

Jakub GOMUŁKA

FUTUROLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA
WEDŁUG STANISŁAWA LEMA
Rozważania wokół *Podróży dwudziestej pierwszej*

Wbrew często spotykanym stwierdzeniom, że wiara religijna zasadniczo daje się pogodzić ze współczesną nauką, Lem wyraża przekonanie, iż charakterystyczny dla dzisiejszych czasów stan koegzystencji światopoglądu religijnego i naukowego jest nietrwały. Wskazuje, że staliśmy się świadkami jego załamania, czego przykład stanowi reakcja Kościoła na technikę zapłodnienia in vitro czy na farmakologiczne metody regulacji płodności kobiet. A to dopiero początek całego szeregu osiągnięć technicznych i naukowych, które doprowadzą do wybuchu nowych konfliktów na linii nauka–wiara.

Stanisław Lem, zmarły dziesięć lat temu pisarz science fiction, jeden z najbardziej oryginalnych twórców tego gatunku, znany jest również z dzieł eseistycznych, takich jak *Summa technologiae* czy *Filozofia przypadku*. Autor prezentuje się w nich jako myśliciel o niezwykle szerokich horyzontach, obejmujących cybernetykę, teorię systemów, astrofizykę, biologię, medycynę, psychologię i socjologię, ale również filozofię i teorię dzieła literackiego. Jego sposób ujęcia tematu jest z reguły holistyczny – rozważania dotyczące danej dziedziny zazwyczaj płynnie przechodzą w powiązaną z nią w refleksję filozoficzną i metodologiczną, a ta z kolei nierzadko prowadzi do ogólnych pytań dotyczących sensu ludzkiej egzystencji, możliwości poznania czy struktury bytu jako takiego. Można się zatem pokusić o stwierdzenie, że Lem teoretyk powinien być traktowany przede wszystkim jako filozof¹.

Postrzeganie twórczości Krakówskiego pisarza jako składającej się z dwóch odrębnych części – „poważnej” eseistyki filozoficznej i „rozrywkowej” beletrystyki science fiction – jest jednak do pewnego stopnia zwodnicze. I nie chodzi tu głównie o walory literackie esejów (na przykład *Dialogów*² wzorowanych na dziele Berkeleya), lecz raczej o teoretyczną wagę dzieł fantastycznych, czego najbardziej jaskrawym przykładem jest utwór *Golem XIV*³ – trudno nawet powiedzieć, czy jest on jeszcze powieścią. Stanowi to efekt konsekwentnie reali-

¹ Niektórzy komentatorzy, na przykład Paweł Okołówski, twierdzą wręcz, że filozofia jest w dziele Lema ważniejsza od literatury (por. P. Okołówski, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 12).

² Zob. S. Lem, *Dialogi*, Agora, Warszawa 2010.

³ Zob. tenże, *Golem XIV*, Agora, Warszawa 2009.

zowanego programu podporządkowania twórczości celom poznawczym. Zdaniem Lema literatura science fiction ma bowiem pełnić funkcję wstępnego myślowego „zwiadu” przyszłości – rozpoznania przestrzeni możliwości, którą otwierają zmiany wynikłe z postępu naukowo-technicznego. Taką rolę przewidywał on dla swoich utworów literackich i z tej perspektywy – jak można wywnioskować z licznych uwag rozsianych po *Fantastyce i futurologii* – oceniał ich wartość⁴.

Niniejszy artykuł koncentruje się wokół tego fragmentu twórczości Lema, który dotyczy religii i wiary w Boga. Pisarz, sam deklarujący się jako ateista, zadziwiająco wiele uwagi poświęcał tej tematyce, i to zarówno w pismach czysto teoretycznych, jak i w beletrystycznych⁵. Wątki religijne rozsiane są po wielu utworach autora *Solaris*⁶ – można tu wymienić choćby *Głos Pana*⁷, *Fiasko*⁸, czy właśnie *Solaris*. Tematyka ta nie pozostała niezauważona przez komentatorów twórczości Lema – poruszali ją między innymi Jerzy Jarzębski, Małgorzata Szpakowska, Maciej Płaza, Andrzej Sulikowski czy Barbara Zielińska. Jednakże uwaga tych autorów koncentrowała się głównie wokół idei ułomnego Boga. Niniejsze rozważania pójną w innym kierunku: ich osią jest program futurologii chrześcijaństwa, zarysowany w *Fantastyce i futurologii*, a rozwinięty przede wszystkim w *Podróży dwudziestej pierwszej*, napisanej na początku lat siedemdziesiątych, która została później włączona do cyklu *Dzienniki gwiazdowe*.

W pierwszej, wstępnej części artykułu, zaprezentowany zostanie zarys programu literatury science fiction jako „rozpoznawczego” badania możliwych scenariuszy przyszłości. Program ten Lem przedstawiał głównie w *Fantastyce i futurologii*. Część druga niniejszego tekstu poświęcona będzie również ogólnemu zagadnieniu relacji nauka–wiara. W części ostatniej – zasadniczej – przeanalizowana zostanie prognoza rozwoju dogmatyki chrześcijańskiej, którą Lem wyłożył w *Podróży dwudziestej pierwszej*.

SCIENCE FICTION JAKO BADANIE PRZYSZŁOŚCI

Teza, że dzieło literackie może mieć, poza wartością moralną, estetyczną czy ludyczną, także wartość poznawczą, jest oczywistością. Czytając powie-

⁴ Por. J. J a r z ę b s k i, *Wszechświat Lema*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 175. Z drugiej strony można jednak dodać, że beletryzacja osłabia nieco tę funkcję – zwłaszcza w utworach o charakterze groteskowym Lem może sobie pozwolić na pewne przerysowania.

⁵ Jak zauważa Jarzębski, autor *Solaris* wkładał w konstruowanie swojego pojęcia Boga tyle zapału, ile niegdyś Sartre (por. tamże, s. 200).

⁶ Zob. S. L e m, *Solaris*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.

⁷ Zob. t e n ż e, *Głos Pana*, Agora, Warszawa 2008.

⁸ Zob. t e n ż e, *Fiasko*, Agora, Warszawa 2010.

ści historyczne czy podróźnicze, niejako przy okazji uzyskujemy informacje na temat przeszłości i obcych kultur. Wybitna literatura niesie również ładunek wiedzy o ludzkiej naturze. Dzieła literatury pięknej upowszechniać więc mogą wiedzę historyczną, a także antropologiczną czy psychologiczną, przy czym twórczość wybitnych pisarzy antycypować może ustalenia naukowe w ostatnich z wymienionych dziedzin. Beletrystyka pełnić może zatem funkcje: retrognostyczną i diagnostyczną. Czy może też jednak pełnić funkcję prognostyczną?

