



PAWEŁ SZNAJDER

UNIwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

PAWEŁ.SZNAJDER@UP.KRAKOW.PL

ORCID: 0000-0002-3857-9412

CHRZEŚCIJAŃSKA IDEA WCIENIEŃ A KONCEPCJA TECHNOLOGICZNEJ OSOBLIWOŚCI

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2023.010>

Streszczenie. Artykuł podejmuje kwestię roli chrześcijańskiej idei wcielenia w dyskursie dotyczącym perspektywy społeczeństwa postludzkiego, zwłaszcza zaś integracji umysłów w technologicznej osobliwości. Wcielenie w swoim wymiarze wspólnotowym, jak choćby koncepcja zjednoczenia wiernych w Mistycznym Ciele Chrystusa, czy indywidualnym wymiarze przeobstwienia człowieka stanowi ideowy fundament transhumanizmu. Technologiczna osobliwość rozumiana jako szczytowy punkt ewolucji człowieka, w którym dokona się integracja technologii i biologii organizmu staje się współczesnym substytutem wcielenia Syna Bożego i nadziei, które wierzący pokładają w tym dogmacie. W ten sposób transhumanizm wyznacza sobie identyczne cele jak chrześcijaństwo, ale obiecuje zrealizować je odmiennymi, technologicznymi mianowicie środkami.

Słowa kluczowe: wcielenie, transhumanizm, upadek, zbawienie, technologiczna osobliwość.

Abstract. The Christian Idea of Incarnation and the Concept of Technological Singularity. The article discusses the role that the Christian idea of incarnation can play in the discourse on the perspective assumed by the post-human society, especially where it concerns the integration of minds in the technological singularity. Incarnation is the ideological foundation of transhumanism both in its communal dimension – as in the concept of the union of believers in the Mystical Body of Christ – and in the individual dimension of the divinization of the human person. The technological singularity under-

stood as the pinnacle of human evolution, a point at which the integration of technology and organismal biology will take place, becomes a modern substitute for the incarnation of the Son of God and the hopes that believers place in the Christian dogma. In this way, transhumanism sets goals similar to those of Christianity, but promises to achieve them by different, that is, technological means.

Keywords: incarnation, transhumanism, fall, salvation, technological singularity.

Badanie transhumanizmu z perspektywy filozofii religii czy teologii nie jest nowym podejściem. Często wskazuje się na związki tego ruchu i religii, czy podejmuje się próby etycznej oceny jego postulatów, nieliczne prace podejmują również próbą analizy tego zjawiska z perspektywy teologii dogmatycznej¹. Moim celem jest raczej wskazanie kilku interesujących miejsc, w których transhumanizm czerpie z chrześcijańskiej koncepcji wcielenia, nie tyle by wytknąć tej nowej filozofii odtwórczość, ile raczej spróbować ujrzeć z jednej strony chrześcijański dogmat w świetle zupełnie nowego jego odczytania, z drugiej zaś ukazać ewolucję tej religijnej idei i jej transfer w nowy, obcy zdawałoby się kontekst filozoficzny.

Dlaczego właśnie wcielenie Syna Bożego miałoby być dla transhumanizmu przewodnią ideą? Jak zauważa Michael E. Zimmerman:

Technologiczni postłudzie, czy to umyślnie, czy nieumyślnie, czerpią z długiej tradycji chrześcijańskiego dyskursu „theosis”, zgodnie z którym

¹ Religijne aspekty, czy etyczne i społeczne konsekwencje transhumanizmu omawiane są między innymi w pracach: Michał Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im Adama Mickiewicza, 2014); Rafał Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im Adama Mickiewicza, 2011); William Sims Bainbridge, „The transhuman heresy,” *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 2 (2005): 91–100; David F. Noble, *The religion of technology. The divinity of man and the spirit of invention*, (New York: Alfred A. Knopf, 1997). Szczególnie ciekawe wydają się kierunki analiz związane z badaniem filozoficzno-religijnej genezy transhumanizmu wywodzące ten nurt z filozoficznej reinterpretacji chrześcijaństwa dokonanej przez Hegla czy Teilharda de Chardin. Wśród ważniejszych należałoby wskazać prace Ilia Delio „Transhumanism or ultrahumanism? Teilhard de Chardin on technology, religion and evolution,” *Theology and Science* 10, no. 2 (2012): 153–166, <http://doi.org/10.1080/14746700.2012.669948>; Slavoj Žižek, *Hegel i mózg podłączony*, przeł. Maciej Kropiwnicki (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2021).

ludzie są w stanie być Bogiem lub być na podobieństwo Boga. Od Świętego Pawła i Lutra po Hegla i Kurzweila idea ludzkiego samoubóstwienia odgrywa czołową rolę. Hegel w szczególności podkreśla, że Bóg staje się w pełni urzeczywistniony tylko w procesie, w którym ludzkość osiąga absolutną świadomość. [...] dla Kurzweila i wielu innych posthumanistów to nasze potomstwo – postludzie – przeprowadzi ten wyjątkowy proces².

Koncepcja *theosis*, czyli przebóstwienia bliska jest zatem dążeniom transhumanizmu do przekroczenia człowieczeństwa w kierunku świeckiej formy boskości. Takie ujęcie wskazuje na pewną uniwersalną ideę trwale obecną zarówno w chrześcijaństwie, jak i w quasi-religijnym transhumanizmie. Pozwala to na postawienie kluczowych z perspektywy filozofii religii pytań o uniwersalność doświadczenia sacrum, kształt ludzkich nadziei oraz wyraz, jaki się im nadaje we współczesnym, stecniczowanym świecie, a także laicyzację i sekularyzację postnowoczesnego społeczeństwa. W moim artykule staram się przybliżyć te bardzo ogólne kwestie, odpowiadając bardziej szczegółowo na pytanie o rolę niedoskonałości ludzkiej istoty i możliwość wyzwolenia, czy zbawienia oraz rozważając kwestię zastępowania boskiego zbawcy zbawcą technologicznym i płynące z tego konsekwencje w postaci nowego, utopijnego projektu transhumanizmu. W celu realizacji tych zamierzeń dokonam porównania wybranych elementów chrześcijańskiej koncepcji wcielenia oraz pewnych idei związanych z terminem Osobliwości – czyli pewnego hipotetycznego punktu w przyszłości, w którym na skutek integracji człowieka z cyfrową maszyną, neuralinku i rozwoju sztucznej inteligencji dokonana się wykładniczy skok rozwojowy ludzkości, co odpowiada w pewnym sensie zbawieniu rodzaju ludzkiego i świata przyrody. Artykuł został podzielony na dwie części. W pierwszej porównam wizję upadku człowieka w chrześcijaństwie i obraz kondycji ludzkiej w transhumanizmie, by następnie w części II przeanalizować koncepcje zbawienia, które w tych dwóch różnych ujęciach mają stanowić odpowiedź na ów upadek, obej-

² Michael Zimmerman, „The singularity: a crucial phase in divine self-actualization?,” *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 4, no. 1–2 (2008): 347, <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/107>, cyt. i tłum. za Žižek, *Hegel i mózg podłączony*, 84.

mując zagadnienia indywidualnego zbawienia jednostki ludzkiej, zbawienia całej ludzkości oraz całego wszechświata.

