



Transhumanizm jako gnoza Refleksja analityczno-historyczna

Antoni PŁOSZCZYNIC*

ABSTRACT

Transhumanism as gnosis. Analytical and historical reflection: The aim of the article is to present transhumanism as a contemporary form of a scientific gnosis. In order to implement the purpose above, the focus was on the texts of representative transhumanist authors (including: Nick Bostrom, John Harris, Julian Huxley, Raymond Kurzweil) and the reconstruction, analytical-historical and comparative methods were used. At the beginning of the considerations, the difference between gnosis and gnosticism was pointed out. The first is a certain way of thinking whose essence consists in striving to save oneself through knowledge. The second is a historical actualisation of the first and concerns ancient and syncretic religious concepts created in the 2nd century AD. Then, the main types of Gnostic thought were presented and the main motifs of ancient gnosis (such as anti-cosmic pessimism, aversion to corporeality, a sense of alienation, longing for „true life”, rebellion against fortuitousness and fate [*heimarmene*]) were distinguished. This is used to demonstrate in the further parts of the text that transhumanism is a concept that reproduces the patterns characteristic of Gnostic thinking. Transhumanists see scientific knowledge as a tool for divinizing man and solving eschatological problems (like death, suffering and moral evil). This knowledge performs functions analogous to ancient gnosis — it is non-rational knowledge that saves, enlightens, transforms and has a practical character. Like their ancient predecessors, transhumanists aim at liberation from corporeality and share a decidedly negative assessment of the current human condition. Their intention is also to overcome (genetic) fortuitousness and gain complete control over themselves. Recognizing the gnostic character of transhumanism can play an important role in its critique.

KEYWORDS

transhumanism; gnosis; gnosticism; moral enhancement; deification; salvation; transcendence; self-overcoming

* Dr, adiunkt, Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie. E-mail: antoni.ploszczyniec@up.krakow.pl.

1. WPROWADZENIE

W artykule *A history of transhumanist thought* jako antenatów tranhumanizmu wskazano epos o Gilgameszu, taoizm, mity o Prometeuszu i Dedalu oraz Baconowskie *Novum Organum* (Bostrom, 2005: 1–2). Różnorodność prekursorów idei transhumanistycznych jest zrozumiała, bowiem

[w]szystkie żywe nurty współczesnej filozofii mają swoją prehistorię, którą można śledzić niemal od początków przekazanej pisemnie refleksji filozoficznej; mają zatem historię, która wyprzedza ich nazwy i wyraźnie ukonstytuowane sylwetki (Kořakowski, 2009: 11).

W ramach prehistorii tranhumanizmu centralne miejsce zdaje się odgrywać niewymieniony przez Nicka Bostroma gnostycyzm.

Niniejszy artykuł stanowi próbę uzasadnienia tezy, iż główne motywy transhumanistyczne przez ich podobieństwo do gnostycyzmu można ujmować jako pewien rodzaj gnozy. Celem tekstu jest przedstawienie tranhumanizmu jako współczesnej wersji gnozy poprzez wskazanie tych jego elementów, które odpowiadają charakterystycznym motywom gnostycznym¹. Gnostycyzm to pierwsza historycznie znana (antyczna) postać gnozy, a znajomość gnostycyzmu daje wgląd w to, czym jest gnoza. Z całą mocą należy podkreślić, że gnoza jest nie tyle religią, co „swoistą formą religijności albo ruchem religijnym czy tendencją w ramach danej religijności” (Myszor, 2002: 809). Kluczowe jest słowo „forma”, które konotuje nie tyle same treści, co przede wszystkim sposób ich wyrażania (ich „jak”; niem. *Wieheit*). Jeżeli tranhumanizm jest znacząco podobny do gnostycyzmu pod względem soteriologiczno-eschatologicznych treści, a sposób ich wyrażania (tj. forma) byłby taki sam lub zbliżony, należy rozważyć, czy forma ta ma charakter gnozy. Gdyby te soteriologiczno-eschatologiczne treści tranhumanizmu, które są podobne do gnostycyzmu, były wpisane w schemat „samozbawienia przez wiedzę” (= gnozę), to tranhumanizm można potraktować jako rodzaj gnozy (*resp.* neognozy) scjentystycznej².

¹ Należy zaznaczyć, że w języku polskim przymiotnik „gnostyczny” znaczy „odnoszący się do gnostycyzmu, związany z gnostycyzmem”, a „gnostycki” znaczy „odnoszący się do gnostyków, związany z gnostykami”. W sekcji 2. pracy będzie wprowadzone rozróżnienie między gnozą a gnostycyzmem, dlatego należy uprzedzić czytelników, że mówiąc, przykładowo, o „gnostycznym charakterze czegoś”, ma się na myśli nie gnozę jako taką, lecz gnostycyzm, czyli pewną historyczną postać gnozy. W języku polskim nie ma pojedynczego wyrazu znaczącego tyle, co „odnoszący się do gnozy, związany z gnozą” (w domyśle: a nie z gnostycyzmem). Można wprowadzić jakiś neologizm (na przykład „gnozowy”?), ale ze względu na prostotę jeżeli chodzi o gnozę, a nie gnostycyzm, w niniejszym tekście będzie się używać po prostu fraz „mający charakter gnozy”, „będący gnozą” itp., zamiast pojedynczych przymiotników mogących wprowadzić nieporozumienie.

² Przedrostek „neo-” służy odróżnieniu nowożytnych wersji gnozy od gnozy starożytnej. Dodatkowego objaśnienia wymaga użycie wyrażenia „rodzaj gnozy”. Jeżeli gnoza jest określoną

Treść pracy nie reprezentuje radykalnego redukcjonizmu, ponieważ o transhumanizmie nie można powiedzieć, że jest „niczym innym jak” powtórzeniem tego, co pisał Walentyn, Mani czy Marcjon. Ale jak się zdaje, to, co pisali Nick Bostrom, Raymond Kurzweil *et consortes* na temat kondycji ludzkości, jej celów i roli wiedzy naukowej w ich realizacji, jest niepowierzchnownie podobne do tego, co głosili mistrzowie antycznej gnozy. A przecież te trzy rzeczy — niedola kondycji ludzkiej, osiągnięcie boskości i zbawcza rola wiedzy — stanowią jądro myśli gnostyckiej.

Aby wykazać, że transhumanizm jest (neo)gnozą, w niniejszym tekście zastosowano metody: rekonstrukcyjną, analityczno-historyczną i komparatystyczną. Pierwsza z nich zostanie wykorzystana w sekcji 2. pracy, ponieważ uzasadnienie tezy artykułu wymaga rekonstrukcji schematu obecnego w rozmaitych postaciach starożytnej gnozy, a w szczególności — odtworzenia najważniejszych motywów (tj. tropów myślowych) pism gnostyckich. Zastosowanie metody rekonstrukcyjnej ma za zadanie opracować

model zawierający podstawowe i specyficzne cechy pewnego podejścia do Boga, człowieka i świata obecnego zarówno w myśli religijnej, jak i „świeckich religiach”. Przy tego rodzaju podejściu — odmiennym od czysto historycznej rekonstrukcji — uogólnienia i uproszczenia są nieuniknione (Leszczyński, 2018: 93).

