

HALINA RAROT

ZWIĄZKI RELIGII I TECHNIKI

WSTĘP

We współczesnych naukach humanistycznych i społecznych refleksja teoretyczna czy badania empiryczne nad rolą techniki w ludzkiej aktywności społeczno-kulturowej są ciągle marginalizowane w odróżnieniu od wagi przykładanej do analizy innych współczesnych fenomenów kulturowych, np. dotyczących najnowszych przemian w ludzkiej religijności. Tymczasem ogólnie pojęte *religia* i *technika* jako dwie różne formy odbierania świata i konstytuowania ludzkiego doświadczenia mogą z sobą doskonale współgrać, postęp naukowo-techniczny bywa bowiem wystarczająco sakralizowany, można z powodzeniem dowodzić, że w Europie istniał i istnieje nadal fenomen „religii techniki”, o którym napiszemy dalej, można też obiektywnie zauważyć tego rodzaju fakty, że artefakty techniczne niejednokrotnie reprezentowały i nadal reprezentują różne idee religijne; że budowle sakralne powstawały i powstają dzięki wyspecjalizowanym technologiom, z zastosowaniem betonowych i żelaznych konstrukcji oraz dekoracji; że obrazy religijne przedstawiały wiele razy różne instrumenty techniczne; że obecne cyfrowe media stają się narzędziem ewangelizacji wiernych różnych wyznań, jak też służą celom marketingowym poszczególnych instytucji religijnych; że rozwój wysokich technologii przyczynia się do powstawania nowych ruchów religijno-filozoficznych i parareligijnych (m.in. transhumanizmu) czy tylko „technodelicznych” praktyk kontemplacyjnych w cyfrowym świecie. To prawda, że w relacje między ogólnie na razie ujętą *religią* i *techniką* może wdzierać się także konflikt, wynikający z niemożności pogodzenia duchowego przesłania światopoglądu i praktyk religijnych oraz materialnego nastawienia myślenia technicznego¹ (związanego integralnie

Dr hab. HALINA RAROT, prof. uczelniany — Politechnika Lubelska, Wydział Podstaw Techniki; adres do korespondencji: ul. Nadbystrzycka 38, 20-618; e-mail: rarot@nowanet.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9095-0872>.

¹ Myślenie techniczne jest określane zazwyczaj jako myślenie instrumentalne, czyli manipulacyjne i pragmatyczne wobec eksplorowanej (doczesnej) rzeczywistości i stawiane w opozycji

z techniką) lub z przekraczania granic przypisanych nauce/technice czy samej religii, jak też mogą pojawiać się jeszcze inne formy ich trudnego współistnienia, z których najlepiej znaną w cywilizacji Zachodu jest postulowane obustronne dążenie do zachowania neutralności.

Celem poniższego artykułu będzie najpierw analiza pojęć dotyczących fenomenu religii, jak też zjawiska techniki, a następnie wyodrębnienie typów relacji między nimi, nawiązujące tylko pośrednio do koncepcji Iana Barboura, odnoszącej się raczej do powiązań pomiędzy religią a nauką (BARBOUR 1967). Towarzyszył temu będzie opis tych relacji², dokonany z punktu widzenia filozofii kultury, która ze swej natury powinna brać pod uwagę nie tylko naukowy punkt widzenia w analizie danego zagadnienia, ale też taki, który wykracza poza wymogi naukowości, wszak nauka jest tylko jednym z elementów świata kultury. Ten opis być może stanie się próbą realizacji celu nadrzędnego, jakim jest znalezienie odpowiedzi na pilne pytanie natury teoretycznej: czy religie światowe w ich wymiarze światopoglądowym są w stanie odnieść się w sposób konstruktywny (a nie wyłącznie krytyczny) do coraz bardziej skomplikowanych zagadnień wynikających z gwałtownego przyspieszenia technologicznego na przełomie XX i XXI wieku, czy raczej będą zastępowane naturalizmem ontologicznym (inaczej mówiąc, ewolucjonistyczno-materialistycznym obrazem świata) jako światopoglądem nabudowanym na współczesnych osiągnięciach nauk przyrodniczych i ścisłych?

WOKÓŁ ROZUMIENIA POJĘĆ RELIGII I TECHNIKI

Poniższy krótki namysł nad pojęciami *religia* i *technika*, które będą tutaj terminami centralnymi, jest niezbędny, ponieważ są one bardzo wieloznaczne i stosunkowo nowe w różnych cywilizacjach. Na Zachodzie termin *religio* jako „pobożność” wszedł do użytku dopiero po zawarciu pokoju westfalskiego w 1648 r., a określenie *techniki* jako „nauki stosowanej” pojawiło się jeszcze później, na przełomie XIX i XX wieku. Mimo to za pomocą owych nowożytnych i współczesnych narzędzi opisuje się nawet bardzo odległe czasy oraz ludzkie praktyki pochodzące z różnych części świata, co może przyczyniać się do wielu analitycznych trudności i niejasnych wniosków końcowych. Ponadto dochodzą do tej metodologicznej trudności kulturowe uwarunkowania, które sprawiają, że w przy-

do myślenia teoretycznego/kontemplacyjnego, które dokonuje analiz i syntez w danej dziedzinie wiedzy bez społecznej presji wdrożeniowości ich rezultatów.

² W tymże opisie nauka będzie znajdować się zazwyczaj na drugim planie.

padku techniki w jednych krajach odróżnia się pojęcie *techniki* od pojęcia *technologii*, a w tradycji anglosaskiej funkcjonuje wyłącznie termin *technologia*, który obejmuje bardzo szeroki zakres desygnatów: zarówno proste narzędzia, nieco już skomplikowane urządzenia, jak i złożone maszyny oraz całe systemy przemysłowe (co nazywane jest gdzie indziej *techniką*), ale także różne koncepcje, które obejmują specjalistyczną, naukowo uzasadnioną wiedzę techniczną i produkcyjną. Należą tutaj też techniki, które nie pociągają za sobą wyraźnych efektów materialnych, takie jak dawne i współczesne techniki jaźni, techniki/metody uczenia się i dbania o siebie, techniki psychomanipulacji itp. (KARNS ALEXANDER 2020, 165-186). Podobnie bywa z pojęciem *religii*, które może być zawężane albo rozszerzane i w sposób istotny uzależnione od dyscypliny naukowej zajmującej się tym fenomenem (poczynając od historii religii, przez religioznawstwo, socjologię religii, politologię, teologię, filozofię religii, na filozofii kultury kończąc). Co więcej, obecnie — jak zauważa Jennifer Karns Alexander — wskutek panowania w naukach humanistycznych i społecznych tego paradygmatu interpretacyjnego, jakim jest paradygmat postkolonialny, okazuje się, że funkcjonujący dotąd termin *religia* jest zbyt wąski i znajduje uzasadnienie jedynie w kontekście kultury zachodniej oraz protestanckiej odmiany chrześcijaństwa, będąc pojęciem zakładającym sferę „duchowych, moralnych i nadprzyrodzonych przekonań, które są *oddzielone od reszty życia*” (ibid.; wyróżnienia H.R.).

