

Mgr **Martyna Wielewska-Baka**

Uniwersytet Gdański

Przyszłość religii: między krytyką a utopią. O jednym opowiadaniu Stanisława Lema

Nie pozostaje nam tedy nic ponad
to trwanie tutaj, przy szczerzej
skamielinie, w rojowisku
wyschniętych kanałów.

S. Lem, *Dzienniki Gwiazdowe*¹

O stosunku Stanisława Lema do religii i wiary już pisano. Warto przywołać na przykład szkice Jerzego Jarzębskiego, czy rozmowy z pisarzem przeprowadzone przez Tomasza Fiałkowskiego, Stanisława Beresia i Małgorzatę Szpakowską. Niniejszy artykuł nie ma na celu referowania postawy pisarza wobec religii, nie jest również próbą umieszczenia Lema w granicach takich kategorii, jak naturalizm, racjonalizm czy agnostycyzm. Traktuje o jednym opowiadaniu z *Dzienników Gwiazdowych*, a ujęcia innych badaczy stanowią tutaj poszerzający i problematyczny kontekst. Głównym pytaniem, które będzie nam towarzyszyć, jest pytanie o wizję Lemowskiej kondycji religii w przyszłości: w jakiej formie religia ma szansę przetrwać, czy wiara musi wykluczać się z nauką, czy postęp skaże ją na „rojowisko wyschniętych kanałów”²

Przyglądając się opowieści Stanisława Lema, *Podróż dwudziestej pierwszej z Dzienników Gwiazdowych*³, można wyprowadzić wniosek o jednoznacznie negatywnym stosunku Lema do religii i wiary: mamy tu do czynienia z bezwzględną krytyką dogmatów (zwłaszcza o życiu wiecznym), religia i wierzenia potraktowane są jako przejaw historycznego i kulturowego relatywizmu, zaś polityka zakonu

¹ S. Lem, *Podróż dwudziesta pierwsza*, [w:] *Dzienniki Gwiazdowe*, Warszawa 2008, s. 225.

² Ibidem.

³ Ibidem.

oo. destrukcjanołów może zostać odebrana jako wyraz prześmiewczego i parodystycznego stosunku Lema wobec instytucji zakonów i działalności misyjnej. W *Podróż dwudziestej pierwszej* Lem wyznaje swoją niewiarę: przyszłość religii to niemożliwość religii. Jednak mimo radykalnie odczarowanej perspektywy, istnieje pewna przestrzeń, w której coś może się narodzić: wiara bez religii, przestrzeń „nagiej wiary”. Celem niniejszego opracowania jest rozpatrzenie dwubiegunowego stosunku Stanisława Lema do religii i wiary, które nie wydają się być przedmiotem definitywnej krytyki ze strony pisarza.

Na złożoność religijnego światopoglądu autora *Solaris* składają się między innymi uwagi poświęcone analizie związków współczesnej cywilizacji z religią. Tego typu problematykę można by łączyć z zagadnieniem procesu sekularyzacji, który Lem ujmuje z różnych perspektyw: „zapotrzebowania na metafizykę” niemal każdej cywilizacji (m.in. w *Summa technologiae* czy w *Fantastyce i futurologii*)⁴, zmian zachodzących we współczesnym Kościele czy też z perspektywy „przyszłości”: racjonalizacji świata i skutków postępu technonaukowego. Jednak mające miejsce w obrębie nie tylko socjologii religii dyskusje na temat zasadności używania pojęcia i faktyczności zachodzenia procesu sekularyzacji, poczynając od Thomasa Luckmanna czy Petera Bergera, aż po zdecydowaną krytykę „mitu” sekularyzacji José Casanovy⁵, świadczą o niejednoznaczności owego terminu i trudności w zdiagnozowaniu kondycji współczesnej religii. Odnosząc pojęcie sekularyzacji do twórczości Lema, należy bezwzględnie wziąć pod uwagę futurologiczny aspekt pisarstwa autora *Solaris*: możemy mówić o sekularyzacji jako o procesie będącym np. częścią wizji prognostycznej. Dlatego, by uniknąć nieporozumień, proponuję mówić o sekularyzmie. Sekularyzm to, parafrazując definicję regionalizmu i globalizmu Marka Jeżowskiego, „zbiory poglądów i sądów naukowych opisujących i tłumaczących procesy historyczno-społeczne albo programy działań stojące u podstaw sekularyzacji”⁶.

