

Dr hab. Halina Rarot, prof. Politechniki Lubelskiej

Katedra Metod i Technik Nauczania

Politechnika Lubelska

Recenzja pracy doktorskiej O. dr Michała Ziółkowskiego MI pt. „Immortalistyczna koncepcja człowieka Mikołaja Fiodorowa a stanowisko antropologiczne współczesnego transhumanizmu”, napisanej pod kierunkiem ks. dr hab. Andrzeja Kobylińskiego, prof. UKSW w Warszawie

O. dr Michał Ziółkowski podejmuje w swej drugiej pracy doktorskiej problem ustalenia prawdziwego charakteru współczesnego, coraz bardziej popularnego w niektórych intelektualnych kręgach nurtu myślowego, jakim jest transhumanizm. Kieruje nim bowiem naukowe podejrzenie, że transhumanizm jest zwyczajną ideologią, ubraną w terminologię nauk ścisłych z przełomu XX i XXI wieku. Jego praca ma charakter teoretyczny, lecz posiada zarazem wiele implikacji praktycznych, przez co może owocnie wpisywać się w technorealistyczną dyskusję nad fenomenem tworzącej się obecnie na całym świecie cywilizacji technologicznej oraz jej jasnych i ciemnych stron, w tym także jej odniesienia do relacji technika-religia. Do owych praktycznych implikacji należą między innymi zebranie argumentów umożliwiających przezwycięzenie obaw przez sztuczną super-inteligencją rozumianą jako byt transcendentny/ technologiczna Osobliwość, uwrażliwienie na dostrzeganie tendencji do powstawania kolejnych ideologii przy okazji rozwoju nauki i techniki, którym podlegają niejednokrotnie sami twórcy nauki (chodzi o technocentryzm i enkefalocentryzm, obecny w kognitywistyce i neuropsychologii), dostrzeganie nowych zagrożeń moralnych z powodu głoszonego przez transhumanistów prymatu zasady hedonizmu).

Recenzowana dysertacja składa się ze wstępu, czterech rozdziałów i zakończenia. Jej ogólna struktura jest jasna i logicznie uporządkowana, a tytuł adekwatny do przedstawianej treści. Obszerny, dziesięciostronicowy wstęp stanowi solidne wprowadzenie do właściwej, filozoficznej analizy problemu badawczego, dokonywanej w poszczególnych rozdziałach: jest zatem przedstawiony ów problem, podany zasadniczy cel rozprawy (jak też cele poboczne) i hipoteza badawcza, pojawiają się istotne rozróżnienia definicyjne, opisana zostaje metoda

zastosowana do analizy problemu oraz zaprezentowane są krótkie streszczenia kolejnych rozdziałów. Autor odkrył, że w dekonstruowaniu transhumansitycznych tez niezwykle pomocna może stać się myśl rosyjskiego myśliciela z okresu Srebrnego Wieku w kulturze Rosji, Mikołaja Fiodorowa, dlatego właściwą treścią rozprawy staje się zderzenie dwóch sposobów rozumienia dążenia do nieśmiertelności, Fiodorowowskiego i transhumanistycznego. Jest to zadanie interesujące z wielu powodów. Najważniejszym z nich jest ten fakt przechodzący do historii idei owego nurtu intelektualnego, że w dotychczasowym namyśle nad transhumanizmem (jak też w refleksji samych transhumanistów) nieakademicki rosyjski myśliciel- bibliotekarz był uznawany za prekursora i ojca tego współczesnego ideowego nurtu. Autor rozprawy natomiast przypuszcza, że to pośpieszne utożsamianie Fiodorowa z rolą prekursora idei transhumanistycznych jest błędne, choć musi posiadać jakieś częściowe, racjonalne podstawy. Dlatego stawia hipotezę badawczą, że istnieje pewna ogólna zbieżność obydwu koncepcji, która jednak - przy wnikliwej analizie - odsłoni raczej odmienny charakter tych stanowisk (s.6). Owa wnikliwa analiza wymagała od autora, jak przekonamy się w trakcie lektury dysertacji, i o czym sam pisze właśnie we Wstępie, metody analizy źródeł historycznych dotyczących wypowiedzi filozoficznych, teologicznych i ezoterycznych dotyczących prób zapewnienia nieśmiertelności, ich analizy krytycznej i analizy porównawczej. Zadał sobie bowiem trud zrekonstruowania teoretycznego, historycznego kontekstu, swoistej bazy dla powstania z jednej (zachodniej) strony transhumanizmu, a z drugiej (wschodniej, prawosławnej) strony- immortalistycznej koncepcji Fiodorowa. Te rekonstrukcje są pokazem jego bardzo dobrej znajomości historii filozofii, teologii czy nawet literatury science fiction. Nadto stają się ich nowymi ujęciami, ponieważ w owej oryginalnej autorskiej immortalologii akcentowana jest rola sztuk mechanicznych/techniki jako narzędzia i siły umożliwiającej transcendowanie doczesnej rzeczywistości. To nowatorskie ujęcie wymagało odwoływania się także do prac historyków i filozofów techniki (Perrego Millera, Lynna White'a, Dawida F.Nobla), co świadczy o interdyscyplinarnym charakterze niniejszej rozprawy.

