

Dariusz Kulesza

## Fantastyka i religia. Kilka pytań profana

Chciałbym, żeby słowo „profan” oznaczało profesjonalnego fana<sup>1</sup> albo przynajmniej kogoś, kto jako pro-fan jest zwolennikiem fantastyki, ale sprawy mają się trochę inaczej. Związki fantastyki z religią są tak istotne i dla fantastyki, i dla religii, że pisząc o nich, czuję się jak profan. Dlatego, jeśli nawet nie wszystkie zostaną sformułowane w postaci pytań, proszę traktować je jak opatrzone znakiem zapytania.

### Pytania o metodę

Wszelka pograniczność w nauce dotyczy jedynie przedmiotu badań, jego zakresu, związanej z tym tematyki. Nie można mówić o pograniczu, gdy chodzi o metodologię, gdy się rozważa kierunek i cel postępowania badawczego<sup>2</sup>.

Zacytowana reguła sformułowana przez Stefana Sawickiego, ostatniego z wielkich literaturoznawców sakrologów, dotyczy także relacji fantastyki i religii. Jaką jednorodną metodę zastosować wobec tego pogranicza? Nie wiem, czy dysponuje nią fantastyka. Literatura religijna znajduje się w dużo

---

<sup>1</sup> Dowcipnie sugerował to jeden z moich kolegów.

<sup>2</sup> S. Sawicki, *Teologia literacka – teologia w literaturze – teologia literatury. Kilka uwag o terminach i metodzie*, w: tegoż, *Wartość – sacrum – Norwid 2. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin 2007, s. 63–64. Dzisiaj najważniejsze jest to, co na temat badania *sacrum* w literaturze ma do powiedzenia S. Sawicki. Na uwagę zasługują też, m.in., wysiłki A. Sulikowskiego organizatora polsko-niemieckich konferencji dotyczących relacji: literatura – wiara. Jedną z pokonferencyjnych publikacji zawiera tekst M. Wróblewskiego *Spotkania pisarzy science fiction z Bogiem*. Zob. *Literatura i wiara*, red. A. Sulikowski, Szczecin 2009.

lepszego sytuacji. Czy oznacza to, że teksty *fantasy* i SF mają być czytane przy użyciu narzędzi w rodzaju interpretacji kerygmatycznej<sup>3</sup> albo *locus theologicus*<sup>4</sup>? Nie wydaje mi się. Warto sprawdzić ich funkcjonalność wobec prozy Tolkiena, ale wobec powieści czy opowiadań Ursuli K. Le Guin raczej bym ich nie stosował. Wygląda na to, że metodologia związana z literaturą religijną (chrześcijańską, sakralną, metafizyczną) stanowi jedynie/aż badawczą ewentualność, a jej obligatoryjne praktykowanie przy lekturze fantastyki po prostu nie wchodzi w grę. Pozostaje zatem nieco inaczej, na pewno mniej natarczywie korzystać z literaturoznawstwa *sacrum* przy badaniu fantastyki. Warto podjąć taką próbę, odwołując się do najbardziej podstawowych różnic i ustaleń.

*Motywy religijne we współczesnej fantastyce.* Tak sformułowany temat przywołuje raczej selektywną niż uniwersalistyczną perspektywę badania *sacrum* w literaturze. Skłania bardziej do inwentaryzacji religijnych elementów tekstu niż do „uznania ich za podstawowe pierwiastki tworzące globalny sens utworu”<sup>5</sup>. Tylko czy fantastyka pozwala na uniwersalistyczne badanie *sacrum*? Czy może mieć wymowę przede wszystkim religijną? Odpowiedź nie wydaje się oczywista. Z jednej strony twórczość Tolkiena czytana jako chrześcijańska a nawet partykularnie katolicka, a z drugiej na przykład cykl o Narnii C. S. Lewisa, w tak oczywisty sposób chrześcijański, że aż możliwy do zakwestionowania jako należący do literatury *fantasy*. A może to Lewis jest najwłaściwszym pisarzem do badania symbiotycznego związku między fantastyką i religią? Natomiast Tolkien, prywatnie konserwatywny katolik, jako twórca Śródziemia, nawet wbrew własnym intencjom, sprzeniewierzył się swojej religii, a w każdym razie uniezależnił od niej *Władcę Pierścieni*?

---

<sup>3</sup> Zob. M. Maciejewski, *Jeszcze o liryce rzymsko-drezdeńskiej Mickiewicza. (Próba interpretacji kerygmatycznej)*, w: *Sacrum w literaturze*, red. tomu J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.

<sup>4</sup> Zob. Ks. J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.

