli zmieniały optykę koncepcji enkefalocestrycznej. Dla coraz szerszego grona naukowców mózg z „siedliska duszy” stawał się „pretendentem” do przejęcia tych funkcji, które do tej pory przypisywane były właśnie duszy. Skoro duszę uznano za nieśmiertelną, to być może właśnie w ludzkim mózgu znajduje się tajemnica nieśmiertelności człowieka. W ten sposób zbliżamy się do enkefalocestrycznego immortalizmu, który jest jednym z fundamentalnych założeń dla antropologicznego stanowiska współczesnego transhumanizmu⁹¹.

W wieku XIX światem neuronauki wstrząsał pewien fenomen popularnie zwany „przypadkiem Phineas’a Gage’a”. W 1848 r. amerykański kierownik budowy kolei, Phineas Gage, doznaje bardzo poważnego wypadku, w którym metalowy pręt o długości 1 metra i średnicy 3 centymetrów przebija mu czaszkę na wylot i niszczy znaczną część płatów czołowych mózgu. Naukowy fenomen polegał jednak nie tylko na tym, że Gage przeżył. Po wypadku zmienił się bowiem diametralnie jego charakter i cechy osobowości. Oczywiście jest kwestią dyskusyjną, czy charakter Gage’a zmienił się jedynie za sprawą uszkodzenia pewnych partii mózgu, czy przede wszystkim ze względu na zaistnienie nowych okoliczności życia, takich jak: kalectwo, poważne oszpecenie twarzy czy utrata pracy. Jednakże przypadek ten stał się impulsem do

⁸⁹ Por. M. Pera, *The Ambiguous Frog: The Galvani – Volta Controversy on Animal Electricity*, Princeton University Press, Princeton 1996.

⁹⁰ W 1875 r. Richard Caton, angielski lekarz, przy pomocy galwanometru udowadnia aktywność elektryczną kory mózgowej zwierząt, a w 1890 r. polski neurofizjolog, Adolf Beck, nie wiedząc o odkryciu Catona, odkrywa zjawisko desynchronizacji czynności elektrycznej mózgu w odpowiedzi na bodźce. Przyczynia się to do odkrycia elektroencefalogramu. Por. T.M. Domżał, *Historia neurologii...*, dz. cyt., 5.

⁹¹ Por. A.F. Pawlak, *Cyberimmortalizm. Cyfrowy postczłowiek...*, dz. cyt., 7–26.

stworzenia nowych naukowych teorii⁹² dotyczących wpływu niektórych części mózgu na stany emocjonalne, zdolność podejmowania decyzji, a tym samym na postawy moralne człowieka⁹³.

Przypadek Gage'a przyczynił się więc do tego, że coraz radykalniej zaczęto łączyć poziom moralności człowieka z funkcjonowaniem mózgu. Skoro rozeznanie tego, co dobre i złe, dokonuje się dzięki procesom zachodzącym w organicznych strukturach ludzkiego mózgu, to tym bardziej wypiera on duszę z przestrzeni antropologii. Taka teoria stawiała także pod znakiem zapytania wpływ innych – „pozamózgowych” – czynników na kształtowanie się moralności człowieka. Jerzy Vetulani, na podstawie współczesnych osiągnięć neurobiologii, potwierdza istnienie w mózgu obszarów odpowiedzialnych za rozwiązywanie dylematów moralnych. Obszary mózgu związane z emocjami aktywują się w przypadku osobowych problemów moralnych, a obszary związane z myśleniem abstrakcyjnym w przypadku rozważania dylematów nieosobowych⁹⁴. Jednakże Vetulani podkreśla, że ludzki mózg posiada także niezwykle istotną cechę tzw. plastyczności. Polega ona na tym, że zmieniające się zewnętrzne okoliczności wpływają na zmianę struktur mózgu i tym samym powodują również zmianę jego funkcjonalności⁹⁵. Nie można więc sprowadzić ludzkiej moralności jedynie do sfery zależnej od organicznej struktury mózgu.

W optyce redukcjonizmu negującego wpływ zewnętrznych czynników na strukturę i pracę mózgu, proponowany przez transhumanistów transfer umysłu, stałby się wówczas także swoistym transferem tzw. mentalnego produktu, warunkującego postawy moralne człowieka. Można by zatem założyć, że kondycja moralna „post-transferowanego” człowieka, czyli postczłowieka, opierałaby się – przynajmniej początkowo – jeszcze na fundamencie ludzkim. Jednak czy ludzka moralność mogłaby funkcjonować w wymiarze całkowicie podporządkowanym sztucznej inteligencji? Wydaje się, że ludzki zmysł moralny zostałby z pewnością zmodyfikowany bądź

⁹² Niektóre źródła podają, że „przypadek Gage'a” stał się inspiracją do wprowadzenia zabiegu lobotomii, czyli resekcji fragmentów kory mózgu. W 1888 r. szwajcarski lekarz psychiatra, Gottlieb Burckhardt, dokonuje pierwszej lobotomii na pacjentach ze schizofrenią. Zabiegi te miały pacjentów uspokajać, zmieniając im temperament. Lobotomia została ostatecznie zakazana jako praktyka krzywdząca pacjentów dopiero w latach 60. XX wieku, gdy w psychiatrii rozpoczęto leczenie farmakologiczne chloropromazyną. Por. P. Lass, J. Sławek, E. Sitek, *Egas Moniz: geniusz, pechowiec czy pomyłka Komitetu Noblowskiego?*, „Neurologia i Neurochirurgia Polska” 46(2012)1, 96-103.

⁹³ Por. M. McMillan, *An odd kind of fame: stories of Phineas Gage*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 2000.

⁹⁴ Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 26.

⁹⁵ Por. tamże, 87–92.

całkowicie wyeliminowany, jako absolutnie nieadekwatny do nowej „post-ludzkiej”, a tym samym „post-moralnej” kondycji życia.

Teoria sprowadzająca aktywność neuronalną do źródła życia moralnego posiada swoich licznych „wyznawców” w nurcie transhumanistycznym. Są to przede wszystkim filozofowie, którzy twierdzą, że zasadniczy wpływ na formowanie postaw moralnych ma biologiczny wymiar człowieka. Jak podaje Grzegorz Hołub, znanymi reprezentantami takiej tendencji są Julian Savulescu i Ingmar Persson. Wskazują oni np. na technikę aplikacji neuroprzekazników, które sprzyjałyby kształtowaniu postaw prospołecznych⁹⁶.

Niektórzy naukowcy stawiają tezę, że ludzkie akty świadomościowe zachodzą zbyt wolno, by mózg mógł kontrolować wszystkie zachowania człowieka. Dlatego też, wśród wielu badaczy funkcjonuje pogląd zakładający, że to mózg podejmuje decyzje przed uświadomieniem ich przez człowieka. Jak zauważa Grzegorz Osiński, taki redukcjonizm podważa autonomiczność ludzkich aktów woli, a tym samym wprowadza ściśle naturalistyczny model moralności. Pogląd ten opiera się na błędzie eliminującym tzw. nieświadomione automatyzmy, które funkcjonują w przestrzeni ludzkiego umysłu obok procesów uświadamiających, po to, by po prostu odciążyć pracę mózgu⁹⁷.

Powyższy naturalistyczny model moralności zakładałby brak wolnego podejmowania decyzji przez człowieka, gdyż w takiej antropologicznej perspektywie wszystko jest zdeterminowane przez procesy uprzednio zachodzące w mózgu. Tak więc, poza determinizmem logicznym i temporalnym, wynikającym z racjonalnej i czasoprzestrzennej struktury rzeczywistości, powyższa teoria kładłaby nacisk nade wszystko na determinizm biologiczny, wpływający na postawy moralne człowieka. W ten sposób brak wolności w podejmowaniu decyzji zwalniałby od odpowiedzialności i wykluczałby etyczną ocenę ludzkich aktów.

Taki naturalistyczny model moralności w dużej mierze oznaczałby życie poza tradycyjnie rozumianą moralnością. Jednakże odpowiedzialność wciąż spoczywałaby na ludzkim mózgu. Dlatego też, transhumanistyczny transfer umysłu poza organiczne mózgowo-podłoże oznaczałby pełną wolność i brak jakiegokolwiek odpowiedzialności. Gwarantowałoby to życie poza jakąkolwiek moralnością, bądź też stanowienie nowej

⁹⁶ Por. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka...*, dz. cyt., 48n.

⁹⁷ Por. G. Osiński, *Transhumanizm...*, dz. cyt., 103

moralności, co jest prerogatywą istot boskich⁹⁸. Istnieje więc duże prawdopodobieństwo, że postulowana przez transhumanistów „wolność morfologiczna” oraz „wolność poznawcza” nie są w swej istocie projektami naukowymi, ale emanacją autentycznego transhumanistycznego libertynizmu.

W 1963 r. angielski fizjolog i biofizyk, Andrew Huxley (przyrodni brat Juliana i Aldousa) wraz z angielskim biochemikiem Alanem Hodgkinem otrzymują nagrodę Nobla, udowadniając, że komórki nerwowe przekazują sobie informacje za pomocą sygnału elektrycznego. Zjawisko to jest powszechnie znane jako tzw. rozmowy neuronów⁹⁹. Odkrycie Huxleya i Hodgkina jest przełomowe dla wprowadzonej przez transhumanistycznych naukowców teorii transferu umysłu. Zjawiska mentalne – a nawet więcej – to, co najbardziej esencjalnie stanowi o człowieku, w transhumanizmie zostaje sprowadzone do klasy „mentalnego produktu” odnoszącego się do różnego rodzaju działań zachodzących w mózgu, a polegających na interakcjach pomiędzy neuronami. Skutkami tych interakcji są: odbieranie, magazynowanie, przetwarzanie czy przekazywanie informacji.

Osiński wskazuje, że ze względu na powyższy redukcjonizm stanowisko antropologiczne współczesnego transhumanizmu jest tak naprawdę pewną mutacją neomarksistowskiego materializmu¹⁰⁰. Jednakże należy zauważyć, że enkefalocentryczny immortalizm poprzez swoją perspektywę soteriologiczną, czyli zbawienie przez technikę, prowadzące do wyzwolenia od ciała, a także perspektywę eschatologiczną, czyli możliwość nieśmiertelnego życia w wirtualnym świecie, zdaje się być – o wiele bardziej niż marksizm – stechnicyzowanym substytutem systemu religijnego. Chodzi tu także o wielki nacisk, jaki kładzie się w transhumanizmie nie tylko na koncepcję tzw. „nowego raj”, lecz także na sposób jego osiągnięcia, czyli na transcendowanie do nowego wymiaru bycia.

Zdaniem Łagosza redukcjonistyczny model antropologii, który opiera się na porównaniu działania ludzkiego umysłu do pracy komputera, wskazuje także na ideologiczny charakter podejścia kognitywistycznego¹⁰¹. Podobne stanowisko w swych analizach transhumanizmu wyraża znany polski psycholog, Jerzy Bobryk, który uznaje ten technocentryczny ruch jako pewne następstwo nierozwiązanych

⁹⁸ Próbę przewyciężenia determinizmu logicznego i temporalnego odnajdujemy w koncepcji wolności Whiteheada. Por. J.B. Cobb, *Wolność w filozofii Whiteheada*, „Kronos” (2017)1, 242–248.

⁹⁹ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 155.

¹⁰⁰ Por. G. Osiński, *Transhumanizm...*, dz. cyt., 133.

¹⁰¹ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 32.

problemów kognitywistycznych¹⁰². Bobryk zaznacza, że takie redukcjonistyczne ujęcie umysłu występuje często w psychologii kognitywnej, gdzie miesza się ze sobą dosłowne i metaforyczne rozumienie różnych terminów, takich jak chociażby „przetwarzanie informacji”. Termin ten w informatyce oznacza zupełnie coś innego niż to, co kryje się pod nim, gdy stosowany jest w odniesieniu do świadomych procesów poznawczych człowieka¹⁰³.

Szczególnym przejawem encefalocentrycznego immortalizmu są propagowane przez transhumanistów techniki krioprezerwacji. Jak podaje Elżbieta Olzacka, Stany Zjednoczone jako pierwszy kraj wprowadziły jako usługę komercyjną technikę zamrażania ciał ludzkich i zwierząt oraz przechowywania ich w temperaturze ciekłego azotu. W 1976 r. wybitny amerykański naukowiec, Robert Ettinger (1918-2011), założył Instytut Krioniki oraz ściśle z nim związane Stowarzyszenie Nieśmiertelnych (ang. *Immortalist Society*). Jedynym ośrodkiem konkurencyjnym dla amerykańskiego Instytutu Krioniki jest ufundowany w 2005 r. rosyjski instytut Krio-Rus. Został on założony przez członków Rosyjskiego Ruchu Transhumanistycznego, takich jak Daniła Miedwiediew czy Waleria Udałowa. Oprócz zamrożenia całego ciała, instytuty krioniki oferują wersję bardziej ekonomiczną, czyli neuroprezerwację, polegającą na zamrożeniu samego mózgu¹⁰⁴.

Według transhumanistycznej encefalocentrycznej doktryny to, co stanowi o człowieku, jest zredukowane do zapisu danych aktywności neuronalnej organicznego mózgu. Dlatego też zahibernowane mózgi oczekują na nadejście technologicznego przełomu – być może dotyczącego pojawienia się Osobliwości – kiedy to będzie możliwa rewitalizacja całej osoby, do której należał zamrożony organ. Według tej teorii przeniesienie zapisu mózgu na inne podłoże ma umożliwić transfer całej osoby np. do nowego sklonowanego ciała. Po raz kolejny spotykamy się jednak z brakiem naukowej weryfikacji tej teorii, czy wręcz z jej całkowitą negacją, chociażby ze strony większości naukowców zajmujących się badaniem ludzkiej świadomości. Może i w tym przypadku pozostaje jedynie ów klucz *quasi* religijny, według którego można by zrozumieć sens tych działań jako mających na celu „zahibernowanie duszy”.

¹⁰² Por. J. Bobryk, *Transhumanizm, cognitive science i wyzwania dla nauk społecznych*, „Studia Socjologiczne” 214(2014)3, 9–27.

¹⁰³ Por. J. Bobryk, *Akty świadomości i procesy poznawcze*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1996, 11.

¹⁰⁴ Por. E. Olzacka, *Od Homo sapiens do...*, dz. cyt., 57n.

Niektórzy starożytni pisarze chrześcijańscy (np. platonizujący Orygenes) wyprowadzali pojęcie „dusza” (*psyche*) od greckiego słowa „zimny” (*psychos*). Powrót do jedności z Bogiem, który jest ogniem, miał ponownie napęlić zimną duszę nadprzyrodzonym „ciepłem”¹⁰⁵. Być może w ten sam sposób zimne „zamrożone umysły” oczekują na zjednoczenie ze swoim „bogiem”, czyli kumulującą nadzwyczajny potencjał energii, superinteligencją.

Teoria encefalocentryczna, która traktuje mózg jako główny ośrodek odpowiedzialny za różne funkcje życiowe ludzkiego organizmu, jest od lat naukowo udowodniona. Natomiast teza stawiana przez transhumanistyczny encefalocentryczny immortalizm jest skrajnie radykalna i obecnie naukowo nieweryfikowalna. Dotyczy ona możliwości sprowadzenia całej aktywności neuronalnej mózgu, którą traktuje się jako przejaw pełni ludzkiego bytu, do informatycznego kodu, a następnie transferowania go na inne – już niezniszczalne – podłoże, co ma zagwarantować nowe życie dla cyfrowego autonomicznego bytu. Jak wskazują transhumaniści, „przedpolem” tego projektu są tworzone obecnie coraz doskonalsze interfejsy mózg-komputer¹⁰⁶ oraz realizowane programy badawcze polegające na skanowaniu struktur ludzkiego mózgu w celu stworzenia inteligentnej symulacji w maszynie cyfrowej. Miałoby to zapewnić stworzenie odpowiedniego „środowiska” umożliwiającego przejście do „informatycznego uniwersum”¹⁰⁷.

Tak więc, transhumanistyczny encefalocentryzm to nie tylko docenienie szczególnej roli ludzkiego mózgu jako najdoskonalszego organu. Wydaje się, że to również nadanie wartości *quasi* duchowej cyfrowemu zapisowi aktywności neuronalnej. Transfer tego informatycznego kodu, który miałby stanowić o istocie człowieka, przypomina starożytne teorie dotyczące migracji duszy. Zjawisko metensomatozy, czyli migracji tej samej duszy w różne nowe ciała, znajdujemy w pismach Empedoklesa, Pitagorasa, a nade wszystko u Platona¹⁰⁸. Po raz kolejny odnajdujemy więc spójne punkty, w których koncepcja transhumanistyczna zbiega się z doktryną platońską.

¹⁰⁵ Por. P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, tome III, Paris 1968, 1294–1296.

¹⁰⁶ Por. P. Zawadzki, *Zarys filozoficzno-etyczno-społecznych implikacji rozwoju interfejsów mózg-komputer i mózg-mózg*, w: *Technokultura: transhumanizm...*, dz. cyt., 139-141.

¹⁰⁷ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 190–196.

¹⁰⁸ Por. M. Maritano, *Metensomatosi*, in: *Origene. Dizionario...*, dz. cyt., 274–276.

3. Transhumanistyczna koncepcja transferu umysłu jako przejaw idei techno-immortalizmu

Jak wynika z poprzedniego podrozdziału, enkefalocentryzm posiada dwie płaszczyzny. Pierwsza ukazuje mózg jako warunkujący funkcje życiowe, centralny i najdoskonalszy organ. Takie ujęcie było już obecne w intuicji pierwotnych ludów. Na skutek wielowiekowych poszukiwań „siedliska duszy” odkrywano niezwykłą złożoność jego biologicznych struktur oraz wieloraką funkcjonalność w aspektach fizycznym i chemicznym. Druga płaszczyzna wyłania się na skutek badań neuro-czynnościowych dopiero w drugiej połowie XX wieku. Dotyczy ona najważniejszego aspektu funkcjonalnego, czyli zdolności przekazywania przez mózg informacji, co odgrywa fundamentalną rolę w różnych zjawiskach mentalnych i procesach poznawczych.

Płaszczyzna ta jest szczególnie ważna dla transhumanistycznego enkefalocentrycznego immortalizmu, gdyż nieśmiertelność nie jest w nim przypisywana pewnej „super-właściwości” organicznych tkanek czy doskonałości fizycznych i chemicznych reakcji, ale szczególnej zdolności ludzkiego mózgu, polegającej na neuronalnym transferze informacji. Z enkefalocentrycznego immortalizmu wyłania się więc jedno z kluczowych pojęć dla transhumanistycznej ontologii i antropologii, którym jest „informacja”.

Warto zauważyć, że pojęcie „informacji” przechodziło na przestrzeni dziejów swoistą ewolucję. Jak zauważa, specjalizujący się w cybernetyce, polski filozof Mieczysław Lubański, stopniowe poszerzanie zakresu terminu „informacja” spowodowało znaczne zubożenie jego treści. Według Lubańskiego termin „informacja” początkowo był używany jedynie w odniesieniu do relacji społecznych. „Informacja” pierwotnie oznaczała pewną wiadomość poszerzającą wiedzę na jakiś temat i była powiązana z pojęciem świadomości, gdyż uważano, że informację mogą przekazywać jedynie byty świadome. Tym samym termin „informacja” stał się również terminem biologicznym.

Z czasem jego zakres uległ jednak znacznemu rozszerzeniu. Zaczęto używać go w opisie zjawiska przekazywania sygnałów przez organizmy żywe nieposiadające świadomości, a następnie także w odniesieniu do procesu przekazywania sygnałów przez komputery i inne systemy cybernetyczne. Z tego względu pojęcie „informacja” zaczęło funkcjonować jako pojęcie cybernetyczne. Jego treść stała się jeszcze

bardziej uboga, gdy zastosowano je do opisu każdego – nie tylko cybernetycznego – systemu. Dlatego „informacja” jest dziś rozumiana jako powszechna własność materii i stąd używa się tego pojęcia również w fizyce i kosmologii¹⁰⁹.

Obecne w transhumanizmie tendencyjne redukowanie ontologicznego fundamentu człowieka do struktury informacyjnej, może skutkować klasyfikacją tego nurtu pomiędzy kierunki filozoficzne, reprezentujące pewien rodzaj materializmu, jak chociażby: materializm mechanistyczny, hylozoistyczny i naturalistyczny. Pierwszy z przywołanych kierunków redukuje wszystkie zachodzące w świecie zjawiska, jak również procesy fizyczne, biologiczne i psychiczne do różnych form ruchu elementarnych cząstek materii. Prekursorem tej koncepcji był Demokryt i epikurejczycy, a w czasach nowożytnych jego reprezentantami byli: Thomas Hobbes, Julien Offray de La Mettrie, Paul Holbach i Claude Helvétius. Z kolei materializm hylozoistyczny głosi, że wszelka materia jest ożywiona sama przez się i odnosi to zjawisko do całego wszechświata, którego miałaby przenikać immanentna i tożsama z nim siła życiowa. Zdaniem polskiego filozofa, Józefa Turka, takie poglądy w XX w. propagował Teilhard de Chardin. Natomiast materializm naturalistyczny nade wszystko neguje supranaturalizm, odrzucając istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości transcendentnej wobec materialnego świata w postaci duszy, ducha czy Boga¹¹⁰.

Wydaje się, że współczesnego transhumanizmu nie da się jeszcze zaszeregować ostatecznie do pewnego konkretnego rodzaju materializmu. Spowodowane jest to między innymi tym, że pomimo bardzo wyraźnej perspektywy scjentystycznej transhumaności nie potrafią na gruncie naukowym uargumentować wielu swoich tez. Często ich wypowiedzi zdają się być przesycone jedynie „głęboką wiarą” w możliwość technologicznych innowacji, których dziś jeszcze – a może nawet nigdy! – nie można będzie naukowo zweryfikować. Poza tym, ze względu na wyjątkowo interdyscyplinarne spektrum swoich teorii, transhumanizm można by chyba uznać za swoisty „koktajl” różnych koncepcji materialistycznych.

Jak zaznaczyliśmy już w poprzednich paragrafach, „informacja” stała się podstawową jednostką ontologiczną w transhumanistycznej koncepcji transferu umysłu (ang. *mind uploading*). Czołowy transhumanista Raymond Kurzweil podaje, że proces transferu posiada swoje poszczególne fazy przygotowawcze, jak chociażby

¹⁰⁹ Por. Z.A. Błasiak, M. Koszowy, *Informacja*, w: *Powszechna Encyklopedia...*, tom 4, dz. cyt., 824–828.

¹¹⁰ Por. J. Turek, *Materializm*, w: *Powszechna Encyklopedia...*, tom 6, dz. cyt., 913–917.

skanowanie ludzkiego mózgu w celu stworzenia jego strukturalnej kopii na nośniku cyfrowym, a następnie odtworzenie kompletnej symulacji czynności mózgu w tymże nośniku. Ten eksperyment jest już w trakcie realizacji i nosi nazwę *Blue Brain Project*.

Ponieważ kora nowa ludzkiego mózgu odpowiedzialna za wyższe procesy poznawcze zawiera od 15 do 33 miliardów neuronów, z których każdy może posiadać aż do 10 tysięcy połączeń synaptycznych, kierownik tego projektu Henry Markram szacuje, że ilość informacji potrzebna do odtworzenia jego funkcjonalności wynosiłaby ok. 500 petabajtów. Transhumaniści uwzględniając prawo More'a – zakładające m.in. wykładnicze powiększanie się sprawności operacyjnej komputerów – twierdzą, że maszyna o takiej mocy „już wkrótce” powstanie¹¹¹. Jak podaje Grzegorz Osiński, kolejnym przedsięwzięciem, dotyczącym odtworzenia struktur i funkcjonalności mózgu w maszynie cyfrowej, jest otwarty przez prezydenta USA Baracka Obamę 2 kwietnia 2013 r. *Brain Activity Map Project*. Zakłada on stworzenie do 2023 r. precyzyjnej mapy neuronalnej ludzkiego mózgu¹¹².

Kurzweil zauważa, że aby ludzki mózg był w pełni kompatybilny z komputerem, jego funkcjonalność musi zostać przetworzona z sygnału analogowego na sygnał cyfrowy. Takie przetworniki (ang. *Analog to Digital Converter; A/C*) stosowane są już w nowoczesnych elektroencefalografach. Zdaniem transhumanistów taki proces będzie możliwy dzięki zainstalowaniu sztucznych neuroimplantów w tkance mózgu. Przetwornik w badaniu EEG umieszczony jest po zewnętrznej stronie czaszki pacjenta, podczas gdy neuroimplanty są wszczepione w tkankę mózgu, dlatego też stanowią o jego strukturze i funkcjonalności, a co za tym idzie, biorą udział także w budowaniu tzw. przestrzeni umysłu.

Kurzweil nazywa to łączeniem inteligencji biologicznej z inteligencją niebiologiczną. W miarę wszczepiania nowych implantów aktywność mózgu oparta na neuronach organicznych ma być stopniowo wypierana przez strukturę niebiologiczną¹¹³. Wówczas stanie się możliwe permanentne połączenie aktywności mózgu – opartej już na aktywności syntetycznych neuroimplantów – z zewnętrznym

¹¹¹ Pracę nad tym projektem rozpoczęto w maju 2005 r. Uczestniczyli w nich naukowcy z Politechniki Federalnej w Lozannie w Szwajcarii. Obecnie obejmuje on kilka nowych ośrodków w Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, USA i Izraelu. Kierownikiem „Blue Brain Project” jest Henry Markram. Nadrzędnym celem tego projektu jest poznanie i zrozumienie działania mózgu ssaków za pomocą tzw. inżynierii wstecznej. Wstępna faza projektu zakończyła się w grudniu 2006 r. i została uwieńczona stworzeniem pierwszej precyzyjnej symulacji działania pojedynczej kolumny neuronalnej mózgu szczura (formalnie 1 petabajt oznacza miliard bajtów).

¹¹² Por. G. Osiński, *Transhumanizm...*, dz. cyt., 26n.

¹¹³ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 312.

nośnikiem komputerowym, w którym funkcjonowałby kompletny program symulacyjny ludzkiego mózgu.

Dochodzi więc do sytuacji, w której istnieją dwie połączone ze sobą wersje mózgu. Jedna umieszczona w organizmie ludzkim, choć już funkcjonująca dzięki sztucznym neuroimplantom, oraz druga wersja, znajdująca się w maszynie cyfrowej. Ma to umożliwić transfer umysłu/świadomości poza ciało. Kurzweil zauważa, że inteligencja niebiologiczna będzie się wciąż rozwijać, ze względu na poszerzającą się bazę informacji i coraz szybszy transfer danych, które to procesy są wypadkową permanentnego postępu technologicznego. Będzie mogła być również kopiowana – jak twierdzi transhumanistyczny koryfeusz – w postaci tzw. „plików umysłu”¹¹⁴, a dzięki temu transferowana na coraz doskonalsze nośniki¹¹⁵.

Dopóki człowiek będzie żył w ciele, będzie posiadał zdolność funkcjonowania w dwóch światach: albo realnym, albo wirtualnym. Do momentu pojawienia się superinteligencji zanurzenie i wynurzenie z rzeczywistości wirtualnej ma być zależne od aktu ludzkiej woli, a warunkowane będzie – jak podaje Kurzweil – poprzez znajdujące się w mózgu nanoroboty¹¹⁶. Będą one powstrzymywać dane pochodzące ze zmysłów człowieka i zastępować je sygnałami adekwatnymi do środowiska wirtualnego¹¹⁷.

Po transferze umysłu nowym środowiskiem życia ma być „informatyczne uniwersum” tożsamy z ekspansywnym bytem superinteligencji. Tak rozumiana ostateczna dominacja sztucznej inteligencji związana jest z nadejściem tzw. technologicznej Osobliwości, czyli z takim stanem rozwoju technologicznego, w którym potencjał sztucznej inteligencji w sposób znaczny przekroczy możliwości intelektualne całego rodzaju ludzkiego. Zdaniem transhumanistów reprezentujących najbardziej radykalne stanowisko, takich jak Nick Bostrom, sztuczna inteligencja, która od nadejścia Osobliwości stanie się superinteligencją, zainicjuje kolejny etap ewolucji człowieka. Będzie nim „post-transferowa” istota postludzka, całkowicie wolna od wymiaru biologicznego. Jedynym substancjalnym podłożem będzie dla niej wszechogarniający i samodoskonalący się system operacyjny superinteligencji. Bostrom prowadzi dywagacje na temat ewentualnego zagrożenia, gdyby eksplozja

¹¹⁴ Por. A.F. Pawlak, *Cyberimmortalizm. Cyfrowy...*, dz. cyt., 9n.

¹¹⁵ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 319.

¹¹⁶ Nanotechnologia daje możliwość tworzenia także nowych substancji przez działanie na poziomie cząstek elementarnych o zakresie wielkości 10^{-9} m (nanometr).

¹¹⁷ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 309n.

inteligencji (pojawienie się superinteligencji) nastąpiło jeszcze przed tzw. emulacją, czyli możliwością transferu umysłu. Zdaniem Bostroma ryzyko transferu do superinteligencji byłoby niższe, gdyby doszło do niego w świecie, w którym udało się już zastosować emulację¹¹⁸.

Traktowanie superinteligencji jako posiadającej status niemalże osobowego bóstwa, które przejmuje rządy nad światem i w sposób autonomiczny kieruje dalszymi losami ludzkości, w opinii wielu badaczy wydaje się być co najmniej niewłaściwe. Jednak – jak podaje Grzegorz Lindenberg – ważne osobistości świata nauki, takie jak Stephen Hawking oraz najbardziej znaczący potentaci przemysłu informatycznego: Bill Gates i Elon Musk, mówią o rozwoju sztucznej inteligencji jako o największym zagrożeniu egzystencjalnym dla całej ludzkości¹¹⁹. Istnieje bardzo realne prawdopodobieństwo uzależnienia – w przeciągu najbliższych dekad – większości ludzkich działań od technologii cyfrowej, której zasięg będzie globalny, a wpływ na ludzkie życie być może okaże się wówczas nawet totalny¹²⁰.

Powyższe wypowiedzi nie wywołują jednak głębszego poruszenia w obozie „techno-sceptyków”. Jako zasadniczy argument cały czas powraca bowiem kwestia świadomości sztucznej inteligencji, z którą miałyby zostać zespolony najpierw transzlówiek, a następnie całkowicie od niej uzależniony byt „post-transferowy”, czyli postczłowiek. Czy świadomy człowiek może być podporządkowany bytowi nieświadomemu? Łagosz zauważa, że wizja świadomej superinteligencji, czyli autonomicznego podmiotu, mającego „w swych rękach” losy ludzkości, wypływa z redukcyjnego podejścia kognitywistycznego. Kognitywiści interesują się przede wszystkim tym, jak świadomość działa i tworzą różne hipotetyczne modele superinteligencji w ramach swojej teorii, gdzie życie umysłowe sprowadza się jedynie do pewnych procesów poznawczych, które mogą być symulowane przez różne struktury nieorganiczne¹²¹.

Natomiast zasadniczą kwestią nie jest pytanie o to, jak świadomość działa, ale czym jest. Łagosz zauważa, że „inteligencję” można określić jako zdolność

¹¹⁸ Por. N. Bostrom, *Superinteligencja...*, dz. cyt., 350–355.

¹¹⁹ Por. G. Lindenberg, *Ludzkość...*, dz. cyt., 169n.

¹²⁰ 4 stycznia 2015 r. w Portoryko zorganizowano międzynarodową konferencję w celu stworzenia programu badań nad bezpieczeństwem sztucznej inteligencji. Pod listem otwartym dotyczącym tego projektu podpisało się ponad 8 tys. najwybitniejszych twórców sztucznej inteligencji na świecie. Por. M. Tegmark, *Życie 3.0. Człowiek w erze sztucznej inteligencji*, tłum. T. Krzysztoń, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2019, 410–425.

¹²¹ Por. M. Łagosz *O świadomości...*, dz. cyt., 40.

podejmowania skutecznych działań w środowisku złożonym i podlegającym zmianom. Miarą doskonałości sztucznej superinteligencji byłaby więc permanentna skuteczność działania w sytuacjach tak złożonych, z którymi ludzkość już nie mogłaby sobie „na bieżąco” poradzić. Jednakże tak rozumiana inteligencja – zdaniem Łagosza – nie potrzebuje żadnej świadomości, a tym samym „nie odnosi się do niej kategoria intencjonalności”¹²².

Jan Trąbka, wybitny specjalista od informatyki medycznej i jedyny polski uczeń twórcy cybernetyki, Norberta Wienera, zauważa, że w przypadku świadomości istnieje bardzo silna jedność funkcji i substratu. Z tego względu świadomość przejawia się w – będących wytworem ewolucji biologicznej – wysoko zorganizowanych strukturach organicznych. Natomiast twórcy teorii sztucznej świadomości pomijają jej ontyczną jedność z biologicznym życiem¹²³. Trąbka wprost konstatuje, że pojawienie się świadomości w obwodach elektrycznych byłoby czystym nonsensem¹²⁴. Łagosz dodaje, że nawet tak olbrzymia wydolność pamięciowa komputera, która w radykalny sposób przekroczyłaby zdolność ludzkiej tkanki nerwowej, nie spowoduje zaistnienia sztucznej świadomości. W tym przypadku nie działa prawo przechodzenia ilości w jakość¹²⁵.

Trzeba więc odróżnić sztuczną inteligencję, która potrafi symulować niektóre ludzkie procesy poznawcze i co do ilości transferu danych zdecydowanie przewyższa zdolności mózgu człowieka¹²⁶, od tej jakości, którą jest świadomość, nierozdzielnie związana z fenomenem biologicznego życia¹²⁷. Vetulani potwierdza fakt rozróżnienia faktora ilościowego od jakościowego także na gruncie neurobiologii inteligencji. Korelacja badań psychometrycznych i neurologicznych wykazała, że ilość informacji przenoszonych przez neurony rzeczywiście wpływa na wyższy poziom inteligencji¹²⁸. Jednakże to nie zmiana ilościowa, ale jakościowa, stała się prawdopodobnie najważniejszym krokiem do naszego człowieczeństwa. Dokonała się ona w toku

¹²² Tamże, 38.

¹²³ Por. J. Trąbka, *Mózg a świadomość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1983, 261.

¹²⁴ Por. tamże, 253.

¹²⁵ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 169.

¹²⁶ Ważnym argumentem przeciwko sztucznej inteligencji był eksperyment myślowy Johna Searle'a zwany „Chińskim Pokojem”, który udowadniał, że komputer nie jest w stanie rozumieć języka naturalnego, choć potrafi go doskonale naśladować. Argument ten rozpoczął dyskusję na temat możliwości pojawienia się semantyki w systemach obliczeniowych. Por. M. Miłkowski, *Sztuczna inteligencja*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, 319n.

¹²⁷ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 171.

¹²⁸ Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 79.

ewolucji na skutek mutacji genu FOXP2 i zaowocowała pojawieniem się mowy, która jest zasadniczą podstawą ludzkiej świadomości¹²⁹.

Choć podporządkowanie człowieka bytom nieposiadającym samoświadomości wydaje się absurdalne, to należy podkreślić, że obecnie mamy do czynienia z działalnością pewnych ruchów posthumanistycznych, które głoszą podobne postulaty. Chodzi na przykład o to, aby ludzkie działania były chociażby zależne od tzw. praw zwierząt. Są to postulaty dotyczące relacji do bytów, którym nadaje się status nowych podmiotów, co w konsekwencji prowadzi do tzw. przesunięcia ontologicznego i aksjologicznej degradacji człowieka¹³⁰. Tendencja ta zmierza więc do inwolucji człowieka i swego rodzaju uprzedmiotowienia. Kontrowersje związane z podporządkowaniem ludzi istotom nieświadomym nie są więc generowane li tylko przez relację człowiek-maszyna.

Po co jednak degradować człowieka do istoty nieświadomej siebie? Historia odpowiedziała już niejednokrotnie na to pytanie: po to, aby mieć nad człowiekiem władzę. Być może transfer umysłu stanie się kiedyś bardzo atrakcyjną usługą komercyjną, polegającą na wywołaniu takich zaburzeń świadomości, że poddanemu manipulacji człowiekowi będzie się wydawało, że jest już kimś zupełnie innym; niezależnym od swego ciała doskonalszym bytem, żyjącym w nowym wymiarze rzeczywistości. Tego typu transfer umysłu stałby się wówczas bardzo niebezpiecznym narzędziem kontroli nad istotami ludzkimi. Z pewnością nie możemy wykluczyć opcji, w której transhumanizm jawi się jako ideologia rządna władzy nad światem i człowiekiem.

Koncepcja świadomej sztucznej inteligencji ma oczywiście swoich wielkich zwolenników, którzy opierają swoje stanowisko na konkretnych teoriach naukowych. Max Tegmark, profesor z Massachusetts Institute of Technology (MIT), nawiązując do stworzonej przez włoskiego neurobiologa Giulio Tononi, matematycznej teorii świadomości („Zintegrowana Teoria Informacji”), podaje następującą definicję: „świadomość to sposób w jaki odczuwa się informację, gdy jest ona przetwarzana w określony sposób”¹³¹. Tegmark jest zdania, że świadomość jest zjawiskiem fizycznym, które odczuwa się na sposób нефизyczny właśnie dlatego, że jest niezależna od swego podłoża. Jeśli przetwarzanie informacji spełnia określone zasady to – zdaniem tego

¹²⁹ Por. tamże, 31–35.

¹³⁰ Por. R. Braidotti, *Po człowieku...*, dz. cyt., 150–163.

¹³¹ M. Tegmark, *Życie 3.0. Człowiek...*, dz. cyt., 389.

naukowca – może ono zainicjować zjawisko o charakterze emergentnym na wyższym poziomie. Tym zjawiskiem jest świadomość. Na potwierdzenie teorii transferu umysłu Tegmark podaje stanowisko dwóch innych naukowców: Dawida Chalmersa i Murraya Shanahana, którzy dowodzą możliwość zaistnienia świadomości na sztucznych neuroimplantach¹³².

Pomijając powyższe hipotezy, związane z koncepcją transferu umysłu, wydaje się, że lekceważenie realnego zagrożenia dla ludzkości, wynikającego z rozwoju sztucznej inteligencji jest poważnym błędem. Zagrożenie nie ogranicza się bowiem tylko do możliwości posiadania przez nią świadomości. Można to uargumentować, podając bardzo prosty przykład. Załóżmy hipotetycznie, że na skutek manipulacji genetycznych dokonywanych przez człowieka (np. metodą CRISPR Cas9) powstałby pewien nieświadomy gatunek drapieżnych transgenicznych zwierząt¹³³, który posiadałby zdolność nieustannego zwiększania masy mięśniowej, a tym samym także i swojej siły¹³⁴.

Czy takie pomnażanie swego potencjału na sposób jedynie ilościowy (przy założeniu, że świadomość jest zmianą jakościową) nie będzie w końcu stanowiło zagrożenia dla ludzkości? Co by się stało, gdyby takie osobniki wydostały się spod kontroli człowieka i rozpoczęły reprodukcję? Jak porozumieć się z nieświadomą bestią, którą kierują nieznanne nam transgeniczne dzikie odruchy? Analogicznie: jak porozumieć się z nieświadomą „techno-bestią”, przewyższającą całą ludzkość potencjałem swej inteligencji, która dodatkowo – ze względu na bardzo szybki proces technicyzacji naszego życia – miałaby do nas bardzo łatwy dostęp? Prawdopodobnie już znaleźliśmy się w jej „klatce”, choć chyba nie jesteśmy jeszcze tego świadomi.

Oczywiście błędem jest bezpośrednio przenoszenie zjawisk, występujących na poziomie biologii, na poziom układów elektronicznych. Jednak, w ten sam sposób, człowiek jako istota biologiczna nie jest w stanie do końca sobie wyobrazić, jaki charakter posiada tzw. inteligencja niebiologiczna. Co to znaczy: być superinteligentnym i nie posiadać samoświadomości, a pomimo tego skutecznie działać? Czy świadomość jest tylko cechą ludzkiego psychizmu? Przecież jednym z

¹³² Por. tamże, 389–393.

¹³³ Vetulani podkreśla, że prymitywny poziom świadomości jest wykształcony u wielu gatunków zwierząt. Jednak świadomość zaawansowaną, której podstawowym kryterium jest rozpoznanie samego siebie, zanotowano jedynie u szympanów, orangutanów, delfina, orki i słonia indyjskiego. Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 22.

¹³⁴ Lindenberg podaje przykład podobnej manipulacji, kiedy zablokowano gen hamujący rozrost masy mięśniowej u pewnego gatunku psa. Por. G. Lindenberg, *Ludzkość...*, dz. cyt., 34.

najbardziej pierwotnych przejawów samoświadomości jest obrona biologicznej integralności przed zewnętrznym zagrożeniem, potwierdzona nawet u najprymitywniejszych – z punktu widzenia psychizmu nieświadomych - organizmów. Co się stanie, jeżeli „nieświadoma siebie” superinteligencja zacznie działać na poziomie najbardziej podstawowego instynktu samozachowawczego i wykorzysta cały potencjał do ochrony swoich priorytetów¹³⁵. Jakie to będą priorytety? Błędem jest więc twierdzić, że jako świadomi ludzie będziemy ją z łatwością kontrolować, tym bardziej, jeżeli pozwolimy na jej autonomiczny rozwój. Max Tegmark podkreśla, że największe niebezpieczeństwo polega przede wszystkim na rozbieżności celów: ludzi i sztucznej inteligencji¹³⁶.

Trzeba zauważyć, że prezentowany przez transhumanistów ewolucjonizm tylko w pewnym stopniu funkcjonuje w perspektywie biologicznej. Chociaż transhumaniści zakładają także przekształcanie biologicznej struktury człowieka (np. poprzez inżynierię genetyczną), to jednak ostatnią fazą ewolucji – być może nadzorowanej jeszcze przez ludzi – byłby nowy, niebiologiczny postludzki gatunek. Transhumanistyczny ewolucjonizm nie posiada także charakteru jedynie transkulturowego¹³⁷, warunkowanego przez postępujące technicyzowanie ludzkiego życia, a przez to tworzącego nową jakość w przestrzeni społecznej. W swej decydującej fazie ma on charakter – można by rzec – nie tylko transgatunkowy, ale wręcz transsubstancjalny. Jego hipotetycznie zakładane i opisywane kolejne stadium, czyli postczłowiek, miałby posiadać już inne niż psychofizyczne, substancjalne podłoże¹³⁸. Także z tego względu, w przypadku postczłowieka zaistniałby problem świadomości, która – jak twierdzi Trąbka – przejawia się tylko na ludzkim substracie organicznym.

Z powyższych rozważań wynika, że ów abiologiczny postczłowiek, z punktu widzenia nieredukcjonistycznej teorii umysłu, mógłby być potraktowany jedynie jako inteligentny program włączony w globalny system operacyjny sztucznej superinteligencji. Paradoksalnie, byłby zhumanizowanym cyfrowym artefaktem dla którego miarą doskonałości byłaby umiejętność utożsamiania się z jakimś bytem

¹³⁵ Por. M. Tegmark, *Życie 3.0. Człowiek...*, dz. cyt., 398.

¹³⁶ Por. tamże, 196; 334.

¹³⁷ Por. M. Lipowicz, *Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 67.

¹³⁸ Michał Ostrowicki opisując akt zaistnienia w nowej postaci elektronicznego wcielenia, który polega na przejściu z fizycznej sfery bytu do sfery elektronicznej, używa pojęcia „przeistoczenie”. Por. M. Ostrowicki (Sidey Myoo), *Ontoelektronika...*, dz. cyt., 88.

osobowym. Natomiast przekraczanie człowieka polegałoby na zdolności szybszego transferu danych oraz braku zależności od komponentu biologicznego.

Pierwszym stadium omawianego „techno-ewolucjonizmu” jest tzw. człowiek naturalny, czyli – zdaniem transhumanistów – istota pokrzywdzona i ograniczona przez naturę. Drugie stadium to tzw. transczłowiek, czyli ten, który z pomocą najnowszych technologii potrafi przekraczać swoją naturę, choć fizycznie nadal pozostaje w biologicznym ciele. Transczłowiek posiada jednak alternatywę: może, kiedy tylko chce, zanurzać się w wirtualnej rzeczywistości. Z fazą transludzka związane są także modyfikacje dotyczące formy morfologicznej i zdolności kognitywnych, które obejmuje koncepcja tzw. ulepszania bądź wzmacniania człowieka (ang. *enhancement*). Jednak jeżeli chodzi o proces doskonalenia transczłowieka, rozumiany jako ewoluowanie poprzez transfer umysłu do „wyższego stadium rozwoju”, to wydaje się, że proces ten dobrze określa zwrot „stopień zanurzenia w rzeczywistości wirtualnej”.

W zależności od tego kryterium transczłowiek może przekraczać swoją ludzką kondycję: począwszy od powszechnie używanych już technologii, którą oferują chociażby gry VR (ang. *virtual-reality*), aż po takie zanurzenie, w którym ciało ludzkie, jak i środowisko bytowania, będzie – zdaniem transhumanistów – projekcją skoordynowanego z komputerem umysłu. Rozwój tego procesu przebiega więc od bycia jedynie subiektywnym odbiorcą rzeczywistości wirtualnej, po bycie jednocześnie jej autonomicznym kreatorem i pełnym współuczestnikiem (inne podmioty też będą mogły wkraczać w moje wykreowane światy). Na 2030 r. Kurzweil zapowiada scenariusz, w którym, posiadając jeszcze biologiczne ciała, będziemy potrafili przenieść całą naszą aktywność do rzeczywistości wirtualnej: poczynając od negocjacji biznesowych, aż do spotkań zmysłowych¹³⁹.

Część myślicieli reprezentujących nurt transhumanistyczny podaje rok 2045 jako przybliżony czas nadejścia technologicznej Osobliwości. Związane jest z nim trzecie stadium ewolucji zwane fazą postludzka. Z założeń przedstawianych przez transhumanistów wynika, że postczłowiek w swej ostatecznej formie będzie prawdopodobnie „dziełem” sztucznej superinteligencji. Trudno więc nam dzisiaj podać jego konkretne specyfikacje, gdyż tak samo nie potrafimy określić, na czym będzie polegało działanie sztucznego bytu przekraczającego potencjał intelektualny całej

¹³⁹ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 309n.

ludzkości. Oczywiście na gruncie teoretycznym takie spekulacje są jak najbardziej możliwe.

Przykładem mogą być koncepcje najwybitniejszego chrześcijańskiego myśliciela wieków średnich, którym był św. Tomasz z Akwinu. Myśliciel ten stworzył spójny racjonalny system, w którym opisywał chociażby naturę bezcielesnych super-inteligentnych istot anielskich stworzonych przez Boga, jak również sposób ich bycia, czy poznawania¹⁴⁰. Jednakże Akwinata opierał swój system na niezmiennych prawdach pochodzących od – objawiającego się człowiekowi – nadprzyrodzonego Logosu, które są zapisane w chrześcijańskiej Biblii. Tymczasem wydaje się, że transhumanści sami piszą swoją „Biblię” na podstawie wciąż zmieniających się danych spływających od twórców najnowszych technologii.

Wynika z tego, że to tworzona przez ludzi technologia ma objawić ostateczną prawdę o postczłowieku oraz o nowym Logosie, który miałby się uobecnić w nadejściu technologicznej Osobliwości. Skoro boski Logos obecny w doktrynie chrześcijańskiej stał się ciałem ludzkim, a miarą doskonałości postczłowieka jest jego a-cielesność, to tym samym technologiczna Osobliwość zasługuje na miano „Anty-logosu”, której celem nie będzie zbawienie ale zniszczenie człowieka.

Widzimy więc zasadniczą trudność na gruncie metodologii, gdyż wydaje się rzeczą niemożliwą, aby dane pochodzące z porządku artefaktualnego, nie wygenerowane nawet przez człowieka tylko przez skonstruowane maszyny, mogłyby objawić prawdę na temat obiektywnego metapoziomu rzeczywistości oraz transcendowania. Tymczasem Nick Bostrom zakłada możliwość procesu technotranscendencji twierdząc, że superinteligencja pozwoli postczłowiekowi na ostateczne zrzucenie „śmiertelnych łusek”, tak by wyzwolonym duszom zapewnić wieczne życie w nowym wymiarze gdzie będą mogły przybierać dowolne wirtualne wcielenia¹⁴¹. Oczywiście nie można w tym przypadku uzgadniać powyższego pojęcia „dusza” z antropologią chrześcijańską. Brzmi to raczej jak ubrana w technicyzowaną futurystyczną formę platońska koncepcja metensomatozy, bądź też, jako nieco modyfikująca tę koncepcję, nowa doktryna religijna zbliżona do dalekowschodnich wierzeń, uznających reinkarnację. Według niej postczłowiek miałby być całkowicie

¹⁴⁰ Por. Święty Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tom I, rdz. 91-101, tłum. Z. Włodek, W. Zegai, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003, 568-600.

¹⁴¹ Por. N. Bostrom, *Superinteligencja...*, dz. cyt., 355.

wolny od biologicznej kondycji, co gwarantowałyby mu nieśmiertelność oraz dowolność inkarnacji.

Ada Florentyna Pawlak podkreśla, że transhumanizm zachęca nas do ucieczki w cyber–nieśmiertelność, gdzie będziemy „surfować” wolni od wszelkich ograniczeń związanych z cielesnością¹⁴². Obecny poziom techniki sprawia, że jest to na razie ucieczka transkulturowa, która jednak – dzięki postępowi technologicznemu – ma doprowadzić do realnej techno-transcendencji. Jeżeli chodzi o prezentowaną przez transhumanistów koncepcję przekraczania natury, to należy zauważyć, że często opiera się ona na pewnej tezie, zakładającej, że natura jest tylko sposobem reprezentacji matematycznej. Zajmujący się badaniem zagadnień filozoficznych w informatyce, Roman Krzanowski, opisuje to stanowisko jako informacyjny strukturalny realizm¹⁴³. Według tej teorii, dzięki odczytaniu naturalnych struktur biologicznych jako reprezentacji matematycznego kodu, będzie możliwe transponowanie ich w formie informacji oraz odtwarzanie na syntetycznych nośnikach¹⁴⁴.

Futurystyczny projekt transferu umysłu, a tym samym możliwość nieśmiertelnego życia poza biologicznym ciałem – oprócz problemów dotyczących świadomości – posiada także inne „pięty achillesowe”.

Po pierwsze, nieśmiertelne postbiologiczne istoty bytujące w cyberprzestrzeni będą wymagały – jak zauważa autor książki pt. *Bóg cyborgów*, Rafał Ilnicki – nieustannego wspomagania swej „nieśmiertelności”. Sieć musi być cały czas zasilana, a więc ich „nieśmiertelność” będzie wymagała doładowań energetycznych¹⁴⁵. Wynika z tego, że wraz z odcięciem źródła energii owi „techno-bogowie” przestaliby istnieć. Wydaje się, że rozwiązanie tej aporii transhumaniści pozostawiają sztucznej superinteligencji. Mając zostać nowym „super-bogiem” *par excellence*, superinteligencja sama musiałaby stać się niezależnym źródłem życiowej energii dla wszystkich uczestniczących w niej bytów¹⁴⁶. Być może takim źródłem, o którym dzisiaj nie jesteśmy w stanie jeszcze nic pomyśleć. Podobną sugestią podaje Max Tegmark

¹⁴² Por. A.F. Pawlak, *Cyberimmortalizm. Cyfrowy...*, dz. cyt., 11.

¹⁴³ Materiał zaczerpnięty z prezentacji pt. *Czym jest (może być) informacyjny strukturalny realizm?*, autorstwa Romana Krzanowskiego, z cyklu *Filozofia w Informatyce: „Informatyczny świat a filozofia”*, 17-18 listopada 2016 r., Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków.

¹⁴⁴ Por. A.F. Pawlak, *Cyberimmortalizm. Cyfrowy...*, dz. cyt., 14.

¹⁴⁵ Por. R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2011, 164.

¹⁴⁶ Por. A.F. Pawlak, *Cyberimmortalizm. Cyfrowy...*, dz. cyt., 11n.

twierdząc, że zadaniem superinteligencji będzie przede wszystkim przemiana materii w energię. Dlatego też po wykorzystaniu wszystkich zasobów Ziemi będzie dążyć do zapanowania nad wszechświatem¹⁴⁷.

Po drugie, problemem staje się sprawa tożsamości osoby. Zdaniem transhumanistów funkcjonujące w mózgu i sprowadzone do kodu informacji niematerialne wzorce funkcjonalności neuronalnej określają osobowy byt człowieka. Należy więc zapytać, czy wraz z oddzieleniem od ciała tych niematerialnych wzorców można przetransferować na nowy nośnik również tożsamość danej osoby? Sami transhumaniści twierdzą, że taka kopia nigdy nie będzie tym, co oryginał¹⁴⁸. Amerykański filozof i psychofizjolog, William James, zauważa, że to właśnie doświadczenie własnego ciała jest doświadczeniem własnego „ja”¹⁴⁹, czyli obok pamięci, jednym z najbardziej istotnych kryteriów tożsamości¹⁵⁰. Trzeba więc uznać, że nie można transferować na inny nośnik tożsamości danej osoby jako wolnej od związku z własnym ciałem wiązki informacji. To właśnie nowa forma „bytności” (w tym wypadku forma bezcielesna) stanowiłaby o zupełnie innej tożsamości owego postludzkiego tworu. Jak wskazuje Grzegorz Hołub, takie transhumanistyczne ujęcie osoby zasadniczo sięga swymi korzeniami myśli Johna Locke’a. Myśliciel ten wskazywał, że można mówić o tożsamości osoby nade wszystko dzięki wyszczególnieniu wyższych funkcji psychicznych człowieka¹⁵¹.