Zatem w rozdziale pierwszym doktorant analizuje wybrane, tylko najistotniejsze źródła myślenia immortalistycznego opartego na sztukach mechanicznych, obecne w myśli zachodnioeuropejskiej, poczynając od myśli neoplatonika Jana Szkota Eriugeny, która właśnie powinna być ujmowana przez współczesnych transhumanistów jako pierwotne źródło dla ich immortalizmu, przez średniowieczne idee żydowskich kabalistów i renesansowe protouczonych alchemików, siedemnastowieczną pochwałę eksperymentu wydzierającego światu tajemnice życia w *Nowej Atlantydzie* Francisca Bacona, na eksperymentach doktora Frankensteinia opisanych w powieści Mary Shelley oraz wersji państwa transhumanistycznego, proro-

czo wytworzonej przez Aldousa Huxley'a w jego *Nowym wspaniałym świecie* - kończąc. W tej częściowej tylko rekonstrukcji, podyktowanej wymogami co do objętości stron dysertacji, zabrakło wzmianek o innych filozofach czy pisarzach, lecz to, co jest ukazane, jest dobrze zauważone i zaakcentowane. Autor tym samym rehabilituje, podobnie jak historyk nauki David F. Noble w swej pracy *Religia techniki*, ideę religijnych, chrześcijańskich podstaw techniki, którą niewątpliwie zniszczyła filozofia Oświecenia, uderzająca w chrześcijańskie dotąd rozumienie świata, człowieka i jego dążeń.

Logicznie rzecz ujmując drugi rozdział powinien być również poświęcony źródłom myślenia immortalistycznego, tym razem na gruncie drugiej, wschodniej tradycji, choć nie jak długiej jak zachodnia, ponieważ przypadającej właściwie na okres od XVIII stulecia do lat 40.XX wieku w Rosji. Jednak te treści będą składać się dopiero na rozdział czwarty. W drugim rozdziale natomiast zostanie przedstawiona od razu immortalistyczna koncepcja Mikołaja Fiodorowa (w rozdziale czwartym dopełniona o jego koncepcję kosmizmu i nazwana projektem o wymiarze społecznym, czyli projektem antytanatycznym) jako całkowicie przeciwstawna myśli zachodniej w jej źródłach platońskich oraz Baconowskich, w żydowskiej idei golema i alchemicznej receptce na stworzenie homunkulusa sformułowanej przez renesansowego uczonego Paracelsusa. W takim układzie treści widzimy dominującą chęć autora doprowadzenia od razu do konfrontacji tych stanowisk, dzięki której będzie można dokonać pierwszej próby weryfikacji hipotezy badawczej, czyli wykazać, że zachodnioeuropejskie źródła myślenia immortalistycznego, których zwieńczeniem jest współczesny nurt transhumanizmu w żaden sposób nie mogą być też źródłami myśli Fiodorowa, traktowanej pobieżnie przez innych badaczy jako ogniwo teoretyczne poprzedzające transhumanizm. W wyniku tego zderzenia tradycji zachodniej i jej najnowszego myślenia obecnego w transhumanizmie (z jego ideałem istoty postludzkiej, która nadejdzie w przyszłości po transczłowieku rozumianym jako faza przejściowa, i która będzie już wyzwolona z jakiegokolwiek biologizmu oraz koncepcji imortalistycznej Fiodorowa, nakierowanej z kolei na przeszłość i wskrzeszanie zmarłych przodków w ich cielesności), badacz formułuje pierwszy wniosek, zapisany na 121 stronie. Brzmi on następująco: obydwa systemy myślenia można oceniać jako zbliżone do siebie tylko pod względem ogólnej struktury, lecz nie istoty (gdzie różnice są diametralne). W owym zderzeniu wzmiankowanych systemów myślenia występuje merytorycznie ciekawy zabieg znajdowania tego, co je łączy, by za chwilę owa pochojna zbieżność była przez doktora z pasją dekonstruowana: dotyczy to rozumienia świadomości ludzkiej (s.128) czy postępu (s.135).