CZĘŚĆ I. UPADEK – GRZECH PIERWORODNY A CIAŁO W WERSJI 1.0

Zarówno dla posthumanizmu, jak i chrześcijaństwa narracja o kulminacyjnym momencie historii, przebóstwieniu i zbawieniu człowieka rozpoczyna się od opisu ludzkiego upadku. Pomijając mitologiczną warstwę tej narracji, warto podkreślić kilka momentów istotnych dla filozofii – refleksję dotyczącą natury grzechu pierworodnego, jego drastyczne skutki dla natury człowieka i świata, wreszcie egzystencjalny wymiar upadku. Jeśli chodzi o samą naturę grzechu, odpowiedzi w dziejach chrześcijaństwa padały różne, od dość naiwnych sprowadzających uczynek pierwszych ludzi do grzechów natury seksualnej, przez pychę³ i upór wobec Boga, po heglowską interpretację upadku jako samego aktu poznania dobra i zła⁴. Właśnie ta ostatnia wykładnia jest najbliższa transhumanizmowi, który na wyrost obiecuje natychmiastowy dostęp do noumenalnej wiedzy, z pominięciem długiego i żmudnego procesu poznania⁵.

O ile problem natury upadku stanowi czystą spekulację, o tyle jego skutki dla ludzkiej kondycji są o wiele istotniejsze. Jak to ujmuje Tomasz z Akwinu, w wyniku upadku człowieka osłabiona zostaje cała ludzka kondycja – ciało straciło łaskę nieśmiertelności⁶, stając się podatne na choroby i cierpienie, zmysły i pamięć osłabły, wola stała się skłonna do zła, intelekt błędzi w poznaniu i rozeznaniu, zarówno błahych codziennych spraw, jak i tych najważniejszych dotyczących zbawienia, poznania istnienia i natury Boga, aniołów i spraw duchowych⁷. Zraniona natura człowieka wymaga ponownej boskiej interwencji, odnowienia stworzenia, odkupienia.

³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 7, *Człowiek*, cz. 2, 1. 85–102, przeł. Pius Belch (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1980), q. 94, a. 4.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. Adam Zielenkiewicz (Warszawa: De Agostini Polska; Ediciones Altaya Polska, 2003), 375.

⁵ Žižek, *Hegel i mózg podłączony*, 106.

⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 6, *Człowiek*, cz. 1, 1. 75–84, przeł. Pius Belch (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1980), q. 76. a. 5; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 7, q. 97, a. 1.

⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 7, q. 94, a. 1.

Współczesny namysł teologiczny kładzie jednak bardziej nacisk na egzystencjalne znaczenie grzechu pierwotnego, w mniejszym stopniu traktując go jako moment historyczny. Znika wówczas problem stanu niewinności człowieka i pytanie o jego kondycję przed grzechem. Przykładowo Karl Rahner kategorii grzechu pierwotnego używa w celu unaocznienia wrzucenia jednostki w historyczną sytuację. Jego zdaniem wskazuje to na możliwość radykalnej winy w egzystencji człowieka⁸ oraz fakt, że każdy podejmuje swoje decyzje, poszukuje Boga i samego siebie w świecie, „który jest współokreślany przez winę i zawiniony upadek innych”⁹. Nauka o grzechu pierwotnym oznacza uniwersalność, trwałość i uprzedniość tej sytuacji¹⁰. W tym punkcie transhumanizm, tak skłonny deprecjonować człowieczeństwo, skupiając się na niedostatkach cielesnych, będących efektem chaotycznej ewolucji, problemu winy, zwłaszcza wrodzonej nie porusza. Między innymi dlatego, że wina i zło obecne w samej naturze człowieka musiałyby podważyć wszystkie utopijne i nadmiernie optymistyczne koncepcje dziejów. Chrześcijaństwo, choć nie uchyla się od współpracy w tworzeniu lepszego świata i Królestwa Bożego na ziemi, nie może również nie głosić nauki o zagrożeniu odwieczną winą oraz pewnego historycznego i antropologicznego pesymizmu¹¹, który wobec programów posthumanizmu zmusza do przyjmowania zasady ograniczonego zaufania.

Pewne natomiast podobieństwa można dostrzec pomiędzy przekonaniem Rahnera, że człowiek przysługujący mu akt wolności realizuje w sytuacji zastanej, narzuconej mu, która nie jest efektem jego wyboru, ani konsekwencją jego własnych uczynków¹², a myślą, że kondycja człowieka jest skutkiem długiej, chaotycznej i przygodnej historii ewolucji biologicznej i, przynajmniej przez kilkaset ostatnich tysiącleci, kulturowej, która ogranicza rolę wolnych wyborów człowieka.

Paradoksalne jest więc to, że transhumanizm raczej sięga po scholastyczną, niż egzystencjalistyczną wykładnię grzechu pierwotnego.

⁸ Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. Tadeusz. Mieszkowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 92.

⁹ Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 93.

¹⁰ Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 94.

¹¹ Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 95.

¹² Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 93.

go i rozumie grzech nie jako osobistą skłonność do zła i ówczesną wobec aktu świadomości winę własną oraz współegzystencję w obiektywnej winie innych, ale jako dziedziczone biologicznie skutki cielesne – upośledzenie władz zmysłowych, wolitywnych i intelektualnych, niedostatki ciała i śmiertelność. Obietnice, którymi szafuje, są bardzo zbieżne z opisaniami człowieka w stanie niewinności, który znamy z *Sumy teologicznej*, która zaznaczając wyższe zdolności i możliwości ludzkiego ciała i umysłu w stanie niewinności, podkreśla dystans dzielący stworzonego człowieka od doskonałego Boga¹³. Kondycja człowieka w obecnym stanie, człowieka upadłego, związana jest zatem z wieloma niedogodnościami. Ciało w swojej wersji podstawowej, analogicznie do modnej technologicznej nomenklatury określone jako ciało 1.0, jest niezwykle delikatne, podatne na choroby, śmiertelne i wymaga wielu uciążliwych rytuałów. Mózg ludzki, choć pod wieloma względami może imponować, który pozwolił nam, jako jedynemu gatunkowi, przekroczyć ograniczenia naszego biologicznego dziedzictwa, Raymond Kurzweil docenia szczególnie zdolność myślenia hierarchicznego, dostrzegania wzorców, tworzenia idei, które to zdolności wraz z odpowiednimi cechami ciała pozwoliły na tworzenie coraz to bardziej skomplikowanych narzędzi¹⁴, pod wieloma innymi względami znacznie słabuje – bardzo powoli wykonuje podstawowe operacje, nie jest w stanie pomieścić nawet ułamka wytworzonych informacji, wikła się we wtórnych, błahych, ograniczonych myślach¹⁵. Ciało i mózg proszą się zatem o *upgrade* do poziomu 2.0, jak to w języku informatyki ujmuje Kurzweil¹⁶. Ostatecznym celem jest uwolnienie człowieka od ciała, tak by postczłowiek był tylko umysłem¹⁷.