Jeśli rozumieć sekularyzację w uproszczony sposób, tj. jako zmniejszanie się wpływu religii na życie społeczne, a także jako coraz mniejszy udział instytucji (np. Kościoła) w życiu jednostki, to należy rozpatrzyć sekularyzm Lema w dwojakim sensie: załamania się perspektywy metafizycznej w wyniku dyskusji wiary i wiedzy oraz w sensie zaniku religijnych funkcji światopoglądowych, których

⁴ Zob. np. fragmenty przytaczane z tych dzieł Lema przez Małgorzatę Szpakowską (*Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, Warszawa 1996, s. 37–38).

⁵ Mam tu na myśli najbardziej klasyczne dzieła tych autorów: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków 1996; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005; P.L. Berger, *Święty baldachim: element socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 2005.

⁶ M. Jeżowski, *Czy globalizm jest religią?*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 57.

kształtowanie przejmują inne dziedziny życia społecznego. Ten krótki przegląd idei sekularyzmu Lema pozwoli przybliżyć pesymistyczną wizję religii, która nie ma szans na swoje dalsze istnienie w pierwotnej – instytucjonalnej, autorytatywnej i systemowej – postaci.

Pierwsza perspektywa jest zakorzeniona po części w ciągnących się od czasów średniowiecznych dysputach teologicznych na temat wiedzy i wiary. Szpakowska, tłumacząc Lemowski agnostycyzm, nazywa ten spór po prostu „niemożnością uzgodnienia wiary z rozumem” czy „trudnością ustanowienia teologii rozumowej”⁷. W opowiadaniu Lem nie skupia się na ontologicznych dowodach na istnienie Boga, tylko niemożliwość niektórych prawd metafizycznych ukazuje poprzez parodię istniejących dogmatów. To parodystyczne odniesienie może być zabarwione komizmem, jak w przypadku wykazania „niepełności” doktryny „ziemskiej religii” w porównaniu z panującą niegdyś na Dychtonii wiarą zwaną duizmem:

Duizm głosi, że każde życie zna d w i e śmierci, przednią i tylną, to jest tę sprzed narodzin i tę po agonii. Teologowie dychtonscy za szperklapy się brali ze zdziwienia, słysząc potem ode mnie, że my tak na Ziemi nie myślimy i że są Kościoły interesujące się tylko jednym, mianowicie przednim bytowaniem pośmiertnym. Nie mogli pojąć, czemu ludziom przykro myśleć o tym, że ich kiedyś nie będzie, a nie jest im tak samo przykro rozmyślać o tym, że ich przedtem nigdy nie było⁸.

Lem konstruuje także „argumenty futurologiczne”, które pozwalają mu w bardziej bezwzględny sposób rozprawić się z niektórymi dogmatami. Autora *Fiaska* interesuje przede wszystkim dogmat o nieśmiertelności duszy⁹, którego krytyka staje się pretekstem do odrzucenia wizji eschatologicznej. Te „argumenty z przyszłości” wiążą się z postępem nauki, technicyzacją życia, a bardziej szczegółowo z nowymi możliwościami biotechnologicznymi, prowadzącymi do trzech rewolucji biotycznych. Dogmat o nieśmiertelności nie musi być dłużej przedmiotem dysput teologicznych, ponieważ powstają nowe techniki podważające granice życia i śmierci: „technika odwracania” procesu zapłodnienia wskazywała na problem z duszą, którą rzekomo Bóg tworzył właśnie w momencie zapłodnienia; z ko-

⁷ M. Szpakowska, op. cit., s. 24, 34. Warto zwrócić uwagę – co przedstawia dalej Szpakowska – na stanowisko Lema w sprawie konieczności rozdzielenia wiedzy i wiary dla pożytku tej ostatniej (zob. ibidem, s. 44).

⁸ S. Lem, op. cit., s. 183.

