

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-8934-1167>

DOI: 10.34813/ptr1.2024.5

Gnostyczne przewycięzanie napięć między religią i techniką

Gnostic overcoming the tensions between religion and technology

Abstract. The purpose of these considerations is to demonstrate two paths leading to overcoming the dominance of technical reality over human spirituality. This diagnosis is found in documents of the Roman Catholic Church. These attempts will draw inspiration from the neognostic tradition, and they were developed by Mikołaj Bierdiajew (1874–1948) and Tadeusz Miciński (1873–1918).

Keywords: spirituality, technique, true gnosis, neognosis, evolution

I

Oceniając fenomen relacji między człowiekiem, przyrodą i techniką, papież Franciszek stwierdza: „Paradoksalnie nowoczesny antropocentryzm doprowadził do powstania czynników technicznych ponad rzeczywistością, ponieważ człowiek nie postrzega już natury [...]. Sytuacja ta prowadzi nas do nieustannej schizofrenii, wypływającej z egzaltacji technokratycznej, która nie przyznaje innym istotom właściwej wartości, aż po odmowę jakiegokolwiek szczególnej wartości istocie ludzkiej. Nie można jednak pomijać człowieczeństwa. Nie da się utworzyć nowej relacji z naturą bez odnowionego człowieka” (Franciszek, 2015, s. 76–78).

W cytowanej wypowiedzi szczególną uwagę czytelnika zwraca konstatacja na temat swoistego zauroczenia współczesnego człowieka własną wiarą w to, że istnieją właściwie nieograniczone możliwości rozwoju nowych technologii. Jednocześnie papież ostrzega przed konsekwencjami tego swoistego uzależnienia od ciągłego i niemożliwego już do pohamowania kreowania nowych maszyn. Pogłębiają one narastające od początku XX wieku odrywanie się ludzkości (przynajmniej tej części, która należy do szeroko rozumianej kultury zachodniej) od świata przyrodniczego i postępujące uzależnienie od rzeczywistości technicznych. Ten rodzaj uzależnienia manifestuje się współcześnie przede wszystkim w tworzeniu nowych środków masowej komunikacji (Facebook, Instagram, patostreaming), technologiach wojskowych, giełdowych, a także w medycynie. Ten rodzaj nowych rzeczywistości zaczyna coraz bardziej deprecjonować wartość bytów przyrodniczych, czyli także człowieka.

Punktem wyjścia do niniejszych rozważań będzie przedstawienie podstawowych elementów opisu wspomnianego stanu kultury zasygnalizowanego przez papieża Franciszka, w który wpisują się również przemyślenia innych przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego. W następnym kroku podjęta zaś zostanie próba ukazania dwóch dróg prowadzących do przezwyciężenia zdiagnozowanej dominacji rzeczywistości technicznych nad ludzką duchowością. Owe próby będą czerpały z tradycji neognostycznej, warto bowiem zaryzykować tezę, że będące tu przedmiotem uwagi dokumenty i encykliki papieży Kościoła rzymskokatolickiego koncentrują się jedynie na ocenie sytuacji cywilizacyjnego uzależnienia człowieka od maszyny i deprecjacji jego życia duchowego. Wydaje się również, że postulują tylko restytucję dotychczasowych form życia religijnego, a nie ich reformę. Tymczasem myśliciele pokroju Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), a na gruncie polskim Tadeusza Micińskiego (1873–1918) dostrzegają możliwość twórczej ewolucji chrześcijaństwa. Warto również pamiętać, że nie tylko wskazywali oni wcześniej na niebezpieczeństwo duchowej degradacji człowieka zauroczonego możliwościami techniki, ale także postulowali gnostyczne sposoby jej przezwyciężenia. Fakt, że oprócz wybranego dorobku filozoficznego Bierdiajewa omawiane będą fragmenty literackiej twórczości Micińskiego, nie powinien dziwić. Należy też zaznaczyć, że przemyślenia rosyjskiego filozofa oraz polskiego pisarza znakomicie wpisują się w przedstawiony przez Stanisława Borzyna kulturowy sprzeciw środowisk twórczych wobec odrzucenia metafizyki przez filozofię i naukę początku XX wieku. Borzym sugeruje, że tzw. akademicka filozofia i wynikająca z niej nauka zwyczajnie nie zauważały swoistego zapotrzebowania na metafizyczne poszukiwania w ówczesnej rzeczywistości kulturowej (Borzym, 1968, s. 6). Na gruncie polskim dobrym przykładem obrony/reaktywowania tematyki metafizycznej w kulturze jest również literatura Brunona Schulza (1892–1942).

