

JOANNA LIGMANOWSKA  
(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)

W STRONĘ NIEŚMIERTELNOŚCI  
CZŁOWIEK TRANSCENDUJĄCY W *FIASKU* STANISŁAWA LEMA  
I *PERFEKCYJNEJ NIEDOSKONAŁOŚCI* JACKA DUKAJA



NIEŚMIERTELNOŚĆ jest pojęciem, którego źródeł i znaczeń należy doszukiwać się w mitach, pełniących w kulturach pierwotnych, a później w pierwszych cywilizacjach, funkcję łagodzenia traumy śmierci<sup>1</sup>, czy też wyjaśniania niezrozumiałych, w odległej przeszłości rządzących światem praw i ustanawiania nieprzemijania budowanej przez człowieka rzeczywistości<sup>2</sup>. Literackie rozwinięcia mitów wskazują, iż możemy rozpatrywać nieśmiertelność zarówno jako realizację trwałości materialnej (ciało), jak i niematerialnej (dusza, duch). Co istotne, niemożliwe jest badanie interpretacji tego motywu bez powiązania go z pojęciem czasu<sup>3</sup>, a dla moich rozważań za zasadnicze uznaję rozróżnienie jego wymiaru kołowego i linearnego. W takim ujęciu można go zatem powiązać bądź to z właściwą mitowi natury cyklicznością życia występującego pod postacią *zoe* (i przeciwstawianego indywidualnemu *bios*<sup>4</sup>), czyli z wszelkimi koncepcjami dotyczącymi zmienności świata natury, bądź to z perspektywą linearności właściwej dla mitu judeochrześcijańskiego.

Niezależnie od przyjętej w danej kulturze struktury czasu, można dostrzec w wymienionych koncepcjach pewien punkt wspólny, a mianowicie przedstawianie początków jako – w bardziej lub mniej rozwiniętej postaci i w różnych przekształceniach – realizacji złotego wieku, za który uznaję tu okres, w któ-

1 K. Armstrong, *Krótką historia mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2005, s. 7–8.

2 Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 15–20.

3 Zob. B. Adam, *Czas*, przeł. M. Dera, Warszawa 2010.

4 Zob. K. Kerényi, *Dionizos*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 14–18.

rym miała miejsce partycypacja człowieka w transcendencji, dokonywało się przenikanie się świata bogów i ludzi. Zerwanie tej więzi łączyłabym z powstaniem kultury, stanowiącej efekt „oddzielenia”, jak to na przykład ujmuje Scott Lash w swojej koncepcji ewolucji kultury<sup>5</sup>. Za pogłos tego oddzielenia należy uznać też ludzką świadomość śmiertelności, a co za tym idzie tworzenie mitów z nią związanych oraz opowieści o bohaterach próbujących uzyskać nieśmiertelność. Jedną z najstarszych to historia o Gilgameszu. Heros ten zostaje poddany próbie – inicjacji – której przejście ma umożliwić mu uzyskanie trwałości własnej egzystencji. Jak zauważa Mircea Eliade, chodzi tu o pozostawanie w stanie czuwania, mającego prowadzić do przebudzenia, oznaczającego sięgnięcie po kondycję boską<sup>6</sup>.

W judeochrześcijańskim micie nowoczesnym wieczna okazuje się ludzka dusza – choć i chrześcijaństwo przyjmuje możliwość zmartwychwstania ciał na końcu drogi<sup>7</sup>. Jest to jednak droga linearna, w której człowiek nie poszukuje życia wiecznego *hic et nunc*, lecz jego „podróż” można określić mianem pielgrzymki do *sacrum* i nieśmiertelności. Mamy więc do czynienia z czasem, jako ciągłym następstwem chwil – z czasem historycznym.

Należy jednak pamiętać o różnicach między Starym a Nowym Testamentem. Pięcioksiąg bowiem ukazuje drogę narodu wybranego, który zawiązuje przymierze z Jedynym Bogiem i z jego strony oczekuje wybawienia. Natomiast w chrześcijaństwie punkt początkowy to narodziny i śmierć Jezusa, a końcowy – jego kolejne „przyjście”, przepowiedziana w Apokalipsie Paruzja. Nowy Testament kładzie więc przede wszystkim nacisk na indywidualne zbawienie. Również koncepcji duszy – w ujęciu platońsko-chrześcijańskim – nie odnajdziemy w księgach Starego Testamentu, gdzie oznacza ona raczej tchnienie, moc życia<sup>8</sup>, a o zmarłych, tak jak o Noem nie można powiedzieć, że mają dusze udające się w zaświaty, a raczej, iż jako cienie zstępują do świata podziemnego, czyli Szeolu. Ta pesymistyczna wizja, ulega zmianie, której źródła należy doszukiwać się w filozofii starożytnej Grecji powiązanej później z myślą chrześcijańską. Nowy Testament, mówiąc o jednostkowym zbawieniu, wprowadza nowe znaczenie duszy, jako nieśmiertelnego, boskiego pierwiastka.

5 P. Wawrzyszko, *Od modernizmu do postmodernizmu. Scotta Lasha koncepcja zmiany paradygmatów kulturowych*, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Kraków 2004, s. 508.

6 M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 2007, s. 102.

7 *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam*, pod red. A.T. Khoury, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1998, s. 1246–1253.

8 *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Heider, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 275–278.

W perspektywie mitu linearnego zapowiedź Królestwa Bożego wskazuje człowiekowi drogę, którą powinien zmierzać, by osiągnąć życie wieczne. Ona to jest upragnionym Domem Bożym, o którym pisze na przykład Tomasz à Kempis w *O naśladowaniu Chrystusa*. Będzie to całkowite oddanie się pod opiekę Stwórcy, wieczne obcowanie z absolutem, co oznacza dla człowieka spełnienie wszystkich jego pragnień – osiągnięcie błogostanu: szczęścia i życia wiecznego<sup>9</sup>.

Jeśli jednak zwrócimy się w stronę współczesności, okaże się, że mity, utraciwszy w dużej mierze swoją pierwotną siłę sakralnego oddziaływania, nadal są obecne w formie zdesakralizowanej. Złoty Wiek realizuje się w utopiach, ale przybiera też formy zdegenerowane w antyutopiach. Bohater transcendujący pojawia się w kolejnych realizacjach światów przyszłości, w których przekraczanie ludzkiej kondycji wiąże się z pojęciem posthumanizmu<sup>10</sup>. Ponowoczesne rozmycie przekształca się w próbę formowania nowego obrazu bytu – ludzkiego lub też nie-ludzkiego. Przy czym warto zwrócić uwagę, że to, co nie-ludzkie zaczyna odgrywać rolę tego, co zbliża się do transcendencji, a więc do kondycji boskiej. Człowiek, osiągając ten stan, dąży do spełnienia swoich odwiecznych pragnień.

W twórczości Stanisława Lema pojawia się szczególne rozwinięcie idei przekraczania ludzkiej kondycji, za którego punkt wyjścia należy uznać przewrotnie odwołującą się do świętego Tomasza z Akwinu *Summę technologiae*. Założeniem transhumanizmu jest ustanowienie przez człowieka własnej trwałości<sup>11</sup> poprzez przejście od bioewolucji do autoewolucji podobnie, jak następuje przejście z probabilistyki w teleologię. Tak też rozumie ową przemianę Lem<sup>12</sup>, którego zresztą można uznać za prekursora wykorzystania tego pojęcia w literaturze<sup>13</sup>. Według niego, wbrew pozorom, człowiek nie stoi na szczycie drabiny ewolucji, a stanowi jedynie jej przypadkowe i dość słabe ogniwo. To istota,

9 Zob. Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. A. Kamińska, Warszawa 1984.

10 Pojęcie posthumanizmu oznacza zmianę paradygmatu i usytuowania człowieka w kontekście szerszym od humanizmu (zob. C. Wolfe, *Animal studies, dyscyplinarność i post-(humanizm)*, przeł. K. Krasuska, „Teksty Drugie” 2013, nr 1/2, s. 142–149. O rozróżnieniu w posthumanizmie takich kategorii, jak *animal studies* (studia nad zwierzętami), transhumanizm (zakładający autoewolucję w oparciu o wysoko rozwijającą się technologię) oraz antropologię rzeczy (studia nad kulturą materialną) zob. G. Gajewska, *O przedmiotach nacechowanych erotycznie z perspektywy studiów nad rzeczami*, jw., s. 48.