⁹ Lem, zapytany przez Tomasza Fiałkowskiego o zaświaty i życie wieczne, odpowiada: „Nie jestem skłonny do kategoriycznych stwierdzeń: jest tak a tak. Wiem jednak na pewno – choć to tylko moja subiektywna prawda – że po śmierci niczego nie ma. Dostatecznie wiele razy widziałem, jak się duch ulatnia z człowieka w miarę zanikania poszczególnych odcinków kory mózgowej. Nikt nie potrafi przeprowadzić wyraźnej granicy między świadomością na pół jeszcze zipiącą a nieświadomością”. Zob. *Świat na krawędzi. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski*, Kraków 2000, s. 131.

lei „technika uduchowiania”, przypominająca bardziej radykalne eksperymenty myślowe związane ze sztucznymi inteligencjami i problemem posiadania przez maszyny treści mentalnych¹⁰, podważała kreację duszy przez Stwórcę i podmiotowość człowieka: „syntetyzowano mądre i myślące roztwory, które można było butelkować, rozlewać, zlewać, a za każdym razem powstawała osobowość, nieraz bardziej uduchowiona i mądrzejsza niż wszyscy Dychtończycy razem wzięci”¹¹. Lem przedstawia obraz świata, w którym nie ma już różnicy pomiędzy naturalnym i sztucznym¹²: kreacyjna moc człowieka i „ewoluujące” maszyny przekraczają perspektywę racjonalnych argumentów.

Rewolucje biotyczne doprowadzają jednak tylko do względnego osiągnięcia szczęścia przez mieszkańców Dychtonii. Dowolność i bezgraniczność ingerencji we własne ciało rodzi cywilizacyjne problemy: pytania o pierwszeństwo funkcjonalności lub dominację aspektów estetycznych wiodą wprost ku manipulacji ciałami, do powstawania opozycyjnych grup opowiadających się bądź za wykorzystaniem wszystkich możliwości kreacyjnych, bądź za ascetycznym wizerunkiem przyszłego mieszkańca planety. Jeśli jest możliwe szczęście, to tylko takie, które rozumie się jako cielesną rozkosz. Przykładem literackiej gry z teologiczną wykładnią i pojęciem szczęścia jest motyw (i zarazem retoryczne *exemplum*) zmartwychwstającego człowieka. Ijon Tichy, bohater Lemowskiej *Podróży*, dostrzega torturowanego człowieka w niewielkim oszklonym gmachu:

Lśniące ramiona aparatów nad stężalym zaczęły się poruszać. Prostowały ostrożnie kończyny zamęczonego, oblewały mu rany cieczą jasną jak woda, ale parującą, zmywając krew, i spoczywał teraz płasko, jakby wyporzadzony już do wiecznego snu, lecz błysnęły ostrza i przemknęła mi myśl, że będą go sekcjonować [...]. Teraz wszystkie maszyny pracowały jednocześnie, a tak szybko, że widziałem tylko migotanie i ruch szklanej pompy pod stołem, w której burzył się czerwony płyn, aż w środku tego zamętu pierś leżącego podniosła się i opadła; na moich oczach zasklepiały mu się rany, cały poruszał się i przeciągał¹³.

Ta napawająca zgrozą celebrowanie śmierci i zmartwychwstania prowadzi do przewartościowania prawdy o wiecznym życiu człowieka: to już nie zmiana ciała ziemskiego w „ciało duchowe”, ale w „ciało szczęśliwe”. Życie wieczne możliwe jest na planecie, tu i teraz, dzięki biotechnologicznej aparaturze. Najistotniejszą rolę odgrywa cel owego torturowania, które służy przeżywaniu na nowo własnej śmierci (technika „konanii”) i odczuwaniu przyjemności: „Chodzi o doznanie możliwie wstrząsających wrażeń, które nie sprawiają tylko cierpienia, bo dzięki

¹⁰ Odwołuję się tu np. do dyskusji wokół argumentu „chińskiego pokoju” Johna Searle’a.

¹¹ S. Lem, op. cit., s. 186.

