

H a l i n a R a r o t

Religia techniki Mikołaja Fiodorowa

Słowa kluczowe: *kosmizm, postsekularyzm, powszechne zmartwychwstanie, religia, sekularyzm, technika, transhumanizm*

Wstęp

W historii ludzkiej kultury, w tym również w świecie idei społeczno-politycznych i filozoficznych, rzadko występują takie jej przejawy, które mogą dość długo wydawać się dziwaczne, osobliwe i niezrozumiałe. Dzieje się tak dlatego, że stają się one wyzwaniem dla kolejnych pokoleń badaczy zjawisk i idei, aby owe historyczne osobliwości próbować zrozumieć i tym samym zniwelować brak ciągłości we wspólnocie językowego i dziejowego porozumienia ludzi między sobą. Towarzyszy temu hermeneutycznemu wysiłkowi, jaki postulował Hans-Georg Gadamer, ukazanie stawiania sobie metodologicznych granic przez dotychczasowych badaczy czy też mniej lub bardziej intencjonalne uleganie przez nich określönemu paradygmatowi w rozstrzygnięciu problematycznych kwestii i sporów ze świata idei. Jest to dość bolesne, lecz zarazem konieczne przypomnienie owego ważnego składnika metody historyka idei, jakim jest pisanie „historii wciąż na nowo, ponieważ jesteśmy stale okreśłani przez naszą terażniejszość” (Gadamer 1979, s. 49). W niniejszym artykule skoncentrujemy się na stosunku uznanego polskiego historyka idei filozoficznych i społecznych Andrzeja Walickiego (1930–2020) wobec problematycznej dla niego myśli rosyjskiego filozofa religijnego – bibliotekarza Mikołaja Fiodorowa (1829–1903), zaliczanego do współtwórców ruchu aktywnego chrześcijaństwa, „nowego chrześcijaństwa” powstałego w Rosji na prze-

łomie XIX i XX wieku. Jest on ustawiany w jednej linii z Włodzimierzem Sołowjowem, Wasylem Rozanowem, Mikołajem Bierdiajewem, Dymitrem Mereżkowskim czy Wiaczesławem Iwanowem i określany też twórcą innego kierunku ideowego (zaliczanego niekiedy do gałęzi rosyjskiej filozofii religijnej), jakim stał się rosyjski kosmizm. Jako pierwszy kosmista, M. Fiodorow zapowiadał nie tylko regulację i podporządkowanie człowiekowi sił ziemskiego środowiska naturalnego, ale też przyszły, naukowo-techniczny podbój kosmosu, czyli m.in. zasiedlanie innych planet, które stanie się udziałem zjednoczonej w braterstwie ogólnoswiatowej Ludzkości.

1. „Osobliwość” i „dziwaczność” myśli Mikołaja Fiodorowa

W swej cennej książce, wpływającej na myślenie wielu badaczy myśli rosyjskiej w Polsce i innych krajach, zatytułowanej *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego* (2005), a będącej zmienioną oraz poważnie rozszerzoną wersją pracy opublikowanej wcześniej, noszącej tytuł *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu* (1973), Andrzej Walicki pisał o Fiodorowie następująco:

myśl religijna Fiodorowa była osobliwym połączeniem kultu ewangelicznej prostoty z idealizacją wsi, gwałtowną krytyką zachodniego kapitalizmu i swoistym rosyjskim mesjanizmem [...] z naturalistycznym scjentyzmem, magiczną wręcz wiarą w moc nauki i techniki oraz prometejskim duchem kolektywistycznego aktywizmu. Aktywizm ten nie miał służyć, rzecz jasna, potępionej przez Fiodorowa idei postępu, ale fantastycznej utopii „zbiorowego czynu” – skupienia sił w pracy nad przewyciężeniem śmierci i wskrzeszeniem zmarłych. Wiara w nieograniczone możliwości nauki i techniki łączyła się w tej utopii z archaicznym kultem przodków (których należało przywrócić do życia metodami naukowymi), naturalizm zaś dziwacznie współhistniał z potępieniem instynktu rozrodczego [...], z przeciwstawianiem się „woli rodzenia”, to jest mnożenia śmiertelnych pokoleń, w imię „woli zmartwychwstania”, to jest zwyciężenia śmierci i zastąpienia miłości płciowej miłością synowską i braterską (Walicki 2005, s. 550; podkreślenia – H.R.).

2. Sekularyzm *versus* postsekularyzm

Z czego właściwie nie zdawał sobie sprawy lub wyjaśniał tę kwestię tylko połowicznie Andrzej Walicki w swej analizie myśli Mikołaja Fiodorowa? Jak jasno wynika z powyższej zacytowanego fragmentu, nie wykazał on w pełni zrozumienia dla owej idei łączenia tego, co powinno być – jego zdaniem – w ideowym konflikcie i rozbracie: prawosławia (ewangelicznej prostoty) i naturalizmu czy materializmu, oraz religii z nauką i techniką. Za tym okazanym niezrozumieniem nie stało bynajmniej, jak się wydaje podczas powierzchownej

i schematycznej analizy problemu, zachodnie, nowożytne, sekularystyczne ujmowanie relacji między religią a nauką i techniką (dzisiaj raczej: technonauką). Jest faktem, że takie podejście sprawiało i sprawia nadal wielu badaczom duży kłopot podczas interpretacji tej oryginalnej rosyjskiej myśli, jaką jest filozofia religijna. Zwana jest ona niekiedy – za Włodzimierzem Sołowjowem – filozofią wszechjedności, ceniona z powodu sformułowania niepowtarzalnej ontologii, epistemologii, etyki i refleksji nad historią. W obszarze samej epistemologii miała wypracowaną koncepcję wiedzy integralnej, czyli uniwersalnej syntezy wiedzy naukowej, filozoficznej i religijnej; syntezy opartej ostatecznie na wierze religijnej jako wiedzy o Absolucie (Bogu). Ów historyczny fenomen, restaurowany we współczesnej Rosji (po upadku Związku Radzieckiego), przeczy oświeceniowemu paradygmatowi sekularystycznemu, zgodnie z którym te rodzaje wiedzy czy dziedziny kultury powinny być sobie przeciwstawne, gdyż religia jest dziedziną, która nawiązuje do przeszłości i tradycji, a nauka kieruje ludzi ku coraz doskonalszej i dojrzałej przyszłości, religia czyni swym fundamentem Objawienie, nauka zaś wybiera świecki rozum.