Transhumanizm przyjmuje zatem bardzo podobny schemat rozumowania co chrześcijaństwo, choć dla jego wyrażenia używa zupełnie nowych środków. Wbrew pozorom, mimo iż posługuje się techniczowanymi, paranaukowymi sformułowaniami, sugerującymi, że upadek i zbawienie to

¹³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 7, q. 94, a. 1.

¹⁴ Ray (Raymond) Kurzweil, *Jak stworzyć umysł? Sekrety ludzkich myśli ujawnione* (Białystok: Studio Astropsychologii, 2018), 17–18.

¹⁵ Ray (Raymond) Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, przekł. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska (Warszawa: Kurhaus Publishing, 2016), 25–26.

¹⁶ Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, 520.

¹⁷ Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, 101.

problemy techniczne, zdecydowanie przekracza to, co w dyskursie naukowym dopuszczalne, mniej lub bardziej świadomie sięgając po koncepcje metafizyczne. Można uznać za takie postrzeganie ewolucji w transhumanizmie, czy przyjmowaną przez Kurzweila zasadę antropiczną¹⁸.

Postrzeganie człowieka jako istoty upadłej, niedoskonałej, wzdychającej do wyzwolenia ze swej kondycji dobrze widoczne jest w słynnym *Liście do Matki Natury* Maxa More'a. Transhumanista w tym krótkim, ale ważnym dla ruchu manifestie dziękuje „Matce Naturze”, że zrobiła wszystko, co mogła dla człowieka, dając mu dłuższe życie niż innym gatunkom, sprawny, choć dość powolny umysł, mózg, który pozwolił na używanie języka, rozumowania i rozmaite formy twórczości. Stwierdza jednak jednocześnie, że zasadniczo Natura, mimo dobrych chęci, sknociła całą sprawę, czyniąc nas podatnymi na choroby i urazy, skąpiąc nam jakości zmysłów, którymi obdarzone są inne organizmy i wspierając ksenofobiczne, plemienne, nienawistne zapędy. Dziś trzeba powiedzieć, że wystarczy już wkładu natury w kształtowanie gatunku ludzkiego, którym zresztą straciła ona swe zainteresowanie jakieś 100 tys. lat temu. Wystarczy. Teraz bierzemy sprawy w swoje ręce i cóż, zrobimy to lepiej¹⁹.

Mit o upadku to również mit o początku historii, powie Donna Haraway, jedna z prekursorów transhumanizmu w wydaniu feministycznym. To mit o pierwotnej jedności, pełni, błogości, ale i przerażeniu, reprezentowany przez falliczną matkę, od której każdy człowiek musi się uwolnić, co jest warunkiem zarówno rozwoju każdej jednostki z osobna, jak i postępu całego gatunku. Jest to, według niej, horyzont edypalnego, patriarchalnego kalendarza. Wcielenie cyborga jest spoza tak rozumianej historii zbawienia²⁰ i jak sądzę można powiedzieć, że jest skierowane przeciwko maskulinistycznej postaci wcielonego Syna Bożego i porządku, który ta koncepcja sankcjonuje. Cyborg jest również negacją rajskiej pary i w tym sensie, że

¹⁸ Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, 608.

¹⁹ Max More, *A Letter to Mother Nature w: The transhumanist reader. Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, ed. by Max More and Natasha Vita-More (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013), 449–450.

²⁰ Donna Haraway, „Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych,” przeł. Sławomir Królak i Ewa Majewska, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1, nr 3 (2003): 51.

jest ściśle związany ze stronniczością, ironią, intymnością i perwersją [...] jest utopijny i całkowicie wyzbyty niewinności²¹.

Zaś „Ciało cyborga nie jest niewinne, nie zostało urodzone w ogrodzie²²”.

Narracja o upadku, przyjściu Drugiego Adama, powtórnych narodzinach i zbawieniu jest zatem szkodliwa i musi zostać przepisana na nowo. Dlatego śmiertelnie poważną sprawą jest dla społeczności cyborgów dostęp do wszelkich kompetencji związanych z pisaniem, gdyż pisanie to władza tworzenia znaczeń. Jednak jak zauważa Haraway:

Pisanie cyborgów nie może dotyczyć Upadku, wyobraźni jakiegoś całościowego „dawno, dawno temu” poprzedzającego język, pisanie, Mężczyznę. Pisanie cyborgów dotyczy siły przetrwania, nie dzięki źródłowej niewinności, ale na mocy wyboru narzędzi mających oznaczać ten świat, który oznaczył je jako inne. Narzędziami są często opowieści, przekazywane ustnie, wersje, które wywracają i przemieszczają hierarchiczne dualizmy zneutralizowanych tożsamości. Ponownie opowiadając opowieści o początkach, autorki-cyborgi podważają centralne mity źródeł kultury zachodniej²³.

Mówiąc o dualizmach, Haraway ma na myśli granice wyznaczone przez kulturę pomiędzy ciałem a świadomością, zwierzęciem a człowiekiem, i wreszcie organizmem żywym a maszyną. Dualizmy te nie nadają się w jej przekonaniu do opisanie dzisiejszej kondycji człowieka-cyborga²⁴.

Jeszcze inaczej do upadku podchodzi sympatyzujący z posthumanizmem Yuval N. Harari. Na początku XXI wieku skutki tego „upadku”, który jest oczywiście tylko formą opowieści człowieka o jego początkach, tłumaczącą jego nieszczęścia, wydają się w znacznej mierze zażegnane. Jak stwierdził, w 2015 ludzkość niemal całkowicie przezwyciężyła, dzięki rozwojowi wiedzy i techniki, demony, z którymi zmagala się przez tysiąclecia, które religia uznawała za skutki grzesznej ludzkiej natury – głód, choroby

²¹ Haraway, „Manifest cyborgów”.

²² Haraway, „Manifest cyborgów,” 86.

²³ Haraway, „Manifest cyborgów,” 80.