¹² Por. Ibidem, s. 194: „[...] nie ma żadnej różnicy pomiędzy sztucznym a naturalnym; granica ta leży już poza nami. Pamiętaj o tym, proszę, że możemy stwarzać dowolne osoby i umysłowości. Moglibyśmy na przykład wszczyznać istoty czerpiące mistyczną ekstazę z bytu [...]”.

¹³ Ibidem, s. 212.

transformatorowi bodźców ból mieni się strasliwą rozkoszą¹⁴. Chrześcijańska wartość, życie w szczęściu wiecznym, nie polega więc na jednorazowej realizacji, ale na ciągłej sensualnej rozkoszy. Źródłem szczęścia nie jest Bóg, ale własne ciało, wspomagane przez nowoczesną aparaturę.

Postępująca sekularyzacja jest w pierwszej kolejności skutkiem przegranej walki dogmatów z możliwościami biotechnologicznymi przyszłej nauki. Procesowi zeświecczenia ulegają w dalszej kolejności również niektóre wartości i potrzeby człowieka: radykalne i bezwzględne szczęście możliwe jest do osiągnięcia tu i teraz, dla niektórych spełnia się, mówiąc językiem Luckmanna, w wyborze jednej z opcji (dla Lemowskiego bohatera – rozkoszodajnej maszyny) „dostępnych na rynku ofert”¹⁵. Ale ten ostatni obrazek groteskowo zarysowanej przestrogi, w karykaturalnym i złowieszczym zarazem świetle przedstawia obraz zsekularyzowanej cywilizacji. Ostatni, którzy wierzą – zakon oo. destrukcyjistów – żyją pod ziemią i ukrywają religijny charakter swojego stowarzyszenia.

„Projekt sekularyzacyjny”, przypieczętowany powiastkową pointą o poczuciu „bezpłodności dalszego pobytu na planecie”, nie kończy się zanegowaniem wartości wiary. Lem rozpisuje alternatywne interpretacje na antytetyczną konstrukcję kłamrową wieńczącego opowieść zdania: „Widząc bezpłodność dalszego pobytu na planecie, [...] ruszyłem w drogę powrotną, czując się innym człowiekiem niż ten, który nie tak dawno temu przecież na niej wylądował”¹⁶. Figura bohatera, która umożliwiła rozwój opowieściowego schematu dzięki pełnieniu roli żądnego wiedzy partnera dialogu, staje się teraz komponentem wyzwalającym odmienną interpretację – interpretację pozytywną, tłumaczącą metamorfozę bohatera, jego stanie się „innym człowiekiem”. Powiastkowy dydaktyzm Lema, inaczej niż nieraz bezlitosny Wolterowski dyskurs antyreligijny, jest subtelny i sięga po odmienne sposoby mówienia o wierze. *Podróż dwudziesta pierwsza*, odbierana jako traktat filozoficzno-teologiczny, operuje wyraźnym rozróżnieniem pomiędzy religią (rozumianą jako zespół wierzeń i praktyk religijnych) a wiarą (aktem wiary). To rozdzielenie jest podstawą dychotomicznego wartościowania, w świetle którego wszelkie przejawy wierzeń i praktyk religijnych są traktowane jako wyraz historycznej naiwności i relatywizmu kulturowego, a sama wiara jest jedynym elementem pozytywnym. Wspomniane rozróżnienie, stanowiące politykę zakonu oo. destrukcyjistów, jest jedyną racją umożliwiającą zachowanie postawy religijnej na Dychtonii. Kryzys religijny na planecie jest najbardziej dotkliwym skutkiem Weberowskiego odczarowanego świata: wynikiem wyczerpanych teorii religijnych, kompromitacji

¹⁴ Ibidem, s. 213.

¹⁵ H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, przeł. D. Motak, [w:] T. Luckmann, op. cit., s. 41.