W niniejszym zawężonym ujęciu, uwarunkowanym nadal częściowym tylko opisem zagadnienia, mimo przyjętego najogólniejszego nastawienia filozoficzno-kulturowego, będziemy posługiwać się tym pojęciem *techniki*, jakie zaproponował amerykański filozof techniki Carl Mitcham (1994, 160). W jego ujęciu, bardzo istotnym dla filozofów techniki i kultury, jest ona zjawiskiem wieloskładnikowym: możemy mówić o niej jako o woli, myśleniu technicznym, działaniach technicznych (także procesach technologicznych) i w końcu o artefaktach. Jeśli chodzi o fenomen *religii*, użyjemy tutaj tego jej rozumienia, które, po pierwsze, jest tożsame z pojęciem *religii teistycznych*, a po drugie, zakłada, że religie nie są wyłącznie zbiorem przekonań dotyczących sfery nadprzyrodzonej. Tak pojęte religie dotyczą też relacji człowieka z Bogiem/Boskością (zawierzenia Bogu/Boskości), posiadają uporządkowaną doktrynę, która z kolei przekłada się na wspólnotowe i zinstytucjonalizowane praktyki obrzędowe (oraz na ten mniej czy bardziej zaangażowany sposób życia, który zakłada odpowiedzialność za wspólnotę i środowisko naturalne). Jedynie takie religie mogą wchodzić dzisiaj w dialog lub konflikt z naukowo-techniczną wizją świata i są w stanie reagować na społeczne skutki wdrażania wytworów ze świata techniki oraz stojących za nim procesów technologicznych. Przejdźmy teraz do opisu czterech typów relacji,

jakie wyłaniają się podczas namysłu nad historią i współczesnością fenomenu religii i techniki³.

2. RELACJA NIEZALEŻNOŚCI RELIGII I TECHNIKI

Współistnienie autonomicznych i niezależnych od siebie dziedzin życia społeczno-kulturowego wydaje się najbardziej znane i pożądane w sekularyzującej się cywilizacji Zachodu z racji oświeceniowego rozdziału nauki i religii, instytucji religijnych i politycznych. Jego przedstawicielami mogą być różni zwolennicy transcendentalnego stanowiska Immanuela Kanta, zawartego w *Krytyce czystego rozumu*, czasami także filozofowie religii o innych orientacjach, np. Zofia Zdybicka (ZDYBICKA 1985, 453–455). Na teoretycznym gruncie uzasadniającą taką relację podkreśla się wprawdzie, że nauka, religia i technika to trzy integralne składniki każdej kultury, od razu jednak dodaje się krytycznie, że zajmują w niej różne miejsca i pełnią też odmienne funkcje w ludzkim życiu. Obecnie owo stanowisko, w przypadku relacji *nauka–religia*, posiada zdecydowanie lepiej dopracowaną niż w XIX stuleciu czy w pierwszej połowie XX wieku wersję, przyjmującą od końca lat 90. XX wieku postać NOMA [ang. Non-Overlapping Magisteria], czyli „nienakładających się magisteriów” (GOULD 2002/1999), które, gdy pozostają przy swojej dziedzinie, mogą współistnieć z sobą w sposób pokojowy. Owe niezależności domagają się, z jednej strony, przedstawiciele nauk przyrodniczych i technicznych, z drugiej strony zaś ci reprezentanci filozofii religii, którzy wprawdzie poddają się wymogom metodologii naturalistycznej, ale zarazem odrzucają wspomniany naturalizm ontologiczny. Głównym powodem dążenia do niezależności wśród przedstawicieli obu światopoglądowych opcji jest kwestia poznawania i stosowanych sposobów wyjaśniania badanej rzeczywistości (wyjaśnianie hipotetyczno-dedukcyjne versus rozumienie humanistyczne). Natomiast w relacji *religia–technika* zagadnienie może się wydawać bardziej skomplikowane, dopóki nie skupimy się na tej części zjawiska religii, jakim jest światopoglądowy namysł nad praktycznym *przeznaczeniem religii* (niekoniecznie metaprzekmiotowy, lecz będący elementem religijnej doktryny) i tej części zjawiska techniki, jaką jest myślenie *o celach techniki* (formułowane na przykład przez samych wytwórców artefaktów techniki, czyli inżynierów i techników). Wtedy sposób uzasadniania osiągniętego poznania schodzi na plan dalszy, pierwszorzędne znaczenie natomiast przyjmuje aspekt praktyczny: wybór takiego czy innego typu działania i aktywności w urzeczy-

³ Nawiązuję tutaj do cytowanej już pozycji BARBOUR 1967.

wistnieniu tych lub innych wartości. Uznaje się tutaj, zarówno z punktu widzenia filozofów religii, jak i przedstawicieli nauk ścisłych i technicznych, że religia we wszystkich swoich aspektach wiąże się z życiem człowieka jako osoby nakierowanej na transcendentny wymiar rzeczywistości (ZDYBICKA 1985, 453), ma zatem za zadanie odpowiednio kształtować człowieka, jego osobowe „ja”, natomiast zadaniem techniki jest przetwarzanie materii i ułatwianie życia doczesnego człowieka na ziemi (PIEŁIŃSKI 2011, 26). Z tego właśnie powodu te sfery kultury muszą być od siebie niezależne. Filozofowie religii, broniąc zdecydowanie silniej swojej niezależności niż pokojowego współistnienia z uczonymi i inżynierami, zazwyczaj podnoszą ten kłopotliwy fakt, że w czasach współczesnych doszło do rozrostu znaczenia nauki i techniki (samych w sobie niewinnych i neutralnych), spowodowanego fałszywymi interpretacjami ich roli, czyli ideologią scjentyzmu i technokratyzmu oraz do pośredniej ingerencji nauki i techniki w obszar religii. Chodzi tu nie tylko o to, że przedstawiciele nauki namacalnie wykraczają poza swoje granice i wypowiadają się w niektórych kwestiach religijnej wiary i doktryny, np. w kwestii świętości ludzkiego życia, jego niepowtarzalności czy życia po śmierci, ale też o słabo dostrzegalne w krótkiej perspektywie czasowej „procesy i przewartościowania w samych podstawach kultury: w dziedzinie prawdy (poznania), dobra (moralności) i piękna, spowodowane niewłaściwym rozumieniem oraz użyciem nauki i techniki, które to procesy przyczyniają się do powstania nieprawidłowych relacji między religią a kulturą” (ZDYBICKA 1985, 455). Nie jest to jedyna trudność w utrzymaniu symetryczności relacji religia–technika, ponieważ z kolei teistyczni zwolennicy neutralności tych dziedzin, zarówno teologowie, jak i niektórzy filozofowie religii, warcie przyznają, że przedstawiciele instytucji religijnych mają prawo wychodzić poza swoje granice i wypowiadać się oceniająco na temat zdobyczy świata techniki w kategoriach moralnych, np. że technika jest wtedy zła moralnie, gdy jej artefakty degradują ludzką osobę (KATINA 2021), gdy przedstawiciele nauk technicznych i inżynierowie wykorzystują zwierzęta do badań eksperymentalnych czy zawłaszczają środowisko naturalne, przekształcając je w coraz bardziej rozrastającą się technosferę. Teistyczni zwolennicy neutralności tych dziedzin sądzą także, że są jak najbardziej uprawnieni do przeprowadzania badań na temat nasycenia artefaktów techniki wartościami i dzięki tym analizom mogą gromadzić argumenty przeciwko możliwości dalszego utrzymania relacji niezależności między religią a techniką⁴.

⁴ Można o tym przeczytać więcej w pracy Rafała Lizuta, *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów* (LIZUT 2014).