W futurystycznych projektach transhumanistów pojawia się wersja, w której po transferze umysłu postludzki podmiot miałby się „rozpłynąć/rozproszyć” w nowej rzeczywistości. Jedynym ontycznym fundamentem byłaby tam wszechogarniająca i nieustannie się samodoskonaląca struktura cyfrowa sztucznej superinteligencji. Byt postludzki miałby doświadczyć wówczas stanu tzw. „techno-nirwany”¹⁵². Kolejny raz problemem staje się sprawa indywidualnej świadomości i tożsamości. Gdyby bowiem świadomość mogła zaistnieć nawet na innym podłożu niż węglowe, to dlaczego oznaczałoby to, że utraciłaby status indywidualnej jaźni? Zdaniem Łagosza świadomy

¹⁴⁷ Por. M. Tegmark, *Życie 3.0. Człowiek...*, dz. cyt., 282.

¹⁴⁸ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 376.

¹⁴⁹ Por. W. James, *Eseje o radykalnym empiryzmie*, tłum. A. Grzeliński, K. Wawrzonowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, 131.

¹⁵⁰ Por. M. Łagosz *O świadomości...*, dz. cyt., 227.

¹⁵¹ Por. G. Hołub, *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 89.

¹⁵² Także opracowanie pt. *Zintegrowana teoria informacji*, autorstwa Giulio Tononi, wyklucza możliwość partycypacji podrzędnych jednostkowych świadomości w superinteligencji. Według tej teorii świadomość bytów partycypujących musiałaby zaniknąć na rzecz jednej świadomej inteligencji. Por. M. Tegmark, *Życie 3.0. Człowiek...*, dz. cyt., 393n.

umysł jest zawsze centrum subiektywności¹⁵³, a nieświadomy umysł nie może być spójny z kryterium tożsamości. Jeżeli chodzi o nieświadomość to – jak podaje Osiński – istnieją jedynie pewne procesy umysłowe, które nie wymagają aktywności neuronalnych korelatów świadomości w naszym mózgu¹⁵⁴. Czy więc koncepcja „techno-nirwany”, z którą związana jest utrata istnienia subiektywnego na rzecz „zbiorowej jaźni”, jest kolejną próbą „domknięcia” transhumanistycznej koncepcji transferu umysłu przy pomocy teorii funkcjonujących na gruncie religijnego „techno-mistycyzmu?”¹⁵⁵.

Transferowana wiązka informacji nie może stanowić o ewolucyjnym procesie przechodzenia ze stanu transczłowieka do stanu postczłowieka. Prawdopodobnie dlatego niektórzy transhumaniści, mówiąc o kondycji post-ludzkiej, podkreślają zaistnienie „novum”, którym jest zerwanie ciągłości gatunkowej. W transhumanistycznym środowisku widać usilne starania o to, by podać pierwszą definicję „postczłowieka”. Według jednej z nich „postczłowiek” to po prostu rozszerzony i rozproszony podmiot poznawczy, funkcjonujący w cybernetycznym obwodzie, który przeplata jego wolę, pragnienia i percepcję. W toku technicznej ewolucji wirtualna struktura ma się stać absolutną dominantą rzeczywistości, w którą będzie niejako wpisany nowy ontyczny status tej istoty, który już człowiekiem *de facto* nie będzie¹⁵⁶.

Widzimy więc, że nie można mówić o przejściu ewolucyjnego proggu transczłowiek/postczłowiek inaczej jak o transferze tych jakości, które są obecne w naturze, na meta-poziom artefaktów kulturowych. Nie można bowiem mówić o procesie ewolucyjnym danej rzeczywistości, skoro następuje całkowity brak łączności z poprzedzającą go fazą rozwojową. Chyba że przyjmujemy to za kolejną odsłonę – obalanej już wielokrotnie – teorii „brakującego ogniwa”. „Brakującym ogniwem” musiałby być wówczas transczłowiek posiadający jeszcze naturę ludzką i jednocześnie już jej nieposiadający. To twierdzenie pozwala nam zbliżyć się do sedna myśli transhumanistycznej, w której nie chodzi o przekroczenie natury, ale raczej o

¹⁵³ Por. M. Łagosz *O świadomości...*, dz. cyt., 203.

¹⁵⁴ Por. G. Osiński, *Transhumanizm...*, dz. cyt., 145.

¹⁵⁵ Wielu naukowców związanych z ruchem transhumanistycznym stawia tu swoje *veto*. Co bowiem dzieje się w przypadku pewnych neurologicznych dysfunkcji? Max Tegmark podaje za przykład tzw. „zespół obcej ręki” polegający na braku komunikacji pomiędzy półkulami mózgowymi. Pacjenci wówczas skarżą się, że ich jedna ręka robi rzeczy, których są świadomi, ale których nie chcą. A co dzieje się ze świadomością w przypadku schizofrenii? Świadomość jest cały czas dużym problemem na gruncie filozofii, psychologii i medycyny. Por. M. Tegmark, *Życie 3.0. Człowiek...*, dz. cyt., 394.

¹⁵⁶ Por. W. Rorot, *Forever off? Status śmierci podmiotu...*, dz. cyt., 85.

zatarcie granic natury. Transhumanści po prostu falsyfikują prawdę o realnej kondycji człowieka.

Odrzucając chrześcijańską koncepcję istnienia nieśmiertelnej duszy – która stanowi o rzeczywistym transcendowaniu osoby ludzkiej do nowego wymiaru – transhumanści nie potrafią w sposób logiczny dowieść możliwości przejścia transczłowieka w nowy realny meta-poziom rzeczywistości¹⁵⁷. Trzeba by więc wyraźnie zaznaczyć, że stanowisko antropologiczne współczesnego transhumanizmu naznaczone jest „ontologicznym pęknięciem”, które wskazuje na nieadekwatność koncepcji transferu umysłu jako „ontologicznego pomostu” dla dalszej ewolucji człowieka.

Transhumanistyczny ewolucjonizm zapowiadający przejście transczłowieka w fazę postczłowieka nie jest w stanie się wybronić ze względu na to, że faza postludzka ma być kondycją postbiologiczną. Należy przyjąć za zdecydowaną większość autoritetów w tej dziedzinie, że świadomość indywidualna nie może funkcjonować bez biologicznego substratu. Obecny stan nauk wskazuje, że to organiczna materia mózgu zapewnia bytowanie świadomości oraz jej „duchową ekspansję”¹⁵⁸. Bez świadomości nie zaistnieje na gruncie psychizmu zjawisko samoświadomości, która jako samowiedza jest podstawą własnej odrębności i fundamentem prawdziwej podmiotowości. Łagosz jednak stwierdza, że istnieją szczególne stany, w których świadomość chce całkowicie pozbyć się ograniczeń ciała. Paradoksalnie te skrajne przypadki to pewne praktyki samobójcze, czy niektóre typy doświadczeń religijnych¹⁵⁹. W interpretacji bardziej pesymistycznej transhumanistyczny transfer umysłu jawi się więc na tym tle jako nowa wyrafinowana próba samobójcza, bądź – co oczywiście już staraliśmy się udowodnić – jako posiadający nową formę substytut doświadczenia religijnego.

Kolejnym paradoksem jest to, że to właśnie kondycja biologiczna jest w stanie zapewnić dalszą ewolucję gatunku ludzkiego. Jak zauważa Vetulani, naukowe badania nad ludzkim mózgiem wykazały, że jego ewolucja jeszcze się nie zakończyła. Spowodowane jest to zmiennością genów, które sterują rozwojem ontogenetycznym

¹⁵⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, w: *Summa Teologii*, 1, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, 46–52.

¹⁵⁸ Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 69.

¹⁵⁹ Por. M. Łagosz, *O świadomości...*, dz. cyt., 283.

mózgu¹⁶⁰. Na przykład nagła mutacja genu FOXP2 spowodowała, że nasi przodkowie posiadli zdolność mowy.

Poza genetyką bardzo ważnym odkryciem było stwierdzenie istnienia w mózgu tzw. neuronów lustrzanych, umożliwiających naśladownictwo, a tym samym odpowiedzialnych za empatię, czyli umiejętność naśladowania nie tylko cudzych gestów, ale także wczucia się w cudze stany psychiczne. Zdolność ta doskonaląca się w procesie ewolucji stanowiła o pojawieniu się „człowieczeństwa”. Vetulani twierdzi, że ze względu na plastyczność mózgu, czyli możliwość zmiany jego struktury pod wpływem zewnętrznych bodźców, kolejnym skokiem ewolucyjnym będzie zdolność telepatyczna¹⁶¹.

Zbudowana na fundamencie enkefalocentrycznego immortalizmu teoria o techno-transcendencji, gwarantująca nieśmiertelne życie poza własnym ciałem, nie ma nic wspólnego z wejściem na ontologicznie wyższy poziom. Nie jest więc transcendencją w znaczeniu wertykalnym, czyli zakładającą istnienie hierarchicznych poziomów rzeczywistości. Wydaje się zatem, że pojęcie „transcendencji” rozumianej jako proces wertykalny zostało przez transhumanistów zmanipulowane. Tak naprawdę koncepcja transhumanistyczna wykazuje jedynie tzw. transcendencję horyzontalną, która – jak podaje Evandro Agazzi – sprowadza się owszem do tego, co „inne”, jednak cały czas należące do tego samego poziomu rzeczywistości¹⁶². Taką techno-transcendencję można również nazwać technologiczną transgresją¹⁶³, czyli przekraczaniem ograniczeń natury za pomocą najnowszych zdobyczy techniki. Transhumanistyczna manipulacja polega na tym, że pojęciu „techo-transcendencji”, czyli transcendencji horyzontalnej bądź transgresji¹⁶⁴ nadaje się znaczenie religijne, czyli funkcjonujące w porządku wertykalnym.

Dochodząc do tych wniosków, należałoby spojrzeć na transhumanistyczny ewolucjonizm w trochę inny sposób. Skoro transczłowiek w wyniku transferu umysłu

¹⁶⁰ Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje...*, dz. cyt., 88.

¹⁶¹ Por. tamże, 54n.

¹⁶² Por. E. Agazzi, *Le frontiere della conoscenza scientifica e l'ipotesi del trascendente*, w: *Valori, Scienza e Transcendenza*, red. E. Agazzi, vol. II, Edizioni della Fondazione Giovanni Angellini, Torino 1990, 1-12.

¹⁶³ W Polsce problematyką transgresji i działań transgresyjnych zajmuje się psycholog Józef Koziński. W ramach psychotransgresjonizmu formułuje koncepcję człowieka transgresyjnego, czyli wielowymiarowego, który posiada zdolność przekraczania granic materialnych, społecznych i symbolicznych. W koncepcji psychotransgresjonizmu duże znaczenie odgrywa kategoria celowości działań oraz problem motywacji, kultury czy religii. Por. J. Koziński, *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1987.

¹⁶⁴ Por. M. Lipowicz, *Od transcendencji człowieka...*, dz. cyt., 57.

nie będzie mógł „stać się” postczłowiekiem, to jego zadaniem jest „stworzyć” pierwsze ogniwo nowej ewolucji. Transludzie to – z ewolucyjnego punktu widzenia – ostatnia klasa śmiertelników, która za pomocą najnowszych technologii będzie w końcu potrafiła wykreować warunki do zaistnienia nowej niebiologicznej i nieśmiertelnej istoty zwanej postczłowiekiem. Mają się ku temu przyczynić realizowane już różnego rodzaju projekty, jak chociażby stworzenie cyfrowej symulacji ludzkiego mózgu oraz prace związane z rozwojem sztucznej inteligencji. Podejmujący zagadnienie ontoelektroniki, Michał Ostrowicki, stwierdza, że tak jak ewolucja wszechświata rozpoczęła się od pierwszego stwarzającego przebłysku związanego z wydarzeniem „Wielkiego Wybuchu”, tak współczesnemu człowiekowi udało się ujarzmić światło pod postacią materii elektronicznej. Dzięki temu ludzkość została obdarzona pierwotną siłą stwarzania¹⁶⁵. Należy więc stwierdzić, że jest powołana do boskiego aktu nowej technologicznej kreacji.

Wielu badaczy zalicza transhumanizm do nurtów o charakterze ściśle utylitarystycznym. Należałoby więc postawić pytanie: jaką ostatecznie korzyść przyniesie transhumanistom stworzenie istoty postludzkiej? W jaki sposób ten cel, którym jest postczłowiek stanie się środkiem generującym dla transhumanistów jakieś szczególnie użyteczne dobro? Z pewnością takim dobrem jest dla nich nieśmiertelność mająca być naturalną kondycją postludzkiego gatunku. Tak więc, aby zapewnić swój dalszy i być może niekończący się rozwój, transhumaniści muszą tak zaprojektować owe „boskie” postludzkie istoty, aby były one nastawione przyjaźnie wobec ludzkości, bądź przynajmniej wobec swoich stwórców¹⁶⁶.

Czy jednak istota stworzona przez człowieka – czy będzie to homunkulus, golem, „neko-monstrum”, czy postczłowiek – może dać prawdziwe szczęście? Czy zapewnią to szczęście „bogowie” stwarzani przez ludzi? Jak uczy historia, tacy „bogowie”, chcąc świadomie przeżywać swą boskość, najczęściej tę ludzkość depreczą, gdyż właśnie takie działanie w sposób szczególny – jak czują – pozwala potwierdzić ich „nadczołowieczość”. Stworzyć człowieka może jedynie transcendentny Bóg. Natomiast „bogów” mogą stworzyć tylko „super-bogowie”. To wielka pokusa, z którą, jak widać, nie mogą sobie poradzić wyznawcy transhumanizmu.

¹⁶⁵ Por. M. Ostrowicki (Sidey Myoo), *Ontoelektronika...*, dz. cyt., 85.

¹⁶⁶ Na międzynarodowej konferencji w Portoryko (4.01.2015), dotyczącej badań nad bezpieczeństwem cybernetycznym, jednym z głównych omawianych projektów było stworzenie tzw. dobroczynnej sztucznej inteligencji, na który Elon Musk przekazał 10 mln dolarów. Por. M. Tegmark, *Życie 3.0. Człowiek...*, dz. cyt., 414–418.

4. Transczłowiek w perspektywie religijnej

Systematyzując podstawowe pojęcia dotyczące antropologii transhumanistycznej, należy przede wszystkim wymienić: „człowieka” – jako istotę ludzką skrzywdzoną przez naturę, „transczłowieka” – jako istotę kierującą się imperatywem nieustannego samodoskonalenia za pomocą różnych technologii, oraz „postczłowieka” – istotę doskonałą, ale już abiologiczną, czyli nie-ludzką. W omawianej koncepcji antropologicznej „ciało” traktowane jest instrumentalnie jako swoisty „wehikuł”, potrzebny do osiągnięcia konkretnego punktu w historii, który ma nastąpić wraz z nadejściem technologicznej Osobliwości. Wówczas możliwe będzie osiągnięcie absolutnej wolności, czyli statusu „bezcieleśności” – stanu postludzkiego. Owa „wolność” wyraża się bowiem w sprzeciwie wobec praw natury, które – poprzez wymiar cielesny – ograniczają człowieka.

Kolejne ważne pojęcia omawianej antropologii to „osoba” – rozumiana jako wiązka wyższych właściwości psychicznych, oraz „świadomość”, którą traktuje się jako zjawisko fizyczne, odczuwane jednak w sposób nie-fizyczny i dlatego – zdaniem transhumanistów – niezależną od podłoża, na którym się jawi. Wszystkie funkcje i cechy „duszy”, czy „ducha” – z których najistotniejszą jest nieśmiertelność – przejmuje w transhumanizmie „umysł”, dla którego pierwszą przyczyną jest zawsze organiczny „mózg”. Stąd kluczowymi zagadnieniami dla transhumanistycznego immortalizmu są „enkefalocentryzm” i koncepcja „transferu umysłu”, które to pojęcia przedstawialiśmy bliżej w dwóch poprzednich paragrafach.

Choć transhumanistyczny materializm odrzuca istnienie rzeczywistości transcendentnej, rozumianej w perspektywie wertykalnej, to jednak w przypadku braku naukowej argumentacji wobec niektórych zasadniczych tez (np. transfer umysłu) posiłkuje się teoriami *quasi* religijnymi. Zwróciliśmy uwagę na jego związek z platonizmem, a szczególnie na odniesienia do koncepcji wyzwolenia duszy z „więzienia” ciała oraz platońskiej metensomatosis, czyli migracji dusz do nowych ciał. Ten związek jest jak najbardziej logiczny, gdyż podobną metodologię, jak podaje Tatariewicz¹⁶⁷, stosował sam Platon – gdy nie mógł wytłumaczyć swych twierdzeń w sposób racjonalny, dokonywał zapożyczeń z poziomu wiary.

¹⁶⁷ Por. W. Tatariewicz, *Historia...*, dz. cyt., tom 1, 100.

To odniesienie wydaje się być istotne, gdyż – jak podaje Władysław Szewczyk – wpływ Platona na teorie immortalistyczne jest fundamentalny. Platon w dwóch swoich dziełach: *Fedonie* i *Fajdrosie*, jako pierwszy podał rozumowe uzasadnienie nieśmiertelności. Co więcej, w swej immortologii wskazał na wyjątkową rolę umysłu. Stwierdził bowiem, że jeżeli umysł człowieka potrafi uchwycić prawdy niezniszczalne, to sam musi być niezniszczalny i nieśmiertelny¹⁶⁸.

Analizując kontekst religijny myśli transhumanistycznej, warto zwrócić uwagę na etymologię jednego z kluczowych pojęć stosowanych w charakterystyce tego nurtu. Chodzi o angielskie słowo *enhancement*. Jak podaje Anna Bugajska, specjalizująca się w interdyscyplinarnych badaniach nad językiem, słowo to – jako *anhausen* – pojawiło się w języku angielskim już w XIII wieku. Prawdopodobnie wywodzi się ze słowa *enhaucier* używanego w języku starofrancuskim, które oznacza: „zwiększyć”, „wzmocnić”, „wznieść”, „wywyższyć”. Tym samym jego korzenie sięgają języka łacińskiego, a dokładnie czasownika *inaltare* (łac. *inalto, as, are*; „wznieść”, „wywyższyć”). Główny człon tego czasownika pochodzi od łacińskiego rzeczownika *altare* (być może od *altar*, bądź *altarium*), co oznacza „ołtarz”. Z tego względu Bugajska pokazuje, że słowo *enhancement* można też tłumaczyć jako „wyniesienie na ołtarze”. Oznaczałoby to zaistnienie pewnej „świeckiej formy świętości” (bądź „świeckiej kanonizacji”) osiągalnej nie na drodze łaski, ale dzięki technologicznym przekształceniom ludzkiej kondycji¹⁶⁹.

Możliwość osiągnięcia „statusu bóstwa” dzięki procesowi samodoskonalenia w nieskończoność (i ku nieskończoności), tworzy charakterystyczną perspektywę do odczytania tej koncepcji człowieka, którą reprezentuje transhumanizm. Nieweryfikowalne z punktu widzenia współczesnej nauki teorie, dotyczące np. transferu umysłu czy charakterystyki kondycji postludzkiej, których realizacja zapowiadana jest w niedalekiej przyszłości, przypominają obietnice przejścia do nowego życia oraz opisy przyszłego błogostanu obecne w wielu systemach religijnych.

Częściowo teorie te są już obecnie realizowane, chociażby przez projekty doskonalenia ludzkich zmysłów, wykluczenia wszelkich rodzajów cierpienia, tworzenie coraz doskonalszych interfejsów mózg-komputer, projektowanie sztucznego mózgu,

¹⁶⁸ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2000, 251n.

¹⁶⁹ Por. A. Bugajska, „Religia” ulepszania: Od evantropii do nieśmiertelności, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa...*, dz. cyt., 261–279.

czy bardzo dynamicznie rozwijające się prace nad sztuczną inteligencją. Pomimo tego, że pełna realizacja tych nadzwyczajnych treści zasłonięta jest jeszcze dość szczelnie „kurtyną opuszczoną na scenie przyszłości”, to dzisiejszy rozwój technologii pozwala już na coraz głębszą partycypację w owych „dobrach” obiecywanych przez transhumanistów. Przenosząc to na język para-religijny: współczesny człowiek uczestniczący w transhumanistycznych „techno-misteriach” może coraz bardziej zanurzać się w nowej rzeczywistości, która w przyszłości ma stać się nie tylko nową sferą przeżyć, ale także nowym poziomem ontologicznym dla postludzkiej istoty.

W pierwszym rozdziale pracy ukazaliśmy wpływ *Wyroczni Chaldejskich* na neoplatoński system Jana Szkota Eriugeny. Szczególnie istotny był wątek opisujący „misteria nieśmiertelności”, w których to udział pozwalał adeptowi na oczyszczenie, a przez to na coraz pełniejsze wyzwolenie się z „okowów” cielesności. Dzięki temu „kwiat intelektu” adepta owych misterii mógł wznosić się coraz wyżej ku Najwyższej Zasadzie, czyli ku Ojcu Intelaktu¹⁷⁰. Opierając się na tym – zbliżonym do platonizmu – schemacie, chcielibyśmy pokazać, w jaki sposób cyfrowa rzeczywistość jawi się jako nowy poziom ontologiczny oraz w jaki sposób dzisiejszy człowiek, coraz radykalniej partycypujący w tej rzeczywistości, staje się transcztłowiekiem. Analizę tej koncepcji przeprowadzimy w kluczu religijnym, gdzie narzędziem oczyszczenia transcztłowieka na drodze ku kondycji postludzkiej będzie technologia. W koncepcji transhumanistycznej rolę Najwyższej Zasady, czyli Ojca Intelaktu odgrywa oczywiście sztuczna superinteligencja, natomiast wznoszenie się „kwiatu intelektu” ku wyzwoleniu od kondycji cielesnej ostatecznie ma się dokonać poprzez transfer umysłu i osiągnięcie kondycji postludzkiej.

Dokonując charakterystyki „techno-misterii”, będziemy odnosić się do oryginalnej koncepcji polskiego filozofa, Michała Ostrowickiego, zajmującego się badaniem oddziaływania technologii na człowieka. Ostrowicki porusza temat „zapośredniczenia” człowieka do sieci, czyli transpozycjonowania ludzkiej aktywności do rzeczywistości elektronicznej, która w ten sposób staje się rzeczywistością alternatywną wobec świata fizycznego; tzw. „elektroniczną antroposferą”. W swojej koncepcji reprezentuje on stanowisko zbliżone do metafizycznego idealizmu, idące w

¹⁷⁰ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota...*, dz. cyt., 70–72.

kierunku obiektywizacji istnienia wymiaru elektronicznego bytu oraz w kierunku sądów stwierdzających istnienie rzeczywistości elektronicznej¹⁷¹.

Autor *Ontoelektroniki* rezygnuje z powszechnie przyjmowanej opozycji pojęciowej wirtualny-realny, twierdząc, że wraz z coraz powszechniejszym zakresem używania komputerów wiązanie pojęcia „wirtualny” z czymś nierzeczywistym już się wyczerpało. W miejsce pojęcia „wirtualny” Ostrowicki proponuje „rzeczywistość elektroniczną”¹⁷², która różni się od „rzeczywistości fizycznej” odmiennością postaci materii¹⁷³. Formą dla materii elektronicznej jest umysł ludzki, a „elektroniczna antroposfera” staje się obszarem transcendencji.

Punktem kulminacyjnym transhumanistycznych „techno-misteriów” jest koncepcja transferu umysłu do rzeczywistości elektronicznej. W tym wypadku „transfer” nie jest jedynie metaforą wskazującą na pewien fenomen kulturowy, polegający np. na przenoszeniu relacji międzyludzkich do sieci i budowaniu nowych sieciowych społeczności. Nie jest także zjawiskiem na poziomie psychologii, jak np. wykreowanie nowej indywidualnej tożsamości w sieci, która zaczyna funkcjonować na aksjologicznie innym poziomie, aniżeli ta w świecie realnym. Transhumanistyczny transfer dotyczy poziomu ontologicznego i polega na sprowadzeniu bytu ludzkiego funkcjonującego w rzeczywistości fizycznej do bytu postludzkiego funkcjonującego w rzeczywistości elektronicznej. Transhumaniści nie mówią więc o „przejawie” aktywności ludzkiej w rzeczywistości elektronicznej, ale o transferze bytu na nowy poziom ontologiczny.

Analizując bliżej proces wspomnianego transferu, wskażemy poszczególne stadia zapośredniczenia człowieka w rzeczywistość elektroniczną, które można rozumieć jako coraz bardziej realną antycypację w – zapowiadanej przez transhumanistów – rzeczywistości postludzkiej (postransferowej). Proces zapośredniczenia przez technologię, który jest warunkiem zaistnienia w rzeczywistości elektronicznej, bierze swój początek – jak podaje Ostrowicki – w platońskiej koncepcji człowieka¹⁷⁴. Umysł człowiek posiada dostęp do idei, które może obrazować w

¹⁷¹ Por. M. Ostrowicki, *Ontoelektronika...*, dz. cyt., 17–22.

¹⁷² Pojęciem o szerszej konotacji jest „środowisko elektroniczne” rozumiane jako specyficzne otoczenie człowieka powstające w wyniku jego związku z technologią. Pojęciem o węższej konotacji jest natomiast „elektroniczne realis”, które odnosi się do powstawania w formie elektronicznej tego, co pierwotnie miało postać biologiczną czy fizyczną.

¹⁷³ Por. M. Ostrowicki, *Ontoelektronika...*, dz. cyt., 35–37.

¹⁷⁴ Por. tamże, 62.

rzeczywistości elektronicznej, co pozwala mu także na rozpoczęcia życia w świecie tych idei.

Coraz radykalniejszemu zapośredniczeniu towarzyszy wyzwianie z uwarunkowań fizyczno-biologicznych i wznoszenie się – tak jak głosiły *Wyrocznie Chaldejskie* – ku jednej Najwyższej Zasadzie (Ojcu Intelaktu), którą dla przyszłego świata ma być sztuczna superinteligencja¹⁷⁵. Z tego względu także Ostrowicki wskazuje, że proces ten będzie zmierzał do tzw. monizmu elektronicznego, choć rozumie go nie jako wchłonięcie bytów postludzkich przez superinteligencję, lecz raczej jako przekształcenie wszystkiego, co fizyczne i zjednoczenie w jednej wspólnej materii elektronicznej¹⁷⁶.

„Techno-misteria” posiadają kolejne stopnie zapośredniczenia w rzeczywistości elektronicznej. Ostrowicki wymienia najpierw transpozycjonowanie treści, następnie antropizację i egzystencjalizację. Pierwszy etap polega na świadomym przetwarzaniu wszystkich treści występujących w świecie fizycznym do rzeczywistości elektronicznej. W ten sposób daje się początek tzw. bytom elektronicznym. Drugi etap to antropizacja, czyli humanizowanie „elektronicznej antroposfery”. Jego celem jest implementowanie do świata elektronicznego coraz bardziej wyrafinowanych odczuć i wartości po to, by stały się źródłem nowego osobistego doświadczenia oraz nowym sposobem przeżywania.

Konsekwencją antropizacji jest egzystencjalizacja, czyli uznanie elektronicznej antroposfery za własną przestrzeń życia. Egzystencjalizacja staje się faktem, gdy powracamy do rzeczywistości elektronicznej, nie ze względów użytkowych, a kierując się potrzebą bycia. Ostrowicki rozumie ten proces jako ewolucję kreującą nową rzeczywistość i nowego człowieka¹⁷⁷. Wprowadzając tę myśl do transhumanistycznego schematu, możemy mówić o procesie kreowania rzeczywistości postludzkiej oraz kreowaniu postczłowieka.

Stopniowo dochodzi więc do zjawiska partycypacji w rzeczywistości elektronicznej, związanej z mentalną przynależnością do elektronicznej antroposfery.

¹⁷⁵ Także w gnostyckiej soteriologii istotnym elementem jest koncepcja „wznoszenia się” duszy. Świadczy o tym teoria „wniebowzięcia”, czy też „wstępowania duszy”, czyli powrotu do pleromy, wyzwolonej z ciała boskiej iskry. W gnostyckim tekście zatytułowanym *Księga Tomasza (Atlety)* czytamy: „Gdy wszyscy wybrańcy wyzbywają się bytu zwierzęcego (tzn.ciała), wtedy światło cofa się w górę ku swemu prawdziwemu bytowi”. Por. A. Dembska, W. Myszor (red.), *Teksty z Nag-Hammadi*, II, 7, 139, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, 28–30.

¹⁷⁶ Por. M. Ostrowicki, *Ontoelektronika...*, dz. cyt., 87.

¹⁷⁷ Tamże, 52–55.

Przejawia się to w zjednoczeniu tożsamości pochodzącej ze świata fizycznego z tożsamością elektroniczną. Ostrowicki wskazuje na dwa rodzaje partycypacji: aktywną i pasywną. Pierwsza polega na realizacji konkretnych celów w elektronicznej antroposferze. Druga natomiast stanowi formę bytowania ukazującą człowiekowi wartości duchowe objawiające się poprzez samo uczestnictwo w rzeczywistości elektronicznej.

Autor *Ontoelektroniki* zwraca uwagę, że partycypacja pasywna, która traktuje przebywanie w elektronicznej antroposferze jako cel sam w sobie, może doprowadzić nawet do depersonalizacji człowieka ukształtowanego w wymiarze fizycznym¹⁷⁸. Taką depersonalizację podmiotu możemy uznać za – realizującą się na poziomie psychologicznym – antycypację, czy to transhumanistycznego projektu transferu umysłu, czy to stanu tzw. „techno-nirwany”, w którym postludzkie istnienia miałyby się rozproszyć w bycie „boskiej” superinteligencji¹⁷⁹.

Koncepcja Michała Ostrowickiego w sposób istotny przyczynia się do zrozumienia dynamizmu „techno-misteriów” oraz dostrzeżenia kolejnych etapów procesu tzw. „techno-transcendencji” (transcendencji horyzontalnej). Wydaje się, że budowanie ontologii rzeczywistości elektronicznej przez Ostrowickiego jest konsekwencją pewnego procesu kulturowego, polegającego na coraz bardziej radykalnym uzależnieniu życia człowieka od technologii cyfrowej. Ukazany przez niego proces przechodzenia do elektronicznej antroposfery zdaje się być zjawiskiem zachodzącym bardziej na poziomie epistemologicznym oraz psychologicznym, przez co różniącym się od transhumanistycznej koncepcji transferu umysłu. Choć autor nie jest w stanie dokładnie odtworzyć „ontologii transferu”, a przejście ze sfery bytu fizycznego do sfery bytu elektronicznego nazywa „przeistoczeniem”¹⁸⁰, to jednak dobrze ukazuje kondycję transczłowieka, który pragnąc przekroczyć porządek natury, „migruje” do nowej alternatywnej rzeczywistości elektronicznej.

Dynamizm tego przejścia możemy odczytać także w kluczu ewolucji i przedstawić następująco: od człowieka mogącego partycypować w rzeczywistości elektronicznej, a więc „posiadającego awatara”¹⁸¹, czyli elektroniczne wcielenie, do

¹⁷⁸ Por. tamże, 56–58.

¹⁷⁹ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 379.

¹⁸⁰ Por. M. Ostrowicki, *Ontoelektronika...*, dz. cyt., 88.

¹⁸¹ Aleksandra Przegalińska podaje następującą charakterystykę: „Awatar – postać w świecie wirtualnym. Może być generowana przez oprogramowanie (wówczas jest *botem*) lub ucieleśniać ludzi w rzeczywistości wirtualnej. Awatary mogą przyjmować rozmaite formy – od przedmiotów codziennego użytku, poprzez zwierzęta, do ludzi i istot antropomorficznych. W hinduizmie słowo *awatāra* oznacza

„bycia awatarem”¹⁸², a więc do depersonalizacji podmiotu w świecie fizycznym¹⁸³. Analogicznie jest w transhumanistycznym ewolucjonizmie: od transczłowieka – posiadającego możliwość partycypacji w świecie cyfrowym (na poziomie epistemologicznym, psychologicznym i praktycznym), do postczłowieka – „stworzonego” i „bytującego” na nowym ontologicznym poziomie.

Koncepcja Ostrowickiego ułatwiła nam odczytanie niektórych kontrowersyjnych – z punktu widzenia nauki – transhumanistycznych tez w perspektywie tzw. „techno-misteriów”, a tym samym pomogła scharakteryzować pewien aspekt dynamizmu „techno-transcendencji”. Jednakże aby wskazać wyraźniejsze odniesienia transhumanizmu do koncepcji religijnej, wydaje się być zasadne dokonanie porównania z konkretnym systemem religijnym. Członkowie tego ruchu sami mówią przecież o tzw. „transhumanizmie duchowym”, którego cechami charakterystycznymi są wirtualny charakter nowej rzeczywistości oraz specyficzna narracja określana - *quasi* religijnym - „językiem oczarowania” (ang. *language of enchantment*)¹⁸⁴. Zapowiadana przez transhumanistów zdolność samodoskonalenia aż do osiągnięcia punktu, w którym stanie się możliwe wyzwolenie od fizycznej śmierci oraz wejście w nowy, doskonalszy wymiar życia, przybliżyła ten nurt do głoszących idee samozbawienia ruchów gnostyckich. W miejsce gnozy, czyli tajemnej wiedzy, która miała pozwolić na uwolnienie tkwiącego w gnostyku „nasienia światła” i jego powrót do znajdującej się w wymiarze wiecznym pleromy¹⁸⁵, w transhumanizmie pojawia się technika, którą wielu badaczy tego nurtu nazywa wprost „techgnozą”¹⁸⁶.

Transhumanistyczna techgnoza posiada dwa aspekty. Po pierwsze, jest wiedzą teoretyczną, manifestującą się na sposób praktyczny poprzez różne – oparte na najnowszych technologiach – działania, mające na celu przekształcanie ludzkiego ciała oraz doskonalenie ludzkich zdolności kognitywnych, tak by stopniowo uniezależnić umysł „techgnostyka” od kondycji cielesnej. Po drugie, ze względu na jeszcze niewystarczający poziom rozwoju preferowanych przez transhumanistów

wcielenie bóstwa w postać śmiertelną (np. człowieka lub zwierzę)”. A. Przegalińska, *Istoty wirtualne...*, dz. cyt., 233.

¹⁸² Por. M. Ostrowicki, *Ontoelektronika...*, dz. cyt., 99.

¹⁸³ Analizujący to zjawisko Bartosz Wieczorek wobec wirtualnych wcieleń używa także pojęcia „dekarnacja”. Por. tenże, *Mniejsi bogowie. Uroki kreacjonistycznego kapitalizmu, czyli kiedy praca staje się wypoczynkiem*, „Kultura-Media-Teologia” 20(2015), 138.

¹⁸⁴ A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 157.

¹⁸⁵ Por. W. Myszor, *Między ortodoksją i herezją*, „Teologia Polityczna”(2003/2004)1,133–139.

¹⁸⁶ Por. P. Gorliński-Kucik, *TechGnoza, uchronia, sciene-fiction. Proza Jacka Dukaja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017.

technologii, pozostaje na poziomie tajemniczych pseudonaukowych teorii. Jednakże owych pseudonaukowych teorii – zapowiadających nieśmiertelność umysłów techgnostyków – nie traktuje się jako słabości tego systemu, lecz nadaje się im wręcz status „światła” danego wybranym, którego pełen blask ludzkość ujrzy wraz z nadejściem technologicznej Osobliwości.

Zdaniem badającego ten nurt Pawła Bortkiewicza, w transhumanizmie możemy dostrzec swoistą nobilitację gnostyckiej figury demiurga¹⁸⁷. Trzeba jednak zauważyć, że o ile moc stwórcza i władza gnostyckiego demiurga ograniczała się tam do zarządzania jedynie materią, a więc najniższym i najmniej doskonałym ontologicznie poziomem rzeczywistości, to aktywność demiurgiczna sztucznej superinteligencji, która – jak twierdzi Ilnicki – będzie bogiem dla cyborgów, a następnie przestrzenią życiową dla postczłowieka, ma polegać na zawiadowaniu również wymiarami *psyche* i *pneuma*, które w rozumieniu transhumanistów utożsamiane są z umysłem czy świadomością¹⁸⁸.

Jak zauważa badacz ruchów gnostyckich, Kurt Rudolph, specyficzną cechą gnostycyzmu jest jego antykosmiczny charakter. Gnoza postrzega widzialny świat i jego twórcę – w przeciwieństwie do greckiej koncepcji prokosmicznej – jako królestwo zła i ciemności¹⁸⁹. Tymczasem pozbawiona koncepcji transcendentnego stwórcy myśl transhumanistyczna wystawia negatywną ocenę wobec kreującej widzialny świat Matki Natury. Max More w transhumanistycznej deklaracji pt. *List do Matki Natury* zarzuca jej, że skrzywdziła człowieka, czyniąc go słabym, podatnym na cierpienie i śmiertelnym. Dla większości transhumanistów widzialny świat nie przedstawia wartości. W centrum ich zainteresowania znajduje się natomiast człowiek ze swym antykosmicznym pragnieniem wyzwolenia się z „okowów” natury. Poprzez radykalną technologiczną ingerencję ma on osiągnąć nowy status ontyczny (postczłowieka) i przejść w nowy wymiar bytności, gdzie już nic nie będzie ograniczać jego wolności.

Kolejną ważną cechą myśli gnostyckiej jest tzw. antynatalizm. Według herezjologicznego dzieła Epifaniusza *Panarion*, gnostycy należący do grupy borborytów, a więc „stratioty” i „fibionici”, odrzucali płodzenie dzieci, gdyż powstawanie kolejnych pokoleń tylko przedłużałoby pełen cierpień los „nasienia

¹⁸⁷ Por. P. Bortkiewicz, *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 123.

¹⁸⁸ Por. R. Ilnicki, *Bóg cyborgów...*, dz. cyt., 199.

¹⁸⁹ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Nomos, Kraków 1995, 60.

światła” znajdującego się w gnostyku¹⁹⁰. Antynatalizm transhumanistów przejawia się zaś nade wszystko w ich conceptualnym dążeniu do nieśmiertelności, bez nastawienia na przekazywanie życia kolejnym pokoleniom. Tym samym transhumaniści, podobnie jak gnostycy, mieliby stać się wąską i elitarną grupą wybrańców.

W większości systemów gnostyckich cielesna i psychiczna część człowieka są uważane za wytwory złych sił. Natomiast „boska iskra”, nazywana również jaźnią, która została uświadomiona gnostykowi poprzez wiedzę (oświecenie), także poprzez wiedzę ma zostać wyzwolona z porządku kosmicznego¹⁹¹. Według transhumanistów, w człowieku siedzibą „nieśmiertelnego pierwiastka” jest mózg. Pełnia wiedzy, która miałaby go wyzwolić i przenieść w nowy wymiar, prawdopodobnie ma objawić się wraz z nadejściem technologicznej Osobliwości. Transhumaniści oczekują takiego oświecenia przez wiedzę, która – manifestując się poprzez najwyższą technologię – umożliwi im transfer ludzkiego „ja-umysłu” do nowej, postludzkiej rzeczywistości.

Transhumanistyczny trójpodział faz ewolucyjnych, wyróżniający: człowieka naturalnego, transc człowieka i postc człowieka – wskazujący na procesualny charakter antropologii transhumanistycznej – możemy odnieść do trzech kategorii człowieka, występujących w systemach gnostyckich, a mianowicie do podziału na: człowieka materialnego skazanego na zagładę, czyli „hylika”; następnie „psychika”, który może mieć udział w zbawieniu, jeżeli będzie odpowiednio postępował, oraz „pneumatyka”, który dzięki oświeceniu przez wiedzę, jest już zbawiony i będzie miał udział w przyszłym życiu¹⁹².

Prawdziwy gnostyk, czyli „pneumatyk” jest nową jakością człowieka, którego nie obowiązują żadne światowe i ludzkie reguły. Także jego libertynizm, przejawiający się poprzez swego rodzaju amoralizm, jest realizacją wolności i sprzeciwem wobec potęg światowych¹⁹³. Dla transhumanisty wyzwalenie od kondycji człowieka materialnego („hylika”) jest wyzwaniem od naturalnej kondycji cielesnej. Życie według imperatywu przekraczania natury za pomocą technologii czyni z niego „psychika”, czyli transc człowieka, będącego w możności wejścia do nowego wymiaru egzystencji. Natomiast kreowanie postludzkiej kultury i mentalne w niej zanurzenie, połączone z

¹⁹⁰ Por. Św. Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, Herezje 1-33, 26. 5. 2-3, Tekst Grecki i Polski, Przekład i Wstęp, M. Gilski, Opracowanie tekstu greckiego i komentarz polski, A. Baron, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków 2015, 261.

¹⁹¹ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 82n.

¹⁹² Por. M. Théron, *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, red. F. Chiossone, Genova 2006, 277.

¹⁹³ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 210.

wiarą i działaniami w kierunku osiągnięcia abiologicznej kondycji, odkrywa w nim „pneumatyka”, który dążąc do pełni wolności, pragnie uniezależnić się od człowieczeństwa.

W nurcie transhumanistycznym, który – jak twierdzi analizujący koncepcję More’a, Eryk Maciejowski – jest zasadniczo apolityczny¹⁹⁴, dostrzegamy silną opozycję wobec „potęg światowych”, reprezentowanych nie przez władzę polityczną, lecz przez siły natury. Transhumanizm wyraża więc swój sprzeciw nade wszystko wobec prawa naturalnego. Przejawia się on chociażby w postulatcie tzw. „wolności morfologicznej”, która pretendując do uzyskania społecznej akceptacji, ma pozwolić na dowolne manipulowanie ludzkim ciałem. Ślady libertynizmu obyczajowego można natomiast dostrzec w transhumanistycznej koncepcji tzw. „imperatywu hedonistycznego”, czyli promowaniu działań mających na celu optymalizację wszelkich przyjemności. Warto odnotować, że od drugiej dekady XXI wieku powstaje coraz więcej partii transhumanistycznych (USA, Federacja Rosyjska, Niemcy, Wielka Brytania), stąd można w sposób uprawniony spodziewać się, iż transhumanizm coraz wyraźniej zaznaczać będzie swoją obecność także w przestrzeni polityki.

Kurt Rudolph, analizując starożytne ruchy gnostyckie, zauważa, że życie gnostyka naznaczone jest wielkim egzystencjalnym dramatem. Ze względu na oświecenie światłem szczególnej wiedzy czuje się on wyalienowany z otaczającego go świata. Z odkrycia istnienia w sobie nieświatowej jaźni wypływa również specyficzne zadanie – któremu winien sprostać gnostyk – całkowitego zerwania ze światem i społeczeństwem. Dlatego też więź braterska między gnostykami polega na „wspólnocie samotności” w świecie¹⁹⁵.

W tym miejscu należy zapytać, o jakiej jakości międzyludzkich relacji mówią przedstawiciele transhumanizmu. Jako „wyznawcy” postępu technicznego twierdzą, że szczególną miarą w nawiązywaniu i podtrzymywaniu tych relacji jest dostęp oraz umiejętność korzystania z najnowszych technologii komunikacyjnych. Paradoksalnie jednak, to nie osamotnieni w świecie gnostycy, a właśnie myśl transhumanistyczna wydaje się być dzisiaj szczególnym faktorem procesu alienacji, nade wszystko wobec tych, którzy nie nadążają za wciąż przyspieszającym rozwojem najnowszych technologii. Marcin Kowalczyk charakteryzuje to zjawisko jako „wykluczenie cyfrowe”,

¹⁹⁴ Por. E. Maciejowski, *Libertariańska droga do postczłowieka. Ekstropianizm Maxa More’a*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 266.

¹⁹⁵ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 213.

które wraz z postępowaniem techniki będzie w najbliższych latach generowało coraz głębsze podziały społeczne¹⁹⁶.

W coraz bardziej technicyzowanej rzeczywistości komunikacja międzyludzka staje się zastępowana typem komunikacji: człowiek–maszyna. Ta relacja może zostać jeszcze bardziej zredukowana (odczłowieczona) – a więc skazana na jeszcze większą samotność – gdy transczłowiek, np. na skutek cyborgizacji, sam stanie się *quasi* maszyną. Coraz słabiej rozumiejąc samego siebie, w końcu przestanie w ogóle rozumieć, co znaczy „być człowiekiem”. Futurystyczna koncepcja transferowania umysłu na nośnik komputerowy ma sprawić, że postludzie nie będą już autonomicznymi podmiotami, a pozostaną jedynie „czymś” w rodzaju „egzystencjalnego komunikatu”, który rozproszy się w bycie superinteligencji. Można by więc powiedzieć, że postczłowiek stanie się prostym komunikatem pozbawionym jakiegokolwiek odbiorcy. Jaki więc będzie sens istnienia takiego komunikatu? Tego rodzaju samotność, wynikająca z pozbawienia się prawdziwych międzyludzkich relacji, przypomina – charakteryzowaną przez teologię chrześcijańską – samotność piekła¹⁹⁷.

Interesujący w zestawieniu myśli starognośtyckiej z transhumanizmem jest również aspekt cierpienia. W systemach gnośtyckich podstawowym źródłem cierpienia było uwięzienie duchowego „nasienia światła” w materii, czyli w ludzkim ciele¹⁹⁸. Zło tego cierpienia było tak mocno akcentowane, że również gnośtycy nawiązujący do doktryny chrześcijańskiej, z wielką starannością podkreślali pozorny charakter cielesnej kondycji Chrystusa, czego konsekwencją było także odrealnienie Jego męki i śmierci¹⁹⁹. Wyzwolenie z ciała to dla gnośtyka koniec cierpień i początek prawdziwej wolności.

W transhumanizmie wyzwolenie z ciała biologicznego ma dokonać się najpierw poprzez jego cyborgizację, a ostatecznie poprzez tzw. przelew umysłu na nośnik nieorganiczny, co ma umożliwić postludziom nowe i nieskończone życie. Z tej perspektywy transhumanistyczny koncept „imperatywu hedonistycznego”, który zakłada likwidację wszelkich typów ludzkiego cierpienia, wydaje się być projektem dotyczącym jedynie fazy przejściowej, gdzie można mówić jeszcze o człowieku i jakimś wymiarze cielesnym.

¹⁹⁶ Por. M. Kowalczyk, *Cyfrowe państwo...*, dz. cyt., 130n.

¹⁹⁷ Mikołaj Bierdiajew określa piekło jako „absolutną samotność”. Por. J. Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, 208.

¹⁹⁸ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 106.

¹⁹⁹ Por. A. Dembska, W. Myszor (red.), *Teksty...*, dz. cyt., 9–56.

Wobec futurystycznego projektu postczłowieka nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, czy postczłowiek będzie cierpiał i czym będzie jego cierpienie oraz jakie remedium będzie można wówczas zastosować? Być może głównym źródłem cierpienia istoty, która na drodze do postczłowieczeństwa dokona nieodwracalnych technologicznych ingerencji w swojej naturze, będzie całkowity brak możliwości bycia na powrót zwykłym człowiekiem. Przywodzi to znów na myśl analogię z występującą w teologii chrześcijańskiej wizją piekła, gdzie cierpienie generowane jest przez brak możliwości nawrócenia, a tym samym zmiany swego losu.

Kolejną kwestią dotyczącą antropologii, która ukazuje ciekawą zbieżność transhumanizmu z systemami gnostyckimi, jest kwestia sensu płciowości. Jak podkreśla Kurt Rudolph, dla gnostyków znamię doskonałości nosiła dwupłciowość. Pleroma posiada boską dwupłciową jedność, która zostaje rozdzielona dopiero w stworzeniu ziemskim²⁰⁰. Powrót do pleromy jest więc powrotem do stanu obojnaczego.

W przestrzeni myśli transhumanistycznej ideowym źródłem tzw. nurtu postgender stał się esej Donny Haraway pt *Manifest cyborga. Nauka, technologia i socjalistyczny feminizm pod koniec dwudziestego wieku*²⁰¹. Twórcą pojęcia *postgenderyzmu* jest kanadyjski futurysta George Dvorsky. Postgenderyści²⁰² twierdzą, że występowanie ról płciowych oraz różnic poznawczo-fizycznych wynikających z płci, bardzo poważnie ogranicza jednostkę, a tym samym również i całe społeczeństwo. Dlatego jednym z postulatów tego transhumanistycznego nurtu jest tworzenie za pomocą inżynierii genetycznej jednostek androgynicznych. Dvorsky wraz z socjologiem James'em Hughes'em, z analizy postgenderyzmu wyciągnęli wniosek, że pełne połączenie człowieka z rzeczywistością cyfrową, a tym samym

²⁰⁰ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 76.

²⁰¹ Por. D. J. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, w: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, 149–181.

²⁰² Ewa Hyży, wykładająca feministyczną filozofię na Women Studies i Gender Studies w Denver, wskazuje na niewłaściwe zrozumienie w debacie publicznej w Polsce pojęcia „genderyzm”. Hyży podaje, że „genderyzm to genderowy binaryzm, przekonanie, że istnieją (lub powinny istnieć) tylko dwie płcie kulturowe, kobieca i męska, i że są one nierozzerwalnie związane (czy tożsame) z płcią biologiczną, z anatomicznymi cechami płciowymi”. Tymczasem osoby nie zgadzające się na kulturowy podział płci wynikający z cech anatomicznych i postulujące możliwość zmiany płci są „transgenderowe”. Natomiast „postgenderyzm” oznacza albo projektowaną genetycznie androgyniczność, albo post-płciowość, która będzie cechą abiologicznych bytów postludzkich. Por. E. Hyży, *Gender i nauki techniczne. Sprawiedliwość, innowacyjność, rzetelność*, w: *Inżynier z duszą humanisty*, red. J. Sośnicka, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2017, 133–152.

wolność od naturalnej kondycji cielesnej, w przypadku przechodzenia w inne ciało (klona), umożliwi dowolną zmianę płciowości w zależności od aktualnych upodobań²⁰³.

Następną płaszczyzną, na której można dostrzec pewną analogię koncepcji transhumanistycznych z myślą gnostycką, jest soteriologia. Jak głoszą niektóre mity gnostyckie, na skutek pierwotnego braku poznania Ojca i tym samym błędu stwarzającego człowieka Demiurga, duchowy człowiek został uwięziony w ciele i w świecie. Gnostyk jest świadomy uwięzienia „nasienia światła” oraz możliwości zbawienia przez poznanie i wiedzę. Prawdziwym zbawieniem jest osiągnięcie pełni wiedzy, czyli poznanie tzw. wszechrzeczy. Jednak aby to zbawienie mogło się po śmierci urzeczywistnić, gnostyk zdający sobie sprawę z prowizoryczności swego przejściowego stanu musi – już „tu i teraz” – żyć w pewien określony sposób²⁰⁴.

Transhumanizm wobec domniemanego błędu Matki Natury, która uczyniła człowieka słabym i śmiertelnym, także proponuje wyzwolenie z kruchej i skończonej ludzkiej kondycji. Ma ono dokonać się na skutek działania najwyższej technologii opartej na takiej wiedzy, która dzięki swej pro-soteriologicznej specyfikacji, rzeczywiście zasługiwać będzie na miano „technozy”. Transczłowiek, aby osiągnąć ostateczne stadium wyzwolenia, musi również żyć w pewien określony sposób²⁰⁵. Model życia transczłowieka oparty jest na imperatywie nieustannego technologicznego doskonalenia swego ciała i umysłu. Szczytem takiego projektu życia ma być transfer umysłu do „cyfrowego uniwersum”, gdzie postczłowiek, uwolniony od ciała oraz zjednoczony z bytem superinteligencji, także miałby osiągnąć poznanie wszechrzeczy.

Należy przy tym podkreślić, że to, co gnostyk ostatecznie osiąga przy końcu czasów, jest tylko pełnym urzeczywistnieniem stanu, który posiadał już za życia dzięki szczególnej duchowej wiedzy. Gnostyk dysponuje więc pewnością dotyczącą swej przyszłości dzięki otrzymanemu oświeceniu, tj. gnozie²⁰⁶. Wiedza transhumanistów odnosząca się do przyszłości posiada zaś swój stopień pewności, z jednej strony – pochodzący z racjonalnego obliczeniowego algorytmu, który dotyczy szybkości rozwoju technologicznego, a wyraża się chociażby przez prawo More'a²⁰⁷, z drugiej strony – płynący z wiary w możliwość przekroczenia natury dzięki „tajemniczym”

²⁰³ Por. M. Garbowski, *Transhumanizm. Geneza...*, art. cyt., 36.

²⁰⁴ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 113.

²⁰⁵ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji...*, dz. cyt., 169.

²⁰⁶ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 111.

²⁰⁷ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 66-77.

zdobyczą techniki, które – niczym gnoza – zostały niektórym „wybrańcom” objawione, stając się jednocześnie wewnętrznym imperatywem „oświeconego” przez technologię „techgnostyka”.

Kurt Rudolph wskazuje, że w niektórych systemach gnostyckich rdzeń człowieka jest równy Najwyższemu Bogu. Dlatego też, na skutek relacji lustrzanego odbicia owa Najwyższa Istota zwana jest również „praczłowiekiem”. Istnieje więc boski człowiek, który po wejściu w ciało (uwięzieniu w ciele) zwany jest człowiekiem wewnętrznym i równy jest Najwyższej Istocie. Posiada on szczególny status metafizyczny, gdyż w porządku bytu przewyższa Demiurga, który jest stwórcą widzialnego świata i panem natury. Gnostyk poprzez wyzwolenie z ciała ma potwierdzić swoją całkowitą supremację nad bogiem-stwórcą i naturą oraz ostatecznie objawić swój boski charakter²⁰⁸.