Jak stwierdza Jan Sobczak, badacz pisarstwa Walickiego, autor *Zarysu myśli rosyjskiej* nie był, w odróżnieniu od wielu historyków filozofii, zdecydowanym zwolennikiem paradygmatu sekularystycznego. Czuł się w tej kwestii raczej kontynuatorem swego mistrza Isaiaha Berlina (Sobczak 2009, s. 267). Tenże natomiast podważał roszczenia racjonalistycznego monizmu w imię podkreślania prawa do pluralizmu różnych kultur i ich wartości (Aksiuto 2016, s. 92). Sam Walicki ujmował swe kontr-oświeceniowe stanowisko światopoglądowe i metodologiczne w jednoznacznej frazie: „osobowość i historia”. Już w 1957 roku pisał krytycznie o oświeceniowym racjonalizmie, który wprawdzie czcił postępowe idee i ich twórców ujmowanych jako rozumnych autorów całej racjonalnej organizacji życia społecznego, lecz jako „ideologia zdobywcza i młoda”, nie poddawał refleksji własnych założeń teoretycznych. Problem tragicznej rozbieżności między logiką myślenia jednostki a „logiką” wydarzeń historycznych jest mu jeszcze mało znany. Lecz właśnie owa „logika wydarzeń” uczyniła ten problem problemem centralnym: porewolucyjna rzeczywistość francuska ujawniła głęboką sprzeczność między klasowym a ogólnoludzkim aspektem ideologii Oświecenia, stała się dla wielu myślicieli żywym dowodem, iż „historia” zakpiła sobie z racjonalistycznych idealistów, „posłużyła się nimi dla własnych celów” (Walicki 2000, s. 9). Był również polemicznie nastawiony wobec ideologii marksizmu, postrzeganej przez niego jako spadkobierczyni oświeceniowego projektu modernizacji „na wzór Zachodu”, co wymagało dużej odwagi badawczej w czasach realnego socjalizmu w Polsce. Wbrew panującemu i unifikującemu historyczną różnorodność schematowi metodologii marksistowskiej rehabilitował, między innymi w artykule *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski* (1971), dwa rodzaje mesjanizmów (polski i rosyjski), które ujmował jako elementy

filozofii *stricte* narodowych, jako przejawy myślenia uwarunkowanego kontekstem kulturowym, wymykające się ujęciu ahistorycznemu. Dlatego konsekwentnie (w cytowanej pracy z 2005 roku), mimo dostrzegania racjonalnej osobliwości stanowiska Fiodorowa, akceptował tę, wziętą tutaj pod uwagę, syntezę przeciwstawnych idei, widząc w niej specyficznie rosyjski charakter myśli autora *Filozofii wspólnego czynu*, czyli przejaw „quasi-religijnej wiary inteligenta-radykała w cudotwórczą moc wiedzy i w «naukową» drogę do ziemskiego zbawienia” (Walicki 2005, s. 552), która znalazła dalsze życie w wybiórczej jej recepcji dokonującej się w Rosji Radzieckiej. Nie widział zatem, zarówno w przypadku myśli Fiodorowa, jak i w refleksji innych filozofów religijnych, porażki projektu sekularyzacyjnego i idei modernizacji w Rosji na gruncie filozofii, jak zdarzało się to wielu historykom filozofii. Owszem, dostrzegał w niej myśl filozoficzną zaangażowaną społecznie, a nie filozofię czystą, uprawianą przez podmiot wolny od autorytatywnych zapędów instytucji religijnej i politycznej. Nie była ona jednak klęską uniwersalnego rozumu monologicznego, o której zadecydowały trudne warunki polityczne ówczesnej Rosji: ucisk polityczny, zacofanie ekonomiczne i związane z tym palące problemy społeczne, które zaangażowani społecznie i (nadal) religijnie inteligenci chcieli opisywać i rozwiązywać (dodajmy – opierając się wciąż na tradycyjnych instytucjach) (Walicki 2005, s. 16). Była to odmienność kulturowej drogi Rosji, uwzględniającej dużą rolę religii w życiu politycznym, która sprawiała, że jej inteligenci wchodzili w „zadziwiające” dla zachodniego Europejczyka, czyli oryginalne relacje „współistnienia archaiki i nowoczesności w strukturach społecznych i strukturach myślenia” (Walicki 2005, s. 17).

Jest to podobne spojrzenie na fenomen rosyjskiej filozofii religijnej, traktowanej często jako filozofia narodowa Rosjan, do tego, jakie mają niektórzy rosyjscy czy ukraińscy historycy filozofii rosyjskiej, o trudnym do jednoznacznego określenia stosunku do sekularyzacji, między innymi fenomenolog i historyk filozofii rosyjskiej Gustaw Szpiet w swej pracy *Oczerk razwitija ruskij filozofii* (1922) czy Anatolij Tichołaz w pracy *Platonizm w Rosji* (2004). Zdaniem G. Szpieta, zachodnia idea (cywilizacyjnego) „postępu” zastosowana do sfery ducha, tak bliskiej Rosjanom, czyli do zalecanego przez prawosławie życia duchowego, musiała wydawać się czymś bardzo wątpliwym (Żyłko 2011, s. 154). Używając współczesnej terminologii, można byłoby zatem uznać Szpieta, odwołując się do post-gnozy, nie za niepewnego zwolennika projektu modernizacji w stylu zachodnim, lecz za prekursora ponowoczesnego projektu „modernizacji refleksyjnej”, liczącej się z niepewnymi kontekstami narodowo-kulturowymi. Z kolei według A. Tichołaza, nie można było poziomu oryginalnej rosyjskiej myśli, pozbawionej długiej tradycji intelektualnej w jej kształtowaniu się i nieposiadającej wsparcia w racjonalistycznej teologii średniowiecznej, lecz w milczącej, apofatycznej teologii prawosławnej, spekulującej jedynie barwami (*umozrieniye w kraskach*), dostosowywać do