Jeśli chodzi o ujęcie historyczne problemu związków religii i techniki, można w ogromnym skrócie powiedzieć za innymi badaczami, że za aksjologiczną neutralnością (wręcz obojętnością) wobec świata techniki opowiadały się dość długo doktryny niektórych religii Dalekiego Wschodu: hinduistyczna, ponieważ narzędzia techniczne nie mają żadnego znaczenia dla postępu tożsamego z uwolnieniem się od kołowrotu wcieleń; konfucjańska — ponieważ nacisk na prawość i cnoty właściwe mędrcomi skłaniały do odwracania się od skromniejszych i nieadekwatnych do drogi wiodącej ku duchowej mądrości sztuk manualnych (FERRÉ 1990); taoistyczna — ponieważ zachęcała do zdyscyplinowanego niedziałania (*wu-wei*), kierującego taoistę ku wiecznemu Tao, nagradzającego go osobistą długowiecznością i mistyczną ekstazą, a dotychczasowa technika implikowała wyłącznie postawę przeciwną, czyli działanie (*ibid.*). Z kolei na Zachodzie za aksjologiczną neutralnością techniki opowiadali się częściowo wyznawcy chrześcijaństwa prawosławnego i protestanckiego, a nawet katolickiego. Do stanowiska wyznawców prawosławia i katolicyzmu jeszcze powrócimy, natomiast jeśli chodzi o stanowisko protestanckie, należy stwierdzić, że Jennifer Karns Alexander, że na protestantyzmie zaważyły, szczególnie w XIX wieku, teorie sekularyzacji, które umieszczały technikę na aksjologicznie neutralnym gruncie (KARNS ALEXANDER 2020). Jak się wydaje, to właśnie modernizacyjne stanowisko uczonych i ideologów zachodnioeuropejskiego i amerykańskiego liberalizmu sprawiło, że łatwo rodziły się tutaj postawy entuzjastyczne wobec niezagrażających ludzkości w żaden sposób osiągnięć techniki.

3. KONFLIKT MIĘDZY TECHNIKĄ A RELIGIĄ

Za niechętnie postrzegany, zarówno przez filozofów kultury czy filozofów religii, jak i zwierzchników instytucji religijnych, konfliktowy charakter relacji *religia–nauka* czy *religia–technika* może odpowiadać w kulturze Zachodu wspomniany już scjentyzm (zwany też materializmem naukowym), technokratyzm ze swoją wiarą w eschatologiczną moc działalności technicznej, albo — z drugiej strony — fundamentalizm religijny (BOKOV 2018, 102). Jak pisze Ian G. Barbour, materializm naukowy, wychodząc z pojęć naukowych, próbuje następnie dokonać szerokich uogólnień filozoficznych. Z kolei literalizm biblijny wychodzi od koncepcji teologicznych, ale stara się wyciągać wnioski dotyczące także zagadnień naukowych (BARBOUR 1993, 2). Te tendencje do zawłaszczania przeciwnych dziedzin i sposobów odczuwania oraz monologicznego konceptualizowania świata muszą przeradzać się w konflikt. Scjentyzm jako dziewiętnastowieczne

stanowisko ideologiczne (i jego współczesna neopozytywistyczna kontynuacja) uznaje wiedzę naukową, zwłaszcza z zakresu nauk przyrodniczych i ścisłych, za najwyższą wartość kulturową i zasadniczy wzór dla interakcji człowieka ze światem, wskutek czego wszystkie inne rodzaje ludzkiej wiedzy postrzega się na jego gruncie jako wyłącznie potoczne opinie lub irracjonalne przekonania. Światopogląd religijny jest tutaj traktowany jako przeciwieństwo naukowej, obiektywnej racjonalności, kojarzonej z nowoczesnością i odnoszącymi sukcesy technologiami i artefaktami techniki, czyli jako dziedzina myślenia tradycyjnego i nieracjonalnego, co skazuje ją na wykluczenie z dyskursu naukowego i — coraz częściej — publicznego. Za owym rozdziałem kryje się, jak twierdzi Peter Harrison, 100–150 lat agresywnych wysiłków, by „odróżnić się od dociekań religijnych i moralnych, które zaczęły być postrzegane jako nienaukowe, między innymi dlatego, że ich metody nie były empiryczne ani kalkulacyjne” (KARNS ALEXANDER 2020). Owocem tych wysiłków stało się pojęcie/kategoria metaforyczna *wojny nauki z religią*, stosowane w angielskiej i amerykańskiej historii nauki, które zakorzeniało się także w świadomości społecznej innych krajów Zachodu. Było to możliwe dlatego, że z religii chrześcijańskiej wzięto jedynie jej aspekt epistemiczny i traktowano ją jako zbiór twierdzeń o prawdzie i fałszu, że domagano się od niej epistemologicznej jasności. Pomijano natomiast jej aspekt więziotwórczy czy terapeutyczny. Drugą istotną cechą scjentyzmu było jego zaangażowanie w naturalistyczną, wręcz materialistyczną wykładnię rzeczywistości, co znalazło dobitny i skrajny wyraz najpierw w filozofii i ideologii marksizmu, a dzisiaj w poglądach przedstawicieli nauk przyrodniczych Richarda Dawkinsa, Richarda Feynmana, Francisa Cricka i Petera Atkinsa. Nic zatem dziwnego, że zarówno teologia, jak i nawet filozofia religii oznaczała (i oznacza nadal) dla scjentyistów zbiór dogmatów religijnych, a religia w jej aspekcie doktrynalnym i instytucjonalnym stawała się ewidentnie wrogiem nauki z powodu konserwatywnego hamowania postępu technicznego.

Jeśli chodzi o samą relację *religia–technika*, jest ona integralnie związana z relacją *religia–nauka*, ponieważ we współczesnym ujęciu *technika* oznacza *naukę stosowaną* zależną od nauk przyrodniczych albo wręcz *technonaukę*, czyli konieczny splot obu dziedzin, determinowany naukową potrzebą docierania do niedostępnych dotąd wymiarów rzeczywistości. Z tego powodu można w sposób uprawniony dokonywać analogii do wyżej wspomnianych rozstrzygnięć. Za konfliktową postać relacji *religia–technika* odpowiedzialny jest także — jak zostało nadmienione — fundamentalizm religijny, który cechuje niektóre odłamy judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, a także hinduizmu. Zasadniczym zadaniem fundamentalizmu religijnego jako takiego jest dążenie do zapewnienia powrotu