Pełna kontrola nad naturą, a tym samym jej dowolna modyfikacja, jest jednym z głównych założeń transhumanizmu. Objawienie boskiego statusu, czyli przejście ze stanu ludzkiego do postludzkiego, ma się dokonać na drodze rozwoju technologicznego, który finalnie miałby zapewnić możliwość bytowania poza biologicznym ciałem. Sztuczna inteligencja, która jest tworzona przez człowieka, ma odegrać znaczącą rolę w tym wyzwaniu od ludzkiej kondycji. Według transhumanistów człowiek, czy też transczłowiek, który dzięki zdobyczom techniki odgrywa dziś rolę nowego kreatora rzeczywistości i transformatora natury, będzie panował nad tym procesem, ale tylko do momentu objawienia się technologicznej Osobliwości.

Jej nadejście ma zapoczątkować „nowe rządy” nad wszechświatem, które rozpocznie najwyższa istota: w pełni autonomiczna sztuczna superinteligencja. Transhumaniści zapowiadają, że dzięki integracji z tym „technologicznym bóstwem” również postczłowiek stanie się niczym bóg. Będzie więc równy owej najwyższej istocie²⁰⁹. Stworzone w 2006 r. Stowarzyszenie Mormońskich Transhumanistów na swojej oficjalnej internetowej stronie umieszcza następujący wpis: „Transhumanizm mormoński łączy mormońskie przekonanie o tym, że ludzie powinni stać się bogami, z transhumanistyczną ideą etycznego użycia nauki i technologii w celu poprawienia ludzkiej kondycji aż do osiągnięcia stanu postludzkości”²¹⁰.

²⁰⁸ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 93.

²⁰⁹ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 381.

²¹⁰ Mormon Transhumanist Association, <https://transfigurism.org/> (dostęp: 10.10.2019).

Kontynuując powyższe rozważania dotyczące analogii pomiędzy gnozą a myślą transhumanizmu, warto również przeanalizować, jaką kategorię osób stanowili *de facto* mistrzowie sekt gnostyckich i kogo wokół siebie gromadzili. Jak zaznacza Kurt Rudolph, do elity sekt gnostyckich należeli najczęściej pozbawieni władzy politycznej intelektualiści, odznaczający się wysoką kulturą filozoficzną i mitologiczną²¹¹. Nie sposób nie zauważyć, że także członkami ruchu transhumanistycznego są przede wszystkim intelektualiści, przedstawiciele progresywnych dziedzin nauki oraz futurologi, odznaczający się pewną kulturą filozoficzną i tworzący – zdaniem wielu obserwatorów – nową mitologię wraz z symbolicznym rytuałem przejścia w stronę postgatunkowości²¹².

Trzeba podkreślić, że choć nie są oni pryncypialnymi podmiotami na scenie politycznej, to jednak odgrywają znaczącą rolę w budowaniu układu jej sił, chociażby z uwagi na fakt sponsorowania ich przez najważniejsze strategiczne centra, które ten układ tworzą. Dla przykładu: głównym sponsorem transhumanistycznego Uniwersytetu Osobliwości (ang. *Singularity University*) w Dolinie Krzemowej jest NASA (ang. *National Aeronautics and Space Administration*)²¹³. Kolejnym zbieżnym punktem jest fakt, że zarówno gnostycy, jak i transhumaniści, kierują swe propozycje przede wszystkim do wąskich elit i jak się wydaje – ze względów czysto pragmatycznych – były to i nadal są elity władzy oraz światowej finansjery (np. badania nad umysłem są przydatne podmiotom władzy do tworzenia nowych technik psychomanipulacji, a usługi krioprezerwacji ze względów ekonomicznych nie są dostępne dla „zwykłych śmiertelników”).

Należy także zaznaczyć, że wiele sekt gnostyckich wyzywało się swego radykalizmu i wówczas ich *gnosis* funkcjonowała w kompromisie np. z doktryną chrześcijańską, choć w większości przypadków zjawisko to miało miejsce jedynie na wstępnym etapie wtajemniczenia kandydata²¹⁴. W przypadku transhumanizmu również możemy mówić o pewnego rodzaju kompromisie. Wielu transhumanistów nie neguje np. tego, co Biblia mówi o możliwości życia po śmierci. Obiecują natomiast spełnienie tych obietnic jeszcze w tym życiu, poprzez zastosowanie odpowiednich

²¹¹ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 184.

²¹² A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt. 9; 158.

²¹³ Por. K. Adamski, *Transhumanizm*, dz. cyt., 115.

²¹⁴ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia...*, dz. cyt., 230.

technologii, które będą stopniowo to życie przedłużały, aż uczynią człowieka nieśmiertelnym²¹⁵.

Istnieją również opinie, które ukazują niemalże organiczną jedność doktryny transhumanistycznej z doktryną chrześcijańską. Odnoszący się do nurtu transhumanistycznego Rafał Tichy, w artykule pt. *Gwiazdy naszym przeznaczeniem. Chrześcijańskie źródła transhumanizmu* twierdzi, że wizja człowieka reprezentowana przez chrześcijaństwo jest ze swej istoty transhumanistyczna. Według myśli chrześcijańskiej powołaniem człowieka jest przebóstwienie, które ma się dokonać właśnie dzięki przekroczeniu natury. Jak twierdzi Tichy, to właśnie transhumanizm był tą cechą chrześcijaństwa, która przełamywała grecki naturalizm. Według myśli greckiej natura ludzka pozostawała niezmienna, choć wydawać by się mogło, że platonizm i gnostycyzm nieznacznie tę perspektywę zmieniły. Jednak, jak zauważa autor przywołanego wyżej artykułu, człowiek pozostawał nadal w okowach natury, gdyż wyzwalając się z ziemskiego ciała, powracał do natury boskiej, będącej niczym innym, jak jego pierwotnym stanem utraconym przez inkarnację. W tej greckiej koncepcji, której cechą była również tendencja do sakralizacji przyrody, kryła się już pewna intuicja transgresji natury.

Tichy jest zdania, że to właśnie tradycja biblijna rozpoczęła demontaż greckiego naturalizmu, a tym samym dekonstrukcję statycznej wizji natury ludzkiej. Mitologiczny Odys powraca do swojej „starej” Itaki, a człowiek biblijny, jak Abraham czy Mojżesz, idzie ku „nowemu”. Chrześcijanin nie wraca do rajów „pierwszego Adama”, ale idzie ku nowej ziemi i nowemu niebu. Jego ziemskie pielgrzymowanie nie zamyka się w kręgu powrotów, ale w swej linearności jest wciąż otwarte. Nowy Adam-Chrystus wprowadził naturę ludzką w misterium boskości. Przekroczenie natury ma się dokonać poprzez jej przebóstwienie, którego źródłem jest otwarcie na nadprzyrodzoną łaskę. Cechą człowieka i jego natury jest bycie *capax Dei*, czyli bycie zdolnym do „nabycia” czy „rozumienia” Boga, a w rezultacie stanie się podobnym do Niego. Z tego względu autor artykułu jest zdania, że cecha transgresji wyraża dynamizm ludzkiej natury i dlatego chrześcijańskie powołanie jest powołaniem typowo transhumanistycznym. Tichy zauważa, że ta cecha stała się także przyczyną upadku człowieka, wykorzystana została bowiem w kuszeniu przez szatana. Pragnienie przekroczenia swej natury,

²¹⁵ Por. J.M. Childs, *Beyond the Boundaries of Current Human Nature: Some Theological and Ethical Reflections on Transhumanism*, „Dialog: A Journal of theology” (2015)1, 12.

które uobecniło się po rozmowie z wężem w Edenie, było przyczyną zguby, gdyż człowiek zapragnął uczynić to własnymi siłami²¹⁶.

Wydaje się jednak, że mówiąc o przekraczaniu natury w koncepcji chrześcijańskiej, autor nie odróżnia w sposób właściwy „transgresji” od „transcendowania”. Transgresja to po prostu proces przekraczania pewnej granicy, w którym jednak wynikająca z tego „nowość” nie czyni człowieka bardziej podobnym do Boga, lecz tylko innym – subiektywnie bardziej wyzwolonym – od stanu poprzedniego. Transcendowanie zakłada natomiast wchodzenie na nowy poziom bytności i skutkuje coraz wyraźniejszą manifestacją obiektywnego absolutnego ducha w transcendującym podmiocie. Nie wydaje się, by transhumaniści w swym projekcie przekraczania natury odwoływali się do pomocy nadprzyrodzonej łaski, która jest niezbędna do wejścia na ów nowy – w perspektywie wertykalnej - poziom. Pragną raczej uczynić to ludzkimi siłami wspieranymi przez – kreowaną również przez człowieka – technologię. Wynika z tego, że opierają się w swym projekcie na sugestii szatana: „eritis sicut dii”, która z tego biblijnego punktu widzenia wydaje się być głównym motorem ich futurystycznych pomysłów.

Z tego względu związki idei transhumanistycznych byłyby raczej bliższe pewnej formie satanizmu, aniżeli chrześcijaństwu. Model „przekraczania jednego stanu i wchodzenia w inny” jest zdecydowanie zbyt ogólny i z pewnością nie może stanowić jednej matrycy, zarówno dla chrześcijaństwa jak i transhumanizmu. Na potwierdzenie naszej tezy warto odnieść się do tekstu znanego transhumanisty Maxa More'a pt. *In Praise of the Devil*, który w 1989 r. był kolportowany przez angielską organizację *Libertarian Alliance*. Jest to apologia biblijnej figury szatana (węża-kusiciela, Lucyfera), ukazująca go jako prometejskiego wyzwoliciela. Szatan, który zachęca do samorozwoju, przedstawiony jest w opozycji do opresyjnego i ograniczającego możliwości człowieka złowrogiego Boga Jahwe²¹⁷. Manlio Simonetti, światowy autorytet specjalizujący się w starożytnych ruchach gnostyckich zwraca uwagę na eksponowanie w doktrynie tych ruchów (np. Ofici) figury węża-kusiciela, jako symbolu gnozy²¹⁸.

²¹⁶ Por. R. Tichy, *Gwiazdy naszym przeznaczeniem...*, art. cyt., 4–43.

²¹⁷ Por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako...*, dz. cyt., 161.

²¹⁸ Por. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, red. M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, 2009, 39-47.

Dodatkowym argumentem przeciwko tezie Tichego jest praca znanego historyka techniki i nauki Davida F. Noble'a pt. *Religia techniki. Boskość człowieka i duch wynalazczości*. Autor wyraźnie wskazuje, że liczni myśliciele chrześcijańscy – od starożytności do czasów nowożytnych – widząc w technice narzędzie transcendencji, inspirowali się nieustannie ideą „powrotu do Edenu”, jako ideą odzyskania utraconego obrazu i podobieństwa Bożego. Tezę tę opierano na licznych cytatach biblijnych, głównie z ksiąg prorockich Starego Testamentu i Apokalipsy św. Jana. Jednym z najbardziej wymownych cytatów jest obietnica z Księgi Objawienia: „Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia, które jest w raju Boga” (Ap 2, 7).

Tak więc „powrót do Edenu” („raju Boga”), który jako duchowa i intelektualna inspiracja towarzyszył wielkim promotorom sztuk mechanicznych, takim jak chociażby Jan Szkot Eriugena, Hugon od św. Wiktora czy Francis Bacon, nie pokrywał się z „linearną koncepcją” dziejów. Religijny klucz używania sztuk technicznych zapowiadał dla nich raczej „powrót do Edenu”. Oczywiście nie oznacza to, że wymienieni myśliciele zbudowali w sposób właściwy (tzn. zgodny z chrześcijańską ortodoksją) swoje techno-religijne koncepcje. Wiemy, że Eriugena został oskarżony o zbyt silny związek z platonizmem, a Bacon był pod wpływem gnozy, alchemii i kabały, co wykazaliśmy już we wcześniejszych rozdziałach naszej pracy.

Dlatego też Tichy ma z pewnością słuszną odnośnię do aspektu teologicznego, wskazującego na głoszoną przez chrześcijaństwo absolutnie nową jakość przyszłego życia, której nie doświadczali nawet pierwsi ludzie w raju. Jednakże wydaje się, że transhumanizm uobecnia raczej powrót do pewnego „aspektu Edenu”, aniżeli prowadzi ludzkość ku „nowemu”. Transhumanizm jest w tym sensie tożsamy nie z doktryną chrześcijańską, ale z błędem w tej doktrynie, który reprezentowali w swych techno-religijnych koncepcjach tacy myśliciele jak Jan Szkot Eriugena, czy Francis Bacon. Transhumanizm powraca do Edenu, ale „wciela się” tam w symbol węża, który wciąż kusi człowieka, aby sam spróbował stać się jak Bóg.

Odczytanie transhumanizmu jako przejawu religii techniki uwarunkowane jest zastosowaniem specyficznego klucza hermeneutycznego. Jak pokazaliśmy wyżej – zestawiając transhumanizm ze starożytnymi systemami gnostyckimi, można uznać ten nurt za pewien nowoczesny system gnostycki, podkreślający kluczowe znaczenie tzw. techgnozy. Trzeba jednak zaznaczyć, że starożytni gnostycy nie negowali istnienia istoty transcendentnej, czy też wymiaru transcendentnego (w sensie wertykalnym), jako równoległych do świata fizycznego, a z punktu widzenia ontologii i epistemologii,

apriorycznych wobec tegoż świata. Nie sposób tego powiedzieć o materialistycznej koncepcji transhumanistycznej, choć obecne w tym systemie stwierdzenia nadające np. status „bóstwa” sztucznej superinteligencji, a przy tym, charakteryzowanie kondycji postludzkiej jako „boskiej”, także stanowią przesłankę, aby doszukiwać się w tym doktryny *quasi* religijnej. Tym bardziej, że czołowi transhumaniści, tacy jak Raymond Kurzweil, sami przyznają się do próby stworzenia „nowej religii”²¹⁹.

Chcąc przypisać transhumanizmowi jakąś koncepcję Absolutu, trzeba by to uczynić w kluczu technocentrycznym. Wówczas można by wskazać na pewien dynamizm, poprzez który Absolut coraz wyraźniej zaznaczał swą obecność na przestrzeni wieków dzięki rozwijającej się technologii. Tę miarę prawdy o sobie, mającą umożliwić człowiekowi zbawienie poprzez technikę, Absolut miałby objawić wraz z nadejściem „technologicznej osobliwości”. Skoro Absolut przenika świat i jawi się człowiekowi dzięki zjawiskom przynależącym do świata techniki, wskazuje to na pewien rodzaj tzw. energetyzmu, który – jak zauważa, specjalizujący się w filozofii religii Janusz Dobieszewski – jest stanowiskiem przeciwnym wobec substancjonalizmu, w którym Absolut poprzedza świat ontologicznie.

Wraz z procesem „pantechnicyzacji” życia i ostatecznym transferem bytowości do rzeczywistości elektronicznej – o której pisze Ostrowicki – dochodzimy więc do stanowiska elektronicznego monizmu, które uwzględniając objawianie się Absolutu poprzez technologię, daje nam monizm panteistyczny, będący istotną cechą systemu neoplatońskiego. Spośród myślicieli chrześcijańskich jego najbardziej charakterystycznym przedstawicielem był – omawiany na początku naszej pracy – Jan Szkot Eriugena.

Dobieszewski, będąc wybitnym znawcą filozofii rosyjskiej, zauważa że właśnie nurt neoplatoński przyczynił się do ukształtowania tradycji tzw. mistycznego realizmu, która ostatecznie ukształtowała się na gruncie XIX-wiecznej filozofii rosyjskiej w opozycji do tzw. tradycji kantowskiej²²⁰. Ukazane w powyższym paragrafie transhumanistyczne „techno-misteria” prowadzące – poprzez proces „techno-transcendencji” – ku tzw. „techno-nirwanie” z pewnością mają w sobie „coś” z mistycznego realizmu, który – właśnie z tego względu – będzie stanowił szczególne „miejsce spotkania” transhumanizmu zachodniego z jego tzw. wersją rosyjską.

²¹⁹ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 368.

²²⁰ Por. J. Dobieszewski, *Absolut i historia...*, dz. cyt., 9–19.

Podjmując się charakterystyki nurtu transhumanistycznego jako religii techniki, warto przede wszystkim wskazać na pewien konkretny aspekt metodologiczny, który jasno i wyraźnie generuje odczytanie transhumanizmu w kluczu religijnym. Powołajmy się raz jeszcze na spostrzeżenie, jakie uczynił Władysław Tatarkiewicz przy analizie filozofii Platona: tam, gdzie Platon nie mógł osiągnąć czegoś metodą naukową, tam sięgał także po wiarę religijną²²¹. Wybitny teolog papież Benedykt XVI/Joseph Ratzinger także podkreśla, że Platon do argumentacji swoich poglądów używał mitycznego *instrumentarium*²²². Wielokrotnie wskazywaliśmy na związki transhumanizmu z myślą platońską, ale w powyższym aspekcie metodologicznym związek ten wydaje się być najbardziej wyraźny.

W sytuacjach, gdy transhumanieści nie potrafią racjonalnie potwierdzić swoich tez, np. dotyczących transferu umysłu czy kondycji postczłowieka, tam posiłkują się takim językiem techniki, który rzekomo spaja owe tezy z całością ich koncepcji, ale tylko pod jednym warunkiem: gdy owa aporia naukowa staje się wytłumaczalna przez jakąś nieokreśloną przyszłość, bądź lepiej – gdy staje się wytłumaczalna dzięki „wierze” w jakiś przyszły „cud” techniki. Perspektywa tego technologicznego cudu potwierdzana jest zaś w sposób aprioryczny taką wizją przyszłości, która ów cud traktuje jako naturalny skok jakościowy, wynikający z postępu technicznego.

Powyzsza uwaga dotycząca metodologii stanowi fundamentalne znaczenie dla naszej pracy. W charakterystyce źródeł transhumanizmu bardzo często odnajdujemy odniesienie do Fiodorowa jako „ojca” transhumanistycznych idei²²³. Tymczasem celem naszej pracy jest wykazanie pewnej zasadniczej różnicy pomiędzy immortalistyczną koncepcją człowieka Mikołaja Fiodorowa a stanowiskiem antropologicznym współczesnego transhumanizmu. Różnicę tę od samego początku „buduje” m.in. zupełnie odmienna metodologia reprezentowana przez te dwa stanowiska. Przy wnikliwej analizie dostrzega się wyraźnie, że myśl Fiodorowa może być tylko ogólną matrycą dla transhumanizmu, a wykorzystanie jej przez reprezentantów tego technocentrycznego ruchu ma – tak jak w przypadku ortodoksyjnej doktryny chrześcijańskiej – charakter sztuczny, jedynie ideologiczny.

²²¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, dz. cyt., tom 1, 100.

²²² Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, „Opera omnia”, tom X, tłum. J. Kobienia, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2014, 95.

²²³ Por. I. Sitnicki, *Metafilozofia...*, dz. cyt., 73.

Ewidentny przykład stanowi podejmowane w naszej pracy zagadnienie immortlizmu, który będąc istotnym wspólnym konceptem dla obydwu stanowisk, odkrywa radykalną dywergencję znaczeń, uniemożliwiającą utożsamienie myśli Fiodorowa z transhumanizmem – przede wszystkim – ze względu na źródłowe inspiracje, z których czerpią.

Zasadnicza różnica w metodologii polega na tym, iż Fiodorow nie odwołuje się do klucza *quasi* religijnego, gdy wobec wyjściowych wyrafinowanych materialistycznych tez brakuje mu – tak jak transhumanistom – racjonalnych naukowych odpowiedzi. Rosyjski myśliciel czyni coś zupełnie odwrotnego. Fiodorow – choć może nie zawsze mówi o tym wprost – zaczyna od płaszczyzny wiary i stara się ją wyjaśnić na sposób naukowy, ostatecznie chcąc dowieść, że nauka „dopełnia się” właśnie w prawdach wiary. Stąd bierze się oryginalność projektu Mikołaja Fiodorowa, przejawiająca się w odejściu od religijnej ortodoksji, co widać w przyrodniczo-filozoficznej refleksji, a nade wszystko, w racjonalno-pragmatycznym nastawieniu do zagadnienia *stricte* religijnego, którym jest wskrzeszenie zmarłych. Choć stanowisko Fiodorowa można także nazwać mistycznym realizmem, to jednak struktura jego myśli stanowi przeciwieństwo koncepcji prezentowanej przez transhumanizm.

5. Podsumowanie

Powyzszy rozdział stanowił próbę ukazania antropologicznego stanowiska współczesnego transhumanizmu. Istotnym było tu przywołanie definicji natury ludzkiej, którą przyjęliśmy za Francisem Fukuyamą. Podkreślała ona nade wszystko biologiczny fundament człowieka, którym jest kod genetyczny. Transhumaniści mówiąc o „przekraczaniu natury”, odnoszą się bowiem właśnie do takiego biologicznego ujęcia, wystawiając się na zarzut nieadekwatnego użycia zwrotu „przekraczanie natury”, ze strony myślicieli uznających – zgodnie z filozoficzną tradycją arystotelesowsko-tomistyczną – niezmienny charakter „natury ludzkiej”.

W dalszej części dowiedliśmy, że funkcjonujący w powyższej optyce proces cyborgizacji człowieka, ze względu na brak ingerencji w genotyp, może być zaliczony do kategorii wzmacniania, natomiast nie jest on – *sensu stricto* – przekraczaniem natury. Wskazaliśmy następnie na współcześnie odkrytą metodę edycji genów (CRISPRCas9), która umożliwia dokonywanie inżynierii molekularnej z dokładnością do jednego genu, dzięki czemu jest w stanie dowolnie zmieniać genotyp, bądź

projektować go od samego początku w warunkach laboratoryjnych. Tym samym CRISPR Cas9 umożliwia ingerencję w naturę ludzką i jej transformację.

Podjęty w naszej rozprawie temat immortalizmu wymagał jednak poszerzenia perspektywy przekraczania natury i wyjścia poza obszar biologii. Transhumanistyczny immortalizm wraz z singulatarianizmem funkcjonuje w perspektywie antropologicznej znacznie przekraczającej biologizm, gdyż zakłada nowe stadium ewolucyjne człowieka, czyli tzw. istotę postludzką, która miałaby charakteryzować się kondycją abiologiczną. Z tego względu inżynieria genetyczna nie jest w stanie zapewnić przejścia w kolejne postbiologiczne stadium.

Transhumaniści zakładają, że ten nowy próg ewolucji może zostać pokonany przez tzw. transfer umysłu do rzeczywistości cyfrowej. Umieszczają koncepcję transferu w sferze rozwoju technologii sztucznej inteligencji i wiążą go z nadejściem tzw. Osobliwości, czyli superinteligencji (inteligencji generalnej), która miałaby w znacznej mierze przyczynić się od zaistnienia postczłowieka. Istota postludzka ma być permanentnie zintegrowana z superinteligencją i w ten sposób rozpocząć bytowanie w nowym wymiarze rzeczywistości. Ze względu na najistotniejszą dla cyfrowego immortalizmu teorię transferu umysłu wskazaliśmy także na jej konceptualne „przedpole”, którym jest tzw. tendencja enkefalocentryczna. Jako że przekroczenie granicy biologii miałyby się dokonać właśnie w obszarze funkcjonalności ludzkiego mózgu, odgrywa ona istotną rolę w transhumanistycznym ewolucjonizmie.

W celu lepszego zrozumienia powyższego modelu ewolucyjnego odnieśliśmy się także do dziedziny zwanej ontoelektroniką, która stanowi próbę stworzenia spójnego systemu opisującego byt elektroniczny wraz z jego elektronicznym środowiskiem bycia. Wykazaliśmy jednak, że pomimo dość komplementarnego aparatu pojęciowego, jakim dysponuje ontoelektronika, a także różnych praktycznych zastosowań do których odnoszą się transhumaniści, takich jak techniki neuroinżynieryjne, projektowanie interfejsów mózg-komputer, czy prowadzenia międzynarodowych programów naukowych pracujących nad cyfrową symulacją mózgu, dzisiejsza nauka nie jest w stanie dokładnie określić, czym miałby być transfer umysłu i jakie są szanse, by kiedykolwiek mógł być zrealizowany. Powodzenie tego przedsięwzięcia, którym byłoby stworzenie postludzkiego stadium ewolucji, opiera się więc bardziej na „wierze” transhumanistów w wydarzenie nadejścia technologicznej Osobliwości.

Ze względu na to, że sama natura immortalizmu odnosi się do porządku przekraczającego wymiar materialny, powyższa koncepcja transhumanistyczna powinna raczej nosić miano „amortalizmu”. Zachowaliśmy jednak pojęcie „immortalizmu” ze względu na to, że naukowe publikacje wymieniają właśnie „immortalizm” jako nazwę jednego z głównych nurtów w transhumanizmie. Należy zauważyć, że „immortalizm” funkcjonuje przede wszystkim jako jeden z fundamentalnych elementów wielu koncepcji religijnych. Powyższa przesłanka, jak i brak możliwości aktualnej naukowej weryfikacji takich zagadnień jak: transfer umysłu, kondycja postczłowieka, czy nadejście technologicznej Osobliwości, które funkcjonują bardziej na zasadzie „wiary” we wszechmoc technologii, zainspirowały nas do ukazania transczłowieka oraz całej struktury myśli transhumanistycznej w perspektywie religijnej.

Końcowe zestawienie z religią chrześcijańską doprowadziło do wyprowadzenia wniosku, w którym stwierdziliśmy, że „ducha” całego transhumanizmu bardzo adekwatnie oddaje treść pokusy, jaką – według opisu biblijnego – pierwsi ludzie usłyszeli w Edenie. Wąż zasugerował, że mogą być tacy jak Bóg. Pokusa doprowadziła do grzechu, który kosztował utratę nieśmiertelności.

Oceniając zagadnienie immortalizmu z tej perspektywy, należy stwierdzić, że transhumanizm – całkowicie pomijając sprawę odkupienia i grzechu – pragnie „przetransferować” człowieka do utraconego „drzewa życia”, aby móc spożyć owoc nieśmiertelności. Jednakże konsekwencją takiego rozwiązania byłoby utrwalenie na wieki stanu potępienia, co na gruncie teologii zbliżyłoby kondycję postczłowieka do kondycji upadłego anioła. Być może właśnie dlatego w transhumanizmie możemy także odnaleźć – co wykazaliśmy – gnostycką pochwałę węża-kusiciela, będącego w opozycji do Boga Jahwe.

ROZDZIAŁ IV

ANTYTANATYCZNY PROJEKT MIKOŁAJA FIODOROWA

W poprzednim rozdziale wskazaliśmy, że immortalizm jest istotną cechą koncepcji antropologicznej nie tylko Mikołaja Fiodorowa, ale także transhumanistów. Cecha ta pozwoliła nam również uchwycić zasadniczą różnicę pomiędzy tymi dwoma ujęciami, jako że droga do osiągnięcia postulowanej nieśmiertelności w obydwu koncepcjach jest diametralnie różna. Transhumanizm, utożsamiając rozwój swojej myśli antropologicznej z wektorem postępu technologicznego, zmierza ku nieśmiertelności, jaką ma przynieść nadchodząca przyszłość.

Człowiek niesiony siłą technicznego postępu wstępuje w ową przyszłość, będąc jednocześnie coraz mniej „istotą biologiczną”, a coraz bardziej stając się „twarem technologicznym”. Przekraczanie biologii dzięki technice, czyli technotranscendencja, ma doprowadzić do nowej autokreacji, do osiągnięcia doskonałej kondycji postludzkiej. Transhumanistyczny immortalizm, który najwyraźniej akcentuje religijny charakter tej myśli, wydaje się być inspirowany pragnieniem takiego samodoskonalenia jednostki, które ma doprowadzić do osiągnięcia nadzwyczajnego bytowego statusu, wobec którego adekwatne wydaje się określenie „nieśmiertelnego bóstwa”.

Tymczasem patrząc na linearny wykres czasu, budujący chronologię zdarzeń, w którą wpisane są doczesne dzieje człowieka, nie sposób nie zauważyć, że antropologiczny projekt Fiodorowa zmierza w zupełnie odmiennym kierunku. Fiodorow, myśląc o nieśmiertelności, patrzy w przeszłość – na groby wszystkich zmarłych pokoleń, poczynając od Adama – i bardziej niż przeciw własnej śmierci buntuje się wobec tej śmierci, która już pochłonęła miliony istnień ludzkich.

Rosyjski myśliciel ma zamiar wyrwać te istnienia z „objęć” ślepej siły, chce przywrócić wszystkie zmarłe pokolenia do życia. Immortalizm Fiodorowa jest konsekwencją najbardziej radykalnego antytanatyizmu, rozumianego jako moralna

postawa całej wspólnoty ludzkiej, która uświadomiła sobie absurd śmierci i żyje pragnieniem wskrzeszenia zmarłych przodków¹.

Dobieszewski, powołując się na Swietlanę Siemionową, współczesną rosyjską autorkę najbardziej wnikliwych opracowań o Fiodorowie, wskazuje, że uczucie zwane Anty-Thanatos jest w istocie doznaniem śmiertelności i strachem przed śmiercią. Jest to absolutnie wyjściowe i kluczowe uczucie, które według „moskiewskiego Sokratesa” definiuje niejako istotę człowieka i jego „nadwyżkę” wobec przyrody². Należy przy tym zaznaczyć, że ów strach wynika z odkrycia irracjonalności faktu śmierci i w ten sposób określa człowieka jako istotę rozumną. W ten sposób rozbudzona ludzka racjonalność staje się źródłem sprzeciwu wobec tej ślepej siły. W koncepcji Fiodorowa nieśmiertelność mogą osiągnąć jedynie miłujący swych przodków wskrzesiciele i właśnie w tym miejscu „moskiewski Sokrates” odnosi się do nauki i techniki, które jego zdaniem winny być wykorzystane do przywracania życia. Prawdziwą przyszłość nieśmiertelnej ludzkości buduje reintegracja z ludzkością wyrwaną z „siedel przeszłości” – taka jest istota antytanatycznego projektu Fiodorowa.

Nasza dotychczasowa analiza porównawcza transhumanizmu oraz myśli Mikołaja Fiodorowa pozwoliła dostrzec zasadniczą różnicę pomiędzy tymi koncepcjami. W ostatnim punkcie poprzedniego rozdziału stwierdziliśmy, że istotnym kluczem odślaniającym konceptualną dywergencję tych stanowisk jest zastosowana w nich metodologia. Chociaż koncepcja transhumanistyczna jest od samego początku ściśle materialistyczna i naturalistyczna, to jednak w momencie, gdy osiąga próg, w którym argumentacja stosowana przez nauki przyrodnicze się wyczerpuje, próbuje go przekroczyć, posługując się argumentacją *quasi* religijną. Chcąc uczynić swój system integralną całością, czołowi transhumaniści, jak np. Raymond Kurzweil, mówią wprost o potrzebie stworzenia nowej religii, która byłaby spójna z ich materialistyczno-naturalistycznymi tezami. Z tego względu Kurzweil, dotykając pewnych konceptualnych ekstremów transhumanistycznej myśli, jak chociażby nadejścia technologicznej Osobliwości, zapowiada objawienie się „nowego boga”³.

Tymczasem tok myślenia Fiodorowa – jak zauważa Sawicki – jest od samego początku inspirowany religijną chrześcijańską ideą przywracania zmarłych do życia. Najważniejsza prawda chrześcijańskiej wiary – zmartwychwstanie Chrystusa – jest dla

¹ Por. J. Dobieszewski, *Absolut...*, dz. cyt., 115.

² Por. С. Семёнова, *Николай Фёдоров. Творчество жизни*, Советский писатель, Москва 1990, 21.

³ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., 363–369.

rosyjskiego myśliciela przede wszystkim wezwaniem do działania; wezwaniem do „wspólnego czynu” wskrzeszania zmarłych. Nauka i technika mają stać się narzędziami, przy pomocy których ludzkość sprosta temu zadaniu, jednocześnie sama stając się narzędziem w ręku Boga. Sawicki pokazuje, że właśnie z tego względu Fiodorow nadaje naukom – zwłaszcza przyrodniczym – „sens zbawczy”. W tym celu nauki te nie powinny być realizowane na poziomie jedynie teoretycznym, czy też jako jednostkowe eksperymenty dokonywane w zamkniętych laboratoriach, lecz muszą stać się twórczym czynem – dziełem zjednoczonej wspólnoty ludzkiej⁴.

Paradygmatem tej wspólnoty jest chrześcijański dogmat o Trójcy Świętej, będący według rosyjskiego wizjonera także celem, ku któremu mają zmierzać wszystkie międzyludzkie relacje i dzięki któremu wszechmocny Bóg – właśnie poprzez zjednoczoną ludzkość – dopełni dzieła wskrzeszenia⁵. Wyraźnie widać więc, że w przeciwieństwie do transhumanizmu, religijna argumentacja Fiodorowa, wieńcząca jego koncepcję, jest naturalną konsekwencją, która wynika z założeń jego antytanatycznego projektu.

Sawicki zaznacza jednak, że metodologii Fiodorowa nie można porównywać do tej, zastosowanej chociażby przez zachodnich chrześcijańskich myślicieli – takich jak św. Anzelm czy św. Tomasz – chcących pogodzić dwa poznawcze porządki: nauki i wiary. Dla Fiodorowa nauka staje się ekspresją wiary i tym samym „cud”, który ze swej definicji przekracza porządek racjonalny, może zaistnieć również w obszarze nauk. Nauka może osiąść nadprzyrodzoną moc, jeżeli będzie działał przez nią Bóg, a Bóg zadziała wówczas, gdy ludzka wspólnota zjednoczy się – na wzór miłującej się Trójcy Świętej – w dziele wskrzeszania zmarłych. Nauka służy do tego, by z dogmatu uczynić zadanie i dzieło. W ten sposób dogmat staje się przykazaniem o charakterze moralnym. Oto szczególna koncepcja etyczna Fiodorowa zwana „supramoralizmem”, na której winno opierać się aktywne chrześcijaństwo⁶.

Pierwsza część niniejszego rozdziału będzie dotyczyła oryginalności projektu Fiodorowa na tle rosyjskiej immortologii. Kontekst historyczny tej analizy będzie obejmował okres od końca wieku XVIII do lat 40-tych wieku XX, dlatego jego zasadnicza część przypadać będzie na czas tzw. renesansu religijno-filozoficznego. Następnie ukażemy specyfikę odczytania przez Fiodorowa przesłania biblijnego,

⁴ Por. A. Sawicki, *Wskrzeszenie zmarłych...*, dz. cyt., 86.

⁵ Por. J. Dobieszewski, *Absolut...*, dz. cyt., 116.

⁶ Por. A. Sawicki, *Wskrzeszenie zmarłych...*, dz. cyt., 87.

w szczególności tekstów odnoszących się do eschatologii, które stanowią o strukturze tzw. kosmizmu, by przejść do analizy jego immortalistycznej koncepcji człowieka wyłaniającej się z antytanatycznego projektu. Ostatni punkt dotyczył będzie próby odkrycia pewnego metapoziomu poprzez wskazanie na znaczenie prefiguratywne i performatywne niektórych istotnych elementów projektu „moskiewskiego Sokratesa”.

1. Antytanatyczny projekt na tle rosyjskiej immortologii okresu renesansu religijno-filozoficznego

Fundamentalną sprawą dla zrozumienia myśli Fiodorowa jest uchwycenie swoistego klimatu intelektualnego, który zaistniał w Rosji w czasie tzw. renesansu filozoficzno-religijnego, przypadającego na wiek XIX oraz przełom XIX i XX wieku. Charakterystyczną cechą tej myśli był jej ścisły związek z religią. Ujmowanie kwestii dotyczących nauk przyrodniczych i nauk humanistycznych – z filozofią na czele – w perspektywie religijnej było specyficzną cechą, zgodnie z którą poszczególni rosyjscy myśliciele budowali swoje oryginalne koncepcje. Hybrydowe konstrukcje myślowe, w których mistycyzm przeplatał się z racjonalizmem, wiara w naukę z wiarą w Boga i w człowieka, często stwarzały wrażenie chaotycznych i mało przypominających spójny system filozoficzny.

Jednakże był to tylko pozór, gdyż – zdaniem znawców tej myśli – ów intelektualny melanz powodowany przez religijne ujęcie rzeczywistości wraz z jej wszystkimi składnikami badanymi przez nauki szczegółowe i humanistyczne, miał swój bardzo konkretny cel. Dobieszewski pokazuje, że w obliczu wielkiego kryzysu towarzyszącego ówczesnej filozofii zachodniej, który przejawiał się w tendencji zwanej epistemologizmem, stawiającej „byt” pod absurdalnym znakiem zapytania, celem rosyjskich myślicieli, budujących dla swoich systemów perspektywę religijną, było po prostu działanie na rzecz restytucji metafizyki⁷.

Ten nurt filozofii rosyjskiej zwany ontologizmem nie nawiązywał jednak do przejętej przez zachodnie chrześcijaństwo metafizyki Arystotelesa, gdyż uznawał, że „byt” istnieje pierwotnie nie jako empirycznie poznawalny jednostkowy konkret, ale jako „całość”, z której dopiero ludzki umysł potrafi wyabstrahować jednostkowe rzeczy i fakty. Stąd istotną cechą tej myśli, nawiązującej – jak wskazuje Dobieszewski – do

⁷ Por. J. Dobieszewski, *Absolut...*, dz. cyt., 38.

tradycji związanej z Heraklitem, Plotynem, Eriugeną i Heglem, jest pojęcie „wszechjedności”. „Wszechjedność” (ros. *всеединство*) nie eliminuje jednostkowości, ale ukazuje najgłębszy wewnętrzny związek wszystkiego, co istnieje. Stąd też perspektywa badawcza tak rozumianej rzeczywistości łączy wszystkie możliwe ujęcia, jak chociażby to wypływające z religijnej wiary z ujęciem przyrodniczym i ściśle humanistycznym. Wydaje się zatem, że tego typu filozofia nie jest przejawem irracjonalnego chaosu intelektualnego, a raczej przekraczającym poziom zwykłego racjonalizmu stanowiskiem – nazwanym przez wybitnego rosyjskiego myśliciela Mikołaja Bierdiajewa metaracjonalizmem⁸ bądź transracjonalizmem⁹.

Powyższa perspektywa ukazuje Fiodorowa jako charakterystycznego przedstawiciela tej myślowo-hybrydowej tendencji, choć należy poczynić tu pewne zastrzeżenia. Dla rosyjskiego myśliciela – o czym daje świadectwo w *Filozofii wspólnego czynu* – najbardziej martwymi naukami są bowiem metafizyka i ontologia, gdyż posługując się metodą abstrakcji i traktując o bycie na poziomie abstrakcji pojęciowej, same stały się naukami o najwyższym poziomie odrealnienia. Fiodorow stwierdza, że dla takich nauk pojęciem najbardziej filozoficznym jest właśnie „śmierć”. Filozofia wszystko wyabstrahuje i tym samym uśmierca. Tymczasem zmartwychwstanie – zdaniem rosyjskiego wizjonera – gromadzi, odradza i ożywia. „Moskiewski Sokrates” twierdzi, że pozwala to także zrozumieć, dlaczego „zmartwychwstanie” (ros. *воскресение*), a tym samym „wskrzeszenie” (ros. *воскрешение*) jest najmniej filozoficznym pojęciem¹⁰.

Powyższa krytyka Fiodorowa nie odnosi się jednak do przedmiotu wymienionych dziedzin filozofii, lecz do sposobu ich uprawiania. Rosyjski myśliciel jest najbardziej zaciekłym przeciwnikiem pozostawania na poziomie teoretycznym w uprawianiu jakiegokolwiek nauki. Tym samym odkrywa kolejną istotną cechę rosyjskiej myśli okresu renesansu filozoficzno-religijnego. Jak pisze znany rosyjski filozof, Wasilij Zieńkowski, „moskiewski Sokrates” właśnie poprzez budowanie „filozofii czynu”, która przedkładała działanie nad pasywną kontemplację, odnajdywał pełnoprawne miejsce na piedestale najwybitniejszych rosyjskich myślicieli tego okresu¹¹. Z tego względu

⁸ Por. N. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, 60.

⁹ Por. J. Dobieszewski, *Absolut...*, dz. cyt., 40.

¹⁰ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 366–368.

¹¹ Por. W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, w: „Almanach myśli rosyjskiej”. *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, 322n.

myśl Fiodorowa należałoby nazwać „projektem”. Skoro treść tego projektu odnosi się do „spraw ostatecznych”, wobec których rosyjski myśliciel rzuca wyzwanie „transformacji poprzez działanie” – tak, by przede wszystkim wyeliminować śmierć – to wydaje się być uprawnionym nazwanie dzieła Fiodorowa „maksymalistycznym antytytanatycznym projektem aktywistycznej eschatologii”¹².

Ukazując fundamenty antytytanatycznego projektu Fiodorowa, warto także dostrzec miejsce, jakie projekt ten zajmował na tle rosyjskiej immortologii, będącej specyficzną cechą doby renesansu filozoficzno-religijnego. Przeglądu tych stanowisk dokonał Sawicki w książce pt. *Rosyjska immortologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII-XX wieku*. Sawicki nie poświęca osobnego rozdziału idei nieśmiertelności w projekcie Fiodorowa, twierdząc, że „nie cieszy się ona (...) szczególnym zainteresowaniem w filozoficznym świecie”¹³. Takie stwierdzenie może tym bardziej zastanawiać, że w czasach mu współczesnych pojawia się coraz więcej koncepcji upatrujących w rozwoju technologii i jej wpływie na człowieka możliwości nowej relacji z transcendencją. Takie rozumienie zaproponował chociażby znany niemiecki filozof Martin Heidegger¹⁴, a współczesnym najbardziej żywym przykładem takiego ujęcia relacji człowiek–technika jest światowy ruch transhumanistyczny. Jeżeli więc, na co zwraca uwagę Sawicki, istnieje zaniedbanie tej kwestii w dyskursie filozoficznym, tym bardziej zasadne wydaje się być podjęcie tego tematu w niniejszej rozprawie.

Charakterystykę twórców pochodzących z renesansu filozoficzno-religijnego warto poprzedzić odniesieniem do pierwszego rosyjskiego myśliciela, Aleksandra Nikołajewicza Radiszczewa (1749–1802), który na gruncie filozofii podjął temat nieśmiertelności. Jak podaje wybitny znawca intelektualnej historii Rosji, Andrzej Walicki, praca tego filozofa pt. *O człowieku, jego śmiertelności i nieśmiertelności* charakteryzowała się najwyższym poziomem, na jaki wzniosła się myśl Oświecenia rosyjskiego. Na wstępie autor stawia materialistyczne ontologiczne tezy na temat bytu, który istnieje dzięki sobie, zaś w swej teorii poznania podkreśla sensualizm, uznający, że w umyśle jest tylko to, co było najpierw w zmysłach. Następnie podważa te tezy,

¹² Przykładem takiego ujęcia koncepcji Fiodorowa jest praca Julii Żyliny-Chudzik pt. *Aktywistyczna eschatologia Mikołaja Fiodorowa jako pragmatyczna implikacja jego antropologii*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, (mps), Kraków 2008 (praca magisterska dostępna w wersji elektronicznej na stronie: www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl).

¹³ A. Sawicki, *Rosyjska immortologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII-XX wieku*, Wydawnictwo Prymat, Białystok – Kraków 2016, 12.

¹⁴ Por. J. Galarowicz, *Martin Heidegger...*, dz. cyt., 201–212.

broniąc nieśmiertelności nie tylko poprzez teorię hylozoizmu, głoszącą, że wszelka materia jest ożywiona, ale także dochodząc do stwierdzenia, że musi istnieć nieśmiertelność indywidualna. Dusza ludzka nie ulega rozkładowi, a jej celem jest nieustanne doskonalenie. Po śmierci narzędziem tego doskonalenia jest także jakaś organizacja cielesna. Walicki zwraca jednak uwagę, że w przypadku Radiszczewa istnieje analogia z filozofią Kanta, który uznawał istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy tylko jako postulaty rozumu praktycznego służące do uprawomocnienia moralności¹⁵.

Ta ostatnia uwaga wydaje się być istotna w kontekście dość szerokiej krytyki wielu twierdzeń Immanuela Kanta, jakiej dokonuje Fiodorow, nie odnosząc się przy tym jednak bezpośrednio do Radiszczewa. „Moskiewski Sokrates” utożsamia ludzi wykształconych z kantowskim rozumem teoretycznym, zaś tych niewykształconych, stawiających działanie ponad myśleniem – z kantowskim rozumem praktycznym. Tym samym uznaje sposób filozofowania myśliciela z Królewca za jedno z głównych źródeł zaniku braterstwa, gdyż wprowadza on podział na ludzi myśli (wykształconych) i ludzi czynu (niewykształconych). Należy przypomnieć, że Fiodorow twierdził, że warunkiem niezbędnym do realizacji czynu wskrzeszenia, a tym samym osiągnięcia nieśmiertelności, jest zbudowanie ogólnoludzkiej wspólnoty¹⁶.

Spośród dwunastu nazwisk rosyjskich myślicieli wymienionych przez Sawickiego, reprezentujących nurt immortologii okresu renesansu filozoficznego, najpierw odniesiemy się do dwóch, którzy bezpośrednio zetknęli się z „moskiewskim Sokratesem”. Są to: wybitny pisarz i myśliciel Fiodor Dostojewski (1821–1881), który osobiście korespondował z Fiodorowem, oraz bezpośredni uczeń Fiodorowa, pierwszy projektant rosyjskich statków kosmicznych Konstantin Ciołkowski (1857–1935). Wybór nasz nie jest motywowany jedynie kryterium ich osobistej znajomości z Fiodorowem, lecz nade wszystko tym, że koncepcje wymienionych myślicieli stanowią dwa przeciwstawne bieguny rosyjskiego immortalizmu, pośród których sytuuje się nadzwyczaj oryginalna koncepcja Fiodorowa. Jak zauważa Sawicki, poglądy właśnie tych myślicieli: Dostojewskiego, Fiodorowa i Ciołkowskiego stanowią – szczególnie w przestrzeni immortologii – istotny przedmiot refleksji w konfrontacji z wyznawcami postmodernistycznej immortalistycznej wizji reprezentowanej przez transhumanizm¹⁷.

¹⁵ Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, dz. cyt., 84–86.

¹⁶ Por. M. Ziółkowski, *Próba przezwyciężenia śmierci...*, art. cyt., 439.

¹⁷ Por. A. Sawicki, *Rosyjska immortologia...*, dz. cyt., 335.

Idea nieśmiertelności u Dostojewskiego, postrzeganego jako myśliciela głęboko religijnego, jest bardzo żywa i zajmuje istotne miejsce w całej jego twórczości. Należy podkreślić, że dążenie do nieśmiertelności zostało ujęte przez rosyjskiego pisarza jako właściwość ludzkiej duszy. Badacze myśli Dostojewskiego zauważają, że jego immortologia była ukształtowana przez traumatyczne wydarzenia, które pisarz przeżył bardzo osobiście, a więc: doświadczenie zabójstwa ojca przez mieszkańców wsi, śmierć młodej żony oraz dwójki swoich dzieci, a nade wszystko moment, w którym sam stanął przed plutonem egzekucyjnym. Mimo że wyrok został w ostatniej chwili zmieniony, Dostojewski do końca swego życia miał poczucie, że „przeżył własną śmierć”¹⁸.

Rosyjski filozof Borys Wyszewlawcew, charakteryzując jego immortologię, nazwał ją koncepcją dynamicznej nieśmiertelności. Ziemski człowiek jest istotą niepełną, jakby niedokończoną, stąd jego życie jest nieustannym rozwojem, którego nieodzownym elementem jest walka¹⁹. Nieśmiertelność nie jest człowiekowi „darowana”, lecz jest raczej „tworzona” dzięki wysiłkowi zmierzania do celu. Tym celem jest ideał człowieka – Chrystus. Jednakże osiągnięcie tego celu może dokonać się jedynie na płaszczyźnie mistycznej poprzez duchową drogę ofiary, wyrzeczenie się egoistycznego „ja”²⁰.

Dynamizm immortologicznej koncepcji Dostojewskiego polegał nie tylko na duchowym przeobrażaniu człowieka ku coraz większej doskonałości, czyli świętości. Autor *Zbrodni i kary* pisał także o transformacji całej rzeczywistości poprzez konkretne działanie. Traktował ją jako wyraz odpowiedzialności człowieka za życie swoje i innych ludzi. W tym miejscu badacze myśli Dostojewskiego wskazują na jego związek z Fiodorowem i z jego fundamentalną ideą „wspólnego czynu”. Dostojewski wykazywał również zainteresowanie bardzo praktycznym podejściem do wskrzeszenia zmarłych, które odbiegało od teologicznych koncepcji tzw. pasywnego oczekiwania. Jednakże najbardziej Fiodorowski motywem wykorzystanym przez Dostojewskiego był wątek moralnego długu wobec zmarłych przodków, który odnajdujemy przede wszystkim w powieści *Bracia Karamazow*²¹.

¹⁸ Tamże, 97.

¹⁹ Б. Вышеславцев, *Достоевский о любви и бессмертии*, в: *О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей*, Книга, Москва 1990, 402.

²⁰ Por. A. Sawicki, *Rosyjska immortologia...*, dz. cyt., 103.

²¹ Por. tamże, 120.

Fiodorow poddaje koncepcje Dostojewskiego dość surowej krytyce. Istotą zarzutu jest przesadny mistycyzm rosyjskiego pisarza, który stoi w opozycji do konkretnego czynu. Zdaniem Fiodorowa mistycyzm jest oznaką słabości i niedojrzałości – nie oferuje bowiem żadnych konkretnych środków do rozwiązania problemu przywrócenia zmarłych do życia. „Moskiewski Sokrates” wskazuje, że Dostojewski nie ujmuje sprawy wskrzeszenia jako moralnego obowiązku realizowanego przez czyn, a tym samym nie uznaje zmartwychwstania jako zadania rodzaju ludzkiego, uważając, iż urzeczywistni się ono samoistnie. W *Filozofii wspólnego czynu* odnajdujemy następującą wypowiedź Fiodorowa: „Dostojewski nie mówi (...), że ów obowiązek stoi ponad wszystkimi innymi obowiązkami i wszystkie je zawiera w sobie, (...) tak iż prawdziwe są jedynie te powinności, które przynależą do obowiązku wskrzeszenia”²². Sawicki podsumowując zarzuty Fiodorowa wobec Dostojewskiego, wskazuje, że rosyjski pisarz po prostu wierzył w istnienie „innych światów”, a śmierć człowieka traktował jako przejście w te światy²³. „Moskiewski Sokrates” także nie wykluczał „przejścia do nowych światów”, jednakże rozumiał to raczej jako zasiedlenie kosmosu, które – jego zdaniem – mogłoby się w pełni zrealizować dopiero po eliminacji śmierci.

Całkowicie odmienną względem Dostojewskiego koncepcję immortologiczną prezentował „ojciec radzieckiej kosmonautyki” Konstantin Ciołkowski. Jak zauważa Sawicki, oryginalność jego koncepcji immortalistycznej polegała na tym, że uczyony uważał siebie za wyznawcę filozofii materialistycznej²⁴. Ciołkowski zdecydowanie odrzucał chrześcijański wariant nieśmiertelności, a jego zainteresowania koncepcjami religijnymi ogniskowały się przede wszystkim na teorii reinkarnacji. Choć w swoich rozważaniach często dotykał kwestii wielokrotnego powrotu duszy do materialnego świata wraz z przyjęciem nowego indywidualnego ciała, to jednak ostatecznie w swojej filozofii nie rozwijał dalej wątków zaczerpniętych z hinduizmu czy buddyzmu. Koncentrował się przede wszystkim na materialnych aspektach immortalizmu, nie uznając niematerialnej duszy za substancję gwarantującą indywidualną nieśmiertelność²⁵.

²² Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 546.

²³ Por. A. Sawicki, *Rosyjska immortologia...*, dz. cyt., 122.

²⁴ Tamże, 155.

²⁵ Por. A. Sawicki, *Rosyjska immortologia...*, dz. cyt., 158.

Podobnie jak Fiodorow, Konstantin Ciołkowski wyznaje konieczność zawładnięcia całą przestrzenią kosmiczną, co wpisuje się w Fiodorowski projekt totalnej regulacji sił przyrody przez człowieka. Jak wskazuje Milczarek, zdaniem Ciołkowskiego śmierć polega na rozproszeniu najdrobniejszych cząsteczek tworzących ciało, jednakże nieśmiertelną pozostaje wciąż pewna dyspozycja życia, która wypełnia cały wszechświat. Dlatego też cyrkulujące w specyficznym „roztworze życia” molekuly mogą wciąż łączyć się i formować w nowe ciała, a rozumna kontrola tego procesu mogłaby przyczynić się do minimalizacji cierpienia i maksymalizacji szczęścia wciąż doskonalącego się życia²⁶.

Sitnicki, podejmując temat metafizologii kosmizmu i transhumanizmu, zauważa, że dla Ciołkowskiego życie to pewien ontologiczny *constans* występujący na subatomowym poziomie materii, podlegający różnego rodzaju transmutacjom. Teoria ta zbliżona jest więc do panpsychizmu Pierre’a Teilharda de Chardin, z tą jednak różnicą, że u Ciołkowskiego życie nie ewoluuje jedynie w kierunku struktur coraz bardziej złożonych, gdyż ulega także procesowi rewersywnemu, zmierzając ku formom bardziej podstawowym, jednolitym i spójnym. Sitnicki porównuje taką koncepcję Ciołkowskiego z teorią monad Leibniza jako podstawowych jednostek bytu, z tym zastrzeżeniem, że leibnizowskie monady miały charakter czysto duchowy²⁷.

