

Spotkania pisarzy *science fiction* z Bogiem

Rozważając temat religii czy religijności w tekstach fantastycznonaukowych, nie sposób pominąć kwestii zasadniczej, a mianowicie związku współczesnej myśli naukowej z teologią: „W ciągu ostatnich stu lat radykalnym przemianom w fizyce, jakie zaszły na początku naszego wieku [tj. XX stulecia], dorównują pod względem doniosłości jedynie nowe horyzonty, które otwarły się w ostatnich latach w astrofizyce dzięki kosmologii i w biologii dzięki biologii molekularnej. W rezultacie na naszych oczach powstała naukowa perspektywa Wszechświata i człowieka, która zarówno konstytuuje układ odniesienia dla wszelkiej refleksji, jak i na nowo wzbudza poczucie zachwytu nad światem, w którym się znajdujemy”¹. Głosy naukowca i teologa muszą najpierw pokonać barierę metodologiczną, by ostatecznie mogły ułożyć się w dialog. Dyskurs pierwszego z wymienionych ma charakter ponadjednostkowy i obiektywny, język drugiego z kolei możliwy jest wyłącznie w odniesieniu do człowieka w jego

¹ Arthur R. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, tłum. Leszek M. Sokołowski, Wyd. Znak, Kraków 1991, s. 7. Dobrym przykładem bliskich związków współczesnej astrofizyki z teologią jest rozmowa ks. prof. Michała Hellera (autora *Filozofii przyrody*, Wyd. Znak, Kraków 2004) przeprowadzona przez redaktorów tygodnika *Polityka* (*Dowód na istnienie Boga*, „Polityka” 2004, nr 52/53, s. 4–12). Temat ten podjął również Stephen W. Hawking w książce *Krótką historia czasu od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur* (tłum. Piotr Amsterdamski, Wyd. Alfa, Warszawa 1990), podkreślając jednak, że współczesna astrofizyka wkracza w obszary przez teologię uznane za Tajemnicę (zob. rozdz. *Pochodzenie i los Wszechświata*). Na ten temat zob.: *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg? Argumenty naukowców i teologów*, pod red. Tobiasza Daniela Wabbela, tłum. Bogdan Baran, PIW, Warszawa 2007.

wszystkich wymiarach: etycznym, historycznym i społeczno-kulturowym. Wzajemne wspieranie się, uzupełnianie myśli naukowej i teologii jest faktem wciąż dokonującym się, o czym świadczą liczne publikacje. Mnie jednak interesuje kwestia pośrednio z tym związana — obecność elementów religijnych (metafizycznych) w utworach *science fiction*².

Literatura fantastycznonaukowa postrzegana jest przede wszystkim jako wyraz zaufania człowieka do nauki i do metod jej postępowania. Twórcy SF bardzo często inspirowali się techniką i dyscyplinami matematyczno-przyrodniczymi (astrofizyką, fizyką, biologią wraz z jej licznymi odmianami — biochemią, biologią molekularną — chemią, cybernetyką, informatyką, medycyną), które współcześnie tworzą awangardę postępu cywilizacyjnego. W latach siedemdziesiątych XX wieku psychologia oraz socjologia również stały się przedmiotem zainteresowania autorów *science fiction*. Rozbudzone na początku istnienia SF (druga połowa XIX w.) nadzieje związane z myślą naukową, a nawet zachwyt nad jej ogromnymi możliwościami, przybrały z czasem postać zwątpienia i krytyki nie tyle jej samej, ile tego, co człowiek może dzięki niej uczynić. Refleksja, niepozbawiona przecież troski o przyszłość ludzkości, często zabarwiona również ironią, miała związek z rzeczywistymi wydarzeniami, których doświadczyła ludzkość w XX stuleciu (powszechne wojny i lokalne konflikty zbrojne, szerzące się epidemie, problem głodu i ekonomicznego rozwarstwienia społeczeństw, istnienie przez dziesiątki lat systemów totalitarnych). Mogłoby się wydawać zatem, że fantastyka naukowa — będąca obszarem formalnie, tematycznie oraz estetycznie niejednorodnym

