

Ewangelia życia a ulepszanie życia. Od prometeizmu do transhumanizmu

*The Evangelium of Life and the Transformation of Life:
From Prometheanism to Transhumanism*

Monika Katarzyna Waluś

Wydział Teologiczny,

Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska

walusie2@wp.pl

<https://orcid.org/0000-0002-6342-3671>

Abstract: In presenting his teaching on the Evangelium of life and arguing against certain concepts of humanity, John Paul II invokes the concept of the Promethean attitude, which is also readily accepted by transhumanism. The aim of this article is to present a brief analysis of the current associations of the concept of Prometheanism, which serves as a starting point for reflection on the legitimacy of using this concept in the discussion of transhumanist ideas. Using the method of critical analysis of sources, it can be concluded that although the Promethean myth may indeed be an adequate point of reference in the description of transhumanism, its use in discussion may be considered risky due to the unambiguously positive associations of the contemporary reader.

Keywords: transhumanism; John Paul II; euthanasia, abortion; suffering

Abstrakt: Przedstawiając swą naukę o Ewangelii życia i polemizując z niektórymi koncepcjami człowieczeństwa Jan Paweł II przywołuje pojęcie postawy prometejskiej, chętnie przyjmowanej także przez transhumanizm. Celem niniejszej pracy jest przedstawienie krótkiej analizy pola aktualnych skojarzeń pojęcia prometeizmu, stanowiącej punkt wyjścia do refleksji nad zasadnością używania tego pojęcia w dyskusji z ideami transhumanizmu. Stosując metodę krytycznej analizy źródeł można dojść do wniosku, że choć rzeczywiście mit prometejski bywa adekwatnym punktem odniesienia w opisie transhumanizmu, używanie go w dyskusji może być uznane za ryzykowne, ze względu na jednoznacznie pozytywne skojarzenia współczesnego czytelnika.

Słowa kluczowe: transhumanizm; Jan Paweł II; eutanazja; aborcja; cierpienie

Encyklika ojca świętego Jana Pawła II o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego (25.03.1995) należy do najbardziej znanych i cytowanych dokumentów papieskich. Już w chwili jej publikacji uznawana w wielu środowiskach, także katolickich, za kontrowersyjną i dyskusyjną, ukazuje nienowe napięcie między nauczaniem papieskim a popularnymi poglądami i kulturą współczesną. To pole rozbieżności i antagonizmów, punktów niezgodności i sporu z upływem czasu się poszerza, zaś dodatkowy dysonans wydaje się tworzyć popularyzacja idei i marzeń konstruowanych przez przedstawicieli transhumanizmu, wspieranych przez poważne programy rządowe i fundacyjne oraz wielu naukowców.

Transhumanizm przedstawiany bywa za pomocą wielu różnorodnych definicji (Bostrom 2005, 1; Gabrysz 2019, 48; Kożuchowski 2019, 505; Soniewicka i Warmbier 2015, 38) i trudno mówić o jego jednolitości. Uznawany jest za ruch filozoficzny, także społeczny; zakładający, że człowiek znajduje się w stanie przejściowym rozwoju, dlatego potrzebne jest inicjowanie i promocja badań naukowych, które mają przyczyniać się do rozwoju nowoczesnych technologii, zwiększających stan zdrowia, rozwoju i możliwości człowieka oraz poprawę warunków i długości jego życia (Ostberg 2025). Poszerzanie ludzkiej percepcji, zdolności poznawczych, radykalna poprawa zdrowia człowieka to bardzo atrakcyjne cele, które mieszczą się w nadziejach wiązanych dotąd z postępem medycyny czy psychologii. Jednocześnie taka perspektywa oznacza konsekwentną postawę wobec życia, jego godności i znaczenia, odbiegającą w wielu kwestiach od perspektywy chrześcijańskiej, co zauważył już Jan Paweł II.

Wiele z punktów nauczania *Evangelium vitae* uznaje się do dziś za klasyczne podstawy rozwijania refleksji o znaczeniu i godności życia ludzkiego, używając argumentacji przedstawionej przez św. Jana Pawła II, poszerzanej o problemy aktualne. Do coraz częściej znanych już pytań i przygotowanych do nich odpowiedzi dołączają pytania wzmacniane i rozwijane przez aksjologię transhumanistyczną, w wielu punktach odmienną od chrześcijańskiej.

Uważni czytelnicy encykliki o wartości życia ludzkiego mogą zauważyć w treści *Evangelium vitae* nawiązanie do znanych już wówczas pragnień transhumanistów: „na płaszczyźnie kulturowej zaznacza się także wpływ swoistego prometeizmu człowieka, który łudzi się, że w ten sposób może zapanować nad życiem i śmiercią, ponieważ sam o nich decyduje” (Jan Paweł II 1995, 15). W encyklice papież ujmuje zagadnienie znacznie szerzej, wskazując, że chodzi tu o pragnienie wyzwolenia się człowieka z ograniczeń jego biologicznej konstrukcji (Sulikowski 2014, 1). Papież nie omawia w tym miejscu zjawiska prometeizmu we wszystkich przejawach, lecz wyodrębnia jeden z nich, nadając mu konotacje negatywne. To skojarzenie może być uznane za bardzo trafne, jednak używając go dzisiaj wypada zauważyć także silny, pozytywny odbiór społeczny i kulturowy terminu prometeizm oraz samej postaci Prometeusza, ciągle obecny w kulturze polskiej dzięki lekturom i sztuce.