Zarówno Sawicki, Milczarek i Sitnicki zauważają znaczącą rozbieżność pomiędzy koncepcjami Fiodorowa a Ciołkowskiego. Dla Ciołkowskiego śmierć nie może być największym złem, gdyż jako taka w ogóle nie istnieje. W jej miejsce za to następuje zjawisko rozproszenia życia. Z powodu odrzucenia myśli chrześcijańskiej Ciołkowski jest daleki od Fiodorowskiego ujęcia bosko-ludzkiej współpracy przy realizacji dogmatów, a tym samym równie daleki od ideałów moralnych głoszonych przez „moskiewskiego Sokratesa”²⁸. Ze względu na wyznawaną przez Ciołkowskiego wizję człowieka jako *homo cosmicus*, czyli niemającego przywiązania do Ziemi²⁹, oraz na jego misję przeniesienia życia w pozaziemskie przestrzenie kosmosu³⁰, możemy jedynie w ograniczonym zakresie zestawić jego założenia z myślą Fiodorowa. Z pewnością obydwaj myśliciele wskazują na nieocenione znaczenie nauki i techniki dla rozwoju życia, a szczególnie dla dzieła regulacji przyrody w całym wszechświecie.

²⁶ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 33.

²⁷ Por. I. Sitnicki, *Metafizologia...*, dz. cyt., 143n.

²⁸ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 33.

²⁹ Por. A. Sawicki, *Rosyjska immortologia...*, dz. cyt., 166.

³⁰ Por. I. Sitnicki, *Metafizologia kosmizmu...*, dz. cyt., 144.

Poprzez swój materializm koncepcja Ciołkowskiego wydaje się być jednak o wiele bliższa wizjom głoszonym przez współczesny transhumanizm, aniżeli opartym na prawdach chrześcijańskiej wiary – choć często w ujęciu mało ortodoksyjnym – teom Fiodorowa.

Bez wątpienia fundament antytanatycznego projektu Fiodorowa ma charakter religijny. Z pewnością jest to religijność specyficzna, która ogniskuje się przede wszystkim na czynie – stąd też przywołane wyżej zarzuty wobec mistycyzmu Dostojewskiego. Czyn wskrzeszenia dotyczy konkretnego człowieka, który ma zostać przywrócony do swojej przedśmiernej indywidualnej integralności – czego nie można pogodzić z tezami Ciołkowskiego, zakładającymi istnienie życia na subatomowym poziomie rozproszonej materii, która może dowolnie się reorganizować, tworząc swoje nowe formy.

Kwestia stosunku do jednostkowego biologicznego ciała jest także jedną z najbardziej istotnych różnic pomiędzy immortalistyczną koncepcją człowieka Fiodorowa a stanowiskiem antropologicznym współczesnego transhumanizmu. Stan nieśmiertelności jest bowiem dla Fiodorowa konsekwencją dzieła wskrzeszenia zmarłych przodków. Rosyjski myśliciel jednoznacznie twierdzi, że jedynie wskrzeszenie ciał zmarłych może skutkować osiągnięciem nieśmiertelnej kondycji przez wskrzesicieli. Jeżeli więc mówi o życiu nieśmiertelnym, to umieszczając tę koncepcję przed egzystencjalnym progiem śmierci, rozumie ją zawsze jako życie w realnym, biologicznym, „odzyskanym” ciele. Ciała zmarłych mają zostać ponownie odzyskane na skutek odkrycia sposobu samoorganizowania się materii i pokierowania tym procesem przez człowieka. Powodzenie projektu Fiodorowa opiera się na następującej tezie: kiedy ludzkość zjednoczy wszystkie swoje wysiłki w zapanowaniu nad ślepyimi siłami przyrody – których wypadkową jest śmierć – czyli w pełni zrealizuje najbardziej fundamentalne przykazanie biblijne: „Czyńcie sobie ziemie poddaną” (Rdz 1, 28), to wówczas sam wszechmocny Bóg będzie działał przez taką wspólnotę i doprowadzi do końca dzieło wskrzeszenia zmarłych³¹.

Trzeba ponownie zaznaczyć, że idea wskrzeszenia martwego ciała nie jest spójna z projektem transhumanistycznym, który ostatecznie szuka rozwiązania kwestii śmierci poprzez możliwość życia poza własnym ciałem. Proponowane przez transhumanizm techniki krioprezerwacji są tylko „wehikułem czasu” dla

³¹ Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006, 53n.

nieśmiertelnego umysłu, który czeka na możliwość życia poza „przydzielonym mu” przez naturę ontologicznym fundamentem, czyli organicznym mózgiem. Tymczasem jak zmartwychwstanie ciał jest centralną prawdą eschatologii chrześcijańskiej, tak wskrzeszenie ciała konkretnego zmarłego przodka stanowi kluczowe zadanie w projekcie Fiodorowa. Rosyjski filozof jest jednakże daleki od nadania zdobyczom techniki właściwości rewitalizacyjnych. Technikę traktuje jedynie jako narzędzie, którym może posługiwać się człowiek.

Dlatego te bez moralnego odrodzenia ludzkości właściwe użycie tego narzędzia do pokonania śmierci nie będzie możliwe. Bóg działa przez człowieka i wynalazki techniczne, ale tylko wówczas, gdy we wspólnocie ludzkiej objawi się tajemnica tej miłości, dla której paradygmatem – według Fiodorowa – jest komunia trynitarna Osób Boskich³². Techniki zamrażania poszczególnych jednostek w celu pokonania śmierci byłyby więc dla „moskiewskiego Sokratesa” kolejnym przejawem skrajnego egoizmu charakterystycznego dla kultury Zachodu. To ludzkość musi przemienić się moralnie, by móc zapanować nad śmiercią. To ludzkość, a nie jednostki, winna powstać z martwych³³.

W ten sam sposób, osiągalne już dzisiaj za pomocą techniki klonowania metody „wskrzeszania” wymarłych gatunków, teoretycznie były bliskie Fiodorowskiej koncepcji przywracania do życia zmarłych pokoleń. Wydaje się jednak, że jako pozbawione uniwersalnej perspektywy moralnej zostałyby ocenione bardzo sceptycznie przez rosyjskiego myśliciela, który spojrzałby na tę metodę tak samo krytycznie jak na „baconowskie laboratoria” z wyspy Salem. To nie owoc jednostkowego eksperymentu miał wskrzesić zmarłe pokolenia, ale moralna odnowa całej ludzkości, zjednoczonej we wspólnym dziele regulacji, winna spowodować taką „realną mutację” wszystkich sił przyrody, by dokonało się przez nie dzieło ponownej reorganizacji materii. Istotną rzeczą jest, aby siły przyrody już na zawsze działały w kierunku ochrony życia, a nie przyczyniały się do jego rozpadu.

Kolejnym wielkim przedstawicielem renesansu filozoficzno-religijnego był rosyjski myśliciel i powieściopisarz Lew Tołstoj (1828–1910). Osobista znajomość z Fiodorowem (od 1881 r.), wręcz zafascynowanie osobą żyjącego niezwykle ascetycznie moskiewskiego bibliotekarza, nie przekładała się jednak na zbieżność

³² Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 372.

³³ Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, dz. cyt., 49.

poglądów³⁴. Moralny charakter projektu Fiodorowa był ściśle powiązany z chrześcijańskimi dogmatami, gdyż moralność postulowana przez „moskiewskiego Sokratesa” posiadała swój paradygmat właśnie w prawdach wiary. Był to przede wszystkim dogmat trynitarny, który stanowił wzór dla ludzkiej wspólnoty oraz dogmat zmartwychwstania Chrystusa, będący istotą antytanatycznego projektu. Tymczasem Tołstoj – jak zauważa Walicki – odrzucał zarówno dogmat o Trójcy Świętej, jak i dogmat zmartwychwstania, a religię sprowadzał do etyki, poddając ją surowej racjonalistycznej i moralistycznej krytyce³⁵.

Filozof z Jasnej Polany jest także wielkim krytykiem idei postępu, będącej ówczesnym wektorem rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego³⁶. W myśli Tołstoja brak jest wątków immortologicznych, zarówno na płaszczyźnie *stricte* religijnej, jak i na tej zdeterminowanej przez postęp technologiczny. Właśnie z tego względu, jak również z powodu tołstojowskiej idei niesprzeciwiania się złu oraz postawy bierności, Fiodorow wysuwa wobec Tołstoja bardzo surowe zarzuty: „I cóż takiego uczynił Tołstoj dla wyjaśnienia przyczyn nie-braterstwa i środków służących przywróceniu [braterstwa]? Nie-myślenie, nie-działanie: nie ucz się, nie służ...! Ot i wszystko! Wskreszenie zaś odrzucał, mówiąc albo że śmierci nie ma, albo że jest ona rzeczą pożądaną”³⁷. Tym samym Fiodorow nazywa go „poganinem”, „nihilistą”, „buddystą” i „faryzeuszem” i ostatecznie zrywa (w 1892 r.) stosunki z Tołstojem³⁸.

Ważne światło na właściwe rozumienie projektu Fiodorowa rzuca natomiast koncepcja innego wybitnego myśliciela okresu renesansu filozoficzno-religijnego, Włodzimierza Sołowiowa (1853–1900). Walicki wskazuje, że był on także pod wpływem idei „moskiewskiego Sokratesa”, o czym świadczy całkiem obszerna treść zachowanej korespondencji pomiędzy dwoma filozofami. Choć trzeba zaznaczyć, że Fiodorow w swoim antytanatycznym projekcie w znacznie większym stopniu akcentował rolę zdobyczy technologicznych, to jednak pewne idee rozwijane przez Sołowiowa, jak chociażby koncepcja Sofii, wszechjedności i Bogocześności mogą w znacznym stopniu pomóc w zrozumieniu „duchowej matrycy” projektu rosyjskiego wizjonera.

³⁴ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 38.

³⁵ Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl...*, dz. cyt., 489.

³⁶ Tamże, 495.

³⁷ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 717.

³⁸ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 38.

Sołowiow, który był pod silnym wpływem literatury mistyczno-teozoficznej³⁹, twierdził, że Sofia, będąc duszą świata i posiadając wolną wolę, oddzieliła się od Boga, zapoczątkowując tym samym powstanie kosmicznego dramatu. Na skutek tego Sofia straciła władzę nad stworzeniem, które w nowej czasowo-przestrzennej rzeczywistości doświadczyło utraty jedności i zostało poddane panowaniu śmierci. Dlatego też zadaniem dla świata jest reintegracja, która dokonać się ma nade wszystko poprzez urzeczywistnienie idei wszechjedności. Zdaniem Sołowiowa tendencja odzyskania wszechjedności najpierw uzewnętrzniła się w przyrodzie jako ślepej sile, chociażby poprzez prawo grawitacji oraz chemiczny proces łączenia pierwiastków, następnie jako zasada organizująca życie organiczne, a w momencie pojawienia się człowieka – jako jego świadoma i wolna aktywność.

Punktem przełomowym w tej koncepcji było przejście z procesu kosmogonicznego do procesu teogonicznego, który jest gwarantem pełnej reintegracji, a więc także ostatecznego przewyciężenia śmierci. Dokonało się to w momencie ucłowieczenia Boga, czyli wraz z tajemnicą Wcielenia. Wówczas owa siła dążąca do wszechjedności uzyskała przewagę nad dezintegrującym procesem śmierci. Jak podaje Walicki, Sołowiow twierdził, że ideał Boga-Człowieka może zostać urzeczywistniony poprzez zjednoczenie całego chrześcijaństwa, a więc zjednoczenie ludzkości z Bogiem przez Chrystusowy Kościół. W ten sposób zostałaby odzyskana wszechjedność, czego efektem byłoby przebóstwienie wspólnoty ludzkiej, przeistoczenie świata i ostateczne wyeliminowanie śmierci⁴⁰.

Pierwotny „kosmiczny smutek”, dążenie do zbudowania wszechludzkiej jedności w celu realizacji „wspólnego czynu” oraz działanie Stwórcy przez Bogocłowieczą doskonałą wspólnotę, które ma doprowadzić do ostatecznego przewyciężenia śmierci – to elementy, które stanowią niezwykle istotny strukturalny składnik antytytanycznego projektu Fiodorowa. Choć Sołowiow na początku lat 80-tych XIX wieku uznał Fiodorowa za swojego nauczyciela, to jednak rozwinął powyższe elementy w całkowicie odmiennej, o wiele bardziej idealistycznej, neoplatońsko-romantycznej perspektywie. Walicki wskazuje, że szczególny wpływ na taką ewolucję koncepcji Sołowiowa miała przede wszystkim filozofia Platona, neoplatoników, Wilhelma Leibniza oraz Friedricha Schellinga⁴¹.

³⁹ Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, dz. cyt., 553.

⁴⁰ Por. tamże, 554n.

⁴¹ Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, dz. cyt., 554; 561.

Fiodorow, który był propagatorem konkretnego czynu w przeobrażaniu materii świata i człowieka, poddaje piewę duchowego Bogo-człowieczeństwa dość surowej krytyce: „W morfologii Sołowiow nie widzi ani ograniczoności, ani patologiczności organów. Zupełnie nie rozumie lub nie chce przyznać, że zadanie człowieka w stosunku do własnego organizmu jako wytworu ślepej, nieświadomej ewolucji, polega na tym, aby przeobrazić go w organizm kierowany rozumem, odtworzony”⁴². Natomiast charakterystycznym zagadnieniem, które Sołowiow – zdaniem Walickiego – rzeczywiście dość konsekwentnie przejął od „moskiewskiego Sokratesa” było przeistoczenie „woli rodzenia” w „wolę zmartwychwstania”. Fiodorow wiązał to z zastąpieniem miłości seksualnej – przyczyniającej się do mnożenia śmiertelnych pokoleń – miłością synowską i braterską, wpisującą się w nową wizję społeczeństwa, zdolnego do podporządkowania sobie ślepych sił przyrody. Poza tym, Sołowiow podobnie jak Fiodorow, uznawał pokonanie śmierci jako jedyne możliwe moralne rozwiązanie dramatu historii⁴³.

Ostatnimi myślicielami, którzy rozwijali myśl Fiodorowa przed okresem „półwiecznego zapomnienia” o idei „moskiewskiego Sokratesa”, byli: Mikołaj Sietnicki (1888–1937) oraz Aleksander Gorski (1883–1943), których daty tragicznej śmierci – z rąk radzieckiego aparatu komunistycznego – wykraczają już poza okres renesansu filozoficzno-religijnego. Ich wspólna praca pt. *Adoracja śmierci*, dotycząca zagadnień antytanatycznych została wydana w 1926 r. Obydwaj autorzy byli przedstawicielami rosyjskiego kosmizmu i w swoich poglądach nade wszystko potępiali eksponowanie tematu śmierci w chrześcijaństwie, które ich zdaniem przybrało formę wręcz bałwochwalstwa; sakralizacji śmierci (ros. *смертобожничество*). Życie człowieka nie zmierza bowiem do smutnego finału, którym jest śmierć, lecz do przewyciężenia śmierci.

Jak wskazuje Sietnicki, zdaniem powyższych autorów istotą „chrześcijańskiej herezji” dotyczącej śmierci są następujące założenia: człowiek nie jest w stanie jej przewyciężyć, śmierć została pokonana przez Boską Istotę i dzięki temu zwycięstwo już nie istnieje, uwolnienie od umierania jest niemożliwe, a rozwiązanie zagadnienia śmierci jest nieosiągalne dla człowieka i dlatego śmierć należy uznać za rzecz świętą.

⁴² Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 671.

⁴³ Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, dz. cyt., 561n.

Tymczasem obydwaj filozofowie zgodnie twierdzili, że ludzki potencjał intelektualny jest w stanie przezwyciężyć śmierć przy zastosowaniu różnego rodzaju nauk⁴⁴.

Będąc kontynuatorami projektu Fiodorowa – choć w znacznie bardziej scjentyistycznym duchu niż ich prekursor – zarówno Sietnicki jak i Gorski wyrażali opinie, że pokonanie śmierci przyniesie oprócz stanu nieśmiertelności także możliwość wskrzeszania zmarłych. Dokona się to jednak tylko i wyłącznie dzięki zastosowaniu najnowszych technologii, a wskrzeszony człowiek w swoim duchowo-fizycznym wymiarze będzie wolny od wszelkich przeszłych niedoskonałości. Swój antyatanatyczny projekt Sietnicki i Gorski kończą pięcioma anatemami. Karom anatemy miałby podlegać ten: kto pozostaje bierny wobec ewangelicznego zadania pokonania śmierci w wymiarze fizycznym i duchowym, kto twierdzi że śmierć jest nieunikniona i zakłada nieuchronność odłączenia ciała od duszy, kto wyklucza możliwość przeobrażania ludzkiego ciała na wzór ciała zmartwychwstałego Chrystusa, kto fakt śmierci usprawiedliwia śmiercią świętych i uznaje ją za nieuniknioną konieczność oraz kto twierdzi, że w walce ze śmiercią nic już nie musi czynić, gdyż wszystko dokonało się w zmartwychwstaniu Chrystusa⁴⁵.

Bardzo silna tendencja scjentyistyczna w koncepcji Sietnickiego i Gorskiego, zakładająca, że osiągnięcie ideału, którym jest nieśmiertelność, jest możliwe tylko dzięki rozumnemu działaniu człowieka posiadającego wiedzę i technologiczne narzędzia, z pewnością znacznie bardziej – niż oparty na supramoralizmie projekt Fiodorowa – zbliża ich antyatanatyczne postulaty do tez głoszonych przez współczesny transhumanizm. Warto podkreślić, że od śmierci wyżej wymienionych kosmistów minęło około pół wieku, nim na nowo została podjęta idea pokonania śmierci, zaproponowana przez „moskiewskiego Sokratesa”. W dużej mierze do jej reaktywacji przyczynił się – tworzący się w ostatnich dekadach XX wieku w Stanach Zjednoczonych – ruch transhumanistyczny.

Należy jednak raz jeszcze zaznaczyć, że koncepcja nieśmiertelności reprezentowana przez rosyjskiego myśliciela ma zupełnie inne oblicze, aniżeli stanowisko współczesnego transhumanizmu. W przypadku Fiodorowa, który czerpie swoje inspiracje z prawd religii chrześcijańskiej i tym samym zakłada w swoim projekcie działanie transcendentnego Boga, nieśmiertelność ma polegać na przywróceniu utraconej cielesności. Tymczasem transhumanistyczny materializm,

⁴⁴ Por. I. Sietnicki, *Metafilozofia...*, dz. cyt., 40.

⁴⁵ Por. tamże, 44.

wykluczając jakiegokolwiek wsparcie ze strony pierwiastka nadprzyrodzonego, zapowiada wyzwolenie od ciała jako swoistą technotranscendencję. Transhumaności zastępują – charakterystyczny dla Fiodorowa – antropocentryzm bardzo radykalnym technocentryzmem, w ramach którego antropologiczna wizja człowieka nabiera niezwykle redukcjonistycznego charakteru. Zdolności komputacyjne ludzkiego mózgu traktuje się jako istotę tych zjawisk mentalnych, które w całości definiują człowieka.

Znany z trwającej debaty dotyczącej antropologii i etyki, włoski myśliciel Vittorio Possenti, stwierdza, że używanie redukcjonizmów wpisuje takie projekty myślowe jak transhumanizm w nurt antyhumanizmu. Possenti podkreśla, że jest to logiczny skutek myślenia antymetafizycznego, które ostatecznie objawia się jako trend antyhumanistyczny⁴⁶. W całościowej perspektywie transhumanizm uznaje życie w biologicznym ciele za ograniczenie wolności, które winno zostać przezwyciężone przez integrację ludzkiego umysłu ze sztuczną superinteligencją, by umożliwić istocie postludzkiej życie poza biologicznym substratem. Ten coraz silniejszy trend technicyzacji człowieka – jak zauważa inny wybitny współczesny filozof niemiecki Jürgen Habermas – chce traktować umysł jako program komputerowy, zapowiadając jego unieśmiertelnienie i bezgraniczne udoskonalanie⁴⁷.

2. Kosmizm jako wizja nowej eschatologii i nieśmiertelności

Sitnicki wskazuje na Mikołaja Fiodorowa jako prekursora kosmizmu. Rozwój tego nurtu filozoficzno-naukowo-religijnego przypadł na czas tzw. Srebrnego Wieku w filozofii rosyjskiej, którego początek datuje się na przełom wieku XIX i XX, koniec zaś na czwartą dekadę wieku XX. Wieńczy on zatem niejako okres tzw. rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Wybitnymi przedstawicielami owego nurtu byli m.in. wymienieni w poprzednim paragrafie kontynuatorzy myśli Fiodorowa: Konstantin Ciołkowski, Aleksander Gorski i Mikołaj Sietnicki. Do znanych kosmistów zaliczani są także – jak podaje Milczarek – następujący naukowcy: Władimir Wernadski, Aleksander Czyżewski, Nikołaj Umow i Walerian Murawjow⁴⁸.

⁴⁶ Por. V. Possenti, *Religia i życie publiczne, Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2005, 250.

⁴⁷ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, dz. cyt., 49.

⁴⁸ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 33.

Istotą Fiodorowowskiego kosmizmu było oryginalne odczytanie przesłania biblijnego dotyczącego wydarzeń eschatologicznych. Oryginalność ta polegała na założeniu warunkowości spełnienia się biblijnych prorocstw apokaliptycznych, zawartych przede wszystkim w ostatniej księdze chrześcijańskiej Biblii, zwanej Apokalipsą św. Jana. „Moskiewski Sokrates” był przekonany, że jeżeli ludzkość wypełni zadania powierzone przez samego Stwórcę, to wówczas przerażające prorocтва apokaliptyczne po prostu nigdy się nie spełnią. Konsekwencją realizacji misji powierzonej przez Boga będzie nieśmiertelne życie oraz kolonizacja kosmosu. W ten sposób czas, przestrzeń – a nade wszystko – śmierć, raz na zawsze przestaną determinować życie człowieka⁴⁹.

Przyjęcie za fundament antytanatycznego projektu prawd zawartych w Biblii chrześcijańskiej tworzy rzeczywistość „przepaść” pomiędzy koncepcją „moskiewskiego Sokratesa” a transhumanizmem zbudowanym na doktrynie materialistycznej i naturalistycznej. Należy jednak podkreślić, że Fiodorow nie odczytywał tych prawd w duchu tradycji chrześcijańskiej, a jedynie używał ich do budowania swojego antytanatycznego religijno-naukowego projektu⁵⁰. Jak zauważa badaczka myśli Fiodorowa, Mirosława Jurczyga, z punktu widzenia ortodoksji prawosławnej większość Fiodorowowskich interpretacji Biblii oraz dogmatów jest po prostu heretycka⁵¹.

W opinii Fiodorowa zadanie, jakie Bóg stawia przed ludzkością, znajduje się już w pierwszej księdze Pisma Świętego. Mówi ono o tym, aby człowiek uczynił sobie ziemię poddaną, co w rozumieniu rosyjskiego filozofa oznacza zapanowanie nad wszystkimi ślepych siłami przyrody, których wypadkową jest śmierć. Z tego względu – jak wskazuje Dobieszewski – zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” ostateczna realizacja tego przykazania polegałaby na „wydarciu” zmarłych z ziemi, w której złożono ich prochy. Człowiek winien zaangażować się w to dzieło całą swoją wolą i intelektem – korzystającym z najnowszych zdobyczy nauki i techniki – a nade wszystko winien wypełnić je poprzez czyn⁵². Takie jest fundamentalne zadanie, gdyż jak mówi Biblia, na ziemi nie było nic, gdy „nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby” (Rdz 2,

⁴⁹ Por. I. Sitnicki, *Metafilozofia kosmizmu...*, dz. cyt., 10.

⁵⁰ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 51.

⁵¹ Por. M. Jurczyga, *Kant jest z miasta. Filozofia wspólnego czynu Nikołaja Fiodorowa wobec kantyzyzmu*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, „Almanach myśli rosyjskiej”, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, 109.

⁵² Por. J. Dobieszewski, *Absolut...*, dz. cyt., 116.

5n). Tak więc od samego początku człowiek podporządkowywał sobie ziemię, a Bóg sprawił, że z ziemi wyrosło także „drzewo życia”, dające owoc nieśmiertelności.

Ta Bogocześciewcza współpraca stanowi niezwykle ważny wątek w całym antytanatyycznym projekcie moskiewskiego filozofa. Dokonać regulacji przyrody, rozpoczętej przez Adama w Edenie, to wymazać błąd, który wypaczył jej kierunek rozwoju i sprawił, że siły przyrody stały się ślepe i unicestwiający życie. Źródłem tego błędu był grzech, przez który śmierć weszła w kondycję całej ludzkości. Fiodorow nie analizuje jednak dokładnie mechanizmu grzechu, nie skupia się na treści pokusy, poprzez którą wąż z Edenu zwiódł pierwszych rodziców.

Zieńkowski zwraca uwagę, że „moskiewski Sokrates” rozumie grzech pierwotny jako skazanie się na wiedzę, bez możliwości działania. Człowiek poznał zło śmierci, które jednocześnie odebrało mu największe dobro, jakim jest nieśmiertelność. Pomimo posiadania wiedzy na temat dobra i zła nie potrafi jednak przemienić jej w działanie. Stąd pojawiła się wina, która została odkupiona na krzyżu – grzech zamienił drzewo poznania w drzewo krzyża⁵³. Rosyjski filozof ocenia grzech nade wszystko w perspektywie jego konsekwencji, dlatego interpretuje go jako zerwanie jedności pomiędzy Bogiem i ludźmi. Człowiek wygnany z Edenu został poddany przyrodzie, która będąc skażona grzechem człowieka stanęła w opozycji do ludzi i będącego Życiem Boga; stała się bytem ślepym i śmiercionośnym.

Zdaniem Fiodorowa ten pierwotny „rozbrat” stał się także przyczyną zaniku braterstwa pomiędzy ludźmi, o czym świadczy historia Kaina i Abla; stał się przyczyną konfliktów i wojen⁵⁴. Dlatego pojednanie ludzkości we wspólnym dziele regulacji sił przyrody stanowi dla rosyjskiego wizjonera warunek *sine qua non* do odbudowania Bogocześciewczej jedności. To z kolei gwarantuje działanie Boga przez wspólnotę i racjonalizację przyrody, a tym samym urzeczywistnienie czynu wskrzeszenia i przywrócenie nieśmiertelności. Po to, by powstrzymać spełnienie apokaliptycznych przepowiedni, należy przekształcić siłę śmiercionośną w siłę życiodajną.

Fiodorow postuluje, aby zaprzęgnąć do tego całą aktywność człowieka, a więc cały przemysł – nade wszystko wojenny wraz z wszystkimi armiami świata – oraz całą uprawianą naukę, w jedno dzieło regulacji przyrody i przywracania życia. Jest to więc eschatologia maksymalistyczna i wybitnie aktywistyczna. Odbudowanie wszechjedności zawiera w sobie jeden zasadniczy cel: wskrzeszenie wszystkich

⁵³ Por. W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz...*, dz. cyt., 312n.

⁵⁴ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 557.

zmarłych, by mogli stanowić na zawsze realną wspólnotę z żywymi. Fiodorow pragnął – jak wskazuje inny rosyjski myśliciel, Lew Szestow – uobecnić ideę „nierozłączności”, co pozwoliłoby urzeczywistnić także dogmat Trójcy Świętej, stanowiący istotę chrześcijaństwa i będący paradygmatem doskonałej wspólnoty⁵⁵.

Cechą antytanatycznego projektu Fiodorowa jest antropologizm, czyli uznanie człowieka za najdoskonalszą istotę w porządku przyrodniczym, oraz radykalny antropocentryzm, czyli ścisła zależność sensu i kondycji całego wszechświata od kondycji i działania człowieka. Według biblijnego opisu z Księgi Rodzaju człowiek jest „koroną stworzenia”. Pierwotnie wszystko zostało mu podporządkowane i dlatego jego błąd sprawił, że to, co było mu podporządkowane, zaczęło działać samowolnie i przeciw niemu. Pierwotny stan gwarantował, że działanie przyrody, do której należał także człowiek, było ekspresją tego Życia, które jest w Bogu.

Grzech oderwał od Boga człowieka, a wraz z nim przyrodę, powodując zanik braterstwa wśród ludzi i oślepienie sił natury. Ludzkość odłączona od Boga i niepojednana ze sobą podtrzymuje tę ślepotę. Dlatego przyroda działa teraz na zasadzie pewnej anty-logiki, która „żarłocznie” wykorzystuje wszystkie właściwości materii, czyniąc ją zniszczalną, a tym samym siejąc śmierć. Ta pochłaniana przez ślepią siłę materia konstryuuje także ludzkie ciało, które rozpada się i staje się prochem ziemi. Jednak człowiek jako jedyna istota jest w stanie wydostać się z tego śmiercionośnego porządku, gdyż tylko on potrafi zbuntować się wobec śmierci. Człowiek transcenduje przyrodę, uświadamiając sobie absurd śmierci i podejmując działania: ku przywróceniu życia.

Punktem kulminacyjnym tego procesu jest pokonanie śmierci, czego przykład dał nam Chrystus poprzez swoje zmartwychwstanie. Istotnym fragmentem Biblii dla Fiodorowa jest Pierwszy List św. Pawła Apostoła do Koryntian, który mówi: „jak przez człowieka przyszła śmierć, tak też przez człowieka dokona się zmartwychwstanie”. Tak jak Chrystus wskrzesił Łazarza, tak zadaniem ludzkości jest przywrócić do życia zmarłych przodków. Na kartach ewangelii znajdziemy także Chrystusowy nakaz wskrzeszania zmarłych, który boski Mistrz skierował do swoich uczniów.

„Moskiewski Sokrates” bynajmniej nie traktował tych słów jako metafory. Fiodorow ukazywał Chrystusa jako paradygmat wskrzesiciela. W kluczu interpretacji

⁵⁵ Por. L. Szestow, *N. F. Fiodorow*, tłum. A. Papińska, w: „Almanach myśli rosyjskiej”, *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, 194.

Fiodorowowskiej, trzeba jednak stwierdzić, że Chrystus wskrzesił Łazarza, przede wszystkim dzięki temu, że był w doskonałej komunii (wspólnocie) z Ojcem – będąc z Nim jedno – oraz z ludźmi, choć była to relacja nieodwzajemniona. Wskrzeszając Łazarza przed swoim zmartwychwstaniem, odwrócił chronologiczny wektor procesu śmierci i ukazał jak wielka moc płynie z trwania w doskonałej wspólnocie.

Jak podaje Ewangelia, Chrystus wskrzesił swego przyjaciela po czterech dniach. Cyfra „cztery” w hermeneutyce Fiodorowowskiej może oznaczać podstawowe żywioły konstytuujące siły przyrody, a więc: wodę, ogień, powietrze i ziemię; może oznaczać ślepe siły, którym Chrystus wyrwał Łazarza. Wskreszenie Łazarza, które jest najdoskonalszym Bogoczłowieczym aktem, byłoby więc również antycypacją dzieła ponownego podporządkowania wszystkich sił przyrody człowiekowi. Chrystus stając wobec grobu Łazarza wzrusza się. W duchu logiki Fiodorowowskiego projektu w ten sposób urzeczywistnia się smutek, który powinien być udziałem całej ludzkości. Smutek z powodu wyłomu, który uczyniły grzech i śmierć, doprowadzające do utraty relacji bosko-ludzkiej, a także ojcowsko-synowskiej.

„Moskiewski Sokrates” często odwołuje się w swoich przemyśleniach właśnie do kategorii „smutku”, mającego charakter totalny, stąd filozof nazywa go „kosmicznym”. Ów wielki smutek pojawił się u pierwszej istoty, która uświadomiła sobie bezsens śmierci swego ojca. Nabrał on charakteru kosmicznego, gdyż wówczas to także cała przyroda, do której należał człowiek, uświadomiła sobie swą nieskończoną nędzę. Wraz ze smutkiem pierwszego „syna człowieczego” rozpoczęła się, zdaniem Fiodorowa, epoka ludzka⁵⁶. Milczarek zauważa, że kategoria „kosmicznego smutku” w pismach rosyjskiego wizjonera jest tak przejmująca, że sprawia wrażenia tożsamej z kategorią „bycia” bytu. Na skutek uświadomienia zła śmierci byt bytuje na sposób „kosmicznego smutku”, który przypomina o winie i tym samym rozbudza moralny imperatyw wskreszenia przodków – w ten sposób Fiodorow łączy poniekąd ontologię z etyką⁵⁷.

W scenie wskreszenia Łazarza, do której odwołuje się Fiodorow, Chrystus wzrusza się po raz drugi. W logice antytanatycznego projektu możemy tym razem odnaleźć w tym także aspekt pozytywny. Przyczyną wzruszenia jest również radość wynikająca z antycypacji spełnienia największej nadziei człowieka. Wskreszenie Łazarza antycypuje powstanie z martwych samego Chrystusa, które może stać się

⁵⁶ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 134.

⁵⁷ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 60.

udziałem wszystkich ludzi. Wskreszenie Łazarza, czyli przewyciężenie prawa śmierci, jest zapowiedzią zmartwychwstania, a więc najistotniejszej „prawdy-zadania” dla całej ludzkości. Jej realizacja wyeliminuje raz na zawsze „kosmiczny smutek”.

Z projektu Fiodorowa wynika, że rosyjski myśliciel nie traktował wskreszenia Łazarza jako objawienia boskiej natury Chrystusa, którą posiadałby w sobie jako indywidualną właściwość. Chrystus dokonuje tego cudu dzięki doskonałej jedności z Ojcem i z ludzkością. Jedność z ludzkością jest rzeczywista na poziomie ontycznym poprzez Chrystusowe Bogocłowieczeństwo, jednak na poziomie moralnym pozostaje nieodwzajemniona, choć zawsze będąca w możności. Dopiero objawienie stanu życia po własnej śmierci (*post mortem*) objawia boskość, którą Chrystus posiada w sobie jako indywidualną tożsamość, i którą – jako łaską – chce podzielić się z ludźmi. Analizując myśl rosyjskiego wizjonera Sławomir Mazurek wskazuje, że Fiodorow odwoływał się do Ewangelii przede wszystkim tam, gdzie wzywała ona człowieka, by przez podjęcie określonego zadania wynikającego z wiary upodobnił się do Boga⁵⁸. Kierując się antytanatyczną logiką, należałoby więc stwierdzić, że dla wskrzesicieli łaska przebóstwienia – a tym samym nieśmiertelność – były czymś wypracowanym, co ostatecznie stawało także się darem, pochodzącym od Boga; darem, który urzeczywistniał się przez wskrzeszoną ludzkość.

Wypełnienie zadania regulacji sił przyrody, które w konsekwencji miałyby doprowadzić do wskreszenia zmarłych, odbudowuje także relację z Bogiem, a tym samym niweluje przerażający apokaliptyczny scenariusz dziejów świata i ludzkości. Z punktu widzenia eschatologii chrześcijańskiej postulowana przez Fiodorowa kondycja ludzkości, którą rozumie jako czynne zaangażowanie w dzieło regulacji, przypomina teologiczną figurę „katechona” – biblijny „katechon” (2 Tes 2, 7) powstrzymuje uderzenie apokaliptycznej fali zła, której kulminacją ma być nadejście antychrysta.

W *Filozofii wspólnego czynu* odnajdziemy sformułowanie „Czarny Prorok”, którym Fiodorow określa Fryderyka Nietzschego – autora *Antychrysta* oraz koncepcji „nadczołwieka” – dla którego, jak twierdzi „moskiewski Sokrates”, wszystko, co ludzkie, stało się obce. Fiodorow o „Czarnym Proroku” pisze tak: „Nietzsche w źródle martwego pesymizmu (...) poderwał się do samodzielnego filozoficznego (czyli iluzorycznego)

⁵⁸ Por. S. Mazurek, *Rosyjski Renesans...*, dz. cyt., 60.

lotu już jako nadczłowiek. Ten sam demon, który pojawia się na progu starożytnej filozofii, jest również natchnieniem ostatniego filozofa, Nietzschego⁵⁹.

„Zbiorowy antychryst” to nietzscheanizm, któremu „moskiewski Sokrates” przeciwstawia „zbiorowego katechona”, czyli aktywne chrześcijaństwo: „Nietzscheanizm, doktryna bierna i niehumanitarna, wymaga, powtórzmy, jako światowego uzdrowiciela aktywnego chrześcijaństwa”⁶⁰. Jest to nowa wersja finalizacji chrześcijańskiej eschatologii. Fiodorowowski „zbiorowy katechon” byłby zdolny do wykluczenia apokaliptycznej fali totalnego zniszczenia poprzez uobecnienie w sobie tajemnicy zwycięstwa nad niosącą śmierć ślepią siłą przyrody.

Milczarek wskazuje, że rosyjski wizjoner, budując kosmizm jako nowy model eschatologii, stawia niebo w opozycji do ziemi. Ku ziemi ciąży wszystko, co nieświadome i zwierzęce. Ziemia sama pozbawiona jest świadomości; jest kumulacją ślepych sił przyrody. Człowiek poprzez świadomość śmiertelności, która zaczyna jawić mu się jako absurd, odrywa się od ziemi, przekracza zastany porządek materii, przekracza świat zwierzęcy i szuka swego ratunku w niebie⁶¹. Dostrzeżenie zła śmierci otwiera przed człowiekiem nową przestrzeń życia, którą stanowi bezkres kosmosu. Im bardziej ta świadomość przekształca się w czyn niwelujący prawo śmierci, tym bardziej istota ludzka odnajduje swą wolność w bezkresie gwieździstego nieba. Fiodorow wskazuje, jak w tej kosmicznej perspektywie narodziła się wiara w życie pozagrobowe. Człowiek, widząc śmierć swych bliskich, musiał spoglądać w niebo, by na każdej z gwiazd umieszczać ich dusze. Ziemia, do której składano ciała, była symbolem śmierci i rozkładu, jednym wielkim cmentarzyskiem. Bezkręś nieba natomiast przypominał o niemającym końca życiu, do którego wezwany jest człowiek.

Kosmizm odkrywa przed nami ważną kategorię w antytanatycznym projekcie Fiodorowa, którą jest „przestrzeń” jako miara świadomego życia. Im bardziej człowiek poprzez swą nieświadomość godzi się na śmierć, tym bardziej życiowa przestrzeń się zawęża, tym trudniej być wolnym. Świadomość śmiertelności, „przekuwana” na czyn podporządkowania ślepych sił, otwiera przed człowiekiem nowe przestrzenie – jest miarą wolności. Kosmizm współgra więc z prawdą, która głosi, że „czyn” daje człowiekowi wolność. Wolność nie ma jednak charakteru indywidualnego. Fiodorowowi chodzi o całą ludzkość wyzwoloną z „kajdan” śmierci. Dlatego czyn musi

⁵⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 680.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 57.

być wspólny, a wspólnotę buduje się dzięki określonej postawie moralnej, wyrażającej się poprzez braterstwo. Tak więc u podstaw kosmizmu pojawia się bardzo wyraźnie aspekt moralny, ale nie tylko.

Fiodorow wplata bowiem w perspektywę kosmizmu także biologiczną antropogenezę oraz antropologię. Świadomość absurdu śmierci zwraca człowieka ku niebu, i to nie tylko w sensie duchowym czy psychologicznym, lecz także anatomicznym, co wyraża się przez wertykalną postawę ciała. W ramach kosmizmu funkcjonuje więc bardzo istotna teza dotycząca ewolucjonizmu. Świadomość śmierci pomogła wyróżnić się człowiekowi spośród królestw bezrozumnych zwierząt. Człowiek – rozumiejąc zło śmierci – stał się *homo sapiens*. Poprzez postawę wertykalną zwracał się do Kogoś, kto istnieje ponad przyrodą – stawał się *animal religiosum*.

Fiodorow pisze: „postawa wertykalna była wyrazem nieposłuszeństwa wobec przyrody oraz pokory w stosunku do Boga”⁶². „Moskiewski Sokrates” wskazuje również na pewną interesującą kosmiczno-antropologiczną zależność: proces coraz głębszego uświadamiania zła i absurdu śmierci nie tylko współgra z otwieraniem się na coraz to nowe przestrzenie kosmosu, co przekłada się na poczucie coraz większej wolności, lecz także jest paralelny z procesem rozwojowym ludzkiego mózgu. Sklepienie nieba – jak zauważa Milczarek – staje się w antropologii Fiodorowa odpowiednikiem sklepienia ludzkiej czaszki rozrastającej się na drodze ewolucji⁶³.

Warto powrócić jeszcze do wątku zasiedlenia gwiazd przez dusze zmarłych. Rosyjski myśliciel, sięgając do źródeł kultu przodków, stwierdza: „Śmierć ojców na ziemi zmusiła do przeniesienia ich cieni na niebo i zasiedlenia wszystkich ciał niebieskich ich duszami”, oraz: „śmierć, rozpoznana w osobie ojców, zamieniła niebo w ojczyznę; niebo gwiazdziste (...), przekształciło się, rzec można, w tablicę genealogiczną”⁶⁴. Nie wydaje się jednak, aby te sformułowania, które dla pierwotnych ludów były wyrazem ich wrażliwości metafizycznej, funkcjonowały w projekcie Fiodorowa, wyznającego chrześcijańskie prawdy wiary, jedynie na płaszczyźnie estetycznej. Wystarczy wskazać pewne fragmenty z Biblii, która była ważnym punktem odniesienia dla rosyjskiego wizjonera, jak chociażby ten z apokaliptycznej Księgi Daniela: „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczali wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze” (Dn 12, 3).

⁶² N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 785.

⁶³ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 57.

⁶⁴ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 791.

Zanim przejdziemy do omówienia powyższego zagadnienia, warto przyrzeć się bliżej poglądom Fiodorowa dotyczącym nieśmiertelności duszy. Milczarek wskazuje, że „moskiewski Sokrates” bardzo niechętnie sięgał do sformułowania „dusza nieśmiertelna”, które we współczesnych mu czasach funkcjonowało w całej chrześcijańskiej teologii. Powód był prosty: chrześcijańska nauka głosiła, że dusza zaraz po śmierci ciała udaje się w zaświaty i rozpoczyna życie w nowym wymiarze. Fiodorow nie głosił zmartwychwstania transcendentnego (pochodzącego od Boga), lecz immanentne, czyli realizujące się poprzez człowieka. Nieśmiertelność nie była dla niego nowym stanem „po śmierci”, ale o wiele bardziej – co zauważa Dobieszewski – nowym stanem zaistniałym na skutek wyeliminowania śmierci z wymiaru doczesnego; życiem „bez śmierci”⁶⁵.

Z tego też względu w koncepcji Fiodorowa należy raczej dopatrywać się wpływu wczesnochrześcijańskiej teologii, która chcąc oddzielić naukę Kościoła od pogańskiej greckiej filozofii, podkreślała z mocą, że gwarantem przyszłego życia jest zmartwychwstanie ciał, nie zaś nieśmiertelność duszy. Odwieczny, a nie stworzony charakter duszy, głosiła filozofia platońska, która dzięki aktywnie działającym w II i III wieku medio- i neoplatonikom, towarzyszyła kształtującej się doktrynie chrześcijańskiej. Dlatego też tacy chrześcijańscy myśliciele, jak: św. Justyn Męczennik czy św. Ireneusz z Lyonu, akcentowali nade wszystko zmartwychwstanie ciała. Do tego zbioru koncepcji – choć z całkiem odmiennych powodów – należałoby dołączyć „antropologiczny wariant Fiodorowa”. W toku ewolucji teologii chrześcijańskiej przeniesienie akcentu na doktrynę o nieśmiertelności duszy dokonało się znacznie później, na skutek adaptacji filozofii greckiej przez średniowiecznych myślicieli chrześcijańskich. O wyraźnym zwrocie tendencji eksponującej nieśmiertelną duszę można mówić wraz z rozwojem teologii platonizującego chrześcijańskiego myśliciela Hugona od św. Wiktora⁶⁶.

Choć, jak już zauważyliśmy powyżej, „moskiewski Sokrates” niechętnie podejmował temat pośmiertnych losów duszy, warto spróbować połączyć tę doktrynę z Fiodorowskim kosmizmem, z uwzględnieniem wcześniej już przytoczonych sformułowań, które odnosiły się do zamieszkania poszczególnych „ciał” niebieskich przez poszczególne „dusze” zmarłych przodków. Wydaje się, że kosmizm Fiodorowa

⁶⁵ Por. J. Dobieszewski, *Absolut...*, dz. cyt., 117.

⁶⁶ Por. V. Grossi, L.F. Ladaria, P. Lécivain, B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie*, w: *Historia dogmatów*, tom II, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, 106.

miał przynajmniej dwa różne wektory. O jednym z nich powiedzieliśmy już wyżej – jego kierunek przebiegał „od ziemi ku gwiazdom”, był więc kierunkiem naturalnym dla kosmizmu. Miarą oderwania od ziemi była miara świadomości. Im bardziej świadomość śmierci bliźniego jawiła się jako absurd, tym większa stawała się wolność i tym większe połączenie kosmosu otwierały się przed człowiekiem. Oczywiście, aby realnie ten kosmos eksplorować, człowiek nie mógł być jedynie świadomy absurdu śmierci, ale winien podjąć się realnego czynu regulacji ślepych sił przyrody. Dopiero dla wskrzesiciela cały kosmos stał już otworem.

Istnieje jednak także drugi – przeciwny wektor Fiodorowowskiego kosmizmu. Dzieło wskrzeszenia na planecie Ziemi ma być skutkiem nie tylko takiej regulacji przyrody, która pozwoli na reorganizację rozproszonej w proch ludzkiej materii, tak by ciała zmarłych zostały odtworzone. Wskrzeszenie musi zakładać także taką regulację, która pozwoli na powrót duszy do odtworzonego ciała. Będzie to powrót tej duszy, która według pierwotnej ludzkiej intuicji dotyczącej nieśmiertelności, o której mówił Fiodorow, zamieszkiwała ciało niebieskie, będąc niejako jego światłem. Na skutek takiej regulacji światło gwiazd zaczęłoby kierować się do Ziemi, a wraz z procesem „powrotu dusz” gwiazdy zaczęłyby niknąć. Im odleglejsze w czasie istnienia zostałyby do życia przywrócone, tym odleglejsze krańce kosmosu zwróciłyby się ku Ziemi, ku ostatecznej reintegracji. Ostatnią gwiazdą na samym krańcu wszechświata byłaby dusza Adama, człowieka, przez którego przyszła śmierć.

Jak zaznacza znana propagatorka idei Fiodorowa, Anastasija Gaczewa, w dziele regulacji dopełnić by się miało dzieło odrodzenia każdej osoby jako już nierozdzielnej jedności ducha, duszy i ciała⁶⁷. Przywrócenie Adama do życia na Ziemi w perspektywie kosmicznej oznaczałoby, że „stare niebo” zostałoby „usunięte jak księga, którą się zwija” (Ap 6,14). W ten sam sposób także „stara ziemia”, gdy odda już wszystkie prochy zmarłych, stanie się „nową”. Będzie to więc początek „nowej ziemi” i „nowego nieba”, nowego wszechświata, który zostanie zasiedlony przez wskrzeszonych i wskrzesicieli, ponieważ Życie – zdaniem Fiodorowa – ostatecznie objawi we wszystkim swoje zwycięstwo nad śmiercią.

Sitnicki zauważa, że niektórzy badacze spuścizny rosyjskiego wizjonera, jak choćby George Young z Uniwersytetu Nowej Anglii, przypisują mu ezoteryzm, czy nawet okultyzm. Young nazywa proces wskrzeszania, który stanowi trzon projektu

⁶⁷ Por. A. Gaczewa, *Dostojewski i Fiodorow w zwierciadle dialogu rosyjskiej filozofii i literatury*, „Kronos” (2017)2, 152.

Fiodorowa, transmutacją ezoteryczną. Sitnicki jednak twierdzi, że identyfikowanie przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego z ezoteryzmem jest powszechną cechą badaczy wywodzących się kultury Zachodu. Z pewnością kluczowym rosyjskim myślicielem tego okresu, będącym pod wpływem nauk ezoterycznych, gnozy i okultyzmu – o czym wcześniej już wspominaliśmy – był Włodzimierz Sołowiow. Jednakże Sitnicki słusznie zauważa, że Fiodorowowi głoszącemu powszechny egalitaryzm, braterstwo oraz oparty ma maksymalnej otwartości wszystkich nauk – „wspólny czyn”, trudno byłoby przypisać jakieś tajemne praktyki, które występują raczej w grupach nacechowanych elitaryzmem, ekskluzywizmem i mistycyzmem. Z poglądów „moskiewskiego Sokratesa” w sposób jednoznaczny wyłania się jego negatywny stosunek do wszelkiego indywidualizmu, hermetyzmu i tajemnych sił⁶⁸.

Bez wątpienia jednak Fiodorow w swoim projekcie znacząco oddalił się od ortodoksyjnej wykładni teologii chrześcijańskiej. Przykładem może być to, że naukom przyrodniczym wyznaczał zadanie realizacji najważniejszego dogmatu chrześcijańskiej wiary, czyli zmartwychwstania. Patrząc na dzisiejsze osiągnięcia z zakresu inżynierii genetycznej, jak chociażby na metodę klonowania, trzeba powiedzieć, że Fiodorow zdawał się posiadać jakąś niezwykłą intuicję, co do przyszłego zastosowania tych nauk w celu odtworzenia ludzkiego ciała. Jednakże Fiodorowowskie próby naukowego opisu, dotyczące przyszłej – regulowanej przez człowieka – koherencji sił przyrody i prawd wiary, często sprawiają wrażenie opowiadań z zakresu dość zaawansowanej fantastyki.

Teorię dotyczącą zamieszkiwania dusz zmarłych przodków w gwiazdach, a następnie ich reintegrację ze wskrzeszonymi ciałami, można odnieść do warunku zaistnienia „nowego wszechświata” jako przyszłego środowiska nieśmiertelnego życia człowieka. Opierając się na danych potwierdzonych przez współczesną kosmologię fizyczną, Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz, wybitny specjalista od kosmologii kwantowej, wskazuje, że istnienie rodzaju ludzkiego, pręcej czy później, skazane jest na zagładę. Nawet nadzwyczajny postęp naukowo-techniczny, który umożliwiłby w przyszłości kolonizację kosmosu, nie uchroni ludzkości przed unicestwieniem. W perspektywie kolejnych miliardów lat nasza galaktyka połączy się z sąsiednimi, tworząc jedną ogromną galaktykę, a wszystkie inne dotąd obserwowane z Ziemi

⁶⁸ Por. I. Sitnicki, *Metafilozofia kosmizmu...*, dz. cyt., 37n.

galaktyki znikną nam z oczu. Potwierdzać to mają najnowsze odkrycia z dziedziny kosmologii. Następnie rozpocząć się ma proces wygaszania gwiazd nowopowstałej galaktyki, aż nastąpi tzw. ciemny wiek wszechświata, w którym istnienie jakiegokolwiek życia będzie niemożliwe. Jacyna-Onyszkiewicz konkluduje, że w takim razie wszystkie osiągnięcia ludzkiego geniuszu, nawet te prognozowane na daleką przyszłość, skazane są na zagładę⁶⁹.

Potwierdzony przez powyższą naukową teorię proces kumulacji ciał niebieskich w kierunku Ziemi, a następnie kolejne wygaszanie światła tych gwiazd, wpisuje się w ów drugi wektor funkcjonujący w teorii Fiodorowowskiego kosmizmu. Przełomowym okazałby się tu „punkt ciemności”, czyli totalnej zagłady życia we wszechświecie i równocześnie śmierci starego wszechświata. Według koncepcji Fiodorowa dzięki wypełnieniu zadania powierzonego ludzkości przez Boga, ów „punkt ciemności”, który jest tożsamy ze śmiercią w wymiarze totalnym, nie mógłby zaistnieć. Dzięki wypełnieniu zadania regulacji ślepych sił przyrody proces zmierzania jaśniejących ciał niebieskich w kierunku Ziemi, z apokaliptycznej niszczącej kary „spadających gwiazd”, stałby się procesem nie gwiazdnej destrukcji, ale kumulacji gwiazdnej energii. Zdaniem Fiodorowa umożliwiłoby to użycie całego potencjału kosmicznej energii w dziele regulacji prowadzącym do przywracania życia: „Gospodarcze działanie człowieka polega właśnie na zbudowaniu aparatu regulującego, bez którego system słoneczny pozostaje ślepą, bezwolną siłą (...) na zastosowaniu takich przewodników, za pośrednictwem których to wszystko (...) przekształcałoby się w działanie, w odtwarzanie”⁷⁰.

Finalizacją tego procesu byłoby dzieło wskrzeszenia i rozprzestrzenienia się niezniszczalnego już życia po całym wszechświecie. W ten sposób wypełnione przez ludzkość zadanie wpisałoby się w działanie samego Boga. Nastalaby wówczas „nowa ziemia i nowe niebo” oraz nowy wszechświat – jako nowy Eden, czyli nowa przestrzeń życia dla człowieka, gdzie nie byłoby już bólu, cierpienia, starości i śmierci. Jak twierdzi Anastasija Gaczewa, zadaniem, które stawia przed ludzkością rosyjski wizjoner, jest przemienienie planety w prawdziwy rajski Ogród, a następnie przekształcenie i odnowienie całego wszechświata, w którym twórczość człowieka nie będzie już miała żadnych granic⁷¹.