poziomu Logosu filozofii Zachodu. Musiało dojść w niej do tejsze oznaki metodologicznej słabości, czyli inkryminowanej przez sekularystyczny rozum Zachodu syntezy tego, co powinno być logicznie oddzielone (Ticholaz 2004, s. 42–43). Mniej surowe stanowisko wobec niesystematyczności myśli przedstawicieli rosyjskiej filozofii religijnej, w tym również antytanatycznej i kosmistycznej koncepcji M. Fiodorowa, można formułować dopiero dzisiaj, co czyni na przykład polski badacz myśli autora *Filozofii wspólnego czynu* Michał Milczarek. Zbliża on metodę jego filozofowania do dyskursu artystycznego (notabene takie zbliżanie staje się obecnie swoistą intelektualną modą, także w innych przypadkach, niekoniecznie dotyczących myśli rosyjskiej). Wtedy fiodorowska metanarracja staje się odwzorowaniem symfonii muzycznej, „zharmonizowanym współbrzmieniem wielu instrumentów, podporządkowanych przewodniemu tematowi – idei «wspólnego czynu»” (Milczarek 2013, s. 12).

Na „dziwaczność” fiodorowskiego łączenia prawosławia z nauką i techniką, tak podkreślaną przez A. Walickiego, zwracał dużo wcześniej uwagę inny, wspomniany już wybitny rosyjski myśliciel religijny i współtwórca ruchu aktywnego chrześcijaństwa, Mikołaj Bierdiajew. Owa dość mechaniczna synteza ewidentnie wynikała – jego zdaniem – z błędnego rozumienia tych światopoglądów. W recenzji fiodorowskiej pracy *Filozofia wspólnego czynu*, zatytułowanej *Filosofija woskrieszenija*, napisanej w roku 1915, uznał wręcz za niemożliwe do przyjęcia łączenie naturalizmu i materializmu (towarzyszącego myśleniu naukowo-technicznemu) z religią chrześcijańską, zwłaszcza w jej ujęciu eschatologicznym, jakie wystąpiło właśnie u M. Fiodorowa. Przy czym Bierdiajewowi nie chodziło bynajmniej o obronę jednego, uniwersalnego i niezaangażowanego rozumu (jakiego domagała się filozofia oświeceniowa) przed ponownym uwikłaniem go w bliską relację z religią, lecz o przypomnienie głębokiego sensu mistycznego chrześcijaństwa, propagującego porzucanie człowieka cielesnego (zmysłowego, naturalnego) i przechodzenie do wyższego człowieka duchowego, człowieka przebóstwionego (Bierdiajew 1995, s. 172). Fiodorowska apologia łączenia tego, co naturalne w człowieku i jego dążeniach, z tym, co powinno wykraczać poza ową naturalność, musiała wydawać się absurdalna. Samą filozofię pojmował natomiast jako filozofię ducha, filozofię wewnętrznego doświadczenia ludzkiej egzystencji w jej tragediach, błędach i porażkach. W podobnym kierunku interpretacyjnym, jeśli chodzi o podkreślanie błędu w rozumieniu sensu chrześcijaństwa przez M. Fiodorowa, zdawał się iść sam A. Walicki, choć nie jest to powiedziane wprost. Pojawia się teraz pytanie, z jakiego powodu zasłaniał się on wieloznacznym przysłówkiem „dziwacznie” wtedy również, gdy pisał, niemal jak Bierdiajew, o współistnieniu w koncepcji Fiodorowa naturalizmu (ze swej istoty związanego z wolą rozmnażania) i potępienia instynktu rozrodczego, dokonywanego w imię woli zmartwychwstania przodków (pojętego w sposób nowochrześcijański). Widać

tutaj wyraźnie połowiczność opisu i próby zrozumienia światopoglądu rosyjskiego myśliciela, wręcz stawianie sobie pewnych ograniczeń, które mogło mieć różne przyczyny. Jedną z nich mógł być fakt, jaki podkreślał w światopoglądzie A. Walickiego badacz Jan Skoczyński, że polski historyk filozofii, mimo że rozumiał społeczne znaczenie instytucji religijnej w Rosji, nie miał dobrze rozwiniętej wrażliwości metafizycznej, co w pewnym stopniu przeszkadzało części literaturoznawców czy teologów, którym bliska była problematyka *sacrum* i dla których jego opisy światopoglądów filozofów czy filozofujących pisarzy były niepełne (Skoczyński 2009, s. 21). Z tego powodu mógł także nie zauważać współczesnego i dość jeszcze nowego fenomenu myśli postsekularnej¹, mającego początek w pierwszej połowie lat 90. XX wieku, uwidoczniającego się stopniowo w cywilizacji Zachodu. Najistotniejszym motywem myśli postsekularnej jest problematyzacja pojęć „świeckości” i „religijności”, ukazywanie ich jako konstruktów uwarunkowanych historycznie i geograficznie². Eurosekularyzm staje się wtedy jedynie szczególnym przypadkiem