Jak wskazuje Lem, unikalność science fiction jako konwencji literackiej tkwi w tym, że funkcja poznawcza utworów zaliczanych do tego nurtu dostarczać może wiedzy o przyszłości, a mówiąc ściślej, o jej prawdopodobnych wariantach⁹. Dyscypliną, której zadanie polega na zdobywaniu takiej wiedzy, jest futurologia – dziedzina istniejąca dopiero od połowy dwudziestego wieku, metodologicznie surowa, a w dodatku kompromitowana mierną trafnością swych prognoz i nadzwyczajną podatnością na wpływy ideologii. Autor *Solaris* już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia – a więc jeszcze w okresie względnego optymizmu epistemicznego otaczającego działalność agencji powołanych do formułowania naukowych przewidywań przyszłości, takich jak RAND Corporation czy Klub Rzymski – bardzo sceptycznie podchodził do kwestii wiarygodności predykcji futurologów, wskazując liczne wady istniejących opracowań i ogólną „paradygmatyczną próżnię” tej młodej dyscypliny¹⁰. Jednocześnie dowodził, że powstanie futurologii związane jest z rzeczywistą potrzebą ludzkiej cywilizacji, która podlega w ostatnich dziesięcioleciach coraz szybszym przeobrażeniom związanym z rozwojem techniki, mającym szerokie reperkusje w dziedzinie kultury, etyki i życia społecznego. Jeśli więc nie jesteśmy w stanie stworzyć rzetelnej naukowej wiedzy o przyszłości, to powinniśmy dysponować choćby jej namiastką, którą może dać literatura: wstępnym wyobrażeniowym rozpoznaniem możliwych scenariuszy.

Epistemiczna misja science fiction wyznaczała dla Lema – jak sam pisał – naczelny program własnej twórczości, początkowo zresztą realizowany nieświadomie¹¹. Prawda jako wartość i jej racjonalne odkrywanie stanowiły, jak łatwo wykazać, jądro aksjologii pisarza, uznawane przezeń za szczególną stałą

⁹ Por. np. t e n ż e, *Fantastyka i futurologia*, Agora, Warszawa 2009, t. 1, s. 23.

¹⁰ Por. tamże, s. 128, 131-135. Jednym z zasadniczych problemów futurologii jest nieprzewidywalność przyszłych odkryć nauki, które – jak wiemy z historii – istotnie wpływają na bieg dziejów (por. tamże, s. 129). Innym jest problem samozwrotności, to znaczy uwzględnienia w prognozach futurologicznych wpływu, jaki one same będą miały na przyszłe wydarzenia (por. tamże, s. 142). Lemowska krytyka futurologii w wielu punktach zbieżna jest z krytyką ideologii opartych na determinizmie historycznym przedstawioną przez Karla Poppera (którego zresztą pisarz niezwykle cenił).

¹¹ Por. t e n ż e, *Filozofia przypadku*, Interart, Warszawa 1997, t. 2, s. 96n.

kulturową niezależną od przemian technologicznych (niestety, jest to jądro zbyt małe, aby dało się wokół niego zbudować akceptowalny system norm etycznych¹²). Dlatego głównym (choć nie jedynym) pytaniem, które stawiał, oceniając cudzą i własną prozę fantastyczno-naukową, było: Co mówi nam ona o przyszłości i czy prezentowana w niej wizja jest wiarygodna?

Dwutomowy esej *Fantastyka i futurologia*, pisany przez autora *Solaris* pod koniec lat sześćdziesiątych, a będący przede wszystkim próbą całościowej oceny fenomenu gatunku science fiction (uprawianego wówczas przede wszystkim w krajach anglosaskich), jest zapisem głębokiego rozczarowania. Lem zarysowuje w nim cały szereg tematów, którymi fantastyka mogłaby się zająć, a się nie zajęła, względnie zrobiła to w sposób płytki i dyletancki, gdyż jej autorom nie starczyło kompetencji i wyobraźni. Większość tych pisarzy prezentuje historie będące prostymi transpozycjami od dawna znanych schematów fabularnych, okraszonymi „przyszłościowym” sztafażem (na który składają się roboty, istoty pozaziemskie, statki kosmiczne czy wielkie katastrofy). Czasem ich nowatorstwo przejawia się w obliczonych na efekt szoku próbach inwersji tych schematów, przy czym przykładają oni małą wagę do kwestii koherencji rzeczywistości kreowanych w ten sposób, nie mówiąc już o prawdopodobieństwie opisywanych wydarzeń. Wbrew nazwie uprawianego przez siebie gatunku – science fiction – nie interesują się również nauką.

Uwaga Lema ogniskuje się w szczególności na zagadnieniu psychologicznych, socjologicznych, kulturowych i aksjologicznych konsekwencji przemian technologicznych, podróży międzyplanetarnych czy spotkania z Obcymi. Nic zatem dziwnego, że głównym źródłem frustracji autora *Solaris* jest fakt, że w ocenianych przezeń utworach zagadnienie to jest tak słabo opracowane. Ich twórcy wychodzili bowiem zazwyczaj z (wątpliwego) założenia, że psychika i tożsamość człowieka a także etyka i charakter relacji międzyludzkich stanowią constans wobec zmiennej rzeczywistości technologicznej. Lem zauważa z politowaniem: „Science fiction nie wie właściwie nic o skomplikowanej problematyce stosunków panujących pomiędzy ewoluowaniem religijnych wier i postaw empirycznych; o krzyżówkach myśli metafizycznej z technologiczną; o zawłościach konfliktów obojga; jednym słowem – o problematyce immanencji zjawisk kulturowych. Właściwe jej są: wulgarny socjologizm pragmatyczno-instrumentalnego typu, wulgarny woluntaryzm i wulgarny ewolucjonizm społeczny o rysach spencerowskich”¹³.

¹² Szerzej na ten temat zob. J. G o m u ł k a, *Ponowoczesność jako kryzys. Filozofia kultury Stanisława Lema*, zamieszczonym w zbiorze *Spoleczeństwo ponowoczesne – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa* (red. K. Cikała-Kaszowska, W.B. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2016, s. 55-72).

¹³ S. L e m, *Fantastyka i futurologia*, Agora, Warszawa 2009, t. 2, s. 108.