Warto zacytować fragment jego *Mityzacji rzeczywistości*, w którym napisał: „Ale i wiedza nie jest niczym innym, jak budowaniem mitu o świecie, gdyż mit leży już w samych elementach i poza mit nie możemy w ogóle wyjść” (Schulz, 1989, s. 367). W słowach tych Schulz ukazuje mit jako uniwersalną i pierwotną opowieść o fundamentach rzeczywistości otaczającej człowieka i postrzega go jako efekt jego twórczych potencji. Podobnie zresztą postrzega naukę, twierdząc, że do swojej opowieści o świecie wykorzystuje ona słowa i pojęcia, które pierwotnie funkcjonowały w mitycznej narracji (Schulz, 1989, s. 366–367). W ten sposób fragmenty myśli Schulza stają się swoistym *frontispice* do przemyślenia duchowych poszukiwań Bierdiajewa i Micińskiego. Jeden i drugi traktowali je jako manifestację ludzkiej mocy twórczej. To właśnie ona miała umożliwić duchową inicjację, czyli bezpośredni dostęp do „wyższych rzeczywistości”.

II

Interpretując encyklikę *Laudato si'*, kardynał Grzegorz Ryś w następujący sposób przedstawia jeden z ważniejszych aspektów przemyśleń papieża Franciszka: „Druga intuicja Franciszka zwraca uwagę na to, że zarówno człowiek, jak i kultura, którą tworzymy, stały się skrajnie technokratyczne. Mamy coraz więcej różnorodnych narzędzi, ale jednocześnie coraz mniej celów, do których moglibyśmy je sensownie wykorzystać. Musimy zadać sobie pytanie, czemu służą te wszystkie zabawki, które nam dzisiaj podarował rozwój technologii. Papież mocno podkreśla, że choć w naszych rękach są coraz większe możliwości, to nie ma żadnych gwarancji, że potrafimy z nich uczciwie skorzystać” (Ryś, 2018, s. 109).

Z przedstawionej wypowiedzi polskiego hierarchy i intelektualisty można zatem wnioskować, że problem ludzkich relacji z rzeczywistościami technicznymi nie wynika tylko z uzależnienia się od nich, ale jest także efektem braku umiejętności wskazywania celu ich dalszego rozwoju. Bardzo często bywa tak, że decydenci polityczni oraz ich prawni doradcy nie rozumieją już ultranowoczesnych przejawów techniki, czyli nie potrafią prawidłowo określić celów jej ewolucji. Natomiast decydenci ekonomiczni (np. właściciele globalnych koncernów informatycznych) świadomie stymulują przez popkulturową reklamę potrzeby indywidualnych uczestników rynków w zachodnich społeczeństwach konsumpcyjnych. Chodzi oczywiście o kulturowy fetysz nowości, który polega na konieczności ciągłego kupowania nowych urządzeń teoretycznie ułatwiających i usprawniających ludzkie życie (np. nowe telefony komórkowe, komputery, samochody).

Te sygnalizowane przez papieża Franciszka napięcia, a nawet konflikty między religijnym postrzeganiem roli człowieka w otaczającej rzeczywistości a dynamicznym rozwojem rzeczywistości technicznych były już poruszone w tradycyjnej narracji Kościoła rzymskokatolickiego. Dobrym przykładem są fragmenty z *Encykliki „Caritas in veritate”*. O *integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* Benedykta XVI: „Jeden z aspektów współczesnego ducha technicystycznego znajdujemy w skłonności do rozpatrywania problemów i napięć związanych z życiem wewnętrznym jedynie z punktu widzenia psychologicznego, aż do redukcjonizmu neurologicznego. W ten sposób wewnątrz człowieka zostaje pozbawione znaczenia i stopniowo ztraca się świadomość spójności ontologicznej duszy ludzkiej z jej głębinami, których święci potrafili osiągnąć. [...] Absolutyzm techniki zmierza do wytworzenia niezdolności dostrzegania tego, czego nie można wyjaśnić zwykłą materią. A jednak wszyscy ludzie doświadczają tak wielu aspektów niematerialnych i duchowych swego życia” (Benedykt XVI, 2009, s. 89–90).