² Na ten temat pisano już wielokrotnie przy różnych okazjach, np. charakteryzując najnowszą polską twórczość fantastycznonaukową, którą określa się mianem „religijna”, lub przy okazji porządkowania głównych kierunków rozwoju SF. Zob. Andrzej Stoff, *Czy science fiction jest gatunkiem ideologicznie zdeterminowanym?*, „Roczniki Humanistyczne” 1986, z. 1; Joanna Rus, *Ku estetyce fantastyki naukowej*, „Fantastyka” 1986, nr 4, s. 60–62; Tom Woodman, *Science fiction, religia i transcendencja*, tłum. Lech Jęczynek, w książce zbiorowej, *Spór o SF. Spór o SF. Antologia szkiców i esejów o science fiction*, teksty wybrali Ryszard Handke, Lech Jęczynek, Barbara Okólska, Wyd. Poznańskie, Poznań 1989, s. 399–422. Warto również przypomnieć interesujący trójęgłos zamieszczony na łamach „Nowej Fantastyki” (1990, nr 6): Lecha Jęczyńka, *Bóg w science fiction*; Macieja Parowskiego, *Boże igrzyska*, oraz Marka Oramusa, *Komputer jako wszechświat*, poświęcony różnym przejawom religijności w najnowszej fantastyce naukowej zarówno polskiej, jak i zagranicznej.

— przejęła rolę popularnego medium³, które służy przekazywaniu informacji (naukowo weryfikowalnych bądź nieweryfikowalnych) na temat różnych fragmentów przyszłej, futurystycznej rzeczywistości⁴.

Charakterystyczne dla *science fiction* elementy — lot międzyplanetarny, spotkanie człowieka z pozaziemskimi istotami, tworzenie sztucznej inteligencji i świadomości, inwazja Obcych na Ziemię — nie mogą współistnieć z refleksją metafizyczną na takich samych zasadach, jak w utworach realistycznych. Pierwiastek „naukowy”, zasilany ekspansywnym źródłem „fantastycznym”, tworzy podstawę świata, w którym przekształceniu uległy pośrednio także inne jego składniki (etyczne, psychologiczne, filozoficzne), tworzące obraz egzystencji człowieka. Jakże zatem miejsce wyznaczono w nowoczesnym, futurologicznym świecie religijności, rozumianej jako fakt społeczny, a zarazem rodzaj transcendentnego, indywidualnego doświadczenia?⁵

Odpowiedź na postawione pytanie umożliwi z kolei określenie charakteru obrazu religijności czy religii włączonej w rzeczywistość przedstawioną utworów SF. W tekstach fantastycznonaukowych nie ma ona, moim zdaniem, postaci spójnego — w sensie teologicznym — światopoglądu, a jedynie jest jego zapośredniczoną przez „zwierciadło Kosmosu” lub utopijnej/antyutopijnej społeczności projekcją wiary. Nie wymaga się od pisarzy uprawiających *science fiction*, by zgłębiali Tajemnicę tylko dlatego, że tematyka wielu ich utworów jest „styczna” z obszarem zagospodarowanym przez teologię. Nie wyklucza to jednak intelektualnego zaangażowania pisarzy tam, gdzie rozważa się istotę życia ludzkiego w kontakcie z Bogiem.

³ Na ten temat Vera Graaf pisała następująco: „[fantastyka naukowa] spełnia ważną funkcję: stosując materiał naukowy może przerzucić most informacyjny między naukowcami a zainteresowanymi laikami. Informacja taka jest szczególnie ważna dla młodych czytelników, ponieważ w wielu z przedstawionych osiągnięć chodzi o rozwiązanie problemów — względnie próby rozwiązania — mających najwyższe znaczenie dla losu ludzkości” (V. Graaf, *Homo Futurus. Analiza współczesnej science fiction*, tłum. Zbigniew Fonferko, PIW, Warszawa 1975, s. 15).

⁴ Innego zdania jest przywołana wcześniej (przyp. 2) J. Rus, według której utwory *science fiction* przede wszystkim pełnią funkcję dydaktyczną, tak jak m.in. literatura średniowieczna.

⁵ Pojęcie religijności indywidualnej zaczerpnąłem z pracy Thomasa Luckmanna *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. Lucjan Bluszczyński, wstęp Hubert Knoblauch, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1996.

Następujący cytat niech będzie wprowadzeniem do dyskutowanych tu zagadnień:

Solarystyka [...] jest namiastką religii wieku kosmicznego, jest wiarą przyobleczoną w szatę nauki; kontakt, cel, ku któremu dąży, równie jest mglisty i ciemny jak obcowanie świętych czy zejście Mesjasza. Eksploracja to w metodologicznych formułach egzystująca liturgia, pokorna praca badaczy jest oczekiwaniem spełnienia, Zwiastowania, albowiem nie ma i nie może być mostów między Solaris a Ziemią⁶.