Nieliczni autorzy fantastyki naukowej, którzy w swych dziełach dotykali problemu odmienności psychologicznych i kulturowych, z reguły nie byli w stanie uczynić tego w sposób wiarygodny i spójny. Do dostrzeżonych przez Lema wyjątków należy obszernie przezeń analizowany utwór Olafa Stapledona *Last and First Men*¹⁴ (pochodzący jednak jeszcze z roku 1930), powieść *Kantyczka dla Leibowitza* Waltera Millera¹⁵ czy niektóre dzieła Phillipa K. Dicka¹⁶.

Świadomość olbrzymich możliwości, jakie daje science fiction, połączona z przekonaniem o ich znikomym wykorzystaniu w dotychczasowej literaturze tego gatunku zaowocowała w latach siedemdziesiątych licznymi utworami Lema – w większości mającymi jednak charakter szkiców – w których Krakowski autor usiłował te możliwości przynajmniej w zarysie zrealizować. Można dostrzec na przykład wyraźne paralele między pewnymi fragmentami czwartego rozdziału tomu drugiego *Fantastyki i futurologii a Podróżą dwudziestą pierwszą z Dzienników gwiazdowych*. Fragmenty te dotyczą możliwości przewidywać przyszłej ewolucji chrześcijaństwa, a konkretniej ewolucji doktryny Kościoła katolickiego.

PROBLEM RELACJI NAUKA–WIARA

Wbrew często spotykanym stwierdzeniom, że wiara religijna zasadniczo daje się pogodzić ze współczesną nauką¹⁷, Lem wyraża przekonanie, iż charakterystyczny dla dzisiejszych czasów stan koegzystencji światopoglądu religijnego i naukowego – wypracowany w toku gorących sporów najpierw o heliocentryzm, a później o teorię ewolucji – jest nietrwały. Wskazuje, że właściwie już staliśmy się świadkami jego załamania, czego przykład stanowi reakcja Kościoła na technikę zapłodnienia *in vitro* czy na farmakologiczne metody regulacji płodności kobiet. A jest to, jak zauważa autor, dopiero początek całego szeregu osiągnięć technicznych i naukowych, które w niezbyt już odległej przyszłości doprowadzą do wybuchu nowych konfliktów na linii nauka–wiara. Do osiągnięć tych, zdaniem Lema, należeć będą stworzenie sztucznej inteligencji i sztucznej osobowości, technologia wskrzeszeń, laboratoryjnej syntezy organizmów biologicznych (także takich, których nie znała ewolucja naturalna), a w końcu autoewolucja prowadząca do powstania nowych gatunków człowieka, być może również do uczynienia z człowieka

¹⁴ Por. tamże, s. 353-383.

¹⁵ Por. tamże, s. 158-164.

¹⁶ Por. tamże, s. 162-178.

¹⁷ W Kościele katolickim pogląd ten propagowany jest na przykład przez Michała Hellera i całą jego szkołę na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

istoty niebiologicznej, oraz wchodząca w skład autoewolucji inżynieria osobowości i przekonań.

Może się wydawać, że Lem, mówiąc o konflikcie między nauką a wiarą, ma na myśli głównie kwestie praktyczno-etyczne, takie jak granice stosowalności naszej wiedzy naukowo-technicznej i granice metod eksperymentalnych. Współcześni naukowcy – zwłaszcza biologowie – na każdym kroku stykają się z regulacjami, których uzasadnienie nie jest i nie może być czysto racjonalno-instrumentalne, lecz pozostaje zakorzenione w normach kulturowych i religijnych. Toczące się dziś w tych kwestiach dyskusje (na przykład o dopuszczalności eksperymentów na ludzkich komórkach macierzystych) mają więc charakter sporów o model kultury i o przestrzeń swobody, jaka wewnątrz kultury zostaje dana nauce. Prognoza Lema dotyczyłaby więc coraz dalej idącej emancypacji tej ostatniej. Jak zauważa w *Filozofii przypadku*, proces ten na dłuższą metę zagraża samej kulturze i stanowi jeden z powodów jej współczesnego kryzysu, ponieważ z perspektywy kultury, a także naszych zdolności przewidywania, wciąż przyspieszający rozwój naukowy jest zjawiskiem losowym¹⁸.

Istnieje jednak znacznie głębsza warstwa tego konfliktu, na którą Lem zwraca uwagę niemal w całej swojej twórczości. Jest nią wynikający z postępu technologiczno-naukowego zanik rozróżnienia tego, co naturalne, i tego, co sztuczne. Znane hasło „dogonić i przegonić naturę”¹⁹ obejmujące ideę obecną już w *Summa technologiae*, było postulatem uwikłanym aksjologicznie, jednakże można je odczytywać również jako prognozę, wynikającą z przekonania o czekającym naszą cywilizację zwrocie w kierunku biotechnologii²⁰. Spełnia ono dla nauki i techniki funkcję kantowskiej idei regulatywnej, wyznacza im cel, jakim jest pełna kontrola nad wszystkimi aspektami naszego środowiska, przy czym owo środowisko ma ostatecznie obejmować całość kosmosu ze wszystkimi jego prawami, a także naszą biologiczną formę. Wynika z niego jednocześnie praktyczne fundamentalne odrzucenie religijnego sensu natury jako czegoś niezmiennego i raz na zawsze danego²¹. Jeśli zatem ujmiemy naukę nie jako proces gromadzenia wiedzy o stałych opisujących strukturę na-

¹⁸ Por. L e m, *Filozofia przypadku*, t. 2, s. 39.

¹⁹ T e n ż e, *Okamgnienie*, w: tenże, *Wejście na orbitę. Okamgnienie*, Agora, Warszawa 2010, s. 257. Por. t e n ż e, *Summa technologiae*, Agora, Warszawa 2010, s. 29.

²⁰ Tak właśnie odczytał je po latach sam autor (por. t e n ż e, *Okamgnienie*, s. 257).

²¹ Jerzy Jarzębski wskazuje, że jednym ze źródeł tej idei jest, paradoksalnie, biblijny nakaz czynienia sobie Ziemi poddaną (por. J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 285). Na marginesie można zauważyć, że uwagi Lema na temat religijno-kulturowych uwarunkowań rozwoju nauki (por. np. J. A. K ł o c z o w s k i, S. G r y g i e l, S. L e m, M. H e l l e r, *Dyskusja o nauce i wierze*, „Znak” 30(1978) nr 9(291), s. 1146) dobrze wpisują się w teorię Charlesa Taylora dotyczącą religijnych źródeł zjawiska sekularyzacji (zob. Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007).

szego świata, lecz jako dążenie do uzyskania kontroli nad zmiennymi – a taka jest właśnie perspektywa autora *Solaris* – wówczas konflikt między nauką a wiarą ukaże się nam jako nieuchronny.