Wczytując się w rozważania papieża, nie sposób pominąć milczeniem jego przejmującej diagnozy na temat rugowania sfery duchowej z życia człowieka, który ulega złudzeniu „samowystarczalności techniki” (Benedykt XVI, 2009, s. 84) – także w wymiarze społecznym. Ten rodzaj technicystycznej antropologii sprowadza wielowymiarowy byt ludzki do swoistej Skinnerowskiej klatki. A zatem nie istnieje żadna „głębina duszy”, a wszelkie ludzkie, egzystencjalne dylematy można rozwiązać metodami behawiorystycznymi. Orygenesowski rozumienie psyche zostaje więc zakazane w naukowej psychologii. Zdaniem Benedykta XVI ta swoista apoteoza materii, materialności prowadzi do skrajnego przeceniania możliwości technicznych współczesnej cywilizacji, a jej konsekwencją staje się deprecjacja duchowości. Odrywając dzisiejszego człowieka od jego pneumatycznych korzeni („głębiny ludzkiej duszy”), technicystyczne nurty kultury kuszą go swego rodzaju omnipotencją, której oczekują od nowoczesnych maszyn i urządzeń, np. z obszaru wirtualnej rzeczywistości. Zwracając uwagę na siłę duchowej tradycji chrześcijaństwa dostępnej jeszcze jego świętym, papież wydaje się nie dostrzegać trudności, które mogą uniemożliwić jej pełną restytucję. Na temat owych trudności piszą np. przedstawiciele Papieskiej Rady Kultury oraz Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego w dokumencie *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*. Stwierdzają w nim m.in.: „Sukces *New Age* stanowi wyzwanie dla Kościoła. Ludzie czują, że chrześcijaństwo już dłużej nie oferuje im – lub też nigdy im nie dawało – tego, czego rzeczywiście potrzebowali. Poszukiwania, które często prowadzą ludzi ku *New Age*, są szczerym pragnieniem: tęsknotą za głębszą duchowością, za czymś, co dotknie ich serc, za drogą pozwalającą odnaleźć sens w pełnym zamętu

i często odpychającym świecie” (Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, 2003, s. 18).

Pomijając wątek religijności *New Age*, autorzy cytowanych rozważań zwracają uwagę na rozczarowanie chrześcijaństwem, obecne w społeczeństwach szeroko rozumianej kultury zachodniej. Chodzi oczywiście o to, że przedstawiciele owej kultury konstatują dotkliwy brak żarliwej duchowości, która wraz z przemianami historyczno-społecznymi została wypłukana z ich tradycyjnej, czyli przekazanej przez rodziców, religii. Jednocześnie deklarują oni potrzebę pozostawania w obrębie wpływów swoiście rozumianej rzeczywistości transcendentnej, choć nie musi być ona osadzona w świecie chrześcijańskim. Warto powtórzyć za autorami omawianego dokumentu, że we współczesnej „zachodniej kulturze pociąg do »alternatywnych« podejść do duchowości jest bardzo silny” (Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, 2003, s. 16). Oczywiście źródeł tak postrzeganego kryzysu duchowości można upatrywać także w strukturze samego chrześcijaństwa, które w toku dziejów – zdaniem Adolfa von Harnacka (1851–1930) – uległo wpływom racjonalistycznej filozofii greckiej i co za tym idzie – musiało odchodzić od duchowego irracjonalizmu Tertuliana (160–240) (Bierdiajew, 1995, s. 13). Czy oznacza to, że nie można już w żaden sposób zapanować nad postępującym uwalnianiem się techniki spod kontroli człowieka i towarzyszącym mu zanikiem jego sfery duchowej?

III

Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, warto zaznaczyć, że omawiane problemy są swoistą kontynuacją krytycznych rozważań na temat relacji człowiek – technika, maszyna z początku XX wieku. Prowadził je m.in. Mikołaj Bierdiajew (1874–1948), który pisał na ten temat w następujący sposób: „Rzecz techniki i jej władzy nad życiem człowieka ma bezpośrednie odniesienie do tematu »człowiek i kosmos«. Rozwój duchowy i moralny nie odpowiada rozwojowi technicznemu, co jest główną przyczyną naruszenia równowagi człowieka. Jedyne połączenie ruchu społecznego z duchowym może wyprowadzić człowieka ze stanu rozdzielenia i zagubienia. Jedyne przez zasadę duchową, którą jest związek człowieka z Bogiem, człowiek staje się niezależny od determinizmu i władzy techniki” (Bierdiajew, 2003, s. 30).

Wczytując się w przemyslenia rosyjskiego filozofa, szybko można zauważyć, że jego obawy przed niebezpieczeństwami duchowymi i moralnymi wynikającymi z dynamizmu drugiej rewolucji przemysłowej są niepokojąco aktualne, szczególnie w czasach sztucznej inteligencji oraz możliwości ingerencji w ludz-