W niniejszej pracy niepodobna rozważać osobno synkretyczne i różnorodne postaci gnostycyzmu i zestawiać je oddzielnie z mnogością odmian transhumanizmu, jak ekstropianizm, abolicjonizm bioetyczny, singularitarianizm, postgenderyzm i immortalizm (Klichowski, 2014: 116–147). Z tego powodu charakter artykułu jest daleki od wyczerpującego, co stanowi niedoskonałość niniejszej pracy. Ale zdaje się, że uzasadnienie tezy artykułu nie wymaga wyczerpania tematu. Jeśli bowiem zarówno transhumanizm, jak i gnostycyzm są

formą wyrażania religijnych (tj. eschatologiczno-soteriologicznych) treści, to nie można *a priori* wykluczyć, że forma ta może być wielorako zrealizowana. Część badaczy identyfikuje trzy warianty gnozy, które są specyficzne dla czasów nowożytnych: gnoza naukowa (scjentyistyczna), filozoficzna i polityczna (Leszczyński, 2012: 281–292). Pierwsza z nich jest zakorzeniona w fascynacji nauką myślicieli renesansu (na przykład Giordano Bruno, Tommaso Campanella), oświecenia (m.in. Jean Antoine Nicolas Caritat markiz de Condorcet) czy pozytywizmu (jak późna filozofia Auguste’a Comte’a). Pojęcie gnozy scjentyistycznej jest omówione w trzeciej sekcji artykułu. Gnoza filozoficzna traktuje pewien typ filozoficznej refleksji o charakterze mniej lub bardziej ezoterycznym jako wyróżniony z uwagi na jej rolę w dziejach ludzkości oraz eschatologiczno-wyzwalającą moc. Dobrym przykładem jest filozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla opowiadająca o odysei Ducha, która zakłada strukturalną jedność poznania Boga przez człowieka i człowieka przez Boga. Gnoza polityczna z kolei, omawiana między innymi przez Ericha Voeglina, zakłada wyróżnioną rolę jednostki bądź grupy społecznej, która dzięki politycznej władzy oraz wiedzy o prawach rządzących życiem ludzkim jest w stanie rozwiązać wszystkie problemy eschatologiczne (lub ich większość). Zostaje kwestią otwartą, czy są jakieś inne postaci gnozy nowożytnej.

wewnętrznie zróżnicowane, to niepodobna wymagać, aby poszczególne nurty transhumanizmu miały być podobne do wszystkich przeróżnych koncepcji gnostycyzmu. Wystarczy unaocznić, że pewne charakterystyczne idee transhumanistyczne są niepowierzchniowo podobne do określonych charakterystycznych idei gnostycznych. Jeżeli podobieństwu treści towarzyszyć będzie współobecność formy wyrażania owych treści (tj. gnozy), na podstawie podobieństwa transhumanizmu do gnostycyzmu można wnosić, iż transhumanizm jest gnozą.

Metoda analityczno-historyczna wiąże się z poprzednim ujęciem, ponieważ jej celem jest opracowywanie pojęć i związanych z nimi zagadnień oraz poszukiwanie odpowiedników ich obu w dziejach idei (tu: starożytnej i współczesnej). Metoda komparatystyczna opiera się na obu poprzednich, ponieważ służy zestawieniu (w punktach 3. i 4.) starożytnej gnozy z transhumanizmem.

W niniejszym tekście odróżnia się transhumanizm od stanowiska aprobującego tzw. ulepszanie człowieka (ang. *human enhancement*). Postulaty ulepszania człowieka mogą mieć charakter umiarkowany, natomiast postulaty transhumanistyczne wykraczają poza zakres umiarkowanych propozycji ulepszania człowieka w imię stania się czymś wyższym niż człowiek. Należy określić transhumanizm jako stanowisko, którego celem jest stanie się dzięki nauce i technologii postludźmi (ang. *posthumans*), istotami, których zdolności daleko przekraczałyby zdolności współczesnych ludzi (Bostrom, 2003: 4). Główne idee transhumanizmu wyraża *Deklaracja Transhumanistyczna*, której pierwszy punkt obejmuje postulat przewyżczenia biologiczno-psychicznych ograniczeń kondycji ludzkiej. Kwestia uwolnienia (gr. *soteria*) od owych ograniczeń tradycyjnie była wiązana z eschatologią i soteriologią, co w punkcie wyjścia daje podstawę do postawienia pytania o ewentualną relację między gnozą a transhumanizmem. Skoncentrowano się na tekstach reprezentatywnych przedstawicieli współczesnego transhumanizmu, takich jak wspomniani już Bostrom i Kurzweil, a także Julian Huxley, John Harris, Yuval Noah Harari i inni. Akcent położony na reprezentatywnych autorów uzasadnia się okolicznością, że zarówno gnostycyzm, jak i transhumanizm nie są nurtami homogenicznymi, dlatego w tym tekście rezygnuje się z zamiaru szukania cech wspólnych wszystkim myślicielom transhumanistycznym i gnostycznym. Z uwagi na wykorzystanie metody rekonstrukcyjnej do zrealizowania celów artykułu wystarczy znalezienie cech reprezentatywnych.

2. CHARAKTERYSTYKA GNOZY I GNOSTYCYZMU

Rozróżnienie między gnozą a gnostycyzmem jest potrzebne, ponieważ utożsamienie określonego typu wiedzy (gnozy) ze znanymi ze starożytności synkretycznymi systemami religijnymi (gnostycyzmem) często prowadzi do uznawania gnozy za zjawisko w gruncie rzeczy minione i kulturowo peryferyjne. Tak

nie jest. „Gnostyczny charakter pewnych obszarów myśli współczesnej zgodnie potwierdzają zarówno entuzjaści gnozy, jak choćby Jerzy Prokopiuk, jak i jej krytycy, na przykład Micha Brumlik” (Leszczyński, 2012: 280).

Na międzynarodowym kongresie *The Origins of Gnosticism* (Messyna, 13–18 IV 1966) komisja ekspercka opracowała tekst zawierający propozycje terminologiczne.