²⁴ Haraway, „Manifest cyborgów,” 52–54.

i zbrodnię²⁵. Dzięki nawozom, lekarstwom, szczepionkom, komunikacji, mediom udało się zasadniczo uporać z tymi odwiecznymi plagami. Można powiedzieć, że perspektywa raju była na wyciągnięcie ręki, jednakże nie zadowoliliśmy się tym, że wydzwignęliśmy ludzkość z poziomu walki o przetrwanie, i wyznaczyliśmy sobie nowe cele – ostateczne pokonanie śmierci, osiągnięcie powszechnego szczęścia, maksymalizację wiedzy, mówiąc krótko, przekształcenie gatunku *homo sapiens* w *homo deus*²⁶.

Transhumanizm zatem nie zadowala się zaspokojeniem potrzeb człowieka, ale przekroczeniem jego ograniczeń – maksymalnym zbliżeniem się do boskości, co będzie przedmiotem rozważań w kolejnej części.

CZĘŚĆ II. ZBAWIENIE A OSOBLIWOŚĆ

Wcielenie Syna Bożego jest odpowiedzią Boga na upadek, choć jak podkreśla wielu teologów, nie tylko grzech człowieka i zło są przyczynami wcielenia, ale również kwestia objawienia Trójjedynego Boga w огоło-ceniu Syna²⁷, w historycznym Jezusie z Nazaretu²⁸, niezależna od samego upadku, a także, jak to ujmuje Rahner, objawienie samej transcendentnej istoty i pełni człowieczeństwa²⁹. Hans Urs von Balthasar podkreśla wręcz związek trynitarności, wcielenia i ofiarowania Syna z całą przyrodą, kosmosem. Powie, że wielość bytów jest konsekwencją praobrazu w wewnątrzboskiej różnicy czystej wzajemności hipostaz, człowiek zaś jest owocem ofiarniczego procesu natury, a zarazem jest dyspozycyjnie otwarty na przyjęcie w siebie boskiej różnicy – samoofiarowania się Syna z woli Ojca przez Ducha Świętego. Proces ten jest formą dialektyki, w której to, co przyroda reprezentuje sobą w sposób nieświadomy, człowiek pojmuje wolną świadomością. Oznacza to, że przyroda, człowiek i Bóg są związani w naturalnej komunii³⁰. Upadek człowieka z kolei przenosi swe

²⁵ Yuval Noah Harari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, przeł. Michał Romanek (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020), 7–30.

²⁶ Harari, *Homo deus*, 31.

²⁷ Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 183.

²⁸ Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 195.

²⁹ Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 179.

³⁰ Hans Urs von Balthasar, *Teologika. T. 2, Prawda Boga*, przekł. Juliusz Zycho-wicz (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 207–208.

negatywne skutki na przyrodę, która w jego konsekwencji „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (Rz 8,22)”. Wcielenie jest wydarzeniem, którego skutki mają zbawczy wpływ na jednostkę ludzką, jej relację i więź z innymi i Bogiem oraz cały kosmos, podobnie jak upadek miał destrukcyjny wpływ na te rzeczywistości. Wspominam te trzy, spośród wielu aspektów, które obejmuje teologia wcielenia z uwagi na to, że właśnie w tych trzech punktach dostrzec można związki z ideami transhumanizmu, który mówi, iż w efekcie Osobliwości przemianie ulegnie kondycja cielesno-umysłowa pojedynczego człowieka, zostanie zawiązana zupełnie nowej jakości więź między ludźmi za sprawą neuralinku oraz przemieniona zostanie natura samej materii, która zyska własną świadomość i inteligencję.

ZBAWIENIE LUDZKIEGO INDYWIDUUM – *THEOSIS* A SAMODEIFIKACJA

Wcielenie Syna Bożego, jego śmierć i zmartwychwstanie wpisują się w plan boskiej historii zbawienia człowieka. Zbawienie ma zniwelować skutki upadku, zwłaszcza zaś wyzwolić z grzechów i kary za nie. Chrystus w ten sposób zwycięża zło, otwiera dla człowieka możliwość szczęśliwości po śmierci w wolnej od skutków upadku kondycji. Jest to przywrócenie początkowego podobieństwa człowieka do Boga za sprawą przyjęcia przez Syna ciała ludzkiego³¹. Jak to głosiła złota zasada patrystyki „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek stał się Bogiem”³². Koncepcja ta, nazywana *theosis* – przebóstwieniem, czyli uczestniczeniem człowieka w naturze Boga, jest obecna w teologii przynajmniej od Klemensa Aleksandryjskiego i Grzegorza z Nazjanzu, żywa do niedawna przede wszystkim w chrześcijaństwie Wschodnim, ale i w myśli Lutra, czy, choć zapoznana w scholastyce, dziś również obecna w katolicyzmie, choćby w myśli Christopha Schönborna³³, czy Benedykta XVI³⁴. Przebóstwie-

³¹ Noble, *The religion of technology*, 17.

³² Przemysław Artemiuk, „Przebóstwienie człowieka następstwem Wcielenia. Perspektywa chrystologiczna kard. Christopha Schönborna,” *Studia Oecumenica* 19 (2019): 152, <https://doi.org/10.25167/so.679>.

³³ Artemiuk, „Przebóstwienie człowieka,” 144.

³⁴ Sławomir Zatwardnicki, „Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI,” *Teologia w Polsce* 8, nr 2 (2014): 141, <https://doi.org/10.31743/twp.2014.8.2.10>.

nie jest celem chrześcijaństwa. Oznacza posiadanie przez człowieka na skutek daru łaski, tych przymiotów, które Bóg posiada ze swej natury³⁵. Należy podkreślić, że to właśnie Bóg dokonuje tej przemiany człowieka, nie jest ona samodeifikacją³⁶, a środkami do tego są dane przez Boga łaski sakramentalne, modlitwa, asceza, naśladowanie Chrystusa, zwłaszcza zaś jego cierpienia i krzyża³⁷.

Jak zauważy Zimmerman, dyskurs posthumanistyczny świadomie lub nie sięga właśnie do tego pojęcia z tą różnicą, że inicjatorem i sprawcą tego procesu samodeifikacji, jest nie Absolut, ale sam człowiek, jego postludscy następcy i stworzone przez nich sztuczne inteligencje³⁸. Wzorcem przemiany *homo sapiens* w *homo deus* nie jest abstrakcyjny Absolut czy cierpiący Jezus Chrystus, ale raczej bogowie tacy, jacy obecni byli w mitologii helleńskiej, cieszący się szczęściem i rozkoszą, nieśmiertelnością, nadludzką, ale przecież nie nieograniczoną wiedzą i mocą sprawczą. *Homo deus* będzie dowolnie manipulował dzięki nanotechnologii, bioinżynierii, konstruowaniu nieorganicznych inteligencji swymi atrybutami by osiąść siłę Heraklesa, zmysłowość Afrodyty, mądrość Ateny, czy szaleństwo Dionizosa, wszystko, co aktualnie będzie mu odpowiadało³⁹. Ostatecznie to przebóstwienie może oznaczać w ogóle porzucenie ograniczeń biologicznego ciała i „przesiadkę” na inną formę ciała – czyli tzw. *mind uploading*. Jeśli ciało okaże się ostatecznie śmiertelne i nienaprawialne, wówczas pozostanie to właśnie wyjście – przeniesienie świadomości, pamięci, wiedzy na nowy, trwalszy substrat⁴⁰.