Granice naukowego poznania, jakie prezentuje swoim czytelnikom *science fiction*, za każdym razem muszą być określone. Niedopowiedzenia, niejasności lub celowo wprowadzone do tekstu dwuznaczności spełniają w rzeczywistości przedstawionej SF funkcję potencjalnych nośników tajemniczości. To, co nie zostało precyzyjnie opisane w kategoriach dyskursu technologicznego czy naukowego — na miarę możliwości omawianej tu literatury — może być załączkiem religijności, chociaż nie jest to regułą. Należy przypomnieć, że fantastyka naukowa „podbiła” przestrzeń kosmiczną w ciągu pierwszych dziesięcioleci XX wieku, ale najpierw zadawała się projekcją rzeczywistości, która związana była z życiem na Ziemi. Oczywiście, loty na Księżyc także w dziewiętnastym wieku stanowiły treść wielu utworów SF, ale dopiero dynamiczny rozwój astrofizyki, inżynierii i kosmologii w wieku następnym okazał się właściwą pożywką dla pisarzy uprawiających fantastykę naukową⁷.

Przestrzeń kosmiczna stopniowo oddawała swoje tajemnice; mimo że nie jest zaludniona⁸, w wyobraźni autorów fantastyki naukowej mogła już nią być. Tym samym dotychczasowa siedziba Boga utraciła nadzwyczajny status, utraciła (ale czy bezpowrotnie?) swoją sakralność: „Jestem w niebie! [...]. Ależ czyż kiedykolwiek byłem gdzie indziej? [...] Czy nawet na Ziemi nie byłem z nią razem w niebie? Niebo. Ono jest mieszka-

⁶ S. Lem, *Solaris*, Wyd. Iskry, Warszawa 1982, s. 209.

⁷ Na ten temat pisałem w książce *Czytanie przyszłości. Polska fantastyka naukowa dla młodego odbiorcy*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2008 (szczególnie rozdz. *Dziecko w Kosmosie*).

⁸ Według najnowszych badań pewne formy życia mogą znajdować się na np. Marsie, ale istnieje niewielkie prawdopodobieństwo, by były to istoty antropoidalne. Na temat istnienia cywilizacji kosmicznych zob.: Johannes Victor Feitzinger, *Zasada antropiczna — kosmiczne ograniczenia dla życia*, w pracy cyt. *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg*, s. 62–68.

niem Boga. A więc gdzież Bóg?... Dlaczegoż go nie widzę?"⁹. Słowa tytułowego bohatera *Profesora Przedpotopowicza* — powieści Erazma Majewskiego — brzmią dzisiaj już nieco naiwnie, ale przed ponad stu laty konstatacja, że oto przestrzeń międzyplanetarną wypełnia pustka — ciemna i zimna — bez śladu jakiegokolwiek życia, w tym i nadprzyrodzonego, mogła budzić u wielu wątplenie w sens idei Boga jako Stwórcy Wszechświata. Nawet jeśli w kontekście teologii za anachroniczne uznać przekonanie o zamieszkiwaniu Najwyższego w odległych rejonach Kosmosu, to jednak reminiscencje dawnych kultów odnaleźć można w popularnych dla SF układach fabularnych, które zawierają wątek wyprawy na inną planetę czy do innego układu słonecznego.

Człowiek zawsze poszukiwał życia — innego być może, diametralnie odmiennego od tego, do jakiego przywykł na Ziemi. Wypatrywanie w zimnej pustce rozumnego istnienia można interpretować dwojako: jako wyraz naukowej ciekawości albo jako nadzwyczajną sposobność poznania tajemnicy życia, za którą stoi sam Bóg — jedyna nadprzyrodzona i niezmierzona siła. Na przykład bohaterowie *Edenu* Stanisława Lema w pierwszym kontakcie z tajemniczym osobnikiem, zwanym „dubeltem”, próbują rozpoznać najpierw samych siebie — nie tyle w sensie cech zewnętrznych, ile sposobu zachowania, postawy, reakcji na określone sytuacje. Dopiero potem próbują „metodycznie” rozszyfrować jego życiowy kod. I właśnie w pierwszym odruchu porównywania Obcego do siebie (reakcja odnosi się do organizacji całej planety Eden) przejawiają wiarę — w religijny tego słowa znaczeniu — w istnienie bliżej niezgłębionego planu Bożego¹⁰, według którego Wszechświat powinien być zaludniony — zamieszkiwany przez istoty podobne człowiekowi.