Aby uniknąć niesprecyzowanego posługiwania się wyrażeniami gnoza i gnostycyzm, leży, jak się zdaje, w interesie wszystkich, by stosując jednocześnie metodę historyczną i typologiczną zachować pewien określony stan rzeczy: Istnieje (między nami) powszechna zgoda co do tego, żeby terminem „gnostycyzm” nazywać określoną grupę systemów z II wieku po Chr. Natomiast w przeciwieństwie do niego przez „gnozę” rozumiałoby się „wiedzę o boskich tajemnicach, zastrzeżoną dla pewnej elity [...]”.

Typ gnozy, o który chodzi w gnostycyzmie, podlega następującym warunkom ontologicznym, teologicznym i antropologicznym: Nie każda gnoza jest gnostycyzmem, lecz jedynie ta, która w tym kontekście zawiera wyobrażenie identyczności natury boskości z (boską) iskrą (w duszy ludzkiej), która ma zostać ponownie ożywiona i przywrócona do dawnego stanu (cyt. za: Prokopiuk, 2021: 15–16).

Gnoza nie musi być gnostycyzmem, ale gnostycyzm zawsze jest pewną postacią gnozy (Rudolph, 2011: 63). Gnostycyzm to historyczna (*scil.* starożytna) postać gnozy. W szczególności, jeżeli poprawnie określa się mianem gnostycyzmu systemy stworzone przez Karpokratesa, Walentyna czy Bazylidesa, nie wynika stąd, że gnozą nie można nazywać niektórych prądów w kulturze współczesnej³. Gnoza dotyczy szeroko rozumianych „boskich tajemnic”, których poznanie zbawia człowieka dysponującego ową wiedzą, czy chodzi o typowy dla pierwszych gnostyków motyw tożsamości ludzkiego ducha i Boga, czy o ogólnie ujęte problemy eschatologiczno-soteriologiczne. Tak czy owak w gnozie zbawiający i zbawiany są tożsami, mamy więc do czynienia z samozbawieniem.

Gnoza (gr. *gnosis*) dosłownie znaczy „poznanie, wiedza”. Należy rozważyć trzy aspekty gnozy starożytnej: jej przedmiot, naturę i cel. Przedmiotem wiedzy gnostyckiej⁴ jest w pierwszej kolejności Bóg, o ile radykalnie transcendentny (ontologicznie i epistemologicznie) absolut może stanowić „przedmiot” poznania. Gnoza jest także wiedzą o wszelkich rzeczach należących do boskiej rzeczywistości, tak jak teologia, kosmogonia i antropogonia. Strukturalny rys jej antycznej formy stanowi to, że wiedza o Bogu jest samopoznaniem.

³ Wynika stąd, że transhumanizm nie jest i nie może być gnostycyzmem (ponieważ ten drugi jest fenomenem czasów starożytnych), ale może być do niego podobny. Transhumanizm może natomiast być gnozą, a podobieństwo transhumanizmu do gnostycyzmu uprawomocnia hipotezę, że transhumanizm jest pewną postacią gnozy.

⁴ Z uwagi na etymologię wyrażenie „wiedza gnostycka” może wyglądać na pleonazm, jednak używa się go w celu wskazania pewnego typu wiedzy (a raczej: stylu myślenia), różnego od wiedzy *sensu largo* (Leszczyński, 2012: 265–266, przyp. 369).

Dwa słowa najlepiej opisują naturę gnozy: „nadprzyrodzony” i „praktyczny”. Dotyczy ona poznania „tych obszarów bytu, które nie są dostępne poznaniu empiryczno-racjonalnemu” (Prokopiuk, 2021: 17). W gnostycyzmie racją takiego stanu rzeczy jest radykalnie transcendentny charakter Boga, który wymyka się naturalnym zdolnościom poznawczym. Starożytna gnoza jest transracjonalnym oświeceniem tego, kto jest „w świecie”, przez tajemnice spoza świata. A świat „leży w złym” (por. 1 J 5,19)⁵. Antyczna gnoza jest poznaniem tego, „czego nie można znać w sposób naturalny, a zatem sama nie jest stanem przyrodzonym” (Jonas, 1994: 50). Praktyczna natura gnozy na gruncie gnostycyzmu dotyczy trzech rzeczy. Po pierwsze, gnoza wymaga aktywnej postawy gnostyka („wiedzącego”). Nie jest ona biernie przyjmowanym „wytworem” rozumowania, albowiem „racjonalną argumentację [...] zastępuje przyjęcie prawdy albo poprzez świętą i tajemną naukę, albo poprzez wewnętrzną iluminację” (Jonas, 1994: 51). Po drugie, sama gnoza jest czymś aktywnym. Jej treść nie jest biernym obrazem tkwiącym „w” umyśle, lecz stanowi wiedzę, która transformuje poznającego przez zjednoczenie go z tym, czego gnoza dotyczy. A po trzecie, ogólny sens gnozy wyznaczony jest przez możliwość realizacji określonego celu. Wiedza gnostyczna stanowi środek do osiągnięcia zbawienia lub wprost stanowi postać jej urzeczywistnienia.

Wedle gnostyków przez gnozę zdobywamy zbawiającą świadomość naszej najprawdziwszej natury, stanowiącej przez ducha (gr. *pneuma*), który skutkiem kosmicznego błędu lub czyjejś złośliwości został uwięziony w ciele. Pewien układ kosmicznych wydarzeń wskutek niewiedzy, błędu lub niedostatku doprowadził do niewoli ducha (*resp.* sama niewiedza stanowi formę niewoli), a „dzieje poznania” można ująć jako odwrócenie dziejów upadku (Rudolph, 2011: 128). „Ponieważ zapomnienie powstało, gdyż nie znano Ojca. Gdy Ojciec zostaje poznany, przestanie istnieć zapomnienie” (*Ewangelia prawdy*, 2021: 59 [18,5–11]). Duch jest „iskrą bożą”, niejako odpryskiem z najwyższego absolutu, cząstką boskości. Stąd jaźń jest równie transcendentna wobec świata jak Bóg⁶. Poznanie swoich źródeł uwalnia „wewnętrznego człowieka” (tj. ducha, boską jaźń) od cielesnych więzów „tego świata”. Przemijająca materia jest substancjalną postacią złą, a uwolnienie się od niej jest wolnością od zła.

Kto posiadał gnozę prawdy, jest wolny. Wolny zaś nie grzeszy. [...] Tych, którym nie wolno grzeszyć, świat nazywa wolnymi. Ci jednak, którym nie wolno grzeszyć (dopiero) gnoza prawdy „wynosi”, a to znaczy, czyni ich wolnymi i sprawia, że wznosi się ponad wszystko (*Ewangelia Filipa*, 2021: 251–252 [77,15–30]).

⁵ Przekład cytatów biblijnych według Nowej Biblii Gdańskiej.

⁶ Dusza (gr. *psyche*) ożywia ciało, jest więc zasadniczo powiązana z nim. Dlatego duch przeciwstawia się zarówno duszy, jak i ciału.