¹ Myśl postsekularna (filozofia postsekularyzmu) to próba krytycznej refleksji nad następstwami Oświecenia i hipotetycznym zmierzchem zachodniego sekularyzmu, wyrastająca najczęściej, chociaż nie zawsze, z metody postmodernistycznej dekonstrukcji. Świat postsekularny wylaniający się w owej krytycznej refleksji, widocznej szczególnie u filozofów polityki, nie musi oznaczać całkowitego kresu sekularyzacji, może w nim pojawiać się tylko pewien rodzaj obecności religii w życiu publicznym (V. Possenti), który jednak wymaga teoretycznego namysłu. To odkrywanie znaczenia religii (nie tylko chrześcijańskiej), zwłaszcza w życiu publicznym, może zbiegać się z szukaniem nowych i niemetafizycznych horyzontów dla ponownego jej spotkania z rozumem (J.-L. Marion, T. Halik, Ch. Taylor) albo z odwoływaniem się do metafizyki (konserwatywny dialog z myślą Platona, Arystotelesa, Ojców Kościoła i filozofią średniowieczną). Tym dwóm wyrazistym tendencjom przypisywane są już dwa jednoznaczne terminy w filozofii polityki: „nowa nowa lewica” (S. Žižek, A. Badiou, G. Agamben) i „radykałna ortodoksja” (J. Milbank, P. Blond, C. Pickstock). W tym drugim odłamie widać silne dążenie do teoretycznego uprawomocnienia idei zniesienia nowożytnego antagonizmu między procesami religijnymi i świeckimi, pomiędzy religią a sferą publiczną, między wiarą a rozumem. Towarzyszy temu wysiłkowi świadomość, że refleksja nad złożonym problemem relacji pomiędzy nauką a wiarą religijną musi łączyć się, w sposób nieunikniony, z szukaniem różnych europejskich tradycji jego rozstrzygnięcia, z ich ponownym twórczym rozpatrzeniem (jako ewentualnym rezerwuarem rozstrzygnięć dla przyszłości). Czasami wyodrębniana jest w tym kontekście trzecia tendencja myślowa, określana „religijną dekonstrukcją filozofii”, śledząca w duchu socjologii wiedzy ukryte wybory natury teologicznej („kryptoteologie”), które leżą u podstaw nawet najbardziej zsekularyzowanego myślenia (A. Bielik-Robson). Myśl postsekularna nie wyrasta bynajmniej jedynie w przestrzeni teoretycznej, opiera się też na ustaleniach kilku nauk empirycznych: socjologii, nauk politycznych i in. Jak się zazwyczaj podkreśla, największy wkład w jej powstanie wniosły wypowiedzi i prace amerykańskich socjologów religii, zwłaszcza José Casanovy (m.in. Casanova 1994) – zob. Rarot 2014, s. 67–79.

² Według teoretyków postsekularyzmu rozsianych na całym świecie, np. hinduskiego badacza Ashisa Nandy’ego, sekularystyczny projekt jest wyrazem etnocentryzmu, a zdaniem politologa Francisa Campbella jest przejawem europocentryzmu, niemożliwego do utrzymania w wielokulturowym świecie globalnym. Powołuję się tutaj na artykuł badaczki Kariny Jarzyńskiej (2012, s. 297).

radykalnie rozstrzygniętego sporu na temat relacji między *sacrum* i *profanum* (Mariański, Wargacki 2016, s. 8). Ponadto socjologowie religii współtworzący myśl postsekularną, patrzący dzisiaj z łatwością do osiągnięcia perspektywy globalnej, dostrzegają nie tylko procesy sekularyzacji, ale też i desekularyzacji. Wskutek tego część z nich skłonna jest twierdzić, że „sekularyzacja i desekularyzacja są etapami tego samego dynamicznego procesu przekształceń religii” (Mariański, Wargacki 2016, s. 8). W takim ideowym kontekście dokonuje się także sukcesywne wypracowywanie przestrzeni dialogu między naturalizmem czy materializmem a religią (Jarzyńska 2012, s. 295) i mówienia o niej wprost, a nie taktycznego jej przemilczania. Rozumie się bowiem doskonale, że od religii pojętej zarówno subiektywnie, jak i obiektywnie (aspekt instytucjonalny) nie można już uciec, gdyż tak czy inaczej powraca ona do przestrzeni publicznej i do współczesnej kultury, w tym również do filozofii zachodniej, zmieniając jedynie formy i podlegając procesom zarówno lokalnym, jak i globalnym. Postsekularyzm jako prąd umysłowy wpływa też na świeckie umysły pojedynczych uczonych Zachodu, przyczyniając się do ich zwrotu w kierunku religijności (J. Habermas, G. Vattimo), do ich „afirmacji konieczności nawiązania relacji ze specyficznie rozumianą transcendencją w obliczu rozpoznanej własnej niesamowystarczalności” (Jarzyńska 2012, s. 301).

Przyjmijmy zatem, że A. Walicki nie zauważał odzwierciedlenia w literaturze naukowej tego ponowoczesnego, zachodniego zjawiska resakralizacji. Oprócz wspomnianego mniejszego poziomu jego wrażliwości metafizycznej, niesklaniającej do poszukiwania obrony *sacrum*, mogła być to także przyczyna rodzaju obiektywnego: owa resakralizacja była opisywana parę lat później, niż została wydana drukiem praca *Zarys myśli rosyjskiej*. Zgodnie z tymi późniejszymi opisami, obecne światowe zauroczenie rozwojem nauki i techniki, fascynacja triumfem rozumu idzie w parze albo z „powrotem Boga” (Micklethwait, Wooldridge 2011), wręcz „zemstą Boga” (Kepel 2010), czyli z różnymi odnowami życia religijnego i formami religijnych fundamentalizmów, albo z innowacjami w zakresie religijności („bóg cyborgów”) i rozumieniu duchowości (nowa duchowość wyrastająca na gruncie ruchu New Age oraz duchowość technologiczna, czyli mistyczne przeżycia doznawane w rzeczywistości wirtualnej). W tym drugim przypadku należałoby mówić o resakralizacji przetransformowanej i przeformatowanej. Prowadzi to do tej znamiennej sytuacji, w której – jak pisał amerykański filozof techniki David F. Noble – przywódcy religijni korzystają dzisiaj z najnowszych technologii, a uczeni i inżynierowie chcą zdobywać, na wzór dawnych i obecnych ezoteryków, wiedzę niemal boską (Noble 2017, s. 16). Można przypuszczać, że gdyby A. Walicki zauważał te ponowoczesne zjawiska, prawdopodobnie inaczej spojrzalby na kwestię relacji religii i techniki u M. Fiodorowa, być może ująłby ją podobnie, jak czyni to filozof amerykański. Sam Noble, patrząc nie tylko na nowe fenomeny, ale także w przeszłość kultury europejskiej, w tym zwłaszcza w historię roz-