Lem jako ateista oczywiście uważa za błędne kulturowo-religijne pojęcie natury, które na pewnym poziomie (nieważne, czy jest to poziom makroskopowych struktur przyrody ożywionej, czy poziom fundamentalnych praw fizycznej teorii pól) musi mieć sens teleologiczny, to znaczy musi być rozumiane jako skutek rozumnej decyzji Boga²². Uważa również, że treść wiary religijnej jest, przynajmniej w części nieodnoszącej się wprost do transcendencji, historycznie zmienna, a jednym z podstawowych czynników jej przemian pozostaje właśnie postęp cywilizacyjny. Jednocześnie wskazuje, że naukowy racjonalizm nie daje odpowiedzi na pytania normatywne – nie wskazuje ani celów egzystencji, ani zasad moralnych, którymi powinniśmy się kierować. Sam więc określa się mianem niekonsekwentnego racjonalisty²³ i wyraźnie sympatyzuje z konserwatyżmem Kościoła katolickiego pomimo braku przekonania o słuszności stanowisk, których Kościół broni. Stanowiska te zostaną ostatecznie przez Lema porzucone – wygrana z nauką oznaczałaby bowiem zapaść cywilizacyjną, sama próba stawienia oporu odgrywa jednak pozytywną rolę „hamulca” zbyt szybkich przemian²⁴.

Konsekwencją przegrywanego konfliktu stanowi jeszcze większa dezantropomorfizacja idei Boga i ogólne wycofanie się ze sfery racjonalnych uzasadnień w kierunku „twardego jądra”, jakim jest idea transcendencji. Lem pisze: „Kościół nie ma naprawdę żadnego wyboru. To, jakby go miał, jest złudzeniem inercjalnie pracującego umysłu, który dziś u każdego, więc i u piszącego te słowa, jeśli nie będzie przymuszany do dawania wiary nauce, jak osioł zapiera się w miejscu i usiłuje wbrew faktom uznać, że każdy nowy krok typu „pigułki” [antykonceptyjnej – J.G.], przeszczepu serca, nerki itp. – to

²² Uważny czytelnik Lema dostrzeże, że w stwierdzeniu tym kryje się pewne uproszczenie. Pisarz parokrotnie wyrażał bowiem pewne wahania w tej kwestii, na przykład w swojej rozmowie ze Stanisławem Beresiem (por. S. B e r e ś, *Rozmowy ze Stanisławem Lemem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1987, s. 297). Jak zauważa Jarzębski: „Natura znajduje się [...] u Lema niejako w stanie podejrzenia, podejrzana jest mianowicie o ukrytą predestynację, o kryjącego się za nią Stwórcę, który jej skłonność zaprogramował” (J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 283). Powołuje się tu między innymi na *Nową kosmogonię* ze zbioru *Doskonała próżnia*, w której autor *Solaris* spekuluje, że wysokorozwinięte cywilizacje kosmiczne celowo przeprojektowują fundamentalne prawa fizyczne (zob. S. L e m, *Alfred Testa: „Nowa Kosmogonia”*, w: tenże, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985, s. 199-230). Należy jednak zauważyć, że akurat w tej wizji celowość wprowadzają w naturę dopiero twory ewolucji inteligentnego życia. Czyniąc to, denaturalizują wszechświat jako całość.

²³ Por. K ł o c z o w s k i, G r y g i e l, L e m, H e l l e r, dz. cyt., s. 1144.

²⁴ Podana charakterystyka poglądów Lema najdokładniej odpowiada jego przekonaniom wyrażanym w latach siedemdziesiątych.

nie jest preludium olbrzymiej inwazji biotechnik w nasze ciała i dusze, lecz czysto lokalny izolat, więc nie zwiastun przyszłości nowej, ale jakiś (nieco tylko powiększony) odpowiednik tego, co już kiedyś było (jak przyporodowa narkoza, powiedzmy, albo jak walka o prawo dokonywania na trupach sekcji anatomicznej)²⁵.

Odwrót w region „niedowodliwości” jest, jak zauważa Krakowski pisarz, zawsze możliwy dzięki od dawna obecnym w teologii tendencjom irracjonalnym („credo, quia absurdum” Tertuliana). Autor spekuluje, że można się spodziewać zwiększenia roli tych tendencji oraz ich dalszego pogłębienia. Prognozuje próbę ratowania doktryny przez jej „utajemnienie”. Chodzi zatem o rozciągnięcie hermeneutyki symbolicznej na wszystkie prawdy doktrynalne i o ich totalną deliteralizację.

„PODRÓŻ DWUDZIESTA PIERWSZA” JAKO FUTUROLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Opowiadanie *Podróż dwudziesta pierwsza*²⁶ przedstawia fikcyjną historię rozwoju cywilizacji rozumnej na planecie Dychtonia. Czytelnik z łatwością dostrzeże jednak, że podróż głównego bohatera opowiadania nie odbywa się w przestrzeni, lecz w czasie – celem autora jest nakreślenie prognozy dalszego tysiąca lat rozwoju cywilizacji ziemskiej i jej wpływu na wiarę religijną, a konkretniej, na doktrynę Kościoła katolickiego. To karkołomne przedsięwzięcie realizowane jest w tonie na poły ironicznym, wręcz groteskowym – zwłaszcza w opisach różnorodnych dziwacznych form cielesnych ludzi po rewolucjach biotechnologicznych – na poły poważnym, a nawet posępnym, jak to zresztą często u Lema bywa.

Nawet jeśli konkretna historia przemian dogmatyki prezentowana w opowieści nie jest całkiem serio (na przykład idea powołania zakonu ojców prognozytów, mających przewidywać dalszą ewolucję wiary, ma charakter wybitnie autoironiczny), to pewne ogólne tezy z niej wynikające, wypowiedziane zresztą wcześniej w *Fantastyce i futurologii*, stawiane są wyraźnie bez cudzysłowu ironii²⁷: Kościół uzna ostatecznie całkowitą historyczność treści

²⁵ L e m, *Fantastyka i futurologia*, t. 2, s. 176n.

²⁶ Zob. t e n ż e, *Podróż dwudziesta pierwsza*, w: tenże, *Dzienniki gwiazdowe*, Agora, Warszawa 2008, s. 175-225.