Helleńskie tradycje prometejskie a transhumanizm

Jan Paweł II, sięgając do terminu prometeizm, nawiązywał świadomie do starej i cenionej legendy o Prometeuszu (Lukian 1957; Hezjod 1999, 13–16; Ajschylos, 975), która znalazła mocny oddźwięk w piśmiennictwie europejskim (Graves 1968, 140) oraz przyczyniła się do powstania różnych koncepcji prometejskich, które okazały się bardzo nośne w kulturze europejskiej i do dziś mają na nią znaczący wpływ. Ukazując świadomie prometeizm jako ludzkie złudzenie możliwości panowania człowieka nad życiem i śmiercią, Jan Paweł II sięgnął do sławnej legendy, która zakorzeniła się już w niezwykle pozytywny sposób w literaturze i poezji, uruchamiając nadzieje i filantropijne skojarzenia. Można się zastanawiać, czy w aktualnym świecie określenie transhumanizmu jako postawy prometejskiej będzie ułatwiać zrozumienie myśli papieża.

Trzeba przyznać, że postać Prometeusza i pojęcie prometeizmu wydaje się bardzo trafnie odzwierciedlać pragnienia przedstawicieli transhumanizmu (Gabrysz 2019, 49; Czajkowska-Majewska 2005, 29), którzy mogą widzieć w tym porównaniu do mitycznego Prometeusza właśnie siebie samych i uznawać to zestawienie za wręcz pochlebne dla siebie, to wrażenie może potęgować literatura i poezja.

Prometeusz, postrzegany jako bohater godny podziwu i wzór przekazywany od pokoleń dla kolejnych pokoleń, bywa coraz mocniej uznawany za antycypację przyszłych bohaterów. Zapamiętany został jako twórca człowieka, ożywionego dzięki iskrom ukradzionym bogom, następnie nauczyciel wielu umiejętności, które pozwalały ludziom przetrwać i rozwijać możliwości uprawy ziemi. Aby nauczyć ludzi przetopu metali ukraść bogom ogień, uznawany dotąd jako ich wyłączny przywilej. Uczył ludzi budowania, tkania, czytania, pisania. Prometeusz ukazany jest więc jako dobrodziej prowadzący ludzkość ku nauce i rozwojowi. Jednocześnie oszukał bogów i naraził się na ich gniew¹ (Hezjod 1999, 16). Ludzie korzystają z owoców jego dzieł, twórczo je rozwijając, jednak on sam został za to ostatecznie surowo ukarany, jak opowiadała poezja i mitologia (Hezjod 1999, 14)². Wydarcie bogom ich przywilejów oraz umiejętności boskich, jak np. rozpalania ognia (Graves 1968, 140) nie przyniosło Prometeuszowi żadnych korzyści; dokonywał tych czynów i starań wyłącznie z odpowiedzialności za innych ludzi. Transhumaniści mogą czuć się kontynuatorami

¹ „Nie można Dzeusowych myśli oszukać ni podejść; nawet syn Japetowy, Prometeusz dobro czyniący, przed jego ciężkim gniewem nie umknął, choć wiedział wiele, z konieczności jednakże ciężkie spętały go więzy” (Hezjod 1999, 16).

² „Dzeus związał też Prometeja o różnych pomysłach więzami, nie do zerwania, ciężkimi, przy samym środku słupa, i wypuścił nań orła z rozpostartymi skrzydłami; ten mu wątrobę wyżera nieśmiertelną, a ona odrasta nocą – tyle, co w dzień zeżre ptak, trzepocąc skrzydłami” (Hezjod 1999, 14).

tego dzieła, ich pragnienia wykraczają poza nich samych, jednocześnie mogą służyć im samym; ulepszenie i przedłużenie życia człowieka może być także ich udziałem.

W ten sposób utrwalony został w kulturze szlachetny bohater, który bezinteresownie poprawia dolę ludzi. Na potrzeby chrześcijaństwa wykorzystał twórczo ten znany mit w swych pismach apologetycznych Tertulian. Jako nowego Prometeusza, narażającego siebie dla dobra ludzi, ukazał Chrystusa, z miłości ratującego człowieka poprzez swą naukę, przykład życia, cierpienie i mękę oraz zmartwychwstanie (Tertulian 1947, 18,3). W tym wypadku dzieło prometejskie identyfikowane było z dziełem dokonany przez samego Boga, z pełnym wyzwoleniem ze zła w wieczności. Zauważano więc dość wcześnie możliwości odczytania postawy prometejskiej w kontekście chrześcijaństwa, ukazania Kogoś, kto naraża siebie na cierpienie, by wspierać życie i dobro ludzi, choć sam ich nie potrzebuje i przekracza ich możliwości. Interpretacja ta była utrudniona ze względu na aspekt dualistyczny historii prometejskiej, a więc odniesienie do najważniejszego boga, ojca innych bogów i tytanów, który przeciwstawia się swemu synowi, gdy chce on pomagać ludziom. Wypada jednak zauważyć, że – bez odwoływania się wprost do tradycji prometejskiej – analogiczne koncepcje przeciwstawiania surowego Ojca miłosiernemu Synowi mocno obecne były także w piśmiennictwie chrześcijańskim poprzez stulecia.

Jan Paweł II nie nawiązywał jednak do zapomnianej już koncepcji Tertuliana, lecz do wielokrotnie opisanego w literaturze zjawiska prometeizmu, a więc postawy etycznej, która stawia jako moralny ideał działanie na rzecz ludzi dla ich dobra, także z odrzuceniem lub pominięciem wyższych praw boskich. W wielu środowiskach, kulturach oznaczała ona wzniesienie się ku wyższemu dobru, poświęcenia siebie dla wolności i samodzielności innych, tak właśnie była przedstawiana i recypowana np. w literaturze polskiej.