Duże zaciekawienie czytelnika połączone z pewną dozą niepokoju wywołuje też nieustanna, choć z drugiej strony wyważona obrona koncepcji Fiodorowa, widoczna we wszystkich rozdziałach dysertacji. Owszem, autor rozprawy zdaje sobie sprawę, że rosyjski myśliciel zbyt daleko odszedł od klasycznego chrześcijaństwa prawosławnego w swej próbie unowocześniania i dostosowywania go do wymogów aktywistycznej epoki współczesności (próby porównywalnej, a miejscami zdecydowanie przewyższającej wysiłek tworzenia nowego chrześcijaństwa przez Włodzimierza Sołowjowa czy Mikołaja Bierdiajewa). Odszedł tak daleko, że stał się heterodoksem. Doktorant nie zauważa jednak u niego misternych przejawów ezoteryzmu/okultyzmu czy samej magii rozumianej jako technika skutecznego narzucania przez człowieka swej woli siłom kosmosu, a nawet samemu Bogu, które historycy filozofii chrześcijańskiej czy teologii wiążą zazwyczaj z tą czy inną odmianą heterodosji. Opiera się bowiem na tym klasycznym rozumieniu okultyzmu, jakie wystąpiło też w cytowanej przez niego pracy Ignacego Sitnickiego, poświęconej metafizyce kosmizmu i transhumanizmu, czyli jako elitarniej wiedzy tajemnej i praktyk nabywanych oraz przekazywanych w sposób rytualizowany i dostępny tylko niektórym wybranym ludziom.

Tymczasem piętnowana przez niego jednoznacznie w transhumanizmie obecność okultystycznej czy ezoterycznej idei „Bądźcie jak bogowie” daje się jak najbardziej odnaleźć także u Fiodorowa. Widoczna jest wtedy, gdy autor *Filozofii wspólnego czynu* i licznych artykułów o treści religijnej twierdził, że świat jest pozbawiony sensu i celu, przyroda nie ma nic wspólnego z boskością, jest bezrozumna, ślepa i śmiertelna i tylko ludzie (niczym bogowie) mogą ów ład i celowość wprowadzać do całego wszechświata (ss. 101, 105), czyli doprowadzić ostatecznie do realnego współistnienia żywych i umarłych w doskonałej harmonii i wspólnocie (s.102-103), gdy postulował wspólnotowe zapanowanie nad wszystkimi siłami przyrody w celu wyeliminowania z niej śmierci i równoczesne włączenie Boga (jakoby dotąd opierającego się w realizacji w tego istotnego zadania) w dzieło przywrócenia zmarłych do życia ludzi (s.125 dysertacji), gdy zachęcał do tworzenia nowej moralności umożliwiającej powszechne światowe braterstwo i egalitaryzm jako warunek stworzenia silnej ogólnoswiatowej wspólnoty wskrzeszającej zmarłych przodków i zapewniającej im i sobie samej nieśmiertelność – jedynie siłami ludzkimi, nie wspominając nawet o partycypowaniu w łasce Ducha Świętego. Miała wystarczyć tylko nadzieja, że ludzka wola okaże się ostatecznie wolą dobrą i zintegruje się wtedy z wolą boską (by zmusić wtedy Boga – dodajmy- do wskrzeszania zmarłych), że wystarczy w sposób racjonalny podążać za moralnym wzorem–archetypem działania Chrystusa, który przywrócił do życia Łazarza niczym kolejny cudotwórca. Sam Bóg Ojciec okazuje się w ujęciu Fiodorowa bytem poważnie osłabionym i dlatego stworzył świat jako bezro-