⁶⁹ Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm*, Wydawnictwo Agape, Poznań 2015, 16-18.

⁷⁰ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 466.

⁷¹ Por. A. Gaczewa, *Dostojewski i Fiodorow...*, dz. cyt., 151.

Odnosząc się do reintegracji całego stworzenia, poniekąd wchodzimy na grunt teologicznej doktryny zwanej apokatastazą⁷², do której zwolenników zaliczany jest także Fiodorow, jako przedstawiciel prawosławia, dopuszczającego ową doktrynę w swej eschatologii. Teologowie prawosławni powołują się na List Apostoła Pawła do Kolosan, w którym stwierdza, że w Chrystusie wszystko zostało stworzone. Dlatego też, poprzez zmartwychwstanie Chrystusa, do poziomu zmartwychwstania została podniesiona nie tylko cała ludzkość, ale i cały kosmos. Apokatastaza zakłada ostateczny powrót wszelkiego stworzenia do Boga. Skoro istotą przemiany wszechświata jest zwycięstwo nad śmiercią, które dokonało się nie gdzie indziej a na Ziemi, wszystko zmierza w kierunku Ziemi jako duchowego centrum transformacji wszechświata. Jan Krasicki, badacz teologicznej myśli rosyjskiej, wskazuje, że prawosławie na trwałe wprowadziło do świadomości chrześcijańskiej składnik apokatastyczny, nieobecny ani w katolicyzmie, ani w nauce protestanckiej. Jak zauważa powyższy autor, apokatastaza w miejsce doktryny o Bożej sprawiedliwości wprowadza ideę przeobrażenia i przebóstwienia człowieka oraz całego kosmosu⁷³.

Reprezentatywnym wyznawcą teorii apokatastazy był jeden z najbardziej znanych filozofów rosyjskich XX wieku, piewca wolności człowieka, Mikołaj Bierdiajew. Krasicki zauważa, że Bierdiajew zaczerpnął od Fiodorowa nade wszystko ideę aktywnej eschatologii, implikującą zasadę powszechnej odpowiedzialności. Człowiek nie jest odpowiedzialny li tylko za siebie, czy za drugiego człowieka, ale także za przeobrażenie całego stworzenia, które pragnąc swego przebóstwienia – jak głosi nowotestamentalny List do Rzymian – cierpi męki w bólach rodzenia.

Eschatologiczne przeobrażenie wszechrzeczy dokonuje się w nadziei „nowego nieba i nowej ziemi”, gdzie Bóg miałby być wszystkim we wszystkich⁷⁴. Jednakże w tym miejscu Fiodorow wykracza poza ortodoksję prawosławia, gdyż w jego projekcie istotą eschatologicznego przeobrażenia jest wskrzeszenie zmarłych przodków, które ma się dokonać jeszcze w wymiarze doczesnym i za sprawą wspólnego czynu zjednoczonej ludzkości. Wskrzeszenie ma się dokonać „poprzez” człowieka – jest więc tu zatem mowa o zmartwychwstaniu nie transcendentnym, ale immanentnym.

⁷² Por. E. Prinzivalli, *Apokatastasi*, in: *Origene. Dizionario. La cultura...*, dz. cyt., 24–29.

⁷³ Por. J. Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, 201n.

⁷⁴ Por. W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz...*, dz. cyt., 322.

Równie istotnym zagadnieniem jest kwestia wieczności, gdyż wyeliminowanie śmierci z wymiaru doczesnego, co – jak się wydaje – ma miejsce w projekcie „moskiewskiego Sokratesa”, oznaczałoby uwiecznienie czasu, z kolei dla Bierdiajewa uwiecznienie czasu to piekło⁷⁵. Tymczasem apokatastaza zakłada niemożliwość wiecznego istnienia piekła. Tym samym Fiodorow musiałby być uznany za najbardziej pro-infernalnego myśliciela. Należy więc zaznaczyć, że choć rosyjski wizjoner osobiście najbardziej utożsamia się z wyznającym apokatastazę prawosławiem, to jednak – na co wskazuje Zieńkowski – wierzy także nauce o „zmartwychwstaniu dla wiecznej kary”. „Moskiewski Sokrates” twierdzi, że będzie ona egzekwowana wobec całej ludzkości, jeżeli nie dokona ona dzieła wskrzeszenia⁷⁶.

Z tego także względu w projekcie Fiodorowa zagadnienie a-czasowości jest kwestią bardziej złożoną. Ogólnie rzecz ujmując, należałoby stwierdzić, że rosyjski wizjoner wprowadza dwa warianty: wieczność jako doczesność absolutnie przebóstwiona przez dzieło wskrzeszenia, bądź też wieczność, którą miałyby zainicjować kara apokaliptycznej zagłady z powodu niewykonania zadania powierzonego ludzkości przez Boga. Albo wszyscy będą zbawieni, albo wszyscy będą potępieni.

Zasadnicza różnica pomiędzy Fiodorowem a Bierdiajewem polega na tym, że ów drugi myśliciel odrzuca jakąkolwiek ontologizację zła. Jak podaje Krasicki, zło i piekło posiadają dla Bierdiajewa wymiar jedynie egzystencjalny, podczas gdy Fiodorow traktuje zło, objawiające się – za sprawą zaślepionej przyrody – w śmierci, na sposób ontologiczny; jako wrogi człowiekowi byt⁷⁷. Stąd śmierć jest zasłoną za którą stoi ontyczne zło, a walka ze śmiercią jest próbą pokonania tego wrogiego „bytu”. W całościowej perspektywie projektu Fiodorowa ów wrogi byt można by także nazwać „źródłem powszechnej nieświadomości” – ontologizacją największego kłamstwa o człowieku.

Kosmizm Fiodorowa nie opiera się jedynie na apokatastycznej doktrynie religijnej. Stwierdzone przez współczesne nauki prawo poszerzania się kosmosu, czyli kosmologicznej inflacji⁷⁸, w kluczu Fiodorowskiej eschatologii oznaczałoby nieustanny przyrost liczby zmarłych, których dusze muszą zasiedlać wciąż nowe

⁷⁵ Por J. Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu...*, dz. cyt., 209.

⁷⁶ Por. W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz...*, dz. cyt., 319–322.

⁷⁷ Por J. Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu...*, dz. cyt., 208.

⁷⁸ Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm...*, dz. cyt., 17.

gwiazdy. W ten sposób, począwszy od ciał niebieskich najbliższych Ziemi, oznaczających niedawno umarłych, zasiedlające je wciąż nowe dusze „rozpychałyby” granice wszechświata i odsuwały ten kraniec, w którym jaśnieje gwiazda pierwszego umarłego – Adama. W tym schemacie „punkt Adam” byłby punktem Alfa – jako pierwszego śmiertelnika, będąc zarazem punktem Omega – jako ostatniego wskrzeszonego.

Wskrzeszenie „pierwszego Adama”, czyli powrót jego duszy – jako światła/energii, czy ostatniej gwiazdy – dopełniłby proces reintegracji. Dzieło Zmartwychwstania Chrystusa – „ostatniego Adama” ogarnęłoby wówczas całe stworzenie, dopełniłoby się wraz ze wskrzeszeniem „pierwszego Adama”. Wówczas „Bogocłowieczeństwo” wspólnoty ludzkiej osiągnęłoby swoją pełnię. Punkt Omega stałby się punktem reintegracji całego stworzenia w zmartwychwstaniu Chrystusa. W ten sposób po raz kolejny możemy nawiązać do teorii zmierzania ewolucji wszechświata do punktu Omega-Chrystus, autorstwa Pierre’a Teilharda de Chardin⁷⁹. Jednakże w projekcie Fiodorowa ludzkość zmierza do punktu Omega wraz z przywracaniem do życia kolejnych zmarłych pokoleń, co także związane jest z ekspansją antytanatycznej świadomości.

Powyższa teoria wpisuje się w proces tzw. entropii, czyli nieustannego zwiększania stanu rozproszenia we wszechświecie, co – na gruncie astrofizyki – odnosi się do procesu inflacji kosmologicznej, mającej wpływ na ciągłe powiększanie się objętości wszechświata. Jak wskazuje Sitnicki, przeniesienie tego pojęcia na grunt koncepcji filozoficznej kosmizmu odnosiłoby się do procesu rozpadu i rozproszenia materii, a więc także do śmierci. Na skutek regulacji sił przyrody i ukierunkowania ich na odtwarzanie oraz podtrzymywanie życia, czego bezpośrednim skutkiem miałyby być możliwość wskrzeszania zmarłych, ma rozpocząć się proces odwrotny, czyli proces „ekstropii”.

Jest to neologizm wymyślony przez myślicieli nurtu transhumanistycznego, a propagowany przede wszystkim przez Maxa More’a, który w swoich rozważaniach – jak podaje Sitnicki – bardzo często odnosi się do Fiodorowa jako prekursora nurtu transhumanistycznego. Trzeba zaznaczyć, że choć w materialistycznej perspektywie

⁷⁹ Por. Cz. Bartnik, *Teilhardyzm...*, dz. cyt., 124.

transhumanizmu pojęcie to jest pozbawione konotacji religijnej, to jednak More formułując *Zasady Ekstropii*, podkreślił także etyczny aspekt tego procesu⁸⁰.

Perspektywę kosmizmu buduje posybilizm katastroficznych prorocstw, które Biblia chrześcijańska zapowiada jako koniec czasów. Jest to oryginalna interpretacja Fiodorowa, która jednak z punktu widzenia chrześcijańskiej eschatologii jest z gruntu heretycka. Oczywiście człowiek poprzez poprawę swego życia może odwrócić zapowiadane cierpienia, mające stanowić karę za grzech, o czym wyraźnie mówi treść Ewangelii.

Heterodoksja Fiodorowa polega jednak na tym, że owa poprawa moralności nie zakłada indywidualnego nawrócenia w sensie rezygnacji z osobistych grzechów, ale ma nade wszystko dokonywać się poprzez tworzenie międzyludzkiej „wspólnoty czynu”. Mazurek podkreśla, że budowanie braterstwa jako uobecnienie esencji moralności jest konstytutywną cechą myśli Fiodorowa. Podmiotem moralnym nie jest indywidualium, ale zbiorowość, co było charakterystyczne także dla tzw. etyki soborowej typowej dla ówczesnej myśli rosyjskiej⁸¹.

Istotą odejścia Fiodorowa od ortodoksyjnej chrześcijańskiej eschatologii jest zapowiadane przez niego immanentne zmartwychwstanie, które ma nastąpić dzięki działaniom człowieka i być niejako dopełnione przez działanie elementu transcendentnego. W projekcie „moskiewskiego Sokratesa” dobra związane ze zwycięstwem nad śmiercią nie są zarezerwowane dla stanu „po śmierci”, ale wynikają z eliminacji śmierci z obecnej kondycji człowieka. Dzięki temu kondycja ludzka ulegnie transformacji, a człowiek zacznie żyć poza czasem i przestrzenią. W ten sposób doczesność zniknie, a kosmos stanie się nową ojczyzną⁸². Możemy więc powiedzieć, że w koncepcji Fiodorowa to kondycja moralna człowieka – ściśle uzależniona od zaangażowania w dzieło wskrzeszenia – warunkuje wymiar czasowości, a nie odwrotnie. Nieświadomy śmiertelnik tworzy doczesność w której umiera, a świadomy absurdu śmierci wskrzesiciel kreuje wieczność w której żyje. To człowiek tworzy czas, a nie jedynie czasowi podlega.

⁸⁰ Pierwotnie artykuł More'a *The Extropian Principles*, opublikowany w czasopiśmie „Extropy” w 1999r., podawał jedynie 4 zasady ekstropii: Boundless Expansion, Self-Transformation, Dynamic Optimism, Intelligent Technology. Z czasem zostały one przeformułowane oraz dodano 3 nowe zasady. Obecnie są to: Perpetual Progress, Self-Transformation, Practical Optimism, Intelligent Technology, Open Society, Self-Direction, Rational Thinking.

⁸¹ Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, dz. cyt., 49.

⁸² Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 145.

Wydaje się jednak, że w większości analiz dotyczących koncepcji Fiodorowa ów apokaliptyczny posybilizm traktowany jest jako czynnik wprawdzie istotny, ale jedynie determinujący ideowo kształt jego projektu. Jakby ten teologiczny aspekt wyłaniający się ze specyficznego odczytania Księgi Apokalipsy formował tylko i wyłącznie jakiś zewnętrzny kształt, który ze względu na pewne religijne konotacje został „ochrzczony” przez badaczy tej myśli mianem „nowej eschatologii”. Analiza koncepcji rosyjskiego wizjonera podjęta w niniejszej rozprawie, skłania nas jednak do wypracowania nieco odmiennego stanowiska. Chodzi tu przede wszystkim o skorygowanie proporcji pomiędzy wpływem na fundament projektu Fiodorowa teologii – dokładnie eschatologicznych prawd zawartych w Księdze Objawienia św. Jana – a konstruktów myślowych, które można by nazwać filozoficznymi, czy scjentyistycznymi.

W antytytanatycznym projekcie wyraźnie widać obecność takich dziedzin, jak antropologia, deontologia, filozofia historii czy kosmologia oraz oddziaływanie teorii *stricte* naukowych wywodzących się z takich dyscyplin, jak biologia, geografia, fizyka czy astronomia. Należy jednak zwrócić uwagę, że nie tylko chrześcijaństwo w sensie ogólnym – jak twierdził Zieńkowski⁸³ – ale również sama treść Apokalipsy zawiera prawdy, na których został zbudowany antytytanatyczny projekt. Element teologiczny nie stanowi jedynie tła, zewnętrznej formy, czy też jednego z ważniejszych składników kosmizmu Mikołaja Fiodorowa, ale jest w nim najistotniejszy. Dlatego też chcemy zastosować hermeneutyczny klucz, polegający na konfrontacji konkretnych fragmentów Księgi Objawienia św. Jana z tezami Fiodorowa, po to, by spróbować wskazać na możliwe religijne inspiracje rosyjskiego filozofa, do których sam *expressis verbis* – być może - nie zawsze się przyznawał.

Biblia ukazuje, że perspektywa kar, które pod postacią wielkich kataklizmów mają w czasach ostatecznych spaść na ziemię, rozciąga się na całą historię zbawienia. Wynika z niej, że kary są skutkiem braku nawrócenia ludzkości, co zapowiadali prorocy i o czym Izrael przekonał się w swojej starotestamentalnej historii. Im dłużej trwają dzieje świata, przy jednoczesnym coraz radykalniejszym odwróceniu ludzi od woli Stwórcy, tym owe kataklizmy uobecniają swą niszczycielską moc z coraz większą intensywnością. Chociaż są coraz groźniejsze, to nie naruszają pewnego *status quo*, czyli warunku koniecznego do przetrwania ludzkości. Natomiast kary ostateczne,

⁸³ Por. W. Zieńkowski, *Nikołaj Fiodorowicz...*, dz. cyt., 307.

zapowiedziane przez Księgę Apokalipsy, ów warunek znoszą, zwiastując tym samym koniec historii świata i człowieka.

Zdaniem Fiodorowa podstawowym zadaniem ludzkości, poprzez które miałyby ona zrealizować wolę Stwórcy, jest ujarzmienie ślepych sił przyrody, których wypadkową jest śmierć. Stąd też zaniedbanie tego dzieła jest największym grzechem, który w przebiegu historii ludzkości konsekwentnie sprowadza na nią śmierć. Tak więc, brak nawrócenia to przede wszystkim beczynność człowieka wobec tego zadania. Im dłużej trwa historia świata przy równoczesnym braku działania, tym więcej śmierci. Z koncepcji Fiodorowa wynika, że nieujarzmione siły przyrody ostatecznie sprowadzą na ludzkość zagładę totalną, o której – jego zdaniem – mówi Księga Apokalipsy.

Dlatego tak ważna jest regulacja tych żywiołów, która doprowadziłaby do spełnienia chrześcijańskiej wizji Królestwa Bożego⁸⁴, którego pojawienie się „moskiewski Sokrates” wiązał jednak z wymiarem doczesnym. Nieujarzmione siły przyrody to cztery podstawowe żywioły: ogień, woda, ziemia i powietrze. Jak czytamy w Apokalipsie, w czasach ostatecznych pełną władzę nad żywiołami posiadają aniołowie Boga. Dlatego też, odnosząc to do koncepcji Fiodorowa, ludzkość, która zapanuje nad ślepych siłami, osiągnie analogiczną do anielskiej, nieśmiertelną kondycję życia, charakteryzującą się także szczególnym poznaniem Boga. Tymczasem ze względu na beczynność człowieka apokaliptyczni aniołowie na polecenie Stwórcy spuszczają na ludzkość nieujarzmione przez nią żywioły jako karę ostateczną.

Skoro człowiek należący do przyrody – choć przekracza ją poprzez świadomość śmiertelności – nie podejmuje dzieła regulacji, to ślepe siły działają także na niego niejako od środka. Tendencja do niszczenia życia objawia się więc również wewnątrz ludzkiego organizmu. Skutkiem tego są różnego rodzaju cierpienia ciała, których kumulacja nastąpi także w czasach ostatecznych, co zapowiada Księga Apokalipsy. Fiodorow twierdził, że podporządkowanie sił przyrody winno ostatecznie przenieść się na cały kosmos; cały kosmos miałby być regulowany przez człowieka⁸⁵. Dzięki temu zostałby przewyciężony także „kosmiczny smutek”.

Zaniedbanie tego zadania będzie więc miało ostatecznie swój skutek także w skali całego wszechświata. Oddziaływanie nieujarzmionych sił przyrody będzie miało zasięg kosmiczny. Z tego względu Apokalipsa zapowiada chociażby zniszczenie ciał

⁸⁴ Por. A. Gaczewa, *Dostojewski i Fiodorow...*, dz. cyt., 151.

⁸⁵ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 407.

niebieskich. Wówczas „smutek kosmiczny” przerodziłby się także w „wieczną kosmiczną rozpacz”, która tożsama byłaby z chrześcijańską prawdą wiary dotyczącą istnienia piekła. Wydaje się, że ze względu na istotowy charakter wspólnoty w antytanatycznym projekcie, Fiodorow właśnie tak rozumie ostateczne rozwiązanie historii: albo piekło dla wszystkich, albo przebóstwienie wszystkiego.

Przybliżając kosmologię Fiodorowa, wskazaliśmy, że rosyjski myśliciel w swym projekcie buduje opozycję pomiędzy niebem a ziemią. Ziemia jest symbolem śmierci; *residuum* ślepych sił przyrody. Dlatego też możemy nawiązać do „apokaliptycznej Bestii”⁸⁶, która w Objawieniu św. Jana jest ukazana właśnie jako „wychodząca z ziemi”. Tymczasem ludzkość zamiast podporządkować sobie owe wydobywające się z ziemi niszczycielskie siły, oddaje kult temu, co ziemskie. Stąd zażarta krytyka „moskiewskiego Sokratesa”, gdyż kult doczesnych przyjemności – w kluczu Księgi Apokalipsy – staje się pokłonem ludzkości oddawanym Bestii, która zwodzi mieszkańców ziemi, po to, by w śmierci widzieli naturalną kolej rzeczy.

Natomiast „obraz Bestii, która otrzymała cios mieczem, a ożyła”, może stanowić symbol dla piętnowanej przez Fiodorowa idei tzw. pseudo-nieśmiertelności, uobecniającej się teoretycznych dywagacjach na temat immortalizmu, w mistycznych przeżyciach, czy w pseudo-sztuce tworzonej przez człowieka. Jak mówi rosyjski wizjoner: „dzieło artystyczne jest martwym tworem, idolem, żywym jedynie dla bałwochwalczej wyobraźni miasta”⁸⁷.

We Fiodorowskim kluczu interpretacyjnym natomiast „znamię”, które ludzie za oddawanie pokłonu Bestii otrzymują jako pewien ekonomiczny przywilej, jest „znamieniem ślepoty”; tej ślepoty, która jest konstytutywną cechą przyrody nieświadomej absurdu śmierci. Na skutek przynależności do tej ślepej siły nieświadomy człowiek bardziej docenia „prawo do posiadania” od „prawa do bycia”. W przeciwieństwie do Boga, którego Księga Apokalipsy określa jako tego, „Który jest, Który był i Który przychodzi”, Bestia jest ukazana jako ta, która „była i niema jej, a ma przybyć”. Powyższa charakterystyka Bestii, a dokładnie zwrot „nie ma jej”, który stanowi opozycję do boskiego „jest”, może stanowić symbol istoty nihilizmu, czyli uznawania tego co jest, za to czego niema, czemu tak stanowczo przeciwstawiał się

⁸⁶ Nick Bostrom jest autorem krótkiego opowiadania, napisanego w baśniowym stylu, mówiącego o pożerającej ludzi mitycznej Bestii, która jest symbolem śmierci. Powszechnie jest ono uznawane za symboliczny przekaz idei fundacyjnej ruchu transhumanistycznego. Por. N. Bostrom, *The fable of the dragon-tyrant*, „Journal of Medical Ethics” 31(2005)5, 273–277.

⁸⁷ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 140.

rosyjski filozof⁸⁸. Zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” zmarłych nie można traktować tak, jakby ich nie było. Oni są, a zadaniem ludzkości jest przywrócenie ich do naturalnej kondycji bycia.

Fiodorow wzywa do walki ze śmiercią, jak do walki z Bestią, gdyż Chrystus zmartwychwstały, apokaliptyczny „zwycięski jeździec”, pokazał, że pokonanie jej jest możliwe. Księga Apokalipsy odkrywa przed ludzkością największą nadzieję, gdyż głosi, że Śmierć i Otchłań zostały unicestwione i wydały zmarłych, którzy w niej byli. Ta nadzieja zrealizowała się już w zmartwychwstaniu Chrystusa, a dla ludzkości – według Fiodorowa – stała się najważniejszym zadaniem. Używając hermeneutyki Fiodorowskiej, „Otchłań” należy odczytać jako skutek tak często wymienianego przez niego zaniku braterstwa – „rozbratu” (ros. *небратство*), który zaistniał najpierw pomiędzy Bogiem i człowiekiem, a następnie pomiędzy poszczególnymi ludźmi.

Eliminacja „Otchłani”, czyli nie-braterstwa, umożliwiłoby dokonanie dzieła wskrzeszenia i zaistnienie doskonałej wspólnoty wskrzeszonych i wskrzesicieli cieszących się nieśmiertelnym życiem, którego źródłem jest sam Bóg. To Jemu całe stworzenie będzie oddawać chwałę partycypując w tajemnicy Tego, którego Księga Apokalipsy nazywa „Żyjącym na wieki wieków”. Nieśmiertelny człowiek będzie miał w tym swój szczególny udział poprzez nieograniczoną czasem i przestrzenią twórczość, gdyż – zdaniem Fiodorowa – sztuka wolna od śmierci jest szczególną ekspresją boskości. Posiadając przebóstwioną naturę człowiek będzie współtwórcą nowego nieba i nowej ziemi.

W antropologii Fiodorowa bardzo istotne znaczenie ogrywa kategoria „syna człowieczego”. Rozpoczyna funkcjonować w momencie, gdy człowiek, uświadamiając sobie absurd śmierci bliźniego, pragnie wskrzesić swoich zmarłych przodków, a spełnia się w teologicznej figurze Syna Człowieczego, którym jest Zmartwychwstały Chrystus, mający klucze śmierci i Otchłani. Ludzkość, realizując wspólne dzieło regulacji ślepych sił przyrody, staje się na wzór „Syna Człowieczego”. Coraz skuteczniej używając tych „kluczy” – którymi w duchu antytanatycznego projektu byłyby najnowsze zdobycze nauki i najnowsze technologie – w celu wskrzeszenia zmarłych, coraz skuteczniej niweluje „Otchłań”, czyli „rozbrat”, oraz dokonuje transformacji śmiertelnych sił w siły chroniące życie.

⁸⁸ Halina Rarot do antynihilistycznych filozofów rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego zalicza: Dymitra Mereżkowskiego, Wasilija Rozanowa, Wiczesława Iwanowa oraz Mikołaja Bierdiajewa. Por. H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa...*, dz. cyt., 9.

Z antropologii Fiodorowa wyłania się także kategoria „córkę człowieczej”. W koncepcji rosyjskiego wizjonera paradygmatem mężczyzny jest Syn Boży, zaś paradygmatem kobiety jest Duch Święty. Jak wskazuje Milczarek, chodzi o to, by w dziele wskrzeszenia uformowała się doskonała wspólnota: Boga z synami i córkami człowieczymi, dla której ostatecznym doskonałym wzorcem jest wspólnota Trzech osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego⁸⁹. Wydaje się jednak, że odgrywająca kluczową rolę w kosmizmie Fiodorowa Księga Apokalipsy wskazuje nam na jeszcze inne konkretne odniesienie do „córkę człowieczej”.

Skoro paradygmatem dla kobiety jest Duch Święty, taką kobietą występującą na kartach Biblii, która jest szczególnie związana z Duchem Świętym, jest Maryja, Matka Jezusa. Absolutna wyjątkowość tej relacji, jak mówi Ewangelia św. Łukasza, polega na tym, że Duch Święty jest sprawcą pojawienia się w Maryi nowego życia, którym jest Jezus, Syn Boży. W Księdze Apokalipsy Matka Boga nie jest wymieniona z imienia, natomiast znajduje się tam figura „Niewiasty”, którą egzegeza chrześcijańska interpretowała częściej na sposób kolektywny, jako wspólnotę Kościoła⁹⁰.

W dwunastym rozdziale Apokalipsy ukazana jest niezwykle interesująca scena, którą ze względu na kontekst interpretacyjny, wynikający z projektu Fiodorowa, można odczytać jako przemianę ślepych sił przyrody w siły ratujące życie. Mianowicie, w obliczu najwyższego zagrożenia, czyli śmierci, ziemia przychodzi z pomocą Niewieście. Ziemia – jak głosił „moskiewski Sokrates” – po grzechu pierwszych ludzi, stała się *residuum* ślepych sił. Natomiast przychodzi „Niewieście – wspólnotcie” z pomocą, dzięki temu, że owa wspólnota posiadała wyjątkową świadomość powołania człowieka do pokonania śmierci, która zrealizowała się Chrystusie. Dlatego też, ślepe siły symbolizowane przez „ziemię” uświadomiły sobie – dzięki „Niewieście” – absurd śmierci i zaczęły działać jako siły chroniące życie.

3. Immortalistyczna koncepcja człowieka

Immortalizm Mikołaja Fiodorowa wynika bezpośrednio z jego projektu antytytanatycznego. Projekt ten wydaje się być nade wszystko naznaczony duchem

⁸⁹ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 123.

⁹⁰ Por. Św. Cezary z Arles, *Objaśnienie Apokalipsy Św. Jana*, tłum. A. Żurek, Wydawnictwo M, Kraków 2002, 120–124.

„wspólnotowego aktywizmu”. Nie jest to jednak zwykły aktywizm „kolektywny”, ale raczej – jak zauważa Dobieszewski – przysługuje mu określenie *соборности*, wskazujące na uspołecznione odniesienie do Absolutu⁹¹. Powyższe stanowisko immortalistyczne nie cechuje się więc indywidualną intelektualną refleksją, której treścią jest wiara w nieśmiertelność człowieka. Nie jest to także konceptualny antytanatyzm, rozumiany jako ideowy sprzeciw wobec śmierci, rozwijany na gruncie jakiejś teorii.

Antytanatyzm głoszony przez „moskiewskiego Sokratesa” to „wspólny czyn”, nie tylko sprzeciwiający się prawu śmierci, ale mający na celu w praktyce tę śmierć wyeliminować. Immortalistyczna wizja człowieka jest więc koncepcją dynamiczną, a jej przedmiotem nie są próby wyeliminowania własnej śmierci jako hipotetycznego – wobec aktualnej kondycji – stanu, który nieuchronnie zbliża się wraz z przemijającym czasem. Przedmiotem tego czynu jest „stan zastany”, czyli zmarli przodkowie, zaś sprzeciw wobec śmierci ma polegać na przywróceniu ich do życia. Zdaniem Fiodorowa, tylko ludzie wspólnie zaangażowani w antytanatyczny projekt będą mogli osiągnąć nieśmiertelność. Wskreszenie zmarłych przodków staje się warunkiem *sine qua non* dla Fiodorowskiego immortalizmu: „bez wskreszenia zmarłych niemożliwa jest nieśmiertelność żyjących”⁹².

We wstępie naszej pracy zaznaczyliśmy, że immortalizm transhumanistyczny jest raczej amortalizmem, gdyż nie jest możliwe, aby na gruncie materializmu – reprezentatywnego dla transhumanizmu – funkcjonował koncept „nieśmiertelności”. Przemawia za tym, potwierdzona przez naukę, bardzo prosta racja: każdy rodzaj materii podlega zmianom, powstaje i ginie. Na podstawie eksperymentu nie można udowodnić wieczności materii. W materializmie „nieśmiertelność” nie może więc być kategorią czysto filozoficzną, odnoszącą się do kondycji bytu, a jedynie kategorią konceptualnie postulowaną – jak w przypadku materializmu Ciołkowskiego. Jak już wskazaliśmy wcześniej, istnieją współczesne naukowe teorie wszechświata, które wyraźnie zaznaczają – właśnie ze względu na cechy materii – że cały materialny wszechświat, prędzej czy później, ulegnie zagładzie. Jediną „konceptualną furtką” dla transhumanistycznego immortalizmu jest teoria dotycząca nadejścia technologicznej Osobliwości.

⁹¹ Por. J. Dobieszewski, *Absolut...*, dz. cyt., 327.

⁹² N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 154.

Objawiająca się wówczas superinteligencja, posiadając status „nowego bóstwa” panującego nad wszechświatem, miałaby mieć zdolność albo nadawania nowych właściwości materii, których człowiek nie jest w stanie nawet sobie wyobrazić, albo uwalniania ludzkiej świadomości od materialnego substratu. Taki immortalizm w znaczeniu aktualnym jest jednak probabilizmem, a więc bardziej niż naukową teorią, byłby „postawą wiary” w możliwość osiągnięcia takiego stanu przez superinteligencję. Trzeba jednak zaznaczyć, że jeden z czołowych nurtów współczesnego transhumanizmu nosi oficjalną nazwę „immortalizmu” i właśnie do niego odnosiliśmy się przede wszystkim w trzecim rozdziale rozprawy.

Amortalizm jest natomiast stanowiskiem, które zakłada taki sposób myślenia i życia, w którym człowiek nie uwzględnia perspektywy własnej śmierci. Przenosząc etymologicznie amortalizm na grunt języka filozofów, czyli grekę, należałoby raczej stwierdzić, że jest on nie tyle anty-tanatyzmem, co raczej a-tanatyzmem. Anty-tanatyzm oznacza bowiem „przeciw śmierci”, natomiast a-tanatyzm, gdzie – ze względów konceptualnych – greckie *alpha privativum* tłumaczymy jako „bez”, oznacza: „bez śmierci”. Postawa Fiodorowa jest rzeczywistym anty-tanatyzmem, czyli walką ze śmiercią, natomiast transhumanizm walczy raczej z biologiczną kondycją człowieka. Należy więc zaznaczyć, że „życie bez śmierci” (amortalizm, atanatyzm) w transhumanizmie oznaczałoby życie bez biologicznego ciała, które podlega śmierci, natomiast w projekcie Fiodorowa oznacza życie w biologicznym ciele, które zostało odzyskane i przebóstwione i dlatego jest nieśmiertelne.

W odróżnieniu od realnego – całkowicie podporządkowanemu walce ze śmiercią – antytanatyzm Fiodorowa, atanatyzm transhumanistyczny wydaje się być konstruktem jedynie hipotetycznym, budowanym na gruncie jakiejś teorii zakładającej pewną futurystyczną wizję świata. Transhumaniści realizują różnego rodzaju projekty naukowe, jak chociażby biotechnologiczne eksperymenty, mające na celu wyeliminowanie tzw. „genu starości”, bądź na gruncie neuronauk i prac związanych z rozwojem sztucznej inteligencji pragną unieśmiertelnić świadomość człowieka, wprowadzając ją w nowe cyfrowe środowisko życia. Jednakże pełna realizacja tych projektów jest wysunięta w bliżej nieznaną przyszłość i dlatego obarczona dużą dozą probabilizmu.

Transhumaniści tylko pozornie walczą ze śmiercią, która jako wrogi całej ludzkości byt, wyłania się w jakimś bliżej nieokreślonym „miejscu” przyszłości i „pożera” człowieka. Tym bardziej nie walczą ze śmiercią, która już przecież pochłonęła

nieskończone rzesze istnień ludzkich. Transhumaności walczą natomiast z aktualną kondycją człowieka, gdyż transhumanizm to dążenie do indywidualnej doskonałości, która winna się ostatecznie objawić jako nieśmiertelność. Z tego względu transhumanistyczny immortyzm jest pseudo-antytanatyzmem, gdyż nie jest nastawiony na dekonstrukcję śmierci, ale tego, co w człowieku jest źródłem niedoskonałości. Transhumanizm dekonstruuje więc ludzką cielesność, a nie śmierć. To cielesność wpisująca człowieka w prawa natury jest ich przeciwnikiem. Tym samym, to człowiek – traktowany przez nich w swej naturalnej biologicznej kondycji jako byt przejściowy – jest konsekwentnie przez transhumanistów dekonstruowany⁹³.

Dla Fiodorowa natomiast istotne są „historia” oraz „stan zastany”. Śmierć to dla niego realny byt, który pochłaniał i aktualnie pochłania wciąż nowe ludzkie istoty. Śmierć jest więc faktem dokonanym, gdyż przejawia się jako śmierć bliźniego. Fiodorow nie walczy ze śmiercią na sposób indywidualistyczny, czy egoistyczny. W tym sensie nie walczy z własną śmiercią, ale ze śmiercią, która odebrała i wciąż odbiera ludzkości coraz to nowe istnienia. Wypływająca z antytanatycznego projektu immortalistyczna koncepcja człowieka, ze względu na swój pragmatyzm, wydaje się być autentyczną „walką” ze śmiercią.

Warto by więc podjąć refleksję, czy wobec transhumanizmu, który wprowadza działania na rzecz przekroczenia biologicznej kondycji człowieka, nie byłoby słusznym określić koncepcję Fiodorowa mianem „transtanatyzmu”, gdyż dotyczy ona przekraczania nie biologizmu, ale przyczyn śmierci, którymi – według rosyjskiego myśliciela – są zanik antytanatycznej świadomości i wynikający z niej brak działania na rzecz regulacji ślepych sił natury.

Choć „moskiewski Sokrates” w swoim projekcie zakłada istnienie i działanie siły nadprzyrodzonej, którą jest transcendentny Bóg, to jednak cechą tego immortyzmu, nie jest *życie po śmierci*, warunkowane istnieniem i działaniem nadprzyrodzonego bytu. Immortyzm Fiodorowa polega na życiu bez śmierci, warunkowanym doczesnym działaniem ludzkiej wspólnoty oraz wsparciem ze strony Boga. Zasięg tego wsparcia dotyczy jednak doczesności, choć ostatecznie przyczynia się do wskrzeszenia zmarłych i niejako tę doczesność znosi. Czas przestaje zmierzać w kierunku chronologicznej przyszłości, ale w kierunku chronologicznej przeszłości. To człowiek buduje jakość czasu i dlatego gdy staje się wskrzesicielem wektor czasu zmienia swój

⁹³ Por. Y.N. Harari, *21 lekcji na XXI wiek*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, 2018, 127n.

kierunek. Dzieło, o którym mówi Fiodorow, to najbardziej radykalny immortalizm. To dzieło wydobywania zmarłych z przeszłości, które rozciąga się, aż do pierwszego śmiertelnika – Adama⁹⁴.

Z tego względu w kosmizmie Fiodorowa pokonywanie przestrzeni jest także warunkowane pokonaniem czasu, polegającym jednak nie na podróży w przyszłość, lecz w przeszłość. Antytanatyczna świadomość pozwala na odwrócenie wektora czasu oraz na przekraczanie zwykłego układu przestrzeni. Antytanatyzm ukierunkowany jest na życie w sensie totalnym. Dlatego pozwala zmierzać ku początkom życia wszechświata i w tym sensie eksplorować całą przestrzeń kosmosu. Podróż w przyszłość natomiast określałaby raczej dynamizm kosmizmu transhumanistycznego, w którym dzięki najnowszym technologiom przyszły człowiek byłby zdolny do podróży na krańce wszechświata i z powrotem. Tym samym pokonałby ziemski czas, gdyż jego powroty na Ziemię dotyczyłyby – z punktu widzenia mieszkańców Ziemi – dalekiej przyszłości, jednak w ten sposób nie pokonałby własnej śmierci.

Dlatego transhumaniści proponują także inne rozwiązanie: eksplorację kosmosu, ale już bez śmiertelnego ciała. Nadejście technologicznej Osobliwości ma skutkować wyzwoleniem umysłów i zintegrowaniem ich ze sztuczną superinteligencją, która na mocy swego wykładniczego rozwoju będzie pragnęła panować nad coraz większymi przestrzeniami, aż w końcu zapanuje nad całym wszechświatem. Widać więc wyraźnie, że opozycja pomiędzy współczesnym transhumanizmem a Fiodorowem, to opozycja pomiędzy futurystyczną teoretyczną hipotezą a realną zastaną prawdą, która jako konkretny fakt należy do porządku historycznego.

Perspektywa kosmizmu Fiodorowa jest zupełnie odmienna. Kluczem jest zapanowanie nad ślepych siłami przyrody, którego ostatecznym skutkiem jest wskrzeszenie zmarłych i nieśmiertelność. Dzięki temu człowiek zacznie realizować nowy sposób bycia, który od początku był wpisany w jego powołanie. Bycie człowiekiem nieśmiertelnym to całkowite wypełnienie tajemnicy człowieka, a tym samym wypełnienie całego wszechświata człowiekiem. Wynika to z antropocentryzmu myśli rosyjskiego filozofa, który – w przeciwieństwie do współczesnej zachodniej cywilizacji technocentrycznej – nie podporządkowuje człowieka prawom techniki, ale prawa wszechświata podporządkowuje tej najdoskonalszej formie człowieka, którą jest wskrzesiciel jako „syn człowieczy”. W celu jeszcze wyraźniejszego uwypuklenia

⁹⁴ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 465.

różnicy tych dwóch stanowisk warto przytoczyć wypowiedź Mikołaja Bierdiajewa, który w taki sposób określił Fiodorowa: „Nie znam rdzennego myśliciela rosyjskiego, który byłby bardziej obcy świadomości zachodniej”⁹⁵.

Współczesna technocentryczna cywilizacja Zachodu jest emanacją takiego filozoficznego ujęcia rzeczywistości, w którym bycie bytu zostaje zastąpione procesem ciągłego stawania się bytu. Andrzej Kobyliński, polski filozof analizujący różne oblicza zachodniego nihilizmu, jako charakterystyczny przykład powyższego zjawiska podaje m.in. koncepcję włoskiego filozofa Emanuela Severina (1929–2020), jednego ze zwolenników i twórców neoparmenideizmu. Severino wskazuje na procesualny charakter współczesnej ontologii, tym samym uznaje technikę za absolutnie dominujący metafizyczny opis rzeczywistości, będący jednocześnie manifestacją radykalnego nihilizmu.

Severino stwierdza, że technika stała się celem samym w sobie, najbardziej narzucającą się formą zbawienia człowieka, a jej przeznaczeniem jest przejęcie władzy nad światem⁹⁶. Kobyliński podkreśla, że choć włoski myśliciel widzi wyjście z tego nihilistycznego trendu poprzez powrót do ujęcia bytu na sposób parmenidejski, czyli wieczny, to jednak w jego stanowisku brakuje spójności. Przejawia się to chociażby w funkcjonalnym rozumieniu osoby ludzkiej, co daje swój wyraz m.in. przez akceptację biotechnologicznych metod manipulacji na ludzkim embrionie⁹⁷.

Powyższy przykład pomaga nam lepiej zrozumieć, na czym polegał radykalizm projektu Fiodorowa oraz dostrzec jego oryginalne rozwiązania wobec współczesnego technocentrycznego nihilizmu. „Moskiewski Sokrates” opowiadał się również za ratowaniem bytu od nicości, jednakże zamierzał realizować tę ideę nie przez filozoficzną teorię, ale przez konkretny czyn. W przeciwieństwie do koncepcji Parmenidesa, dla którego cała rzeczywistość była jednym wiecznym bytem, dla Fiodorowa to człowiek jest specyficznym makroświatem oraz jedynym bytem, dla którego należy wszystko uczynić.

Dlatego też ratowanie bytu to nade wszystko sprzeciw wobec śmierci człowieka. Brak zgody na śmierć bliźniego, wyrażająca się w działaniu *contra mortem*, objawia miłującego i działającego Boga, w którym żyje wszystko. Dlatego antyatanatyczna

⁹⁵ Por. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J.C. – S.W., wyd. drugie poprawione, Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, Warszawa 1999, 222.

⁹⁶ Por. A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014, 82–85.

⁹⁷ Por. tamże, 86.

postawa jest najbardziej istotową afirmacją bytu. Właśnie wokół tego ogniskuje się Fiodorowska etyka, którą możemy określić jako radykalnie humanistyczną i antynihilistyczną.

Do interesujących wniosków dotyczących antropologii możemy dojść, konfrontując kosmizm Fiodorowa z koncepcją filozoficzną, zwaną akosmizmem. Pojęcie to nie jest równoznaczne z anty-kosmizmem charakterystycznym chociażby dla starożytnych sekt gnostyckich, uznającym świat materialny (kosmos) za zły, będący wytworem złego Demiurga i stanowiący więzienie dla „duchowej iskry”, która zamieszkuje wnętrze gnostyka. Temat koncepcji anty-kosmicznej podejmowaliśmy już w poprzednim rozdziale. Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz, specjalizujący się w teorii kwantów, nazywa akosmizm immaterializmem, a dokładnie: „doktryną, według której materia nie istnieje realnie, gdyż jest tylko zbiorem idei tworzonych przez Boga, konstytuujących dla nas wszechświat”⁹⁸.

Teoria ta stoi w opozycji do Fiodorowskiego „materiologizmu”, uznającego możliwość zaistnienia w materii rozumnej siły, oraz w pewnym aspekcie przypomina nam platońsko-kartezjański opis rzeczywistości, który przez moskiewskiego wizjonera był poddawany bardzo surowej krytyce⁹⁹. Jednakże z wielu względów koncepcja akosmiczna może być pomocna do współczesnej interpretacji jego antytanatycznego projektu.

Gdy przyjrzymy się projektowi „moskiewskiego Sokratesa”, to w kulminacyjnym punkcie, którym jest wskrzeszenie ciał zmarłych, łatwo dostrzeżemy istotną „lukę”. Rosyjski filozof mówi o warunkach koniecznych do spełnienia tego zadania, którymi są zjednoczenie ludzkiej wspólnoty oraz wykorzystanie przez nią wszystkich zdobyczy nauki i techniki w celu podporządkowanie sił przyrody. Zakładając, że te warunki zostałyby spełnione, Fiodorow dość niejasno i krótko mówi o pewnym procesie ponownego gromadzenia materii, która miałaby posłużyć do odtworzenia ciał zmarłych pokoleń. Oto jedna z jego enigmatycznych wypowiedzi: „Do wskrzeszenia nie wystarczy samo poznanie molekularnej budowy cząsteczek; skoro bowiem są one rozproszone w przestrzeni systemu słonecznego (...) należy je jeszcze zebrać; problem wskrzeszenia ma zatem charakter tellurosolarny bądź nawet tellurokosmiczny”¹⁰⁰.

⁹⁸ Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm...*, dz. cyt., 85.

⁹⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 505.

¹⁰⁰ Tamże, 465.

„Moskiewski Sokrates” nie rozjaśnia swej tezy, natomiast wprowadza kolejny istotny warunek, którym jest działanie Boga. Gdy wspólnota ludzka zaczyna się jednoczyć w realizacji projektu antytanatyicznego, to jednocześnie zaczyna być podobna do swego wzorca, czyli wspólnoty Osób Boskich. Wówczas przez tę wspólnotę zaczyna działać nadprzyrodzoność. W konsekwencji dokonuje się dzieło wskrzeszenia. Śmierć zostaje pokonana, a wspólnota wskrzeszonych i wskrzesicieli w pełni urzeczywistnia dogmat doskonałej wspólnoty. Fiodorow w następujący sposób wypowiada się o fundamentalnej funkcji Trójcy Świętej w swoim projekcie: „W dogmacie tym ukazał (się) wzorzec idealnej wspólnoty, w którą powinna się zgromadzić cała ludzkość, w nim też wskazana została droga do urzeczywistnienia tego wzorca – wskrzeszenie”¹⁰¹.

W poprzednim paragrafie staraliśmy się udowodnić, iż cały antytanatyiczny projekt „moskiewskiego Sokratesa” osadzony jest na gruncie religijnym, znajdującym swe poparcie w tekstach Pisma świętego. Dlatego też nie można postawić wobec Fiodorowa zarzutu instrumentalnego posłużenia się jakimś elementem nadprzyrodzonym w momencie, gdy autor antytanatyicznego projektu nie znajduje *stricte* naukowych wyjaśnień do jego opisu. W „układance”, którą był obraz wszechświata, ukazany jako budowana w Bogu wszechjedność – charakteryzująca się najgłębszym związkiem całej rzeczywistości ze sobą – po prostu brakowało Fiodorowowi o wiele więcej potrzebnych elementów niż współczesnym przedstawicielom nauk progresywnych.

Pomimo swej niezwyklej intuicji i wizjonerstwa Fiodorow nie był w stanie na sposób scjentyistyczny wytłumaczyć, jak w naukowym opisie wszechświata funkcjonuje powołany do realnej nieśmiertelności człowiek oraz transcendentny Bóg jako ostateczny warunek immortalizmu. Dlatego współczesna naukowa teoria akosmizmu, bazująca na *stricte* naukowej kosmologii kwantowej i uwzględniająca istnienie bytu nadprzyrodzonego jako spójnego elementu tego systemu, pozwala nam uwiarygodnić niektóre prawdy, które w projekcie Fiodorowa funkcjonowały jako jeszcze niejasne – ze scjentyistycznego punktu widzenia – intuicje.

Doktryna akosmizmu wprowadza Boga nie tylko jako wyłącznego stwórcę rzeczywistości, ale także jako warunek postrzegania świata przez człowieka. Widzenie świata człowiek zawdzięcza swemu nieśmiertelnemu umysłowi, który zanurzony jest

¹⁰¹ Tamże, 217.

w Bogu; w boskiej wszechwiedzy, będącej tożsamą z bytem samego Boga. Skutkiem tego jest projekcja, która ma charakter doświadczenia subiektywnego, ale skorelowanego przez Boga z innymi doświadczeniami poszczególnych ludzi, tworząca w ten sposób obiektywny obraz świata. Ten obiektywny obraz świata konstytuuje obiektywną wiedzę o świecie, która w ten sposób staje się w człowieku (we wszystkich ludziach) refleksem wszechwiedzy Boga¹⁰². Tak więc świat jest rzeczywistością wtórną względem Boga i umysłów, a jego ogląd (doświadczenie świata) wynika z projekcji wiedzy, którą ludzki umysł otrzymuje dzięki uczestnictwu w boskiej wszechwiedzy. Tym samym akosmizm nie jest tożsamy z panteizmem, czyli systemem monistycznym utożsamiającym byt Boga z bytem świata¹⁰³.

Jacyna-Onyszkiewicz pokazuje, że w tej metakosmologicznej doktrynie człowiek nie jest – tak jak w materializmie – skutkiem ślepego przypadku, czy praw fizyki kwantowej. Człowiek jest niezniszczalnym umysłem, bytem realnie istniejącym we wszechwiedzy Boga oraz posiadającym – tak jak Bóg – naturę duchową¹⁰⁴. To Bóg i umysły są *hardwarem* tego układu, podczas gdy jego *software* stanowią reguły przetwarzania i przekazu informacji¹⁰⁵. Według tej koncepcji najbardziej pierwotną wiedzą dostarczoną umysłowi przez Boga jest informacja o własnym ciele, a następnie o ciałach innych ludzi oraz o otaczającym świecie. Jak podaje wyżej wymieniony autor, w owej doktrynie człowiek to: niezniszczalny umysł i zmienna wiedza, odbierane przez samego człowieka jako ludzkie śmiertelne – podlegające zmianom - ciało. Wiedza jest modyfikowana przez akty wolnej woli człowieka oraz przez prawa fizyki ustalone przez Boga.

Ukazując doktrynę akosmizmu, Jacyna-Onyszkiewicz argumentuje powyższą metakosmologię teoriami naukowymi wywodzącymi się z takich dyscyplin nauk przyrodniczych, jak: fizyka kwantowa, termodynamika czy kosmologia kwantowa. Odnosi się więc do współczesnej scjentystycznej doktryny, która stara się na gruncie konkretnej nauki wytłumaczyć bosko-ludzko-kosmiczny model rzeczywistości. Są to tezy, których Fiodorow nie potrafił wyrazić w naukowy sposób, gdyż ówczesny poziom wiedzy na to mu nie pozwalał. Kierował się jedynie jakąś niewytłumaczalną

¹⁰² Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm...*, dz. cyt., 36.

¹⁰³ Por. G. Reale, *Historia...*, dz. cyt., tom V, 166.

¹⁰⁴ Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm...*, dz. cyt., 46.

¹⁰⁵ Tamże, 56.

„scjentystyczną intuicją” wypływającą z religijnej wizji rzeczywistości. Dlatego też język, w który ową intuicję „ubierał”, wydawał się często dość osobliwy.

Jacyna-Onyszkiewicz odnosi tezę dotyczącą skorelowania umysłów w procesie poznawania do odkrytego zjawiska tzw. „sprzężeń korelacyjnych”, zwanego także „sprzężeniem zharmonizowanym”. Stwierdzono, że cząstki elementarne znajdujące się w izolowanych układach fizycznych, pomimo oddalenia tych układów od siebie, nadal na siebie oddziałują. Zjawisko to nazwano nieczasoprzestrzennym sprzężeniem korelacyjnym, a stan, w którym owe skorelowane cząstki istnieją, nazwano „stanem splątany”. Obecnie zjawisko to wykorzystuje się w inżynierii kwantowej do tworzenia komputerów kwantowych oraz w kryptografii kwantowej. Sprzężenie korelacyjne wskazuje, że układ czasoprzestrzenny nie jest najgłębszym poziomem rzeczywistości¹⁰⁶.

Na gruncie antytanatycznego projektu Fiodorowa, mowa byłaby w tym kontekście nie tylko o skorelowaniu ludzkich umysłów w procesie poznawania prawdy o śmierci, ale nade wszystko o skorelowaniu działania wszystkich świadomych ludzi, tak by stało się ono powszechnym działaniem *contra mortem*. Czy w takim razie idea „wspólnego czynu” nie byłaby jedynie społeczną utopią? Skoro, jak głosi „moskiewski Sokrates”, paradygmatem ludzkiej wspólnoty jest Trójosobowy Bóg, to fundamentalnym warunkiem dla istnienia tej troistej relacji na sposób wieczny jest nieskończone życie każdej z trzech boskich Osób.

Jeżeli, jak zakłada powyższa metakosmologia, wszystkie ludzkie umysły uczestniczą w tej prawdzie, to każdy człowiek powinien nieustannie dążyć do uzyskania stanu realnej jedności ze wszystkimi członkami ludzkiej wspólnoty. Z tego względu – na co zwraca uwagę „moskiewski Sokrates” – winien to być wręcz imperatyw moralny wynikający z prawdy o człowieku, który został stworzony na podobieństwo Boga, będącego doskonałą wspólnotą osób. Tak więc, „bycie wspólnotą” jako warunek „bycia człowiekiem” (a dokładnie: „synem człowieczym”), posiada w koncepcji Fiodorowa swoje teologiczno-antropologiczne przesłanki.

Warto w takim razie postawić pytanie: czy zatem można umotywić „wspólne działanie” poprzez pewną prawdę wypływającą z ontologicznej struktury rzeczywistości, czy jedynie przez etyczno-socjologiczny projekt? Jeżeli Bóg, będąc wspólnotą Osób, jest Miłością, to działanie Boga *par excellence* jest „miłowaniem”.

¹⁰⁶ Por. tamże, 61n.

Skoro Trójosobowy Bóg jest także paradygmatem dla ludzkiej wspólnoty to zakładałoby to udział wspólnoty ludzkiej w doskonałym „miłowaniu”, które jest w Bogu. Poruszając się w kluczu projektu Fiodorowa do owego doskonałego miłowania doprowadzić może nie co innego, jak szczególne „działanie” miłującej wspólnoty. Dlatego wskrzeszenie, będąc działaniem na rzecz obdarowania bliźnich najwyższą wartością, którą jest życie, jest „działaniem doskonałym”, czyli „miłowaniem” na podobieństwo Boga.

Wskrzeszenie odbudowałoby więc nieśmiertelny status wspólnoty, będący charakterystycznym dla boskiej wspólnoty Osób. W koncepcji Fiodorowa byłoby to miejsce dla uobecnienia Boga przez wspólnotę, która jako komunია wskrzesicieli i wskrzeszonych stałaby się wspólnotą nieśmiertelną w Bogu¹⁰⁷. Tak więc, motywacja do wspólnego czynu wynika także z ontologicznej struktury Trójcy Świętej, która nie tylko miłuje, ale jest Miłością.