ki genom. Jego ostrzeżenia przed zdominowaniem rzeczywistości duchowej przez naukowy determinizm znajdują kontynuację w omawianych już tekstach papieży oraz przedstawicieli dykasterii watykańskich. Uświadomienie sobie tego, że stanowią one przejaw „wołania na puszczy”, może prowadzić do bardzo pesymistycznych wniosków. Jednak postawa Bierdiajewa różni się zasadniczo od zachowania hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego, ponieważ nie tylko ostrzega on, ale także postuluje wprowadzenie zmian w strukturze samej religijności. Chodzi mu zatem o to, że uduchowienie techniki możliwe jest tylko wtedy, gdy chrześcijaństwo będzie ewoluować. W jakim kierunku powinna więc przebiegać owa ewolucja? Rosyjski myśliciel proponuje reaktywację wczesnochrześcijańskiej idei gnozy ortodoksyjnej, którą próbował budować Klemens z Aleksandrii (ok. 150 – ok. 212), a jej istotą było przejście ponad wiarą i osiągnięcie głębszego poznania (*gnosis*) istoty Boga. Ten współtwórca aleksandryjskiej szkoły katechetycznej podjął się wspomnianego dzieła w kontrze do gnostycyzmu, który deprecjonował świat materialny i ludzkie ciało, ponieważ postrzegał je jako źródło cierpienia ducha zdominowanego przez fizyczne dzieło Demiurga – Boga nieudacznika. Zdaniem gnostyków owa rzeczywistość zmysłowa charakteryzowała się również niemożliwą do racjonalnego wytłumaczenia nadwyżką cierpienia fizycznego (ból, choroby, starcze niedołęstwo), które degradowało nie tylko ludzkie ciało, ale także ducha. Ten rodzaj umęczenia zmysłowością jawił się im jako efekt błędów popełnionych w akcie stwórczym przez wspomnianego Demiurga (Myszor, 1971, s. 367–424; Prokopiuk, 1987, s. 3–11; 1998; Quispel, 1988; Rousseau, 1988; Jonas, 1994; Jocz, 1995).

Włączając się w tę wielowiekową dyskusję, Bierdiajew pytał: „Czym więc jest filozofia religijna, chrześcijańska gnoza? Chrześcijańska filozofia nie jest »gnozą« w rozumieniu Walentyna i nie jest »teozofią« w rozumieniu R. Steinera, chociaż w dosłownym sensie jest ona i gnozą, i teozofią. Gnostycyzm uważa drogę poznania za drogę zbawienia. Droga czysto gnostyczna jest w pewnym sensie drogą lucyferyczną. Gnostycyzm naucza poznania prawdy, a nie zdobywania prawdy, gnostycyzm głosi śmiałość w poznaniu bez wysiłku wyrzeczenia. [...] Gnoza chrześcijańska wymaga aktu samowyrzeczenia, wyrzeczenia się gnostycznej dumy, pretensji do rozumowego poznania. Gnoza chrześcijańska jest zdobywaniem sobie rozumu boskim szaleństwem” (Bierdiajew, 1995, s. 12).

Z cytowanego fragmentu wynika, że rosyjski filozof rozpoczął rozważania od wyznaczenia linii demarkacyjnej między postulowaną gnozą chrześcijańską i wczesnochrześcijańskim gnostycyzmem a współczesną mu neognozą, czyli antropozofią Rudolfa Steinera (1861–1925) (Prokopiuk, 1999, s. 89–191; 2000, s. 80–91, 107–137; Jocz, 2009, s. 67–87; 2000a, s. 97–112). Polemizując

z gnostycyzmem, zarzucał mu daleko idącą bezceremonialność poznawczą, która miała prowadzić do zdobycia pełnej wiedzy ma temat natury Absolutu, a co za tym idzie – uzyskania zbawienia. Jego zdaniem gnostykom brakowało pokory wobec nieprzeniknionej tajemnicy Boga. Manifestowało się to m.in. w ich przeświadczeniu, że gnostyczne poznanie jest naturalną i przyrodzoną człowiekowi umiejętnością, której można się nauczyć, tzn. rozbudzić w sobie przez akt wtajemniczenia. Wiążąc gnozę chrześcijańską z aktem samowyrzeczania się lucyferycznej ambicji poznawczej i czyniąc z tego aktu nową (wobec zyskującego coraz większą popularność modernizmu) propozycję kulturową, Bierdiajew dążył do zabezpieczenia człowieka przed pokusą uwiedzenia przez techniczne rzeczywistości. Przeciwwstawiając gnostyckiemu rozumowi przekonanie, że z „boskiego szaleństwa” wynika racjonalność ortodoksyjnej gnozy, myśliciel starał się również wzmocnić samo chrześcijaństwo, a nawet dokonać jego modyfikacji. Taka możliwość modyfikacji, czyli ugnostycznienia chrześcijaństwa, pojawiła się za sprawą Klemensa z Aleksandrii, ale wówczas została odrzucona (Klemens Aleksandryjski, 1994, T. 2, s. 55–56, 151–153). Bierdiajewowi współcześnie wydaje się ona niezbędna, ponieważ: „Człowiek ma do czynienia już nie ze stworzoną przez Boga przyrodą, a z nową realnością, stworzoną przez człowieka i cywilizację, z realnością maszyny i techniki, których nie ma w przyrodzie” (Bierdiajew, 2003, s. 27).