zumny i śmiercionośny, a także nie jest w stanie wskrzesić umarłych (jak obiecał), potrzebuje do tego zadania zjednoczonej wspólnoty ludzi, aby przez nią, przez jej wypracowaną zmuennie transcendentną moc dokonać dopiero tego dzieła (s.91). Jezus jest natomiast swoistym buntownikiem, występuje przeciw władzy praw tak stworzonego świata przez Boga-Ojca, a także przeciw władzy Pilata, saduceuszy i faryzeuszy wskrzeszając Łazarza przy murach samej Jerozolimy¹, co jest jak najbardziej anarchizującą ideą ezoteryczną/gnostycką. Nie zmienia tego faktu Fiodorowski wplatanie zwodniczych słów, że chodzi tutaj o naśladowanie pragnienia Chrystusa, aby we wszystkim pełnić wolę Ojca (s.133). W końcu, wątek okultyzmu widać także wtedy, gdy fiodorowska koncepcja odziera śmierć z wszelkiej tajemniczości, nie dostrzega się w niej ani żądła grzechu, ani misterium przejścia do innych transcendentnych światów, wręcz przeciwnie zaleca się nieustanne z nią obcowanie jako najważniejszy motyw nowego systemu edukacyjnego (i obietnicę życia po wskrzeszeniu jedynie na ziemi lub na innych, materialnych planetach). Fiodorow, być może zupełnie nieświadomie, rozmywał ten okultystyczny czy ezoteryczny nakaz 'poznaj Boga w sobie', „stań się jak Bóg”, twierdząc, że takie nawoływanie wiąże się ze skrajnym, egoistycznym indywidualizmem. Dążenie do boskości przypisuje raczej wspólnocie ogólnoludzkiej, tą jakoby trudno obciążać szatańskim egoizmem. Ma stać się ona zbiorowym Synem Człowieczym (łączącym synostwo wszystkich ludzi z człowieczeństwem), ponieważ w pojedynkę nikt nie jest w stanie Go naśladować. Ma być wyjątkowa w dotychczasowych i przyszłych dziejach także z tego powodu, że ma składać się z jednostek, którym od dzieciństwa będzie się wpajać w ramach nowego edukacyjnego systemu, czyli w sposób przymusowy, nakaz „Bądźcie jak bogowie - ucicie się wskrzeszania zmarłych przodków”. Rosyjski myśliciel mówi dużo o braterstwie i egalitaryzmie jako warunku bezwzględny tej wspólnoty, lecz jak pisze ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński w artykule pt. *W oparach okultyzmu*, to właśnie ezoteryzm eksponuje aspekt „wyjątkowości” danej osoby lub wspólnoty.

Warto tutaj nawiązać, w celu wzmocnienia tego poczucia obecności ezoteryzmu w myśli Fiodorowa, do stanowiska sformułowanego przez wybitnego historyka teologii prawosławnej Georgija Fłorowskiego w jego pracy *Puti russjogo bogolowija* z roku 1937. Jest to ujęcie krytyczne, choć sam Fłorowski także spotykał się niejednokrotnie z zarzutami modernizmu, utopizmu i nadmiernego optymizmu, formułowanymi przez przedstawicieli ortodoksyjnej Cerkwi, z powodu zbyt łatwego akceptowania przez niego różnych heretyckich elementów w poglądach przedstawicieli rosyjskiej filozofii religijnej (w tym Sołowowa czy S.

¹ N.Fiodorow, *Tri dara ukazywajut na Chrysta kak woskriesitiela*, [w] *Sobranije soczynienij w czetyriech tomach*, Moskwa 1997, t.III, s. 319.