Należy podkreślić, że także w doktrynie akosmicznej komunია trzech boskich Osób stanowi archetyp wszelkiej rzeczywistości i niejako wzór doskonałego projektu, wobec którego wszystko winno być kształtowane¹⁰⁸. Tak więc pragnienie wskrzeszenia – w koncepcji Fiodorowa biorące początek z uświadomienia absurdu śmierci – wypływa z perspektywy zakorzenienia człowieka w tajemnicy Trójcy Świętej. Dla „moskiewskiego Sokratesa” definicja „człowieka” rozciąga się pomiędzy dwoma ekstremami: *homo sepeliens* (człowiek grzebiący)¹⁰⁹ i wskrzesiciel. Tę konceptualną przestrzeń wypełnia to, co stanowi istotę Fiodorowskiego projektu, czyli człowiek jako istota „antytanatycznie uświadomiona” i „wspólnie działająca.” W koncepcji akosmicznej natomiast człowiek to nade wszystko „umysł miłujący”, będący w relacji z innymi umysłami.

Kolejną potwierdzoną naukowo teorią, funkcjonującą w antropologii akosmizmu i mogącą pomóc w zrozumieniu Fiodorowskich intuicji, jest tzw. „zasada holograficzna”. Mówi ona o tym, że każdy trójwymiarowy obiekt posiada swój w pełni wyczerpujący opis w teorii fizycznej uwzględniającej jedynie dwa wymiary przestrzeni, dotyczące jego płaszczyzny. Wrażenie tej kategorii przestrzeni, którą jest „objętość”, jest natomiast iluzją. To, co stanowi o opisie trójwymiarowych obiektów, znajdujących

¹⁰⁷ Por. I. Smentek, *Eschatologia trynitarna*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2012, 174–180.

¹⁰⁸ Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm...*, dz. cyt., 43.

¹⁰⁹ Por. S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, dz. cyt., 25.

się po drugiej stronie zamkniętej przestrzeni, wyczerpuje się w informacji znajdującej się na dwumiarowej powierzchni tej przestrzeni. W ten sposób objętość całego wszechświata, dająca iluzję o jego nieskończoności, wyczerpuje się w informacji o charakterze skończonym, która jest dostarczana poszczególnym umysłom, a następnie skorelowana, tak by ludzie postrzegali wszechświat w praktycznie jeden spójny sposób.

„Zasada holograficzna”, która tłumaczy działanie opisanego wyżej modelu epistemologicznego, ukazuje nam zależność procesu poznawania danego obiektu widzianego w trój-wymiarze od opisu jego sposobu bycia, który wyczerpuje się w teorii fizycznej uwzględniającej istnienie jedynie dwóch płaszczyzn. Metafilozofia akosmizmu głosi, że informację na temat struktury kosmosu ludzki umysł otrzymuje dzięki uczestniczeniu we wszechwiedzy Boga. Informacja dotycząca kosmosu wyczerpuje się w teorii dwuprzestrzennej być może również ze względu na to, że dla ludzkiego umysłu ciało stanowi płaszczyznę (dwu-wymiar) oddzielającą umysł od przestrzeni zewnętrznej, która w procesie poznania jawi się już jako trójwymiarowa¹¹⁰.

W kosmizmie Fiodorowa istnieje pewien wątek antropologiczny ukazujący również zależność bytowo-poznawczą pomiędzy człowiekiem i wszechświatem. „Moskiewski Sokrates”, odnosząc się do perspektywy ewolucyjnej, pokazuje, że gwiazdzone niebo, rozciągające się nad głową istoty jeszcze „przed-ludzkiej”, zmusiło ją do przyjęcia postawy wertykalnej. Tak więc, to „patrzenie w niebo” przyczyniło się do transcendowania przyrody i tym samym „uczyniło człowieka”. Co więcej, Fiodorow twierdzi, że człowiek w postawie wertykalnej, we wzroku zwróconym ku – jak mu się wydawało – nieskończonemu niebu, wyraził pragnienie odnalezienia środków przeciwko niebezpieczeństwom, które na ziemi zewsząd na niego czyhały.

Tym największym niebezpieczeństwem była oczywiście śmierć. Natomiast wzniesienie ludzkiej myśli ku życiu nieśmiertelnemu – na co zwraca uwagę rosyjski myśliciel – było współmierne do rozrostu kośćca czaszki¹¹¹. W perspektywie ewolucyjnej odzwierciedlałoby to – wyjątkowe u gatunku ludzkiego – powiększenie objętości głównego ośrodka poznawczego, którym jest mózg. Takie założenie wpisywałoby się jednak w stanowisko naturalistyczne, ukazując tym samym zależność człowieka od kosmosu, czyli zależność odwrotną od tej, na którą wskazuje akosmizm.

¹¹⁰ Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm...*, dz. cyt., 69.

¹¹¹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 788.

Z tego też względu należy zauważyć, że Fiodorow był ostrym krytykiem naturalistycznej koncepcji człowieka, a szczególnie darwinowskiego ewolucjonizmu¹¹². Dla rosyjskiego wizjonera „istota przedludzka” nie była małą człękkształtną, lecz istotą nieposiadającą jeszcze najważniejszej cechy świadomości, którą jest dostrzeżenie absurdu śmierci. We Fiodorowskiej antropogenezie to nie zmieniająca się forma morfologiczna, ani wzrastająca masa mózgowia, stanowiły o wyewoluowaniu „człowieka”, ale pewna nowa jakość, która pojawiła się w jego świadomości. Fiodorow był przekonany, że to właśnie świadomość śmiertelności, jawiąca się jako irracjonalność, odrywa człowieka od ziemi i czyni go nie tylko zwróconym ku niebu (postawa wertykalna), ale i myślącym (*homo sapiens*). Dlatego też, to świadomość zła śmierci sprawiła, że w toku ewolucji rozrósł się jej organiczny substrat, na którym świadomość się jawi, czyli mózg (powiększenie czaszki).

Zatem to świadomość nieśmiertelności konstrytuje człowieka, a przez „wspólne działanie” kształtuje nową ludzkość i nowy wszechświat oraz doprowadza do realnego bycia w Bogu (do przebóstwienia), który jest Życiem nieśmiertelnym. Tak jak w teorii akosmicznej ciało i wszechświat są wtórne w stosunku do umysłu, tak we Fiodorowskim kosmizmie nowe nieśmiertelne ciało i nowy wszechświat są wtórne wobec tej jakości świadomego działania, które wypływa z powszechnego rozumienia absurdu śmierci.

Jacyna-Onyszkiewicz w prezentowanej koncepcji akosmicznej ukazuje – wynikający z kosmologii kwantowej – argument za istnieniem Boga, który pod różnymi względami staje się przydatny dla uwiarygodnienia niezwykłych intuicji Fiodorowa, poprzez które on również umieszczał Byt nadprzyrodzony w swej naukowo-religijnej teorii wszechświata. W kosmologii kwantowej przyjmuje się taki model wszechświata, w którym jest on traktowany jako największy fizyczny układ, poza którym nie może już istnieć żadna inna rzeczywistość fizyczna. W tym sensie wszechświat jest izolowanym układem kwantowym. Z praw fizyki kwantowej wynika, że całkowita energia takiego układu równa się zeru. Z tego względu w takim układzie nie mogą zachodzić żadne zmiany, a więc nie może także istnieć parametr numerujący przebieg tych zmian, czyli czas w sensie chronologicznym.

Jacyna-Onyszkiewicz zauważa, że nie jest to zgodne z ludzkim doświadczeniem poznawczym, które zawsze odbiera rzeczywistość jako usytuowaną

¹¹² Tamże, 440.

w perspektywie chronologicznej, czyli zmienną. Jak to wytłumaczyć? Skoro niezniszczalne umysły ludzkie uczestniczą we wszechwiedzy Boga, a wiedza, którą posiadają, jest refleksem wszechwiedzy, to znaczy, że postrzeganie świata jako zmiennego, musi być refleksem tej wszechwiedzy, która mówi o relacji Boga do wszechświata. Wynika z tego, że wobec Boga, niepodlegającego żadnym zmianom, wszechświat jest bytem podlegającym zmianom; bytem zainicjowanym przez akt stwórczy¹¹³. Oznacza to, że wszechświat nie jest tym układem, który w sposób ostateczny opisuje rzeczywistość, ale że musi istnieć w Bogu, względem którego już nic zewnętrznego nie istnieje¹¹⁴.

Bardzo istotnym elementem w koncepcji Fiodorowa jest zagadnienie relacji człowieka do czasu. Rosyjskiego wizjonera nie interesuje w sposób szczególny czas przyszły rozumiany jako liniowy chronologiczny układ. O wiele bardziej jest on zainteresowany przeszłością. Wydaje się jednak, że w jego antytanatycznym projekcie zwrócenie się ku przeszłości nie koresponduje ze zwykłą zmianą kierunku linearnego wektora chronologii, ale raczej jest otwarciem człowieka na nowy wymiar, nową jakość czasu. Stąd dość zaskakujące poniekąd postulaty, by zmienić porządek rodzenia w porządek wskrzeszania.

Fiodorow stwierdza, że „zło zakorzenione jest w samej przyrodzie, w jej nieświadomości, w rodzeniu i nierozzerwalnie związanej z nim śmierci”¹¹⁵. Rosyjski filozof zauważa, że „przekształcenie rodzenia we wskrzeszenie jest oznaką doskonałości związku małżeńskiego”¹¹⁶. Tak więc w procesie regulacji przyrody należy zamienić ślepe mechanizmy biologii w wolny akt człowieka tak, aby człowiek nie pragnął przedłużyć swego życia w przyszłych pokoleniach, ale wskrzeszając zmarłych, przywracał także siebie do życia nieśmiertelnego. Ludzkość obdarzona antytanatyczną świadomością nie podlega czasowi, ale staje się kreatorem nowej jakości czasu.

Bez eliminacji śmierci – zdaniem Fiodorowa – przyszłość nie ma sensu, gdyż będzie tylko powiększaniem cmentarzy. Śmierć konstryuuje taki model rzeczywistości, w którym przyszłość jawi się jako stan *post mortem*. Dlatego też śmierć dzieli rzeczywistość, jest kluczowym faktorem największego „rozbratu”, czyli zaniku

¹¹³ Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm...*, dz. cyt., 75.

¹¹⁴ Por. tamże, 35.

¹¹⁵ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 452.

¹¹⁶ Tamże, 454.

poczucia pokrewieństwa. Tymczasem pokonanie śmierci wszystko zmienia, na sposób rzeczywisty przywraca wszechjedność. Przyszłość człowieka nie jest w życiu „po śmierci”, ale w życiu „bez śmierci”.

„Moskiewski Sokrates” był przekonany, że pokonanie śmierci nie ma racji bytu bez uprzedniego wskrzeszenia zmarłych pokoleń. Nasz obowiązek to pokonać tę śmierć, która *już pochłonęła* naszych bliskich i tylko tak można zniszczyć zło jako realny byt. Tylko wówczas pokonamy tę śmierć z przyszłości, której się lękamy, gdyż mogłaby pochłonąć także nas. To zasadnicza różnica także pomiędzy immortalizmem Fiodorowa a immortalizmem transhumanistów. Rosyjski wizjoner nie walczy ze śmiercią jako ostatecznym skutkiem pewnego procesu, który wraz z mijającym czasem coraz bardziej pochłania człowieka. On walczy ze śmiercią, która już jest i która od czasów Adama trawi ludzkość i świętuje zwycięstwo, wyłaniając swoje „szydercze oblicze” nie z hipotetycznej przyszłości, ale z realnej przeszłości.

Podczas analizy antytanatycznego projektu Fiodorowa musi – prędzej czy później – pojawić się zasadnicze pytanie: Czy można zmienić przeszłość? Człowiek przecież ma realny wpływ na teraźniejszość. To oczywiste. Sloganem stało się też zdanie, że „przyszłość leży w naszych rękach”, ale co z przeszłością? Dla rosyjskiego wizjonera, jak wskazuje badająca jego myśl Mirosława Jurczyga, nadrzędnym zadaniem ludzkości jest przeobrażenie przeszłości, gdyż – jak twierdzi Fiodorow – ona leży w naszych rękach¹¹⁷. Nie chodzi o wydobywanie z przeszłości zapomnianych faktów czy postaci, ani o budowanie nowych pomników, a burzenie starych. Nie chodzi o falsyfikowanie czy uwiarygodnianie historii poprzez korygowanie podręczników i różnych innych publikacji. Chodzi o realną zmianę pewnego procesu, który już się dokonał. Tym procesem jest umieranie. Wiemy, że dla Fiodorowa nie była to magia, mistyka czy metafora. Co więcej, postulował on, aby do tego dzieła zaprzęgnąć najnowsze zdobycze nauki i techniki. Dlatego warto posłuchać tego, co mówi dziś nauka i technika o możliwości zmiany przeszłości.

Po raz kolejny przychodzi nam z pomocą fizyka kwantowa. Jacyna-Onyszkiewicz w swej książce pt. *Akosmizm* powołuje się na bardzo interesujący eksperyment. John Wheeler, wybitny fizyk i kosmolog kwantowy, w 1984 r. zaproponował eksperyment z tzw. opóźnionym wyborem. Polegał on na tym, że foton,

¹¹⁷ Por. M. Jurczyga, *Kant jest z miasta. Filozofia wspólnego czynu Nikołaja Fiodorowa wobec kantyzmu*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, „Almanach myśli rosyjskiej”, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, 118.

stanowiący kwant energii np. światła widzialnego, sam wybierał pewną drogę przejścia przez układ optyczny, a dopiero potem dokonywano pomiaru tej drogi. Eksperyment powtórzono na o wiele doskonalszym sprzęcie w 2007 r. i wynik się potwierdził. Okazało się, że pomiar nie analizował drogi już przebytej, ale kreował drogę fotonu. Potwierdziło to przewidywania fizyki kwantowej, że obserwacja kreuje przeszłą historię fotonu. Jest to zjawisko zachodzące na gruncie fizyki kwantowej, zwane „przyczynowością wsteczną”, które jest przeciwne zwykłemu prawom fizyki i naszej ludzkiej intuicji¹¹⁸.

Dokonując analogii, można stwierdzić, że postulowane przez Fiodorowa zadanie, którym jest regulacja ślepych sił przyrody, to eksperyment, który miałby wywołać właśnie „przyczynowość wsteczną”. Punktem wyjścia w dokonaniu dzieła regulacji jest człowiek, który należy do przyrody i przyrodę przekracza. Rozbudzona w człowieku świadomość absurdu śmierci staje się tym samym świadomością sił przyrody. Według Fiodorowa człowiek będzie działać racjonalnie tylko wówczas, gdy sprzeciwi się śmierci, tym samym przyroda „poprzez” człowieka także zacznie działać racjonalnie, czyli ku ratowaniu życia. Wobec istot, które uległy już zniszczeniu, będzie to działanie ku odtworzeniu. Potwierdza to następujący cytat: „Przyroda w nas zaczyna nie tylko uświadamiać sobie siebie, ale i kierować sobą; osiąga w nas doskonałość albo taki stan, po którego osiągnięciu nie będzie już niczego niszczyć, a wszystko to, co zostało zniszczone w epoce ślepoty, odtworzy, wskrzesi”¹¹⁹.

Dlatego też przewodnie motto rosyjskiego myśliciela brzmi następująco: „wprowadzać świadomość i wolę do ślepej siły – oto zadanie człowieka”¹²⁰. Wydaje się, że w koncepcji Fiodorowa chodzi o osiągnięcie przynajmniej pewnej tzw. masy krytycznej¹²¹, czyli pewnego minimalnego, a wystarczającego stopnia uświadomienia ludzkości, a wówczas reakcja uświadamiania nastąpi już lawinowo i uobecni się także we wszystkich siłach przyrody. W tym sensie można rozumieć nadrzędny postulat budowania wspólnoty ludzi „świadomie działających”, aby jak najszybciej tę „masę krytyczną” osiągnąć.

¹¹⁸ Jacyna-Onyszkiewicz przenosi to zjawisko na teorię makroewolucji. Cała historia wszechświata, od swego początku aż do zaistnienia istoty ludzkiej, została wstecznie wykreowana właśnie przez pojawienie się człowieka. W ten sposób doktryna akosmizmu tłumaczy wiele niewyjaśnionych czasoprzestrzennych zagadek towarzyszących przed-ludzkiej historii wszechświata. Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Akosmizm...*, dz. cyt., 79.

¹¹⁹ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 765.

¹²⁰ Tamże, 461.

¹²¹ Najmniejsza ilość materiału rozszczepialnego, konieczna do tego, by mogła zajść i utrzymać się jądrowa reakcja łańcuchowa.

Regulacja to oczywiście nie tylko zagadnienie świadomości, ale to działanie świadomej wspólnoty w kierunku przewyciężenia śmierci. Zdaniem „moskiewskiego Sokratesa”, regulacja to powszechny eksperyment, do którego trzeba użyć wszelkich możliwych naukowych i technicznych środków. Prawo przyczynowości wstecznej polegałoby więc na tym, że eksperyment regulacji miałby wykreować nową przeszłość ludzkości, tak jak w powyższym eksperymencie dotyczącym fizyki kwantowej została wykreowana nowa przeszłość fotonu. Z tego względu „moskiewski Sokrates” mówi o historii jako projekcie¹²².

Świadomość zła śmierci i podjęte w celu przewyciężenia śmierci działania ludzkiej wspólnoty – zdaniem Fiodorowa – przekierują siły przyrody na odtwarzanie życia. Świadomość sił natury zacznie działać ku odtworzeniu tych ciał, które ze względu na wcześniejszą ślepotę tych sił najpierw powstały (popęd płciowy), a potem, także dzięki tym ślepych siłom, zginęły (rozpad materii: starzenie, choroby, śmierć). Uświadomienie zniweluje więc nie tylko rozpad ciał, ale i przyczynę ich powstawania, czyli popęd płciowy. Stąd Fiodorow postuluje zmianę porządku rodzenia na porządek wskrzeszania.

Oczywiście zbudowanie powyższej analogii nie aspiruje do miana jakiegokolwiek teorii naukowej. Było raczej próbą ukazania niezwyklej intuicji rosyjskiego myśliciela, który głęboko wierzył, że można na sposób „naukowy” udowodnić możliwość kreowania nowej przeszłości, która stałaby się także nową przyszłością. Ukazany przez Jacynę-Onyszkiewicza akosmiczny model rzeczywistości, zakładający, że cały wszechświat znajduje się wewnątrz najbardziej racjonalnego bytu, którym jest Bóg, współgra poniekąd z tezami antytanatycznego projektu Fiodorowa.

Rosyjski wizjoner zakładał działanie, wynikające ze współpracy z Bogiem („Bogo-człowiecze”), które miałoby na celu przywrócenie racjonalności w całym wszechświecie, a ostatecznie jego przebóstwienie¹²³. Zdaniem Fiodorowa likwidacja irracjonalności to eliminacja śmierci, dlatego bunt wobec śmierci i dążenie do wskrzeszenia zmarłych, a tym samym do nieśmiertelności, jest najbardziej racjonalną postawą, jaką człowiek winien przyjąć w swoim życiu.

Należałoby się także zastanowić, jakie byłyby źródła tej nowej formy ludzkiej świadomości, do której tak często nawiązuje Fiodorow, która sprawiałaby, że człowiek

¹²² Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 217.

¹²³ Por. С. Семёнова, *Николай Фёдоров. Творчество жизни*, Советский писатель, Москва 1990, 243.

odczytywałby śmierć jako coś absurdalnego. Wydaje się, że „moskiewski Sokrates” najpierw ujmuje tę kwestię z perspektywy czysto ludzkiej, być może czerpie z doświadczenia, które sam przeżył bardzo osobiście. Badacze jego myśli podkreślają pewien istotny fakt z młodzieńczych lat, którym była nagła śmierć ukochanego wuja. Dla młodego Fiodorowa była to ogromna trauma i być może także to wydarzenie – jak niektórzy wskazują – stało się swego rodzaju inspiracją do przyjęcia skrajnie radykalnej antytanatycznej postawy¹²⁴. Sawicki zwraca także uwagę na to, że Fiodorow był nieślubnym dzieckiem księcia Gagarina, z którym nigdy nie miał bezpośredniego kontaktu. To również mogło wpłynąć na projekt wskrzeszenia przodków¹²⁵.

Powracającym tematem w rozważaniach „moskiewskiego Sokratesa” staje się smutek. Wynika z nich, że po stracie bliskiej osoby smutek kształtuje w nas tę nową jakość, którą jest bunt wobec absurdalnego faktu śmierci. Według Fiodorowa, w przypadku pierwszego człowieka, który doświadczył straty bliźniego, ten smutek – jak już wcześniej mówiliśmy – stał się „smutkiem kosmicznym”; wyrazem bólu, w którym uczestniczyć miało całe stworzenie poddane „prawu śmierci”. Jednakże gdyby w istocie smutek po stracie bliskiej osoby był inspiracją do walki ze śmiercią, to praktycznie wszyscy ludzie staliby się „antytanatycznymi bojownikami”, co przecież nie ma miejsca w rzeczywistości.

Kolejnym wątkiem, który porusza Fiodorow jest wstyd, który winien się zrodzić w człowieku ze względu na śmierć rodziców. Nowe pokolenie spycha poprzedzające pokolenia do grobu i dlatego – zdaniem rosyjskiego myśliciela – winno się wstydzić, że żyje kosztem innych¹²⁶. Wydaje się jednak, że Fiodorow dokonuje w ten sposób dość oryginalnej racjonalizacji zjawiska – postępującej w nieświadomym biologicznym rytmie – przemiany pokoleń, której celem jest ukazanie irracjonalnego charakteru tego procesu. Wstyd pełniłby więc rolę symptomu uświadomienia, lecz nie absurdu śmierci, a absurdu życia kosztem śmierci innych.

Zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” rozbudzenie antytanatycznej świadomości było przełomowym momentem antropogenezy. To wówczas wyłoniła się istota ludzka, to wówczas rozbudziło się sumienie – oznaka człowieczeństwa. Wtedy

¹²⁴ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz., cyt., 20.

¹²⁵ Por. A. Sawicki, *Wskrzeszenie zmarłych...*, dz. cyt., 102.

¹²⁶ Por. J. Dobieszewski, *Absolut...*, dz. cyt., 115.

też narodziła się moralność¹²⁷. Fiodorow twierdzi jednak, że człowiek przekroczył porządek przyrody tylko dzięki sobie: „Postawa wertykalna nie była człowiekowi dana z przyrodzenia, w chwili stworzenia; zdobyta została przezeń pracą”¹²⁸. Wydaje się więc, że ową świadomość, która na drodze ewolucji przyczyniła się do zmiany postawy duchowej i fizycznej człowieka można poniekąd rozumieć także jako „dobro wypracowane”.

W tej perspektywie autokreacji istotę ludzką należałoby rozumieć jako uczestniczącą – od samego początku, czyli jeszcze w stanie braku świadomości – w tym dobru, którym jest życie. Człowiek odczytywał z porządku natury zarówno życie swoje, jak również innych, jako dobro najwyższe. Co więcej, nad tym dobrem pracował i je pomnażał, czyniąc wszystko, aby chronić życie. Tymczasem pomimo trudu śmierć „robiła swoje”. Im bardziej ludzie pragnęli to dobro zabezpieczyć, tym bardziej śmierć, która to dobro naruszała, jawiła się – jak twierdzi Fiodorow – jako największy realny wróg; jako przejaw jakiegoś ontycznego zła¹²⁹.

Gdy przyczyną śmierci nie był wypadek czy choroba, a człowiek spełnił wszystkie warunki, aby zabezpieczyć życie, a pomimo tego śmierć „czyniła swoje”, wówczas cała ta sytuacja musiała jawić się jako absurdalna. W ten sposób zrodziła się świadomość dopełniająca proces hominizacji, która zainspirowała człowieka, nie tylko do ochrony życia, ale nade wszystko do działań mających na celu eliminację śmierci. Człowiek uczynił sobie narzędzia tworzenia, po to, by kreować siebie i świat według własnej woli, a jednocześnie być narzędziem w rękach Boga. W ten sposób zaczął przekraczać ślepą przyrodę, by kiedyś ostatecznie nadać jej także swą wolę: „Wrogiem jest przyroda. Ona jest siłą, dopóki my jesteśmy bezsilni, dopóki nie staniemy się jej wolą. Dopóki nie stanowimy jej rozumu”¹³⁰.

Powyższe stanowisko, wyrażające zdolność autokreacji przy jednoczesnej zależności od Bytu Najwyższego, bardzo przypomina wydobyty na piedestał historii ideał humanizmu zawarty w *Oratio de hominis dignitate* autorstwa Pico della Mirandola, w którym Adam słyszy przemawiającego Boga: „Umieściłem cię w środku świata, żebyś stąd lepiej widział wszystko, co jest na świecie. Nie uczyniłem cię ani niebieskim, ani ziemskim, ani śmiertelnym, ażebyś sam z siebie, wolny i niezależny

¹²⁷ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 58.

¹²⁸ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 792.

¹²⁹ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 90n.

¹³⁰ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 765.

twórca, ukształtował się i wyrzeźbił w formie, jaką wybierzesz”¹³¹. Po raz kolejny należy podkreślić, że w przeciwieństwie do transhumanizmu myśl Fiodorowa wpisuje się w źródłową tradycję humanizmu, która nie negowała ontologicznej i moralnej zależności człowieka od Bytu Najwyższego. Humanizm, który tę zależność wyklucza, a jednocześnie czyni boga z człowieka, w opinii wielu myślicieli jest antyhumanizmem.

Cały czas nie odnajdujemy jednak odpowiedzi, w jaki sposób bunt wobec śmierci miałby stać się konstytutywną cechą całego gatunku ludzkiego, nie zaś jedynie resentymentem niektórych osób, niepotrafiących pogodzić się ze śmiercią bliskich, czy też obsesją pojedynczych ekscentrycznych jednostek zainspirowanych rozważaniami, poniekąd dość osobliwego myśliciela. Inaczej mówiąc: czy ów bunt, który jawi się bardziej jako wyizolowane zjawisko kulturowe można zakorzenić w porządku natury i nadać mu charakter powszechny? Analizując ten istotny element koncepcji Fiodorowa, oprócz wątku pochodzącego z biografii, czy z jego dociekań nad nieuchronnością działania wrogich sił natury, czy też z – motywowanej wstydem – teorii moralnego imperatywu, należałoby się jeszcze odnieść do kontekstu teologicznego wpływającego z Ewangelii.

Skoro staraliśmy się dowieść, że projekt Fiodorowa jest zakorzeniony w fundamencie teologicznym, to być może właśnie tam należałoby doszukiwać się odpowiedzi. „Moskiewski Sokrates” za paradygmat wskrzesiciela uznaje Chrystusa, który przywraca do życia swego przyjaciela Łazarza. Wydaje się, że wskrzeszenie Łazarza stanowi dla Fiodorowa paradygmat zadania, jakie Bóg postawił przed całą ludzkością¹³². Jednakże może stanowić coś jeszcze o wiele bardziej istotnego. Łazarz jest człowiekiem, który przeżył własną śmierć. Dlatego też powyższa historia ewangeliczna, jak żadna inna, mogła być dla rosyjskiego wizjonera mocnym argumentem, obalającym prawdę o konieczności śmierci. Co więcej, świadomość Łazarza, po ożywiającej go interwencji Chrystusa, funkcjonuje już w optyce *post mortem*. Wskrzeszony Łazarz stanowi więc paradygmat „nowej świadomości” realnie przekraczającej „prawo śmierci”.

Człowiek nie może stać się dla siebie realnym źródłem wiedzy o śmierci. Nie może nabyć tej wiedzy poprzez doświadczenie, gdyż własna śmierć jest stanem wprowadzającym człowieka w rzeczywistość, w której wszelka ludzka wiedza jest

¹³¹ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, in: *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scriptis vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, 106.

¹³² Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 612–614.

symultanicznie konfrontowana z doświadczeniem nowej i nieodwracalnej jakości życia¹³³. Jedynie Łazarz, *post mortem*, mógł dokonać konstruktywnej autorefleksji stanu *in morte*, będąc ponownie w kondycji *ante mortem*. Właśnie z tego względu świadomość absurdu śmierci może zrodzić się tylko dzięki doświadczeniu śmierci drugiego człowieka.

Pojawia się więc zasadnicze pytanie i być może wątpliwość: czy Fiodorow, mówiąc o buncie wobec śmierci, ze względu na stratę bliźniego, miał na myśli realny smutek powodowany nieodwracalnością tej straty, czy też owa „śmierć drugiego” była potrzebna po to, by konceptualnie umotywić zaistnienie w człowieku tej nowej jakości, którą jest rozumienie śmierci jako faktu nieposiadającego najmniejszego sensu? Uwzględniając podejście autora antytanatycznego projektu do rzeczywistości, który wszelkie teoretyzowanie realnych problemów poddawał naprawdę ostrej krytyce, należałoby opowiedzieć się za pierwszym rozwiązaniem, motywowanym bardziej egzystencjalnie, aniżeli tym drugim – bardziej filozoficznym.

Pojawia się też trzecia ewentualność. Człowiekiem, który posiadał realną świadomość przygodności własnej śmierci, był ktoś, kto tę śmierć przeżył i wrócił do życia. Być może właśnie dlatego Fiodorow powołuje się na scenę wskrzeszenia Łazarza. Czy jednak człowiek może osiągnąć ową „łazarzową świadomość”? Czy ta świadomość może stać się konstytutywną cechą gatunku ludzkiego? Opierając się na przesłankach teologicznych, rosyjski wizjoner wzywał całą ludzkość do „wspólnego czynu”, który – jak podkreśla Sawicki – miał się charakteryzować także powszechnym rozwojem wszelkich nauk. Jakby przeczuwał, że można także na sposób naukowy potwierdzić fenomen „łazarzowej świadomości” i możliwość zaistnienia tej jakości w każdym człowieku¹³⁴.

Nawiązując do akosmicznej doktryny, zaprezentowanej przez Jacynę-Onyszkiewiczą, wskazaliśmy, że fizyka kwantowa obala mit czasoprzestrzenności jako kondycji, która warunkuje rzeczywistość w sposób ostateczny. Wyżej wymieniony autor dowodził, że umysł człowieka bytuje w Bogu, a więc poza czasem i przestrzenią. Śmierć natomiast objawia się w określonym chronologicznie czasie, linię tego czasu przerywając, oraz w konkretnej przestrzeni: wewnątrz organizmu oraz w określonych przez pozycję ciała zewnętrznych okolicznościach. Zgodnie z tą teorią każdy umysł

¹³³ Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Misterium mortis*, tłum. B. Białecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, 138n.

¹³⁴ Por. A. Sawicki, *Wskrzeszenie zmarłych...*, dz. cyt., 97n.

bytujący poza czasem i przestrzenią posiada dostęp do swojej pośmiertnej świadomości – „świadomości łazarzowej”.

Z tej metakosmologii kwantowej opartej na fizyce wynika, że żyć poza czasem i przestrzenią, a tym samym mieć dostęp do „świadomości łazarzowej” oznacza życie w Bogu. Dlatego warunek uświadamiający przygodność śmierci pochodziłby z porządku nadprzyrodzonego. Tak więc, jeśli spełnimy warunki, które Bóg przedstawił ludzkości, uzyskamy dostęp do świadomego bycia w Bogu, a tym samym nową jakość świadomości. Akt wolnej woli, realizowany jako spełnienie zadań postawionych przez Boga, staje się spełnieniem warunku nabycia nowej świadomości. To dlatego rosyjski wizjoner konstruuje swój projekt w perspektywie religijnej, a za niezbywalną kondycję jego realizacji uznaje wypełnienie zadania postawionego ludzkości przez Boga.

Należy także podkreślić, co zauważa Jurczyga, że Fiodorow podważa aprioryczność form zmysłowości, którymi dla Kanta były przestrzeń i czas. Człowiek jest nade wszystko „istotą działającą” i właśnie działanie *contra mortem* – być może dlatego, że jest bezpośrednią emanacją antytytanatycznej świadomości zakorzenionej w Bogu-Życiu – wydaje się być najbardziej pierwotną kategorią, która przekracza przestrzeń i czas¹³⁵. Wydaje się jednak, że w projekcie „moskiewskiego Sokratesa” problemem wciąż nierozstrzygniętym pozostaje kwestia ciała. Śmierć ciała to zagadnienie problematyczne zarówno dla Fiodorowa, jak i dla transhumanistów.

Warto ponownie zaznaczyć, że rosyjski myśliciel nie odnosi się do nauki o nieśmiertelności dusz/umysłów, które pozostając w Bogu, zagwarantowałyby sobie niezniszczalność. Zdaniem Fiodorowa śmierć ciała to śmierć człowieka w wymiarze totalnym. Ciało nie może więc umrzeć, a to które umarło winno zostać odtworzone. Ostatecznym etapem w który ma wkroczyć ludzka cielesność jest „przebóstwienie”. W tym sensie cielesny człowiek będzie żył w Bogu, a nawet więcej – będzie jak Bóg. W przeciwieństwie do transhumanistów człowiek w antropologii Fiodorowa „jest ciałem”, a nie „ciało posiada”.

W koncepcji „moskiewskiego Sokratesa” wolna wola istoty ludzkiej realizuje się w sposób najpełniejszy, gdy staje się wolą pokonania śmierci, czyli wolą wskrzeszenia przodków (ich ciał). „Człowiek-wskrzesiciel” realizuje ostateczny cel życia wszystkich istot rozumnych, którym jest – jak głosi rosyjski wizjoner: „Uczynić się pierwszą przyczyną samych siebie i w ten sposób upodobnić się do przyczyny pierwotnej, do

¹³⁵ Por. M. Jurczyga, *Kant jest z miasta. Filozofia...*, dz. cyt., 114.

Boskiej Praprzyczyny”¹³⁶. Wskrzesiciel ciał posiada także zdolność autokreacji, która jest najwyższym aktem sztuki. Właśnie dlatego, że człowiek jest istotą samostwórczą, może być prawdziwie wolny¹³⁷.

Należy jednak wyraźnie odróżnić urzeczywistnienie boskiej kondycji w człowieku, która ma miejsce w projekcie Fiodorowa, od tej obecnej w koncepcji transhumanistycznej. Dla rosyjskiego myśliciela transcendentny Bóg jest niezbywalnym warunkiem realizacji antytanatycznego projektu i przebóstwienia człowieka. Można więc powiedzieć, że w koncepcji Fiodorowa zależność całego projektu od Bytu Najwyższego jest wręcz strukturalna. Tymczasem w materializmie transhumanistycznym „bycie bogiem” jest skrajnym przejawem emancypacji człowieka od transcendentnego Bytu, wręcz zanegowaniem Jego istnienia, oraz wypełnieniem tego „pustego miejsca” człowiekiem, będącym na drodze ku doskonałości. Taka wizja „boskości” wydaje się być pod silnym wpływem koncepcji „nadczołowieka” autorstwa Nietzschego, na co wskazywaliśmy już w poprzednich rozdziałach rozprawy¹³⁸.

Kluczowym zagadnieniem dla „moskiewskiego Sokratesa” jest kreacja nowej cielesności, będąca konsekwencją przywrócenia do życia ciał zmarłych. Fiodorow nie wyjaśnia jednak dokładnie ani tego procesu, ani jego końcowego efektu. Analizując religijny projekt antytanatyczny, nie można zapomnieć, że zasadniczą rolę ogrywa w nim dość radykalna heterodoksja filozoficzno-teologiczna. Rosyjski wizjoner wyraźnie odchodzi od tradycyjnego rozumienia dogmatów religijnych, a także buduje specyficzną teologię ciała, która na tle nauki chrześcijańskiej jawi się wyraźnie jako herezja. W podobny sposób mówi o realizacji Bożych przykazań, zdecydowanie odbiegając od hermeneutycznego klucza odczytywania treści Pisma świętego przez tradycję chrześcijańską. Zdaniem Fiodorowa warunkiem *sine qua non*, od którego Bóg uzależnił powrót człowieka do nieśmiertelności, jest warunek wskrzeszenia zmarłych. Dlatego rosyjski filozof rozumie w inny sposób chociażby kluczowe dla chrześcijańskiej koncepcji moralnej przykazanie „nie zabijaj”. Fiodorow mówi wprost: „Nie zabijaj”

¹³⁶ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 624.

¹³⁷ Por. tamże, 748.

¹³⁸ Badacze myśli Nietzschego wskazują, że istotny wpływ jego na koncepcję „nadczołowieka” miała filozofia mistyków niemieckich, m.in. Mistra Eckharta (1260–1327) oraz Jana Schefflera (1624–1677), piszącego pod pseudonimem Angelus Silesius, którego liczne utwory włączono do luterskich zbiorów pieśni religijnych. Oto charakterystyczny fragment jednej z sentencji Silesiusa pt. *Der Cherubinische Wandersmann*: „Wiem, że beze mnie Bóg nie przetrwa ani jednej chwili. Jeśli ja stanę się nicością, to on musi z mego braku oddać ducha. Jestem tak wielki jak Bóg, a ja nie mogę być pod Nim”. Por. L. Halban, *Mistyczne podstawy narodowego socjalizmu*, w: *Przedhitlerowskie korzenie nazizmu*, red. B. Grott, O. Grott, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2018, 86–90.

znaczy „wskrzeszaj”, co należy dodatkowo odczytać jako powszechne wezwanie do „wspólnego czynu”¹³⁹.

W transhumanizmie człowiek w swej kondycji naturalnej, która w tej doktrynie jest kondycją wyjściową, również zмага się – przede wszystkim – ze śmiertelnością ciała. W tym materialistycznym systemie śmierć ciała na poziomie wyjściowej kondycji to także śmierć totalna, która ostatecznie wyklucza człowieka ze sfery bytu. Transhumanizm głosi jednak możliwość przewyciężenia tej naturalnej kondycji dzięki rozwojowi technologicznemu. Ucieczka od śmierci staje się więc ucieczką od ciała, co charakteryzuje kolejny etap rozwoju człowieka, czyli bycie *transitory human*. Ostatecznie takie zabiegi techniczne, jak zintegrowanie ludzkiego umysłu ze sztuczną inteligencją, mają pozwolić na bycie niezależnym od ciała i tym samym zainicjować stadium nieśmiertelnego postczłowieka.

Transhumanizm, poza negowaniem istnienia bytu nadprzyrodzonego, dodatkowo wykazuje coraz silniejszą tendencję do zanegowania istnienia aktu wolnej woli człowieka. Zwracaliśmy wcześniej uwagę na pewien determinizm naturalistyczny, zakładający uprzednie względem ludzkiej woli działanie decyzyjne na poziomie neuronów mózgowych. Determinizm ten miałby z czasem ewoluować i stać się determinizmem technologicznym, który polegałby na tym, że głównym ośrodkiem decyzyjnym w człowieku byłby techniczny mózgowy implant skorelowany z bytem sztucznej inteligencji. W przeciwieństwie do Fiodorowa, który postulował nadanie ludzkiej „woli życia” siłom przyrody, transhumanizm postuluje pełne uzależnienie życia człowieka od procesu decyzyjnego zainicjowanego w bycie technologicznym.

Zarówno w materializmie transhumanistycznym, jak i w religijnym projekcie Fiodorowa, nierozstrzygnięty pozostaje problem na poziomie zagadnienia antropologicznego, jakim jest cielesność istoty ludzkiej. Problem ten jawi się jednak w zupełnie odmiennych perspektywach. Z jednej strony skupia się wokół pytania: „jak przywrócić ciała umarłych do życia?” Z drugiej natomiast: „jak żyć bez ciała?” Realizacja projektu Fiodorowa, zanurzonego w optyce chrześcijańskich prawd wiary, warunkowana jest także przez działanie czynnika boskiego (nadprzyrodzonego). Czy jednak poziom „wiarygodności” i powodzenia tego przedsięwzięcia – ze względu na naturę „współ-Operatora” – wydaje się być wyższy niż w przypadku transhumanizmu? Transhumanizm warunkuje wszystko czynnikiem ludzkim, zależnym od postępu

¹³⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 165.

technologicznego, którego jednak ostatecznym produktem ma być superinteligentny „quasi-boski” byt. Trudno znaleźć odpowiedź. Z jednej strony mamy bowiem chrześcijańską herezję filozoficzno-teologiczną, z drugiej – jedynie pewien współczynnik prawdopodobieństwa.

4. Antytanatyczne prefiguracje i performansy

W poprzednim rozdziale, starając się określić, w jaki sposób transzłowiek jawi się również jako *homo religiosus*, wskazaliśmy na pewną zbieżność stanowiska transhumanistycznego z doktryną starożytnych systemów gnostyckich. Pogląd ten należy jednak zaliczyć do poziomu metarefleksji, gdyż sami transhumaniści raczej nie określają się otwarcie jako grupa neognostycka. Wiele wskazuje na to, że transhumanizm na płaszczyźnie porządku ontologicznego, teoriopoznawczego i etycznego wpisuje się także w nurt tzw. ateizmu naukowego¹⁴⁰. Postulowana boskość oderwana od rzeczywistej transcendencji, oprócz bycia nadwyżką ludzkich aspiracji, stanowi konstrukt czysto abstrakcyjny, którym jednak transhumaniści często „domykają” całość swojego systemu. Ugruntowanie koncepcji Fiodorowa w chrześcijaństwie ma natomiast charakter istotowy¹⁴¹.

Autor projektu antytanatycznego, formułując najważniejsze tezy, sam czynił bezpośrednie odniesienia do tekstów Pisma świętego, treści dogmatów oraz niektórych religijnych obrzędów. Z biblijnych źródeł wskazać przy tym należy przede wszystkim: Księgę Apokalipsy św. Jana, odgrywającą kluczową rolę w doktrynie Fiodorowskiego kosmizmu, oraz teksty Nowego Testamentu nawiązujące do wskrzeszenia i zmartwychwstania, które rosyjski wizjoner traktował jako misję powierzoną ludzkości przez Boga. Biblijne teksty oraz dawne praktyki religijne, jak np. wznoszenie tzw. jednodniowych cerkwi wobec realizacji projektu antytanatycznego bardzo często pełniły funkcję specyficznych prefiguracji¹⁴², zapowiadających realizację

¹⁴⁰ Jan Sochoń wymienia charakterystyczne cechy „klimatu” ateizmu naukowego funkcjonujące w trzech porządkach. Ontologicznym – nauka jako teoretyczna możliwość poznania realnej prawdy; propaguje ontologię zasadniczo materialistyczną. Teoriopoznawczym – końcowym ideałem jest całościowa gnoza, wyjaśniająca teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, bez odwoływania się do transcendencji. Etycznym – postęp i rozwój nauki jest dobrym sam w sobie; teoretycznie i praktycznie nauka i technika tworzą postęp, są więc ostatecznym dobrem. Por. J. Sochoń, *Ateizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, 247.

¹⁴¹ Por. A. Sawicki, *Wskrzeszenie zmarłych...*, dz. cyt., 86.

¹⁴² Prefiguracja stanowi zapowiedź symboliczną. W hermeneutyce biblijnej prefiguracje starotestamentalne zapowiadały wypełnienie swych treści w Nowym Przymierzu. Np. manna i woda,

działa wskrzeszenia. Niezwykle istotnym elementem w projekcie Fiodorowa było także – na co wskazuje Mazurek – zjawisko tzw. etycyzacji dogmatów¹⁴³. Chrześcijańskie dogmaty winny otrzymać kategorię „przykazań”, a następnie podlegać realizacji jako zadania. Stąd dogmat o Trójcy Świętej to nic innego – zdaniem Fiodorowa – jak wezwanie do budowania doskonałej wspólnoty.

Fundamentalną cechą projektu „moskiewskiego Sokratesa” była nowa eschatologia oparta na zinterpretowaniu prorocztw Apokalipsy na sposób warunkowy. Jest to eschatologia aktywistyczna, a jej istotowy element stanowi deontologia, głosząca istnienie moralnego imperatywu, jakim jest bezwarunkowy nakaz działania na rzecz pokonania śmierci. Wynika to z dwóch najważniejszych – w opinii Fiodorowa – zadań: „budowania wspólnoty” oraz „wskrzeszania”. Są to „przykazania-zadania”, z których pierwsze wypływa z dogmatu trynitarnego, co – w kluczu ewangelicznej interpretacji dwóch najważniejszych przykazań – możemy odnieść do miłowania Boga, zaś drugie z prawdy o zmartwychwstaniu i nawiązuje do miłowania bliźniego. W powyższej deontologii funkcjonuje także charakterystyczna antropologia – o czym była mowa w poprzednim paragrafie – w której kluczową rolę odgrywa uświadomienie zła śmierci, będące „bazą” moralnego imperatywu wskrzeszania.

Antytanatyczna świadomość kształtuje człowieka, nie tylko na sposób duchowy czy psychologiczny, ale także fizjologicznie – zdaniem Fiodorowa przyczyniła się bowiem do osiągnięcia wertykalnej postawy ciała w przebiegu ewolucji. Wiele różnych elementów w projekcie rosyjskiego myśliciela służy właśnie do uobecnienia tej podstawowej jakości, jaką jest antytanatyczna świadomość, przez co wskazać można także na ich performatywny charakter¹⁴⁴. Tak więc, poza aktywistyczną eschatologią oraz motywowaną biblijnie i dogmatycznie – deontologią, a także „świadomościowo

które wypłynęły cudownie ze skały, są prefiguracjami Eucharystii, a wąż miedziany i baranek paschalny stanowią prefiguracje ukrzyżowania i śmierci Chrystusa. Ojcowie Kościoła wskazywali na prefiguratywny sens całego Starego Testamentu, który zapowiadał Chrystusa i cały wypełnił się w Chrystusie i w Jego Kościele. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością i alegorią*, tłum. T. Skibiński, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2000, 21.

¹⁴³ Por. S. Mazurek, *Rosyjski Renesans ...*, dz. cyt., 60.

¹⁴⁴ Terminy „performans”, „performatywność” czy „performer” są stosowane m.in. w obszarze badań teatrologicznych. Z jednej strony mówi się o „performatyzowaniu teatru”, czyli odchodzeniu od koncepcji przedstawienia na rzecz bezpośredniego działania. Z drugiej strony zauważa się „teatralizację performansu”, gdzie twórcy świadomie posługują się teatrem w celu rozmontowania kognitywnych ram tzw. codziennego życia. Por. E. Bal, W. Świątkowska, *Performans, performatywność, performer. Próby definicji i analizy krytyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, 9n. Natomiast performatywna funkcja języka polega na tym, że nie stwierdzamy tego co jest, ale konstytuujemy nową bytowość, np.: „mianuję cię porucznikiem”. Por. M.A. Krąpiec, *Język*, w: *Powszechna Encyklopedia ...*, tom 5, dz. cyt., Lublin 2004, 330–345.

warunkowaną” antropologią, istotnymi elementami w antytanatycznym projekcie są Fiodorowowskie „prefiguracje” i „performansy”.

Nawiązując do „eschatologii transhumanistycznej”, a w szczególności do jej wątku soteriologicznego, zwróciliśmy uwagę na pewną zależność od myśli platońskiej, a tym samym także od pewnego conceptualnego praźródła, którym dla platonizmu była doktryna orficka. Według znawców filozofii starożytnej to właśnie w orfizmie po raz pierwszy pojawiła się bardzo wyraźnie idea nieśmiertelności człowieka¹⁴⁵. Fiodorow, będąc krytykiem platonizmu, nie czerpał oczywiście z orfizmu, ale sięgał do innego praźródła dla swojej głównej idei wskrzeszenia.

„Moskiewski Sokrates” był niezwykle konsekwentny i wierny duchowi projektu antytanatycznego. Potępiając wszystkie teoretyczne dywagacje, a wzywając przede wszystkim do czynu, nie mógł odnieść się do jakiegś pierwotnej – funkcjonującej w sferze intelektualnej abstrakcji – filozoficznej koncepcji. Odwoływał się natomiast do najbardziej pierwotnego ludzkiego aktu, będącego wyraźnym świadectwem, że sprzeciw wobec śmierci przynależy do natury człowieka. Tym praźródłem dla Fiodorowa był rytuał grzebania zmarłych¹⁴⁶. Towarzyszące temu obrzędowi niektóre czynności, jak chociażby składanie w grobach elementów odzieży, pożywienia, broni, przedmiotów gospodarstwa domowego czy klejnotów, były wyrazem wiary w życie po śmierci.

Najbogatsze pochówki dotyczyły władców starożytnego Egiptu, którzy po śmierci balsamowali swe ciała, wierząc, że zachowanie nienaruszonej cielesnej struktury zapewni im nieśmiertelność¹⁴⁷. Dla Fiodorowa rytuały pogrzebowe były więc czymś więcej: były performansem wskrzeszenia zmarłego do nowego życia, uobecnionym przez miłującą go wspólnotę. W aspekcie historycznym stanowiły natomiast prefigurację dla „wspólnego czynu”, mającego jednak doprowadzić nie do godziwego życia w zaświatach, ale do immanentnego zmartwychwstania, które głosił „moskiewski Sokrates”.

W koncepcji Fiodorowa sens prefiguratywny pełniła także dawna pobożnościowa praktyka budowania tzw. jednodniowych cerkwi, do której odnosił się rosyjski myśliciel. Jak wskazuje Mazurek, był to zwyczaj nieznaną poza Rosją,

¹⁴⁵ Por. G. Reale, *Historia...*, dz. cyt., tom I, 49.

¹⁴⁶ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 78n.

¹⁴⁷ J.Thorwald, *Dawna medycyna. Jej tajemnice i potęga*, tłum. A. Bandurski, J. Sczaniecka, Wydawnictwo Literackie, 2017, 15n.

polegający na tym, że w obliczu jakiejś klęski, wspólnota, będąca w religijnym uniesieniu, błyskawicznie wznosiła cerkiew. Dla rosyjskiego wizjonera budowa cerkwi miała stanowić prefigurację wspólnego dzieła regulacji całego kosmosu, co miało zapobiec ostatecznym karom, o których mówi Księga Apokalipsy¹⁴⁸. Rozwijając kwestię powyższej symbolicznej prefiguracji warto odnieść się do istotnego dla teologii prawosławnej zagadnienia tzw. świętej przestrzeni.

Evdokimov wskazuje, że charakterystyczną cechą świątyni jest jej zorganizowanie, czyli tzw. uregulowanie, dzięki czemu odcina się ona od chaosu świata zewnętrznego. Świątynia – kontynuuje wybitny rosyjski teolog prawosławny – jest też figurą nieba na ziemi¹⁴⁹, co koresponduje z Fiodorowowską ideą regulacji wszechświata, który jest świątynią. W tym kluczu regulacja staje się liturgią świątynną. Dzieło podporządkowania sił przyrody jest więc performansem obcowania człowieka z siłami boskimi, które ostatecznie warunkują pomyślność projektu.

Evdokimov zauważa, że świątynia, przeciwstawiając się światowej przestrzeni, przeciwstawia się także apokaliptycznej Bestii, czyli ziemskiemu kultowi ślepych sił, a także wzywa cały świat, aby stał się świątynią; aby wszystko, co żyje, utworzyło jeden sobór: mistyczne Ciało Chrystusa¹⁵⁰. Dlatego też zaznacza, że miejscem świętym i wszechobecnym jest – w najbardziej pierwotnym znaczeniu – sam Chrystus¹⁵¹. Powyższa prawda teologiczna wkomponowuje się w finalizację antytanatyicznego projektu Fiodorowa, w którym doskonale zjednoczona ludzkość w pełni uczestniczy w Bogocłowieczym dziele Chrystusa, którym jest wskrzeszenie. W ten sposób wspólnota ludzka staje się na wzór wspólnoty Osób Boskich, co urzeczywistnia nowy porządek, w którym Bóg staje się wszystkim we wszystkich. Tym samym dopełnia się także przebóstwienie całego stworzenia.

Swietłana Siemionowa, autorka najważniejszej rosyjskiej publikacji o Fiodorowie pt. *Filozof przyszłego wieku*, potwierdza używanie przez „moskiewskiego Sokratesa” metafory „świątyni”. Zdaniem rosyjskiego wizjonera świątynia jest wszechświatem, a wszechświat świątynią. Idea „wspólnego czynu” to liturgia, która dokonuje się w świątyni, mająca na celu przeobrażenie całego kosmosu poprzez dzieło regulacji. Siemionowa zwraca także uwagę, że etymologicznie słowo „liturgia”

¹⁴⁸ Por. S. Mazurek, *Rosyjski Renesans...*, dz. cyt., 48.

¹⁴⁹ Por. P. Ewdokimov, *Prawosławie...*, dz. cyt., 238.

¹⁵⁰ Por. tamże, 240.

¹⁵¹ Por. tamże, 235.

oznacza właśnie „wspólny czyn”¹⁵². Mówimy więc o rzeczywistości, którą Evdokimow nazywa „kosmosem liturgicznym”, w którym uobecniają się ponadbiologiczne wymiary pokoju i radości, świadczące o życiu wiecznym¹⁵³.

Zdaniem Fiodorowa dzięki kosmicznej liturgii, która jest regulacją ślepych sił w całym wszechświecie, nieskończone życie objawi się na ziemi. Jednakże w jego antytanatycznym projekcie ponadbiologiczność, czyli transcendowanie przyrody przez człowieka, stanowi jedynie warunek wstępny tego przeobrażenia – człowiek zaczyna przekraczać wymiar biologiczny dzięki rozbudzeniu w sobie antytanatycznej świadomości. Ostatecznie będzie to bowiem biologiczność immanentnie przywrócona, czyli restytucja kondycji biologicznej poprzez wskrzeszenie.