najważniejszych instytucji i dziedzin życia społecznego do przedmodernistycznych struktur religijnych, czyli zniesienia nowożytnego rozdziału sfery świeckiej i religijnej oraz przyznania religii pozycji dominującej w danym społeczeństwie, co ideologicznie wiąże się z koniecznością ścisłego przestrzegania nakazów ustanowionych w świętych tekstach religijnych i z niedopuszczalnością ich krytyki lub liberalnej interpretacji. Nasilenie aktywności fundamentalistów religijnych przypadło, z powodu różnych okoliczności, na lata 70. i 80. XX wieku: rewolucja irańska, ruchy reislamizacji, protestancki ruch obywatelski *Moral Majority* i inne. Obecnie, od drugiej połowy 2021 r., obserwuje się ostrą reislamizację w Afganistanie. Fundamentalisci może nie tyle sprzeciwiają się procesom technologicznym jako takim, nawet tym najnowszym oraz ich konkretnym wytworom technicznym (np. mediom społecznościowym), co samej stechnicyzowanej czy materialistycznej kulturze, które są ich następstwem (MARTY 1988, 18; WŁODARCZYK 2017, 20). Przypisują zatem panowaniu wytworów przynależnych do świata techniki zwiększanie się izolacji między ludźmi, dezintegrację tradycyjnego modelu rodziny, zanik życia wspólnotowego, instytucjonalizację przestrzeni społecznej, automatyzację miejsc pracy, dużą nieufność wobec tradycyjnej, religijnej postaci wiedzy, zmianę hierarchii wartości (WŁODARCZYK 2017, 21). Temu sprzeciwowi może towarzyszyć cały łańcuch negatywnych uczuć czy emocji: resentymetu, zawiści i nienawiści, jaki pokazują na przykład Ian Buruma i Avishai Margalit, analizujący zjawisko okcydentalizmu, czyli islamskiej i rosyjskiej niechęci wobec Zachodu: „nienawiści do miasta i powiązanego z nim wizerunku wykorzenionego, aroganckiego, chciwego, dekadentckiego i frywolnego kosmopolityzmu; do zachodniego sposobu myślenia manifestującego się w nauce i wierze w rozum; do osiadłego mieszczanina, który stanowi przeciwieństwo zdolnego do poświęceń bohatera; i do niewiernego, którego należy zmieść z powierzchni Ziemi, aby mogła nastać epoka królestwa czystej wiary” (BURUMA i MARGALIT 2005, 8 i 15).

4. DIALOG RELIGII I TECHNIKI

Dialog religii z techniką (jak też szerzej — z nauką⁵) — jako kolejny wzór relacji między tymi dziedzinami kultury — jest postulowany zdecydowanie częściej przez filozofów religii, filozofów religijnych, teologów niż przez uczo-

⁵ Początek idei dialogu między religią a nauką w krajach anglosaskich można datować od cytowanej już pracy Iana G. Barboura z 1967 r. Od tego czasu ów ruch intelektualny rozwinął się w poważną dziedzinę akademicką. Efekty badań tego rodzaju publikowane są w czasopiśmie naukowych *Zygon* i *Theology and Science*.

nych czy inżynierów o orientacji naturalistycznej i pozytywistycznej. Samo pojęcie dialogu oznacza rozmowę, wymianę myśli i poglądów, która posiada różne formy, poczynając od potocznej, niemal prototypowej postaci przez rozmowę intelektualną z jej dbałością o kulturę wypowiedzi po logiczny dyskurs naukowy. W niniejszym przypadku chodzi o otwartą intelektualną wymianę poglądów zwolenników myślenia (światopoglądu) religijnego i zwolenników myślenia naukowo-technicznego i, być może, o przyjęcie niektórych argumentów przeciwnej strony. W naturze postawy dialogicznej leży bowiem dążenie do głębszego zrozumienia spornych kwestii w oparciu o postawę równości i szacunku wobec ideowego przeciwnika i chęć akcentowania tego, co łączy, a nie dzieli w rozmowie. Nie ma tutaj zatem zagrożenia utraty swojej pozycji, ale nie ma także jej ubóstwiania. Jest to realistyczne dostrzeganie jasnych i ciemnych stron danego fragmentu rzeczywistości i jego opisów, w tym przypadku charakteryzujących fenomen techniki czy zjawisko religii. Takie podejście jest właściwe dla technorealizmu (realizmu technologicznego), jednego ze stanowisk w aksjologii techniki czy ogólniej dla filozofa kultury, który w swoim namyśle nie może pomijać również tego ważnego ludzkiego wytworu, jakim jest technika. Uobecniło się ono w poglądach Martina Heideggera (*Pytanie o technikę* z 1953 r.), Lewisa Mumforda (*Mit maszyny* z 1971 r.), Langdona Winnera (*Autonomous Technology* z 1977 r.), Daniela Boorstina (*The Republic of Technology* z 1978 r.), Donny Haravay (*Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature* z 1991 r.) czy polskiego filozofa kultury Leszka Kołakowskiego (*Cywilizacja na ławie oskarżonych* z 1990 r.). Technorealiści nie negują bynajmniej tych niepodważalnych faktów, które pokazują, że w każdej już niemal dziedzinie ludzkiej aktywności napotyka się wytwory techniki, które ją wspomagają czy wręcz umożliwiają jej funkcjonowanie. Z drugiej jednak strony nie mogą nie zauważać, że „wytwory techniki są — pomimo swej niewątpliwej użyteczności — czymś dla człowieka obcym [dodatek H.R.: nienaturalnym, sztucznym]. Jeśli mają jakiś sens, to jest on nieodłącznie związany z nadanym przez człowieka znaczeniem, które zazwyczaj wynika z czysto instrumentalnego potraktowania wytworu, jako doraźnego środka służącego do osiągnięcia pożądanego celu” (BŁASIAK 1999, 107–108). Na gruncie tego stanowiska podkreśla się konieczność prowadzenia stałej i wytrwałej analizy fenomenu techniki w różnych jej wymiarach: społecznym, politycznym, ekonomicznym czy — wreszcie — ogólnokulturowym, a także o dostrzeganie jej ciemnych i jasnych stron. Chodzi bowiem o to, aby ją właściwie zrozumieć i nauczyć się stosować zgodnie z podstawowymi ludzkimi wartościami, ponieważ ostatecznie ważniejsi są sami ludzie niż ich technologie. Przy tym owa analiza ma obejmować także dawne techniki, nie tylko obecne, co niejako zmusza do doskonalenia się w tym ambiwalentnym oglądzie świata nauki i techniki.

To trudne technorealistyczne stanowisko jest właściwe także dla zachodniego chrześcijaństwa i niektórych odłamów islamu, choć zazwyczaj Kościołowi katolickiemu czy islamowi przypisywano zachowawczy konserwatyzm. W tym pozytywistycznym ujęciu Kościół katolicki był zatem postrzegany jako niechętny czy wręcz wrogi postępowi technicznemu i dopiero teraz przechodzi na pozycję konserwatyizmu umiarkowanego, czyli dynamicznego, co sprawia, że jego zwierzchnicy mają świadomość, iż Kościół powinien, w mniejszym czy większym stopniu, otwierać się także na zmienną i dynamiczną teraźniejszość, przenikniętą zdobyczami techniki. Tymczasem, wbrew owej pozytywistycznej narracji, już biblijna przypowieść o Noem może być interpretowana, jak słusznie zauważa Frederick Ferré (1990), jako aprobata dla ludzkich narzędzi czy sztuki praktycznej w ogóle, a arka Noego jako wielki akt pobożności i zaufania Boga. Niestety ludzka natura skażona grzechem pierworodnym, opisywana realistycznie przez antropologię katolicką, sprawia, że muszą pojawić się za chwilę również ciemne strony owej aktywności technicznej. W tym przypadku zaraz po historii Noego możemy zobaczyć, że jego potomkowie obrażają Boga swoją technologiczną pychą, nieograniczonymi inżynierskimi ambicjami i postanawiają zbudować ogromną wieżę Babel, sięgającą aż do nieba, co zostanie przez Niego błyskawicznie potępione (ibid.). Katolicka akceptacja techniki czy nauki, jak podkreślają teologowie katoliccy, jest zatem od samego początku warunkowa, nie ma tutaj zgody na aksjologiczną neutralność narzędzi technicznych, procesów technologicznych i w końcu artefaktów⁶. To ambiwalentne stanowisko, z dużą gotowością do ujawniania nastawienia krytycznego, przyczyniło się jednak do zachodniego rozwoju nauki, rzemiosł i zaawansowanych technologii. Jest faktem, że owo warunkowe i ambiwalentne otwieranie się instytucji Kościoła katolickiego na wytwory techniki stało się bardziej widoczne dopiero od czasu pontyfikatu Jana Pawła II, który w swoim nauczaniu uwrażliwiał chrześcijan na dostrzeganie problematyczności i złożoności funkcjonowania człowieka w cywilizacji technicznej i postulował zarazem konieczność wypracowania perspektywy teologicznej w kwestiach dotyczących rozwoju naukowo-technicznego. Ta teologiczna odmiana technorealizmu rozwija się sukcesywnie, a swój wyraz znalazła w Liście apostołskim Jana Pawła II do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu, zatytułowanym *Szybki rozwój* (JAN PAWEŁ II 2005), w którym papież zachęcał do otwierania się na technologie medialne, a jednocześnie, właśnie