11 G. Gajewska, *O przedmiotach nacechowanych erotycznie...*, s. 48.

12 Zob. S. Lem, *Summa technologiae*, Kraków 1964, s. 18–53.

13 P. Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wrocław 2007, s. 269.

która właściwie nie powinna była się pojawić w łańcuchu gatunków, a i tak ostatecznie jest skazana na zagładę z powodu takich ograniczeń, jak kruchość ciała i śmiertelność. Stąd rodzi się pragnienie „oczyszczenia” się z materii organicznej podlegającej rozkładowi. Autoewolucja byłaby świadomą ingerencją w samego siebie, nadaniem człowiekowi prawa samostanowienia o sobie, którego nie posiada, podlegając prawom natury<sup>14</sup>. Bohaterowie Lema – niemal jak nietzscheańscy nadludzie – muszą zostawić za sobą samego człowieka. To jest właśnie cena za dotarcie do gwiazd<sup>15</sup>. Wiąże się to z problemem tożsamości jednostki osadzonej w obcej, pozbawionej pierwiastka duchowego rzeczywistości, ale też będącej już do pewnego stopnia tworem hybrydowym.

Toteż tak naprawdę nie wiemy, kim jest główny bohater *Fiaska* – ostatniej powieści Lema<sup>16</sup>, ponieważ on sam nie zna swojej przeszłości i do końca jej nie pozna. Poszczególne sceny sugerują, iż jest on Pirxem, jednakże przywracający go do życia lekarze oznajmiają, że do wskrzeszenia jednego człowieka potrzebują ciała zarówno Pirxa, jak i jego ucznia, Angusa Parvisa. Ponadto jego imię sugeruje odniesienie do Parsifala – i poszukiwaczy świętego Graala. Narodzony po raz drugi otrzymuje więc nowe imię – Marek Tempe – i nowe, choć w rzeczywistości wciąż to samo, zadanie. Ono też determinuje nie tylko egzystencję bohatera, ale samą historię przedstawioną w powieści.

Tempe stanie się nie tylko poszukiwaczem życia w kosmosie, ale przede wszystkim bohaterem transcendującym, który jednak owej granicy człowieczeństwa nie może i nigdy nie będzie mógł do końca przekroczyć. Jak wykazuje Piotr Krywak, na całościowy wizerunek człowieka składają się sprzeczne racje, takie jak pewien wewnętrzny emocjonalny przymus oraz nakaz moralny – i nimi też kieruje się bohater Pirx / Parvis / Tempe. Ponadto:

[...] naturalna kondycja człowieka i podejmowana przezeń działalność są z istoty swej opozycyjne. Co gorsze, jedna warunkuje drugą. Świadomość ograniczeń, jakie nałożyła na nasz gatunek ewolucja, popycha człowieka do działań, których celem jest przewyżnienie tych naturalnych barier.<sup>17</sup>

Egzystencja bohatera zostaje zdeterminowana właśnie przez te działania. Marek, ponieważ nie potrafi dotrzeć do własnej przeszłości, choć ona sama co jakiś czas dociera do niego poprzez słabe sygnały, postanawia żyć przy-

14 Tamże.

15 Tamże, s. 269.

16 Maciej Płaza wskazuje, iż *Fiaska* wiąże liczne intertekstualne relacje z wcześniejszymi powieściami Lema, jak i podobna konstrukcja fabuły (zob. M. Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*, Wrocław 2006, s. 305–331).

17 P. Krywak, *Fantastyka Lema: droga do „Fiaska”*, Kraków 1994, s. 168–169.

szością, która zostanie wyznaczona przez dwa słowa: „zobaczysz Kwintan”. Jednak, jak się okaże, „zobaczyć Kwintan” to tyle, co zmierzyć się z Szekspirowskim Lasem Birnamskim. Przyszłość Marka jest więc zarazem jego przeszłością. Wchodzą tu w grę wciąż te same zmagania – próba dotarcia do własnego wnętrza, a poprzez przekroczenie samego siebie osiągnięcie tego, co niewyraźne tak na zewnątrz, jak i wewnątrz.

Zasadniczą kwestią będzie więc zetknięcie się człowieka – tego, co ludzkie – z tym, co obce i nie-ludzkie. Takie spotkanie Lem przedstawia w *Fiasku* trzy razy. Najpierw będzie to nawiązujący do Szekspirowskiego lasu – Las Birnam, później pustynny „las” termitier i ostatecznie w scenie kończącej powieść – wizja nieograniczonej przestrzeni dziwnych, a jak sądzi bohater, żywych, wzniesień. Ta przestrzeń nieskończenie otwarta, nie do przebycia, nie-ludzka, więc i nie do pojęcia, wzbudza – jak u Shakespeare’a – lęk i poczucie bezradności, które mówią człowiekowi, że wpisane w jego naturę pragnienie jej przekraczania nie może zostać zrealizowane.

W *Fiasku* mit archaiczny zarysowuje się dość wyraźnie. Cykliczność przejawia się już w ponownych narodzinach (a myślę, że pojawianie się kolejnych wcieleń bohatera możemy tak określić) i powtarzalnych śmierciach kosmicznych podróżników. Tu też objawia się nieśmiertelność – w nieustannym odradzaniu się i powrocie do życia, którego celem jest odwieczne dążenie do poznania niepoznawalnego.

Akcja powieści rozpoczyna się, gdy na ratunek zaginionemu gdzieś w drodze do Graala Pirxowi wyrusza jego młody następca, który wydaje się poddany typowej inicjacji związanej z przekraczaniem „progu”. Jego misja nie udaje się nie z powodu jakiegoś tragicznego wypadku, lecz na skutek zwykłej nieuwagi. Mimo świadomości, iż powinien przez cały czas trwania podróży wykazywać się niezwykłą czujnością, nie zachowuje jej dwa razy: za pierwszym razem, gdy znajduje się w rejonie zbliżającego się – jakby zgodnie ze złą przepowiednią Lasu Birnam i za drugim razem, gdy jego uwaga zatrzymuje się na intrygującym zjawisku, sprowadzającym na niego śmierć. Ostatecznie misja ta kończy się katastrofą. Pojawia się jednak nowy bohater – kandydat na przewodnika w „rejonie niezbadane”.