¹⁶ S. Lem, op. cit., s. 225.

dogmatów i „nadmiernego” postępu¹⁷ naukowo-technicznego. Pozostaje jedynie wiara: poza religijnym sztafażem („wiara jest wiarą w Boga wyzbytą dogmatów, które skruszały stopniowo w toku rewolucji biotycznych”), nieikoniczna („Umysł sporządza sobie w historii różne modele Boga, mając każdy kolejny za właściwy”), „Nie mamy już buchalteryjnej wizji Transcendencji. Bóg to ani Tyran, ani Pasterz, ani Artysta, ani Policjant, ani Główny Księgowy Bytu”), bezinteresowna („Wiara w Boga musi wyzbyć się wszelkiej interesowności, choćby przez to, że nic jej nigdzie nie wynagrodzi”), „Nie żyjemy żadnych nadziei, nie domagamy się niczego, nie prosimy o nic, na nic nie liczymy, lecz wierzymy po prostu”), bezpostaciowa („Akt wiary naszej nie jest ani modlitewny, ani dziękczynny, ani pokorny, ani zuchwały, on jest po prostu”), niewysłowna („i nic więcej nie da się o nim [o akcie wiary – przyp. M.W.] powiedzieć”), niedowodliwa („Niegdyś odbywały się dysputy wierzących z niewierzącymi, a jedynym instrumentem, jedyną bronią używaną była słowna moc argumentu obu stron [...]. Obecnie analogiczna dysputa odbywałaby się na środku argumentacji technicznej”). Te wszystkie własności składają się na jedną konstytutywną dla duizmu cechę: to „naga wiara” („Jest ona, jak by ci to rzec, zupełnie naga, to wiara nasza, i zupełnie bezbronna”)¹⁸. Naga wiara ojców destrukcyjnych nie jest jednak tym samym, co „głęboka wiara”. Owa zleksykalizowana metafora informuje o konfesyjnym i metafizycznym wymiarze religii, podczas gdy naga wiara nie jest ani konfesyjna, ani metafizyczna, ani nawet teistyczna. To wiara na obrzeżach religii, sytuująca się w przestrzeni a-teistycznej.

Pytanie o możliwość alternatywnego mówienia o wierze, o możliwość prowadzenia dyskursu na obrzeżach religii zachodnioeuropejskiej, związane jest niemal bezpośrednio z przestrzenią. Jacques Derrida, chcąc zaproponować inne mówienie o religii w eseju *Wiara i wiedza*, podkreśla historyczny kontekst powstania tekstu na seminarium na wyspie Capri:

Nie jesteśmy daleko od Rzymu, ale nie jesteśmy już w Rzymie. Przez dwa dni zostaliśmy oto dosłownie odizolowani, odseparowani na wyżynach capryjskich, w różnicy pomiędzy tym, co rzymskie, i tym, co włoskie – w różnicy, która mogłaby symbolizować wszystko, co może nieco odbiegać, odsuwać się od tego, co rzymskie w ogóle. Myśleć „religię” to myśleć „to, co rzymskie”. Nie jest to możliwe w Rzymie, ani też zbyt daleko od Rzymu¹⁹.

Caprijska perspektywa umożliwia Derridzie zachowanie dystansu wobec centrum europejskiej religii, jak i umiejscowienie samego siebie w „przestrzeni

¹⁷ O Dychtonii jako planecie zarażonej „nadmiernym rozwojem” pisze Wojciech Orliński (*Słownik terminów Lemowskich*, [w:] S. Lem, op. cit., s. 366).

¹⁸ Ibidem, s. 184–222.

¹⁹ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías i Vincenzo Vitiello*, przeł. M. Kowalska [et al.], Warszawa 1999, s. 11.

różnicy”, różnicy tak znaczącej w myśli filozofa. U Lema funkcję obrzeży pełni podziemny korytarz, do którego zmuszeni byli udać się ojcowie destrukcjanie: „[...] dałem się prowadzić w głąb podziemnego korytarza, dziwnie podobnego do zbiorczego kanału miejskiego, jakkolwiek był schludnie utrzymany, o białych ścianach, z dnem wysypanym delikatnym, czystym piaseczkiem”²⁰.