Z przemyśleń filozofa wynika więc, że ludzka cywilizacja techniczna nie tylko odgradziła człowieka od wykreowanej przez Boga natury, ale także zaburzyła jego immanentną więź z samym Absolutem. Z drugiej strony człowiek nie może już się uwolnić od uwikłania w zmechanizowane rzeczywistości. Dlatego właśnie potrzebna jest nowa forma religijnej relacji z Bogiem, która przewycięży ograniczenia wynikające ze stchnicyzowania świata. W jaki więc sposób Bierdiajew wyobraża sobie ugnostycznienie chrześcijaństwa? Aby na to odpowiedzieć, warto przemyśleć poniższy fragment: „Dlaczego ten widzialny, empiryczny świat znamy, natomiast w świat inny, w świat niewidzialny, tylko wierzymy? Dlaczego bycie tego świata wydaje się nam takie niewątpliwe, takie konieczne, natomiast bycie świata innego wydaje się wątpliwe i niekonieczne? W akcie naszej intelligibilnej woli, w tajemnej głębi bytu, przed czasem, przed światem dokonaliśmy wyboru tego świata, uwierzyliśmy w niego, zdecydowaliśmy się na bycie w danej rzeczywistości, złączyliśmy się z tym światem tysiactem nici” (Bierdiajew, 1995, s. 34).

Wczytując się w słowa autora *Nowego średniowiecza*, nie sposób zaprzeczyć, że źródeł dualistycznego napięcia między rzeczywistością zmysłową i duchową upatruje on w akcie wolnego wyboru człowieka. Dodatkowo podkreśla, że tę manifestację ludzkiej wolności wzmocniła niezachwiana afirmacja wybranego świata fizycznego. Oczywiście takie rozważania nie są niczym nowym w histo-

rii myśli ludzkiej. Konstatację na temat napięć między światem materialnym i duchowym można odnaleźć już u Orygenes (ok. 185–254), który mówił o ludzkiej duszy (*psyche*), że jest oziębłym bytem duchowym (*pneuma*). Sugerował więc, że ów byt pneumatyczny wybrał odejście od Boga, a pośrednią konsekwencją tego czynu stała się rzeczywistość materialna (Orygenes, 1996, s. 191). W podobnym kierunku zmierza myśl Bierdiajewa. Pisze on m.in.: „Był zachorował: wszystko stało się czasowe, tzn. znikające i powstające, umierające i rodzące się; wszystko się stało przestrzenne, tzn. ograniczone i odosobnione w swoich częściach, ciasne i dalekie; stało się materialne, tzn. ociężałe, podporządkowane konieczności [...]. Materia jest rzeczywistością, ale rzeczywistością chorobliwą, podobnie jak przestrzeń i czas” (Bierdiajew, 1995, s. 86).

Rozmyślając nad tym fragmentem tekstu, można nie zauważyć, że jego autor idzie zdecydowanie dalej niż Orygenes. Świat fizyczny jest nie tylko efektem dokonanego w preegzystencji odejścia człowieka od Boga (grzechu), ale jest także z tego powodu fundamentalnie niedoskonały. Widać w jego ocenie ślady gnostyckiego napiętnowania materii i cielesności. Jest to zadziwiające, ponieważ rosyjski filozof wielokrotnie wyrażał dystans wobec gnostycyzmu oraz współczesnej mu neognozy (Jocz, 2005, s. 49–52). Wstępując na drogę wyznaczoną przez Klemensa z Aleksandrii i Orygenes (Jocz, 2000b, s. 3–12; 1998, s. 15–25), Bierdiajew nie tylko akceptuje prezentowane rozważania wczesnochrześcijańskich myślicieli, ale także adaptuje je do czasów mu współczesnych. Głosi zatem, że ów pierwotny ludzki wybór świata materialnego stał się bezpośrednią przyczyną postępującego w ciągu wieków wyzbywania się przez cywilizację europejską duchowych pragnień. Kulminacją tego procesu jest zdiagnozowana w jego tekstach „realność maszyny i techniki”, która ostatecznie neguje wszelką wartość życia duchowego. Jednak najciekawsze w przemyśleniach Bierdiajewa jest przekonanie, że ów egzystencjalnie fundamentalny wybór dokonał się jeszcze w preegzystencji. Oczywiście i ta kwestia pojawiła się w myśli europejskiej już wcześniej, gdy Mistrz Eckhart (1260–1328) głosił, że „Bóg w swoim pierwszym wiekuistym spojrzeniu [...] wszystkie rzeczy ujrzał, tak jak miały zaistnieć [...]” (Mistrz Eckhart, 1987, s. 158). A zatem znał ich najgłębszą naturę jeszcze przed aktem kreacji. Interpretowanie rozważań rosyjskiego filozofa poprzez odwołanie się do chrześcijańskiej tradycji mistycznej jest uzasadnione, ponieważ znany jest jego aprobatywny stosunek do tego fenomenu (Bierdiajew, 1995, s. 21–22). Dlatego głosi on pochwałę filozofii mistycznej, która jawi mu się jako rzeczywista gnoza chrześcijańska. W jej naturze widzi potencję do przewyciężenia opisanych skutków odejścia człowieka od jedności z Bogiem, która doprowadziła do grzesznej afirmacji świata materialnego. Chcąc uduchowić rzeczywistości