⁶ Zagadnienie neutralności lub nasycenia wartościami może być też stawiane tylko w odniesieniu do artefaktów technicznych, a nie do umiejętności, wiedzy czy działań technicznych i procesów technologicznych. Zob. LEKKA-KOWALIK 2015, s. 330-336.

z drugiej strony, przykładał dużą wagę do tworzenia edukacji medialnej, do nauczania świadomego i rozumnego odbioru przekazów medialnych, traktowanego jako obowiązek rodziców i wychowawców dzieci i młodzieży; w encyklice Benedykta XVI *Caritas in veritate* (BENEDYKT XVI 2010), ukazującej ambivalentny stosunek Kościoła do wytworów świata techniki, współkonstituujących cywilizację techniczną, czy w ekologicznej encyklice papieża Franciszka *Laudato sí* (FRANCISZEK 2015), w której autor stwierdza, że trzeba zachwycać się nowymi możliwościami współczesnej techniki i procesów technologicznych (robotyki, nanotechnologii i biotechnologii), przynoszącymi środki zaradcze na liczne ludzkie nieszczęścia, lecz z drugiej strony należy nieustannie pamiętać, że te nowe możliwości dostarczają ogromną moc człowiekowi, podczas gdy jego wolność ulega różnym wypaczeniom i czyni go ostatecznie bezbronnym wobec tej potęgi. Należy o tym nie tylko pamiętać, lecz tworzyć też solidne ryzy etyczne i aksjologiczne, ograniczające wypaczenia ludzkiej wolności.

Dla myśli filozoficznej uzupełniającej teologię prawosławną, zwanej też rosyjską filozofią religijną, charakterystyczne jest natomiast technorealistyczne czy dialogiczne stanowisko filozofa kultury Mikołaja Bierdiajewa, sformułowane w pracy „Człowiek i maszyna. Problem socjologii sztuki i metafizyki techniki” (BIERDIAJEW 1933). Neguje on tutaj dwa dotychczasowe chrześcijańsko-prawosławne podejścia aksjologiczne wobec techniki: neutralne (technika jest domeną jedynie inżynierów, choć udoskonala też życie zwykłych ludzi) i pesymistyczno-apokaliptyczne (technika jest ewidentnym zagrożeniem dla ludzkiego istnienia i przejawem panowania antychrysta). W ocenie filozofa obydwie zdradzają lenistwo umysłowe chrześcijan i uleganie negatywnym emocjom, przysłaniającym myślenie realistyczne. Właściwe podejście polega na wyważonym akceptowaniu przez wszystkich chrześcijan istnienia techniki jako wyłącznie ludzkiego narzędzia, bez czynienia jej celem swojego życia, bez oddawania jej prymatu (z racji jej mocy) nad różnymi dziedzinami życia, co mogłoby spowodować, że człowiek musiałby się dostosować do tak stechnicyzowanej rzeczywistości i ostatecznie stawałby się człowiekiem-maszyną, a to, co w nim nadracjonalne, musiałoby obumierać. W istocie rzeczy człowiek jest tylko w pewnej mierze *homo faber*, tylko w pewnej części jest inżynierem, który za sprawą narzędzi i procesów technologicznych rozrywa organiczne ciało przyrody i odkrywa nowe stopnie rzeczywistości (BIERDIAJEW 1995, 45–67). Z powodu owej cząstkowości rodzi się jednak tragizm podejścia technicznego, ponieważ jego skutki obracają się dość często przeciwko samemu człowiekowi: nasilają jego materialistyczne nastawienie wobec rzeczywistości i aktualizm, powodują bezrobocie itd. Aby uniknąć jednak apokaliptycznego tonu, należy sprawiedliwie zauważać, jak podpowiada

Bierdiajew, że technika (w rozumieniu zamierzeń, narzędzi i procesów) może — paradoksalnie — przysłużyć się myśleniu metafizycznemu, ponieważ potrafi też odrywać człowieka od tego, co ziemskie, od determinizmów biologiczno-społecznych i pomaga mu odkrywać nowe planety, nieskończoność światów, zezwala na odczuwanie przez niego tytanicznej mocy i woli ekspansji. Cuda szeroko pojętego świata techniki mają zatem podwójne znaczenie i z tego powodu wymagają wysokiego poziomu rozwoju duchowego ludzi, większego niż w poprzednich epokach cywilizacyjnych świata. Ów wysoki poziom rozwoju będzie możliwy, gdy ludzki duch będzie szukał jedności z Bogiem, nabywając wtedy Dużego Rozumu. Tylko dzięki temu człowiek będzie mógł stawiać wyższe niż doraźne i pragmatyczne cele w swym życiu i funkcjonowaniu całej ludzkości (ibid.).

Jeśli chodzi natomiast o współczesny islam, także i na jego gruncie można odnaleźć motywy technorealistyczne, na przykład w myśli pakistańskiego uczonego i zarazem muzułmanina Mohammada Abdusa Salama (1926-1996), zdobywcy nagrody Nobla w dziedzinie fizyki⁷ czy w artykułach badaczy z Islamskiego Uniwersytetu w Indonezji — D.I. Ansusa Putra i Mohammada Hidayaturrahmana (ANSUSA PUTRA i HIDAYATURRAHMAN 2020, abstract). Mohammad Abdus Salam w wystąpieniu „Science and technology in the Islamic world” (ABDUS SALAM 1983), stwierdzał jednoznacznie, że Allah oddał wszystko „na służbę” człowiekowi, także naukę i technikę, która ma stanowić integralną część ludzkiego społeczeństwa i winna służyć dobrobytowi materialnemu wyznawców islamu. Właściwym i konkretnym wzorem współczesnego stosunku do nauki i techniki powinny być, jego zdaniem, początki islamu, kiedy ten był „pochodnią rozwoju naukowego i technicznego, przekazywaną z pokolenia na pokolenie” (SCHUURMAN 2011, 381), i kiedy ów rozwój miał podstawy religijno-etyczne. Jak twierdzą natomiast badacze indonezyjscy, technika i procesy technologiczne przez całe tysiąclecia wspierały obecność religii w życiu społecznym, służyły jako narzędzie wizualizacji egzegezy Koranu, przez co zapewniały dostępność i prostotę wyjaśniania Świętej Księgi dla wyznawców o różnych poziomach intelektualnych.