Abstrahując od rzeczywistych możliwości takiego uploadu, czy jego moralnej oceny, należy podkreślić, że w perspektywie chrześcijańskiej zbawienie nie oznacza nieśmiertelności, czy też przedłużenia ziemskiego życia. Nie jest to też obietnicą doznawania doczesnego szczęścia. Śmierć jest jedyną bramą, która prowadzi do życia wiecznego⁴¹, którego nie można traktować jako prostej kontynuacji tego życia⁴². Sednem chrześcijań-

³⁵ Artemiuk, „Przebóstwienie człowieka,” 150–152

³⁶ Artemiuk, „Przebóstwienie człowieka,” 155.

³⁷ Artemiuk, „Przebóstwienie człowieka,” 152–153.

³⁸ Zimmerman, „The singularity,” 347.

³⁹ Harari, *Homo deus*, 59.

⁴⁰ Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, 310–311.

⁴¹ Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 326.

⁴² Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 352.

stwa nie jest też *stricte* rozumiana po platońsku nieśmiertelność duszy, czyli jakaś spirytualna forma istnienia rozumu, czy świadomości wolnej od ograniczeń cielesności. Wyznanie wiary zawiera wyraźne sformułowanie o zmartwychwstaniu ciała, choć żaden poważny teolog nie próbuje rozprawiać o jego właściwościach, ograniczając się jedynie do pewnych wskazówek, które odnajduje się w Biblii, mówiących o ciele Chrystusa – jego przenikaniu przez materię, zdolności przekraczania fizycznych ograniczeń przestrzeni, dowolności w kreowaniu swego wyglądu. Chrześcijaństwo spodziewają się, że będą funkcjonować podobnie jak ich Pan, ale drogą do tego jest śmierć i wskrzeszenie w Chrystusie. Balthasar zauważa więc, że Jezus, ukazując się młodemu Kościołowi po Zmartwychwstaniu, ukazuje się w scenach i wydarzeniach nieróżniących się specjalnie od wcześniejszych (cudowny połów, łamanie chleba, wizyta w wieczerniku). Wszystko to są rzeczy uczniom dobrze znane, a jednak teraz dokonują się pomiędzy ziemią a niebem, w jakimś ścisłym zespoleniu, bez ograniczeń ziemskimi koniecznościami. Pokazuje tym samym, że wszystkie nasze ziemskie wydarzenia, posiłki, spotkania, stają się częścią wiekiustego trwania z Bogiem⁴³.

Przebóstwienie, tak jak je rozumie Harari, byłoby powtórzeniem upadku, ponowną próbą pójścia na skróty, stania się jak bogowie, ale bez udziału Boga, co przecież stanowi kwintesencję biblijnej opowieści o grzechu Pierwszych Ludzi. Już Kurzweil wydaje się wyrażać obawę, że Osobliwość jest tym radykalnie innym, które może okazać się groźne i może w swoich skutkach przynieść i to, że przy skoku rozwojowym, którego mamy dokonać, pewne aspekty człowieczeństwa, do których jesteśmy zasadniczo przywiązani zostaną bezpowrotnie utracone⁴⁴. Pesymistycznie nastawieni pisarze, jak choćby Lem, czy Asimov zdają sobie sprawę, że Nowy Technologiczny Bóg w postaci Osobliwości może być wobec marności losu człowieka obojętny, czy ironiczny, jak superkomputer z powieści *Golem XIV*, traktować go jako zagrażającego ekosystemowi pasożyta, czy wręcz obmierzłą, lichą istotę, przypominającą postludziom o ich nik-

⁴³ Hans Urs von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. Wiesław Szymona (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008), 74–75.

⁴⁴ Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, 674–729.

czemnych korzeniach, a jako taką skazaną na wyginięcie i zapomnienie⁴⁵. Jednakże, mimo brania pod uwagę takiej skrajnej możliwości, Kurzweil uważa, że po Osobliwości, nic nie zostanie utracone, z ludzkości zostanie ocalone to, co najcenniejsze, że Sztuczne Inteligencje będą nas wspierać, troszczyć się o nas, nawet jeśli będzie to taka troska, jaką my dziś przejawiamy wobec zagrożonych gatunków w rezerwach⁴⁶.

Projekty transhumanizmu to jednakże nie tylko ulepszenia praktyczne. Zmiany, które czekają ludzkość nie będą dotyczyć tylko powierzchowności, ale najgłębiej zakorzenionych sposobów zachowań, myślenia, odczuwania, stosunków społecznych. Przykładowo, jak zauważa wspomniana już Haraway, jednym z najważniejszych elementów nowej postpciowej cielesności jest radykalna zmiana relacji seksualnych. Powie ona: „Replikacja cyborgów uwalnia od organicznej reprodukcji⁴⁷”. Jak przewidują transhumaniści, życie seksualne będzie z jednej strony uwolnione od lepkiej, kłopotliwej, niehigienicznej strony, podobnie jak i fizjologicznej konieczności i funkcji biologicznej⁴⁸, z drugiej zaś będzie wyniesione na poziom maksimum doznań, również tych współdzielonych w neuralinku, jak i symulowanych. Niechęc do wilgotnego, galaretowatego ciała, dystans, a nawet wrogość wobec biologii, a szerzej całej materii, co za Gunterem Andersem Žižek nazywa „wstydem prometejskim – wstydem, że jest się urodzonym, nie zaś wyprodukowanym⁴⁹”, zdradza podobny resentyment, który charakteryzował niektórych wrogo nastawionych do seksualności i cielesności pisarzy chrześcijańskich, zwłaszcza gnostycznych, czemu wyraźnie sprzeciwiali się już Ojcowie Kościoła, czy scholastycy. Dlatego transhumanizm wydaje się formą neognozy, na co wskazuje nie tylko nadzieja na zbawienie przez wiedzę, ale również negatywny, przynajmniej w wydaniu niektórych przedstawicieli, stosunek do ciała i cielesności.

⁴⁵ Rozalia Knapik, *Sztuczny Bóg. Wizerunki technologicznej osobliwości w (pop) kulturze* (Poznań: Instytut Kultury Popularnej, 2018), 163–181.

⁴⁶ Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, 56–57.

⁴⁷ Haraway, „Manifest cyborgów,” 50.

⁴⁸ Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, 522.

⁴⁹ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* (München: Verlag C.H. Beck, 1956). [cyt. za] Žižek, *Hegel i mózg podłączony*, 25.