Marek Tempe to „wskrzeszenie”, który odziedziczył nie tylko ciała Pirxa / Parvisa, ale i ich potrzebę przekraczania ludzkich możliwości. On to, choć nie należy do grupy naukowców-zdobywców kosmosu, zostaje wybrany do nawiązania kontaktu z obcą cywilizacją. Na pytanie, czemu ma służyć ten kontakt, odpowiada Jerzy Jarzębski. Po pierwsze, to kwestia uświadomienia sobie, bądź też właśnie nieuświadomienia, że ów kontakt jest niemożliwy z powodu braku szans na zrozumienie innego bytu. Po drugie, to nie tyle ukazanie przebiegu

spotkania z obcymi, ile dostrzeżenie, co ten kontakt oznacza i czym jest dla człowieka<sup>18</sup>. I tu ostatecznie, jak wcześniej Parvis, tak teraz Marek Tempe zawodzi przez własną nieuwagę. Gdy bezradnie miota się, próbując pojąć zupełnie niezrozumiały dla niego sposób egzystencji Kwintan, zapomina o powrocie na czas do statku. Staje się to powodem zagłady planety i zarazem śmierci bohatera, który ostatecznie nie osiąga celu wyprawy. Po pierwsze, ograniczają go wciąż jeszcze ułomności ludzkiego ciała, a po drugie – na nawiązanie kontaktu nie pozwala Lemowski tak zwany „rekonstruktor semantyczny”<sup>19</sup>. Interpretacja zastanego świata możliwa jest bowiem zawsze tylko na podstawie całości posiadanego doświadczenia. Jak zauważa Ewa Balcerzak, niesamowitość przedstawianych przez Lema Obcych wprawia kosmicznych podróżników w konsternację i poczucie niepewności, z którym starają się sobie poradzić, nadając ich formom nazwy z ludzkiego słownika semantycznego<sup>20</sup>. Antoni Smuszkiewicz z kolei zwraca uwagę na powtarzający się w beletryście pisarza motyw lustra, który interpretuje on, jako nieumiejętność czy wręcz skrywaną niechęć do rzeczywistego kontaktu z Innym<sup>21</sup>. Również w *Fiasku* pojawia się ten motyw. Jak się bowiem okazuje, Marek Tempe po wylądowaniu na Kwincie, natrafia na karykaturalną, jakby w krzywym zwierciadle przedstawioną konstrukcję odzwierciedlającą statek przybyły z Ziemi.

Należy pamiętać też o nieprzypadkowych i licznych w powieści odniesieniach mitologicznych, które interpretuję w perspektywie mitu archaicznego. Lem korzysta pełnymi garściami z mitów, by za ich pomocą wyraźniej przekazać znaczenie poszczególnych wydarzeń. Tempe, który niesie ze sobą posłanie, przybywa na planetę Hermesem – tak bowiem nazywa się statek zwiadowca mający wypełnić misję niemożliwą. W mitologii greckiej uskrzydłony Hermes jest wysłannikiem bogów, łącznikiem między ich światem a światem podziemnym oraz ludzkim. We *Fiasku* z boskiego posłańca zmienia się w poszukiwacza kontaktu z nieznanym. Z jednej strony przybywa on „z nieba”, a jego załoga zamierza przekazać Kwintanom znaczącą wiadomość, ale z drugiej strony Hermes u Lema przybywa przede wszystkim dlatego, że szuka odpowiedzi, a nie ją przynosi.

Znamienne też jest odwołanie się Lema do mitu o Orfeuszu i Eurydyce, przy tym – z czego, o dziwo, kosmonauci nie zdają sobie sprawy – złowróbne. W micie zejścia do podziemi heros pragnie uwolnić swoją ukochaną z objęć śmierci. Eurydyka pozostaje bierna, jest podążającym za ukochanym

18 J. Jarzębski, *Wszechświat Lema*, Kraków 2003, s. 220–226.

19 S. Lem, *Fantastyka i futurologia*, t. 1, Kraków 2003, s. 37.

20 E. Balcerzak, *Stanisław Lem*, Warszawa 1973, s. 70–75.

21 A. Smuszkiewicz, *Stanisław Lem*, Poznań 1995, s. 60.

cieniem z zaświatów. On jednak popełnia błąd. Nie może powstrzymać się, by nie obejrzeć się za siebie, a to jedyne, czego miał nie robić, podążając w stronę słońca. Znów więc pojawia się mit drogi, choć tu nie tyle po nieśmiertelność, co po przywrócenie życia ukochanej kobiecie – wyprawy zaprzepaszczonej z powodu ludzkiego lęku. U Lema Eurydyka to statek matka prowadzony do celu przez przewodnika. Autor jednak nie kopiuje historii mitycznych, lecz przekształca je, by przekazać własne treści. Statek matka to symbol życia ziemskiego, a podróżujący nim poszukują wśród gwiazd odpowiedzi na nurtujące ich pytania. Sam Orfeusz ma jedynie ją do nich przybliżyć i to akurat mu się udaje. Problematyczne pozostaje pytanie, czy ta wyprawa powinna się w ogóle odbyć. Jakby w tym wypadku próba wyjścia Eurydyki z podziemi stanowiła nieuprawnioną ingerencję w sferę, do której człowiek nie powinien szukać dostępu.

U Lema słabość przejawiająca się w braku logiki ludzkiego działania w wielu przypadkach stanowi o sile człowieka: Pirx dzięki swojej poczciwości i nielogicznym rozwiązaniom wychodzi z opresji obronną ręką. Również w *Fiasku* możemy dostrzec tego przejawy. Piotr Krywak, ukazując, jak ewoluował bohater powieści Lema na przestrzeni wielu lat, dzieli jego twórczość na trzy okresy. W pierwszym – postać pierwszoplanowa nie wyróżnia się niczym szczególnym, stanowi część mało zindywidualizowanej grupy, mającej do spełnienia pewne konkretne zadanie (*Podróż do gwiazd*, *Obłok Magellana*). Drugi okres – to pojawienie się jednostki zindywidualizowanej i przechodzącej wewnętrzną przemianę, pozostającej też do pewnego stopnia w opozycji do grupy – jak przede wszystkim Pirx. Trzeci i ostatni etap tych przemian ilustruje ten sam Pirx, którego autor skazuje na przegraną. To, co w tej postaci stanowiło wcześniej o jego sile (umiejętność intuicyjnego reagowania, wydawałoby się, przeciętnie uzdolnionego pilota w sytuacjach nieprzewidzianych w regulaminie<sup>22</sup>), w efekcie sprowadza na niego nieszczęście. Sam bohater kosmicznych opowieści zostaje przecież uśmiercony na początku powieści, co nabiera znamion szczególnej, nieodwracalnej ostateczności – z powodu późniejszego, dwukrotnego powtórzenia tego faktu przez uśmiercenie Parvisa na Tytanie oraz na końcu powieści – Marka na Kwincie.

Początek i koniec *Fiaska* zarysowują wyraźnie schemat koła, poza które fabuła nie wychodzi, ponieważ każda kolejna podróż kończy się jedynie desperackim miotaniem się w ślepej uliczce. Jak Parvis kierował się w stronę swojego przeznaczenia, tak i Tempe zrealizował też swoje, bezradnie wołając o odpowiedź na odwieczne pytania:

---

22 Zob. tamże, s. 73–75.

Zamachnął się trzymanym oburącz biometrem i uderzył w chropowatą skorupę, kuł ją i kuł, aż pękła i z rozrywu buchnął żółtobiały kurz jak z purchawki – ukazując nie ślepią istot skrytych w wewnętrznej komorze, lecz lite powierzchnie głęboko ziejącego rozcięcia z tysięcznymi drobnymi porami [...]. Zastygł z rękami podniesionymi do następnego ciosu, a niebo nad nim wypełnił straszliwy blask. [...] termiczny udar w szerokim zasięgu z mgieł i chmur odarł całe wyżynne zbocze, jak daleko spojrzeć pokryte rojowiskami nagich bezbronnych brodawek i kiedy niebosiężna pajęczynowa sieć razem z antenami łamiącymi się w płomieniach padła na niego, zrozumiał, że zobaczył Kwintan.