Tradycje prometejskie w kulturze

Wizerunek bohatera ratującego ludzi z czasem coraz bardziej utożsamiano z pragnieniem wolności społeczeństwa, jego dobra i rozwoju. Prometeizm kojarzono z odwagą myślenia, zgodą na własne cierpienie w imię dobra ogółu, mimo niechęci zarówno istot boskich, jak i ludzkich. Tak widzieli prometeizm polscy poeci, np. Jan Kasprówicz jako tłumacz Byrona tak ukazywał Prometeusza: „Przykład to dla nas jest wspaniały! Tyś jest symbolem, w tobie droga czem ma być człowiek w życiu swoim” (Byron, Kasprówicz 1931). Nawet klęska Prometeusza nie zmniejszała jego wielkości, widziano w nim „prawdziwą wielkość pod nieszczęścia młotem” (Asnyk 1924). Niekiedy chciano także wierzyć w możliwość uwolnienia upokorzonego Prometeusza, a więc ostateczne

zwycięstwo postaci prometejskiej. Tę drogę wskazał Ajschylos w utraconej części swej trylogii. Podobnie jako moralnego zwycięzcę opisywali Prometeusza polscy poeci, np. Kazimierz Wierzyński: „Pytasz, kto jest ten więzień? Skazaniec zuchwały, co losu się nie uląkł i męką się trudzi. Na górach łańcuchami przykuty do skały, Pokarany przez bogów, męczony przez ludzi, Nie wyrzekł się wolności i uparł się przy niej” (Wierzyński 1991, 241–242). Wyrażano także przekonanie o wierze samego Prometeusza w nadchodzące zwycięstwo (Przesmycki 1893; Różycki 1911).

W Prometeuszu pisarze i poeci upatrywali ideał dobrowolnego poświęcenia i współcierpienia z człowiekiem, niekiedy ekstrapolując na grecki mit elementy chrystologii (Przerwa-Tetmajer 1901)³ lub ukazując Prometeusza jako zbawcę ludzi (Napierowski 1936)⁴.

W piśmiennictwie europejskim w roli prometejskiej przedstawiano bohaterów, którzy podejmowali się ratowania ludzi; indywidualistów, którzy negowali prawa natury, społeczeństwa, religie. Taki romantyczny mit budził szacunek i podziw. Nawiązanie do prometeizmu, który tradycyjnie budzi uznanie i zaufanie, faktycznie nobilituje działania transhumanistów, w których widzieć można ratowników świata, wspierających życie ludzkie i jego komfort.

W literaturze wzorem postawy prometejskiej bywali lekarze, służący ludziom bez względu na nagrodę, także w sytuacjach beznadziejnych, pozbawionych już możliwości sukcesu. Do najślawniejszych przykładów należy dr Bernard Rieux, ukazany jako pełen poświęcenia lekarz, bezgranicznie ofiarny w sytuacji beznadziejnej, zaraźliwej epidemii (Camus 1947). Przesłanie tej nienowej książki jest ciągle aktualne i popularyzowane, jako że należy ona do kanonu omawianych w szkole lektur i sprzyja pozytywnemu odbiorowi pojęcia prometeizmu. Licealiści muszą się spotkać choćby ze streszczeniem *Dżumy* jako obowiązującej w programie szkolnym do matury i usłyszą pochwałę takiej postawy zaś niekoniecznie będzie w tym czasie czytana i rozważana *Evangelium vitae*.

Główny bohater, dr Bernard Rieux, opisany został jako zdeklarowany ateista i tym samym wpisuje się w prometejską narrację odrzucenia boskich zasad i praw, zdecydowanego uniezależnienia się od bogów czy Boga. Lekarz nie podzielał emocjonalnego stanowiska, ukazanego przez Ajschylosa jako postawę prometejską: „Prawdę mówiąc, wszystkich bogów ja nienawidzę” (Markiewicz i Romanowski 1990, x). Ateistą – bliżej koncepcji pierwotnego mitu – dr Rieux staje się ze współczucia i solidarności. Opierając się na nauczaniu kaznodziejów miał wizję Boga niezajmującego się światem, który być może stworzył, jednak go pozostawił tak, jak zegarmistrz nakręca zegar i nie zajmuje się nim

³ Poezye II, Prometeusz (Tetmajer) – Wikiźródła, wolna biblioteka.

⁴ [https://pl.wikisource.org/wiki/Prometeusz_\(Napierowski,_1936\)](https://pl.wikisource.org/wiki/Prometeusz_(Napierowski,_1936))

więcej. W tym poglądzie utwierdza lekarza kazanie duchownego, który uznaje epidemię za karę Bożą, z którą nie należy walczyć, ponieważ wniesie ona obok cierpienia także dobro. Lekarz zgadza się, że „dżuma ma swoje dobre strony, otwiera oczy, zmusza do myślenia (...) jak wszystkie choroby na świecie (...) pozwala urosnąć niektórym”, jednak uznaje, że „kiedy się widzi biedę i cierpienie, jakie przynosi, trzeba być szaleńcem, ślepcem lub łajdakiem, by się na nie zgodzić” (Camus 2022, 93). W tej sytuacji wiara w Boga dla lekarza oznaczałaby, zgodnie z kazaniem duchownych, rezygnację z leczenia i rozwoju medycyny: „gdyby wierzył we wszechmogącego Boga, przestałby leczyć ludzi zostawiając Boga tę troskę. Ale ponieważ nikt na świecie, nawet Paneloux, choć sądzi, że w Boga wierzy, nie wierzy w niego w taki sposób, ponieważ nikt nie poddaje się całkowicie, on, Rieux, myśli, że tu przynajmniej jest na drodze prawdy, skoro walczy przeciw światu takiemu, jaki jest” (Camus 2022, 94). W tej sytuacji uczciwą – jak podkreśla lekarz – reakcją człowieka odpowiedzialnego jest realne działanie, pełne zaangażowanie według swych możliwości, przyjęcie w danej sytuacji przynajmniej starania o minimalną nawet poprawę sytuacji: „może lepiej dla Boga, że nie wierzy się w niego i walczy ze wszystkich sił ze śmiercią, nie wznosząc oczu ku temu niebu, gdzie on milczy” (Camus 2022, 95). Transhumaniści mogą z powodzeniem dostrzegać w postaci dr. Rieux symbol i wzór osoby, która pragnie sama naprawiać stworzenie, skoro Stwórca – jeśli istnieje – zostawił je w niedoskonałym stanie.