ZBAWIENIE RODZAJU LUDZKIEGO – MISTYCZNE CIAŁO CHRYSTUSA A NEURALINK

Zbawienie dotyczy indywiduum, z drugiej strony ma również wymiar wspólnotowy, eklezjalny. Karl Rahner łączy te dwa wymiary, pisząc:

Tajemnica Trójcy Świętej otwiera się przed nami tylko tutaj i tylko tutaj [tj. we wcieleniu] jest nam obiecana w sposób ostateczny i historycznie sprawdzalny tajemnica naszego uczestniczenia w naturze Boga. Tajemnica Kościoła jest tylko przedłużeniem tajemnicy Chrystusa⁵⁰.

Jak zauważy natomiast Yves Congar, polega to na tym, że tak jak Bóg jest troisty, a równocześnie jeden, gdyż stanowi wieloraką personalizację jednej natury albo jednej substancji, tak samo i człowiek przeżywa przeciwność, izolację i obcość osób jednych wobec drugich, zyska doskonałą więź z innymi, mimo zachowanej odrębności i indywidualności, co za Sołowiowem Congar nazywa wielkim ślubem ludzkości⁵¹. Idea ta obecna już we wczesnym chrześcijaństwie (m.in. Kol 2,19; Ef 1,22–23) od Piusa XII⁵², a zwłaszcza po Soborze Watykańskim II⁵³ ujmowana jest w języku chrystologii wcielenia, jako tajemnica Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa⁵⁴.

Podobnie jak w przypadku przeobóstwienia niewiele konkretów możemy usłyszeć również w kwestii kształtu tej rzeczywistości. Ma ona swoją stronę widzialną i doczesną, którą stanowi instytucja hierarchicznego Kościoła oraz nieoddzielną od niej stronę duchową. Tym, co z całą pewnością głosi się w tym zakresie, jest „unia z braćmi w niebie i w czyśćcu”⁵⁵, z czego wynika na przykład wzajemny wpływ modlitw żywych i zmar-

⁵⁰ Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 176.

⁵¹ Yves Congar, „Człowiek i przeobóstwienie w teologii prawosławnej,” *Znak* 20, nr 7–8 (169–170) (1968): 844.

⁵² Pius XII, *Encyklika Mystici Corporis papieża Piusa XII O Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa* (Wrocław: Tum, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2001).

⁵³ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, red. Maria Przybył (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2005).

⁵⁴ Tadeusz Gogolewski, „Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele,” *Collectanea Theologica* 36, nr 1–4 (1966): 95.

⁵⁵ Gogolewski, „Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa”.

łych, czyli tajemnica obcowania świętych. Czy tę więc, tę komunię można rozumieć również jako współdzielenie myśli, doznań, uczuć? Tak daleko spekulacja teologiczna nie idzie.

O wiele dalej niż ostrożna chrystologia idzie w swojej analizie wcielenia Pierre'a Teilharda de Chardin, który powie, że konsekwencją przyjęcia przez Chrystusa ludzkiego ciała będzie postępujące w ludzkości zjednoczenie, które, dzięki technice, osiągnie pełnię w noosferze. Jest to stan, w którym ludzie współmyślą i współodczuwają, stan stanowiący dopełnienie wcielenia Syna Bożego – punktu Omegi⁵⁶. Nie jest to jednak pogląd charakterystyczny dla całego chrześcijaństwa, jednakże to właśnie myśl francuskiego jezuitę stanowi szczególny punkt styczny tej myśli z transhumanizmem, który wieszczy powstanie takiej doskonałej wspólnoty świadomości za sprawą technologii, nazywanej neuralinkiem.

Neuralink Žižek opisuje jako połączenie między naszym mózgiem a maszyną cyfrową, choć jak sam przyznaje, nie da się podać definicji tego pojęcia, gdyż dopiero z czasem, o ile w ogóle, okaże się czym to faktycznie jest. Niemniej, zarówno teoretycy Osobliwości, jak i pisarze *science fiction* oraz pierwsze nieśmiałe kroki praktyczne pozwalające na bezpośrednią integrację umysłu z komputerem, pozwalają nam w pewnej mierze wytworzyć sobie pewne wyobrażenie. Szczególnie interesującym aspektem neuralinku jest potencjalna możliwość przeniesienia procesów psychicznych użytkownika do innych umysłów, współdzielenie myśli, doznań, uczuć, którą Žižek wprost nazywa nową formą boskości, w której myśli zostają zanurzone w globalnej myśli Wszechświata⁵⁷.

Pomijając faktyczną możliwość, jak i moralny aspekt neuralinku zauważmy, że jego pojawienie się wytworzyłoby nie tylko nowego postczłowieka, ale i nowe społeczeństwo, w którym zatarciu ulegną granice między jednostką, cyfrowym bogiem, światem rzeczy i wszystkimi innymi ludźmi. Oznaczałoby to zniesienie subiektywności w ramach jakiejś formy Ducha Absolutnego⁵⁸, by posłużyć się nomenklaturą Hegla, którą Žižek uznaje za najbardziej adekwatną do opisu neuralinku. Ludzkość ma odegrać szczególną rolę w kreowaniu tej boskości, rolę uduchowienia ma-

⁵⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, przeł. Konrad Waloszczyk (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1993), 220–224.

⁵⁷ Žižek, *Hegel i mózg podłączony*, 21–22.

⁵⁸ Zimmerman, „The singularity,” 362.

terii i energii na ostatnim etapie zespolenia wszechświata w superinteligentną jedność, choć ceną za to będzie utrata uprzywilejowanej pozycji w tym wszechświecie⁵⁹. Pytanie o to, czy podmiotowość i odrębność jednostek przetrwa w jakiś sposób takie połączenie jest jednym z najważniejszych. Z całą pewnością należałoby odpowiedzieć na nie, zanim podjęte zostaną jakiekolwiek nieodwracalne w swych skutkach decyzje.

ZBAWIENIE WSZECHŚWIATA – ODRODZENIE STWORZENIA A PRZESYCENIE MATERII INTELIGENCJĄ

Obok zbawienia jednostki i komunii osób i Boga, którą wcielenie umożliwia, pojawia się i trzeci wymiar teologiczny zbieżny w pewnym stopniu z koncepcjami obecnymi w posthumanizmie – zbawienie świata przyrody. Powie bowiem Kurzweil, będący jak większość transhumanistów ateistą, że

kiedy już nasycimy inteligencją materię i energię we wszechświecie, ona „obudzi się”, będzie świadoma i bosko inteligentna. Nie umiem sobie wyobrazić nic bliższego Bogu⁶⁰.