Podziemny korytarz to przestrzeń „nagiej wiary”, wolności wyboru, który jest możliwy tylko poza misyjną działalnością religii: poza przekonywującym argumentem teologicznym i poza skuteczną, biotechniczną „zniewalającą do wiary informacją”²¹. Podziemny korytarz, zamieszkiwany przez zakon oo. destrukcjantów, jest „wydestylowany” z wszelkiej historii religii i z wszelkiej nawet możliwości określenia religii lub jej przedmiotu – Boga. Podziemny korytarz różni się zatem od oazy:

[...] oaza, miejsce uspokojenia, leniwiec ducha, i właśnie z ksiąg historii religii możesz wyczytać przede wszystkim wiekowy, bezustanny, do ostateczności napięty, w szaleństwo idący wysiłek myśli, która wciąż gromadziła argumenty i dowody Jego istnienia i wciąż rozsypujące się w gruz, wznosiła z odłamków i szczątków od nowa²².

Metaforyczna oaza to przestrzeń budowania złudnej pewności, którą zapewnić miała ciągła walka dowodów filozoficznych. Podobnie o oazie wypowiada się Barbara Skarga: to miejsce – tak jak u ojców destrukcjantów – „ustalonych prawd”: „Oaza to siedlisko dogmatu [...]. Oaza jest bastionem, bastiony otaczają się murami i żyją w lęku przed ewentualnym nieprzyjacielem lub dywersantem [...]”²³.

Krytyczny wobec dogmatycznej religii głos Lema nie jest jednak wysiłkiem analitycznego, sceptycznego bądź antyreligijnego filozofowania. Krytycyzm kończy się w momencie formułowania pozytywnego „programu religijnego”, programu trudnego do zreferowania w spójnej postaci. W finalnym punkcie Lemowskiej opowieści przeor zdradza Tichemu największą tajemnicę zakonu: jest on zdolny nawrócić wszystkich, jest „wszechmocny w konwersji”, przy czym działanie to nie polega na zmuszeniu, otępieniu, pozbawieniu wolności:

Jedynym przynagleniem oraz zniewoleniem byłoby to, że nie można wtedy zamknąć oczu. Środki te zmuszają do spojrzenia w twarz Tajemnicy, a kto ją tak ujrzy, ten się już jej nie pozbędzie, bo wytłacza ona dzięki nim ślady nieścieralne. Byłoby to, mówię przyrównaniem, coś takiego, jakbym cię zawiódł na skraj wulkanu i nakłonił, żebyś popatrzał w g ł ą b , a jedyny przymus, który ci zadam, byłby taki, że tego już nie zdołasz zapomnieć²⁴.

Lem powraca tu do porzuconego wcześniej problemu na rzecz „futurologicznej” argumentacji z możliwości biotechnologicznych – problemu wiedzy i wiary.

²⁰ S. Lem, op. cit., s. 181.

²¹ Ibidem, s. 222.

²² Ibidem, s. 219.

²³ B. Skarga, *Pustynia*, [w:] *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 168.

²⁴ S. Lem, op. cit., s. 225.

Nie próbuje jednak pogodzić ich istnienia. Autor *Solaris* wychodzi od klasycznego problemu prawdy wiary, pokazując nierozzerwalną więź i zależność lingwistyczną (istnienie przeciwieństw jako możliwość rozumienia każdego członu tego przeciwieństwa: wiara to nie-wiedza, wiedza to nie-wiara) i w efekcie „doprowadzając wiarę do nagości”. Wiara sytuuje się na obrzeżach wiedzy, w polu dociekliwego „nie wiem, ale chcę wiedzieć”, daleko od Tajemnicy, która mogłaby naznaczyć człowieka „nieścieralnymi śladami” i w ten sposób wyprowadzić człowieka ze stanu jego niewinności, z czystości *tabula rasa*. Tajemnica jest niczym innym, jak wiedzą. Człowiek musi zatem zdobyć się na epistemologiczne wyrzeczenie, na wyzbycie się Faustycznego pragnienia całkowitego poznania i sięgnięcia po wiedzę absolutną, musi zdobyć się na Lemowską obietnicę „NON AGAM”, na nieperformatywne „nie będę działał”²⁵, na niemistyczną drogę rezygnacji z kolejnych stopni poznania. Zatem Lemowski skraj wulkanu to metafora człowieka wierzącego, który musi rzeczywiście znaleźć się na górze, na skraju, ale tak, by nie widzieć tego, co jest w głębi: człowiek wierzący musi być tak blisko Tajemnicy, by być od niej wciąż daleko. Wiara jest możliwa tylko wobec Tajemnicy, daleko od niej, w jej perspektywie: tylko w jaskini platońskiej, nigdy zaś poza nią, czyli tam gdzie sytuuje się prawda i wiedza. Pierwszym warunkiem wiary okazuje się konieczność zachowania bezpiecznej odległości od Tajemnicy (tajemnicy wiary). Nie można znać lub „wiedzieć tajemnicy”.