Luiza Rzymkowska zwraca uwagę, że słowa „Kto posiadł” wyrażają „czynną rolę poznającego w gnostyckim procesie zbawczym” (Rzymkowska, 2002: 144). Owa rola jest kluczowa, ponieważ zbawiający i zbawiany stanowią jedno.

Gnostycyzm co do istoty jest skrajnie dualistycznym stylem myślenia. Po jednej stronie stawia się utożsamione ze sobą moce boskie, ducha, światło, dobro, wolność i to, co akosmiczne, po drugiej zaś — siły demoniczne, materię, ciemność, zło, niewolę i świat. Skoro zły jest świat, to zły jest twórca tego świata (Plotyn, 1959: 228–263 [II, 9]), czyli demiurg. Ale Bóg nie może być twórcą świata, bo Bóg jest dobry i radykalnie transcendentny. Wyłania się pytanie *unde malum?*, co dla gnostyków jest logicznie równoważne z *unde mundus?*.

Należy wyodrębnić dwa typy gnostycyzmu: syryjsko-egipski oraz irański. Gnostycyzm typu syryjsko-egipskiego wywodzi dualistyczny podział z jednej najwyższej zasady wszechrzeczy. Wzorcowym przykładem stanowi nauka walentyniańska. Według Walentyna najwyższy absolut stanowi nieuchwytywalny Ennoi, zwany Ojcem lub Otchłanią, od którego wywodzi się szereg eonów, kończąc na Sophii *vel* Mądrości, którą targają namiętności z powodu nieznamości Ojca. Z owych namiętności powstała materia, w którą wmieszały się boskie iskry. Manicheizm jest paradygmatycznym przykładem irańskiego typu gnostycyzmu, w którym dualizm zasad jest pierwotny. Dobro i zło, Światłość i Ciemność, są pozytywnymi, równie odwiecznymi naturami. Królestwu Światłości nie brakowało nic, a siły Ciemności walczyły między sobą aż do ujrzenia królestwa Światłości, które zaatakowały. Dobry Ojciec wyłonił z siebie Matkę Życia, ta zaś Pracłowieka, który stworzył pięciu Synów reprezentujących „części” duszy. Złe duchy chwyciły przynętę i pożarły Synów Pracłowieka, mieszając dobro ze złem. Zatrzymano dalszy atak sił Ciemności za cenę uwięzienia cząstek ducha w świecie. Księżę Ciemności, chcąc zatrzymać Światłość w świecie, stwarza na podobieństwo wiecznych form cielesnych ludzi. Ich chuć i prokreacja pogrążają Adama (z hebr. „człowieka”) w duchowym uśpieniu.

Na tym etapie rozważań możemy przejść do wyodrębnienia głównych motywów gnostycyzmu⁷ — typowych, acz nie w każdym przypadku (równie) obecnych. Przede wszystkim chodzi tu o motyw samozbawienia przez wiedzę, a zwłaszcza samopoznanie. Człowiek zbawia sam siebie i osiąga pełnię własnej natury (przeciwdziałając „rozproszeniu” własnej jaźni) dzięki wiedzy. Wedle niektórych gnostyków wiedza zbawia pośrednio, między innymi uzbrajając w zaklęcia przeciw archontom i wskazując drogę wznoszenia się do najwyższego nieba. W niektórych koncepcjach gnoza zbawia wprost. Na przykład dla

⁷ Główne motywy zrekonstruowano w ślad za Hansem Jonasem, skupiając się na ekspresyjnych tekstach mandejskich, które wyrażają charakterystyczne tropy myślenia gnostyckiego (Jonas, 1994: 63–113).

walentynian wiedza jest pojęciem ontologicznym wyrażającym stan absolutu (Jonas, 1994: 190; por. *Ewangelia prawdy*, 2021: 59 [17,20–18,10]). Stąd przejście od „niewiedzy” do „wiedzy” stanowi bezpośrednią zmianę statusu ontycznego człowieka. Wiedza jest kluczem do zbawienia rozumianego w kategoriach wolności, transformacji, wywyższenia lub spełnienia.

Nie ma gnostycyzmu bez radykalnego dualizmu przeciwstawiającego dobro, ducha i wiedzę — złu, materii i niewiedzy. Zbawienie jest wyzwoleniem z materii i cielesności (także płciowości). Dualizm gnostycki odróżnia od innych postaci dualizmu nie sama skrajność, lecz jego antykosmiczny charakter (Jonas, 1994: 49). Literatura manichejska wręcz przedstawia świat jako zbudowany z gnijących ciał archontów. Kosmos jest jednocześnie domeną przypadku i *heimarmene*, nieugiętego losu, którego wyroki „wewnętrzny człowiek” musi znosić, bo nie zna swojej prawdziwej ojczyzny. Mandejczycy opisywali kondycję ludzi zniewolonych w ciele takimi słowami jak „zapomnienie”, „sen”, „odrętwienie” czy „upojenie”, a wszelkie wezwania są zagłuszane przez „zgiełk tego świata”.

Ważny motyw starożytnej gnozy stanowi obcość. Świat jest miejscem banicji człowieka, bowiem duch jest równie obcy światu jak arcytranscendentny Bóg, często określane mianem Obcego lub Innego. W gnostycyzmie pobrzmiewa tęsknota, stanowiąca podstawowy rys gnostyckiego doświadczenia bycia-w-świecie. Obcość jest motywem, który często występuje w połączeniu z życiem (Jonas, 1994: 64). W kosmosie jest miejsce tylko na śmierć. Prawdziwe życie jest gdzie indziej. Doświadczenie obcości w połączeniu ze świadomością przypadkowości i *heimarmene* wyraża się w takich słowach jak „wtrącenie” lub „(w)rzucenie” w świat.

Gnostycyzm jest religią zbawienia, stąd ma wyraźnie charakter perspektywny. Soteriologia gnostycka podporządkowuje sobie teologię, kosmologię i antropologię. Punkt zwrotny w dziejach zbawienia stanowi przybycie posłańca „z zewnątrz”, „spoza” świata. Jego wezwanie stanowi przebudzenie, które ma uprzytomnić człowiekowi jego prawdziwą naturę, upadek w świat, pozaświatową ojczyznę oraz wskazać drogę powrotu. Gnostycka nauka o zbawieniu w pełni zasługuje na określenie jej mianem „rewolucyjnej”, chodzi bowiem o totalną niezgodę na świat oraz o pragnienie (patrząc przez pryzmat etymologii) nawrotu do pierwotnego stanu.