Zimmerman, komentując tę myśl, stwierdzi, że wszechświat po przekroczeniu Osobliwości podniesie się do rangi podmiotu, martwe atomy zostaną przekształcone w transcendentálny, boski umysł, choć nie w sensie absolutnym, ale niewyobrażalnie przekraczającym to, co znane jest nam obecnie. Ewolucja i technologia doprowadzą do niewyobrażalnie większej inteligencji, wiedzy, piękna, twórczości i miłości, które to wartości realizować będzie sztuczna inteligencja. Cechy te, przypisywane przecież dotąd Bogu, teraz staną się udziałem postludzkości i przemienionego kosmosu⁶¹. Przebudzenie materii i energii nie jest wprawdzie wyraźnie obecne w chrześcijaństwie, jednakże wcielenie i dzieło Chrystusa mają zbawcze konsekwencje dla kosmosu, nad którymi warto się chwilę zatrzymać.

⁵⁹ Zimmerman, „The singularity,” 363.

⁶⁰ Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, 648.

⁶¹ Zimmerman, „The singularity,” 364.

W pierwszym sensie zbawienie świata oznacza zwrócenie świata materii człowiekowi. W ten sposób, że kosmos ponownie może być wielbiony, podziwiany, jako miejsce działania i obecności Boga⁶². Oznacza to ponadto, jak to ujmuje Czesław Bartnik, że Duch Święty posłany przez Zmartwychwstałego dokonuje odrodzenia stworzenia, jego udoskonalenia i wytycza dłań prawdziwą drogę rozwoju i sensu, pozwala budować świat harmonii, porządku, komunii ludzi i rzeczy. Wreszcie inspiruje pracę dla prawdy i dobra i daje moc do wszelkiego działania, prac, sztuk, nauk, technik. Inaczej mówiąc, jest Duchem postępu ku dobru⁶³.

W szerszym sensie stworzony kosmos w wizji chrystologicznej potrzebuje odkupienia i przemiany. Stworzenie nie zostało w pełni dopełnione, ale jest pewnym ruchem ku doskonałości. Upadek człowieka wpłynął również na przyrodę, która przestała być dla niego przyjazna. Podobnie jak grzeszny człowiek i świat z konieczności wymaga zbawienia i odkupienia, cały kosmos ma się stać nowy, jak to ujmuje Bartnik, pro-ludzki, antropocentryczny i chrystocentryczny⁶⁴. Ogólnie mówiąc, zostanie wydoskonalony w prawdzie, dobru i pięknie, jednakże konkretów w teologii znajdziemy w kwestii przyszłego kształtu świata bardzo niewiele. Można się spodziewać, że podobnie jak w przypadku człowieka, również i świat zostanie uwolniony ze swej zniszczalności, przemijalności, cierpienia. Jedno jest jednakże pewne – podobnie jak umiera i zmartwychwstaje Chrystus, tak i świat stary zginie i narodzi się na nowo (Ap 21,1–8; 2 P 3,5–13)⁶⁵.

Ciekawą wskazówkę dostrzec można w tym aspekcie u Balthasara, który odnosząc się do kosmologicznego, socjologicznego, ekonomicznego determinizmu, dostrzeganego dziś w świecie przez nauki przyrodnicze i materializm dialektyczny, stwierdzi, że i Nowy Testament zna te instancje kosmiczne, określając je ustami Pawła jako moce, zwierzchności, władze, czy panowania (Rz 8,38; Ef 1,21). Moce te, które w dzisiejszym eonie oddziałują na pewne sfery świata mocą Chrystusa, zostaną zwyciężone, zniesione i obezwładnione. Kościół, pozostając w okresie przejściowym,

⁶² Congar, „Człowiek i przebóstwienie,” 847.

⁶³ Czesław Stanisław Bartnik, *Dogmatyka katolicka*. T. 1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012), 305–306.

⁶⁴ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*. T. 1, 296.

⁶⁵ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*. T. 1, 301.

pozostaje wolny od presji tych kosmicznych mocy, choć – pozostając we wspólnocie losu ze światem – nie unika związanych z nimi udręek, cierpienia i zła⁶⁶.

Balthasar jednocześnie podkreśla różnicę między platońskim przeciwieństwem idei i zjawiska a obecną w chrześcijańskim Objawieniu „analogią zachodzącą między Życiem wiekuistym i trójjedynym, a życiem w czasie, będącym jego obrazem i podobieństwem⁶⁷”. Można zatem jego zdaniem przyjąć, że w wieczności znajdzie się miejsce dla niepo-zornego, przemijającego trwania stworzeń, piękna stawania się i ginie-cia, kwitnienia i wędnięcia, w nowym, wiekuistym wymiarze. Opiera się to na przekonaniu, że wstąpienie Chrystusa do Nieba jest w swej istocie zabranieniem ze sobą całej rzeczywistości stworzenia i przeniesieniem jej do Boga. Doczesność człowieka, w tym cała przyroda, nie może być zatem rozumiana jako nieistotna i przemijająca, zbędna w perspektywie zbawienia dla tego, który – wstępując do Nieba – zachował swoje ludzkie ciało⁶⁸.

Z całą jednak pewnością chrześcijaństwo w swojej teologii marginalizuje ten aspekt wcielenia. Wydaje się nawet, że w swych opisach nie-ba i zbawienia podkreśla, że w wizji uszczęśliwiającej chodzi o ogląda-nie Boga, a ciało, materia, to, co zmysłowo dostępne, w tym i inni ludzie, schodzą na dalszy plan. W *Supplementum* jednego z uczniów Tomasza do *Sumy teologicznej* czytamy wręcz, że ludzie nie będą jeść, pić rozmna-żać się, nie będzie roślin i zwierząt, a nawet minerałów na tej nowej zie-mi⁶⁹. Taka skrajna, jak uważa Hans Küng, neoplatońska w swej istocie, wi-zja nie koresponduje z całą pewnością z Biblią (por. Iz 11,6–9; Iz 65,17n, Jr 31,31–34, Ap 21,24–26), choć i tych obrazów nie można przyjmować dosłownie. Wydaje się, że życie wieczne nie wyklucza dalszych procesów rozwojowych, które dotyczyć mogą zarówno ludzkiej umysłowości, jak

⁶⁶ Hans Urs von Balthasar, *Teologia dziejów*, przekł. Juliusz Zychowicz (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996), 126–127.

⁶⁷ Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, 76.

⁶⁸ Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, 77.

⁶⁹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 34, *Rzeczy ostateczne* (*Supp.* 87–101), przeł. Pius Belch (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1986), q. 91, a. 96, cyt.za Hans Küng, *Credo. Apostolskie Wyznanie Wiary objaśnione ludziom współczesnym*, tłum. Ignacy Bokwa (Warszawa: Wydawnictwo Marba Crown, 1995), 229.

i cielesności⁷⁰, a także więzi międzyosobowych, wreszcie zaś i przebudzenia i wydoskonalenia innych organizmów i materii.