woju techniki – nie widzi bynajmniej w tych teraźniejszych tendencjach niczego nowego, nawet jeśli nazwie się je postsekularnymi. Jego zdaniem, popartym licznymi przykładami i drobiazgowymi analizami, religia i technika nieustannie były sobie bliskie, ponieważ w historii Zachodu rozwój nauk użytecznych zawsze był inspirowany religijnymi marzeniami i oczekiwaniami. Jedynie w ciągu ostatnich 150 lat owa tradycja została albo przerwana, albo zaciemniona przez świeckie ideologie, które wyolbrzymiały konflikt między religią a nauką i techniką. Religia jest zatem silnie scalona z techniką, ponieważ technika jest jednocześnie dążeniem religijnym, ponieważ wszelkie projekty techniczne są przepełnione religijną wiarą w możliwość osiągnięcia zbawienia, nieśmiertelności, zdobycia boskiej wszechmocy w tworzeniu nowego życia, w podbijaniu i zagospodarowywaniu kosmosu itp. Noble chętnie sięga do znamiennej wypowiedzi Waltera McDougalla, autora książki *The Heavens and the Earth*, dotyczącej historii eksploracji kosmosu przez ludzi: „dzięki naszym technikom jesteśmy pod-Stwórcami. Dlatego nigdy, od Protagorasa, przez Francisca Bacona, po Ciołkowskiego, nie potrafiliśmy odseparować naszego myślenia o technice od teleologii czy eschatologii” (Noble 2017, s. 179). Ostatecznie więc owo nowożytne przekonanie, że od techniki oczekuje się, zgodnie z oświeceniowym rozumem, jedynie zapewnienia komfortu życia doczesnego czy (obecnego) utrzymania możliwości przetrwania gatunku ludzkiego na Ziemi w niesprzyjających okolicznościach – traktuje on jako zwykłą iluzję świadomości.

3. Religia techniki w myśli M. Fiodorowa

Jeśli spojrzeć się na myśl M. Fiodorowa przez taką właśnie Noble’owską optykę, czyli jako na czystą postać myślenia przedsekularnego, przedmodernistycznego, które można przypominać i rehabilitować dopiero teraz, dzięki tendencjom i wypracowywanemu mozolnie paradygmatowi postsekularnemu, renegocjującemu relacje pomiędzy *sacrum* i *profanum*, bez wątpienia dostrzeże się w niej przejaw europejskiej tradycji uprawiania religii techniki. W teź tradycji, powstałej zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie Europy na podłożu chrześcijaństwa, technika jest jednocześnie dążeniem jak najbardziej religijnym, choć trudno jednoznacznie orzec, czy jest ono zgodne z samym chrześcijaństwem³. Słaby, bo krótki jeszcze wpływ paradygmatu sekulary-

³ Chodzi tutaj o tradycyjną wykładnię chrześcijaństwa, a nie jego modernistyczne formy, zwane „neochrześcijaństwem”. Nowe badania w tym zakresie można znaleźć w pracy doktorskiej Michała Ziółkowskiego pt. *Immortalistyczna koncepcja człowieka Mikołaja Fiodorowa a stanowisko antropologiczne współczesnego transhumanizmu* (Ziółkowski 2020).

stycznego w ówczesnej Rosji, nie był w stanie zaciemnić obecności tego zjawiska, które tak „absurdalnie” dla pooświeceniowego Zachodu wyraził w swej twórczości M. Fiodorow. Rosyjski myśliciel w swoich krótkich artykułach (pisanych osobiście lub będących jego wcześniejszymi ustnymi wypowiedziami, spisowanymi przez słuchaczy), zebranych przez uczniów i przyjaciół: N. Petersona i W.A. Kozewnikowa w *Filozofii wspólnego czynu* (t. I: 1906, t. II: 1913), traktował technikę na sposób właśnie przedoświeceniowy, czyli jako rzemiosło bądź sztukę zaangażowaną moralnie czy religijnie. Daleko było mu do współczesnego myślenia, iż technika ma być nauką stosowaną, a technik-inżynier winien w sposób bezosobowy i neutralny ideologicznie kroczyć obok równie beznamietnego teoretyka – przedstawiciela nauk ścisłych, we wspólnym dążeniu, by historią ludzkości rządziła jedynie potęga nauki i nowych technologii, umożliwiającą przezwyciężenie niedostatku zasobów naturalnych i zapewniającą ludziom komfort życia doczesnego. Krytykował owe modernistycznie pojęte cele nauki i techniki, twierdził bowiem w swym moralistyczno-prawosławnym nastawieniu, że obserwowany postęp techniczny nie jest bynajmniej niezaangażowany – jak głoszą sami progresiści – albowiem jest wykorzystywany do zaspokajania pustych i egoistycznych kaprysów pewnych grup ludzi, co w konsekwencji prowadzi do pasożytniczego stosunku człowieka do środowiska naturalnego, do wyczerpywania się zasobów naturalnych Ziemi, a także do wzmacniania niezgody między narodami i państwami. Szczególna odmiana techniki, jaką jest technika wojskowa, służy ponadto niszczeniu ludzi i może doprowadzić do samozniszczenia ludzkości (Sandakowa 2013).

Z drugiej strony M. Fiodorow doceniał jednak ogólny rozwój nauki, który pozwala spojrzeć na dzieje ludzkości jako na proces ewolucyjny, ukierunkowany na wzrost ludzkiej inteligencji i jej ogromnej roli w tworzeniu kultury. W swym nowochrześcijańskim aktywizmie nie zgadzał się wszakże na to, by ludzkość była tylko biernym przedmiotem oddziaływania procesu ewolucji, postulował zdecydowane kierowanie nią, jak też zarządzanie zmianami w całym Kosmosie, podlegające dyktatowi rozumu i kontroli ze strony moralności – wszak człowiek jest nadal koroną wszelkiego istnienia. Jednakże, mimo konstatowania owego stopniowego doskonalenia się ludzkiego życia w sferze poznawczej i technicznej, zauważał, że istnieją też takie sfery, które wskazują na dalsze utrzymywanie się niedoskonałości w ludzkiej naturze. Owe mankamenty to ciągle uleganie złu moralnemu (zazdrość, nienawiść, uprzedzenia, nietolerancja, zabójstwa), podatność fizycznej formy człowieka na różne ułomności (wstyd narodzin, choroby rodzące cierpienia), niewykorzystywanie w pełni możliwości twórczych. Ludzkość nadal jest pogrążona w złu, ponieważ jest zdominowana przez „brak jednoczącego braterstwa”, dlatego tworzy nadal niedojrzałe, podzielone na klasy, „zoomorficzne” społeczeństwa, opierające się na silnym egoizmie jednostki. W rezultacie powstaje wrażenie, że cały