W tradycji polskiej postacią wykreowaną na wzór idei prometejskich jest doktor Tomasz Judym w powieści *Ludzie bezdomni* Stefana Żeromskiego, który cały wysiłek zdobywania zawodu lekarza i zaangażowanej pracy na rzecz chorych kieruje ku dobru ludzkości, nie zyskując ani nie oczekując specjalnej nagrody czy pochwały (Żeromski 1900). Jego autentycznym wzorcem był prof. Tomasz Janiszewski, minister zdrowia publicznego w rządzie Ignacego Paderewskiego (Odlanicki-Poczobutt 1965). Te i inne postacie historyczne, jak i literackie, niezależnie od ich wzorca, odzwierciedlały pragnienie autorów i czytelników poznania bohaterów, oddanych dobru wspólnemu.

Pragnąc poprawy słabości i ograniczeń ludzkich zakładano nieodzowność przeciwstawienia się wielu dotychczasowym prawom i zasadom społecznym, m.in. także religijnym, co symbolizowane było przez obraz prometejskiego wykradania iskry bogom. Prometeizm, który transhumaniści chętnie uznają, miał na celu podniesienie człowieka bliżej stanu i umiejętności bogów; a z czasem coraz większe pragnienie o staniu się człowiekiem-bogiem własnymi siłami, bez wcielonego Syna Bożego, a więc bez Boga-człowieka. Szczególnie widoczne jest to ze względów semantycznych w literaturze rosyjskiej, np. w piśmiennictwie Fiodora Dostojewskiego. W powieści *Biesy* w sposób symboliczny wyraźnie ukazano przedstawienie akcentów. Zgodnie z terminologią chrystologii prawosławnej, wcielony i zmartwychwstały Zbawiciel określany bywał jako

Bogocześnik, dla podkreślenia jedności natury boskiej i ludzkiej, celem duchowości było zjednoczenie z Bogiem-człowiekiem. Jednak w dialogu dwu bohaterów powieści Dostojewskiego, Kiryłowa ze Stawroginem zapowiedziane zostało powstanie nowego człowieka, który dopiero się ujawni, gdy pokonany zostanie Bóg, a ten nowy człowiek określony został jako człowiekobóg (Dostojewski 1984, 239). Ta symbolicznie ukazana prometejska wiara w możliwość wykradzenia ognia bogom, potrzeba poprawiania i naprawiania świata bez Boga, wydaje się do dziś jedną z kluczowych cech transhumanizmu; zauważył to w swej encyklice papież Jan Paweł II (Jan Paweł II 1995, 14).

Prometeizm jako próba ulepszania życia ludzkiego bez Boga

Doceniając znaczenie tradycji antycznej dla kształtowania trendów kultury i duchowości, Jan Paweł II był świadom głębokiego osadzenia postawy prometejskiej w literaturze i świadomości społecznej, jednocześnie zdawał sobie sprawę z możliwości ryzykownych interpretacji starego mitu także we współczesnym świecie. *Evangelium Vitae* zauważa „wpływ swoistego prometeizmu człowieka, który łudzi się, że w ten sposób może zapanować nad życiem i śmiercią, ponieważ sam o nich decyduje” (Jan Paweł II 1995, 15). Encyklika nie podejmuje się więc krytyki całej europejskiej tradycji prometejskiej ani jej wielorakich interpretacji w literaturze i sztuce, lecz chce wskazać jeden z jej aspektów, wybrany z wielu innych. Właśnie ten nurt uznaje papież za wyraźnie obciążony poważnym błędem poznawczym, wynikającym z ludzkich ograniczeń, pomyłkę lub złudzenie groźne w skutkach dla człowieka.

Jan Paweł II zauważa, że szczególnie atrakcyjny jest dla współczesnego człowieka aspekt wolności, samostanowienia, samodzielności, decyzyjności; w poszukiwaniu tych wartości człowiek jest w stanie wiele zaryzykować, uznając je za kluczowe i nieodzowne dla swego szczęścia. Poczucie ograniczenia swej swobody i niezależności człowiek współczesny traktuje jako widoczny znak hamowania lub zagrożenia rozwoju swych możliwości, wrodzonych talentów, wypracowanych kompetencji; dążenie do swego rozwoju i kształtowania siebie w wybrany sposób staje się coraz ważniejszym faktorem w kulturze, pedagogice wychowania i formacji. Rzeczywiście, w tej koncepcji mit postawy prometejskiej, jej buntu wobec ograniczeń rozwoju ludzi może wydawać się szczególnie pomocny, tym bardziej że powiązany jest nie z jednorazowym działaniem na rzecz jednej osoby, ale pragnieniem trwałej poprawy losu wielu ludzi, można więc uznać, że nie zawiera elementów egoistycznych.