Lem buduje koncepcję wiary poza Wittgensteinowską grą językową, w obrębie której obecność Boga uzasadniałaby jej wewnętrzne, samowystarczalne reguły. Ten rozwijający się poza tak zwaną metafizyką obecności projekt dyskursu religijnego odgrywa najbardziej znaczącą rolę w koncepcji Lema: nie ma tu mowy o Bogu jako Transcendencji. W *Podróży dwudziestej pierwszej* odnajdujemy zdanie: „Albowiem jedyną rzeczą, w jakiej się jeszcze może objawić nasza wiara, jest odmowa zgody na ten krok”²⁶, odmowa na krok postawienia wszystkich przed Tajemnicą, w świetle Tajemnicy, w pewności całkowitej wiedzy, w Bogu. Tylko wyrzeczenie się władzy, potęgi misjonarskiej, jest w stanie zapewnić „nagiej wierze” jakiś rodzaj prawdziwości. Tylko w ten sposób – nie nakłaniając, nie sugerując, nie korzystając z dogmatu i biotechnicznych wynalazków²⁷ – wiara zyska sens, a akt wiary będzie niezakłamanym, wolitywnym działaniem. Dlatego zakon oo. destrukcyjistów, choć wszechmocny w konwersji, musi zaniechać działania, nie może nawrócić. Dlatego musi udać się poza klasyczny, europejsko-chrześcijański dyskurs religijny, w przestrzeń sytuującą się na obrzeżach religii, w przestrzeń

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Nowe techniki umożliwiają „wszczepienie wiary”: „[...] ten, kto by dziś zechciał uwierzyć, na pewno uwierzy, a ten kto ma wiarę i pragnie ją utracić, na pewno ją utraci – dzięki zabiegom właściwym”. Zob. ibidem, s. 224.

„nagiej wiary”, gdzie „Nie pozostaje [...] tedy nic ponad to trwanie tutaj, przy szczyrzej skamielinie, w rojowisku wyschniętych kanałów”²⁸. Akt zawierzenia to warunek Lemowskiej wiary. Staje się jasne, dlaczego mimo opowieści zakonu, bohater widzi „bezpłodność dalszego pobytu”, choć jednocześnie „czuje się innym człowiekiem”: jakakolwiek działalność misyjna nie może zakończyć się powodzeniem dlatego, że na pewno zakończyłaby się powodzeniem. Gdyby oo. destrukcjanie chcieli nawrócić Ijona, na pewno by tego dokonali. Całe nawrócenie Ijona musi polegać więc na tym, że wraca on nienawrócony. Tylko w ten paradoksalny sposób, w samej negatywności historii, może on zawierzyć dziwnej opowieści oo. destrukcjantów.

Wydaje się zatem, iż *Podróż dwudziesta pierwsza*, wraz z całym swoim prześmiewczym i komicznym ładunkiem, jest traktatem wymierzonym przeciwko wszelkiego rodzaju manipulacjom i staje się wezwaniem do samodzielnego myślenia. Kryje się za tym wielki projekt etyczny: Lemowski podziemny korytarz to nowa przestrzeń wiary, umożliwiająca wyjście poza wszelkie systemy – religijne, społeczne czy nawet metafizyczne. To przestrzeń wolności i tolerancji, neutralności i wyboru, będących jednocześnie skupieniem całego wysiłku myśli, która – poza krytyką dogmatów i stwierdzeniem o relatywizacji i historyczności religii – proponuje trudną „nagą wiarę”. Projekt stawia nas wobec zagadnień: jak dostać się do tego miejsca, do podziemnego korytarza? Jak i czy w ogóle możliwa jest inna religijność? Gdzie mogłaby się zaczynać? Czy jest to utopijny projekt wymagający odrzucenia tradycji religijno-kulturowej, czy raczej zaczyna się on właśnie tam, gdzie historia błędów i wypaczeń zostanie przyswojona i przepracowana? I w końcu, czy będzie to wiara bezprzedmiotowa, wiara omijająca – w myśl końca tzw. metafizyki obecności – transcendencję i tajemnicę? Czy jest możliwa neutralna przestrzeń dla wiary?