⁹ E. Majewski, *Profesor Przedpotopowicz*, Czytelnik, Warszawa 1957, s. 141.

¹⁰ Jeden z dyskutantów podczas sesji zwrócił uwagę na deklarowany przez S. Lema agnostycyzm, który niejako nakazuje czytelnikowi jego utworów odrzucić religijną czy metafizyczną perspektywę interpretacyjną. Warto jednak zaznaczyć, że przedstawione w referacie propozycje odczytywania w kontekście religijnym niektórych scen i sytuacji są dopuszczalne, nie rzutują przecież na wymowę całości tekstu. Dla przykładu tylko przywołajmy głos znawcy twórczości S. Lema, Jerzego Jarzębskiego: „Lemową kosmogonię fantastyczną odczytuję więc jako hipotezę o charakterze konsolacyjnym i nie tak bardzo odległym (co do funkcji) od wizji religijnych, jak by się to mogło wydawać.” (J. Jarzębski, *Wszechświat Lema*, Wyd. Literackie, Kraków 2002, s. 101).

Bohaterowie *Edenu* (Chemik, Cybernetyk, Fizyk, Inżynier, Koordynator) do końca mają nadzieję, że odkryją między „dubeltem” a człowiekiem wspólnotę lub przynajmniej zrąb zasadniczych wartości, postaw oraz zachowań, dających możliwość porównywania życia ziemskiego z egzystencją (lub raczej wegetacją) na Edenie. Lem nie daje tak prostej nadziei — woli rozwiązanie niejednoznaczne: ludzie opuszczają planetę z przeświadczeniem, że widzieli świat inny, to znaczy okrutny, nieludzki, oparty na chłodnym kalkulowaniu przydatności żyjącego „egzemplarza” do funkcji, którą mu powierzono. Śmierci odebrana została jakakolwiek wartość czy godność — kres istnienia na Edenie oznacza jedynie wyraz niezadowolenia z „wyprodukowanej” istoty.

Poszukiwanie zasady, według której Wszechświat „działa”, to główny temat *Głosu Pana*. Odrzucenie przez bohatera powieści Lema, profesora Hogartha, idei Boga (Demiurga) jako istoty fundującej ład bezwzględny na rzecz idei bezradnego wobec zła Boga (Demiurga) traktować można niczym swoiste wyznanie wiary dwudziestowiecznego sceptyka, myśliciela i agnostyka w jednej osobie. Już sam fakt podjęcia przez Lema tematu z wielu względów trudnego czy kłopotliwego z perspektywy końca dwudziestego stulecia sam w sobie jest znaczący. Rzecz dotyczy nie tylko problemu teodycei, ale również możliwości szukania porozumienia lub kompromisu między naukowym a religijnym (metafizycznym) sposobem porządkowania rzeczywistości.

W związku z ostatnim stwierdzeniem można by zaryzykować sąd o religijnym problemie, z jakim Lem próbuje się zmierzyć za pośrednictwem bohatera analizującego „list z gwiazd”. Ostateczne wnioski, do których dochodzi uczony z *Głosu Pana*¹¹, nie muszą być zgodne ze stanowiskiem Kościoła, nie muszą być nawet refleksją nad — w tradycyjnym tego słowa znaczeniu — istotą wiary (chrześcijańskiej czy jakiegokolwiek innej), gdyż ważne wydaje się podjęcie trudu rozważań, dotyczących spraw zasadniczych dla człowieka, a zamykających się w rozbudowanym pytaniu: czy istnieje, a jeśli tak, to jaki jest sprawca świata/Wszechświata?¹²: „Atomy ani galaktyki, planety ani ciała nasze nie zostały obwarowane przez Nikogo systemem podobnych zabezpieczeń,

¹¹ Na ten temat zob.: J. Jarzębski, *Bóg, diabeł i list z Kosmosu* jako postłowie do: S. Lem, *Głos Pana*, Wyd. Literackie, Kraków 2002.