Postawa prometejska odzwierciedla do dziś zarówno tęsknotę za pozytywnym rozwojem cywilizacji i kultury, wzrostem możliwości twórczych człowieka, jego zdrowia psychicznego i fizycznego, poznania, nauki, zmniejszenia

lub zniknięcia przyczyn jego cierpień, a także przedłużenia życia człowieka w pełni jego sił i umiejętności; jednocześnie – zawsze żywe marzenie wszystkich pokoleń o pojawieniu się ratownika, nauczyciela, zbawiciela ludzkości, który niejako z zewnątrz, z wyższej sfery, zejdzie ku ludziom niosąc im ogień z nieba. Jednocześnie mit zakłada same dobro i same korzyści podążania drogą prometejską – to niosący światło i ogień Prometeusz cierpi za pomoc okazaną ludziom, oni sami korzystają z udzielonych im dobrodziejstw. W Encyklice *Evangelium vitae* papież ukazuje prometeizm tego typu jako szczególnie niebezpieczny, gdyż – mimo założenia dobrych intencji, skierowanych ku pragnieniu rozwoju człowieka – ostatecznie nie osiągnie on swego celu, jednocześnie tracąc po drodze najważniejsze wartości życia ludzkiego. Tym samym papież uznaje, że tak upragnione umiejętności unikania słabości, bólu, cierpienia, także zyskania możliwości eutanazji i aborcji nie przyniosą ludziom ostatecznie szczęścia, natomiast pozbawią ich poszukiwania i rozumienia najważniejszych wartości życia.

Cierpienie w kontekście chrześcijaństwa oraz transhumanizmu

Papież wypowiadał się wielokrotnie na temat cierpienia i chorych, także pisząc encyklikę o wartości ewangelii życia, zauważał, że w aktualnym kontekście społecznym i kulturowym w XX wieku szybko wzrasta radykalna „pokusa rozwiązania problemów cierpienia” (Jan Paweł II 1995, 15). *Evangelium vitae* interpretuje takie rozwiązania nie jako sukces, lecz odwrotnie, jako sytuację, w której „poważne niebezpieczeństwa zagrażają nieuleczalnie chorym i umierającym”. Rozważając przyczyny tego zjawiska autor encykliki wskazuje przede wszystkim pomijanie i niedostrzeganie znaczenia oraz wartości cierpienia, które uznawane jest jako zło samo w sobie, gdy brak motywacji religijnej, która może pomóc człowiekowi na pozytywne odczytanie tajemnicy cierpienia (Jan Paweł II 1995, 15).

Jednak samo w sobie usunięcie cierpienia, jak przypomina papież, nie będzie ostatecznym sukcesem, prawdopodobnie można uznać pewną analogię do usuwania bólu, gdy cierpi ciało, bez usuwania istotnych przyczyn tego bólu. Ta analogia, zakładająca znaczenie i sens odczuwania bólu nie wydaje się już czytelna, ponieważ oczekiwania od medycyny stale wzrastają i pojawia się pytanie o dalsze możliwości leczenia oraz żądanie pokonywania chorób i słabości fizycznych człowieka. W powszechnym przekonaniu wszelki ból oraz jego przyczyny winny więc zostać całkowicie wyeliminowane z życia ludzi (Sykulski 2013, 90).

Jan Paweł II nie negował potrzeby rozwoju farmacji i nowych metod medycznych w celu wspierania zdrowia i leczenia ludzi (Jan Paweł II 1995, 26),

jednak zwraca uwagę, że „cierpienie, które nieustannie ciąży nad ludzkim życiem, ale może też stać się bodźcem do osobowego wzrostu, zostaje „ocenzurowane”, odrzucone jako bezużyteczne, a nawet jest zwalczane jako zło, którego należy unikać zawsze i we wszystkich okolicznościach” (Jan Paweł II 1995, 23). Warto zauważyć, że właśnie obserwacja cierpienia, bólu ludzi, rozpaczy ich bliskich została ukazana np. w dziele Camus jako przyczyna odrzucenia bierności na rzecz zaangażowanego ich wspierania, a także odrzucenia wiary, jeśli ma ona przeszkadzać w tym, co uznaje się za ratowanie ludzi (Camus, 94). Większość ludzi jest świadoma, że wiele w kwestii pomocy chorym i umierającym czynią chrześcijanie, jednocześnie nie jest w stanie pogodzić się z akceptacją cierpienia jako doświadczenia, które można przyjąć pozytywnie. Nie do przyjęcia jest dla bardzo wielu osób przykład i wzór Hioba (Jan Paweł II 1995, 31), jeśli zostaje podany jako wręcz obowiązkowy, a przypatrują się cierpieniu najbliższych. Świadomość tej sytuacji widoczna jest także w *Evangelium vitae*, papież zaznacza, że rozumiały jest dla niego ludzki „lęk, napięcie, a nawet rozpacz wywołane doświadczeniem intensywnego i przedłużającego się bólu” (Jan Paweł II 1995, 15) i od dawna uznaje się potrzebę stosowania środków przeciwbólowych.

Jednak, jak zauważa papież, potrzeba eutanazji wynika przede wszystkim ze specyficznego postrzegania ciała w naszym kontekście kulturowym; nie jest ono postrzegane jako „rzeczywistość osobowa, znak i miejsce relacji z innymi, z Bogiem i ze światem”, lecz uznawane jest przede wszystkim jako „zespół organów, funkcji i energii, których można używać, stosując wyłącznie kryteria przyjemności i skuteczności” (Jan Paweł II 1995, 23). Dlatego też trudno ludziom uznać zarówno własną słabość, jak i innych ludzi, cierpienie uznawane jest za przeszkodę w relacjach i tworzeniu wspólnoty. Papież, opierając się na Ewangelii, zauważa, że „przypomina nam o tym sam Chrystus, żądając, byśmy Go kochali w braciach dotkniętych przez wszelkiego rodzaju cierpienie (...). To, co czynimy jednemu z nich, czynimy samemu Chrystusowi” (Jan Paweł II 1995, 43). Niezgoda na życie w słabości i cierpieniu prowadzi, zdaniem papieża, do zgody wyłącznie na życie w zdrowiu, sile i urodzie, póki jest ono ciągle jeszcze źródłem przyjemności i doświadczeń ciekawych z punktu widzenia danej osoby, w innym wypadku „cierpienie jawi się jako nieznośny ciężar, od którego trzeba się za wszelką cenę uwolnić” (Jan Paweł II 1995, 64).