techniczne, autor *Nowego średniowiecza* nie deprecjonuje pozytywnie pojmowanej nauki, która legła u ich podstaw. Jej relację z gnozą przedstawia w następujący sposób: „Nauka słusznie uczy o prawach przyrody, ale błędnie uczy o niemożliwości cudu, błędnie odrzuca inne światy. Właśnie skromność wiedzy to najwyższa chluba nauki. [...] Religijna gnoza przekształca tylko szczegółowe prawdy nauki w prawdę pełną i integralną, w prawdę jako drogę życia. Ale gnoza wiary jest dana jako wynik wewnętrznego wysiłku samowyrzeczenia, który właśnie dopuszcza do wyższych rzeczywistości. Ogląd idei ogólnych, jako rzeczywistości, jest dany jako wynik zwycięstwa nad ograniczoną zmysłowością i rozsądkowością, natchnionym rozszerzeniem doświadczenia” (Bierdiajew, 1995, s. 46–47).

Z przywołanych rozważań wynika więc, że nowa religijna gnoza dąży do włączenia nauki w szerszy, duchowy ogląd rzeczywistości. Dlatego Bierdiajew nie neguje osiągnięć nauk szczegółowych oraz ich badań zmierzających do poznania fenomenu przyrody, jednak przeciwstawia się ich skrajnemu redukcjonizmowi ontologicznemu, który zaprzecza możliwości istnienia duchowej transcendencji. Zaleca więc nauce epistemologiczną skromność, która otworzy ją na wartość gnostycznego poznania.

Formułując swoją diagnozę kondycji chrześcijaństwa, a nawet fenomenu religii, Tadeusz Miciński wkłada w usta bohaterów swojego *Xiędza Fausta* następujące przesłanie: „Teraz Religja przebywa straszliwy kryzys: robią z nią obrachunki, wytykając wszystkie winy i niedołęstwa umysłu ludzkiego za tysiącolecia. [...] – Nie można budować dzielnicy nowej, nie burząc starych ulic i ropiejących się kamienic. Ale w dziedzinie duchowej wystarczy wznieść jedno światelko, jeden punkt przyciągający, aby nastąpiło stopniowe rozjarzenie całego wnętrza. [...] Wzgardzić musimy krytyką pseudo-naukową [...]. Łatwo drwić ze świętych, z sekt niezliczonych, wyławiać niezgodności wersetów. Wszakże nie będziemy i my wybóstwiać olbrzymiej, dzikiej, nieraz potwornej postaci Jehowy albo Chrystusa płacznego i przesłodzonego różnych bigockich korporacji” (Miciński, 1913, s. 244–246).

Analizując te słowa, czytelnik zwraca przede wszystkim uwagę na niezwykle ekspresyjną formę ich prezentacji. Poprzez dramatyczną metaforę ukazana zostaje wizja religii, która wymaga gruntownej przebudowy, a nawet rezygnacji z jakiejś części konstytuującej ją istoty. Z drugiej strony uwypuklona zostaje niezwykła żywotność ludzkiej potrzeby religijnego przeżycia, a jej manifestacji nie można stłumić jednowymiarową krytyką, która żyje złudzeniem, że „duch jest wytworem kory mózgowej” (Miciński, 1913, s. 244). Jednak ów postulowany w powieści Micińskiego projekt religii nie powinien odwoływać się do przebrzmiałej już wizji Boga mściwego i okrutnego w swej sprawiedliwości (zwracali już na to uwagę wczesnochrześcijańscy gnostycy). Nie powinien być