Jak można byłoby sądzić, owa dialogiczna relacja religii i techniki (w ich warstwach światopoglądowych) mniej czy bardziej wyraźnie powinna zakładać, że przedstawiciele świata religii i reprezentanci świata techniki mogą nawzajem dużo sobie powiedzieć na temat zjawisk, w których obrębie ich dociekania czy projekty się przecinają, np. na temat skutków obecnej automatyzacji i robotyzacji miejsc pracy dla życia indywidualnego i społecznego. Owo myślenie można

⁷ Podaję za: SCHUURMAN 2011, 81.

zauważyć także w oficjalnym dokumencie Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi Moskiewskiego Patriarchatu pt. *Основы социальной концепции* (Podstawy kwestii społecznej) z 2000 r., w którym stwierdzono dobitnie, wprawdzie bardziej o relacji *religia–nauka* niż o relacji *religia–technika*, że obydwie te dziedziny mogą zderzać się, przecinać, ale nie walczyć ze sobą, że te sfery powinny się dialogicznie dopełniać, ponieważ nigdy nie było i nie będzie między nimi konfliktu (БОКОВ 2018, 99). Niestety w rzeczywistości jest to inicjatywa zdecydowanie jednostronna, podejmowana zazwyczaj przez zwierzchników instytucji religijnych i teologów wraz z przedstawicielami chrześcijańskich czy muzułmańskich stowarzyszeń przedsiębiorców i menadżerów⁸, trudno natomiast spotkać oficjalne wypowiedzi laickich inżynierów na temat uważnej lektury ekologicznej encykliki *Laudato si* czy innych dokumentów pozostałych religii teistycznych.

5. INTEGRACJA DO JEDNEJ DZIEDZINY (TECHNOTEIZM LUB RELIGIOTECHNIKA)

Stanowisko integracyjne jest na razie rzadkim podejściem teoretycznym wobec relacji *religia–technika*, choć głoszonym przez kilku wybitnych filozofów: Michała Epsteina, Dawida Noble’a (krytycznego integracjonistę) i częściowo przez Alvina Plantingę⁹ oraz Iana G. Barboura¹⁰. Można też odnaleźć w obecnych amerykańskich i angielskich badaniach dotyczących relacji *nauka–technika–religia* określenie *wzajemnego ich uwikłania*, które należałoby ostatecznie uznać za odmianę stanowiska integracyjnego (KARNS ALEXANDER 2020), ponieważ jego zwolennicy stwierdzają, że „postrzeganie techniki i religii jako dziedzin splątanych ze sobą [i tworzących jedną całość – dopisek H.R.] poszerza nasze rozumienie tego, czym technologia/technika/ była dla ludzi w przeszłości, i jakiego

⁸ Na przykład 26 kwietnia 2016 r. odbyła się w Warszawie w siedzibie Episkopatu Polski konferencja poświęcona nowoczesnej energetyce i ekologii w zderzeniu z nauczaniem papieża Franciszka, zawartym w encyklice *Laudato si*. Jej współorganizatorem było Stowarzyszenie Chrześcijańskich Przedsiębiorców i Menadżerów „Nostra Res”.

⁹ Filozof religii Alvin Plantinga dowodzi, że istnieje tylko powierzchowny konflikt między nauką a religią, podczas gdy w głębszym ujęciu widać między nimi zgodność. Głęboki konflikt występuje raczej między nauką a światopoglądem naturalistycznym, którego zwolennicy uznają jedynie przypadkowość w postawianiu świata i jego funkcjonowaniu. Zob. DENNETT i PLANTINGA 2014, 34–41.

¹⁰ W swojej pracy *Religion and Science* Ian Barbour pokazuje, że współczesna teologia chrześcijańska różni się w sposób istotny od klasycznego średniowiecznego teizmu i może być dość bliska tego rozumienia świata, jakie cechuje współczesną naukę, która również jest inna niż ta z czasów Kartezjusza i Newtona. Cyt. za: БОКОВ 2018.

rodzaju wyprawy technologiczne dokonywane były w świecie” (ibid.). W tym ujęciu wykazuje się również, że „religia ani nie reagowała na technologię jako obcą, ani nie używała jej dla celów moralnych [...], technologia była już częścią tego, jak ludzie [...] rozumieli i przeżywali swoje życie, w tym zaangażowane życie religijne” (ibid.). Jest oczywistością, że potrzebne jest tutaj inne, bardzo szerokie ujęcie zjawiska techniki, które obejmuje nie tylko jej nowoczesne rozumienie jako nauki stosowanej, czy rozumienie zaproponowane przez Carla Mitchama, ale też jej historyczne, przedoświeceniowe postaci, funkcjonujące w różnorodnych kulturach, włącznie z magią i różnymi niematerialnymi intencjami splatającymi się często z rytuałami religijnymi i powodującymi owo uwikłanie. Istotne jest także to, że nie chodzi w tym podejściu o utożsamianie artefaktów z Bogiem, a myślenia i wiedzy technicznej z doktryną religijną, a co najwyżej o wzajemne splatanie się zamysłów, marzeń i dążeń ludzi wierzących i przedstawicieli świata techniki. Nie chodzi też o dostarczanie nowych, „religio-technicznych” norm moralnych lub nowej doktryny o strukturze rzeczywistości czy wreszcie o zupełne zastąpienie religii (jako światopoglądu religijnego, kultu i organizacji) techniką (tak czy inaczej pojętym światopoglądem naukowo-technicznym czy nawet swoistym „kultem”), lecz o wykorzystywanie współczesnych osiągnięć techniki do wspierania doktryny teistycznej jako argumentów na rzecz prawdziwości religijnego światopoglądu.

Według wspomnianej integracjonisty Michaiła Epsteina, rosyjskiego i amerykańskiego kulturologa, autora istotnego tutaj artykułu „Техника — религия — гуманистика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса” (Ерштейн [Эпштейн] 2009), współczesne stanowisko nauki bynajmniej nie dowodzi teoretycznie, a wytwory techniki nie potwierdzają w sposób praktyczny tego, o czym jest przekonany teoretyk ewolucji biologicznej i antyteista Richard Dawkins, że Bóg jest tylko iluzją ludzkiej świadomości, lecz przeciwnie, w obydwu dziedzinach można odnajdywać potwierdzenia prawdziwości religii teistycznej. Rosnące możliwości techniczne uwiarygodniają bowiem religijne przekonanie, że Wszechświat ma Stwórcę, udowadniają możliwość istnienia takiej Wszechmocy, która wcześniej wydawała się zupełnie nie do pomyślenia dla ludzi, którzy posiadali tylko prymitywne narzędzia pracy. Dawniej trudno było im wytłumaczyć, że Bóg potrafi czytać wszystkie ludzkie myśli, musieli przyjmować te elementy nauczania religijnego, opierając się tylko na wierze. Podobnie niełatwo było im zrozumieć, że osoba umierająca i pozostawiająca po sobie popiół/proch może, mimo wszystko, doświadczyć później swojego ciała i zachować integralność swojej osobowości, nieśmiertelność swojej duszy. Obecna wiedza o tym, w jaki sposób informacje o wielu ludziach mogą