²⁷ Potwierdzają to słowa Lema z listu do Michaela Kandla z 24 marca 1974 roku: „W pewnym sensie jedyny Absolut albo jedyny «model» Boga, jaki mogę serio zaakceptować, jest Bogiem oo. Destrukcyjnym z 21. podróży Tichego, bo wyznania wiary tam zawarte są, tj. były pisane z najwyższą powagą, na jaką w ogóle mnie stać” (t e n ż e, *Sława i Fortuna. Listy do Michaela Kandla 1972-1987*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 37).

depozytu wiary. Wizja, jakoby wiara ta posiadała niezmiennie jądro, na którym nabudowane są dziejowo warunkowane wykładnie – choć dzisiaj nie uchodzi wcale za konserwatywną – jest fałszywa, albowiem żadnego takiego jądra nie da się ostatecznie wydzielić²⁸. Magisterium dojdzie w końcu do przekonania, które Lem określił w swoim eseju mianem „zgeneralizowanej reguły Hioba”²⁹, wedle której „nic z tego, co się artykułuje t u t a j, nie może być adekwatne względem tego, co jest t a m”³⁰. Zasada ta, wraz ze swymi wariacjami, wyraża myśl, że można ocalić ideę transcendencji tylko poprzez założenie jej całkowitej separacji od świata: ontologicznej, poznawczej, a także etycznej³¹; chrześcijaństwo musi więc przybrać formę apofatycznego deizmu.

Czym konkretnie może być wiara wynikająca z takiej zasady i co może ona oznaczać dla życia wyznawców? W opowiadaniu członkami Kościoła są już tylko przestarzałe generacje robotów i komputerów. Sztuczne inteligencje gromadzą się w zakonach bądź wiodą życie pustelników, poza tym jednak nie uprawiają żadnej formy kultu ani nie prowadzą działalności misyjnej. Oddawanie czci Bogu nie ma, jak przekonują elektroniczni teologowie z przyszłości, żadnej wartości. Praktyki tego rodzaju ściśle związane były bowiem z odrzuconą już przez nich koncepcją relacji Stworzenia do Stwórcy, modelowanej na wzór układu handlowego. Z punktu widzenia Boga nie może mieć znaczenia, czy ktoś w Niego wierzy, czy nie – idea preferowania wierzących jest kolejną warstwą antropomorfizacji Stwórcy. (Ten wątek teologii Lema uzyskał rozwinięcie w *Arthur Dobb: „Non serviam”*, w którym autor odrzucił rozumowanie Pascala, argumentując, że Bóg, który nagradza za wybór wiary dokonany w sytuacji niepewności, nie może być ani dobry, ani sprawiedliwy³²). Z kolei wierzący odrzucili już perspektywę jednostkowego zbawienia – biotechnologie podważyły kartezjańską absolutność świadomej tożsamości (umysły można dowolnie rozszczepiać i ze sobą zlewać) – przedatowała się też wizja pozadoczesnej nagrody i kary³³. Wiara jest zatem „po nic”, do niczego

²⁸ Można wskazać na ciekawą zbieżność tej tezy z teorią dzieła literackiego rozwijaną przez Lema w *Filozofii przypadku*: również ono, zdaniem autora *Solaris* – wbrew niektórym stanowiskom, na przykład fenomenologicznemu – nie istnieje obiektywnie nawet jako ustalony horyzont potencjalnych odczytań (por. J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 180-182).

²⁹ L e m, *Fantastyka i futurologia*, t. 2, s. 181.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. M. S z p a k o w s k a, *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, Open, Warszawa 1996, s. 42n. Nawiasem mówiąc, Szpakowska wskazuje, że „reguła Hioba” obecna jest w myśli autora *Solaris* praktycznie od początku jego twórczości – dostrzega bowiem jej ślad już w najwcześniejszej powieści Lema *Szpital przemienienia* (zob. S. L e m, *Szpital przemienienia*, Agora, Warszawa 2008).

³² Por. S. L e m, *Arthur Dobb: „Non serviam”*, w: tenże, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, s. 190.

³³ Por. t e n ę, *Podróż dwudziesta pierwsza*, s. 194n.

nie służy i niczego nie obiecuje. Jak ujmuje to jeden z bohaterów opowiadania ojciec Memnar: „Jest ona, jak by ci to rzec, zupełnie naga, ta wiara nasza, i zupełnie bezbronna. Nie żywimy żadnych nadziei, nie domagamy się niczego, nie prosimy o nic, na nic nie liczymy, lecz wierzymy po prostu. [...] Jeśli ktoś wierzy dla jakichś przyczyn i z jakichś powodów, wiara jego przestaje być w pełni suwerenna; o tym, że dwa i dwa jest cztery, na pewno wiem, dlatego nie muszę w to wierzyć. Lecz nic nie wiem o tym, jaki jest Bóg; dlatego tylko wierzyć mogę. Co mi ta wiara daje? Podług dawnego rozumowania nic. Nie jest już koicielką strachu przed nicością ani zalotnicą Bożą, wiszącą u klamki niebieskiej między strachem potępienia i nadzieją raju. Nie uspokaja rozumu, znękanego sprzecznościami bytu; nie wатуje jego kantów; powiadam ci: jest na nic! Znaczy to, że ona niczemu nie służy. Nam nie wolno nawet głosić, jakobyśmy dlatego właśnie wierzyli, ponieważ ta wiara prowadzi do absurdu, albowiem kto tak mówi, tym samym wygłasza przekonanie, że już potrafi rozróżniać między absurdem i nieabsurdem trwale i że sam się opowiada po stronie absurdu dlatego, bo podług jego opinii po tej stronie stoi Bóg. My tak nie mówimy. Akt wiary naszej nie jest ani modlitewny, ani dziękczynny, ani pokorny, ani zuchwały, on jest po prostu, i nic więcej nie da się o nim powiedzieć”³⁴.

Pomimo braku kultu, nadziei, a nawet treści, istnieje sposób, w jaki wiara mnichów-robotów może się jeszcze objawić. Jest nim powstrzymywanie się przed wykorzystaniem dostępnej technologii nawracania. Technologia ta czyni Kościół misyjnie wszechmocnym, przy czym nie polega ona na stosowaniu żadnej formy przymusu, nie pozbawia też w żaden sposób wolności. Zmusza jedynie do „spojrzenia w twarz Tajemnicy, a kto ją tak ujrzy, ten się już jej nie pozbędzie”³⁵. Akt powstrzymywania się przed zastosowaniem tego ostatecznego środka masowej konwersji czyni również Kościół niezawisłym od technologii³⁶.

W dość zawiły sposób wykładane jest w opowiadaniu przyszłe możliwe ujęcie myślowe stosunku Boga do Szatana. Stosunek ten jest silnie związany z problemem wolności, który z perspektywy zaawansowanej technologicznie cywilizacji przyszłości musi się – zdaniem Lema – przedstawiać całkowicie odmiennie od naszego współczesnego jej rozumienia. Wolność pozbawiona wszystkich ograniczeń przestaje być wartością, okazuje się brzemieniem nie

³⁴ Tamże, s. 199.