3. TRANSHUMANIZM JAKO ODMIANA GNOZY SCJENTYSTYCZNEJ

Przekonanie o emancypacyjnej sile nauki (ang. *science*) nie jest ani nowe, ani rzadkie i nie musi być wyrażane w formie gnozy. Niemniej zaufanie do nauki może przybrać postać scjentyzmu, zgodnie z którym wiedza *sensu stricto* to wiedza naukowa, a jedyna (*resp.* „prawdziwa”) racjonalność to racjonalność nauk

przyrodniczych. Scjentyzm nie musi być gnozą, ponieważ część scjentyistów uznaje problemy eschatologiczne za *Scheinprobleme* (na przykład neopozytywizm). Jest jednak inna możliwość. Uznając, że tzw. pytania ostateczne wraz z odpowiedziami na nie są poznawczo sensowne oraz że nauka dysponuje prawdziwą wiedzą na wyłączność, dochodzimy do konkluzji, że potrafi ona rozstrzygać — także efektywnie — kwestie eschatologiczne. Przy drugim wariantcie scjentyzmu możliwe jest przybranie formy właściwej gnozie. Jak pisze Damian Leszczyński, scjentyzm ewoluuje w gnozę naukową (scjentyistyczną), gdy

powierzchnowe i dość naturalne zaufanie do autorytetu wiedzy naukowej uzupełnione zostanie tezą o wyjątkowym, nie tylko w sensie epistemicznym, charakterze naukowych metod badawczych oraz historiozoficznym i eschatologicznym obrazem dziejów ludzkości jako stopniowego poszerzania ludzkiej racjonalnej kontroli nad przypadkowością otaczającej rzeczywistości, aż po ostateczne spełnienie [...] w którym dzięki wiedzy naukowej zostaną pokonane wszelkie ludzkie troski, nie tylko materialne, ale również duchowe (Leszczyński, 2012: 281).

Jeżeli gnozę stanowi samozbawienie przez wiedzę, to projekty transhumanistyczne w pełni zasługują na określenie ich mianem gnozy (Pugh, 2017; Peters, 2019: 112–113; Rutkowski, 2022: 44–51; Ziółkowski, 2020: 217–222). Transhumaniści zgodnie stwierdzają, że problemy eschatologiczne można rozwiązać przez wiedzę naukową. „Podnieśliśmy ludzkość ponad właściwy zwierzętom poziom walki o przetrwanie: teraz naszym celem będzie awansowanie ludzi do poziomu bogów” (Harari, 2018: 31). W tym kontekście należy wspomnieć, że mitem reprezentującym transhumanistyczne marzenia jest historia Prometeusza (Bostrom, 2005: 2, 4)⁸, postaci równie istotnej dla gnostycyzmu (Jonas, 1994: 110–111). Transhumanizm jest nurtem skierowanym na osiągnięcie pełnej czy też wyższej, większej, czystszej formy istnienia ludzkiego — nawet jeśli oznaczałoby to przekroczenie *conditio humana* (Klichowski, 2014: 106–107). Na gruncie gnozy transhumanistycznej wiedza zbawia tylko pośrednio (poprzez dostarczanie narzędzi technologicznych), w odróżnieniu od na przykład gnozy Walentyna. Zamiast wtajemniczeń i objawień wiedza transhumanistyczna zbawia poprzez inżynierię genetyczną, *computer science*, cybernetykę, nanofizykę i/lub farmakologię.

Niezależnie od tego, czy mówimy o zbawieniu metafizycznym (nieśmiertelność, pełnia ontyczna), zbawieniu od cierpienia (wieczne szczęście i dobrostan, *resp.* nirwana) czy zbawieniu etycznym (wolność od zła moralnego) (Elzenberg, 2001: 47–49, 56–57), wszystko to jest postulowane, z różnymi akcentami, przez poszczególne odmiany transhumanizmu. Harari twierdzi, że walka ze śmiercią stanowi „problem techniczny” (Harari, 2018: 32), co konotuje

⁸ W dyskusjach nad transhumanizmem pojawiają się odniesienia do Monstrum z powieści *Frankenstein; or, the modern Prometheus*.

współdziałania nauki w samoprzebóstwieniu ludzkości. Bostrom z kolei przekonuje, że osiągnięcie stanu postludzkiego stanowi urzeczywistnienie rozumnego telosu człowieka (Bostrom, 2008: 19–20), co stanowi analogon do gnostyckiego spełnienia pneumatycznej natury w nas samych. Szwedzki filozof dodaje, że prawdopodobnie nasze emocje mają się do emocji postludzkich jak dziecięce do dorosłych (Bostrom, 2008: 11). Wynika stąd, że nasze „zwykłe” ludzkie uczucia są jakby tylko załączkiem uczuć „prawdziwych” (tj. całkowicie rozwiniętych) i że nasze aktualne rozumienie świata nie jest pełne. Więcej — nasza natura jest „niewydarzona”, ang. *half-baked*) względem stanu postludzkiego (Bostrom, 2005: 4). Te tezy współgrają z gnostyckim motywem „przebudzenia”, które jest wyjściem z niedojrzałości duchowej i niepełnego istnienia. Motyw zbawienia ontycznego i ściśle związanego z nim oświecenia jest bardzo wyraźny w eseju Huxleya z 1957 roku, od którego transhumanizm czerpie swą nazwę.

W obrębie transhumanizmu można wskazać abolicjonistów bioetycznych, których postulatem jest całkowita wolność od cierpienia. Podobne postulaty dotyczą permanentnie powiększającego się szczęścia, absolutnego dobrostanu (Pearce, 1995) czy też zmaksymalizowanych i ciągłych przeżyć seksualnych cyborgów (Klichowski, 2014: 133). W gnostycyzmie zbawienie rozumiano na ogół mniej hedonistycznie, ale na ogół chodziło o jakiś „spoczynek” w Pleromie bądź stymulujący ogląd intelektualno-duchowy i radość poznawania eonów. Zbawienia etycznego ma według niektórych transhumanistów dostarczyć na przykład stymulowanie oksytocyną i serotoniną lub podpięcie do biokwantownych komputerów (Savulescu & Persson, 2012). Wiedza biotechnologiczna uczyniłaby człowieka niezdolnym do niegodziwych czynów, ostatecznie więc uwalniałaby go od zła moralnego. W gnostycyzmie często uważano „wiedzących” za niezdolnych od grzechu i usprawiedliwionych z wszelkich niegodziwości⁹. Widać zatem, iż transhumanizm na różne sposoby przypisuje wiedzy zbawczą funkcję. Jednak w odróżnieniu od gnostycyzmu brak tu schematu odpowiedniości między „dziejami upadku” a „dziejami zbawienia”. Ponadto w transhumanizmie naczelną rolę odgrywa również wiedza typu *science*, a nie duchowe samopoznanie i identyfikacja z Najwyższym.