(F 378–379)<sup>23</sup>

Mimo wszystko, jak zauważa Jerzy Jarzębski, w tych odwiecznych zmaganiach zawsze można, czy wręcz należy, dostrzegać pewien sens. Ze spotkania bowiem z tym, co obce – inne, a poszukiwane – nigdy nie wychodzimy bez korzyści, którymi są kolejne, cenne doświadczenia, wciąż bowiem, mimo niepowodzeń, dowiadujemy się czegoś nowego o nas samych i otaczającym nas świecie<sup>24</sup>.

Określenie „Rycerze świętego kontaktu” – bo tak nazywa Lem swoich badaczy kosmosu w *Solaris* – wprowadza natomiast bezpośrednio odniesienie do średniowiecznego romansu rycerskiego. W perspektywie mitu nowoczesnego więc należałoby skupić się na Graalu i na tym, jakie niesie on przesłanie. To naczynie, zależnie od rozwinięcia motywu – kielich lub też misa, pojawia się w judeochrześcijańskiej historii o śmierci Jezusa, jak i wcześniej w mitach celtyckich, a te różne wersje łączą się w opowieściach o królu Arturze. Graal jest tajemniczym przedmiotem strzeżonym przez Króla Rybaka czy też kielichem z Ostatniej Wieczery, jak i naczyniem, do którego Józef z Arymatei zebrał krew ukrzyżowanego Jezusa. W średniowiecznym romansie tylko wyjątkowo szlachetna osoba może go odnaleźć i pojąć jego mistyczne znaczenie.

W *Fiasku* wymarzonym świętym Graalem jest kontakt z obcą cywilizacją, a w jego poszukiwaniu kosmonauci wyruszają w odległe światy. Skoro bowiem w ich świecie tak trudno odnaleźć odpowiedzi na nurtujące metafizyczne pytania, mają nadzieje odnaleźć je poprzez kontakt z odległym Innym. Graal to już nie naczynie, ani nawet nie miejsce, lecz sama idea transcendowania i odkrywania niepojętej tajemnicy. Na drodze ku niej piętrzą się kolejne zewnętrzne trudności, ale, oczywiście, te najbardziej niebezpieczne kryją się w samym człowieku. Tak jak Perceval w dziele Chrétiena de Troyes nie zadał pytania o znaczenie Graala, ponieważ źle zinterpretował zalecenia<sup>25</sup>, podobnie

23 S. Lem, *Fiasko*, Kraków 1999. Cytaty z tego wydania oznaczam skrótem F, cyfra arabska oznacza numer strony.

24 J. Jarzębski, dz. cyt., s. 122.

25 Zob. R.S. Loomis, *Graal. Od celtyckiego mitu do chrześcijańskiego symbolu*, przeł. J. Piątkowska, Kraków 1992, s. 45–54.



Parvis nie zastosował się do zaleceń i zboczył z trasy wiedziony przez błędne sygnały. Jednak błąd tego pierwszego wynikał z niezrozumienia otwierającego się przed nim *sacrum*, a co za tym idzie, w wyniku swego błędu, bohater musiał przebyć drogę inicjacyjną, by ostatecznie po tę świętość móc sięgnąć. Ten drugi z kolei nie jest w stanie jej przebyć – daje się zwodzić i z powodu własnej słabości nie może osiągnąć celu.

Dość często w swojej twórczości Lem podejmuje się rozwinięcia polemicznego dialogu nauki z religią. Tak też dzieje się w tym wypadku. W *Fiasku* mamy do czynienia z wysłannikiem watykańskim stojącym na straży Kościoła, ale przede wszystkim wiary, która „żąda od człowieka więcej, niż może żądać” (F 298). Ojca Arago poznajemy w scenie spotkania z Gerbertem, lekarzem mającym podjąć decyzję o „wskrzeszeniu” zmarłych na Tytanie Pirxa i Parvisa. Duchowny, mimo załamania się siły oddziaływania chrześcijaństwa, mimo wielu problemów z interpretacją podstawowych prawd wiary, cechuje się niezwykłą w sytuacji, w której się znajduje, niezachwianą wiarą. Rozmawiając z kapitanem Hermesa, przywołuje słowa świętego Augustyna, mówiąc: „*Ama et fac quod vis* – tego nakazu nic nie unicestwi. [...] Moim obowiązkiem jest patrzeć dalej, niż sięgają szanse zwiadu, który ma zetknąć obce sobie rozumy” (F 298). W ten sposób pragnie uświadomić dowódcy, że nie kieruje się w swoich czynach możliwymi korzyściami i pragmatyzmem, lecz miłością dla każdego pojedynczego istnienia.

W kajucie duchownego znajdują się dwie reprodukcje znanych obrazów: *Drzewa wiadomości* Lucasa Cranacha Starszego oraz *Kuszenia świętego Antoniego* Hieronima Boscha. Należy więc zastanowić się nad zależnością, oczywiście nieprzypadkowo przywołanych przez Lema, dzieł – i słów zaczerpniętych od świętego Augustyna. Adam i Ewa pod Drzewem Wiadomości – to scena znamienna, stanowiąca o początku linearnej historii zbawienia. Te obrazy: zaprzepaszczonego Złotego Wieku (gdyż Ewa trzyma już w dłoni zerwany owoc) Cranacha i pokus czyhających na świętego u Boscha, kontrastują z wezwaniem do miłości ojca Arago. Jednak symboliczne zerwanie owocu to wykroczenie, które następuje wciąż na nowo. U Lema owocem okazuje się być Kwinta, a efektem jego zerwania – niepowodzenie misji i zagłada. Z kolei ascetyczna postawa kontemplacyjna świętego Antoniego staje się wezwaniem do zwrócenia się w stronę wiary, głoszonej przez towarzyszącego załozde duchownego, który od samego początku sprzeciwia się ingerencji na obcej planecie. Ona bowiem stanowi pokusę – przyczynę śmierci, a odrzucenie jej oraz wiara w Boga (i jego miłość) wyznacza prawdziwą drogę do nieśmiertelności – obiecane życie wieczne, o którym pisał Tomasz à Kempis. Tak też w kontekście mitu nowoczesnego postawa ojca Arago, którą można

przyrównać do *vita contemplativa* świętego Antoniego, okazuje się bardziej przybliżać go do transcendencji niż poszukiwania załogi. Ingerencja na planecie Kwinta jest bowiem kolejnym wyciągnięciem ręki po to, co zakazane i nie ma żadnego związku z Bożym nakazem miłości. Stawiając poznanie przed tym nakazem, jedynie coraz bardziej wypieramy transcendencję ze świata.

W powieści Lema pojawia się też szczególny Bóg. GOD (*General Operational Device*) to komputer znacznie przewyższający ludzkie możliwości logiczne i obliczeniowe, jednak jako zaprogramowany przez człowieka, niewykraczający poza przekazane mu ograniczone dane. Jego wskazówki, na których zrealizowanie decyduje się zwykle załoga, często okazują się tragiczne w skutkach: „Ten najwyższy umysł elektroniczny może i władał znakomicie logiką, ale jej efekty były zastanawiająco faryzeuszowskie” (F 231). To „umysł” na miarę Golemów Lema, choć nieposiadający jeszcze możliwości samoprogramowania. W efekcie bardziej owocne od jego logiki okazują się intuicyjne wnioski Marka, czy też doświadczenia z dzieciństwa księdza Arago. Ten superkomputer w znacznej mierze przyczynia się do tragicznego finału, ponieważ jego wiedza okazuje się niepełna. Nie ma on bowiem tej jej części, która wiąże się z ludzkim rozumieniem świata i rzeczywistości.