Wszechświat zbliża się do własnego zniszczenia. Za najgorszą jednak niedoskonałość ludzkiej natury, najgroźniejszego jej wroga, M. Fiodorow uznawał śmierć i błędne koło triumfu śmierci nad życiem. Dlatego uważał, że należy przezwyciężać owe niedoskonałości, a walka ze śmiercią i dążenie do uczynienia ludzkości nieśmiertelną stały się sednem jego nieakademickiej filozofii. Skoro śmierć należy do losu każdego człowieka, uznał, że walka z nią może okazać się najbardziej naturalnym motywem, który zachęci i umożliwi zjednoczenie wszystkich ludzi na Ziemi, niezależnie od ich rasy, obywatelstwa czy zamożności, zapewni osiągnięcie braterstwa jako fundamentu nowej moralności ludzkości. Celem dobrze ukierunkowanej nauki, wolnej odtąd od egoistycznych interesów określonych grup ludzkich, będzie zdobywanie wiedzy o całej naturze i całym wszechświecie, zgłębianie tajemnicy człowieka, jego „fizyki” i psychiki. Priorytetowym zadaniem winny stać się jednak badania nad ludzką śmiertelnością w kontekście dążenia do przyszłego, naukowego jej zniesienia i zapewnienie nieśmiertelności ludzkimi siłami. Odwołanie się do pomocy Boga nastąpi właściwie w ostatnim już momencie. Owe badania, które powinny opuścić ekskluzywne laboratoria i stać się własnością wszystkich ludzi, winny rozpoczynać się od rozpoznania przyczyn śmierci. Fiodorow faktycznie wyprzedzał owe specjalistyczne badania, podając, że są dwie zasadnicze jej przyczyny. Pierwsza z nich jest natury wewnętrznej: z powodu marterialnej budowy organizmu ludzkiego nie jest on w stanie utrzymać procesu nieskończonego samoodnawiania się. W projekcie przezwyciężania śmiertelności zadaniem ludzkości będzie psychofizjologiczna regulacja ludzkich organizmów, gdy będzie je ona odtwarzać z najbardziej oryginalnych substancji, atomów, molekuł, gdy będzie budować dla siebie nowe narządy, opanowywać bezpośrednio tworzenie naturalnych tkanek (Siemienowa, Gaczewa 1993, s. 365). Drugą przyczyną jest nieprzewidywalny i często destrukcyjny charakter procesów w środowisku zewnętrznym. Zadaniem ludzkości w tym aspekcie będzie przezwyciężanie owej nieprzewidywalności za sprawą regulacji natury, wprowadzania do niej ludzkiej woli i rozumu, na co złożą się najpierw takie działania, jak zapobieganie klęskom żywiołowym, walka z epidemiami i głodem, racjonalne korzystanie z energii słonecznej, a następnie późniejsza i trudniejsza technicznie eksploracja kosmosu oraz twórcza w nim praca. Aby jednak owa regulacja i osvajanie kosmosu były możliwe dla człowieka, musi on osiągnąć stan nieograniczonej kreacji, który wiąże się już ściśle z nieśmiertelnością. Poprzedzona zostanie ona wprawdzie znacznym wydłużeniem życia dokonującym się poprzez walkę z groźnymi chorobami.

Technika rozumiana jako sztuka czy rzemiosło ma być powiązana z moralnością, ale nie w jej wąskim, nowożytno-uitylitarnym rozumieniu, lecz z poszerzoną moralnością religijną, to znaczy z jej nowochrześcijańską aktywistyczną formą, kładącą nacisk na znaczenie wspomnianego braterstwa (moralność nie egoistyczna, nie altruistyczna, lecz braterska):

nauka z dziecięcego punktu widzenia, z punktu widzenia synów ludzkich, jest pytaniem o przyczyny niebraterskich relacji między ludźmi i niebraterskiego stosunku do nas przyrody, która nas uśmierca. Sztuka (technika) polegać będzie na zjednoczeniu synów w celu przemiany tej uśmiercającej mocy w siłę ożywiającą (tworzenie braterstwa) (Fiodorow 1995, s. 228).

Będzie to zatem przezwyciężenie wad nowożytnego, jednostronnego rozwoju technicznego, który koncentruje się na ulepszaniu urządzeń i maszyn, aż do możliwej i groźnej dominacji techniki nad różnymi dziedzinami życia w służbie egoistycznego samozachowania człowieka (Fiodorow 1997, s. 327–346), a naturę człowieka, również wymagającą poprawy, pozostawia zupełnie nietkniętą przez zmiany. Tradycyjne chrześcijaństwo także było aktywne, ponieważ koncentrowało się na wypełnianiu zadania stawianego ludziom przez Boga, co znalazło wyraz w pierwszej księdze Pisma Świętego, w Księdze Rodzaju, gdzie zawarty jest nakaz czynienia sobie ziemi poddaną. Tenże szlachetny aktywizm został jednak wypaczony w okresie nowożytnym. M. Fiodorow nadaje mu teraz nowe, supramoralistyczne rozumienie: chodzi o zapanowanie nad wszelkimi ślepych siłami przyrody, uregulowanie ich i ostatecznie przywrócenie światu i człowiekowi świetności sprzed upadku (w grzech). Będzie to ludzkie zwycięstwo nad czasem i przestrzenią, nieograniczone poruszanie się w przestrzeni, konsekwentna wszechobecność i współistnienie. Idzie też o wydarzenie Ziemi prochów wszystkich ludzkich przodków. Człowiek ma obowiązek moralny nakazujący mu zaangażowanie się w to dzieło całą swoją wolą i intelektem, i doprowadzenie do realizacji czynu przy wykorzystaniu najnowszych zdobyczy nauki i techniki. Za tym antytanatycznym zadaniem zniesienia zasadniczego zła w ludzkim istnieniu i zapewnienia ludzkości nieśmiertelności kroczy następne, również wypływające z religii chrześcijańskiej. Jest ono istotą koncepcji kosmistycznej M. Fiodorowa i stanowi rezultat specyficznego odczytania przez niego biblijnego przesłania, które dotyczy wydarzeń eschatologicznych opisanych w Apokalipsie św. Jana (ostatniej księdze Biblii). Jak podkreśla ten istotny fakt badacz jego immortalistycznej koncepcji Michał Ziółkowski (2020), „«Moskiewski Sokrates» był przekonany, że jeżeli ludzkość wypełni zadania powierzone jej przez samego Stwórcę, wówczas przeobrażające proroctwa apokaliptyczne po prostu się nie spełnią” (Ziółkowski 2020, s. 234). Według M. Fiodorowa Chrystus dał przykład swym życiem, przyniósł ludziom wiedzę o możliwym dla nich zbawieniu Wszechświata, jednak ci źle zrozumieli prawdę Ewangelii, uznali je tylko za drogę wiodącą do indywidualnego zbawienia, co może doprowadzić ostatecznie do katastrofy Wszechświata. Jak słusznie zauważa M. Bierdiajew, koncepcja Fiodorowa została określona „filozofią wspólnego dzieła właśnie z tego powodu, że jej zasadniczą kwestią stał się problem uratowania całej ludzkości i Wszechświata przed złem ostatecznego rozpadu” (Bierdiajew 1995, s. 165–167). Właśnie ta misja stojąca przed ludzkością, a wyznaczona jej przez Boga, zgodnie z którą to ona ma