Gnoza zbawia, przemieniając człowieka i wywyższając go. Motyw transformacyjny¹⁰ jest wyraźnie obecny w samej nazwie „transhumanizm”, w myśl którego aktualna kondycja ludzka stanowi przejście do postludzkiej, wyższej, pełniejszej formy bytu. Widać tu wyraźną paralelę do gnostycyzmu, zgodnie z którym Bóg i człowiek jednej są natury, lecz boska natura uwięziona w cielesności tkwi w uspieniu i nie jest to jej „prawdziwe” życie. Różnica między gnostycyzmem a transhumanizmem jest taka, że wedle pierwszego transformacja dokonuje się przez zjednoczenie z mocami spoza „tego świata”. Według

⁹ Por. z cytowanym wcześniej fragmentem z *Ewangelii Filipa*.

¹⁰ Obejmuje on także tzw. prawo do wolności morfologicznej.

drugiego zaś przemienienie człowieka w *homo superior* ma się dokonać przez wykorzystanie środków opracowanych „w” świecie.

Kolejne podobieństwo między gnostycyzmem a transhumanizmem dotyczy pozaracjonalnej (w myśl standardów ogólnej metodologii nauk) natury gnozy. W myśli transhumanistycznej naukowa treść przeplata się z religijną wiarą w soteryczną moc nauki¹¹, która trwa mimo niemożności przewidzenia przyszłości¹². Pozaracjonalne są też prorocтва na temat kształtu przyszłości (między innymi 2045 jako rok nadejścia Osobliwości technologicznej) oraz paranaukowe spekulacje. Jako przykłady tego ostatniego należy wskazać tezy rozpoczynające esej założycielski transhumanizmu o kosmosie, który przez człowieka osiąga samoświadomość (Huxley, 1957), czy tezy Kurzweila o „reorganizacji materii i energii” i przesycaniu ich ludzkim intelektem „od środka” (*sic!*) jako ostatecznym przeznaczeniu wszechświata (Kurzweil, 2013: 35). Jest w tym dużo mitologii scjentyistycznej (zawierającej progresywistyczno-technocentryczną historiozofię, w myśl której przed ludzkością otworzyła się możliwość sterowania ewolucją własnego gatunku [Harris, 2021: 39]) oraz fantazji o możliwych przyszłościach. Ale brak tu typowo gnostyckiego motywu „pośłańca”.

Dla dawnych gnostyków posiadanie gnozy było stanem nadprzyrodzonym. Dla transhumanistów zaś wiedza zbawiająca nie ma charakteru supranaturalistycznego, bowiem na ogół przeczą oni istnieniu sfery zewnętrznej względem kosmosu, transcendencji. W transhumanizmie dokonuje się immanentyzacja eschatonu (termin Voeglina), czyli wpisanie dziejów zbawienia w przestrzeń „tego” świata. W niniejszym kontekście pasuje również określenie „naturalizacja nieba” (Pearce, 1995). Gnoza transhumanistyczna jest także wiedzą „dla wybranych”, z dwójakiego powodu. Po pierwsze, wiedza naukowa jest wiedzą ekspercką, która wymaga odpowiednich kompetencji. Po drugie, nie każdy posiada „intuicję” dotyczące przyszłości, tak jak na przykład Kurzweil.

4. INNE GNOSTYCZNE ASPEKTY TRANSHUMANIZMU

Jedne z najważniejszych rysów gnostycyzmu stanowiły antykosmiczny dualizm i pesymizm. U podstaw transhumanizmu leży głębokie niezadowolenie ze świata i tego, czym się jest. Znamienne są słowa Huxleya, którego potępienie świata stanowi jak gdyby wyznanie wiary gnostyka:

¹¹ „Transhumanizm obiecuje [...] to, co dotychczas gwarantowała religia — postczłowieczy raj” (Klichowski, 2014: 112; zob. też Treder, 2009; Ilnicki, 2010: 43–55).

¹² „Tak naprawdę nie potrafimy przewidzieć przyszłości, ponieważ technika nie jest deterministyczna” (Harari, 2018: 502). Centralnym pojęciem singularitarianizmu jest osobliwość technologiczna, której konstytutywny rys stanowi niemożność przewidzenia superinteligentnych technologii. I której nadejścia się oczekuje.

obecne ograniczenia i nędzne frustracje naszej egzystencji mogą być w dużej mierze pokonane. Uzasadniliśmy już przekonanie, że życie ludzkie jakie znamy z historii jest żalosną prowizorką, zakorzenioną w ignorancji; i że może być przekroczone przez stan istnienia (ang. *state of existence*) oparty na oświeceniu przez wiedzę i pojmowanie¹³ (Huxley, 1957: 16).

Kurzweil pisał, że człowieczeństwo polega na przekraczaniu ograniczeń i że nie ma żadnych powodów, aby afirmować ograniczenia kondycji ludzkiej (Kurzweil, 2013: 308). Intrygujący ton potępienia znajduje się w *Liście do Matki Natury* Maxa More'a. Naturalne istnienie ludzkie jest określane jako głęboko wadliwe w ze wszech miar ograniczonym wymiarze ontycznym, emocjonalnym i moralnym. Zgłaszając swoje poprawki do dzieł Natury, More konsekwentnie pisze o „tyraniu” starzenia się i byciu „niewolnikiem” genów (More, 1999) — zupełnie tak jakby te naturalne zjawiska stanowiły krzywdę i były zawinione. Założeniem transhumanizmu jest eliminacja przypadkowości genetycznej (Klichowski, 2014: 16), która nakłada jarzmo na istoty ludzkie. Bunt wobec biologicznie określonego losu jest konstytutywny dla transhumanizmu.

Transhumaniści określają własne stanowisko jako ruch emancypacyjny, a ostateczne wyzwolenie od aktualnego *modus existentiae* stanowi scjentystyczny ekwiwalent zbawienia. Dotyczy to także przykrych uczuć, które transhumaniści uprzedmiotawiają na wzór rzeczy, które można od człowieka „odłączyć” (na przykład dzięki farmakologii), tak jak antyczni gnostycy interpretowali duszę jako siedlisko demonów, które „doczepiają” się do człowieka i które można z niego wypętać.