również uformowany z ludzkiego sentymentalizmu, który staje się zazwyczaj namiastką odwiecznej potrzeby afiliacji. Tę immanentną potrzebę religijności w rewolucyjny sposób wyraża kolejne zdanie zaczerpnięte z *Xiędza Fausta*: „Jeśli katolicyzm, protestantyzm, mahometanizm, buddyzm – nie są już świętyńmi ludzkości, budujemy nową” (Miciński, 1913, s. 250). Oczywiście pojawia się także pokusa wyprowadzenia z przywołanego fragmentu bardziej pesymistycznego wniosku, że skoro dotychczasowe religie abdykują w obliczu nowych czasów, to być może są zwyczajnie pomyłką ludzkości. Tej interpretacji, która deprecjonuje potrzebę wszelkiej religijności, zdecydowanie przeczy przedstawienie natury rzeczywistości utrwalone w narracji Micińskiego. Uwagę czytelnika powinien więc zwrócić poniższy ustęp *Xiędza Fausta*: „Przyroda nie jest mechaniką i nie dzieje się tylko w przestrzeni. »Natura jest nie tylko naturą, natura jest z istoty swej nadnaturalna«. Mamy w niej czynniki bezprzestrzenne – te, które organizują całość. Ta całość nadosobowa tworzy ewolucję, naradza w swych intuicyjnych głębiach religię i moralność, w ostatecznych swych przejawach rozwiera człowieka, jako tubę akustyczną dla świata duchowego” (Miciński, 1913, s. 251).

Z wypowiedzi tej wyłania się przede wszystkim obraz jedności między światem fizycznym i duchowym. Ewolucji bytów przyrodniczych nie można zatem sprowadzić tylko do mechanicznie zdeterminowanych, ale w swej istocie przypadkowych procesów fizyko-chemicznych. Jest ona natomiast efektem działania owych istnień „bezprzestrzennych”, „nadosobowych”, które świadomie inspirują cały proces przekształcania materii nieożywionej w ożywioną. Dzięki temu człowiek jest z natury predestynowany do relacji ze światem transcendentnym wobec materii. W ten sposób Miciński tworzy podstawy własnej neognostycznej duchowości, która nie tylko wyjaśnia fenomen ukształtowania się świata fizycznego, również ożywionego, ale także szkicuje wizję jego dalszej ewolucji (Tomkowski, 1983, s. 54–73; Stala, 1994; Gutowski, 1996, s. 44–52; Jocz, 2010, s. 123–130; 2009, s. 89–156; 2023, s. 89–98). Naturę owej neognostycznej interpretacji ewolucji przybliżają następujące słowa z omawianej powieści Micińskiego: „prąd życia wznosi się od bakterji ku Prometeizmowi człowieczemu, ale rozdzielony znów na dwa toki – jeden zwierzęcy, drugi pokrewny mu, różniący się jednak zasadniczo, ludzki. Różnicę tę sprawia emanacja mocy absolutnych, które idą zarówno z nadczłowieczeństwa niektórych gienjuszów i świętych, jak przedewszystkim z bezbrzeży Boga, który obejmuje twórczość życia w ciągłym, nieustającym: Stań się! [...]. Człowiek-Prometeusz, z swemi słabemi zmysłami, z swym rozumem, a nawet intuicją i ekstazą – znajduje się wobec takich bezmiarów, że jeśliby całą wiedzę zdobytą sprowadzić do alfabetu, ludzkość dopiero jest w alfie” (Miciński, 1913, s. 299–300).

Aby prawidłowo wyjaśnić znaczenie tych przemyśleń, należy zwrócić uwagę na zawarte w nich przeświadczenie o teleologicznym charakterze ewolucji biologicznej. W jednakowy sposób podlega mu świat zwierzęcy i ludzki. Jej przebieg jest zaś zależny od mocy stwórczej Absolutu, którego działanie jest ciągłym aktem. Owa nieustannie trwająca kreacja gwarantuje jednocześnie ontologiczną podstawę dla ciągłości ewolucyjnego rozwoju Człowieka-Prometeusza, który z perspektywy ogromu Absolutu dopiero został rozpoczęty. Właśnie w ten dynamiczny proces usiłuje włączyć się Xsiądz Faust, tytułowy bohater powieści, który poprzez biologiczną ingerencję chce stymulować i przyspieszyć ewolucję człowieka. Chodzi mu „o tworzenie harmonijnych wyższych kombinacji – o wytworzenie rasy, gdzie ludzka byłaby tylko tym, czym jest opuncja dla wspaniałych owoców śliwy lub ananasu [...]” (Miciński, 1913, s. 234). Nie traktuje jednak swoich eksperymentów biologicznych jako sprzeniewierzenia się fundamentom chrześcijaństwa (jest praktykującym rzymskokatolickim księdzem), ale jako jego świadome otwieranie się na techniczne możliwości, których religia nie powinna ignorować (Miciński, 1913, s. 235). Dlatego uważa, że nie ma duchowej sprzeczności w tym, że chce „mieć krzyż i trumnę za łożo obok aparatów dla przekształcania plazmy zarodkowej” (Miciński, 1913, s. 241). Jego zdaniem religia nie powinna zasklepić się w formach, które usankcjonowała wielowiekowa tradycja, ale powinna dążyć nawet do uświęcenia śmiałych eksperymentów biologicznych.