Lem w swoich odwołaniach sięga nie tylko do postaci, ale i różnych pojęć związanych z religią chrześcijańską. Swego wymiaru metafizycznego zostają pozbawione w powieści „rezurekcja” i „zwiastowanie”. Autor udowadnia dobitnie, że świat przez niego stworzony, to świat pozbawiony *sacrum*, w którym, jak już powiedziałam, religia stanąć musi na pozycji obronnej przed napływającą z zewsząd rzeczywistością materialną. Rezurekcja – zmartwychwstanie – w *Fiasku* polegająca na przywróceniu do życia „zwitryfikowanych”, jak i zamrożonych osób, wiąże się z możliwościami nauki, a jednocześnie wzbudza wątpliwości etyczne samych naukowców. Staje się ona w tym przypadku dziełem nie tyle boskim, co aktywnością demiurga i z pewnością nie ma nic wspólnego z cudem. Podobnie zwiastowanie – Dobra Nowina – zsyłana przez archanioła Gabriela, staje się w powieści Lema zdesakralizowanym symbolem o nowym znaczeniu. W Biblii wysłannik Boga objawia śmiertelnej kobiecie, iż została wybrana i ma urodzić Mesjasza. Jest to oczywiście zapowiedź zbawienia. W *Fiasku* „anioł” to w rzeczywistości sonda, mająca zbadać teren obcej planety i nawiązać pierwszy kontakt z jej cywilizacją. Zadanie jednak okazuje się niemożliwe do wypełnienia, gdyż Lemowski Gabriel nie potrafi przekazać wiadomości i nie rozumie też otrzymywanych odpowiedzi.

Mamy więc do czynienia, jak bym to określiła, z uempirycznieniem mitów, czyli z ich urzeczywistnieniem w sferze materii *hic et nunc*. To, co stanowiło świętą opowieść czy też symbol, u Lema nabiera nowych, zdesakralizowanych

znaczeń. Lecz i tutaj najbardziej wyraziste jest z pewnością przywrócenie do życia. Wiąże się to z ingerencją w ludzkie ciało, ale i umysł. Znika metafizyka i pozostaje sama nauka. Lekarze, którzy powinni ratować ludzkie życie, zastanawiają się bowiem, czy rezygnacja zżywienia zamrożonego ciała nie oznacza przypadkiem ostatecznego uśmiercenia go. Do ostatniej zaś chwili przed zabiegiem największy problem stanowi podjęcie decyzji, którą z osób się uratuje, a którą wykorzysta do pobrania odpowiednich narządów, by resztki usunąć poza pokład. Lekarze więc próbują przekonywać samych siebie, że: „Umarłych nie ma. Nie istnieją tak, jakby nigdy się nie urodzili. Nie zabijemy nikogo. Odtworzymy jedno życie. Spójrz na to od tej strony” (F 96). Wątpliwości jednak pozostają. Człowiek stawiający samego siebie na miejscu Boga, nie jest w stanie sprostać przywłaszczonej przez siebie roli. Z jednej strony naukowcy pragną wszechmocy, z drugiej strony obawiają się jej, ponieważ dostrzegają siebie samych również po tej drugiej stronie – zagubionego, krucheego człowieczeństwa.

Uempirycznienie mitu zostaje w *Fiasku* zrealizowane poprzez formy zdegradowane i niepełne jako przeniesione na sferę empiryczną symbole tego, co niewyraźne, niepojmowalne.

O ile *Fiasko* Lema skupia się bardziej na dociekaniach egzystencjalnych i pierwszych możliwościach ludzkiego transcendowania, o tyle *Perfekcyjna niedoskonałość* Jacka Dukaja przedstawia kolejne jego etapy, a przede wszystkim odsłania przed nami rzeczywistość daleko posuniętej autoewolucji i zadaje pytanie o jej konsekwencje. Na wstępie autor wprowadza nas w jej założenia:

Wszystko, co istnieje, zmienia się w czasie. Każda zmiana prowadzi do formy lepiej, gorzej lub tak samo przystosowanej do warunków otoczenia. Stopień przystosowania określa szansę przetrwania danej formy. Inteligencja pozwala świadomie wybierać zmiany ku większemu przystosowaniu.

(PN 6)<sup>26</sup>

Te świadomie wybierane zmiany stanowią początek progresu, który tutaj staje się dla ludzi źródłem niemal nieograniczonej wszechmocy. Dotyczy ona jednak jedynie jednostek stojących u władzy. Polityka, a raczej biopolityka, staje się podstawą zmagania elit na arenie, na której o wygranej stanowi najlepsze operowanie takimi dziedzinami, jak informatyka, biologia i technologia. Tu rządzi establishment przemysłowo-polityczny, a co za tym idzie, 99% Ziemi nie należy do uprzywilejowanej cywilizacji HS – mogącej korzystać z autoewolucyjnych przekształceń. Jednak i w tym XXIX wieku możemy odnaleźć perspektywę cykliczną charakterystyczną dla mitów archaicznych.

26 J. Dukaj, *Perfekcyjna niedoskonałość. Pierwsza tercja progresu*, Kraków 2011. Cytaty z tego wydania oznaczam skrótem PN, cyfra arabska oznacza numer strony.

Jest to zresztą tylko pozornie świat odległy i obcy. Przemysław Czapliński zauważa, że: „autor dopisał w swojej powieści futurystyczne ciągi dalsze do wątków *stricte* dzisiejszych. Teraźniejsze wojny genetyczne umieścił na krzywej rozwoju i wymyślił jej odległe i postludzkie wcielenia, globalizację zaś ukazał pod postacią kosmizacji”<sup>27</sup>.

Rzecz charakterystyczna, podobnie jak u Lema mamy tu do czynienia ze „zmartwychwstańcem”, którego kolejne wcielenie ma dotrzeć do Graala będącego tutaj „pierwszą fizyką” – a więc źródłem wszystkich możliwych światów i ich realizacji. Akcenty jednak w obu przypadkach są rozłożone inaczej. Główny bohater, Adam Zamoyski, wyruszył w podróż kosmiczną w 2092 roku, by zbadać tak zwaną anomalię czasoprzestrzenną. Jak się okazuje, to zjawisko wiązało się z silnym w XXI wieku progresem *homo sapiens*, stanowiącym ogromny krok człowieka w stronę nowych, postludzkich możliwości. Zamoyski ginie w katastrofie, by zostać jednak wskrzeszonym wiele wieków później i odegrać znaczącą rolę w rozgrywających się walkach biopolitycznych. Jest to bohater wyobcowany – odcięty od wcześniej znanego mu życia i mający do przebycia w nowym świecie szereg inicjacji, których przejście zwiększa jego siłę i moc oddziaływania na innych, ostatecznie mające umożliwić mu dotarcie do poszukiwanych odpowiedzi.

Pomocy, poprzez wprowadzenie w zastaną rzeczywistość, udziela bohaterowi kobieta. Angelika McPherson – wbrew swemu „anielskiemu” imieniu – zostaje przedstawiana zrazu jako reprezentantka mitu natury. O jej związku z nim decyduje jej wychowanie na dzikiej, afrykańskiej ziemi. To młoda łowczyni, realizująca dwa aspekty bogini: jako dawczyni życia i śmierci. Dziewczyna zabijająca w ekstazie potężnego samca słonia, naga i oblepiona błotem dzikuska doznająca epifanii *zoe*, przygląda się sobie w kałuży i napawa się swoim widokiem:

Patrzyła i patrzyła, bo to był ważny obraz, czuła, że musi go zapamiętać, że on ją określi na lata, na stulecia, na wieczność; wmówiła to sobie i uwierzyła, i wobec tego była to już prawda. [...] Nabrała wody, obraz zniknął. Odtąd jednak widziała go, ilekroć spoglądała w lustro, i uśmiechała się wówczas do siebie sekretnie, bo w tych zwierciadłach były czyste ubrania, gładka skóra, lśniące włosy, podczas gdy ona pamiętała o chropawatej czerni zwierzęcego błota.