³⁵ Tamże, s. 225.

³⁶ Odmowa ta koresponduje z trwaniem elektronicznych mnichów przy ich własnych przestarzałych formach fizycznych, choć teoretycznie mogliby oni – zgodnie z opisem aktualnego stanu technologii na Dychtonii – przyjąć dowolną postać fizyczną i intelektualną (także biologiczną). Jarzębski nazywa to „heroicznym trzymaniem straży przy jedynym oknie otwartym w transcendencje” (J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 287).

do udźwignięcia, otchłania, „ponieważ im więcej można czynić, tym mniej się wie, co czynić należy”³⁷. Zarówno dla poszczególnych ludzi, jak i dla zbiorowości nieograniczona wolność jest czynnikiem degenerującym i paraliżującym. Uosobieniem takiej wolności jest Szatan, przy czym jest ona jednocześnie traktowana jako dar Boga, który nie postawił ludziom żadnych nieprzekraczalnych granic: ani zewnętrznych – gdyż są w stanie dowolnie modyfikować swoje środowisko, ani wewnętrznych – gdyż mogą bez ograniczeń kształtować zarówno swoje ciało, jak i psychikę. Według Lema przyszła doktryna Kościoła uzna zatem demoniczny charakter wolności, a jednocześnie utrzyma przekonanie, że jest ona dziełem i darem Boga – takim jednak darem, który przeraża i paraliżuje obdarowanych. Nie chodzi przy tym o to, że Bóg jest niegodziwy, lecz o to, że „są takie dary Boże, które możemy przyjąć bez oporu, i takie, których nie możemy podźwignąć”³⁸.

Stosunek Szatana do Boga jest ostatecznie niezrozumiały, a co więcej, sama idea Szatana opiera się na tej niezrozumiałości. Szatan jest bowiem tym, czego wierni najbardziej nie rozumieją w Bogu. Jednocześnie nie chodzi o to, że Bóg Szatana zawiera bądź sam nim jest. Nie jest to bowiem kwestia rzeczywistości, lecz jej pojmowania przez wierzących. „Szatan to myśl, że Boga można ograniczyć, zaklasyfikować, wydzielić, dokonując frakcjonowanej destylacji, tak aby został tym, i tylko tym, co potrafimy zaakceptować i przed czym się już bronić nie będziemy. Myśl ta nie daje się utrzymać wewnątrz historii, ponieważ jej nieuchronną konsekwencją jest wniosek, że nie ma innej wiedzy, jak pochodzącej od Szatana i że on się dopóty rozszerza, dopóki nie pochłonie wszystkiego, co wiedzę zdobywa, w całości”³⁹.

Elektroniczni teologowie z opowiadania Lema przyznają, że uniknięcie wizji manichejskiej czy Schelerowskiej (wyprowadzającej istnienie zła z istoty Boga) było kłopotliwe i udało się tylko dzięki uznaniu historyczności Szatana jako zmiennej w czasie projekcji tych cech Stworzenia, które najbardziej ludzi przerażają i pogrążają⁴⁰. Demoniczność jest więc zapośredniczona w epistemicznej perspektywie wiernych. „Bóg jest Tajemnicą – mówi jeden z zakonników – a Szatan to zebrane w osobę, wydzielone cząstkowo rysy tej Tajemnicy. Nie ma dla nas ponadhistorycznego Szatana. To jedno, co w nim trwałe i co brano za osobę, pochodzi z wolności”⁴¹.

Proponowana przez Lema w *Podróży dwudziestej pierwszej* prognoza rozwoju doktryny katolickiej może być traktowana – w świetle jego własnych ocen możliwości predykcyjnych science fiction wyrażonych w *Fantastyce*

³⁷ L e m, *Podróż dwudziesta pierwsza*, s. 208.

³⁸ Tamże, s. 209.

³⁹ Tamże, s. 204.

⁴⁰ Por. tamże, s. 207.

⁴¹ Tamże.

i futurologii – jedynie jako sondowanie przyszłości polegające na opracowywaniu pewnych możliwych scenariuszy. Nic tu przecież nie jest pewne – ani wizja rozwoju technik biologicznych czy informatycznych, ani tym bardziej wizja ich implikacji kulturowych czy dogmatycznych. Racjonalność tej prognozy – mimo jej groteskowego kontekstu – pozwala jednak na jej filozoficzną krytykę.

Jak się wydaje, najsłabszym punktem całej wizji jest niespójność prezentowanej przez Lema koncepcji wiary. Z jednej strony odnosi się wrażenie, że pisarz wychodzi w opowiadaniu z założenia (widocznego również w *Filozofii przypadku*⁴²), że istotą wiary jest żywienie przekonań, a te z kolei sprowadzają się do pewnej zawartości informacyjnej. Tylko tak można bowiem wyjaśnić końcowe wywody dotyczące technologii nawracania⁴³. Założenie to prowadzi jednak do paradoksu, ponieważ prezentowana w opowiadaniu wiara jest do tego stopnia pozbawiona treści, że można ją postrzegać jako agnostycyzm⁴⁴. Jedyną niepodważalną treść doktryny stanowi bowiem całkowita niepewność w odniesieniu do Boga, obejmująca także kwestię Jego istnienia⁴⁵. W świetle wspomnianego przed chwilą założenia wiara religijna byłaby więc informacyjnie pusta, względnie sprowadzałaby się do informacji „drugiego rzędu”, dotyczącej braku jakichkolwiek informacji⁴⁶. Perspektywa historyczna pozwoliłaby dodać jej co prawda pewną treść wyrażającą się w informacji o drodze, na której wynik ten osiągnięto, byłaby to jednak treść ostatecznie zanegowana. W takim świetle propozycja Lema zbliżałaby się do stanowiska reprezentowanego w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku przez Richarda Braithwaite’a, uznającego treść wiary religijnej tylko za opowieść, której nie musimy przypisywać asercji⁴⁷.

Z drugiej strony można dostrzec, że w opowiadaniu Lema przebija się nieco inna, bardziej wielowymiarowa koncepcja wiary, biorąca pod uwagę także jej pozaprzekonaniowy, pozaliturgiczny i pozaetyczny wymiar. Wymiar ten można by nazwać mistycznym bądź duchowym⁴⁸. Wyraża się on we fragmentach afirmujących swoistą godność wiary (na przykład w przytoczonym wyżej

⁴² Por. t e n ż e, *Filozofia przypadku*, t. 2, s. 29.