Takie odczucia wzmagają zrozumienie i akceptację dla dążeń transhumanizmu, ponieważ motyw uwolnienia siebie i innych ludzi od bólu, coraz bardziej obezwładniającej słabości, cierpienia i bezradności wydaje się rzeczywiście zrozumiały; samo zapewnienie dostępu do leków przeciwbólowych jest dziś dla większości ludzi podstawową kwestią w leczeniu. Jeśli przez wieki przedstawiano Boga jako przede wszystkim niecierpięliwego, niepodlegającego tęsknocie ani cierpieniu, trudno się dziwić, że pojawiała się wątpliwość, na ile Bóg rozumie człowieka i jego ból oraz rozpacz. W kontekście buntu przeciw Bogu sięgano także po

ten motyw, uznając, że skoro Bóg pozostawia człowieka w jego nędzy i ograniczeniach, potrzebny jest nowy Prometeusz lub być może kilku, którzy wspólnymi siłami wydrą Bogu życie doskonałe, jak kiedyś mityczny bohater ogień.

Śmierć w kontekście chrześcijaństwa a transhumanizm

Historia wielu cywilizacji wskazuje wyraźnie, że na przełomie wieków i w różnych kulturach uznawano prawo do odebrania sobie życia w sytuacji ciężkiej choroby, zagrożenia, skrajnego niebezpieczeństwa, upokorzenia i hańby, a także z nudy i poczucia braku sensu życia. Wybór i sposób zakończenia własnego życia zależał od konkretnych sytuacji, tym niemniej można łatwo wskazać narody, grupy, środowiska, dla których takie samodzielne zakończenie własnego życia uznawano za honorowe i właściwe w ciągu całych tysiącleci, także w XX wieku (Szeroczyńska 2004, 22). Nowoczesne pragnienie eutanazji różni się jednak mocno od tamtych tradycji, jako że aktualnie ruchy wspierające eutanazję formują życzenie, by „przedwczesne spowodowanie śmierci w momencie uznanym za najwłaściwszy” (Jan Paweł II 1995, 15, 66) w ramach ich wolnego wyboru, jako akt ich wolności (Pietrzak 2022, 407, 409)⁵, dokonywało się w sposób oficjalny, z ich woli, a jednocześnie za pomocą wyznaczonych osób, w przygotowanych do tego, według ich uznania, miejscach, w wybrany przez nich sposób. Osoby takie domagają się, by ich sposób kończenia życia został również zaakceptowany prawnie, oficjalnie jako jedno z praw człowieka (Jan Paweł II 1995, 68). Jednak Encyklika *Evangelium vitae* wyraźnie określa zdanie papieża, że „tego rodzaju praktyka pociąga za sobą, w zależności od okoliczności, zło wpisane w samobójstwo lub zabójstwo” (Jan Paweł II 1995, 65, 73), zależnie od tego, czy dokonywana jest osobiście, czy też przez osoby, które czułyby się do tego upoważnione. W tym wypadku argumentem najistotniejszym, z punktu widzenia Jana Pawła II, było wyraźne odniesienie każdego życia ludzkiego do samego Boga. Praktycznie oznacza to, że człowiek nie ma żadnego prawa decydować o przerwaniu życia innego człowieka, ani nawet o zakończeniu życia własnego, niezależnie od intencji.

Pojęcie eutanazji ma bogatą historię i poświadczoną tradycję (Pietrzak 2022, 398–400). Zjawisko to określał papież jako pokusę „zawładnięcia śmiercią poprzez spowodowanie jej przed czasem i ‘łagodne’ zakończenie życia własnego lub cudzego” (Jan Paweł II 1995, 64). Jest to ciekawa definicja, zakładająca, że życie i śmierć należą wyłącznie do samego Boga, nie do samowolnej decyzji

⁵ „Osoby zajmujące stanowisko proeutanatyczne, w swoich wypowiedziach podkreślają wolność człowieka. Tak podkreślana wolność i niezależność człowieka wypływa z przyjmowanych przez niego przesłanek konkretnej koncepcji antropologicznej”.

człowieka. Dlatego też uznawał eutanazję za poważne naruszenie prawa Bożego, jak każde celowe i moralnie niedopuszczalne pozbawienie życia jakiegokolwiek osoby, nawet jeśli byłaby eutanazja oficjalnie wprowadzona poprzez demokratyczne głosowanie (Jan Paweł II 1995, 20, 27, 63, 73).

Kolejna próba definicji papieskiej precyzuje, że „przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia” (Jan Paweł II 1995, 65). Papież starannie odróżnia eutanazję od zaprzestania uporczywej terapii, działań nieadekwatnych do realnej sytuacji chorego, zbyt dla niego i rodziny uciążliwych. Nie zalecał sztucznego przedłużania życia wobec bliskiej i nieuchronnej śmierci (Jan Paweł II 1995, 65).

Nauczanie Jana Pawła II wyrażone w Encyklice *Evangelium vitae*, zakłada oparcie na fundamentach biblijnych, a więc przekonaniu, że twórcą każdego życia, jego opiekunem i panem, a także ostatecznym jedynym decydującym w sprawach jego trwania jest sam Bóg Stworzyciel. Życie ludzkie w każdej swej chwili należy przede wszystkim do samego Boga i uzurpacją byłoby działanie człowieka, zmierzające do przerywania życia ludzkiego z czyjejkolwiek woli i jakiegokolwiek powodu; to nauczanie przedstawione zostało jako wiążące nauczanie Kościoła w sposób uroczysty (Jan Paweł II 1995, 65).