Szczególną rolę odgrywa transhumanistyczna niechęć do ciała. Jest ono główną formą bądź źródłem naszych ograniczeń — dolegliwości, schorzeń, imperfekcji, przemijalności, kontygentności. Należy się od niego wyzwolić (Klichowski, 2014: 101). W dyskusjach o *human enhancement* transhumaniści używają argumentu, że nie można podać zadowalającego kryterium pozwalającego odróżnić ulepszanie od terapii (Harris, 2021: 100–103, 119–122). A zatem skoro modyfikacja stanu ludzi w celach terapeutycznych jest dopuszczalna, dopuszczalne jest również stosowanie ulepszeń przekraczających „zwykłą” kondycję ludzką. Niezależnie od poprawności argumentu, zauważmy że każdy kij ma dwa końce. Skoro ulepszenie i leczenie są dwoma nazwami desygnowającymi jedno i to samo, to nasza zwykła, nieulepszona egzystencja wymaga leczenia, przez co jawi się jako coś chorego, ułomnego, patologicznego. Słowem: złego. Donna Haraway, postulując w *Manifeście cyborgów* wyzwolenie się z płci przez cyborgizację, powieliła pewne schematy gnostyckie, które traktowały „uwikłanie w płęć” jako jedno ze źródeł zła dotykającego człowieka (Haraway, 2003: 49–87). W postgenderowskim nurcie transhumanizmu akcentuje się potrzebę emancypacji od rozmnażania płciowego. Jest to motyw nośny u części

¹³ Przekład i podkreślenia własne.

gnostyków (jak Mani i Marcjon), choć zdaniem postgenderystów cyborgizacja nie powinna pozbawiać nas fantazji i rozkoszy seksualnych.

Transhumanizm na wzór gnostycyzmu oddziela „istotę” człowieka od biofizycznego wymiaru jego istnienia. Stanowiska transhumanistyczne nigdy lub niemal nigdy nie nawiązują „do koncepcji poznania (umysłu) ucieleśnionego” (Poczobut, 2015: 247). Uznanie bowiem tej koncepcji uniemożliwiłoby lub bardzo skomplikowało stawianie tez o możliwości cyfrowego zapisu ludzkiej jaźni (ang. *mind uploading*). Wśród transhumanistów często przyjmuje się opinię, że w przyszłości możliwe będzie dalsze życie (i rozmnażanie) po wgraniu naszych umysłów do superkomputerów¹⁴. Jeżeli nasza tożsamość zostanie zachowana, tedy organiczność bynajmniej nie definiuje nas samych, ponieważ jaźń transcenduje to, co biologiczne. To zakłada, że relacje między ludzkim myśleniem i ciałem mają charakter przygodny (Klichowski, 2014: 146), tak jak w antycznej gnozie. W quasi-gnostycznym odcieleśnianiu człowieka transhumaniści często określają człowieka jako wiązkę informacji, które można zapisać przez odpowiednio zaawansowany komputer. Harari pisze o „dataizmie”, według którego „organizmy to algorytmy, a życie to przetwarzanie danych” (Harari, 2018: 504). Jest to forma redukcjonizmu¹⁵, w myśl którego nasze prawdziwe Ja jest konstytuowane przez informacje, które same w sobie nie są związane z żadnym materialnym nośnikiem (Klichowski, 2014: 133). Transhumanistyczne opisy *mind uploadingu* i wędrówek umysłu w technorzeczywistości nasuwają skojarzenia z „ciałami świetlistymi” (*resp.* „astralnymi”) zbawionych.

Nie można zanegować obecności transhumanistycznych pochwał natury i kosmosu, jak w cytowanych pracach Huxleya i More’a, i to stanowi o ważnej różnicy między gnostycyzmem a transhumanizmem. Motywy soteryczne w transhumanizmie mają na ogół bardziej pozytywny charakter i wiążą się na przykład z pragnieniem niekończącego się rozwoju intelektu. Analogiczne motywy w gnostycyzmie są bardziej eskapistyczne i przeto negatywniejsze. Transhumanizm nie demonizuje kosmosu tak jak gnostycyzm (Jonas, 1994: 266–270, 276–281), ale ocenia go co najmniej ambiwalentnie. Zbawienie, którego pragną transhumaniści, jest zbawieniem od tego, co przynosi świat, oraz zbawieniem, którego środki należy dopiero wytworzyć, urzeczywistnić, niejako na przekór światu, gdyż świat nam go nie oferuje. Kosmos jest albo czymś, co należy zdominować i kontrolować, albo czymś, co należy przesycić jaźnią ludzką, albo czymś, od czego należy wyzwolić się, na przykład przez ucieczkę świadomości do rzeczywistości wirtualnej. Żadna z tych opcji nie wyraża przyjaznego obrazu kosmosu.

¹⁴ Gnostyczne rozróżnienie *psyche* od *pneumy* nie posiada analogonu w transhumanizmie.

¹⁵ Michael Hauskeller pisze o „idealizmie informacyjnym”, a Grzegorz Hołub o jakiejś formie znaturalizowanego kartezjanizmu (Hołub, 2018: 164–165). Warto rozważyć, czy treść owego idealizmu informacyjnego wykazuje pewne podobieństwa ze spirytualizmem heglowskim lub walentyńską ontologizacją wiedzy.

Ocena kondycji człowieka w świecie jest podobna dla gnostycyzmu i transhumanizmu — nasza egzystencja tutaj jest zewsząd ograniczona i nie żyjemy „prawdziwie”, na miarę swoich możliwości — a możemy przecież być czymś dużo więcej niż istotami bio-psychicznymi. Poczucie alienacji jest charakterystyczne dla obu koncepcji. Transhumanista, który przyjął imię FM-2030, dał temu mocny wyraz, mówiąc, że jest „osobą z XXI wieku, która przez przypadek została włączona w XX wiek” oraz która czuje „głębką nostalgię za przeszłością”¹⁶ (Nichols, 2000). Doświadczenie obcości potęguje poczucie przypadkowości życia tu i teraz, w takich warunkach, podczas gdy przeznaczeniem jest zupełnie inne, postludzkie życie.

Z uwagi na zdecydowaną negatywną ocenę kondycji ludzkiej można określić zamiary transhumanistów mianem rewolucyjnych (nie mówiąc o postulowaniu rewolucji biotechnologicznej w miejsce ewolucji [Hołub, 2018: 63]). Wszak gdyby kondycja ludzka nie była taka zła, nie postulowano by radykalnych zmian skutkujących staniem się kimś innym niż człowiek, kimś boskim. Jest to rewolucyjność nie w znaczeniu powrotu do stanu pierwotnego (stan postludzki ma być zupełnie nowy), lecz w znaczeniu totalnej niezgody na świat zastany.

5. ZAKOŃCZENIE

W ocenie piszącego te słowa cel postawiony na początku tekstu został zrealizowany. Rekonstrukcja gnozy i głównych motywów gnostycyzmu pozwoliła unaocnić wiele podobieństw między gnostycyzmem a transhumanizmem, a przez to wskazać na obecność gnozy w transhumanizmie. Kluczowy argument stanowi okoliczność, że transhumaniści przypisują wiedzy naukowej właściwe antycznej gnozie funkcje: praktyczne, autosoteryczne i transformacyjne. Pozostałe podobieństwa — jak redukcjonowanie człowieka do bytu niecielesnego, wola opanowania przypadku i losu, poczucie obcości czy wątki pesymistyczno-kosmiczne — uzupełniają główną linię argumentacyjną.