PODSUMOWANIE

Mimo że – jak słusznie zauważają Zimmerman, a za nim Žižek – posthumanizm w jawny lub ukryty sposób sięga do nomenklatury chrześcijańskiej, w rzeczywistości jednak nie ma wiele wspólnego z autentyczną *theosis*. Przeciwnie jest jej zaprzeczeniem, złudą. Odrzuca bowiem kwestię cierpienia i śmierci jako drogi do naśladowania Chrystusa, odrzuca rolę łaski i podkreśla samodeifikację człowieka, znosi odrębność i podmiotowość jednostki w neuralinku. Dążenie do *homo deus* trafnie mogą podsumować słowa Schönborna:

Ten bóg, do którego chcemy się upodobnić – i to bez jego pomocy, swoim własnym wysiłkiem – to produkt ludzkiej wyobraźni, niemający nic wspólnego z Bogiem, który się objawił Abrahamowi i Ojciec Jezusa Chrystusa. To projekcja złudzeń człowieka, zamykająca go w diabelskim kręgu, pomiędzy urojoną wszechmocą Boga i znienawidzoną własną bezsilnością, od której w marzeniach chciałby się wyzwolić⁷¹.

Chrześcijaństwo uważa taką postępową formę idealistycznej wiary za utopijną, za ideologię, samookłamywanie się człowieka i idolatrię, gdyż pomija moc ludzkiej wolności i demoniczne implikacje historii⁷². Jak sądzę, udało się wykazać, że transhumanistyczna wizja upadku jest głęboko pesymistyczną antropologią, cechującą się przynajmniej potencjalnie nienawiścią do cielesności i indywidualności człowieka. Natomiast utopijna oferta techno-zbawienia, ze względu na brak umocowania w jakiejś wyższej racjonalności i porządku jest przedsięwzięciem niebezpiecznym, niedającym się ocenić ani w pragmatycznym, ani moralnym horyzoncie.

⁷⁰ Küng, *Credo*, 229–231.

⁷¹ Christoph Schönborn, *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, reincarnation, vergöttlichun* (Einsiedeln; Trier: Johannes-Verlag, 1987), 45, cyt. za Artemiuk, „Przebóstwienie człowieka”, 155.

⁷² Paul Tillich, *Teologia systematyczna*. T. 2, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004), 35.

Z drugiej strony dialog chrześcijaństwa i transhumanizmu z całą pewnością jawi się jako potrzebny i owocny, powinien bowiem sprowokować chrześcijaństwo do ponownego przemyślenia i aktualizacji dogmatu, który – jak widać – ma wiele do zaoferowania również ponowoczesnemu, zsekularyzowanemu społeczeństwu.

BIBLIOGRAFIA

- Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: Verlag C.H. Beck, 1956.
- Artemiuk, Przemysław. „Przebóstwienie człowieka następstwem Wcielenia. Perspektywa chrystologiczna kard. Christopha Schönborna.” *Studia Oecumenica* 19 (2019): 143–164. <https://doi.org/10.25167/so.679>.
- Bainbridge, William Sims. „The transhuman heresy.” *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 2 (2005): 91–100.
- Balthasar, Hans Urs von. *Eschatologia w naszych czasach*, przekład Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teologia dziejów*, przekład Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teologika. T. 2. Prawda Boga*, przekład Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Bartnik, Czesław Stanisław. *Dogmatyka katolicka. T. 1*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Congar, Yves. „Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej.” *Znak* 20, nr 7–8 (169–170) (1968): 841–865.
- Delio, Ilia. „Transhumanism or ultrahumanism? Teilhard de Chardin on technology, religion and evolution.” *Theology and Science* 10, no 2 (2012): 153–166. <http://doi.org/10.1080/14746700.2012.669948>.
- Gogolewski, Tadeusz. „Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele.” *Collectanea Theologica* 36, nr 1–4 (1966): 93–111.
- Harari, Yuval Noah. *Homo deus. Krótka historia jutra*, przełożył Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020.
- Haraway, Donna. „Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych,” przełożyli Sławomir Królak i Ewa Majewska. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1, nr 3 (2003): 49–87.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady o filozofii dziejów*, przełożył Adam Zieleńczyk, Warszawa: De Agostini Polska; Ediciones Altaya Polska, 2003.
- Ilnicki, Rafał. *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im Adama Mickiewicza, 2011.
- Klichowski, Michał. *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im Adama Mickiewicza, 2014.

- Knapik, Rozalia. *Sztuczny Bóg. Wizerunki technologicznej osobliwości w (pop)kulturze*. Poznań: Instytut Kultury Popularnej, 2018.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele, redakcja Maria Przybył. Poznań: Wydawnictwo Palottinum, 2005.
- Küng, Hans. *Credo. Apostolskie Wyznanie Wiary objaśnione ludziom współczesnym*, tłumaczenie Ignacy Bokwa. Warszawa: Wydawnictwo Marba Crown, 1995.
- Kurzweil, Ray (Raymond). *Jak stworzyć umysł? Sekrety ludzkich myśli ujawnione*. Białystok: Studio Astropsychologii, 2018.
- Kurzweil, Ray (Raymond). *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, przekład Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska. Warszawa: Kurhaus Publishing, 2016. (wersja elektroniczna).
- More, Max. „A Letter to Mother Nature.” W *The transhumanist reader. Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, edited by Max More and Natasha Vita-More, 449–450. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.
- Noble, David F. *The religion of technology. The divinity of man and the spirit of invention*, New York: Alfred A. Knopf, 1997.
- Pius XII. *Encyklika Mystici Corporis papieża Piusa XII O Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa*. Wrocław: Tum, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2001.
- Rahner, Karl. *Podstawowy wykład wiary*, przełożył Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- Schönborn, Christoph. *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, reincarnation, vergöttlichung*. Einsiedeln; Trier: Johannes-Verlag, 1987.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Fenomen człowieka*, przełożył Konrad Waloszczyk. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1993.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*. T. 2, przełożył Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. T. 6, *Człowiek*, cz. 1, 1. 75–84, przełożył Pius Bełch. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1980.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. T. 7, *Człowiek*, cz. 2, 1. 85–102, przełożył Pius Bełch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1980.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. T. 34, *Rzeczy ostateczne (Supp. 87–101)*, przełożył Pius Bełch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1986.
- Zatwardnicki, Sławomir. „Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI.” *Teologia w Polsce* 8, nr 2 (2014): 141–164. <https://doi.org/10.31743/twp.2014.8.2.10>.
- Zimmerman, Michael. „The singularity: a crucial phase in divine self-actualization?” *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 4, no. 1–2 (2008): 347–370. <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/107>.
- Žižek, Slavoj. *Hegel i mózg podłączony*, przełożył Maciej Kropiwnicki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2021.