Bułgakowa). Otóż według Fłorowskiego światopogląd Fiodorowa, w większości jego założeń, wcale nie był chrześcijański i zdecydowanie stał w sprzeczności z chrześcijańskim objawieniem i doświadczeniem. Widać to zwłaszcza w tym wątku, kiedy dla rosyjskiego myśliciela ostatnim słowem i zwieńczeniem cudów dokonanych w Galilei i Jerozolimie przez Chrystusa było wskrzeszenie Łazarza². Dla rosyjskiego teologa nie jest to przypadkowe przejęcie tytułu przez autora *Filozofii wspólnego czynu*, lecz wyraźny dowód, że Chrystus był dla niego tylko największym cudotwórcą, któremu duchy i żywioły były posłuszne. Misterium Krzyża pozostało jednak dla niego zamknięte - „Śmierć Chrystusa na Krzyżu była tylko bezsilną zemstą wrogów zmartwychwstania”. Betania, gdzie zmartwychwstał Łazarz, stała się ważniejsza dla Fiodorowa niż Nazaret, Betlejem i sama Jerozolima. Źródłem inspiracji Fiodorowa nie jest zatem chrześcijańskie Objawienie, lecz jak wykazuje Fłorowski, dzieło Augusta Comte’a pt. *Système de politique positive* (1851-1854). Dodajmy, że jest to dzieło z drugiego etapu w myśleniu francuskiego filozofa, cechującego się doktrynerstwem i utopijnością, zazwyczaj pomijane przez historyków filozofii czy socjologii. Nie jest także przypadkiem, jak twierdzi rosyjski teolog, że Włodzimierz Sołowjow ponownie podjął lekturę dzieł Comte’a w latach dziewięćdziesiątych, kiedy wpływ Fiodorowa na jego myślenie był oczywisty. W sołowjowskim artykule o nim pt. *Ideja czelowieczestwa u Awgusta Konta* (1898) łatwo można rozpoznać bezpośrednie aluzje do Fiodorowa. Sołowjow wyróżnia w nim bowiem motyw zmartwychwstania u Comte’a: „ten nie wyraża owej idei bezpośrednio, ale ktokolwiek czyta wszystkie cztery tomy jego *Système de politique positive* z sumienną uwagą, będzie musiał przyznać, że żaden ze słynnych filozofów na świecie nie zbliżył się tak bardzo do problemu wskrzeszenia zmarłych, jak August Comte”. Myśl Comte’a, jak podkreśla Fłorowski, jest rzeczywiście zawsze zwrócona ku przodkom. A „pozytywny kult” to przede wszystkim właśnie kult przodków. Francuski filozof rozważał pochówek i cmentarz z taką samą uwagą i uporem, jak później Fiodorow. Kult publiczny w „religii ludzkości” miał być natomiast powiązany z kultem świętych nekropolii. Fłorowski ocenia, że światopogląd Fiodorowa rozwijał się pod innymi jeszcze wpływami francuskimi: oświeceniowego utopizmu (z jego patosem społecznej konstrukcji i „czynu”), refleksji pozytywistów i socjalistów na temat „anarchii świata”(u Fouriera), co u Fiodorowa przyjmuje postać braku wszechjedności i przykrej fragmentacji świata, i idei zaniku ludzkiego „braterstwa” (u Saint-Simona). I co tutaj najważniejsze dla Fłorowskiego, Fourier i jego ruch miał bardzo silne powiązania z wieloletnią tradycją

² N. Fiodorow, *O iskuszenii po woprasu o smiertnoj kazni*, [w] *Sobranije soczynienij w czetyriech tomach*, Moskwa 1997, t.II.

magiczną, nic zatem dziwnego, że Fiodorow po prostu ją ponownie ożywił w swych poglądach.

Kwestia nachylenia światopoglądowego stanowiska Fiodorowa jest zatem bardzo dyskusyjna. Jeśli uznamy argumenty przemawiające za jego ezoterycznością, wtedy zdecydowane odróżnianie tych stanowisk w niniejszej pracy straci swój sens. Należy wtedy mówić tylko o dwóch formach ezoteryzmu, z których jedna jest misternie zakamuflowana, sprytnie operująca frazeologią egalitaryzmu i wspólnotowości. Bezdyskusyjną natomiast zaletą rozprawy jest zbudowanie krytycznego kompendium wiedzy na temat transhumanizmu oraz najnowszych odkryć w zakresie nauk informatycznych, biomedycznych i kognitywistyki. Owo kompendium stanowi treść II rozdziału dysertacji, choć różne wnioski można odnaleźć także w rozdziałach pozostałych. Doktorant zajął się tutaj przede wszystkim, w sposób erudycyjny, kompetentny i interdyscyplinarny, zasadniczą tezą antropologii transhumanistycznej, według której istnieje możliwość osiągnięcia za pomocą rozwijającej się obecnie i przyszłej technologii kolejnej fazy ewolucyjnej człowieka, która zakłada wyzwolenie się z ograniczeń biologicznych, również w bytowaniu samej świadomości związanej dotąd z materialnym podłożem. Jest ona nazywana przez przedstawicieli tego nurtu fazą postczłowieka (s.143). Odrzuca się tutaj chrześcijańską koncepcję istnienia nieśmiertelnej duszy, która dotychczas, jak nauczał św. Tomasz z Akwinu, stanowiła o rzeczywistym transcendowaniu osoby ludzkiej do nowego wymiaru. Autor rozprawy dostrzega krytycznie wady stanowiska transhumanistycznego i gromadzi kolejne argumenty, które dowodzą, że transhumanizm jest tylko ideologią technocentryzmu wyrastającą z zachwyty nowymi możliwościami technologicznymi i owo jednostronne nastawienie nie pozwala jego przedstawicielom dostrzegać obiektywnych ograniczeń w realizacji postawionego celu. Transhumaniści mówią o zadaniu przekraczaniu natury, lecz proces cyborgizacji na który się powołują nie ma jeszcze - jego zdaniem - oznak jej przekraczania, co najwyżej wzmocnienia naturalnych procesów poznawczych i motywacyjnych człowieka. Odwoływanie się do sukcesów inżynierii genetycznej z jej najnowszą metodą CRISPR Cas9 także nie może przekonywać, ponieważ nie jest ona w stanie zapewnić przejścia z fazy transczłowieka do fazy postbiologicznej, która jest ideałem antropologii transhumanistów. Świadomość indywidualna, jak wykazuje wielu uczonych, nie może funkcjonować bez podłoża biologicznego. Sama niechęć do biologizmu człowieka, przejawiana przez zwolenników wysokich technologii cyfrowych, generalnie może być nawet zrozumiała, ale ignorowanie przez nich najnowszych badań nad ludzkim mózgiem, które pokazują, że będzie on jeszcze ewoluował, jest już trudne do zaakceptowania. Zatem powodzenie tego przedsięwzięcia, jakim jest stworzenie postludzkiego stadium ewolucji poprzez transfer umy-