(PN 68–69)

Niemal do samego końca będzie ona nosić w sobie zwierzęcość, dzięki której okaże się możliwe spełnienie jej podstawowego zadania: oddziaływania na Adama niczym mitycznej Ewy. To ona ma wprowadzić „niecywilizowanego” mężczyznę w nowy świat. Dzięki swojej seksualności, jak kapłanka bogini

27 P. Czapliński, *Resztki nowoczesności*, Kraków 2011, s. 233.

miłości Isztar, zaznajamia go z kolejnymi tajnikami dwudziestodziejcio-wiecznej rzeczywistości. Początkowo postrzegany przez obce mu społeczeństwo jako dzikie zwierzę czy też troglodyta – dzięki swojej towarzysze wspina się on po drabinie cywilizacyjnej, by sięgnąć samego szczytu w owej hierarchii polityczno-przemysłowej cywilizacji *homo sapiens*.

Zadziwia niezwykle szybkie przeobrażenie i przystosowanie się Adama do życia w nowym świecie, ale wraz z nim wewnętrzną przemianę przechodzi również sama „Ewa”. Doświadczenie śmierci ciała – tym razem niezadanej zwierzęciu, ale własnej – staje się dla niej momentem przełomowym. Kobieta-zwierzę, szamocząca się desperacko w historycznej walce o życie, o każdy kolejny haust powietrza, silniej zapisze się w psychice bohaterki niż kobieta-zabójczyni. Z jednej strony zapewnia bowiem Zamoyskiego, że śmierć nie ma żadnego znaczenia, skoro całą zawartość mózgu można „wgrać” w nowe ciało. Widziała zresztą jak umierał jej ojciec – a było to jedynie przejście w inny, a ponadto identyczny, „nośnik”. Z drugiej jednak strony nie wie, jak silnie przejawia się w niej zwierzęcy instynkt samozachowawczy, póki go nie doświadczy na własnej skórze. Wypierany lęk przed śmiercią ciała towarzyszy dziewczynie wielokrotnie. Jak się okazuje, każda z biologicznych śmierci jest prawdziwa, gdyż ciało zawsze pozostaje rzeczywistą, materialną częścią istoty ludzkiej. Tym też różni się człowiek od Post Human Being, i choć ojciec Angeliki twierdzi, że ciało: „To po prostu kolejna warstwa ubrania, tylko że rzadziej wymieniana i wrażliwa na bodźce” (PN 175), to lęk pozostaje.

W powieści Dukaj pisze, że śmierć jest: „końcem istnienia struktury w formie stanowiącej o jej tożsamości – na skutek rozpadu lub przekształcenia w inną formę” (PN 279). Zgodnie z przekonaniem ojca Angeliki, Judasa McPhersona, musielibyśmy więc uznać ją za rozpad, czy też rozmycie się samostanowiącej o sobie podmiotowej tożsamości. Tu pojawia się problem, w jakim stopniu ta tożsamość może zostać zachowana przy możliwości nieustannych, a nawet całościowych, przekształceń „frenu”, czyli „struktury charakterystycznej dla systemów przetwarzania informacji obdarzonych samoświadomością” (PN 8). Do tego problemu powrócę jeszcze w dalszej części artykułu, a tu skupię się na cielesności, gdyż to ona stanowi wyznacznik formowania się tożsamości Angeliki. Od afrykańskiej dzikiej bogini, przez zwierzęco walczącą ze śmiercią kobietę i kolejne doświadczenia lęku ciała przed rozpadem – bohaterka przechodzi drogę w stronę autoewolucyjnego wyzwolenia od słabości ciała. Paradoksalnie doświadczenie cielesności prowadzi ją do wyzbycia się ograniczeń materii. Przyjmując formę „nanomatycznych” manifestacji, jej umysł doświadcza równie intensywnie bodźców zewnętrznych jak ciało fizyczne, a możliwości tegoż doświadczenia okazują się nieograniczone. Angelika

w swojej zmysłowości wznosi się i transcenduje w stronę kondycji istoty nie tyle boskiej, ile tyleż duchowej, co ucieleśnionej przez wirtualne, a jednak wciąż fizyczne doświadczenie – o ponadludzkiej sile i możliwościach.

W powieści mówi się, że:

Progres jest w istocie historią zagłady kolejnych realizacji frenu. Ta krzywa to mapa cmentarzyska kultur. Każda kultura balansuje na ostrzu noża, stanowi ofiarę rozdzierających ją sił: postępowej i zachowawczej.

(PN 278)

Świadomość wielości światów, ich wzrost i zanik na krzywej progresu, rodzi w *Perfekcyjnej niedoskonałości* pytania o „źródło”. I tu wracam do linearnej drogi wyznaczonej Adamowi Zamoyskiemu. To Boski stwórca świata – poszukiwana „inkluzja ulitymatywna” (inkluzja o kombinacji stałych fizycznych gwarantująca największą efektywność konstruktu logicznego), stojąca na szczycie drabiny ewolucyjnej, czy wręcz wykraczająca poza nią – zaprogramował bowiem i przywrócił do życia człowieka z XXI wieku.

To stworzenie ma, jak już wspominałam, niewątpliwie wymiar teleologiczny: przed wskrzeszonym postawiono konkretne zadanie – powrotu do źródła. W rajskim, acz mrozącym krew w żyłach objawieniu na planecie Narwa, stwórca przekazuje człowiekowi, iż ten został powołany do życia na jego obraz i podobieństwo, a jego zadaniem jest dotarcie do tego, co było na początku. Mówi więc ów szczególnie Bóg: „I ty po to istniejesz, by odnaleźć mi pierwszy wszechświat, Punkt Zero, Fizykę Fizyk. I wiem, że ci się to uda, a raczej, że nie jest to niemożliwe” (PN 345–346). W tym groteskowym Edenie, składającym się ze szczątków obcego świata, opartego na prawach fizycznych niemożliwych do wyobrażenia, obecna jest też Ewa – również zaplanowana, działająca w zgodzie z teleologicznym wymiarem życia kobieta – towarzyszka mężczyzny. Nie ma tutaj nic z probabilistyki Lema: jego opowieść o zerowym prawdopodobieństwie pojedynczego, konkretnego życia w odległej przyszłości zostaje u Dukaja zupełnie odwrócona.

Jednak ta górująca nad światem inkluzja nie jest w rzeczywistości nieskończonym i nieograniczonym Bogiem judeochrześcijaństwa, a jedynie kolejnym, tak samo, jak wszystkie inne, transcendującym bytem, tyle że stojącym wyżej od nich na drabinie ewolucji. Ograniczają ją i deprymują ułomności i słabości bliskie ludzkim. To, co najwyżej, ułomny Bóg, objawiający jedynie nieograniczoną nieskończoność meta-fizyk, do których dotrzeć nieodparcie pragnie tak samo, jak człowiek, który zresztą jest tak „zaprogramowany”, że jego droga zawsze prowadzi w kierunku poszukiwania pierwszej fizyki. Czy jest ona możliwa do zrealizowania, nie dowiemy się z tej powieści Dukaja, gdyż to dopiero początek podróży-przygody transcendującego bohatera.

Jednak bez wątpienia na drodze tej musi on porzucić tytułową perfekcyjną niedoskonałość, czyli człowieczeństwo.