być gromadzone w małym urządzeniu elektronicznym oraz jak nasze myśli i nawyki mogą być obliczane i przewidywane przez potężne serwery, przechowujące informacje o nas, daje — jak pisze Epstein — wiele do myślenia o naturze przechowywania informacji (EPSHTEYN [ЭПШТЕЙН] 2009, 19–29). Na podstawie doświadczenia komunikowania się z najnowszymi technologiami informacyjnymi znacznie łatwiej nam sobie wyobrazić, jak może się z nami komunikować Inteligencja Twórcza, jak czyta każdą naszą myśl, odpowiada na nią i przekazuje nam także swoje myśli. „Obecnie, w cywilizacji informacyjno-informatycznej taka idea wszechogarniającego i wszechmocnego Umysłu nie jest już tylko kwestią wiary, jest przedmiotem całkowicie rozsądnego, wiarygodnego, dobrze ugruntowanego założenia” (ibid.). Zakrawa zatem na paradoks, jak zauważa Epstein, ten fakt, że mimo absolutnego nieprawdopodobieństwa religijnego obrazu świata dawni ludzie w niego wierzyli, natomiast gdy staje się on bardziej wiarygodny, przestają mu ufać. Zdaniem Epsteina można długo wyliczać wszystkie drogi, jakimi wiara religijna wkracza na pole współczesnej nauki i z samej wiary staje się wiedzą, choć przybliżoną i niejednoznaczną. Filozof, owszem, zdaje sobie sprawę z tego istotnego problemu, czy owa wiedza religijna harmonijnie połączy się z wiarą odziedziczoną po religiach historycznych (ibid), ale traktuje go już jako kwestię do innych rozważań. Jego zasadnicze credo to przekonanie, że nauka i technika mają ogromny potencjał religijny, to znaczy mogą uczynić bardzo dużo dla wspierania teistycznych doktryn w ich zasadniczych tezach.

Z kolei David Noble, amerykański filozof techniki, w swej pracy *Religia techniki* (NOBLE 2017) stwierdza, że istnieje ewidentnie zjawisko religiotekniki, które znajduje paradoksalne formy: przywódcy religijni korzystają obecnie z najnowszych technologii, a uczeni i inżynierowie chcą zdobywać, na wzór dawnych i obecnych ezoteryków, wiedzę niemal boską (ibid., 16). Filozof, patrząc nie tylko na te nowe fenomeny, ale także w przeszłość kultury europejskiej, w tym zwłaszcza na historię rozwoju techniki, nie widzi bynajmniej w tych teraźniejszych tendencjach niczego nowego (RAROT 2021, 134). Jego zdaniem, popartym licznymi przykładami i drobiazgowymi analizami, religia i technika nieustannie były sobie bliskie (zachowując jednak swoją tożsamość), 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 spleciona z techniką, konstytuując wytwór, który można nazwać religiotekniką, ale tylko na poziomie zamysłów, marzeń i oczekiwań (w ujęciu mitchamowskim: na poziomie

woli), ponieważ idee techników-inżynierów są często tożsame z dążeniami religijnymi, ponieważ wszelkie projekty techniczne są przepelnione religijną wiarą w możliwość osiągnięcia zbawienia, nieśmiertelności, zdobycia boskiej wszechmocy w tworzeniu nowego życia, w podbijaniu i zagospodarowywaniu kosmosu itp. Noble chętnie sięga do znamienego zdania Waltera A. McDougalla, autora książki *The Heavens and the Earth*, dotyczącej historii eksploracji kosmosu przez ludzi: „dzięki naszym technikom jesteśmy pod-Stwórcami” (NOBLE 2017, 179). Ostatecznie więc owo nowożytne przekonanie, że od wytworów 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 zwyczajną iluzję świadomości. Noblowskie ujęcie nie jest tylko neutralnym opisem tego złożonego zjawiska, jakim jest silny spłot religii i techniki, wyraża on także obawę przed przekonaniami i projektami niektórych ambitnych twórców wynalazków technicznych, które wynikają z ich fanatycznej często religijności.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowana typologia relacji między religią a techniką miała stać się narzędziem do znalezienia odpowiedzi na ważne pytanie: czy religie światowe w ich wymiarze światopoglądowym i instytucjonalnym mogą odnieść się w sposób konstruktywny (a nie wyłącznie pesymistyczno-krytyczny) do coraz bardziej skomplikowanych zagadnień cywilizacyjnych z przełomu XX i XXI wieku i według jakiego modelu relacji mogłyby być brane pod uwagę przez przedstawicieli świata nauki i techniki? Jak można było zauważyć, najbardziej obiecujące i konstruktywne wydaje się stanowisko dialogu między przedstawicielami świata religii i reprezentantami świata techniki (oraz nauki), które może dotyczyć zarówno celów nowych projektów technicznych, jak i przewidywanych efektów ich wdrożeń oraz ich oceny moralnej. Stanowisko integracyjne jest natomiast podrzędne i ewidentnie pomocnicze wobec stanowiska dialogicznego. Może bowiem zmniejszać impet oskarżeń przedstawicieli stanowiska konfliktowego w kwestii relacji *religia–technika* (i nauka), formułowanych wobec religii w jej aspekcie światopoglądowym i instytucjonalnym. Jego słabością jest jednak potencjalne stwarzanie zagrożenia utraty tożsamości tych dziedzin. Należy też stwierdzić, że wobec niektórych współczesnych rozstrzygnięć naukowych i realizowanych projektów technicznych religie teistyczne już wypowiedziały się w spo-

sób konstruktywny, o czym można z powodzeniem przeczytać w odpowiednich wypowiedziach ukazujących stanowiska przedstawicieli poszczególnych Kościołów. Chodzi zazwyczaj o różne „nienaturalne”, czyli sztuczne, wytwory, których nie było w dziele Bożym, na przykład o „badania i zastosowania biologii molekularnej, dopełnione przez inne dyscypliny, takie jak genetyka i jej zastosowanie technologiczne w rolnictwie i przemyśle” (FRANCISZEK, Encyklika *Laudato sí*, rozdz III, 131). Inne natomiast zagadnienia ostatnich dekad, zwłaszcza problem somatycznej terapii genowej (leczącej nieuleczalne schorzenia), modyfikacji potomstwa osób chorych na choroby genetyczne, inżynierii „samej linii zarodkowej w celu wyeliminowania niechcianych warunków genetycznych, zarówno w plemniku, jak i jaję, albo przed poczęciem, albo w zapłodnionej komórce jajowej” (FERRÉ 1990), jak też jeszcze nieznanne pytania, z bliższej i dalszej przyszłości, staną się z pewnością poważnym wyzwaniem dla przywódców poszczególnych denominacji i dla kształtu stosunków między nauką, techniką i religią w ich aspektach doktrynalnych i instytucjonalnych. Jak jednak słusznie zauważa Frederick Ferré, można spodziewać się, na zasadzie analogii z przeszłością, która ukazuje, że wielu wyznawców chrześcijaństwa protestanckiego i katolickiego odnajdywało sposoby dostosowania swoich definiujących przekonań do ustaleń nauki (ibid.), że te kolejne wyzwania także zostaną rozstrzygnięte w sposób owocny dla obydwu stron, czyli według modelu dialogu między religią a nauką i techniką, a ściślej mówiąc, dialogu między przedstawicielami świata religii a reprezentantami nauki i techniki. Ci ostatni powinni zrozumieć, że nie ma powodu, by obawiać się religii (w jej aspekcie doktrynalnym, kultowym i instytucjonalnym) jako nieprzejednanego hamulca postępu naukowo-technicznego, ponieważ dotychczasowe religijne sprzeciwy przedstawicieli religii teistycznych wobec określonych badań naukowych czy wynalazków i artefaktów technicznych w rzeczywistości nie odegrały zdecydowanie negatywnej roli. Ostatecznie można więc stwierdzić, że najważniejsze religie teistyczne świata, poza ich odłamami fundamentalistycznymi, dostosowują się, w mniejszym czy większym stopniu, do coraz szybciej zmieniającej się rzeczywistości technicznej (zwanej też technosferą), a sam rozwój wysokich technologii przyczynia się nawet do powstawania zupełnie nowych ruchów religijnych. Nie ma zatem — jak się wydaje autorowi — powodu do obawy, że religie będą gremialnie zastępowane ewolucjonistyczno-materialistycznym obrazem świata, lecz kwestię tę (zob. LEKKA-KOWALIK 2013, 11–20) należy nadal badać, podchodząc do niej z różnych punktów widzenia.