¹² J. Jarzębski, *Wszechświat Lema* (szczególnie rozdz. *Kosmogonia i konsolacja*).

przez co też ponosimy wszystkie ponure konsekwencje takiej Nieobecności¹³. Zaakcentowany przez pisarza problem metafizycznej pustki („Nieobecności”) daje człowiekowi upragnioną wolność, ale czyni go zarazem odpowiedzialnym za siebie i innych — stąd rodzi się nauka, wiedza, o której tak często rozprawia profesor Hogarth. Być może właśnie ona, choć z wiadomych względów cząstkowa, będąca — jak powiada bohater Lema — efektem „wydłubywania kawałków” z Wszechświata, zastępuje religię w tym sensie, że zawsze pewien margines (mniejszy bądź większy) zostawia Tajemnicy (lub niepewności, co do poprawności obliczeń, prawdziwości stawianych tez). Tytułowy *Głos Pana* doszedł ludzkich uszu, ale nie został usłyszany i zrozumiany — raczej każdy z uczestników Projektu odczytał go na swój sposób, pozostał w jakimś sensie sam ze swoim odkryciem bez możliwości „konsumowania” prawdy o nim we wspólnocie. Nadto, popadający w mizantropię profesor Hogarth przekracza granicę metodycznego, naukowego badania kosmicznego zapisu, doznaje — jeśli wolno się tak wyrazić — olśnienia czy iluminacji. Spływa nań prorocze światło: „Były chwile, szczególnie po nocach, kiedy między moim bezsłownym myśleniem a tekstem zadziergało się takie pokrewieństwo, jak gdybym już ogarniał prawie jego całość, i w szczególnym zamieraniu, jak przed skokiem bezcielesnym, wyczuwałem drugi brzeg, lecz nigdy nie starczało ostatniego wysiłku¹⁴. Cóż jednak z tego, kiedy nie potrafił wyzbyć się egoizmu stojącego jak tama na drodze do Prawdy, która prawdopodobnie w ogóle nie była przedmiotem zabiegów. Neofitę bardziej pociągało silne, metafizyczne doznanie niż sama istota wiary.

Obcość Kosmosu wywołuje w człowieku nie tylko strach o własne życie. Stwarza także możliwość doświadczenia spotkania z innymi istotami albo też wywołuje uczucie niepokoju, związane z wyczekiwaniem na taką właśnie sytuację. W tym kontekście przypomnieć warto choćby *Obłok Magellana*, powieść, w której pasażerowie pojazdu „Gea” przemierzają nieskończone przestrzenie, by dotrzeć w ciągu siedemnastu lat do tajemniczego obszaru, kryjącego (prawdopodobnie) jakieś istnienie. Można by powiedzieć, nie popełniając błędu nadinterpretacji, że Lem dał w swoim utworze dobry przykład kosmicznej pielgrzymki, w czasie

¹³ S. Lem, *Głos Pana*, s. 224.

¹⁴ Ibidem, s. 154.

której doświadczane sytuacje, bezbronność człowieka wobec ogromu gwiazdnej nieskończoności i zdanie się na jego łaskę pozwalają głębiej spojrzeć na sens istnienia: „Wszyscy jesteście mi jednakowo drodzy i do wszystkich was mówię w tej chwili. Potrzeba było widać takich właśnie odległości, takich cierpień i takich lat, bym pojął, jak wielkie jest to, co nas łączy, i jak drobne to, co dzieli”¹⁵. Wartość życia ludzkiego nie jest związana czy określona przez konkretną religię, ma zatem charakter uniwersalny. Pisarz w przywołanym fragmencie mówi o niej w taki sposób, który co prawda wypływa z doświadczenia bohatera, ale ostatecznie przybiera kształt transcendencji. Pojawia się perspektywa astralna, zachęcająca czytelnika do symbolicznego czy metaforycznego interpretowania w utworze elementów przestrzeni kosmicznej — gwiazdy, planety, Słońca, galaktyki, Kosmosu.

Narrator-bohater *Obłoku Magellana* rozważa problem ludzkiej kondycji i istoty człowieczeństwa, które zawiera w sobie pierwiastek „wiecznego Kosmosu”. Warto dla przykładu zacytować krótki fragment „objawień magellańskich”, stylizowanych w dość oryginalny sposób na wypowiedź natchnioną, przypominającą wersety ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Jednak zamiast słowa „Bóg”, bohater z wielką czcią mówi „Gwiazda”:

Wielkie są gwiazdy i silne, i wieczne wobec życia ludzkiego, które z nich powstało. Bo gwiazdy stwarzają człowieka i gwiazdy go zabijają. Lecz oto człowiek w swojej drodze już jest pomiędzy gwiazdami, poznał przestrzeń i czas, i gwiazdy same, które go wydały. Nic nie może mu się oprzeć. Tym staje się większy, im większe napotyka przeszkody. W nim jest wszystko: wielkość i słabość, miłość i okrucieństwo, to, co ograniczone, i to, co nie ma granic. Bo nawet gwiazdy starzeją się i gasną, a my pozostaniemy¹⁶.