Czym jest meta-fizyka – pyta człowiek ograniczony przez wyznaczone mu ramy istnienia. Autor antyutopijnego świata odległej przyszłości określa ją jako fizykę nadbudowaną nad tą poznawalną w naszym świecie – kolejny krąg niedostępnych nam praw. Nie ma w nich miejsca ani na duszę, ani na Boga. Wiemy już, że Bóg okazuje się jedynie bytem o większym zakresie stałych fizycznych. Desakralizacja dokonuje się tu nie tyle przez usytuowanie człowieka w miejscu niedostępnego *sacrum*, ile przez poznanie naukowe i autoewolucję, ponieważ i człowiek w tym świecie nie stoi na szczycie krzywej, a jedynie walczy o przetrwanie w ewolucyjnych zmaganiach. Możliwości, jakie otwierają się tutaj przed transcendującym bytem, mają jednak u Dukaja wymiar Baumanowskiego spełniania – dekonstrukcji nieśmiertelności<sup>28</sup>. Każda pomyślana rzecz może stać się w tym świecie rzeczywista. Zarówno Angelika, jak i Adam mogą rozkoszować się kolejnymi, lepszymi formami własnych ciał i rozwijającymi się zdolnościami umysłu.

Dukaj kończy jednak powieść zwrotem w stronę duchowości. Anielskie imię bohaterki nie jest tu przypadkowe. Kolejne metamorfozy Angeliki kończą się wraz z jej całkowitym odcieleśnieniem podkreślonym przez przybraną przez dziewczynę pod koniec powieści angeliczną manifestację:

z dwudziestometrowymi skrzydłami rozpiętymi na wietrze, rękoma szeroko rozłożonymi, włosami splecionymi ze strugami wzburzonego powietrza. [...] szybowała tak na wartkim wietrze, zaczepiona między termoklinami na półprzezroczystych skrzydłach, po raz pierwszy w całkowitej zgodzie ze swym imieniem...

(PN 273)

Pogodzona z tym, co w sobie odnalazła, zmienia się w anioła stróża i przewodnika w boskie rejony. To już nie dzika bogini, lecz uskrzydłona opiekunka. Angelika – reprezentująca najpierw mit archaiczny bogini dzikiej przyrody – odnajduje swoją tożsamość w micie nowoczesnym jako Ewa, a ostatecznie (na co wskazuje jej imię) jako anielska przewodniczka.

Pozostaje tu jednak jeszcze wspomniana poprzednio kwestia uempirycznienia mitu, które dokonuje się przez otwieranie się nowych, niedostępnych ścieżek. To, co stanowiło mit, stało się wyższą fizyką. Należy się zastanowić, jakie są tego konsekwencje dla człowieka. Angelika i jej ojciec należą do „*Standard Homo Sapiens* pierwszej tradycji”. Oznacza to, że plasują się najniżej na krzywej autoewolucji. Jednak jest to tylko kwestia ich wyboru.

28 Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, przeł. A. Szachaj, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szachaj, s. 150–155.

Mimo tak słabej pozycji McPherson dysponuje ogromnymi wpływami i władzą. To postać niezwykle tajemnicza, a zarazem silnie oddziałująca zarówno na córkę, jak i na Zamoyskiego. Jego rola nie została do końca w powieści wyjaśniona. Ważne jest, że dysponuje on nie tylko władzą, ale też nieograniczoną możliwością odtwarzania swojego ciała. Każda jednorazowa śmierć tak zwanego stahsa, jakim jest Judas, to nic innego, jak odłączenie „danych od pustaka”, którego on określa, jak już wspominałam, jako najbliższe, najbardziej osobiste ubranie.

Od tego typu ludzi o wiele bardziej rozwinięci są phoebowie (Post Human Beings) – byty w ogóle rezygnujące z materialnej egzystencji na rzecz zapisu w formie danych, które dowolnie formatują, a kontaktować się ze światem zewnętrznym mogą poprzez „nanomatyczne” manifestacje. Nie posiadają też płci, a raczej, jak określa się phoebu Georgu, są dwupłciowi. Owa dwupłciowość (oznaczająca możliwość przybierania dowolnej płci), przywodzi na myśl androgyniczną pełnię – nieśmiertelność spełnioną w harmonii przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*)<sup>29</sup>. Dalej sięgają inkluzje, ale jak zaznacza Dukaj: „Z inkluzjami nigdy nic nie wiadomo. Można próbować się domyślać, ale jakie to wyobrażenia motywów przechodzącego nad nią człowieka wypracuje w sobie mrówka” (PN 10).

Tym bardziej zadziwiający wydaje się wpływ i znaczenie stahsa McPhersona w kosmicznych i politycznych rozgrywkach elit. Należy się też zastanowić, dlaczego Dukaj nazwał go Judas(z)em. Podejrzenie o zdradę nasuwa się z pewnością niebezpiecznie. Jednak kogo miałby zdradzić Judas, nie zostaje wprost wyjaśnione. Skłaniałabym się do spojrzenia na niego jako na Taylorowskie samostanowiące *self*<sup>30</sup>. Judas-osoba wielokrotnie podkreśla, że nie ciało jest wyznacznikiem człowieczeństwa, lecz niezależna od niego, decydująca o sobie tożsamość. Zastanawiam się jednak, czy w tym radykalnie dualistycznym pojmowaniu podmiotu nie kryje się błąd, ponieważ człowiek zawsze poznaje sam siebie poprzez ciało. W takim ujęciu można uznać Judasa za zdrającą człowieczeństwa, gdyż jego niezależna od ciała tożsamość nie jest już ludzka, a postludzka – w nietzscheańskim<sup>31</sup>, przewyciężającym człowieczeństwo rozumieniu tego pojęcia. Ponadto, jeśli równolegle zwrócimy uwagę, iż biblijny Juda, syn Jakuba, a brat Józefa, był założycielem jednego z dwunastu plemion Izraela (od jego imienia pochodzi nazwa Judea), jak również

29 Zob. Platon, *Uczta*, w: tegoż, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2007, s. 71–122.

30 A. Bielik-Robson, *Wstęp. My, romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*, w: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. A. Lipszyc, Warszawa 2001, s. XXI–XXVII.

31 Ch. Taylor, dz. cyt., s. 832.



przodkiem Jezusa, tym bardziej należałoby uznać Judasa za protoplastę nowego, pozostawiającego za sobą ludzką kondycję, gatunku.

Czapliński, zastanawiając się nad antyutopią autora *Katedry*, pisze, iż: „Jego mit o postczłowieku ukazuje świat, w którym człowiek to «półtrup», coś w rodzaju antropologicznego zombie, tracącego dotychczasową pewność epistemologiczną i ontologiczną, niezdolnego do określenia, kim jest i czy na pewno jeszcze jest”<sup>32</sup>. Człowiek ten musi wyznaczyć swoje ramy na nowo, biorąc pod uwagę własną heterogeniczność, płynność tożsamości, jej „patchworkowość”. Tej Dukajowej kondycji ludzkiej blisko jest do postmodernistycznej nomadyczności, czy – idąc dalej za Baumanem – gry, która nigdy nie jest na serio, a zawsze pozostaje jedynie odgrywanym przedstawieniem, które można zamienić na inne<sup>33</sup>.

Ostatecznie Czapliński stara się odnaleźć nowe granice dla postczłowieka, kogoś pokrewnego nam, będącego istotą nieautonomiczną, niejednorodną i próbującą wyjść poza logosferę<sup>34</sup>. Nie mówimy więc już o człowieku, o owej perfekcyjnie niedoskonałej istocie, bo ta ustępuje miejsca hybrydzie, będącej „innobytem” o niepewnym statusie ontologicznym, ale i poszukującym ugruntowania tego statusu w kolejnych zrywach zmierzających do przekraczania tego, co ludzkie.