Jan Paweł II był świadom, że najczęściej pojawiają się dwie przyczyny eutanazji, z jednej strony litość i współczucie wobec wielkiego cierpienia i ubezwłasnowolnienia gasnącego już życia człowieka, który nie oczekuje już niczego poza rosnącym bólem i coraz większą słabością, z drugiej zaś strony, w sytuacji aktualnej dostępności środków przeciwbólowych, o wiele częstszym powodem jest wygoda społeczeństwa, które chętnie uwolniłoby się od zobowiązań i wsparcia człowieka, i ukazuje eutanazję jako przejaw postępu i zdobycz wolności (Pietrzak 2022, 397; Jan Paweł II 1995, 17, 73).

Papież rozważa szczegółowo przede wszystkim kwestie współcierpienia rodziny pacjenta, ponieważ „u osób uczuciowo związanych z chorym może wówczas dochodzić do głosu zrozumiała – chociaż źle pojęta – litość” (Jan Paweł II 1995, 15). Zauważa jednak także, że niekiedy chodzi o „rzekome współczucie dla cierpiącego pacjenta”, gdzie często najważniejsze okazują się „racje utylitarystyczne, nakazujące unikanie nieproduktywnych wydatków, które nadmiernie obciążają społeczeństwo”, w ten sposób dokonuje się analizy przydatności danej osoby i celowości jej utrzymywania przy życiu (Jan Paweł II 1995, 15). Taki typ eutanazji można określić jako eutanazję ekonomiczną (Pietrzak 2022, 406). Przemyślana w ten sposób eutanazja miałaby także dotyczyć „noworodków z deformacjami ciała, osób z poważnymi upośledzeniami, niepełnosprawnych”, przez co czyjeś życie zostaje oddane w ręce silniejszego (Jan Paweł II 1995, 15, 66, 73, 90). Ta sytuacja łączy w sposób naturalny, w nauczaniu papieża, kwestie eutanazji i aborcji.

Początek życia w kontekście chrześcijaństwa a transhumanizm

Encyklika skupiona na chrześcijańskim szacunku do życia, odnosi się stale do nauki nienaruszalnej godności osoby (Jan Paweł II 1995, 2), uznając za oczywiste, że „każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro może dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajemniczego działania łaski rozpoznać w prawie naturalnym wypisanym w sercu (Rz 2,14–15) świętość ludzkiego życia od poczęcia aż do kresu oraz dojść do przekonania, że każda ludzka istota ma prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego swojego podstawowego dobra. Uznanie tego prawa stanowi fundament współżycia między ludźmi oraz istnienia wspólnoty politycznej” (Jan Paweł II 1995, 2).

Wydaje się jednak, że to optymistyczne zdanie świętego papieża niekoniecznie znajduje dziś pełne potwierdzenie w debacie publicznej, także w różnych wspólnotach chrześcijańskich. Dyskusja nad godnością życia dzieci jeszcze nienarodzonych nie jest nowa ani zakończona i nie stanowi dziś stabilnego fundamentu w Europie, tym bardziej innych krajach. Aborcja towarzyszyła kulturze nie tylko europejskiej, aktualnie na nowo rozważana jest kwestia ograniczenia praw człowieka nienarodzonego w Niemczech (Die Welt). Ten nowy pomysł niewątpliwie ogranicza godność dziecka jeszcze nienarodzonego, a w rezultacie nawet decyzyjność jego matki, której można by, w ramach niepełnych praw nienarodzonego, odmówić jej samej prawa do dodatkowej opieki, skoro oczekuje narodzin nie osoby, ale kogoś pozbawionego pełni praw obywatelskich. Pełniejszą obronę praw życia nienarodzonych znaleźć można niekiedy w krajach muzułmańskich niż w krajach wyrosłych z tradycji chrześcijańskiej, czego świadom był już Jan Paweł II, pisząc encyklikę o ewangelii życia (Jan Paweł II 1995, 101)⁶.

Idee transhumanizmu koncentrują się wokół poprawienia i naprawienia natury ludzkiej; stąd pojawia się w nich także zamysł kontrolowania także rozwoju człowieka przed jego narodzeniem i decydowania o ewentualnej ingerencji, niekiedy daleko idącej, zarówno w kwestie samego poczęcia dziecka, jak i celowości jego narodzin. W charakterystycznym dla siebie stylu pytań retorycznych papież rozważał w Encyklice *Evangelium vitae*, „czyż jest to do pomyślenia, aby przez chwilę ten cudowny proces rodzenia się życia nie podlegał mądrym i miłującemu działaniu Stwórcy i był wydany na łaskę ludzkiej samowoli?” (Jan Paweł II 1995, 44). Jednak odpowiedź na to pytanie po kilkudziesięciu latach od wydania encykliki nie byłaby już jednoznaczna, wiele osób mogłoby pytać, gdzie i jak określić granice leczenia i wywierania wpływu na organizm ludzki, a gdzie poprzestać na „podleganie miłującemu działaniu Stwórcy”. Aktualnie, czyli po czterdziestu latach, czytelnik może znać różne

⁶ „Ewangelia życia nie jest wyłącznie dla wierzących: jest dla wszystkich. Temat życia, jego obrona i promocja nie są wyłączną prerogatywą chrześcijan”.

przykłady, także pozytywnej, ingerencji w czasie życia płodowego. Dla wielu myślicieli ostatnich dziesięcioleci pojęcie stworzenia stało się równoznaczne z pojęciem natury i wydaje się być raczej podstawą do marzenia o transhumanizmie, a więc przekraczaniu słabości i ograniczeń natury, osiągnięciu stanu wyższego, doskonalszego dla człowieka.

Prometeizm a transhumanizm w świetle *Evangelium vitae*

Jan Paweł II wskazywał w swej słynnej encyklice, że „do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw” (Jan Paweł II 1995, 70). W tym kontekście, co może okazać się zaskakujące, za nienaruszalne prawo człowieka papież uznaje także doświadczanie słabości, choroby, niedoskonałości ciała. Stają się one drogą do wartości większych, ponieważ „człowiek jest powołany do pełni życia, która wykracza poza wymiary jego ziemskiej egzystencji, ponieważ polega na uczestnictwie w samym życiu Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i wartość ludzkiego życia, nawet w jego doczesnej fazie”.