Eksploracja Kosmosu w futurologicznej rzeczywistości staje się integralnym składnikiem losu człowieka i pełni funkcję swoistego sprawdzianu człowieczeństwa. W przytoczonym fragmencie w interesujący sposób wyrażona została idea wieczności: właściwą miarą czasu dla zdobywców Kosmosu jest życie gwiazd i ich fizyczna potęga. Ziemską egzystencja z kolei zakładała m.in. cykliczność determinowaną lub wyznaczaną przez następujące po sobie pory roku. Rytm ludzkiego trwania wy-

¹⁵ S. Lem, *Obłok Magellana*, Wyd. Iskry, Warszawa 1959, s. 10.

¹⁶ Ibidem, s. 11.

znaczała natura i jej powtarzająca się zmienność, ale jednocześnie nieprzemijalność, czyli wieczność. W przestrzeni kosmicznej natomiast jedynym trwałym — nawet w swej zmienności — punktem odniesienia dla człowieka jest inny człowiek. Planeta czy gwiazda nie może się odrodzić tak jak las, ale umiera „na obraz i podobieństwo” istoty ludzkiej. Rozwinął tę myśl Andrzej Stoff w opowiadaniu *Kiedy umiera gwiazda...*:

Ta gwiazda zwróciła uwagę astronomów kilkanaście lat temu z powodu niezwykle szybkich jak na skalę kosmiczną, interesujących przemian. Podczas opracowywania jej modelu matematycznego stwierdzono, że w stosunkowo bliskiej przyszłości powinna przejść cykl przemian zmierzających do przedstawienia produkcji energii na inny typ reakcji termojądrowych. Równocześnie jednak nie towarzyszyły temu objawy uważane dotychczas za typowe w podobnych sytuacjach. [...] Nikt jednak nie przypuszczał, że gwiazda może po prostu zgasnąć. Nagle, jak zdmuchnięta świeca. Nie przewidywała tego żadna z licznych opracowywanych ostatnio hipotez¹⁷.

Znak gasnącej świecy, odnoszony zazwyczaj do umierającego człowieka, wprowadza treści eschatologiczne. W opowiadaniu Stoffa symbol niknącego płomienia odniesiony został do ciała astralnego, które — tracąc swoją energię — sprowadza na zamieszkującą pobliską planetę cywilizację zagładę. Śmierć gwiazdy to równocześnie prawdopodobna śmierć jakichś istnień.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że przestrzeń kosmiczna — wyobrażona i literacko zrekonstruowana dzięki przekazom naukowym — zachęca pisarzy do stawiania człowieka w sytuacji dotąd nieznanej: współodczuwanie śmierci jako stanu przekraczającego miarę ziemską, jako stanu wyzwolonego z ziemskiego egocentryzmu czy egoizmu. To samo można powiedzieć o sferze emocjonalnej — miłości, nienawiści, strachu — i o zasadniczych wartościach: dobru i złu.

W dotychczasowych rozważaniach koncentrowałem się przede wszystkim na aspekcie religijnym, towarzyszącym różnym literackim obrazom międzyplanetarnej podróży lub naukowej eksploracji Kosmosu. Pokazałem na wybranych przykładach, że Wszechświat — utożsamiany w dawnych kulturach z mieszkaniem Boga — we współczesnych tekstach fantastycznonaukowych zachęca do pokazywania istoty ludzkiej w sytuacjach granicznych: śmierci, osamotnienia, strachu i beznadziej-

¹⁷ A. Stoff, *Kiedy gwiazda umiera...*, w antologii *Wołanie na Mlecznej Drodze*, wybór Zbigniew Przyrowski, Nasza Księgarnia, Warszawa 1976, s. 171–172.

ności. Wyprawa literackich bohaterów w głąb Kosmosu to — według mnie — rodzaj futurologicznej pielgrzymki, w czasie której można poznać prawdę o sobie, zaś odkrycia naukowe — nie pomijając spotkań z Obcym — stanowią pretekst, by mówić o tym, co ludzkie¹⁸.