Podsumowując, Bierdiajew odwołał się do wczesnochrześcijańskiej koncepcji gnozy prawdziwej, nad którą pracował Klemens z Aleksandrii. Chciał ją bowiem wykorzystać do uduchowienia współczesnej mu nauki i techniki. Z kolei Miciński budował własną gnozę m.in. na fundamentach neognozy antropozoficznej, ale dokonał jej modyfikacji, ponieważ dopuszczał świadomy udział człowieka, który wraz z Bogiem stymuluje proces ewolucji własnego gatunku. W ten sposób idea modyfikacji biologicznej człowieka stała się częścią religijnej dobrej nowiny utrwalonej na kartach *Xiędza Fausta*. Z drugiej strony przedstawione rozważania na temat sprzeczności ducha i współczesnej techniki świadczą, że przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego nie chcą nawet podjąć dyskusji z nieortodoksyjną religijnością Bierdiajewa lub Micińskiego.

Literatura

- Benedykt XVI Ojciec Święty (2009). *Encyklika „Caritas in veritate”. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Bierdiajew, M. (1995). *Filozofia wolności*. Tłum. E. Matuszczyk. Białystok: Orthdruk.
- Bierdiajew, M. (2003). *Królestwo Ducha i królestwo cezara*. Tłum. H. Paprocki. Kęty: Antyk.

- Borzym, S. (1968). Przybyszewski jako filozof. *Pamiętnik Literacki*, 1, 3–24.
- Eckhart Mistrz (1987). *Traktaty*. Tłum. W. Szymona. Poznań: W drodze.
- Franciszek Ojciec Święty (2015). *Encyklika „Laudato si”*. *W trosce o wspólny dom*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Gutowski, W. (1996). Tadeusza Micińskiego wiara widząca. *Gnosis*, 9, 44–52.
- Jocz, A. (1995). *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.)*. *Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Jocz, A. (1998). Pomiędzy wiarą a gnozą – próba wprowadzenia do teologii Orygenesa. *Zeszyty Filozoficzne*, 6, 15–25.
- Jocz, A. (2000a). *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861–1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*. W: E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy* (s. 97–112). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Jocz, A. (2000b). Pomiędzy filozofią a gnostycyzmem. Orygenes poszukiwanie drogi do poznania rzeczywistości metafizycznej. *Przegląd Religioznawczy*, 2(196), 3–12.
- Jocz, A. (2005). Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej. *Nomos*, 49/50, 43–56.
- Jocz, A. (2009). *Przypadek „osy rozbójniczej”*. *Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Jocz, A. (2010). Religijne poszukiwania w literaturze. Dążenie do wsparcia religii poprzez naukę. *Przegląd Religioznawczy*, 4(238), 123–130.
- Jocz, A. (2023). Od modernizmu do współczesności – kontrowersje bioetyczne jako wyzwanie etyki religijnej (wybrane przykłady). *Alcumena. Pismo interdyscyplinarne*, 3(15), 89–98.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Klemens Aleksandryjski (1994). *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. T. 1 i 2. Tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, Akademia Teologii Katolickiej.
- Miciński, T. (1913). *Xiądz Faust*. Kraków: Spółka Nakładowa „Książka”.
- Myszor, W. (1971). Gnostycyzm – przegląd publikacji. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1, 367–424.
- Orygenes (1996). *O zasadach (De principiis)*. Tłum. S. Kalinkowski, K. Augustyniak. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego (2003). *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Prokopiuk, J. (1987). Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua. *Literatura na Świecie*, 12(197), 3–11.
- Prokopiuk, J. (1998). *Gnoza i gnostycyzm*. Warszawa: Typograficzna Oficyna Wydawnicza Firet & Antykwariat Daimonion.
- Prokopiuk, J. (1999). *Labirynty herezji*. Warszawa: Muza.
- Prokopiuk, J. (2000). *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*. Warszawa: tCHu.
- Quispel, G. (1988). *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Rousseau, H. (1988). *Bóg zła*. Tłum. A. Kotalska. Warszawa: Czytelnik.
- Ryś, G. (2018). Wszystko jest ze sobą powiązane. Ekologiczna encyklika społeczna Franciszka. *Więź*, 2(672), 107–113.
- Schulz, B. (1989). *Mityzacja rzeczywistości*. W: B. Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów* (s. 365–368). Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Stala, M. (1994). *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński.
- Tomkowski, J. (1983). *Świat gnozy Tadeusza Micińskiego*. W: T. Bujnicki, J. Illg (red.), *Młoda Polska. Legendy i światopoglądy* (s. 54–73). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.