słu odbywający się z ludzkiego biologicznego mózgu do rzeczywistości elektronicznej opiera się ostatecznie - zdaniem autora - na ślepej wierze w możliwości techniki.

Można zatem uznać, że problem badawczy, przyświecający powstaniu dysertacji został rozwiązany. Transhumanizm okazuje się być ideologią łączącą w sobie trzy inne: ideologię enkefalocentryzmu, czyli zredukowanego, materialistycznego myślenia uznającego za najbardziej esencjalne w człowieku biologiczne funkcje mózgu (i odrzucającego ludzką duszę), ideologię technocentryzmu i, nienazwaną przez autora, ideologię matematycyzmu, czyli redukcjonistycznego rozumienia biologicznej natury jako reprezentacji matematycznego kodu, sprowadzania materii do informacji). Pojawia się tylko pytanie, w jaki sposób łączyć zarzut ideologizmu z zarzutem okultyzmu czy ezoteryzmu, czy można było uniknąć nawiązywania do takiego ujęcia, które wychodzi poza granice nauki uprawianej w paradygmacie neopozytywistycznym?

Jeśli chodzi o stronę formalną i językową pracy, należy stwierdzić, że jest pisana pięknym językiem polskim, stylistycznie bezbłędnym. Cytowania i przypisy w pracy są poprawne. Bibliografia pracy jest obszerna i imponująca, autor odwołuje się do prac zarówno w języku angielskim, jak i rosyjskim, do dzieł zarówno filozoficznych, filozoficzno-naukowych, historyczno-naukowych, jak i teologicznych. Nieobce są mu dzieła z zakresu literatury science fiction, istotne dla analizowanego problemu badawczego. Wydaje się przy tym, że odwołał się do najważniejszych dzieł źródłowych, jak też opracowań dotyczących zagadnienia tak czy inaczej rozumianego immortalizmu i transhumanizmu. Jeśli chodzi o język, a dokładniej o samą terminologię, którą autor tworzy nieraz z dużą swobodą, można zastanowić się nad poprawnością pojęcia *immortologia*. Czy nie powinno być użyte inne słowo na oznaczenie nauki o ludzkich dążeniach do uzyskania nieśmiertelności, to znaczy *immortalogia* czy nawet *imortatologia*, wszak w języku łacińskim nieśmiertelność to *immortas*.

Autora pracy cechuje wspomniana już interdyscyplinarność, erudycja i umiejętność poruszania się w obszarze zagadnień historycznych, ale i najnowszych, dotyczących nauk ścisłych i społecznych (kognitywistyka, informatyka medyczna). Wykazał się ponadto dużą starannością w prezentowaniu swojego zamysłu badawczego i równie silną determinacją w dążeniu do pozytywnej weryfikacji swej tezy badawczej. Uważam zatem, że dysertacja przygotowana przez o. dr Michała Ziółkowskiego spełnia z nadwyżką ustawowe i akademickie wymagania, które stawiane są autorom rozpraw doktorskich i wnoszę o jej dopuszczenie do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



.....
Dr hab. Halina Rarot, prof.PL