Te wszystkie pytania przynależą do łąkającego odpowiedzi myśliciela, który weźmie sobie – nie tyle do serca, co „do ducha” – religijne wskazówki podziemnych mieszkańców Dychtonii. Uzna też zasadność stwierdzenia Szpakowskiej, która odróżnia stanowisko Lema od poglądu Leszka Kołakowskiego:

[...] zdaniem Kołakowskiego, sekularyzacja kultury grozi człowiekowi rozpaczą, bo wobec nieobecności sacrum nie zdoła się pogodzić z faktem, że jego życie jest nieuchronnie kłęską; zdaniem Lema tymczasem, człowiek – właśnie dlatego, że w rozpacz po swych życiowych kłęskach – nigdy nie dopuści do tego, by mu się kultura zsekularyzowała doszczętnie²⁹.

W Lemowską powiastkę wpisana jest niepokojąca niejednoznaczność, zdradliwy paradoks konstrukcji utworu. Warto zwrócić uwagę, że bohaterowie Lema

²⁸ Ibidem, s. 225.

²⁹ M. Szpakowska, op. cit., s. 38.

zdobywają wiedzę o nowej planecie głównie poprzez studiowanie ich dziejów: archiwum MAVO w *Głosie Pana*, historii *Solaris*, dzieła o cywilizacji Dychtończyków i dzieje teologii, to tylko niektóre przykłady. Tichy przez cały czas swojego bytowania na Dychtonii obraca się w tekstowej rzeczywistości, czytając zbiory biblioteczne doręczane mu przez zakonników. Podsuwane bohaterowi niemal pod nos księgi stanowią misyjną manipulację „z ukrycia”: jest to jedyny gest podważający projekt „nagiej wiary” oo. destrukcyjników. Na szczęście raz jeszcze warto powtórzyć, że Tichy opuszcza planetę z dwuznacznymi odczuciami. Wizja przyszłej religii – to chyba stara się przekazać zakon – nie wiąże się z falsyfikacją tez metafizycznych, ale wynika z sekularyzacji dziejów, możliwości biotechniki, która jest w stanie wszczepić nienaruszalną wiarę bądź zaciętą niewiarę. Musi zatem „naga wiara” iść przeciw wiedzy uprawomocnienia, manipulacji, pewności, ale też musi podążać wraz z wiedzą, bo taka jest historia i sens wyrzeczeń oraz dojrzałości „nagiej wiary” oo. destrukcyjników. Nawrócenie Ijona Tichego stoi pod znakiem zapytania: czy bohater podda się manipulacyjnej sile „przerostu wiedzy”, czy przemówi do niego raczej trudna wiedza historii religii na Dychtonii? Jedno jest pewne, jak zostało zapisane w *Głosie Pana*: „Wiedza jest nieodwracalna, nie może cofnąć się w mrok słodkiej ignorancji”³⁰.

Summary

The Future of Religion: Between Critique and Utopia. On One Short Story of Stanislaw Lem

This article attempts at interpreting one of Stanislaw Lem's short stories, *The 21st Journey*. The author is interested in finding an answer to the question of how to understand the monastery faith which does not have much in common with traditional concept of religion. The essay considers the following questions: how is the future religion possible and how will it look like? Can we imagine religious discourse without referring to historical or cultural issues? Is there a possibility to start all over again and construct a neutral place for faith? Lem's view on religion is significant as far as the author tries to define the secularism and 'future' arguments. But the problem of the story's ambiguity is crucial, therefore the author of the article tries to follow Lem's way of thinking and ask more questions about faith and knowledge.

³⁰ S. Lem, *Głos Pana*, Warszawa 2008, s. 21.