W koncepcji Fiodorowa świątynia posiadałaby więc szczególne miejsce, w którym znaczenie prefiguratywne łączyłoby się z performatywnym. Budowanie „jednodniowych cerkwi” przez ludzką wspólnotę stanowi prefigurację, czyli zapowiedź wypełnienia dzieła regulacji sił przyrody. Intuicje Fiodorowa pełniły rolę swego rodzaju naukowo-religijnych prorocत्व, co staraliśmy się już wcześniej wykazać w naszej rozprawie, konfrontując je chociażby z niektórymi tezami współczesnej fizyki kwantowej. W tym sensie możemy także mówić o Fiodorowskich prefiguracjach, odnoszących się do osiągnięć współczesnej nauki. Należy jednak pamiętać, że dla „moskiewskiego Sokratesa” sprawą o wiele większej wagi niż przepowiadanie możliwości regulacji kosmosu była przemiana obecnej aktywności człowieka w działanie regulatywne. Człowiek to istota działająca na rzecz eliminacji śmierci i dlatego całe życie, cała jego codzienność winny być, wyrażającym tę ideę, performansem „wznoszenia świątyni”.

Czynny udział w liturgii świątynnej, otwierający wspólnotę na tajemnicę działania Boga na ziemi, stanowi – w kluczu Fiodorowskiej interpretacji – swoisty performans „Bogoczłowieczej” współpracy, prowadzącej do uobecnienia Trójcy Świętej, czyli do przebóstwienia wspólnoty. W kontekście „życia” i „wspólnoty” Fiodorow przyjmował znaczenie tych rzeczywistości w sensie absolutnym. Uobecnienie Boga to właśnie uobecnienie „życia” i „wspólnoty” – to po prostu wskrzeszenie zmarłych. Partycypacja w liturgii świątynnej stanowi więc performans ogólnoludzkiego działania regulującego siły przyrody, co ostatecznie winno prowadzić do wskrzeszenia zmarłych przodków.

¹⁵² Por. M. Ziółkowski, *Próba przezwyciężenia śmierci...*, art. cyt., 435.

¹⁵³ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie...*, dz. cyt., 241.

Fiodorow, mówiąc o przemianie świata, porównuje ten proces do liturgii. Najistotniejszą akcją liturgiczną, czyli wydarzeniem performatywnym *par excellence*, jest chrześcijańska liturgia eucharystyczna. Rosyjski wizjoner traktuje przemianę ślepej siły w siłę dającą życie jako prawdziwą „transsubstancjację”, której skutkiem ma być przemiana prochu zmarłych przodków w żywą wspólnotę – to budowanie żywego Kościoła. Rosyjski myśliciel twierdzi, że ze względu na pozaświatowy stosunek Najwyższej Istoty do ludzi liturgia jest transcendentna, natomiast udział w tej liturgii, czyli regulacja sił przyrody na skutek działania Boga przez wspólnotę, ma charakter immanentny. Zdaniem rosyjskiego wizjonera liturgia eucharystyczna jest jednak tylko zapoczątkowaniem dzieła, które się jeszcze nie wypełniło. W tym sensie jest także prefiguracją, zapowiadającą doskonałe spełnienie szczytowego momentu akcji liturgicznej, którym jest wskrzeszenie – kiedy to proch ziemi stanie się na powrót żywym ciałem¹⁵⁴.

Powyższy sens prefiguratywny i performatywny „moskiewski Sokrates” rozciągał na całą rzeczywistość. Dlatego też w jego maksymalistycznym projekcie świętynią jest cały wszechświat, a sprawowana w niej liturgia oznacza regulację wszystkich sił, które istnieją w kosmosie. Rosyjski wizjoner zapowiadał procedowanie tego procesu wraz z ekspansją antytanatycznej świadomości oraz rozwojem nauki i techniki. Twierdził, że człowiek dojdzie od regulacji chmurami deszczowymi do regulacji deszczami meteorów. Symbolem uświęcenia dzieła regulacji przyrody oraz przebóstwienia dokonującej go wspólnoty jest liturgiczne święto Przemienienia Pańskiego, w którym Chrystus-człowiek objawia w sobie również boską naturę¹⁵⁵.

W koncepcji „moskiewskiego Sokratesa” odnajdujemy także tzw. prefigurację negatywną. Fiodorow zauważa, że w starożytności pogańskie kultury opierały się na oddawaniu czci ślepym siłom przyrody oraz ich różnym artystycznym wyobrażeniom. W tym sensie stanowiły prefigurację dla neopogaństwa, które także czci ślepią siłę, już nie tyle w jej naturalnych przejawach, co w sztucznych zastosowaniach, czyli w maszynach – ubóstwiając nie siły natury i wytwory artystyczne, ale sztuczne fabrykaty¹⁵⁶. Dla Fiodorowa kult maszyn stoi w ścisłej opozycji do dzieła wskrzeszenia, dla którego paradygmatem jest Zmartwychwstanie Chrystusa. Jest to kolejny ważny wniosek dla konfrontacji projektu Fiodorowa z nurtem transhumanistycznym.

¹⁵⁴ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 265n.

¹⁵⁵ Por. tamże, 194.

¹⁵⁶ Por. tamże, 197.

Transhuamnistyczny kult technologicznych artefaktów w hermeneutyce rosyjskiego myśliciela wpisywałby się w nurt neopoogaństwa i stanowiłby negatywny performans oddawania czci ślepym siłom.

Zdaniem rosyjskiego filozofa immortologiczna aktywność człowieka przejawia się nie tylko poprzez religijny kult, ale jej szczególnym wyrazem jest także – na co zwraca uwagę Milczarek – tworzona przez człowieka sztuka¹⁵⁷. Nie chodzi jednak o tworzenie artefaktów, przekazujących na sposób symboliczny ideę nieśmiertelności, ale o sztukę żywą, która wyraża się w swym szczytowym punkcie poprzez teoantropourgiczny akt, uobecniający tajemnicę bosko-ludzkiej synergii. Spełnienie tego najwznioślejszego aktu dokonuje się z jednej strony przez autokreację, czyli samo-tworzenie człowieka dzięki jego antytanatycznemu działaniu, z drugiej – przez akt samego Boga, który poprzez nędznego człowieka może okazać swoją wszechmoc.

Najdoskonalszym wyrazem sztuki jest przemiana wszechświata w świątynię, w centrum której Fiodorow umieszcza przebóstwionego człowieka. To „kosmiczne dzieło sztuki” – jak podaje Milczarek – jest ukoronowaniem „wspólnego czynu”; najpiękniejszym przejawem Bogoczłowieczej estetyki¹⁵⁸. Warto więc podkreślić, że najbardziej fundamentalna idea antytanatycznego projektu, którą jest „wspólny czyn”, nie odnosi się jedynie do budowania wspólnoty ludzkiej, ale przede wszystkim wspólnoty Bogoczłowieczej. Człowiek tworzący siebie za pomocą antytanatycznej świadomości oraz działający na rzecz pokonania śmierci stanowi doskonały performans Bogoczłowieczej synergii.

W projekcie Fiodorowa odnajdujemy sens prefiguratywny i performatywny także w odniesieniach do biblijnej typologii, ukonstytuowanej przez spolaryzowany motyw: „Babel–Pięćdziesiątnica”. Zdaniem „moskiewskiego Sokratesa” rozmnażanie i rodzenie są czynnikami, które stopniowo niszczyły pokrewieństwo całej ludzkości, gdyż na skutek rodzenia powstawały nowe narody, które coraz bardziej oddalały się od siebie¹⁵⁹. Wieża Babel jest dla rosyjskiego wizjonera prefiguracją „pseudo-jedności”, budowanej jedynie na płaszczyźnie politycznej i ekonomicznej; na poziomie egoistycznych interesów. Stąd jej nieuchronny koniec – pomieszanie języków i całkowity brak zrozumienia, czyli kolejne zatwierdzenie powszechnego „rozbratu”¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 79.

¹⁵⁸ Por. tamże, 153n.

¹⁵⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 372.

¹⁶⁰ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, dz. cyt., 552.

Fiodorow traktuje wzajemne zrozumienie na poziomie językowym jako istotowy warunek do zbudowania ogólno ludzkiej „wspólnoty czynu”. Dlatego ludzkość, aby się rozumieć, musi wpiery zrozumieć, że pochodzi od jednego protoplasty, który posługiwał się jednym prajęzykiem. Posiadając świadomość wspólnego przodka, narody odzyskują poczucie pokrewieństwa. Winno to być także inspiracją dla nauk lingwistycznych, dla których najistotniejszym zadaniem jest wypracowanie wspólnego języka, czyli zbudowanie jedności na poziomie lingwistycznym. Posługiwanie się tym samym językiem staje się więc performensem prawdziwej wspólnoty. Jest to jeden z warunków do przeprowadzenia dzieła wskrzeszenia, które ma prowadzić także do jedności na poziomie fizjologicznym, czyli do urzeczywistnienia identycznego cielesnego statusu całej ludzkości. Z tego względu „Pięćdziesiątnica” stanowi dla „moskiewskiego Sokratesa” prefigurację soboru lingwistów, który winien wypracować jeden wspólny chrześcijański sposób porozumiewania¹⁶¹.

Kolejnym elementem wiary chrześcijańskiej, który Fiodorow przeniósł na grunt swojego projektu antytanatycznego, jest doktryna o dziedziczeniu grzechu pierworodnego. Rosyjski myśliciel zauważa, że nauka potwierdza to prawo także na poziomie biologii. Oprócz tego dziedziczenie funkcjonuje również jako przekonanie ludowe, czyli wydaje się być jakimś powszechnym prawem, rządzącym ludzkim życiem. Wobec tego Fiodorow zakłada, że również zło i nienawiść podlegają dziedziczeniu i dlatego odnajdują swoje ujście w przyszłych pokoleniach, nawet wówczas, gdy znika już przedmiot wywołujący to uczucie.

Prawo dziedziczenia uderza więc w sposób zasadniczy w budowanie powszechnego braterstwa. Wydaje się, że obecność procesu dziedziczenia na płaszczyźnie biologicznej, psychologicznej i duchowej stanowi dla Fiodorowa kolejny argument za koniecznością takiego pokierowania siłami przyrody, aby wykluczyć rodzenie na rzecz wskrzeszania. W ten sposób zatrzyma się proces dziedziczenia, a wdzięczność wskrzeszonych wobec wskrzeszających da kres nienawiści. Najważniejsze jest jednak, że zostanie pokonana śmierć – źródło wszelkiego zła.

Utożsamiając prawo dziedziczenia grzechu z dziedziczeniem cech na poziomie biologicznym i psychologicznym, Fiodorow doszukuje się źródeł moralnego zła bardziej w ślepych siłach przyrody, które władają człowiekiem, aniżeli w wolnym akcie jego woli. Wynika to z przekonania, że człowiek, będąc zależnym od sił przyrody, nie

¹⁶¹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 373.

może realizować swojej wolności. Dlatego też stwierdzenie Fiodorowa, że grzechy są materialne, że są chorobami, które wymagają leczenia należałoby rozumieć jako potrzebę zastosowania wobec nich terapii polegającej na regulacji przyrody. „Grzech” ślepych sił natury objawia swoją niszczycielską działalność właśnie w wymiarze materialnym, czyli powoduje zniszczenie tej najistotniejszej materialnej struktury, którą jest ciało człowieka¹⁶².

Głosząc możliwość regulacji prawa dziedziczenia, Fiodorow w zaskakujący sposób staje się prorokiem inżynierii genetycznej, która we współczesnych czasach, dzięki wprowadzeniu metody CRISPR Cas9, jest zdolna do zaprojektowania człowieka w laboratorium, praktycznie z dokładnością do pojedynczego genu. W tym sensie można ponownie mówić o „Fiodorowowskich prefiguracjach” dla współczesnej nauki. Należy przypomnieć, że rosyjski myśliciel był przeciwnikiem teoretycznego rozwiązywania problemów czy używania wobec nich poetyckich metafor. Dlatego gdy mówi o poznawaniu i badaniu siebie w ojcach, jak również o poznawaniu i badaniu ojców w sobie czy o poznawaniu i badaniu siebie w bliższych i dalszych krewnych, to nie odnosi się jedynie do pewnej duchowej zasady łączącej wszystkich ludzi. Wydaje się, że Fiodorow postuluje w ten sposób podjęcie konkretnych badań oraz eksperymentów z zakresu dziedziczenia¹⁶³.

Prekursorem takich badań był Johann Mendel, który opublikował wyniki swoich eksperymentów w latach 1863–1870¹⁶⁴, a więc jeszcze za życia Fiodorowa. Nie wydaje się jednak, by rosyjski filozof się z nimi zapoznał, gdyż w swoich pismach zawsze sumiennie wymieniał wszystkich współczesnych odkrywców, a o czeskim zakonniku i jego pracach nie uczynił żadnej wzmianki. Stąd też możemy mówić o swego rodzaju kongenialności obydwu uczonych, tym bardziej, że „moskiewski Sokrates” głosił, iż ludzkość będzie mogła się w pełni zrozumieć wówczas, gdy odtworzy się z najprostszymi elementami¹⁶⁵. Gdy myślimy o najbardziej podstawowych elementach konstytuujących biologiczny wymiar człowieka, to w sposób oczywisty kojarzymy to dzisiaj z ludzkimi genami, choć słowo „gen” zostało wprowadzone przez botanika Wilhelma Johannsena dopiero 6 lat po śmierci Fiodorowa¹⁶⁶.

¹⁶² Por. tamże, 293.

¹⁶³ Por. tamże, 432.

¹⁶⁴ Por. W. Zaręba, *Mendel Johann*, w: *Powszechna Encyklopedia...*, tom 7, dz. cyt., Lublin 2006, 54-56.

¹⁶⁵ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 432.

¹⁶⁶ Por. M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, 240.

Czy w takim razie powyższe twierdzenia rosyjskiego wizjonera, funkcjonujące na poziomie niezwyklej intuicji, jako prefiguracje dla inżynierii genetycznej, mogą stanowić jeden z powodów, dla którego nazwiemy Fiodorowa „ideowym ojcem transhumanizmu”? Wszak sztandarowa idea transhumanistów nosi nazwę „wolności morfologicznej” i w swym znaczeniowym obszarze zawiera także postulat tworzenia „nowego człowieka” poprzez konstruowanie w laboratorium jego genomu. Po raz kolejny należy zwrócić uwagę na perspektywy obydwu projektów. Fiodorow nie chce tworzyć – jak ma to miejsce w przypadku transhumanistów – kolejnych, coraz to doskonalszych form istot rozumnych, ale nade wszystko pragnie przywrócić rozumność przyrodzie po to, by przemienić proces następstwa pokoleń w proces wskrzeszania. Rosyjski wizjoner wykorzystałby więc genetykę do odtwarzania zmarłych przodków.

Jak podaliśmy w poprzednim rozdziale, możliwość odtwarzania wymarłych gatunków jest już technicznie wykonalna dzięki metodzie CRISPR Cas9. Fiodorowowi nie chodzi jednak tylko o pewien techniczny eksperyment. Warunkiem spełnienia tego „cudu biotechnologicznego” jest dla niego zjednoczenie ludzkości na poziomie antytanatycznej świadomości, z której ma wypływać kolektywna działalność antytanatyczna. Są to warunki *sine qua non* dla realizacji Fiodorowowskiego projektu, gdyż to one otwierają działalność ludzkiej wspólnoty na działalność wszechmocnego Boga przez wspólnotę. Charakter religijny nie jest więc tylko warunkiem wyjściowym, ale wręcz fundamentem całego projektu oraz warunkiem finalnym.

Odnosząc się do tej ściśle religijnej perspektywy projektu, można by pokusić się o postawienie tezy o istnieniu pewnych biblijnych odniesień, stanowiących prefiguracje, zapowiadające z jednej strony zakończenie genetycznego etapu historii człowieka, zaś z drugiej strony otwarcie etapu nowej jakości życia. W prefiguracji wznoszenia „jednodniowych świątyń”, do której odnosił się „moskiewski Sokrates”, warto ponownie zwrócić uwagę na teologiczny sens „przestrzeni świętej”. Evdokimow wskazuje, że świątynia to Chrystus – Syn Boga, a zatem nie miejsce ograniczone empirycznie, ale wszechobecność. Z tego względu świątynia rozciąga się na cały wszechświat¹⁶⁷. Wszechświat to „Chrystus kosmiczny”. Stąd też budowa świątyni jawi się jako prefiguracja regulacji całego kosmosu oraz nadania mu wartości boskiego Logosu. Poza wymiarem kosmicznym budowa jednodniowej świątyni odnosi się do

¹⁶⁷ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie...*, dz. cyt., 235.

wydarzenia zmartwychwstania, czyli przeobrażenia paschalnego, w którym najistotniejszy jest ten jeden dzień, uobecniający moment przejścia ze śmierci do życia – dzień zmartwychwstania.

Na kartach Ewangelii Janowej odnajdujemy fragment, w którym Chrystus wzywa do zburzenia starej świątyni, a jednocześnie zapowiada wzniesienie nowej, odnosząc to do swojego przeobrażonego ciała. W duchu Fiodorowskiej hermeneutyki historyczna świątynia może być więc także symbolem ciała, ale poddanego prawu czasu, a tym samym prawom biologii, którymi włada ślepa siła przyrody. Odnosząc to do projektu antytanatycznego można by zastosować następującą interpretację: na skutek regulacji ślepej siły człowiek wykluczyłby śmierć, dzięki czemu jego ciało otrzymałoby nową jakość: zostałoby uwolnione od determinizmu genetycznego, czyli „wzniesione na nowo”, co ontycznie korespondowałoby z przebóstwionym ciałem zmartwychwstałego Chrystusa. „Nowe ciało” – prefigurowane przez „jednodniową świątynię” – nie podlegałoby już biologicznym prawom dziedziczenia.

„Moskiewski Sokrates” budował perspektywę swojego projektu, powołując się na proroctwa zawarte w Księdze Apokalipsy. Tam także odnajdujemy miejsca, które można potraktować jako prefiguracje, zapowiadające skutki niewłaściwego zastosowania inżynierii genetycznej. Chimeryczne twory, które morfologicznie są krzyżówką człowieka, lwa, konia, skorpiona i szarańczy, są symbolem demonicznej armii, wydostającej się z Czeluści i sprowadzającej na ludzkość wielkie cierpienia. Wiemy, że Fiodorow traktował apokaliptyczne proroctwa w sposób warunkowy. Ich spełnienie było zależne od tego, czy ludzkość zaangażuje się we „wspólne dzieło” regulacji ślepych sił przyrody. Wynika z tego, że próba udoskonalenia człowieka poprzez inżynierię transgeniczną, czyli łączącą różnogatunkowe geny, nie jest w żaden sposób regulacją przyrody, ale radykalną anty-regulacją. Takie działanie przynosi zgubę ludzkości, gdyż – powiedzmy to za Fiodorowem – potęguję w naturze ślepy śmiercionośny instynkt.

Powyższe odniesienia są niezwykle istotne w kontekście ukazania kolejnej zasadniczej różnicy pomiędzy koncepcją transhumanistyczną a projektem Fiodorowa. Skrajnym przejawem postulowanej przez transhumanistów „wolności morfologicznej”, czyli prawa do dowolnego manipulowania cielesnym wymiarem człowieka, mogą być eksperymenty transgeniczne, na skutek których powstałyby różnego rodzaju ludzko-zwierzęce chimery.

Ze względu na tezę, mówiącą o ograniczeniu człowieka przez prawa natury, transhumanizm reprezentuje tendencję, którą można określić jako działanie „anty-naturalne”. Tymczasem dzieło regulacji sił przyrody, głoszone jako priorytet antytanatycznego projektu Fiodorowa, nie jest działaniem „anty-naturalnym”, ale należałoby je określić jako działanie „pro natura prima”. Fiodorow pragnie przywrócić naturze jej pierwotny racjonalny – czyli podległy człowiekowi – porządek, ustanowiony przez Stwórcę w Edenie. Projekt „moskiewskiego Sokratesa” zwany jest antytanatycznym, gdyż „Thanatos” jest najbardziej irracjonalnym składnikiem rzeczywistości. Śmierć jest wypadkową tej irracjonalności, która jako najtragiczniejszy błąd wkradła się w przyrodę i naruszyła porządek ustanowiony przez Boga. Należy dodać także, że w teologii prawosławnej powrót stworzenia do pierwotnej kondycji traktowany jest jako powrót do stanu przeobóstwienia¹⁶⁸.

Projekt Fiodorowa stoi w opozycji nie tylko wobec koncepcji technocentrycznej, ale także wobec jej przeciwieństwa, czyli tzw. ekologizmu. Myśliciel zwraca się przeciwko zwolennikom postępu naturalnego, którzy postulują pozostawienie przyrody samej sobie, tak jakby była rozumna i sama wiedziała, jak ma się dalej rozwijać. Taką postawę umieszcza w kategoriach czołobitności wobec ślepej siły. Za przykład podaje szkodliwe działanie pasożytów, które namnażają się wraz z naturalnym rozwojem środowiska ich życia. Im większe plony, tym więcej pasożytów, a przez to, więcej powodowanych przez nie epidemii. Działanie człowieka winno zapanować nad tą ślepą siłą. Zdaniem Fiodorowa regulacja przyrody posiada najbardziej moralny charakter ze wszystkich zadań, jakie stoją przed ludzkością¹⁶⁹.

„Moskiewski Sokrates” nawiązuje do biblijnej historii zbawienia, w której Bóg, pragnąc odbudować utraconą relację z ludzkością, wybiera sobie lud, czyli wspólnotę. To jej objawia się jako Bóg przodków: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Fiodorow zaznacza, że właśnie na tej prawdzie zostaje zbudowana prawdziwa religia, której zasadniczą cechą jest wspólnotowy charakter kultu, oraz to, że jest religią przodków, – i to nie tylko „od przodków pochodzącą”, ale – nade wszystko – „ku przodkom zmierzającą”. Proces reintegracji z przodkami przebiega więc równoległe do reintegracji ze Stwórcą, który jest „Bogiem przodków”¹⁷⁰. W taki sam sposób należy rozumieć „procedowanie ku przeszłości”, czyli anty-chronologiczny wektor projektu

¹⁶⁸ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie...*, dz. cyt., 98n.

¹⁶⁹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 402.

¹⁷⁰ Tamże, 188.

Fiodorowa, gdzie powyższa anty-chronologia nie jest konstruktem anty-natura, ale powrotem do bezczasowej wieczności, będącej cechą „natura prima”. Ostatecznie działanie człowieka ma wprowadzić „boski program” w prawa natury, czyli przywrócić jej pierwotny racjonalny status.

Rosyjski wizjoner wielokrotnie w swych rozważaniach odnosi się do biblijnego proroka Eliasza, którego nazywa „władcą przyrody”. Działania Eliasza, który sprowadzał z nieba ogień i wodę są dla rosyjskiego myśliciela prefiguracją dzieła regulacji sił przyrody. Eliaz walczył także z prorokami pogańskimi, którzy oddawali hołd różnym bóstwom, symbolizującym żywioły natury, dlatego też Fiodorow traktuje jego postawę jako prefigurację postawy sprzeciwu wobec ślepych sił. Dla „moskiewskiego Sokratesa” paradygmat dzieła regulacji jest zakorzeniony w historii biblijnej. Z tego względu potępia on oświeceniowe pomysły racjonalnego podporządkowania przyrody, które są oderwane od nadprzyrodzonego fundamentu. Rosyjski myśliciel stwierdza: „Świecka szkoła w odrzuceniu Eliasza (...) stawia pierwszy krok do odrzucenia rozumnej władzy nad przyrodą w ogóle i do uznania człowieka za poddanego ślepej siły”¹⁷¹.

W koncepcji rosyjskiego filozofa religia odgrywa szczególną rolę, kreując relację z Bogiem, który jest gwarantem realizacji projektu wskrzeszenia. Skoro prawdziwa religia to religia przodków, to zapomnienie o zmarłych skutkuje także oderwaniem od Stwórcy, a tym samym potęguje prawo śmierci. W Fiodorowskiej logice jest to prawo, którego siła wzmacnia się wykładniczo wraz z upływem czasu. W im odleglejszą przyszłość, niosącą ze sobą zapomnienie przodków, wchodzimy, tym bardziej oddalamy się od pierwszego zmarłego – Adama. Zdaniem rosyjskiego wizjonera, brak regulacji sił przyrody powoduje na przestrzeni wieków jedynie pomnażanie zgonów, powiększając tym samym winę wyływającą ze zgody na umieranie coraz większej liczby kolejnych pokoleń. Myśliciel nieustannie powracał do tego wątku i jak się wydaje, pragnął w pewien sposób temu przeciwdziałać poprzez przyjęcie szczególnej postawy w swoim życiu. Warto może w tym kontekście, w celu lepszego zrozumienia stawianych przez niego też dotyczących „regulacji przeszłości”, zwrócić także uwagę na codzienne życie, jakie w opinii współczesnych mu świadków miał wieść rosyjski wizjoner.

¹⁷¹ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 778.

Relacje naocznych świadków, zawarte w notach biograficznych, wskazują, iż autor *Filozofii wspólnego czynu* prowadził życie niezwykle ascetyczne¹⁷², choć sam ascetą nigdy się nie określał. Żywił się jedynie sucharami i herbatą, sypiał bardzo niewiele na drewnianej skrzyni, przykrywając się swoim płaszczem. Oprócz kartek papieru, nie posiadał innych rzeczy osobistych. Nosił wciąż jedno zniszczone ubranie, a znaczną część swoich skromnych zarobków oddawał potrzebującym studentom. Całe dni spędzał w bibliotece, angażując się bez reszty w zgłębianie i propagowanie swego projektu¹⁷³. Prawdopodobnie przez całe życie praktykował bezżenność¹⁷⁴. Ujmując tę formę ascezy w kategoriach religijnych można by ją nazwać *sui generis* „pokutą”, poprzez którą rosyjski myśliciel chciał „dotknąć” owej „pierwotnej winy”, która zrodziła się wraz ze śmiercią ojca w pierwszym „synu człowieczym”.

Któż mógłby lepiej to uczynić niż sam piewca antytytanatycznej świadomości. Taka interpretacja jego ascetycznych praktyk nie wydaje się bezzasadna, jako że Fiodorow był wielkim krytykiem współczesnej mu cywilizacji, zatopionej w zbytku i przyjemności, tym samym wyrażającej swą czołobitność wobec ślepych sił, niosących śmierć¹⁷⁵. Rosyjski myśliciel odbiegał oczywiście od głoszonego przez prawosławie wzorca ascety. Przede wszystkim „poznanie samego siebie”, które jest pierwszym stopniem wstępowania na drodze ascezy, zastąpił „poznawaniem zła śmierci”.

W postawie Fiodorowa istnieje jednak wiele elementów wspólnych z duchem prawosławnego ascetyzmu, jak chociażby zwrot od egocentryzmu ku zakorzenieniu człowieka w Bogu. Evdokimow zwraca uwagę, że asceza polega na walce ze źródłem zła, które dla „moskiewskiego Sokratesa” jawiło się w fakcie śmierci. Jednakże zło śmierci to dla Fiodorowa przede wszystkim wykluczenie ludzkiej cielesności z doczesnej sfery bytu. Asceza – jak pokazuje Evdokimov – dąży do zapanowania ducha nad materią¹⁷⁶. W kluczu Fiodorowskiego projektu oznaczałoby to zapanowanie ludzkiej racjonalności nad irracjonalnością przyrody, a w konsekwencji nadanie przyrodzie antytytanatycznej świadomości. Ascetyczne życie rosyjskiego myśliciela byłoby więc także swoistym performansem, obrazującym pragnienie wyzwolenia się człowieka spod władzy ślepych sił przyrody.

¹⁷² Por. M. Jurczyga, *Kant jest z miasta. Filozofia...*, dz. cyt., 107.

¹⁷³ Por. M. Milczarek, *Z martwych...*, dz. cyt., 28n.

¹⁷⁴ Por. S. Mazurek, *Rosyjski Renesans...*, dz. cyt., 46.

¹⁷⁵ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 72.

¹⁷⁶ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie...*, dz. cyt., 116.

Zdaniem Fiodorowa poszerzenie antytytanatycznej świadomości winno stanowić także istotę edukacji i wychowania, których fundamentalny cel wypełnia się w ostatnim prorocztwie Starego Testamentu, zapowiadającym przyjsie Eliasza, który skłoni serca ojców ku synom, a serca synów ku ich ojcom. Takie działanie miałoby uchronić przed apokaliptyczną karą Boga¹⁷⁷. Rosyjski wizjoner twierdzi, że zamiast przeznaczac pieniądze na bezużyteczne rozrywki, należałoby zainwestowac w edukację i zakup aerostatów, służących jednak w zamyśle filozofa nie tylko do przeprowadzania badań atmosfery. Aerostat zawieszony nad każdą małą miejscowością miałby działac kształcaco na umysły, rozbudzając ducha wynalazczości i pragnienie odkrycia drogi do podboju kosmosu. Tym samym rozbudzałby antytytanatyczną świadomość, gdyż *homo cosmicus = homo immortalis*.

Tak jak nalezy edukowac mlode pokolenia do dzieła wskrzeszenia, tak również nalezy wprowadzac konkretne działania edukacyjne dotyczące podboju kosmosu. Tłumaczy to pewna współzależność, do której nawiązuje Fiodorow. Twierdzi, że bez regulacji całej przestrzeni kosmicznej nie będzie możliwe współistnienie wszystkich pokoleń, a podbój kosmosu jest niewykonalny bez dzieła wskrzeszenia, gdyż siły niosące śmierć na ziemi są tymi samymi, które działają w całym wszechświecie¹⁷⁸. Aerostat zawieszony nad wioską stanowi więc kolejny „Fiodorowski performans”, obrazujący proces edukacyjny jako proces przeobrażania ludzkiej świadomości: od świadomości człowieka ziemskiego, czyli „śmiertelnika”, ku świadomości człowieka kosmicznego, czyli „immortalusa”.

„Moskiewski Sokrates” twierdził, że regulację kosmosu nalezy rozpocząć od regulacji procesami meteorologicznymi. W swoich rozważaniach odnosil się do faktu klęski głodowej z 1891 r. Wówczas za pomocą środków militarnych, a dokładnie kanonad armatnich skierowanych w deszczowe chmury, wywołano zjawisko opadów. Środki niosące śmierć przyniosły życie. Rosyjski myśliciel widział w tym jednak dowód na istnienie Boga i działanie Opatrzności Bożej. Bóg działa bowiem przez człowieka. Im bardziej ludzkość opanuje przyrodę, tym skuteczniejsze będzie działanie Boga. Od działania człowieka zależy więc to, czy Bóg obejmie daną sytuację rządami swej Opatrzności¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 72.

¹⁷⁸ Por. tamże, 407n.

¹⁷⁹ Por. tamże, 42.

Jeżeli Fiodorow mówił o transformacji, dzięki której narzędzia śmierci przynoszą życie, to wydaje się, że przebrzmiewał w tym także prefiguratywny sens tajemnicy Chrystusowego krzyża. Według teologii chrześcijańskiej w „wydarzeniu krzyża” siły zła, niosące śmierć, poniosły ostateczną porażkę. Krzyż stał się drzewem życia, które wydało owoc w zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁸⁰. Dla Fiodorowa zapowiedź ostatecznego zwycięstwa nad śmiercią miała spełnić się w dziele wskrzeszenia.

Należy więc dostrzec, że rosyjski myśliciel albo sam bezpośrednio odnosił się do tekstów biblijnych, dogmatów wiary i różnych tradycji religijnych, traktując je jako swoiste prefiguracje dla swojego projektu, albo też posługiwał się twierdzeniami, które choć z wiary chrześcijańskiej wyrastały, to jednak nie były przez niego wyrażone *expressis verbis* jako prawdy religijne. Wreszcie, odnosząc się do współczesnych mu osiągnięć naukowych i wyrażając konieczność ich zastosowania, wskazywał ich performatywną funkcję, czyli rozbudzanie antytanatycznej świadomości.

Ostatnim elementem były wysunięte w daleką przyszłość projekty naukowe, które jeszcze przez wiele dekad po jego śmierci, mogły być odczytywane jedynie w kategoriach *science fiction*. To właśnie rozważania nad podbojem kosmosu i próba naukowego wyjaśnienia regulacji sił tam działających, uczyniła z Fiodorowa wielkiego prekursora nie tylko kosmonautyki, ale również astrofizycznego wizjonera. Choć sam myśliciel, odnosząc się do współczesnego mu poziomu nauk, oceniał swoje projekty jako aktualnie niemożliwe do zrealizowania, to jednak zdecydowanie twierdził, że nigdy nie można ich porzucić. Byłoby to zgodą na największą zbrodnię, czyli żniwo śmierci. Twierdził, że głównym zadaniem człowieka jest dzieło regulacji, czyli przekształcenie tego, co zostało „dane” w porządku natury, w „wypracowane” za pomocą „wspólnego czynu”, opartego na powszechnej antytanatycznej świadomości¹⁸¹.

Na koniec warto wskazać, że Fiodorowowskie wizje regulacji sił przyrody „opuściły” już dzisiaj w pewnej mierze kategorię *fiction* i funkcjonują jako działania i projekty oparte na gruncie *science*. „Moskiewski Sokrates” twierdził, że dzieło regulacji kosmosu musi rozpocząć się od regulacji zjawisk meteorologicznych w ziemskiej atmosferze i dlatego tworzył wiele projektów z tym związanych¹⁸².

¹⁸⁰ Por. A. Tronina, *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki krzyża*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2017, 153.

¹⁸¹ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego...*, dz. cyt., 404–407.

¹⁸² Por. tamże, 405.

Współcześnie coraz częściej dyskutowanym projektem geoinżynieryjnym jest regulacja pogody za pomocą tzw. smug kondensacyjnych. Kondensacja pary wodnej w atmosferze, która powstaje na skutek zmieszania substancji wyrzucanych przez silniki odrzutowe z powietrzem, skutkuje tworzeniem specyficznych „chmur” (smug kondensacyjnych), co wpływa na spadek promieniowania słonecznego docierającego do ziemi¹⁸³. Jednakże – jak zauważa Grzegorz Brona, szef Polskiej Agencji Kosmicznej – „sztuczne chmury” mogą także zatrzymywać ciepło i tym samym podnieść jeszcze temperaturę na Ziemi. Takie manipulacje klimatem są więc już wykonalne, jednak należy jeszcze dokładniej zbadać dynamikę tych procesów w atmosferze¹⁸⁴.

Jedna z tez Fiodorowa, dotycząca regulacji kosmosu, została sformułowana w następujący sposób: „Założmy, że prądy elektryczne uzyskałyby na Ziemi określony kierunek (...) za pomocą linii telegraficznych oplatających Ziemię w formie spirali, a Ziemia (...) przekształciłaby się w elektromagnes; wówczas obszar oddziaływania Ziemi zostałby rozszerzony i wzmocniony, co z kolei umożliwiłoby kierowanie siłą magnetyczną samego Słońca”¹⁸⁵.

Dla porównania przytaczamy opinię prezesa Polskiej Agencji Kosmicznej, który wypowiadając się na temat możliwości zasiedlania Marsa, stwierdza, że aby uchronić Marsa przed wpływem wiatru słonecznego, wystarczy umieścić pomiędzy nim a Słońcem elektromagnes składający się z uzwojeń, w których musiałby płynąć prąd elektryczny, co pozwoliłoby wygenerować odpowiednie pole magnetyczne. Inny projekt dotyczy budowy wokół Marsa nadprzewodzących pierścieni, w których krążyłby prąd elektryczny generujący pole magnetyczne o odpowiedniej sile. Grzegorz Brona podaje, że taki system został zaproponowany przez NASA w 2017 r.¹⁸⁶. Opierając się na powyższym przykładzie, trudno odmówić „Fiodorowskiemu prefiguracjom” naprawdę genialnej intuicji.

¹⁸³ Por. K. Markowicz, M. Witek, *Simulations of contrail optical properties and radiative forcing for various crystal shapes*, „Journal of Applied Meteorology and Climatology” 50(2011)8, 1740–1755.

¹⁸⁴ Por. G. Brona, E. Zambrzycka, *Człowiek istota kosmiczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, 311.

¹⁸⁵ Por. N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego*, dz. cyt., 405n.

¹⁸⁶ Por. G. Brona, E. Zambrzycka, *Człowiek istota...*, dz. cyt., 259.

5. Podsumowanie

Ostatni rozdział naszej rozprawy stanowi próbę ukazania zasadniczej różnicy pomiędzy modelem antropologicznym prezentowanym przez transhumanizm, a antyatanatycznym projektem Fiodorowa i wynikającą z niego immortalistyczną koncepcją człowieka. Pierwszym krokiem było wskazanie oryginalności antyatanatycznego projektu na tle immortologii rosyjskiej, przynależącej do okresu tzw. renesansu religijno-filozoficznego. Konceptualna trajektoria projektu Fiodorowa przebiega pomiędzy mistycznym ujęciem nieśmiertelności człowieka przez Fiodora Dostojewskiego a ściśle materialistycznymi – a przez to bliższymi transhumanizmowi – teoriami Konstantina Ciołkowskiego.

Następnie wskazaliśmy na zależność zasadniczej struktury antyatanatycznego projektu rosyjskiego myśliciela od perspektywy religijnej, ukształtowanej poprzez nowe odczytanie eschatologii chrześcijańskiej, a szczególnie poprzez warunkowe rozumienie prorocत्व apokaliptycznych. W przeciwieństwie do transhumanizmu, który na poziomie zagadnień pozbawionych argumentacji naukowej, posiłkuje się teoriami *quasi*religijnymi i wprost mówi o potrzebie stworzenia nowej religii, cały antyatanatyczny projekt Fiodorowa genetycznie wypływa z prawd wiary chrześcijańskiej, choć – jak wskazaliśmy – prekursor kosmizmu w ich odczytywaniu daleki był od ortodoksji. Nowatorskim wkładem w powyższy rozdział było nawiązanie do szeregu zagadnień filozoficzno-teologicznych znajdujących się głównie w Księdze Apokalipsy, których wyraźne reminiscencje odnajdujemy w projekcie rosyjskiego wizjonera, a których Fiodorow sam *expressis verbis* nie wypowiadał.

Zwróciliśmy następnie uwagę, że w prezentowanej przez Fiodorowa immortalistycznej koncepcji człowieka zasadniczą rolę odgrywa świadomość. Cechy te zbliżają poniekąd koncepcję „moskiewskiego Sokratesa” do tez transhumanistycznego immortalizmu, gdyż i w nich świadomość postrzegana jest jako jeden z najważniejszych elementów. Należy jednak przypomnieć, że w transhumanizmie kluczowe znaczenie posiada substrat, na którym jawi się świadomość oraz możliwość jej transferu. Wspomnianym substratem jest mózg, który winien być poddawany procesowi permanentnego technologicznego wzmacniania, by ostatecznie zostać zintegrowanym ze sztuczną superinteligencją i przez nią zarządzanym, co pozwoliłoby na uwolnienie świadomości od cielesnego substratu. Z

tego też względu trend ten nazwaliśmy „technologicznym immortalizmem enkefalocentrycznym”.

Tymczasem dla Fiodorowa absolutnie kluczową sprawą jest antytanatyczna jakość świadomości, która umożliwia transcendowanie człowieka ponad przyrodę oraz konstytuowanie jego istnienia na poziomie fizjologicznym (postawa wertykalna), behawioralnym (walka ze śmiertelnością) oraz duchowym (powołanie do boskości). Zaproponowaliśmy, aby projekt Fiodorowa określić również jako koncepcję „transtanatyczną”. Transtanatyzm – w odróżnieniu od transhumanizmu, skupiającego się na przekraczaniu kondycji cielesnej – zwraca uwagę na najbardziej istotne zagadnienie w myśli Fiodorowa, którym jest transcendowanie śmierci, pochłaniającą niezliczoną liczbę istnień ludzkich. Następnie projekt „moskiewskiego Sokratesa” został skonfrontowany z teorią akosmizmu, dzięki czemu możliwe było uwiarygodnienie tezy zakładającej istnienie elementu nadprzyrodzonego w teorii argumentowanej przez nauki przyrodnicze. Nawiązanie do współczesnej fizyki kwantowej ukazało także trafność wielu filozoficznych intuicji Fiodorowa.

Zakończenie rozdziału zostało poświęcone metodzie stosowanej przez Fiodorowa, polegającej na wykorzystaniu w znaczeniu prefiguratywnym poszczególnych elementów wydobytych z przestrzeni wiary oraz na tworzeniu specyficznych performansów, mających za zadanie rozbudzenie świadomości antytanatycznej. Ważnym elementem było rozróżnienie relacji z naturą, które jeszcze wyraźniej spolaryzowało projekt Fiodorowa i tezy transhumanistów. Podkreśliliśmy, że technocentryczną tendencję obecną w transhumanizmie można nazwać działaniem „anty-naturalnym”, natomiast regulatywny projekt Fiodorowa działaniem „pro natura prima”. Choć projekt rosyjskiego wizjonera był determinowany przez heterodoksyjną interpretację prawd chrześcijańskiej wiary, to jednak wskazaliśmy, że nie był pozbawiony pewnych *stricte* naukowych intuicji. Okazuje się, że były one niezwykle trafne i są dzisiaj realizowane chociażby przez różnego rodzaju działania geoinżynieryjne, czy też wykorzystywane przez agencje kosmiczne jako projekty dotyczące podboju kosmosu.

ZAKOŃCZENIE

Głównym celem niniejszej pracy była analiza porównawcza współczesnej myśli transhumanistycznej oraz poglądów dziewiętnastowiecznego rosyjskiego myśliciela Mikołaja Fiodorowa, któremu dość często przypisuje się rolę prekursora idei transhumanistycznych. Zgodnie z tematem rozprawy, podjęte dociekania filozoficzne skoncentrowały się na zagadnieniu immortalistycznej koncepcji człowieka, obecnej w antytytanatycznym projekcie „moskiewskiego Sokratesa”, jak również na stanowisku antropologicznym współczesnego transhumanizmu, w którym dążenie człowieka do osiągnięcia nieśmiertelności zajmuje także miejsce szczególne.

Postawiona przez nas hipoteza badawcza postulowała przede wszystkim wykazanie nieadekwatności w traktowaniu Mikołaja Fiodorowa jako prekursora idei transhumanistycznych. Dzięki wnikliwej analizie obydwu stanowisk zaprezentowaliśmy argumenty, które zdają się jednoznacznie przekonywać, że antytytanatyczny projekt Fiodorowa, charakteryzujący się radykalnym antropocentryzmem, moralizmem oraz perspektywą religijną, wypływającą z chrześcijańskich prawd wiary, w sposób zdecydowany odbiega od technocentrycznej koncepcji transhumanistycznej nacechowanej utopizmem oraz nową formą religijności, wynikającej z techno-gnostyckiego charakteru tego ruchu.

Wnioski wypływające z analizy obydwu stanowisk pozwoliły na stwierdzenie, że przypisanie Fiodorowowi roli prekursora idei transhumanistycznych jest wynikiem braku rzetelnej analizy jego antytytanatycznego projektu, który cechuje się mocnym „splątaniem” wielu ujęć rzeczywistości, i tym samym – przy zbyt pobieżnym odczytaniu – może prowadzić do wyciągnięcia niewłaściwych wniosków. Najważniejszym osiągnięciem poznawczym naszej rozprawy jest ukazanie istoty błędu nadającym Fiodorowowi miano „duchowego ojca transhumanizmu”, a więc uznanie czynnika scjentyistyczno-technicznego za fundamentalny element budujący całą perspektywę jego projektu. Wykazaliśmy, że choć wprawdzie nauka i technika odgrywają w Fiodorowskim projekcie istotną rolę, to są one jedynie podporządkowane perspektywie *stricte* religijnej, „genetycznie” wynikającej z głównych dogmatów wiary chrześcijańskiej, takich jak chociażby Zmartwychwstanie i Trójca Święta. Należało też przy tym zwrócić uwagę, że Fiodorow daleki był od postawy ortodoksyjnej w

interpretacji prawd religijnych, stąd jego heterodoksję i wynikające z niej naukowe projekty uczyniliśmy także istotnym przedmiotem naszej refleksji.

Natomiast w koncepcji transhumanistycznej, w momencie braku *stricte* scjentyistycznej argumentacji czy logicznego filozoficznego wywodu, nauka i technika są czynnikami generującymi perspektywę religijną. Jest to fundamentalna różnica, której konsekwencje umieszczają – w bardzo wielu aspektach – obydwie stanowiska wręcz na doktrynalnie przeciwstawnych biegunach. Zwróciliśmy uwagę, że podobną metodologię stosował Platon, który w przypadku braku spójności wielu tez filozoficznych posiłkował się swoiście mitologicznym *instrumentarium*. W kontekście nurtu transhumanistycznego religijny charakter, nazwany powyżej techno-gnostyckim, wyraża się w „wierze”, że źródłem objawienia doskonałej gnozy, ku któremu zmierza coraz bardziej stechnicyzowany człowiek, będzie pewien techniczny fenomen, zwany przez transhumanistów technologiczną Osobliwością. Tworzona przez człowieka sztuczna inteligencja, zgodnie z przyjętymi założeniami, przekroczy wówczas znacznie potencjał intelektualny całej ludzkości i objawi swoje boskie prerogatywy jako superinteligencja.

Wykazaliśmy także, iż adekwatna wiedza religijna oraz wrażliwość teologiczna powinny być zasadniczym kryterium we właściwej ocenie projektu Fiodorowa oraz w analizie porównującej jego koncepcję z myślą transhumanistyczną. W podjętych rozważaniach wybraliśmy temat immoralizmu, ponieważ zagadnienie to jest niezwykle charakterystyczne zarówno dla wielu systemów religijnych, jak i dla techno-utopijnych wizji przyszłości. Jednym z pobocznych, choć istotnych – gdyż „organicznie” związanych z główną hipotezą – celów naszej rozprawy było także „zdemaskowanie” pseudo-religijnego charakteru nurtu transhumanistycznego. Wnioski, które wypływają z naszych dociekań filozoficznych potwierdzają słuszność przyjętych założeń i adekwatność określenia konceptu immortalizmu jako zagadnienia wiodącego.

Nasze badania rozpoczęliśmy od analizy pewnych przejawów idei immortalistycznej, obecnej w intelektualnej historii Zachodu. Na przestrzeni dziejów zachodniej cywilizacji pojawiła się specyficzna tendencja, przejawiająca się jako ludzkie pragnienie osiągnięcia „boskości”, realizowana za pomocą różnych środków technicznych. Odnieśliśmy się w tym kontekście do wybranych przykładów z zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej, ezoterycznej i literackiej. Naszym celem było wskazanie, że obecna także w transhumanizmie – jako niezwykle charakterystyczna cecha – powyższa tendencja do „bycia bogiem” stanowi

reminiscencje idei, które od wieków funkcjonowały w kulturze Zachodu, a którym współcześnie nadano wysoce technicyzowaną formę i ogłoszono mianem teorii naukowych.

Bardzo istotnym krokiem było nawiązanie do neoplatońskiej koncepcji Jana Szkota Eriugeny, a tym samym wskazanie na gruncie antropologii ścisłego związku transhumanizmu z platonizmem. Immortalizm w wersji platońskiej oraz w wersji transhumanistycznej jest zbudowany na tym samym fundamencie antropologicznym, którym jest uwięzienie nieśmiertelnej i niematerialnej cząstki człowieka w ułomnym śmiertelnym ciele. Stąd też obydwie systemy wykazują się jednakową autosoteriologią, polegającą na ucieczce od ciała. Kolejnym źródłem immortalistycznych idei dla współczesnych transhumanistycznych wcieleń są futurystyczne projekty zawarte w naukowym manifeście z wyspy eksperymentatorów, obecne w powieści pt. *Nowa Atlantyda*, które charakteryzowały filozoficzną koncepcję Francisa Bacona.

Następnie poruszona została kwestia ludzkich pragnień dotyczących upodobnienia się do nieśmiertelnego Boga, realizowanych poprzez próby powołania do życia nowej istoty. Wskazaliśmy przy tym na związki transhumanistycznej idei stworzenia istoty postludzkiej z tradycjami ezoterycznymi: kabalistyczną – dotyczącą golema, alchemiczną – dotyczącą homunkulusa oraz tradycją literacką, odnoszącą się do „monstrum” doktora Frankenstein. Na podstawie techno-utopii Aldousa Huxleya pt. *Nowy wspaniały świat* pokazaliśmy, do jakiej wizji społeczeństwa mogą doprowadzić promowane przez transhumanizm biotechnologie ingerujące w początkowe fazy życia człowieka.

Celem kolejnego etapu naszych badań była konfrontacja powyższych immortalistycznych idei obecnych w tradycji zachodnioeuropejskiej z antyatanatycznym projektem Fiodorowa. Udowodniliśmy, że już na gruncie pewnych ideowych źródeł istnieje wyraźny brak koherencji myśli transhumanistycznej z koncepcją rosyjskiego filozofa. Z punktu widzenia antropologii filozoficznej projekt Fiodorowa można nazwać wręcz anty-platońskim. Istotą Fiodorowskiego immortalizmu nie jest bowiem ucieczka od ciała, ale przywrócenie zmarłych do życia w ciele, a paradygmatem tego dzieła jest zmartwychwstanie Chrystusa. Scjentystyczno-eksperymentalne doskonalenie człowieka, prognozowane przez Bacona, a postulowane i realnie wprowadzane przez współczesnych transhumanistów, także nie ma wiele wspólnego z wyłożoną przez Fiodorowa doktryną supramoralizmu, w której to miarą doskonałości człowieka jest budowanie doskonałej – pod względem moralnym – wspólnoty czynu.

Podobnie homunkulus, będący zlepkiem fizjologicznych płynów, oraz bezduszny piaskowy golem, jako spełniające się w transhumanizmie prefiguracje biotechnologicznego cudu oraz futurystycznego projektu stworzenia krzemowego fundamentu dla postludzkiej świadomości, stanowią raczej karykaturę dla głoszonej przez Fiodorowa maksymalistycznej afirmacji człowieka, przejawiającej się w idei „Bogoczłowieczeństwa”.

W ten sam sposób należy odnieść się do reaktywacji zmarłego ciała: czy to za pomocą impulsów elektrycznych (Frankenstein), czy też za pomocą krioniki (transhumanizm), która bez moralnej odnowy ludzkości i współdziałania Boga byłaby dla rosyjskiego myśliciela jedynie przerażającym „ożywieniem śmierci”. Pokazaliśmy także, że eugenicznie zróżnicowane oraz skrajnie hedonistycznie nastawione społeczeństwo ukazane w powieści Huxleya – w opinii wielu współczesnych ekspertów będące „doskonałym proroctwem” dla transhumanizmu – wobec budowanej na dogmacie Trójcy Świętej koncepcji społecznej Fiodorowa stanowi wizję społeczeństwa „w krzywym zwierciadle”.

Kolejnym etapem naszej analizy było ukazanie stanowiska antropologicznego współczesnego transhumanizmu. Nasze rozważania skupiły się przede wszystkim na tendencji immortalistycznej, która uobecniając się w procesie niekończącego się doskonalenia człowieka w celu osiągnięcia boskiej kondycji, także w naturalny sposób tworzy pewną perspektywę *quasi* religijną. Po raz kolejny wydobyliśmy związek transhumanizmu z platonizmem, tym razem wskazując już na jego nową stechnicyzowaną szatę. Wykazaliśmy, że ucieczka od cielesności ku „boskości” funkcjonuje w transhumanizmie w trzech zasadniczych fazach, a najistotniejszym konceptem jest przekraczanie natury. Z tego względu zwróciliśmy najpierw uwagę na definicję natury ludzkiej, która w obszarze myśli transhumanistycznej odnosi się do fundamentalnego składnika ludzkiego biologizmu, czyli do kodu genetycznego.

Omawiając poszczególne fazy ingerencji w naturę człowieka, pokazaliśmy, że pierwsza z nich polega na nieterapeutycznym wzmocnieniu jego naturalnej kondycji praktycznie wszystkimi dostępnymi środkami, ale jeszcze bez ingerencji w kod genetyczny. W efekcie takich działań wciąż mamy jeszcze do czynienia z istotą ludzką, choć wzmocnioną technologicznie za pomocą procesu cyborgizacji, w którym stosuje się techniczne implanty zastępujące naturalne organy człowieka. Druga faza funkcjonuje jeszcze w obszarze biologii, ale polega już na ingerencji w ludzki kod genetyczny, stanowiąc tym samym naruszenie natury ludzkiej.

Możliwość ingerencji z dokładnością do jednego genu daje nam niedawno odkryta metoda edycji genów, zwana CRISPRCas9, do której odnosiliśmy się dość szeroko w naszej rozprawie. W tym przypadku można mówić o dwóch podstawowych wariantach – albo o doskonaleniu ludzkiego genomu poprzez selekcję odpowiednio dobranych genów odpowiedzialnych za rozwój poszczególnych cech człowieka, albo o implementowaniu genów nie-ludzkich, czyli genów syntetycznych, bądź genów pochodzących od innych żywych organizmów. Drugi wariant zakłada powstanie organizmu transgenicznego, przekraczającego już naturę ludzką.

Opisana przez nas trzecia faza ingerencji, zwana transferem umysłu, funkcjonująca poza sferą biologiczną, a odgrywająca zasadniczą rolę w transhumanistycznym techno-immortalizmie, opiera się na redukcjonistycznej koncepcji człowieka, która byt ludzki sprowadza do funkcji mózgowych neuronów. Z tego względu, jak wskazaliśmy, z punktu widzenia antropologii transhumanizm jest radykalnym przejawem koncepcji enkefalo-centricznej. W obszarze transhumanistycznej antropologii najistotniejszą jakością wynikającą z funkcjonowania mózgowych neuronów jest budowanie tzw. przestrzeni umysłu i jawienie się świadomości.