W polskiej fantastyce naukowej są także przykłady projekcji futurologicznych światów, w których religijność stanowi immanentny składnik rzeczywistości przedstawionej. Mam na uwadze jedną z części tzw. trylogii księżycowej Jerzego Żuławskiego, noszącej tytuł *Zwycięzca*¹⁹. Utwór (1 wyd. 1908) zawiera czytelne nawiązania do religii chrześcijańskiej z tym, że zamiast problemów „ziemskich” człowieka autor powieści wprowadza czytelnika w tajemniczy księżycowy świat. Plastycznie przedstawia Żuławski rywalizację między potomkami pierwszych zdobywców tego łądu a jego tubylcami — szernami²⁰.

Rdzeniem religii mieszkańców Księżyca jest wyczekiwanie na wybawcę, Starego Człowieka, mającego przybyć z Ziemi. W ich świadomości „błękitna planeta” ma postać Wysp Szczęśliwych, jest przedmiotem tęsknot i pragnień. Jak się okaże w ostatniej części cyklu (*Stara Ziemia*), niektórzy z „ludzi księżycowych” dotrą w dość niezwykłych okolicznościach na Ziemię i szybko przekonają się, że wyobrażenia o niej daleko odbiegają od stanu faktycznego. Niemniej wiara w zwycięstwo nad szernami i pokonanie ich krwiożerczego księcia — o imieniu Awij — bliska jest spełnienia, gdy po siedmiu wiekach Marek (główny bohater *Zwycięzcy*) ląduje rakieta na Księżycu, w rejonie tzw. „Kraju Biegunowego”. Tym samym funkcja dotychczasowego przewodnika duchowego, głównego kapłana Braci Wyczekujących, kończy się, zjawił się wszak upragniony Stary Człowiek. W tekście powieści Żuławski nazywa go hebrajskim słowem „mesjasz”, które oznacza pomazańca Bożego, mającego za zadanie sprawiedliwie rządzić wśród narodu wybranego.

¹⁸ Inaczej tę kwestię traktuje Julij Kagarlicki, dla którego fantastyka naukowa jedynie abstrakcyjnie traktuje człowieka, zajmując się nade wszystko „kierunkami rozwoju” ludzkości. J. Kagarlicki, *Co to jest fantastyka naukowa?*, tłum. Krzysztof W. Malinowski, Wyd. Iskry, Warszawa 1971 (szczególnie rozdz. *Chronoklazm*).

¹⁹ J. Żuławski, *Zwycięzca*, Wyd. Literackie, Kraków 1979⁴.

²⁰ Na ten temat zob.: Helena Karwacka, *O trylogii fantastycznej Jerzego Żuławskiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczne” 1962, z. 25, s. 81–106.

a obowiązkiem ich najpierwszym było: czekać w pogotowiu... Czas, nie mający w tej dziwnej krainie dnia ani nocy, spędzali na pracy ręcznej i modłach, które uprawiano na górze, z twarzą ku Ziemi zwróconą. A kto umarł, zwał się od pracy, lecz w modłach żywym towarzyszył. Nie palono go bowiem ani w grobie chowano, lecz wyniósłszy na wzgórze, opierano plecami o głaz, aby patrzył na Ziemię i czekał Przyjścia razem z żywymi²¹.

Spółeczność ludzi księżycowych podtrzymuje kult kapłanki Ady, kobiety należącej do członków pierwszej — podlegającej procesowi mityzacji — wyprawy. Dzięki jej poświęceniu nieprzyjazna planeta została zaludniona, a pamięć o zdobywcach srebrnego globu przetrwała przez wiele pokoleń w prymitywnej, ustnej formie. Najważniejszą rolę w *Zwycięzcy* pełni Marek, gdyż nie tylko zmienia społeczność Księżyca, „nawracając” na drogę moralności i dobra, ale również dlatego, że w jego postaci odnaleźć można pewne cechy Jezusa: podobnie jak On otacza się uczniami, którzy w krytycznym momencie zdradzają Go, a śmierć Marka przypomina Chrystusową mękę.

Powieść Żuławskiego stanowi interesujący przykład młodopolskiej fantastyki naukowej, bogatej w filozoficzną i kulturową refleksję. Rozważania o człowieku przesiąknięte są zwątpieniem i niewiarą, mniej tam można odnaleźć oryginalnych rekwizytów charakterystycznych dla rzeczywistości przedstawionej SF:

Te silne powiązania trylogii ze współczesnością czynią z niej ciekawy dokument epoki, będący wyrazem rozbudzenia metafizycznych tęsknot pokolenia, głodu niezwykłości, wreszcie jawnym przeciwstawieniem się pozytywistycznej tendencji²².