zbawić Wszechświat, staje się dla M. Fiodorowa dowodem, że Stwórca zapewnił jej także możliwość pokonania śmierci jako istotny warunek regulacji procesów kosmicznych. Projektowana przez niego pełna nieśmiertelność, a nie pośrednie wydłużanie życia, będzie przedostatnim etapem ludzkiej autokreacji i odzyskaniem edenicznego Bożego podobieństwa. Osiągnięcie nieśmiertelności dla ludzi żyjących obecnie i przyszłych pokoleń jest bowiem nadal tylko częściowym zwycięstwem nad śmiercią. Całkowite nad nią zwycięstwo zostanie urzeczywistnione dopiero wtedy, gdy dokona się wskrzeszenie i przemienienie wszystkich zmarłych dotąd ludzkich przodków. To przywracanie im życia miało w projekcie M. Fiodorowa polegać na zbieraniu i syntezowaniu rozkładających się szczątków martwych przodków, dokonywanym w oparciu o wiedzę z zakresu fizyki na temat wszystkich atomów i cząsteczek materii świata. Drugą metodą miało być przywracanie przodkom informacji dziedzicznych, które przekazali swym dzieciom (przekazywanie w drugim kierunku: z syna na ojca itd.). Nie chodziło przy tym o stworzenie dokładnej kopii zmarłej osoby, lecz jedynie o przywrócenie wskrzeszonemu człowiekowi jego starego umysłu, osobowości. Dlatego M. Fiodorow spekulował na temat idei „radialnych obrazów”, które mogą zawierać osobowość ludzi i mogły przetrwać po ich śmierci. W swym technoentuzjazmie był głęboko przekonany, że jeśli nawet taki radialny obraz został zniszczony po śmierci, ludzkość nauczy się go przywracać poprzez opanowanie naturalnych sił rozkładu i fragmentacji materii (Fiodorow 2016, s. 147–155).

Uzupełniając rekonstrukcję jego idei wskrzeszania ciał należy powtórzyć i podkreślić, że M. Fiodorowa nie interesowało odtwarzanie ich przeszłej formy, często niedoskonałej fizycznie albo żyjącej w sposób pasożytniczy wobec innych ludzi. Chodziło mu o przekształcanie ciał w nową, samokształcącą się, kontrolowaną przez umysł formę, zdolną do nieskończonej odnowy, przez co będzie już nieśmiertelna. Będzie to zatem powrót „ojców” do życia w nowym, przemienionym stanie duchowym i cielesnym. Ci natomiast, którzy jeszcze nie umarli, przejdą przez tę samą transformację w zakresie swej fizyczności. Zatem ludzie będą musieli stać się twórcami i organizatorami swoich organizmów, niemal jak w stanowisku współczesnego nurtu transhumanizmu, głoszącego „wolność morfologiczną” (*morphological freedom*), czyli personalną swobodę w obrębie własnego ciała, autonomię co do sposobów leczenia go, stosowania medycznych i estetycznych technologii wobec niego.

Jak doskonale widać, za owym fiodorowskim naukowo-technicznym projektem wskrzeszania zmarłych przodków stoi religijna idea powszechnego zmartwychwstania, a właściwie jej nowochrześcijańska korekta, będąca efektem swobodnej interpretacji fragmentu Nowego Testamentu: „ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie” (1 Kor 15, 21). Rosyjski myśliciel chciał pokazać, że ludzkość jest zdolna osiągnąć powszechne zmartwychwstanie (zbawienie od

śmierci), nazwane z racji owej samodzielności tylko „wskrzeszaniem”, tj. czynem dokonywanym bez bezpośredniej interwencji Boga. Byłoby to zbawienie „całkowite i powszechne”, zamiast proponowanego zbawienia niepełnego i nieuniwersalnego, w którym najwięksi grzesznicy będą nadal skazani na wieczne piekielne męki. Wspominany już M. Bierdiajew nazywał ów antytanatyczny zamiar i stojące za nim poczucie odpowiedzialności za każdego człowieka najbardziej charakterystyczną cechą rosyjskiego ducha (Bierdiajew 1995, s. 165–167). Natomiast przedstawiciele obecnej myśli transhumanistycznej, czyniący jej prekursorką koncepcję M. Fiodorowa, dostrzegają w owej idei dopełnienie tradycyjnego świeckiego humanizmu, zawsze opowiadającego się za wolnością i godnością każdego człowieka, mimo że rosyjski filozof odrzucał ten sposób myślenia, widząc w nim światopogląd zachęcający ludzi do nadmiernego indywidualizmu pod pozorem głoszenia ich prawa do jednostkowej wolności.