⁴³ Por. t e n ż e, *Podróż dwudziesta pierwsza*, s. 221-224.

⁴⁴ Taka zresztą opinia została wyrażona w opowiadaniu przez jego narratora Ijona Tichego (por. tamże, s. 220).

⁴⁵ Por. tamże, s. 219.

⁴⁶ Można jednak postawić pytanie, czy taka wiedza „drugiego rzędu” nie stanowi już wykroczenia poza zakładaną całkowitą niepewność.

⁴⁷ Zob. R. B. B r a i t h w a i t e, *Wiara religijna w oczach empirysty*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Spacja & Aletheia, Warszawa 1997, s. 323-344.

⁴⁸ Zob. np. J. G o m u ł k a, *Wittgensteinian Philosophy of Religion as a Kind of Apophatic Theology*, „Studia Religioznologica” 45(2012) nr 3, s. 165-169.

dłuższym fragmencie wypowiedzi ojca Memnara), a także w tonie wszystkich wypowiedzi elektronicznych teologów, gdzie mowa jest o Tajemnicy. Pomijanie tego wymiaru czyniłoby niezrozumiałym kończący tekst utworu fragment, w którym Lem opisuje działanie w pełni niezawodnej technologii nieodwracalnego nawracania. W świetle tej koncepcji wiary Lemowską propozycję należałoby zaliczyć do nurtu teologii apofatycznej. Należy zauważyć, że jest to apofaza radykalniejsza niż najbardziej śmiało propozycje współczesne – obejmuje bowiem również samo istnienie Boga.

Innym punktem krytyki Lema może być zarzut niespójności zakładanej antropologii. Co prawda czytelnik opowiadania zaznajomiony zostaje z zaawansowaniem technologii modyfikującej psychiczne i umysłowe cechy mieszkańców Dychtonii oraz ich inteligentnych wytworów („od sześciuset lat nie ma u nas «naturalnego» umysłu”⁴⁹ – wyznaje przeor zakonu), z deklaracji i wartościowań elektronicznych teologów daje się jednak wyczytać pewne stałe charakterystyki świadomej (nie tylko ludzkiej, również robociej) egzystencji. Bez tych stałych byłiby oni zresztą niezrozumiali dla nas – czytelników⁵⁰. Jednym z takich niezmienników jest potrzeba sensu ujawniająca się w wielu wypowiedziach członków Kościoła przyszłości, między innymi w stwierdzeniach dotyczących braku ostatecznych dyrektyw dla ludzkiej woli, która przekroczyła wszystkie stojące na jej drodze ograniczenia. Całkowita plastyczność wszechświata, oznaczająca jego przypadkowość i chaotyczność, a więc i bezsensowność, jest tym, co mnichów-robotów napawa przerażeniem. Paul Tillich w dziele *Męstwo bycia* mówi o tym uczuciu jako o jednym z trzech podstawowych lęków egzystencjalnych⁵¹. Jak się wydaje, zdaniem Lema dwa pozostałe – lęk przed losem i śmiercią oraz lęk przed winą i potępieniem – mają charakter historycznie zmienny, ponieważ cywilizacja odnajduje w końcu środki, aby je pokonać⁵². Dzieje się to jednak kosztem spotęgowania lęku przed pustką i bezsensem.

⁴⁹ L e m, *Podróż dwudziesta pierwsza*, s. 222.

⁵⁰ Dotykamy tu jednego z podstawowych dylematów odpowiedzialnego pisarza science fiction, jakim chciał być Lem, powstającego w związku z prezentacją wizji innego rozumu (egzemplifikowanego przez powstałą w toku autoewolucji istotę postludzką, potężną sztuczną inteligencję bądź przedstawiciela cywilizacji pozaziemskiej): z jednej strony rozum ten musi być istotnie inny, z drugiej nie może być z b y t inny, ponieważ czytelnik w ogóle nie uzna go za rozum. Twórczość Krakowskiego pisarza zawiera różnorodne sposoby rozwiązywania tego dylematu, bywa on również wprost przywoływany w refleksjach bohaterów poszczególnych utworów. Odrębną i skomplikowaną kwestią jest samo zagadnienie świadomości w twórczości Lema.

⁵¹ Por. P. T i l l i c h, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Éditions du Dialogue, Paris 1983, s. 153-181.

⁵² Problem śmiertelności jest w twórczości Lema potraktowany podobnie, jak problem wolności: również i w tym wypadku pokonanie zastanych ograniczeń, na przykład dzięki technologii ektokowania z *Wizji lokalnej*, przynosi tylko rozczarowanie: byt pozbawiony ograniczenia traci sens

Lęk przed bezsenssem rysuje możliwość innej, niewyczerpywalnej technologicznym rozwojem eschatologii. Wydaje się ona do pogodzenia z Lemowską zgeneralizowaną regułą Hioba i wszystkimi konsekwencjami, które z niej wypływają. Niemożliwość wyartykułowania ostatecznego sensu nie jest – w perspektywie tradycji apofatycznej – niczym nadzwyczajnym. Nadzieja na taki sens nie musi się wiązać z obietnicą jego odsłonięcia na żadnym etapie indywidualnego bytowania. Jednocześnie nadzieja ta mogłaby stanowić „solidną” treść wiary religijnej. Mogliby się w niej łączyć zarówno biologiczni postludzie, jak i sztuczne inteligencje, ponieważ nieznośne poczucie bezsensu prześladuje wszystkie istoty rozumne – przynajmniej tak przedstawił to Lem w omawianym utworze⁵³. Pisarz nie powiązał jednak jasno potrzeby sensu z religijną ideą Boga, zatem formułując swoją prognozę przyszłego rozwoju doktryny chrześcijańskiej, postąpił znacznie dalej w redukcji jej treści niż było to konieczne na bazie jego własnych założeń.