Umotywowanie tezy, że główne idee transhumanizmu można zasadnie traktować jako gnozę, może posłużyć do celów polemicznych z wybranymi koncepcjami *human enhancement* czy z transhumanizmem jako takim. Ten wewnętrznie zróżnicowany prąd intelektualny zasługuje na krytyczny namysł¹⁷ i nie należy go odrzucać *a priori*. Gnostyczny charakter transhumanizmu może stanowić punkt wyjścia dla jego krytyki, jednakże nie taki był zamiar niniejszego tekstu. Jest to przedsięwzięcie wymagające odrębnego opracowania. Należy jednak zaznaczyć, że w dziejach ludzkości wielokrotnie próbowano uczynić historię człowieka historią Absolutu. Wydaje się nieprawdopodobne, aby ludzkimi, skończonymi,

¹⁶ Przekład własny.

¹⁷ Ewentualne odrzucenie transhumanizmu nie jest równoznaczne z odrzuceniem poszczególnych propozycji ulepszenia człowieka.

ułomnymi rękoma, stworzyć z siebie samego coś nieskończonego i doskonałego, nadludzkiego, boskiego. Ale próby dokonania tego są niebezpieczne, gdyż jak pokazuje historia, „wszelkie próby realizacji Absolutu w historii [...] są [...] tragiczne w skutkach” (Krasicki, 2002: 97). Gdyby nawet możliwe było, wzorem barona Münchhausena, przeciągnięcie siebie samego z życia doczesnego w życie inne, boskie, trzeba pytać, jaka byłaby cena spożycia hipotetycznego owocu z Drzewa Wiedzy. Skoro dopiero mamy stać się „jak bogowie” (por. Rdz 3,5), to znaczy, że nimi jeszcze nie jesteśmy i nie mamy boskiej wszechwiedzy. Co za tym idzie, nie moglibyśmy przewidzieć wszystkich skutków takiej przemiany — o ile w ogóle byłaby możliwa. Dlatego jeżeli celem transhumanizmu jest samozbawienie człowieka, to mamy prawo być wobec niego nieufni¹⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Bostrom, N. (2003). Transhumanist values (s. 3–14). W: F. Adams (Red.). *Ethical issues for the 21st century*. Charlottesville: Philosophy Documentation Center Press.
- Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution & Technology*, 14(1), 1–25. Dostęp: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:55ab57ec-70d0-4b93-b058-0d7f57167cc2> (11.07.2023).
- Bostrom, N. (2008). *Why I want to be a posthuman when I grow up*. Dostęp: <https://nickbostrom.com/posthuman.pdf> (11.07.2023).
- Elzenberg, H. (2001). Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej (s. 47–60). W: H. Elzenberg. *Pisma etyczne*. Lublin: Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej.
- Ewangelia Filipa*. (2021). W: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II* (s. 231–257). (Przeł. W. Myszor). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Ewangelia prawdy*. (2021). W: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II* (s. 59–69). (Przeł. W. Myszor). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Harari, Y.N. (2018). *Homo deus. Krótka historia jutra*. (Przeł. M. Romanek). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Haraway, D. (2003). Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 1(3), 49–87.
- Harris, J. (2021). *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*. (Przeł. T. Sieczkowski). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Hołub, G. (2018). *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Huxley, J. (1957). Transhumanism (s. 13–17). W: J. Huxley. *New bottles for new wine*. London: Chatto & Windus.
- Ilnicki, R. (2010). *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy*. (Przeł. M. Klimowicz). Kraków: Platan.
- Klichowski, M. (2014). *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

¹⁸ Dziękuję serdecznie za uwagi do tekstu Recenzentom/Recenzentkom oraz dr. Pawłowi Sznajderowi z IFiS UP im. KEN w Krakowie.

- Kołąkowski, L. (2009). *Główne nurty marksizmu* (t. 1: *Powstanie*). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krasicki, J. (2002). Dwie krytyki gnozy (s. 97–110). W: J. Krasicki. *Przeciw niemości. Eseje*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kurzweil, R. (2013). *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*. (Przeł. E. Chodkowska & A. Nowosielska). Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Leszczyński, D. (2012). Wiara w wiedzę (s. 259–293). W: D. Leszczyński. *Realizm i sceptycyzm. Studia analityczne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Leszczyński, D. (2018). Wolność a geneza zła (s. 93–108). W: D. Leszczyński. *Polityczna eschatologia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- More, M. (1999). *List do Matki Natury*. (Przeł. M. Sieńko). Dostęp: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003> (11.07.2023).
- Myszor, W. (2002). Gnoza (t. 3: *E-Gn*; s. 808–813). W: A. Maryniarczyk (Red.). *Powszechna encyklopedia filozofii*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Nichols, J. (2000). *The futurist: FM-2030—F.M. Esfandiary*. Dostęp: <http://web.archive.org/web/20160603194255/http://www.nycny.com/columns/nichols/nichols09-15-00.html> (11.07.2023).
- Pearce, D. (1995). *The hedonistic imperative*. Dostęp: <https://www.hedweb.com/hedonist.htm> (11.07.2023).
- Peters, T. (2019). The ebullient transhumanist and the sober theologian. *Scientia et Fides*, 7(2), 97–117. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2019.018>.
- Plotyn. (1995). *Enneady* (t. 1). (Przeł. A. Krokiewicz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Poczobut, R. (2015). Transhumanizm a kognitywistyka. *Ethos*, 28(3), 233–251. DOI: 10.12887/28-2015-3-111-14.
- Prokopiuk, J. (2021). *Gnoza i gnostycyzm*. Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Pugh, J.C. (2017). The disappearing human: Gnostic dreams in a transhumanist world. *Religions*, 8(5). Dostęp: <https://www.mdpi.com/2077-1444/8/5/81> (11.07.2023).
- Rudolph, K. (2011). *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*. (Przeł. G. Sowiński). Warszawa: Nomos.
- Rutkowski, J. (2022). Wytwarzanie czy ulepszanie świata i człowieka? Pytanie o etyczne podstawy wychowania. *Studia Pedagogica Ignatiana*, 25(3), 39–53. DOI: 10.12775/SPI.2022.3.002.
- Rzymkowska, L. (2002). *Istota gnostycyzmu w świetle interpretacji pojęcia prawdy. Na przykładzie wybranych pism apokryficznych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Savulescu, J. & Persson, I. (2012). *Moral enhancement, freedom and the God machine*. Dostęp: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3431130/> (11.07.2023).
- Treder, M. (2009). *Transhumanism as religion*. Dostęp: <https://archive.ieet.org/articles/treder20090724.html> (11.07.2023).
- Ziółkowski, M. (2020). *Causa irrationabilitatis, czyli o źródłach transhumanistycznej antropologii*. *Rocznik Tomistyczny*, 9(2), 203–226. DOI: 10.5281/zenodo.6350242.