Zakończenie

Jeśli w myśli Fiodorowa nadal będziemy dostrzegać, mimo przedstawionej próby interpretacyjnej, zwykły irracjonalizm czy może przejaw porażki modelu sekularystycznego, to stanie przed nami istotne pytanie, jak wówczas należy oceniać współczesne idee transhumanizmu? Przedstawiciele tego nurtu intelektualnego, wyrastającego w sąsiedztwie światowych centrów technologicznych, twierdzą, że dążą do radykalnych zmian w ludzkiej naturze w celu uzyskania nieśmiertelności technicznej postczłowieka, a także, w dalszej kolejności, do zasiedlania kosmosu, i chcą korzystać przy tym z dostępnych możliwości oferowanych przez obecne (i przyszłe) nauki i technologie, takie jak neurobiologia i neurofarmakologia, nanotechnologia, sztuczna „superinteligencja” itd. Te dążenia i idee podejmowane są – ich zdaniem – w duchu racjonalnej filozofii i racjonalnego systemu wartości (More 1990, s. 6–12). Poza tym, może nawet nieoczekiwanie dla samych twórców tego sposobu myślenia, niejednokrotnie dostrzega się w transhumanizmie ogólnie pojęty ruch duchowy (Geraci 2012, s. 735), kryptoreligijność, czy konkretnie już neognozę, przejawiającą się choćby w chęci ucieczki od ludzkiej cielesności, podskórnie ukrytej w poglądach transhumanistów (Adamski 2012, s. 105–129). O kryptoreligijności transhumanizmu i posthumanizmu pisze na przykład badacz Rafał Ilnicki, twierdząc, że ukryte jest w tych formach myślenia ukierunkowanie techniki w stronę religii, „co sprawia, że oś metafizyczna jest jednocześnie punktem odniesienia zmian technologicznych skorelowanych z przemianami religijności. Tendencje te przybierają formy jawne, łączą się z dominującymi kierunkami rozwoju globalizacji technicznej lub przyczyniają

się do powstania nowych, nieznanych dotąd zjawisk religijnych czy zachowania istniejących” (Ilnicki 2011, s. 139).

Transhumanizm staje się zatem kolejnym argumentem potwierdzającym istnienie fenomenu religii techniki w dziejach europejskiej kultury.

Bibliografia

- Adamski K. (2012), *Transhumanizm – między utopią biotechnologii a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 59, s. 105–129.
- Aksiuto K. (2016), *Ile pluralizmu w liberalizmie? John Stuart Mill i Isaiah Berlin*, w: „Annales UMCS”, *Sectio K: Politologia*, t. 23, nr 2, s. 83–98.
- Bierdajew M. (1995), *Rieligija woskrieszenija („Filosofija obszczego diela” N.F. Fiedorowa)*, w: *Griozy o ziemle i niebie*, SPb: Chudożestwiennaja Litieratura.
- Biblia Tysiąclecia* (2003), Poznań: Pallotinum.
- Casanova J. (1994), *Public religions in the modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Fiedorow N.F. (1995), *Nauka i iskustwo*, w: tenże, *Sobranije soczinienij w 4 tomach*, t. 2, Moskwa: Izdatielskaja Grupa „Progres”.
- Fiedorow N.F. (1997), *Dwie programy paschalnych woprosow*, w: tenże, *Sobranije soczinienij w 4 tomach*, t. 3, Moskwa: Izdatielstwo Tradycja.
- Fiedorow N.F. (2016), *Wopros o bratstwie, ili rodstwie, o pricinach niebratskogo, nierodstwiennogo, tj. niemirnogo, sostojanija mira i o sriedstwach k wostanowlienu rodstwa*, Cz. III.B, w: tegoż, *Soczinienija*, cz. 1: *Filosofija obszczego diela*, Moskwa: Izdatielstwo Jurajt.
- Gadamer H.G. (1979), *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Geraci R.F. (2012), *Video Games and the Transhumanist Inclination*, „Zygon. Journal of Religion and Science” 4, s. 735–756.
- Ilnicki R. (2011), *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Jarzyńska K. (2012), *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 1–2 (133–134), s. 294–307.
- Kepel G. (2010), *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. J. Kolczyńska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mariański J., Wargacki S.A. (2016), *Phynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym*, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 17 (4), s. 7–26.
- Micklethwait J., Wooldridge A. (2011), *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Milczarek M. (2013), *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- More M. (1990), *Transhumanism: A Futurist Philosophy*, „Extropy” 6, s. 6–12.
- Noble D.F. (2017), *Religia techniki. Boskość człowieka i duch wynalazczości*, przeł. K. Kornas, Kraków: Copernicus Center Press.

- Rarot H. (2014), *Rosyjskie prefiguracje myśli postsekularnej (M. Bierdiajew i I.A. Iljin)*, „Studia Philosophica Vratislaviensia” IX, s. 67–79.
- Sandakowa Ł.B. (2013), *Filosofija tiechniki: Obzor osnovnykh koncepcyj*, Nowosybirsk: NGTU.
- Siemienowa S.G., Gaczewa A.G. (red.) (1993), *Russkij kosmizm: antologija filozofskoj myśli*, Moskwa: Pedagogika-Press.
- Skoczyński J. (2009), *Andrzej Walicki jako badacz filozofii polskiej*, w: J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun (red.), *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Sobczak J. (2009), *Wokół pisarstwa Andrzeja Walickiego*, „Acta Polono-Ruthenica” 1 (XIV), s. 265–274.
- Tichołaz A. (2004), *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Walicki A. (2000), *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Walicki A. (2005), *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej, t. 10, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ziółkowski M. (2020), *Immortalistyczna koncepcja człowieka Mikołaja Fiodorowa a stanowisko antropologiczne współczesnego transhumanizmu*, rozprawa doktorska, Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Żyłko B. (2011), *Gustaw Szpet jako historyk filozofii rosyjskiej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1, s. 151–165.

H a l i n a R a r o t

The religion of technology by Nikolai Fyodorov

Keywords: *cosmism, postsecularism, religion, secularism, technology, transhumanism, universal resurrection*

The article presents a new interpretation of the concept of a Russian thinker that emerged at the turn of the 19th and 20th centuries. It was fanned by Nikolai Fyodorov, who is now considered one of the forerunners of Western transhumanism. The concept of the religion of technology, taken from David Noble, is a thread that unites the unsystematic, incomprehensible, even irrational thought of the Russian philosopher. The article is written in the form of a polemic with the generally accepted interpretation of this idea, which was proposed by the Polish historian of philosophy Andrzej Walicki. The issue of the opposition of the ideas of secularism and postsecularism is crucial to this polemic.