Zależności między tymi dwiema powieściami koncentrują się wokół motywu człowieka transcendującego. Lem, przechodząc drogę od swoich pierwszych powieści o podróżach w kosmos do – kończącego podejmowany i stale obecny motyw przekraczania granic człowieczeństwa – *Fiaska*, próbuje przekazać, że zaszliśmy w rozwoju cywilizacyjnym na tyle daleko, iż uratowanie dotychczasowego statusu istnienia jest już niemożliwe, a zmierzające w tym kierunku zabiegi są związane jedynie z tęsknotą i lękiem przed nieznaną nam jeszcze nową formą egzystencji. Rozum, który wyewoluował z ludzkiego ciała, musi iść i pójdzie dalej własną drogą, pozostawiając za sobą ograniczające ciało. Człowieka nie można uratować – Pirx musi zostać uśmiercony tak samo, jak wszystkie jego kolejne wcielenia. Jacek Dukaj z kolei spogląda na ów rozwój bardziej optymistycznie i jednak – co przebija się choćby poprzez zmysłowy aspekt kolejnych doznań postludzi, napawających się swoimi możliwościami – pozostaje wciąż, w odróżnieniu od Lema, pod wpływem antropocentrycznego postrzegania rzeczywistości. Jego „nowi” ludzie w radosnym uniesieniu pozbywają się ciał, by wspinać się na coraz wyżej usytuowane Olimpy.

32 P. Czapliński, dz. cyt., s. 236.

33 Z. Bauman, dz. cyt., s. 160–164.

34 Tamże, s. 298.

Postawę Lema określiłabym jako humanizm krytyczny, próbujący znaleźć dla ludzkości lepsze możliwości realizacji. Przejście od ewolucji do autoewolucji ma oznaczać ukłon w stronę człowieka, który od tej pory będzie mógł sam o sobie decydować, a może wyzbyć się swej przypadkowości i nadać własnej egzystencji konkretną celowość. Ma to też być ucieczka od upokarzającej fizjologii, od budzącej wstręt somatyczności. Rozpad ciała, zwierzęcość, związek z naturą – to czynniki fundamentalne dla człowieka, ale futurologia Lema chciałaby je usunąć i zastąpić transhumanistyczną, pełniejszą, bardziej perfekcyjną egzystencją i autokreacją poszczególnego *bios*. Dukaj natomiast w swoich posthumanistycznych poszukiwaniach wskazuje człowiekowi otwarte dla niego niebiosy, zaznaczając, że wkraczając w nie, będzie musiał on określić się na nowo. Jednak ta droga w górę naznaczona jest pułapkami, w które wpadając, można ostatecznie utracić własne życie. Wydaje się, iż autoewolucja przywracając ludzkości wolność, powierza jej już zupełnie świadome tworzenie przyszłości i pełnię odpowiedzialności za nią. Wkraczając na tę drogę, człowiek tylko sobie będzie mógł zawdzięczać wszystko, czego doświadczy, niezależnie od tego, czy będzie to dotarcie do pierwszej fizyki, czy degradacja. Pozostaje jednak pytanie, czy nie jest to jedynie złudzenie wolności, kryjące się pod postacią możliwości zrealizowania przez człowieka jego materialnych pragnień i czy raczej nie kieruje się on, wiedziony niewłaściwym pojmowaniem prowadzącej go siły, w niewłaściwą stronę.

Nie ma bowiem ostatecznego spełnienia, jest ono ideą całkowicie nieuchwytną. Jak przekonuje Emmanuel Lévinas, nieskończone jest obecne w skończonym właśnie poprzez ideę nieskończoności i wyraża się jako pragnienie<sup>35</sup>. Lévinasowskie *ideatum* wykracza poza ideę zrodzoną przez byt odseparowany. Ten z kolei, jako odseparowany nie ma łączności z transcendencją, ona jest zawsze na zewnątrz. Natomiast byt nieodseparowany i w niej współuczestniczący nie może stworzyć jej idei. To wyłonienie się Kartezjańskiego *ja* tworzy relacyjność rozumianą jako kontakt z niedotykalnym<sup>36</sup>.

Nieśmiertelność jako poszukiwanie utraconej partycypacji, która w ogóle nie zakładała istnienia idei wieczności, obecnej w złotym wieku; minojskie *zoe*, błogostan życiodajnego Edenu, w którym nie padły jeszcze pytania o dobro i zło, bo zamieszkujący go człowiek, nieposiadający jeszcze własnej, niezależnej podmiotowości, nie mógł pragnąć poza nią sięgać, przejawia się na dalszym etapie jako głód transcendencji. Ten zresztą wiąże się bezpośrednio z kwestią tożsamości.

35 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 41.

36 Tamże, s. 40.

Zarówno w *Fiasku*, jak i w *Perfekcyjnej niedoskonałości* bohaterowie odbywają podróż, której celem jest odnalezienie odpowiedzi na pytanie: „Kim jestem?”. Ta dojmująca niewiedza o samym sobie dotyczy bezpośrednio metafizyki. Pytanie o to, kim się jest, staje się więc pytaniem o źródła. W takiej perspektywie możemy uznać, iż mamy tu do czynienia z Taylorowską tożsamością ponowoczesną<sup>37</sup>, choć już nie tą zagubioną, rozbitą, przygodną i nieświadomą swojej kondycji, lecz poszukującą, sięgającą po to, co nienazwane (*Fiasco*), by odnaleźć siebie, odbywającą wertykalną podróż do źródła (*Perfekcyjna niedoskonałość*), by zrealizować swoje przeznaczenie. W ten sposób też nieśmiertelność, zarówno w powieści Lema, jak i Dukaja nie wiąże się jedynie z utwaleniem w materii jednostkowego istnienia, lecz także, a może wręcz przede wszystkim, z transcendowaniem w ujęciu Lévinasowskim, którego pragnienie wymaga od człowieka przekraczania wciąż kolejnych granic. Jest to podróż, której cel cały czas się wymyka. Ta droga na „Olimp” wiedzie człowieka coraz wyżej, lecz sam szczyt zawsze pozostaje niewidoczny.



ABSTRACT

TOWARDS IMMORTALITY. A TRANSCENDING HUMAN IN STANISŁAW LEM'S  
*FIASCO* AND IN JACEK DUKAJ'S *PERFECT IMPERFECTION*

Understanding transcendence as an attempt to return to the source, which should be defined as the lost participation in infinity, it is sought to, in regard to the myth of the beginning, taking into account its circular and linear dimension, I quest for the possibility to get closer to the squandered. Analogies and reinterpretations of the motifs in conjunction with the question of immortality are analysed in reference to the mythology and biblical stories. In Stanisław Lem's *Fiasco* (*Fiasco*) as well as in Jacek Dukaj's *Perfect Imperfection* (*Perfekcyjna niedoskonałość*) the immortality is linked up with the concept of transhumanism. While Lem's critical humanism is for a human being a quest for new possibilities through transition from evolution into autoevolution, accepting the consequence of that shift, which is the loss of constitutional characteristics of a humanity, varying from that, Jacek Dukaj presents consecutive stages of autoevolution, as a human experience and vertical elevation to the origins, which demands an abandonment of human nature, but bears the pending danger of losing the subjective identity.

KEYWORDS

Stanisław Lem, Jacek Dukaj, immortality, myth,  
autoevolution, transcendence, postmodernism

37 Zob. Ch. Taylor, dz. cyt., s. 10–104.