W perspektywie jeszcze radykalniejszego redukcjonizmu – reprezentowanego przez niektórych transhumanistów – ludzki umysł i świadomość mogą funkcjonować także bez organicznego substratu. Tym samym trzecia faza dotyczy możliwości transferu umysłu/świadomości na nieorganiczne podłoże i zakłada stworzenie niezależnej od wymiaru cielesnego istoty postludzkiej, mogącej bytować w „środowisku niebiologicznym”.

Wykazaliśmy, że brak naukowej weryfikacji powyższej koncepcji, a nadto jej zbieżność z platońskim mistycyzmem oraz koherencja z hipotetycznym „przełomem” w rozwoju sztucznej inteligencji zwanym nadejściem technologicznej Osobliwości, wskutek którego superinteligencja objawiłaby boskie prerogatywy i przyczyniła się do zaistnienia zarówno postczłowieka, jak i nowego wymiaru rzeczywistości, sprawiają, że transhumanizm należy odczytać jako próbę stworzenia techno-religii. Dokonana analiza porównawcza starożytnych systemów gnostyckich potwierdziła powyższą tezę, wykazując, że transhumanizm można uznać za nurt neognostycki, który pod szatą stechnicyzowanego języka darzy wielki szacunkiem także biblijną figurę „węzakuściela”, co było charakterystyczne dla antychrześcijańskich nurtów gnostyckich.

Pokazaliśmy, że znajdująca się w Biblii formuła kuszenia człowieka – „aby stać się jak Bóg” – rzeczywiście bardzo adekwatnie oddaje „ducha transhumanistycznego”.

W dalszej części rozważań zwróciliśmy uwagę, że antropologia transhumanistyczna zbudowana jest według modelu ewolucjonistycznego, zakładającego procesualność bytu ludzkiego, w którym tzw. człowiek naturalny nie jest ostatnim stadium ewolucji *homo sapiens*, lecz poprzez technologiczne doskonalenie swej kondycji staje się transczłowiekiem, który dążąc do wyzwolenia się od wszelkich biologicznych ograniczeń, ma osiągnąć ostatecznie status postludzki. Wnikliwa analiza tego stanowiska wykazała, że ostatnia faza tej ewolucji mogłaby się wyłonić jedynie z przecięcia dwóch porządków: natury i kultury. W obrębie spójnego biologicznego modelu ewolucyjnego cielesny transczłowiek nie może bowiem ewoluować w bezcielesną istotę postludzką. Postczłowiek może być jedynie „dziełem” transczłowieka.

Doprowadziło to do wysunięcia wniosków, że jedynym logicznym rozwiązaniem tej ewolucjonistycznej aporii jest albo uznanie postczłowieka za doskonały artefakt samodoskonalący się w nowej cyfrowej rzeczywistości, albo uznanie transczłowieka ostatecznie spełniającego się w tym akcie „stwórczym” za istotę równą Bogu i w tym sensie postludzką. Stwierdziliśmy, że promowana przez transhumanizm idea „technotranscendencji” nie jest tożsama z transcendencją w znaczeniu wertykalnym, wynoszącym ludzki byt na wyższy ontologiczny poziom, ale jedynie transcendencją wertykalną, czyli technologiczną transgresją.

W toku naszych analiz wykazaliśmy podobieństwo transhumanistycznego ewolucjonizmu do trzech stadiów rozwoju człowieka, występujących w antropologicznym modelu starożytnych systemów gnostyckich, gdzie pierwszym etapem był zwykły śmiertelnik – *hylik*, który doskonaląc się dzięki objawionej gnozie stawał się stopniowo najpierw *psychikiem*, by w końcu osiągnąć poziom „boskości”, czyli stadium *pneumatyka*. Jednocześnie nie wiązało się to z realną zmianą statusu ontologicznego, ani z wkraczaniem na wyższy stopień obiektywnego porządku moralnego, ale jedynie z nabywaniem pewnej ezoterycznej wiedzy.

Stwierdziliśmy, że odgrywające istotną rolę w transhumanistycznym immortalizmie koncepcje: „transferu umysłu”, „technologicznej Osobliwości” czy „istoty postludzkiej”, które wykraczają poza dane wyływające z naukowego opisu rzeczywistości, funkcjonują jako pewna forma „techgnozy”. Zobligowało nas to do

wyciągnięcia wniosku, iż transhumanizm należy zaliczyć także do nurtów *quasi* religijnych, w których uobecnia się nowa odmiana ezoteryzmu.

Ostatnim elementem naszej dysertacji jest analiza antytanatyicznego projektu Mikołaja Fiodorowa, w którym kluczową rolę odgrywa niezwykle oryginalna immortalistyczna koncepcja człowieka. Ta część rozprawy ostatecznie potwierdziła naszą wyjściową hipotezę badawczą, dotyczącą braku adekwatności w utożsamianiu Fiodorowa z rolą prekursora idei transhumanistycznych. Zasadniczym argumentem potwierdzającym tę tezę było ukazanie autentycznie religijnego wymiaru projektu „moskiewskiego Sokratesa”.

W przeciwieństwie do transhumanistów, którzy podobnie jak Platon, w momencie braku rzetelnej argumentacji naukowej bądź braku spójności wywodu filozoficznego, posiłkują się konstruktami mitologiczno-religijnymi, Fiodorow wyprowadza swój projekt z najważniejszych prawd wiary chrześcijańskiej, którymi są zmartwychwstanie Chrystusa i dogmat Trójcy Świętej. Następnie prawdy te są traktowane jako zadania powierzone ludzkości przez Boga i do ich realizacji zaprzęga całą naukę i technikę, czyli całą ludzką myśl i kreatywność. Rosyjski filozof uzależnia ostateczne powodzenie swojego projektu od moralnej odnowy całej ludzkości, która ma się przejawiać w budowaniu wspólnoty czynu oraz od ingerencji transcendentnego Boga, który uobecni się w doskonale zjednoczonej i działającej wspólnotcie.

Ostatnim etapem tej Bogoczłowieczej synergii ma być przywrócenie zmarłych do życia w ciele. W ten sposób objawi się rzeczywista współistotność oraz ponownie zaktualizuje się – utracony na skutek pierwotnego buntu wobec Boga – ideał wszechjedności, który według oryginalnej interpretacji Fiodorowa może się realnie wypełnić jedynie na poziomie cielesnego bytowania człowieka. Stąd projekt rosyjskiego filozofa wskazuje na budowanie królestwa Bożego na ziemi w jego eschatologicznym spełnieniu – co jest jednym z zasadniczych elementów heterodoksji „moskiewskiego Sokratesa”.

Analizując projekt Fiodorowa, nakreśliliśmy najpierw pewne konceptualne tło jego myśli, którym była dziewiętnastowieczna rosyjska immortologia, charakterystyczna dla okresu renesansu religijno-filozoficznego. Wskazaliśmy, że „moskiewski Sokrates” – pracując w tym samym okresie, co najwybitniejsze postacie rosyjskiej kultury intelektualnej, takie jak Dostojewski, Tołstoj czy Sołowiow – jawił się jako myśliciel niezwykle oryginalny i dlatego przyciągający szczególną uwagę wyżej

wymienionych autorów. Z jednej strony bowiem bardzo ściśle nawiązywał do prawd wiary chrześcijańskiej, z drugiej – interpretował je w dość oryginalny sposób.

Istotą heterodoksji Fiodorowa było pragmatyczne podejście do dogmatów chrześcijańskich, które odczytywał jako zadania powierzone ludzkości przez samego Boga. Na tym gruncie wyrastał także Fiodorowski kosmizm, który znalazł swoich licznych kontynuatorów, takich jak chociażby pierwszy konstruktor radzieckich rakiet kosmicznych – Konstantyn Ciołkowski. Główna teza kosmizmu Fiodorowa głosiła, że jeżeli ludzkość nie wypełni fundamentalnego zadania powierzonego jej przez Boga, a zatem nie dokona regulacji wszystkich sił przyrody, dającej w efekcie możliwość przywrócenia do życia zmarłych pokoleń, to wówczas wypełnią się wszystkie kary opisane w Apokalipsie św. Jana. Realizacja tego zadania, do którego należy zaangażować także całą naukę i najnowocześniejszą technikę, będzie natomiast skutkowałą powrotem do „edenicznej kondycji” oraz możliwością eksploracji i zasiedlenia całego kosmosu przez wskrzesicieli i wskrzeszonych.

Naszym nowatorskim wkładem w odczytanie kosmizmu Fiodorowa jest odnalezienie wyraźnych analogii pomiędzy poszczególnymi elementami tej koncepcji a bezpośrednim tekstem Apokalipsy św. Jana. Wykazaliśmy, że nie sposób odczytać właściwie antytanatycznego projektu rosyjskiego wizjonera poprzez perspektywę inną niż teologiczna. W tym właśnie tkwi błąd współczesnych transhumanistycznych technokratów i futurologów, jak chociażby Maxa More’a – prezesa immortalistycznego instytutu krioniki oraz twórcy współczesnej definicji pojęcia „transhumanizm”.

Transhumanizm, będąc nurtem postmetafizycznym, charakteryzowanym także jako przejaw filozoficznych koncepcji materialistycznych i naturalistycznych, odrzuca Boga Objawienia, tym samym interpretuje myśl Fiodorowa w perspektywie scjentyistyczno-technicznej. Ubocznym skutkiem takiej interpretacji jest to, że projekt rosyjskiego myśliciela w niektórych miejscach sprawia wrażenie tak odrealnionego, że wręcz śmiesznego, w innych z kolei miejscach wydaje się być naznaczony dużą dozą okultyzmu czy ezoteryzmu – co z kolei współgra z charakterem ruchu transhumanistycznego. Niestety, spora część publikacji dotyczących transhumanizmu wciąż bezkrytycznie wymienia Fiodorowa jako prekursora idei transhumanistycznych. Istotnym celem naszej dysertacji jest zdecydowane zakwestionowanie takiego stanowiska.

W naszej rozprawie wykazaliśmy, że projekt Fiodorowa cechuje moralny maksymalizm. Wypływa on bezpośrednio z perspektywy religijnej. Budowanie

doskonałej międzyludzkiej wspólnoty na wzór Trójcy Świętej to dopuszczenie do działania elementu nadprzyrodzonego, uobecniające Boga we wspólnocie i tym samym umożliwiające naśladowanie Chrystusa w dziele wskrzeszenia. Immortalistyczna koncepcja człowieka przedstawiona przez Fiodorowa – tak jak w przypadku transhumanizmu – wpisuje się w pewien schemat ewolucjonistyczny. Przyczyną ewoluowania do kolejnego stadium nie jest jednak technologiczne przekraczanie natury ludzkiej, ale metamorfoza świadomości.

Człowiek musi uświadomić sobie absurd śmierci bliźniego. Musi zrozumieć zło śmierci, która jest wypadkową działania ślepych sił przyrody i podjąć konkretne racjonalne działania, mające na celu podporządkowanie sobie tych sił, co ostatecznie skutkować będzie możliwością wskrzeszenia zmarłych. Ewolucyjny model Fiodorowskiej koncepcji człowieka zakłada więc następujące fazy: 1. istota przedludzka – nieświadoma zła śmierci; 2. człowiek – świadomie działający na rzecz pokonania śmierci, czyli podporządkowujący sobie siły przyrody; 3. „syn człowieczy” – uobecniający bogocześną synergię wskrzesicieli, będący jednocześnie „immortalusem”.

W niniejszej pracy dowiedliśmy także, że scjentyistyczno-technicznej części projektu Fiodorowa nie należy odczytywać tylko i wyłącznie jako ubranej w szaty naukowości koncepcji religijnej, jak to ma miejsce w immortalizmie transhumanistycznym, nadającym starożytnej gnozie nowe technicyzowane odsłony. Poza licznymi hipotezami Fiodorowa, których dzisiaj nie sposób naukowo wyjaśnić, wskazaliśmy, że wiele intuicji tego myśliciela znajduje swoje urzeczywistnienie w aktualnych danych, pochodzących z przestrzeni dyscyplin naukowych, szczególnie z fizyki kwantowej i astrofizyki. Dokonaliśmy także analizy porównawczej projektu Fiodorowa ze współczesną teorią naukową, zwaną akosmizmem, zakładającą istnienie Bytu nadprzyrodzonego jako warunkującego istnienie i poznanie całej rzeczywistości.

W ten sposób pokazaliśmy, że religijny charakter projektu Fiodorowa wraz z immortalistyczną koncepcją człowieka, nie wyklucza także rzetelnego podejścia naukowego. Podjęcie tematu relacji pomiędzy nauką i religią w projekcie Fiodorowa mogłoby stanowić treść odrębnej rozprawy i z pewnością zaowocowałoby wieloma cennymi wnioskami dotyczącymi tego niezwykle ważnego i wciąż szeroko dyskutowanego zagadnienia. Jak pokazaliśmy w rozprawie, Fiodorow często ukazywał swoje religijno-naukowe intuicje dotyczące immortalizmu, nie w sposób

bezpośredni, ale poprzez specyficzne figury językowe, którymi są antyatanatyczne prefiguracje i performansy.

Najistotniejszym wkładem badawczym naszej dysertacji jest wskazanie źródła błędu, z powodu którego dość powszechnie nadaje się Fiodorowowi miano „ojca idei transhumanistycznych”. Powyższe wnioski niezwykle czytelnie potwierdzają naszą wyjściową hipotezę. Na podstawie analiz potwierdziliśmy także dość powszechną tezę głoszącą, że filozoficzne systemy postmetafizyczne, do miana których aspiruje transhumanizm, w celu rekrutacji nowych „wyznawców” konstruują różne formy ideologiczne opierające się na motywie „nowego wyzwolenia” człowieka. Wyzwolenie akcentujące powołanie do stanu „boskiego” wydaje się być dość zachęcające, gdyż wobec niego wszelka ziemska hierarchia ontologicznych i antropologicznych kategorii oraz moralnych wartości wydaje się już nie funkcjonować. Wyznawcami takich ideologii są więc najczęściej osoby będące w konflikcie z tradycyjną metafizyczną wizją rzeczywistości oraz wynikającą z niej koncepcją człowieka i skalą wartości.

W świecie Zachodu wizja świata, człowieka i moralności została uformowana w dużej mierze przez chrześcijaństwo i dlatego postmetafizyczne ideologie są zawsze otwarcie bądź skrycie, mniej lub bardziej antychrześcijańskie. Wyznawcy tych ideologii, szukając innych „dróg” swojego wyzwolenia, odnoszą się jednak do transcendencji, choć nie czynią tego zawsze w sposób jawny. Będąc skonfliktowanymi z prawdami wiary chrześcijańskiej, szukają transcendencji gdzie indziej. Z tego względu twórcy postmetafizycznych systemów, świadomi znajdującej się w naturze człowieka silnej tendencji do przekraczania naturalnego porządku rzeczy, często umieszczają w swoich koncepcjach wątek „nowej transcendencji”. Czynią to najczęściej poprzez intelektualne konstrukty mitologiczno-religijne, które ubierają w szaty jak najbardziej atrakcyjne dla odbiorcy proponowanych treści.

W świecie coraz bardziej zdominowanym przez paradygmat naukowo-techniczny, tymi formami „uwodzenia” człowieka stają się najnowsze technologie, które mają uczynić go coraz bardziej wolnym i szczęśliwym. Z tego względu transhumanizm wyłania się dziś z tego postmetafizycznego tła jako ideologia przodująca w atrakcyjności swojej oferty. Proponując transcendentną „boskość”, jednocześnie posługuje się technicznymi narzędziami niezwykle bliskimi człowiekowi. Są nimi technologie, od których współczesny człowiek jest coraz bardziej zależny i w których już niedługo będzie całkowicie zanurzony. W ten sposób ci, którzy te narzędzia tworzą i coraz agresywniej promują konieczność ich używania, powoli zdobywają

władzę nad człowiekiem. Ludzie, ulegając tym wpływom są pełni najwyższej fascynacji i w efekcie sami nadają dziś technice status nowego super-podmiotu, od którego coraz częściej uzależniają swój dobrostan.

Niebezpieczeństwo wynikające z rezygnacji prymatu ludzkiej podmiotowości polega na tym, że w imię obietnicy stania się doskonałym postczłowiekiem można bezwiednie stać się niewolnikiem współczesnego postępu technologicznego. Proponowana metamorfoza, zawarta chociażby w koncepcji wolności morfologicznej, dająca przyzwolenie na dowolną ingerencję w ludzką cielesność, oraz oferta tzw. wolności poznawczej, pozwalająca na dowolną ingerencję w ludzki ośrodek poznawczy, którym jest mózg, są niczym innym, jak próbami całkowitego zniewolenia człowieka. Realizowanie takich projektów przez tajemnicze centra decyzyjne przypomina bardzo niebezpieczną odmianę totalitaryzmu.

W tym kontekście należy stwierdzić, że realnymi postludźmi są właśnie ci, którzy stoją za taką ideologią i domagają się coraz bardziej przedmiotowego traktowania człowieka – właśnie w tym objawia się ich postczłowieczeństwo. Coraz silniejsze pragnienie posiadania jak największej władzy nad światem i człowiekiem odsłania źródło ich motywacji, którym jest wyartykułowany w Piśmie świętym słynny podszept anty-logosu: „staniecie się jak Bóg”. Choć wielu współczesnych ekspertów od najnowszych technologii ostrzega, że ich dalszy rozwój stanowi wielkie zagrożenie dla ludzkości i że „czarne scenariusze” zawarte niegdyś w powieściach *science fiction* już wkrótce mogą się spełnić, to jednak wydaje się, że zagrożeniem o wiele bardziej realnym od usamodzielnienia się jakiejś inteligentnej technologii, są żądni władzy postludzie, konsekwentnie realizujący plan technologicznego zniewolenia całej ludzkości.

Jednym z ważnych wniosków, wynikających z przeprowadzonych analiz, jest więc stwierdzenie, że skłonność do budowania *quasi* religijnych systemów przez autorów postmetafizycznych, jest szczególnie obecna w nurcie transhumanistycznym. Zastosowane w nim nowe konstrukty pojęciowe, które miałyby określać pewien nadzwyczajny status technologii, tak naprawdę posiadają konotację religijną. Myli się również ten, kto myśli, że transhumanści mają aspirację stworzenia nowego systemu filozoficznego i widząc absurdalność tak wielu ich założeń, po prostu ich lekceważy. Transhumanizm nie tworzy nowej filozofii, a jego koryfeusze znajdują się na rozwoju technologii lepiej niż ktokolwiek inny i są świadomi bardzo wielu jej słabości.

Właściwe odczytanie transhumanizmu oznacza dostrzeżenie pewnej fundamentalnej intencji, którą jest stworzenie techno-religii. Abstrakcyjne wizje postludzkiej rzeczywistości nie są więc jedynie przejawem ich aspiracji związanych z rozwojem technologii, ale są zabiegiem celowym, polegającym na wprowadzeniu elementu irracjonalnego. Relacja z czynnikiem irracjonalnym buduje przestrzeń transhumanistycznej religii po to, by generować wiarę w coś absolutnie niewyobrażalnego (osobliwego!) – czegoś, co ma się objawić za sprawą pewnego przełomu zwanego nadejściem technologicznej Osobliwości. Transhumanizm konstruuje nową mitologię, która we współczesnym świecie, coraz rzadziej łączącym *fides* z *ratio*, sprawia, iż ta irracjonalna droga samozbawienia człowieka przez technologię może trafiać na podatny grunt i odnajdywać wielu gorliwych wyznawców.

„Osobliwość” nie jest w rzeczywistości technicznym tworem wygenerowanym przez super-technologicznie rozwiniętą ludzkość. Osobliwość to pewna duchowa zasada, którą metaforycznie należałoby nazwać „bóstwem”. W kategoriach religijnych „nadejście Osobliwości” to wcielenie pewnego anty-logosu, który – by znaleźć przyjazne środowisko – musi odnaleźć w ludzkości to szczególne otwarcie na anty-logiczną zasadę. Do tego potrzebny jest absolutny prymat technologii, tzn. w imię doskonałości człowieka konieczne jest osiągnięcie takiego stopnia jego uprzedmiotowienia oraz jego technologicznego zniewolenia i odczłowieczenia, aby bóstwo to mogło objawić się przez anty-człowieczą ludzkość i rozpocząć absolutne rządy nad duszami i światem. Dlatego potrzeba realnego kultu techniki jako wartości najwyższej, zbawczej, by mogła nadejść Osobliwość – właśnie takie stanowisko promuje transhumanizm. To religia „domyka” ten pseudo-naukowy system, czyniąc go pozornie racjonalnym.

W naszej rozprawie wskazaliśmy, że w podobny sposób „transfer umysłu” i „kondycja postludzka” są conceptami, które może racjonalnie „domknąć” jedynie perspektywa teologiczna. Są one elementami pewnego kultu, interfejsami kontaktu z duchową anty-logiczną zasadą, która ma się objawić przez nadejście technologicznej Osobliwości. Zwróciliśmy także uwagę, że w transhumanizmie nie spotykamy jedynie ubranego w stechnicyzowaną formę mistycyzmu platońskiego. Transhumanizm to raczej ubrane w technologiczną szatę gnostyckie antychrześcijaństwo. Teksty Nowego Testamentu głoszą, że ten jest Antychrystem, kto buntuje się wobec tajemnicy Wcielenia, kto nie zgadza się na ten stan rzeczy, w którym boski Logos stał się ludzkim ciałem.

W tym sensie transfer umysłu stanowi inwersję Wcielenia („dekarnację”), jest działaniem na rzecz anty-logosu. Transhumanisci, w sposób mniej lub bardziej jawny, wyrażają opinię, jakoby Wcielenie boskiego Logosu zniewalało ludzkość. Twierdzą, że chrześcijaństwo wyznające prawdę o Bogu, który przyjął naturę ludzką, buduje przeszkody ograniczające prawdziwą wolność człowieka. Należy więc dokonać antywcielenia, być na miarę „nowego boga” i uwolnić się od naturalnego porządku rzeczy, czyli – przede wszystkim – od ciała. Zdaniem transhumanistów trzeba stać się postczłowiekiem wiecznie zjednoczonym z nadludzką superinteligencją, która od zawsze sprzeciwia się Stwórcy. Transhumanizm głosi zjednoczenie człowieka z anty-logosem, promując w efekcie destrukcję tradycyjnego fundamentu bytu ludzkiego.

Warto w tym miejscu podkreślić, że celem naszej rozprawy nie jest jakakolwiek forma gloryfikacji projektu Fiodorowa na tle antychrześcijańskiego transhumanizmu. Jesteśmy absolutnie świadomi tego, że „moskiewski Sokrates”, choć był filozofem chrześcijańskim, to jednocześnie przez swoją wyraźną heterodoksję był także myślicielem kwestionującym wiele elementów tradycyjnego światopoglądu chrześcijańskiego. Natomiast uznanie autentycznie religijnego projektu Fiodorowa za koncepcję fundacyjną dla transhumanizmu niesie ze sobą niebezpieczeństwo, które przejawia się w błędnym poczuciu istnienia pewnego „pomostu” pomiędzy chrześcijaństwem a „religią transhumanistyczną”. Transhumanizm jawiłby się wówczas jako pewien nowy odłam heterodoksyjnego chrześcijaństwa. Istotnym celem naszej rozprawy było zanegowanie tego fałszywego stanowiska.

Utożsamienie Fiodorowa z transhumanizmem wydaje się być istotnym błędem, wynikającym z niewłaściwego odczytania jego antytytanatycznego projektu. W niniejszej pracy zaproponowaliśmy więc, aby koncepcji rosyjskiego myśliciela nie wiązać z pojęciem „transhumanizmu”, ale raczej nazwać ją „transtanatyzmem”. Tak więc nie *transitory human*, ale *transitory thanatos* – to nie człowiek jest bytem przejściowym w projekcie Fiodorowa, ale śmierć. Od człowieka jednak zależy, czy śmierć rzeczywiście ustąpi miejsca życiu.

Co zatem chciał powiedzieć w swoich dziełach „moskiewski Sokrates”? Najważniejsze przesłanie intelektualne jego myśli dotyczy potrzeby moralnej odnowy całej ludzkości, która miałaby się przejawiać w wypełnieniu zadania powierzonego jej przez Boga. Najistotniejszym warunkiem jest stworzenie doskonale zjednoczonej wspólnoty obdarzonej antytytanatyczną świadomością, która używając wszelkich możliwych środków, podporządkowuje sobie ślepe siły przyrody.

Wszystko to ostatecznie składa się na wspólny bosko-ludzki czyn, poprzez który winna zostać pokonana śmierć. Wyrażając istotę tego projektu w pierwszej osobie, można powiedzieć tak: Jeżeli postaram się ze wszystkich sił, aby mój bliźni nie umarł i rzeczywiście będę wszystko czynił właśnie w tym kierunku, jeżeli tę sprawę uczynię najistotniejszym celem mego życia i wokół niej będę gromadził także innych, aby i oni walczyli ze wszystkich sił o życie swoich bliskich, to wówczas zaczną działać sam Bóg, a śmierć będzie musiała ustąpić życiu. Jeżeli ludzkość zmieni kierunek swego marszu i zamiast kroczyć na oślep ku nicości, przejawiającej się w deprecjonowaniu najwyższej wartości ludzkiego życia, zaczną świadomie zmierzać ku jego ratowaniu, to i Ziemia zmieni kierunek działania swych sił, czas odwróci swój bieg, a przestrzeń stanie się świątynią, w której uobecni się boska liturgia wskrzeszenia.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

A. Dzieła Mikołaja Fiodorowa

Filozofia wspólnego czynu, tłum. C. Wodziński, M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012. Oryginalne wydanie w języku rosyjskim: Н.Ф ФЕДОРОВ, *Собрание сочинений в четырех томах, составление, подготовка текста и комментарии, А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой*, Издательская группа „Прогресс” (I, II), Традиция (III, IV, V), Москва 1995–2000.

B. Dzieła myślicieli transhumanistycznych

BOSTROM N., *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2016.

BOSTROM N., *The fable of the dragon-tyrant*, „Journal of Medical Ethics” 31(2005)5, 273–277.

BRAIDOTTI R., *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

HARAWAY D.J., *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, w: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, 149–181.

HUXLEY A., *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2019.

HUXLEY A., *Nowy wspaniały świat 30 lat później. Raport rozbieżności*, tłum. R. Madejski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2018.

HUXLEY J., *Transhumanism*, „Journal of Humanistic Psychology” 8(1968)1, 73–76.

KURZWEIL R., *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, Wydawnictwo Kurhaus, Warszawa 2016.

MORE M., *Transhumanizm Towards a Futurist Philosophy*,
<http://www.maxmore.com/transhum.htm> (dostęp: 30.07.2019)

MORE M., *List do Matki Natury*, tłum. M. Sieńko,
<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003/q,List.do.Matki.Natury> (dostęp: 27.07.2018)

MORE M., *The Extropian Principles*, Version 3.0., „A Transhumanist Declaration”,
https://mrob.com/pub/religion/extro_prin.html. (dostęp: 12.06.2020)

OSTROWICKI M. (Sidey Myoo), *Ontoelektronika*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

PAWLAK A.F., *Cyberimmortalizm. Cyfrowy postczłowiek jako transhumanistyczny projekt XXI wieku*, w: *Człowiek a technologia cyfrowa – przegląd aktualnych doniesień*, red. P. Szymczyk, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe Tygiel, Lublin 2018, 7–26.

PAWLAK A.F., *Transhumanizm jako projekt metafizyczny XXI wieku. Techgnoza i Homo Deus w erze duchowych maszyn*, w: *Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu*, red. A. Wójtowicz, W. Klimski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2019, 143–168.

PRZEGALIŃSKA A.K., *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniła sztuczną inteligencję*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2016.

PRZEGALIŃSKA A.K., OKSANOWICZ P., *Sztuczna inteligencja. Nieludzka, arcyłudzka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.

SAVULESCU J., *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?* w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2009, 211–247.

TEGMARK M., *Życie 3.0. Człowiek w erze sztucznej inteligencji*, tłum. T. Krzysztoń, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2019.

WALKER M., *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-First Century Humanity?*, „Politics and the Life Sciences” 28(2009)2, 27–47.

TURING A.M., *Computing machinery and intelligence*, „Mind” 59(1950), 443–455.

Opracowania

A. Publikacje dotyczące Mikołaja Fiodorowa i filozofii rosyjskiej

BIERDIAJEW M., *Rosyjska idea*, tłum. J. C. – S. W., wydanie drugie poprawione, Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, Warszawa 1999.

BIERDIAJEW M., *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, Część pierwsza, tłum. L. Kiejzik, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2001, 21–31.

BIERDIAJEW N., *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Б., *Достоевский о любви и бессмертии*, w: *О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сборник статей*, Книга, Москва 1990, 398–406.

COPLESTON F., *Historia Filozofii*, tom 10, „Filozofia rosyjska”, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009.

DOBIESZEWSKI J., *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2012.

DOBIESZEWSKI J. (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, „Almanach myśli rosyjskiej”, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

EVDOKIMOV P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1964.

GACZEWA A., *Dostojewski i Fiodorow w zwierciadle dialogu rosyjskiej filozofii i literatury*, „Kronos” (2017)2, 148–161.

JĘDRYSKO C., *Dwa symbole. Dwie koncepcje postępu i diagnoza kryzysu współczesności N.F. Fiodorowa*, „Kultura i wartości” 10(2014)2, 83–102.

JURCZYGA M., *Kant jest z miasta. Filozofia wspólnego czynu Mikołaja Fiodorowa wobec kantyzyzmu*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, „Almanach myśli rosyjskiej”, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, 103–118.

KIEJZIK L., *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, część I, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2001.

KIEJZIK L., *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, część II, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2002.

KONECZNY F., *Dzieje Rosji*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice 2015.

KRASICKI J., *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

MAZUREK S., *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006.

MAZUREK S., *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2008.

MILCZAREK M., *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

MILCZAREK M., *Przypadek sobowtóra. Fiodorow i Sokrates*, „Źródła Humanistyki Europejskiej” (2012)5, 147–164.

OLZACKA E., *Od Homo sapiens do Homo immortalis. Idea nieśmiertelności w rosyjskich projektach filozoficznych i społeczno-politycznych*, w: *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, red. D. Gałuszko, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, 49–62.

RAROT H., *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011.

SAWICKI A., *Rosyjska immortologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII–XX wieku*, Wydawnictwo Prymat, Białystok – Kraków 2016.

SAWICKI A., *Wskrzeszenie zmarłych przodków czy wieczny powrót? Nikołaj Fiodorow jako krytyk poglądów Fryderyka Nietzschego*, w: „Almanach myśli rosyjskiej”, *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, 85–102.

SAWICKI A., *Konflikt – rozdarcie – śmierć. Myśl rosyjska o bólu i cierpieniu: Bierdiajew. Iljin, Fiodorow*, „Ethos” (Ból) 120(2017), 49–64.

СЕМЁНОВА С., *Николай Фёдоров. Творчество жизни*, Советский писатель, Москва 1990.

SITNICKI I., *Metafilozofia kosmizmu i transhumanizmu*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2018.

ŠPIDLIK T., *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000.

SZESTOW L., *N. F. Fiodorow*, tłum. A. Papińska, w: „Almanach myśli rosyjskiej”, *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, 193–196.

WALICKI A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1973.

WALICKI A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

ZERNOV N., *Wschodnie chrześcijaństwo*, tłum. J. S. Łoś, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1967.

ZIĘNKOWSKI W., *Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow*, w: „Almanach myśli rosyjskiej”, *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, 307–323.

ZIÓŁKOWSKI M., *Próba przewyciężenia śmierci człowieka. Wokół myśli Nikołaja Fiodorowa i transhumanizmu*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 36(2018)4, 429–447.

ŻYLINA-CHUDZIK J., *Aktywistyczna eschatologia Mikołaja Fiodorowa jako pragmatyczna implikacja jego antropologii*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, (mps), Kraków 2008 (praca magisterska dostępna w wersji elektronicznej na stronie: www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl).

B. Publikacje dotyczące transhumanizmu

ADAMSKI K., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 59(2012)4, 105–129.

AGAZZI E., *Le frontiere della conoscenza scientifica e l'ipotesi del trascendente*, in: *Valori, Scienza e Trascendenza*, E. Agazzi et al., vol. II, Edizioni della Fondazione Giovanni Agellini, Torino 1990, 1–12.

BOBRYK J., *Transhumanizm, cognitive science i wyzwania dla nauk społecznych*, „Studia Socjologiczne” 214(2014)3, 9–27.

BORTKIEWICZ P., *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” (Transhumanizm), 111(2015), 114–127.

BRONA G., ZAMBRZYCKA E., *Człowiek istota kosmiczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019.

BUGAJSKA A., „Religia” ulepszania: *Od ewantropii do nieśmiertelności*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018, 261–279.

CHEWDEŃCZUK B., *Maszyny myślące a inteligencja*, tłum. M. Szczubińska, w: *Filozofia umysłu*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995, 271–300.

CHILDS J.M., *Beyond the Boundaries of Current Human Nature: Some Theological and Ethical Reflections on Transhumanism*, „Dialog: A Journal of theology” (2015)1, 8–19.

CIEŚLAK A., *Golem czy postczłowiek? Transhumanizm z perspektywy nie-ludzkiej*, „Acta Humana” (2013)4, 95–108.

CIEŚLAK A., *Golem. Między reifikacją i upodmiotowieniem*, Zakład Antropologii Literatury Uniwersytetu Adama Mickiewicza, (mps), Poznań 2017 (rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. P. Czaplńskiego) <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/20536/1/Golem%20Między%20reifikacją%20i%20upodmiotowieniem%20Anna%20Cieslak.pdf>. (dostęp: 08.05.2020).

DOUDNA J.A., STERNBERG S.H., *Edycja genów. Władza nad ewolucją*, tłum. A. Tuz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2018.

FUKUYAMA F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

GAŁECKI S., *Ulepszanie czy przekraczanie natury?*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018, 143–167.

GARBOWSKI M., *Transhumanizm. Geneza – Założenia – Krytyka*, „Ethos” (Transhumanizm) 111(2015), 23–41.

GORLIŃSKI-KUCIK P., *TechGnoza, uchronia, sciene-fiction. Proza Jacka Dukaja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017.

GÓRCZEWSKA-SIEDLECKA E., MĄDRA-GACKOWSKA K., NOWACKA N., KĘDZIORA-KORNATOWSKA K., *Historia i rozwój leczenia bólu – przegląd wiedzy na temat postępowania analgetycznego od starożytności do czasów współczesnych*, „Journal of Education. Health and Sport” 9(2016)6, 479–488.

GRABIŃSKA T., *Zagrożenia bezpieczeństwa społecznego w ideologii transhumanizmu*, „Kultura bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” 18(2015), 52–73.

- GRAJETA P., *Ciało wobec technonauki. Perspektywa transhumanistyczna*, „Studia socjologiczne” 232(2019)1, 117–132.
- GREENFIELD S., *Tajemnice mózgu*, Wydawnictwo Diogenes, Warszawa 1998.
- HABERMAS J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukaszewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- HARARI Y.N., *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
- HARARI Y.N., *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2019.
- HARARI Y.N., *21 lekcji na XXI wiek*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
- HOŁÓWKA J., DZIOBKOWSKI B. (red.), *Panorama współczesnej filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.
- HOŁUB G., *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
- HOŁUB G., DUCHLIŃSKI P.(red.), *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
- HOŁUB G., *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” (*Transhumanizm*)111(2015), 83–94.
- HYŻY E., *Gender i nauki techniczne. Sprawiedliwość, innowacyjność, rzetelność*, w: *Inżynier z duszą humanisty*, red. J. Sośnicka, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2017, 133–152.
- ILNICKI R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2011.
- INGRAM J., *Płonący dom. Odkrywając tajemnice mózgu*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.
- IRSAK A., *W obronie (tradycyjnej) medycyny*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 176–188.
- KLICHOWSKI M., *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2014.
- KOMISJA EUROPEJSKA, *Biała Księga w sprawie sztucznej inteligencji. Europejskie podejście do doskonałości i zaufania*, Bruksela 2020.
- KOMOSIŃSKI M., *Życie w komputerze: symulacja czy rzeczywistość?*, „Nauka” (2011)2, 83–93.

- KOWALCZYK M., *Cyfrowe państwo. Uwarunkowania i perspektywy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.
- KROKOS J., *Racjonalność nauki, racjonalność utopii*, „Studia Philosophie Christianae” (2011)4, 31–50.
- LEKKA–KOWALIK A., *Myślenie utopijne w nauce, o nauce i dzięki nauce*, „Ethos” (*Wobec utopii*) 107(2014), 108–131.
- LINDENBERG G., *Ludzkość poprawiona*, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2018.
- LIPOWICZ M., *Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 57–80.
- ŁAGOSZ M., *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016.
- MACIEJOWSKI E., *Libertariańska droga do postczłowieka. Ekstropianizm Maxa More’a*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 266–281.
- NAWROT O., *Zakres dopuszczalności ingerencji wobec ludzkiego genomu*, w: *Prawa medyczne a wyzwania bioetyczne związane z nowymi technologiami*, red. A. Białek, M. Wróblewski, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2018, 123–142.
- NOBLE D.F., *Religia techniki*, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- OSIŃSKI G., *Transhumanizm. Retiarius contra secutor*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń 2018.
- PAWIŃSKA M., *Dopuszczalność gwałtu na humanoidalnym robocie*, „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Iuridica” 86(2019), 9–18.
- RAROT H., *Humanizm i transhumanizm w kształceniu technicznym i technice*, w: *Inżynier z duszą humanisty*, red. J. Sośnicka, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2017, 290–302.
- ROROT W., *Forever off? Status śmierci podmiotu posthumanistycznego w mediach cyfrowych*, w: D. Gałuszko, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, 83–96.
- ROZWADOWSKI D., *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Wydawnictwo Prohibita, Warszawa 2018.
- SARKOWSKI Ł., *Robot społeczny – wprowadzenie do zagadnienia*, „Roczniki kulturoznawcze” 8(2017)1, 75–89.
- SOWA S., TWARDOWSKI T., ZIMNY J., *Biogospodarka, biotechnologia i nowe techniki inżynierii genetycznej*, „Nauka” (2015)4, 137–143.

SZALAY M., *Cyborgi przyjmujące Eucharystię*, „Czterdzieści i Cztery. Magazyn apokaliptyczny” 8(2016), 57–75.

SZCZEKLIK A., *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.

SZYMAŃSKI K., *Transhumanizm w kontekście stanowisk historyzoficznych*, w: *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, red. D. Gałuszko, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, 27–45.

TICHY R., *Mesjańskie oblicze transhumanizmu*, „Czterdzieści i Cztery. Magazyn apokaliptyczny” 8(2016), 164–183.

TRĄBKA J., *Mózg a świadomość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1983.

TURNEY J., *Ślady Frankensteina. Nauka, genetyka i kultura masowa*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001.

VETULANI J., *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014.

WALEWSKA E.M., *Miejsce i rola ciała oraz zmysłów w zdeterminowanej technologicznie i usieciowionej rzeczywistości początku dwudziestego pierwszego wieku*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 131–152.

WARMBIER A., *Arystotelesowska etyka cnót i posthumanistyczny projekt doskonalenia natury ludzkiej*, „Ethos” (*Transhumanizm*) 111(2015), 95-113.

WIECZOREK B., *Mniejsi bogowie. Uroki kreacjonistycznego kapitalizmu, czyli kiedy praca staje się wypoczynkiem*, „Kultura-Media-Teologia” 20(2015), 134–146.

ZAWADZKI P., *Zarys filozoficzno-etyczno-społecznych implikacji rozwoju interfejsów mózg-komputer i mózg-mózg*, w: *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, red. D. Gałuszko, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, 133–151.

ZWOLIŃSKI A., *Transhumanizm*, Wydawnictwo Monumen, Warszawa 2018.

Literatura pomocnicza

ACHTEMEIER P.J (red.), *Encyklopedia biblijna*, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2004.

ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983.

- BACON F., *Novum Organum*, w: *The Works of Francis Bacon*, vol. 4, red. B. Farrington, Carey and Hart, Philadelphia 1848.
- BACON F., *Refutation of Philosophies*, in: *The Philosophy of Francis Bacon*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- BACON F., *Preface of The Great Instauration*, w: *The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon*, George Bell and Sons, London 1904.
- BACON F., *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954.
- BACON R., *The Opus Majus of Roger Bacon*, Russell and Russell, New York 1962.
- BAL E., ŚWIĄTKOWSKA W., *Performans, performatywność, performer. Próby definicji i analizy krytyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- BALL P., *Lekarz diabła. Paracelsus i świat renesansowej magii i nauki*, Wydawnictwo Insignis, Kraków 2007.
- BARBROOK R., *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, tłum. J. Dzierzgowski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2009.
- BARTNIK CZ., *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Wydawnictwo Standruk, Lublin 2003.
- BEIERWALTES W., *Marginalien zu Eriugenas „Platonismus“*, w: *Platonismus und Christentum*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10, Münster 1983, 64–74.
- BERMAN M., *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, Verso Books, 1983.
- BŁASZKOWSKA M., „Mały człowieczek” czy „istota o ludzkim kształcie”? *Homunkulus w literaturze*, „Maska. Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy” 21(2014), 100–116.
- BOBRYK J., *Akty świadomości i procesy poznawcze*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1996.
- BOGUSŁAWSKI S. (i in.), *Mała Encyklopedia Medycyny*, tom II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988.
- BOROS L. *Istnienie wyzwolone. Mysterium mortis*, tłum. B. Białecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985.
- BRELICH A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2006.

BRONK A., *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*, Lublin 1995, w: *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*, red. J. Herbut, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008, 149–158.

CAPELLE P., *Fenomenologia i życie w myśli Michela Henry'ego*, w: *Michel Henry-fenomenolog życia*, red. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2010, 13–36.

CARBONE M.A., *Dizionario greco-italiano*, Talia Editrice, Torino 2007.

CASTAGNO A. M. (red.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova Editrice, Roma 2000.

CEGIELSKI T., *Sztuka królewska a chrześcijaństwo*, „Kwartalnik historyczny” (1984)4, 727–746.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, tome III, Paris 1968.

CHIANG T., *Siedemdziesiąt dwie litery*, tłum. A. Jakubiec, w: *Steampunk*, red. A. i J. Van der Meer, Lublin 2011.

COBB J.B., *Wolność w filozofii Whiteheada*, „Kronos” (2017)1, 242–248.

COPLESTON F., *Historia Filozofii*, tom 2, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000.

COPLESTON F., *Historia Filozofii*, tom 3, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009.

COPLESTON F., *Historia Filozofii*, tom 7, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006.

CYLKOW I., *Psalmy*, Wydawnictwo Austeria, Kraków - Budapeszt 2008.

DEMBIŃSKA-SIURY D., *Plotyn*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.

DEMBSKA A., MYSZOR W. (red.), *Teksty z Nag-Hammadi*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.

DENZINGER H., *Enchiridion Symbolorum*, red. P. Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009.

DITFURTH H., *Nie tylko z tego świata jesteśmy. Nauki przyrodnicze, religia i przyszłość człowieka*, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1994.

DISSE J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2005.

DOBKOWSKI M., *Gnostycyzm jako początek zachodniej tradycji ezoterycznej. Dwa świadectwa z okresu dwudziestolecia międzywojennego*, „Przegląd religioznawczy” 267(2018)1, 107–120.

- DOMŻAŁ T.M., *Historia neurologii w zarysie*, w: *Neurologia*, red. A. Stępień, Wydawnictwo Medical Tribune Polska, Warszawa 2014.
- ELLUL J., *Technique and the Opening Chapters of Genesis*, w: *Theology and Technology*, C. Mitchum, J. Grote, University Press of America, Lanham 1984, 123–138.
- ELLUL J., *The Technological Society*, Knopf, New York 1964.
- FARRINGTON B., *The Philosophy of Francis Bacon*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- FELDMAN D., *Martial Relations, Brith Control and Abortion in Jewish Law*, Schocken Books, New York 1974.
- GALAROWICZ J., *Martin Heidegger. Myśliciel czy szaman?* Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2014.
- GLOY K., *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2009.
- GNIĄZDOWSKI Z., *Od mikroelektroniki do mikrosystemów, czyli o roli i znaczeniu krzemu*, „Zeszyty Naukowe Warszawskiej Wyższej Szkoły Informatyki” (2006)1, 125–137.
- GOGACZ M., *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987.
- GOETHE J.W., *Faust – tragedii*, część II, tłum. A. Pomorski, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2005.
- GROSSI V., LADARIA L.F., LÉCRIVAIN P., SESBOÜÉ B., *Człowiek i jego zbawienie*, w: *Historia dogmatów*, tom II, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2001.
- GRZEGORZYCA A., *Eriugeny ontologiczna koncepcja rzeczywistości*, „Studia Philosophiae Christianae” (2016)2, 53–69.
- GUITTON J., *Profile*, tłum. A. Borkowska-Szuba, S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1973.
- HALBAN L., *Mistyczne podstawy narodowego socjalizmu*, w: *Przedhitlerowskie korzenie nazizmu*, red. B. Grott, O. Grott, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2018, 75–119.
- HELD H.L., *Das Gespenst des Golem*, Allgemeine Verlagsanstalt, München 1927.
- HELLER M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- HELLER M., PABJAN T., *Elementy filozofii przyrody*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

- HESKETH G., *Częstki elementarne*, tłum. U.–M. Seweryńscy, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2017.
- JACYNA-ONYSZKIEWICZ Z., *Akosmizm*, Wydawnictwo Agape, Poznań 2015.
- JAMES W., *Eseje o radykalnym empiryzmie*, tłum. A. Grzebiński, K. Wawrzonowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- JEAUNEAU E., *Pseudo–Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena*, w: *Etudes Eriégiennes, Etudes Augustiniennes*, Paris 1987, 175–187.
- KIJEWSKA A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- KOBYLIŃSKI A., *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014.
- KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2008.
- KOLBUSZEWSKA J., „*Omnia tempus habet*” – o problemach ujmowania i definiowania czasu w nauce i kulturze (przeгляд stanowisk), „*Res historica*” (2013)35, 201–212.
- KOZIELECKI J., *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1987.
- KUŚMIREK A. (red.), *Księga Rodzaju. Wydanie z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni*, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 2000.
- LASS P., SŁAWEK J., SITEK E., *Egas Moniz: geniusz, pechowiec czy pomyłka Komitetu Noblowskiego?*, „*Neurologia i Neurochirurgia Polska*” 46(2012)1, 96–103.
- LEON-DUFOUR X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1994.
- LEŚ M., *Topos utopii a topologia narracji*, „*Ethos*” (*Wobec utopii*) 107(2014), 135–155.
- LÉVINAS E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- LIPKING L., *Frankenstein, the true story: or, Rousseau judges Jean – Jacques*, in: *Frankenstein*, red. J. P. Hunter, Norton Critical Editions 1996, 313–332.
- LUBAŃSKI M., *Człowiek, system, informacja*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 14(1978)2, 101–144.
- LUTZ C., *Iohannis Scotti Annotationes in Martianum 57.15*, Mediaeval Academy of America, Cambridge 1939.

- MARCZEWSKI R., *Teologia ciała Jana Pawła II. W praktyce kościoła amerykańskiego*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2015.
- MARKOWICZ K., WITEK M., *Simulations of contrail optical properties and radiative forcing for various crystal shapes*, „Journal of Applied Meteorology and Climatology”, 50(2011)8, 1740–1755.
- MARYNIARCZYK A. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tomy II–IX, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001–2008.
- MATKOWSKI T., *Zagadnienie kultury w filozofii Martina Heideggera: grecka physis a kultura współczesna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, 109–126.
- McMILLAN M., *An odd kind of fame: stories of Phineas Gage*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 2000.
- METTRIE J.O., *Człowiek maszyna*, tłum. S. Rudniański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.
- MILLER P., *The Life of the Mind in America*, Harcourt, Brace and World, New York 1960.
- MIZERA J., *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- MORAN D., *Mikołaj z Kuzy i filozofia nowożytna*, „Kronos” (2016)2, 84–103.
- MORAWIEC E., MAZANKA P., *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006.
- MORE T., *Utopia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954.
- MUSZALA A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2009.
- MYSZOR W., *Między ortodoksją i herezją*, „Teologia Polityczna” (2003/2004)1, 133–139.
- NAHAJŁO K., KOCHAN J., MOLIK E., *Wybrane aspekty związane z możliwościami wykorzystania metod wspomaganego rozrodu w ochronie zagrożonych wyginięciem gatunków ssaków*, „Wiadomości Zootechniczne” 55(2017), 26–30.
- NEWMAN W., *Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, red. A. Grafton, N. Sisais, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 1999.
- NICIEJA S., *Utopijne wizje pragmatycznych anglików*, „Ethos” (Wobec utopii) 107(2014), 209–225.

NIETZSCHE F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo Vesper, Poznań 2006.

OBARSKI E., *Sztuka ognia, filozofia hermetyczna: Paracelsus – lekarz, alchemik, astrolog, filozof, okultysta*, Wydawnictwo Patra, Wrocław 2003.

PACHTER H.M., *Paracelsus: Magic Into Science*, Henry Schuman, New York 1951.

PARACELSUS, *Astronomia Magna*, przedmowa, w: *Paracelsus. Essential Readings*, red. N. Goodrick-Clarke, North Atlantic Books, New York 1999.

PERA M., *The Ambiguous Frog: The Galvani – Volta Controversy on Animal Electricity*, Princeton University Press, Princeton 1996.

PICO G. della MIRANDOLA, *De hominis dignitatae*, w: *De hominis dignitatae. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, red. E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942.

PLATON, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

POSSENTI V., *Religia i życie publiczne, Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2005.

RATZINGER J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, „Opera omnia”, tom X, tłum. J. Kobienia, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2014.

REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, tomy I–V, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996–2002.

REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

RICHARDSON R., *Death, Dissection and the Destitute*, The University of Chicago Press, Chicago 2000.

ROSSI P., *Francis Bacon: From Magic to Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1968.

ROZBICKI, M., *Samuel Hartlib. Z dziejów polsko-angielskich związków kulturalnych w XVII wieku*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980.

RUDOLPH K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Nomos, Kraków 1995.

SANDERS N.K. (red.), *L'Épopée de Gilgameš*, Adelphi Edizioni, Milano 2009.

SCHOLEM G., *Kabała i jej symbolika*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

SIMONETTI M., *Testi gnostici in lingua greca e latina*, red. M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla 2009.

SIMONETTI M., *Między dosłownością i alegorią*, tłum. T. Skibiński, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2000.

SMENTEK I., *Eschatologia trynitarna*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2012.

SOCHOŃ J., *Ateizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003.

STĘPIEŃ T., *Pseudo-Donizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2010.

STRZYŻYŃSKI P., *Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity i apofatyzm hipotezy pluralizmu religijnego Johna Hicka*, w: *Filozofia chrześcijańska*, tom V, *Osoba i ciało*, red. K. Stachewicz, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2008, 166–175.

SZEWczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2000.

SWIEŻAWSKI S., *Homo platonicus w wiekach średnich*, „Roczniki Filozoficzne” (1949/1950)2/3, 251–297.

ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, J. Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1937.

ŚW. CEZARY z ARLES, *Objaśnienie Apokalipsy św. Jana*, tłum. A. Żurek, Wydawnictwo M, Kraków 2002.

ŚW. EPIFANIUSZ z SALAMINY, *Panarion*, Herezje 1-33, 26. 5. 2-3. Tekst Grecki i Polski. Przekład i Wstęp – M. Gilski. Opracowanie tekstu greckiego i komentarz polski – A. Baron, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2015.

ŚW. TOMASZ z AKWINU, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.

ŚW. TOMASZ z AKWINU, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, tom I, tłum. Z. Włodek, W. Zegaj, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003.

TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, tom I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, tom 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978.

TATARKIEWICZ W., *Dzieje sześciu pojęć*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.

- THÉRON M., *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, red. F. Chiossone, Genova 2006.
- THOMAS K., *Man and Natural World*, Pantheon, New York 1983.
- THORWALD J., *Kruchy dom duszy*, tłum. W. Sawicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1994.
- THORWALD J., *Dawna medycyna. Jej tajemnice i potęga*, tłum. A. Bandurski, J. Szczaniecka, Wydawnictwo Literackie, 2017.
- TRONINA A., *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki krzyża*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2017.
- VETULANI J., *Piękno neurobiologii*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014.
- WEBER M., *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston 1963.
- WEBSTER CH., *Great Instauration: Science, Medicine, and Reform 1626 – 1660*, Gerald Duckworth, London 1975.
- WEINBERGER J., *Science and rule in Bacon's utopia. An introduction to the reading of the „New Atlantis”*, „The American Political Science Review” 70(1976)3, 865–885.
- WHITE L., *Cultural Climates and Technological Advance in the Middle Ages*, „Viator”(1971)2, 171–202.
- WHITNEY E., *Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity Through the Thirteenth Century*, American Philosophical Society, Philadelphia 1990.
- WIEWIÓR P., *Wstępując w ślady Salomona. Nauka i religia w myśli Francisca Bacona*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017.
- WUJEK J. (tłum.), *Pismo Święte Starego Testamentu*, Wydanie drugie poprawione, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1956.
- ZELLER E., MONDOLFO R., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, wyd. 2, La Nuova Italia, Firenze 1943.
- ZIÓŁKOWSKI K., *Zdziwienia. Wszechświat ludzi o długich oczach*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2006.
- ŻYDEK K., *Franciszek Bacon – reformator nauki?*, „Człowiek w kulturze” 4/5(1995), 103–119.