Powiązanie to odnajduje Jarzębski, nie mogąc jednak zgodzić się do końca z wnioskami tego interpretatora. Traktuje on wiarę przedstawioną w *Podróży dwudziestej pierwszej* jako formę mistycznego gnostycyzmu⁵⁴. Stwierdza, że mnisi-roboty – tak jak wiele innych postaci autora *Solaris*, w tym przede wszystkim Golem XIV – usiłują wydostać się poza własną niszę ekologiczną, którą jest ostatecznie cały kosmos. Chodzi o wykroczenie „w kosmos wyższej rangi, stojący ponad ich światem i dyktujący mu swe prawa, a wraz z nimi – sens istnienia”⁵⁵. Mniej istotne jest, czy w tym wyższym świecie spotkają Boga. Według Jarzębskiego „ważny jest dramatyczny postulat istnienia popowiny łączącej nasz kosmos z innymi i zjawisko wielopoziomowej [...] ewolucji, która doprowadziłaby na koniec istoty zamieszkujące nasz kosmos na przyczółek mostu przerzuconego pomiędzy nim a jakimś innym kosmosem, niosącym nam może lekarstwo na egzystencjalne lęki”⁵⁶. Sądzę, że interpretator myli się, gdy mówi w takim kontekście o transcendencji. Wykroczenie poza

i chęć istnienia, dlatego „nie śmiertelnym po nieśmiertelności” (S. L e m, *Wizja lokalna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, s. 270); próbę głębszej analizy poglądów Lema na temat śmierci podjął Paweł Okołówski (por. O k o ł o w s k i, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, s. 428-452). Z kolei lęk przed złem i potępieniem jest chyba dla Lema czymś, z czym jesteśmy (bądź powinniśmy być) w stanie dać sobie radę sami. Bez przyjęcia tej tezy nie mógłby on postulować autonomii etyki doczesności, którą zakłada jego reguła Hioba. Barbara Zielińska sugeruje ponadto, że zdaniem Lema zło – podobnie jak ograniczenie i śmierć – jest ludziom w jakiś sposób niezbędne (por. B. Z i e l i Ń s k a, *Oskarżenie bez oskarżonego*, w: *Stanisław Lem. Pisarz, myśliciel, człowiek*, red. J. Jarzębski, A. Sulikowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 182).

⁵³ Gdzie indziej Lem rysował jednak wizję umysłowości postludzkiej, która mogłaby być tego poczucia pozbawiona (por. K ł o c z o w s k i, G r y g i e l, L e m, H e l l e r, dz. cyt., s. 1146-1148).

⁵⁴ Por. J a r z ę b s k i, dz. cyt., s. 291.

⁵⁵ Tamże, s. 295.

⁵⁶ Tamże.

nasz kosmos rozumiane jako „przebicie się” do innego, wyższego kosmosu, byłoby raczej formą transgresji. Jeśli bowiem mówimy o rzeczywistości na zewnątrz jako o „wyższym kosmosie”, z którym nasz świat połączony ma być „mostem”, po którym będziemy kiedyś mogli przejść, wówczas owa zewnętrzna rzeczywistość przestaje być całkowicie inna, staje się – przynajmniej wstępnie – pojęciowo oswojona. W tej perspektywie przedostanie się do niej mogłoby zapoczątkować proces jej opanowania, dzięki któremu powtórzylibyśmy historię podboju naszego kosmosu, jednocześnie ponownie pozbawiając się sensu istnienia. Sądzę również, że wizja, którą Lem przedstawił w *Podróży dwudziestej pierwszej* bynajmniej nie była gnostycka. Dychtońscy mnisi mają na myśli prawdziwą transcendencję, ponieważ ich wiara zbudowana jest na zgeneralizowanej regule Hioba, która przekreśla wszelką możliwość choćby pojęciowej penetracji zaświatów. Bóg, w którego wierzą, nie jest mieszkańcem żadnego nad-świata, nie można od Niego oczekiwać żadnego działania, nie można się do Niego zbliżyć ani z Nim komunikować, nie można też Go zrozumieć⁵⁷.

*

Propozycja Lema z punktu widzenia praktycznie wszystkich współczesnych nurtów teologii chrześcijańskiej musi jawić się jako całkowicie nie do przyjęcia. Chrześcijaństwo przyszłości prezentowane w *Podróży dwudziestej pierwszej* jest od nich tak odległe, że zasadne staje się pytanie, czy można je w ogóle nazywać chrześcijaństwem. Nie ma w nim bowiem nawet słowa o Chrystusie – historia Odkupienia została najwyraźniej uznana przez pisarza za rodzaj mitu, który zostanie odrzucony w procesie dalszego oczyszczania idei transcendencji Boga. Jedyne podobieństwo do dzisiejszej formy życia religijnego stanowi funkcjonowanie wspólnot zakonnych i pustelni, aczkolwiek podobieństwo to jest w gruncie rzeczy bardzo powierzchowne, ponieważ mnisi i pustelnicy nie modlą się ani nie odprawiają żadnych nabożeństw.

Na rozważania Lema można spojrzeć z politowaniem i skwitować je uwagą, że pisarz ateista bardzo niewiele zrozumiał z tego, czym właściwie jest chrześcijaństwo. Można również wskazać, że wyjściowym założeniem pisarza było całkowite odrzucenie metafizyki istoty – ruch ten zaś sam nie ma poza-metafizycznego uzasadnienia. Z drugiej strony jednak można postrzegać cały

⁵⁷ Co ciekawe, w artykule *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem* z roku 1997 Jarzębski ujmuje wiarę ukazaną w *Podróży dwudziestej pierwszej* w sposób, który wyklucza podciągnięcie jej pod schemat transgresji (por. J. J a r z ę b s k i, *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem*, „Znak” 49(1997) nr 2(501), s. 30-32).

projekt Lemowskiej futurologii chrześcijaństwa – zarysowany w *Fantastyce i futurologii*, a zrealizowany w *Podróży dwudziestej pierwszej* – jako próbę odnalezienia w religijnej tradycji monoteizmu (bo równie dobrze mogłaby to być futurologia islamu bądź judaizmu) jakiegoś residuum, które opiera się wszystkim demitologizującym i redukcjonistycznym zabiegom ordynowanym z punktu widzenia świeckiego „światopoglądu naukowego”. Jak się okazuje, Lem odnajduje taki ostateczny punkt oporu w idei absolutnie niewyraźnej i niedosiężnej transcendencji. Nie jest do końca jasne, czy „naga wiara” mni-chów-robotów była jego własną wiarą – możliwe, że nie jest to w ogóle postać wiary, którą współczesny człowiek może uczynić własną. Wiadomo jednak, że pisarz kilkakrotnie podkreślał, iż to groteskowe opowiadanie zawiera jego najbardziej poważne przemyślenia na temat Boga i religii. Czy to wystarczy, aby uznać Lema za teistę bądź chrześcijanina? Z pewnością nie. Wystarczy jednak, aby z pewnym dystansem podchodzić do jego deklaracji światopoglądowych. Być może intelekt wystarczająco refleksyjny, aby dojrzeć – jak mówi Jarzębski – „dziurę w kosmosie”, po prostu nie może poprzestać na „pełnokrwistym” ateizmie.