Transhumanizm inaczej postrzega swe cele – to życie aktualne, teraz trwające, jawi się jako wartość największa, wymagająca największych starań, decyduje o znaczeniu i wartości osoby i jej doświadczeń, dlatego należy rozwijać możliwości i potencjał człowieka, by osiągał następne etapy rozwoju. „Postczłowiek, o którym piszą transhumaniści, ma być kolejnym etapem (lecz nie ostatnim) w ewolucji człowieka. Po pierwsze, będzie to istota o znacznie wydłużonym czasie życia. Dla transhumanistów najważniejszą wartością jest życie, stąd ich sprzeciw wobec śmiertelności oraz starzenia się. Trzeba przy tym podkreślić, że nie ma dla nich znaczenia, na jakiej drodze to się dokona” (Szymański 2015a, 163). O ile więc *Evangelium vitae* widzi człowieka jako stworzenie dobre, rozwijające się zgodnie z wolą Bożą, nawet w trudzie i cierpieniu, a jako kolejny etap życia po śmierci; transhumanizm pragnie nie tylko – jak w swych początkach – filantropijnie wspierać ludzkość, lecz stawia jako cel realizację postczłowieka (Gabrysz 2019, 49; Chyrowicz 2015, 355–356), a więc człowieka – w odczuciu transhumanistów – doskonalszego, niż ten, który aktualnie żyje – ze swymi słabościami, mimo nich, a także niekiedy dzięki nim.

BIBLIOGRAFIA

- Ajschylos. 1911. *Cztery dramaty*, tłum. Jan Kasprowicz. Lwów: E. Wende i Spółka.
Ajschylos. 2003. *Prometeusz skowany*, tłum. Jan Kasprowicz. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

- Asnyk, Adam. 1924. *Pisma*, t. III, Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka. *Z tragedyi „Prometeusz”*. Wikiźródła, wolna biblioteka.
- Bostrom, Nick. 2003. *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, Oxford UP, 4. The Transhumanist FAQ (2003) – Radio Bostrom.
- Bostrom, Nick. 2005. „A History of Transhumanist Thought”. *Journal of Evolution & Technology*, 14(1). A History of Transhumanist Thought.
- Chyrowicz, Barbara. 2015. *Bioetyka. Anatomia sporu*. Kraków: Znak.
- Czajkowska-Majewska, Dorota. 2005. *Nowy lepszy? Człowiek*. Warszawa. Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Gabrysz, Radosław. 2019. „Postęp jako aksjomat transhumanizmu”. *Studia Paradyskie*, 29: 47–59.
- Graves, Robert. 1968. *Mity greckie*. Warszawa: PIW.
- Hezjod. 1999. *Narodziny bogów (Theogonia)*, tłum. Jerzy Janowski. Warszawa: Prószyński i Spółka.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*.
- Kożuchowski, Józef. 2019. „Dlaczego prawo naturalne neguje transhumanizm?”. *Studia Elbląskie*, XX: 503–517.
- Lukian. 1957. *Prometeusz albo Kaukaz*, tłum. Władysław Madyda. Warszawa: PIW.
- Markiewicz, Henryk i Andrzej Romanowski. 1990. *Skrzydlate słowa. Wielki Słownik cytatów polskich i obcych*. Warszawa: PIW.
- Przesmycki, Zenon. 1893. „Prometeusz”. W: *Z czary młodości*, 127–133. Wiedeń: nakładem autora.
- Pietrzak, Bartosz. 2022. „Zjawisko eutanazji w horyzoncie wolności człowieka”. *Studia Teologiczne*, 38: 397–414.
- Różycki, Zygmunt. 1911. „Prometeusz”. W: *Wybór poezji*, 191. Warszawa: Towarzystwo Akcyjne Samuela Orgelbranda i Synów.
- Sinko, Tadeusz. 1933. *Hellada i Roma w Polsce*. Lwów: Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych.
- Soniewicka, Marta i Adriana Warmbier. 2015. „Transhumanizm. Kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego”. *Ethics in Progress*, I: 6–11.
- Stabryła, Stanisław. 2007. *Literatura starożytnej Grecji i Rzymu*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Sulikowski, Adam. 2013. *Posthumanizm a prawoznawstwo*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Sulikowski, Adam. 2014. „Transhumanizm i perspektywy jego oddziaływań na prawoznawstwo. Wybrane problemy”. *Wrocławsko-Lwowskie Zeszyty Prawnicze*, 5: 89–110.
- Sykulski, Leszek. 2013. „Rosyjski transhumanizm – geneza i współczesność”. *Ante Portas – Studia nad Bezpieczeństwem*, 2: 89–101.
- Ślebodziński, Jerzy. 1965. „Janiszewski Tomasz”. W: *Życiorysy profesorów i asystentów Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie*, 91–92. Kraków: Akademia Górniczo-Hutnicza.
- Szeroczyńska, Małgorzata. 2004. *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawnoporównawcze*. Kraków: Universitas.
- Szymański, Kamil. 2015a. „Transhumanizm: utopia czy ekstropia?”. W: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, XXVII: 159–174. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Szymański, Kamil. 2015b. „Transhumanizm”. *Kultura i Wartości*, 13: 133–152.
- Tertulian. 1947. *Apologetyk*, tłum. Jan Sajdak, 80. Poznań.
- Wierzyński, Kazimierz. 1991. *Wybór poezji*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

MONIKA KATARZYNA Waluś – KUL, wykłada także w WSD OFMConv w Łodzi, WSD w Płocku, Instytucie Maryjno-Kolbiańskim Kolbianum, Instytucie Duchowości Honoratianum, UKSW.