REFERENCJE

- ABDUS SALAM, Mohammad. 1983. „Science and Technology in the Islamic World”, przemówienie programowe wygłoszone na Konferencji Nauki i Technologii w Islamabadzie, 1983. Za: Ian BURUMA i Avishai MARGALIT. *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*. New York: The Penguin Press, 2005.
- ANSUSA PUTRA, D.I., i Mohammad HIDAYATURRAHMAN. 2020. „The Roles of Technology in al-Quran Exegesis in Indonesia”. *Technology in Society* 63(2):101418. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2020.101418>.
- BARBOUR, Ian G. 1993. „Jak układają się stosunki między nauką i teologią?”. Tł. Stanisław Wszolek. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 15, 2: 3–22.
- BARBOUR, Ian G. 1967. *Religion and Science. History and Contemporary Issues*. San Francisco: Harper San Francisco.
- BENEDYKT XVI, papież. 2009. Encyklika *Caritas in veritate. Stolica Święta*. Dostęp 24.02.2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_2009_0629_caritas-in-veritate.html.
- BIERDIAJEW, Mikołaj. 1995. „Człowiek i maszyna. Problem socjologii i metafizyki techniki”, tł. Ewa Matuszczyk. *Idea: Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 7: 45–67.
- BŁASIAK, Zbigniew. 1999. „Sztuczna inteligencja zagrożeniem ludzkiej tożsamości? Głos w dyskusji nad kondycją człowieka pod koniec XX wieku”. *Colloquia Communia* 2 (69): 107–108.
- BOKOV, Georgij. 2018. „Religion and science: conflict or dialogue? (Study of worldviews and social contradictions in Russian society)”. *Konfliktologija* 13(4): 102–104.
- BURUMA, Ian, i Avishai MARGALIT. 2005. *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*. Tł. Adam Lipszyc. Kraków: Universitas.
- DENNETT, Daniel, i Alvin PLANTINGA. 2014. *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Tł. Michał Furman i Łukasz Kwiatek. Kraków: Copernicus Center Press.
- EPSHTEYN, Mikhail. 2009. „Техника — религия — гуманистика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса”. *Voprosy filosofii* 12, 19-29 [ЭПШТЕЙН, Михаил. 2009. „Техника — религия — гуманистика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса”. *Вопросы философии* 12: 19-29].
- FERRÉ, Frederick. 1990. *Technology and Religion. Research in Philosophy and Technology*. Vol. 10. London and Greenwich: JAI Press.
- FRANCISZEK, papież. 2015. Encyklika *Laudato si. Stolica Święta*. Dostęp 24.02.2023. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- GOULD, Stephen Jay. 2002. *Skaly wieków. Nauka i religia w pełni życia*. Tł. Jacek Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka (oryginał *Rocks of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*. Ballantine Books, 1999).
- JAN PAWEŁ II, papież. List apostolski *Szybki rozwój*. Opoka.org.pl. Dostęp 24.02.2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/szybkir_24022005.html
- KARNS ALEXANDER, Jennifer. 2020. „Introduction: the entanglement of technology and religion”. *History and Technology. An International Journal* 36, issue 2: Religion and Technology: 165-186. DOI: <https://doi.org/10.1080/07341512.2020.1814513>.
- KATINA, Michael. 2021. „Religion, Science, and Technology”. An Interview with Metropolitan Kallistos Ware. *Technology and Society*. Dostęp 15.07.2021. <https://technologyandsociety.org/religion-science-and-technology-an-interview-with-metropolitan-kallistos-ware/>.

- LEKKA-KOWALIK, Agnieszka. 2013. „Nauka — zwierciadło dla religii”. W: *Bezpieczeństwo człowieka a religia*, red. Edward Jarmoch i Izbela Trzpił, 11–20. Siedlce: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.
- LEKKA-KOWALIK, Agnieszka. 2015. „Technika i aksjologia. W stronę wartości”. *Ethos* 28, nr 3 (111): 330-336.
- LIZUT, Rafał. 2014. *Technika a wartości: spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe Academicon.
- MARTY, Martin E. 1988. „Fundamentalism as a Social Phenomenon”. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 42, no. 2: 15–29.
- MITCHAM, Carl. 1994. *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- NOBLE, David F. 2017. *Religia techniki. Boskość człowieka i duch wynalazczości*. Tł. Krzysztof Kornas. Kraków: Copernicus Center Press.
- PIELIŃSKI, Krzysztof. 2011. „Koniec historii – utopia technokratyczna. The End of History – Technocratic Utopia”. *Economy and Management* 3: 19–31.
- RAROT, Halina. 2021. „Religia techniki Mikołaja Fiodorowa”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 30, nr 2: 127–141. DOI: <https://doi.org/10.24425/pfns.2021.137375>.
- SCHUURMAN, Egbert. 2011. „Technology and Religion: Islam, Christianity and Materialism”. *Koers: Bulletin for Christian Scholarship* 76, no. 2: 373–386. DOI: <https://doi.org/10.4102/koers.v76i2.21>
- WŁODARCZYK, Rafał. 2017. „Wymiary fundamentalizmu religijnego w ujęciu teoretycznym”. W: *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. Monika Humeniuk i Iwona Paszenda, 15–36. Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego.
- ZDYBICKA, Zofia. 1985. „Religia i technika”. *Roczniki Filozoficzne* 52, z. 2: 453–455.

ZWIĄZKI RELIGII I TECHNIKI

Streszczenie

Autorka analizuje, z punktu widzenia filozofii kultury, historyczną i współczesną kwestię relacji między religią a techniką. W wyniku tego filozoficznego namysłu stwierdza, że relacja ta może przyjmować cztery różne postaci. Zaprezentowana typologia relacji między religią a techniką staje się następnie narzędziem do znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy religie światowe w ich wymiarze światopoglądowym i instytucjonalnym mogą odnieść się w sposób konstruktywny (a nie wyłącznie pesymistyczno-krytyczny) do coraz bardziej skomplikowanych zagadnień cywilizacyjnych z przełomu XX i XXI wieku.

Słowa kluczowe: religia; technika; niezależność; konflikt; dialog; integracja; technoteizm, religio-technika

CONNECTIONS
BETWEEN RELIGION AND TECHNOLOGY

Summary

The author analyzes, from the point of view of the philosophy of culture, the historical and contemporary issue of the relationship between religion and technology. As a result of this

philosophical reflection, he states that this relationship can take four different forms. The presented typology of the relationship between religion and technology then becomes a tool to find an answer to the question of whether world religions in their worldview and institutional dimensions can constructively (and not only pessimistically and critically) relate to the increasingly complex civilization issues at the turn of the XX and XXI century.

Keywords: religion; technology; autonomy; dialogue; conflict; integration; technotheism; religion of technology

Information about the Author: Dr habil. HALINA RAROT, Prof. at PL — Lublin University of Technology (PL), Faculty of Fundamentals of Technology; correspondence address: ul. Nadbystrzycka 38, 20-618; e-mail: rarot@nowanet.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9095-0872>.