Rodzimi twórcy współczesnej *science fiction* wykorzystują w swoich utworach motywy, postacie i wątki biblijne, ale postępują z nimi odmiennie niż Żuławski, autor „trylogii księżycowej”. Traktują religijność wyłącznie jako medium niezwykłości i niesamowitości, stroniąc od zasadniczej refleksji. Ale, jak już wcześniej wspomniałem, pisarze SF — gatunku powszechnie kojarzonego z funkcją rozrywkową, ludyczną (co dotyczy utworów głównie spod znaku tzw. *pulp fiction*²³) — rzadko poruszają kwestie społeczne, polityczne i religijne (za wyjątkiem utopii,

²¹ J. Żuławski, op. cit., s. 28.

²² H. Karwacka, op. cit., s. 102.

²³ Na ten temat zob. V. Graaf, op. cit.

dystopii i antyutopii). Elementy religijne — tak czy inaczej obecne w fantastyce naukowej — są świadectwem poszukiwania nowych obszarów tematycznych i jednocześnie stanowią wyraz tęsknoty twórców za łaodem, biorącym źródło z idei Boga. Julij Kagarlicki dostrzegł wyraźny związek między fantastyką naukową a mitem, który jest przecież emanacją religijności:

Mit stanowił dla fantastyki materiał wyjściowy. Często stosują te same chwyt i niejednokrotnie wywoływały one w duszy człowieka jednakowe reakcje. Co więcej — ponieważ i mit, i fantastyka zbudowane są na bazie myślenia podług analogii, dążenia do wypełnienia w ten sposób niedostatku informacji — odgrywają one podobną, w jakiś sposób, rolę społeczną²⁴.

Na koniec warto przywołać przykład tekstu fantastycznonaukowego, w którym aluzje do Biblii, a dokładnie Księgi Genesis, pełnią funkcję nieco zaskakującego, intrygującego rozwiązania fabularnego. Tak właśnie jest w opowiadaniu Macieja Parowskiego *Drzewo wiadomości*²⁵, gdzie główni bohaterowie mają znaczące imiona i nazwiska: Adam First, jego kochanka Eve (stworzona dzięki doskonałemu komputerowi Trenews-2000), właściciel hotelu „Eden” Herr Gott oraz Daniel Serpent (najpierw współpracownik Gotta, a teraz wielki konkurent). Od strony północnej budynku rozpościera się park poprzecinany strumieniami Piszczon, Cichon, Chidekel i Frat, przypominającymi biblijne rzeki²⁶. Fabuła utworu rozwija się analogicznie do starotestamentowej wersji wygnania z raju z tą jednak różnicą, że okoliczności, motywacja bohaterów i kontekst sytuacyjny są nam bliskie, współczesne. Pisarz odrzucił pierwotny, sakralny wymiar opowieści, wypełniając jej schemat elementami charakterystycznymi dla fantastyki naukowej (kobieta-cyborg, „wszechmocny” komputer o nazwie przywodzącej na myśl starotestamentowe Drzewo Wiadomości).

Podobnych zabiegów dokonuje wielu polskich pisarzy *science fiction*. Adam Wiśniewski-Snerg w fabule powieści *Według lotra* umieszcza postać Płowego Jacka, przypominającego Jezusa Chrystusa, z kolei Marek Oramus w *Arsenale* pokazuje dramatyczną walkę człowieka z wszechpo-

²⁴ J. Kagarlicki, op. cit., s. 71.

²⁵ M. Parowski, *Drzewo wiadomości*, „Fantastyka” 1983, nr 8, s. 43–45.

²⁶ Biblijny Eden oblewała rzeka, która rozgałęziała się na cztery nurty: Pison, Gehon, Tygrys i Eufrat.

tężnym, „boskim” komputerem. Nawet w tekstach najmłodszego pokolenia pisarzy SF motywy religijne również są obecne i pełnią istotne funkcje. Dobrym przykładem jest przesycona apokaliptycznymi scenami *Złota galera* — opowiadanie Jacka Dukaja.

Obraz religii w fantastyce naukowej (dawnej i współczesnej) cechuje fragmentaryczność i transfiguracyjność. Fragmentaryczność wynika z dominacji w rzeczywistości przedstawionej utworów SF elementów związanych z technologią czy nauką. Transfiguracja z kolei polega na izolowaniu z macierzystego środowiska wybranych składników religijnych i włączaniu ich w nowe układy semantyczne, które opierają się często na odmiennych niż pierwotne podstawach aksjologicznych.