<sup>5</sup> K. Dybciak, *Literatura wobec religii – izolacja czy przenikanie?*, „Znak” 1977, nr 281–282, s. 1368. Tekst Dybciaka jest prehistoryczny, ale trudno przecenić jego znaczenie dla relacji literatura – religia. Pisząc w związku z nim o uniwersalistycznej i selektywnej perspektywie badania tego, co sakralne w literaturze, pomijam uniwersalistyczną i selektywną koncepcję *sacrum*. Pierwsza zakłada, że pierwiastek sakralny jest w każdym dziele sztuki. Druga mówi o tym, że żadne dzieło nie jest sakralne ze swej istoty. (Pisałem o tym w swojej książce *Tragedia ukrzyżowana. Dramaty chrześcijańskie Romana Brandstaettera i Jerzego Zawieyskiego*, Białystok 1999, s. 20–23). Czy fantastyka jest w naturalny sposób sakralna? Każda odpowiedź na tak postawione pytanie jest możliwa. Wszystko zależy od sposobu definiowania *sacrum* oraz doboru tekstów SF i/lub *fantasy*.

Zamiast mnożyć wątpliwości lepiej zaproponować metodologiczne rozwiązanie, niepokojąco oczywiste, bo nie tyle nowe, ile dostosowujące najbardziej konwencjonalne czytanie do interesujących nas tekstów. Badanie religijnych elementów fantastyki, traktowanej jako określenie zbiorcze literatury *fantasy* i fantastyki naukowej, powinno odbywać się dwuetapowo. Etap pierwszy to selektywna analiza tego, co religijne, we wszystkich wymiarach dzieła literackiego. Etap drugi, czyli odwołujące się do tekstu jako całości badanie, przyjmijmy, uniwersalistyczne, ma charakter interpretacyjny. Wymaga on odpowiedzi na pytanie: jakie jest znaczenie elementów religijnych dla globalnego sensu utworu?

Pozostaje jeszcze związana z metodą i tematem naszego spotkania kwestia terminologiczna. „Motyw” to tylko najbardziej neutralny i dzięki temu funkcjonalny znak tego, co może być religijne w tekście literackim. A sama religijność, religia, religijny? Wśród wielu prób uporządkowania terminologii tego typu, stosowanej w badaniach literaturoznawczych, chciałbym przypomnieć lub przedstawić artykuł cytowanego już Stefana Sawickiego, zatytułowany *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*<sup>6</sup>. Pisząc o terminie „literatura religijna” (i całej wiązce pokrewnych sformułowań), Profesor Sawicki zwraca uwagę na to, że określenie to jest ogólnie uznane i najczęściej używane, ale komentując je, przypomina:

I „metafizyczne”, i „sakralne” to rzeczywistość bardziej pojęciowa, którą literatura i sztuka starają się w różny sposób ewokować, a więc swoiście ucieleśniać. „Religijne” natomiast ma konkretne wcielenia w rzeczywistości w postaci poszczególnych wspólnot religijnych, których życie określa ich wiara. Konkretnie, historyczne badanie „religijnego” w literaturze ma zawsze w tle układ odniesienia jakiejś określonej religii<sup>7</sup>.

Czy fantastyka może być religijna, jeśli to, co w niej z religią związane, nie ma konkretnego punktu odniesienia w historycznej rzeczywistości? Przyjmując taką perspektywę, przyznaję rację C. S. Lewisowi i ostentacyjnie chrześcijańskiej wymowie Narnii czy takich jego powieści jak *Perelandra*<sup>8</sup>. Wolę jednak rozwiązanie inne. Broniąc suwerenności fantastyki, której założycielskim znakiem pozostaje formuła *never never land*<sup>9</sup>, opowiadam się za tym, że zarówno SF, jak i *fantasy* mają prawo do zapisywania religii, które wolne

<sup>6</sup> Zob. S. Sawicki, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, w: tegoż, *Wartość – sacrum – Norwid 2. Studia i szkice aksjologicznoliterackie*.

<sup>7</sup> Tamże, s. 58.

<sup>8</sup> Zob. C. S. Lewis, *Perelandra*, przeł. T. J. Dehnel, Warszawa 1971 (*Perelandra*, 1943).

<sup>9</sup> *Never never land* to formuła konstytuująca czasoprzestrzeń literatury *fantasy*, ale SF ze swoim konwencjonalnym wychyleniem w przyszłość wcale nie musi być znacząco mniej suwerenna. Zwłaszcza tam, gdzie chodzi o opisywanie religii, która być może, a której nie ma.

są od determinujących naszą świadomość wyobrażeń judeochrześcijańskich, islamskich czy jakichkolwiek innych. Zresztą moje deklaracje nie mają znaczenia. Liczy się praktyka, czyli literatura, o której piszę. Nie brak w niej nowych religii. W każdym razie innych niż te, które znamy. Z drugiej jednak strony chciałbym umieć odpowiedzieć na pytanie: czy one naprawdę są oryginalne? Czy w ogóle istnieje możliwość stworzenia w literaturze religii, jakiej nie ma?<sup>10</sup> Ostatnia uwaga w tej sprawie: ciekawe, że w Śródziemiu Tolkiena nie ma żadnej religii. Jakby autor *Silmarillionu* – nawet w swojej nierzeczywistości spod znaku *never never land* – nie chciał stwarzać alternatywy dla wiary, którą gorliwie wyznawał.

Przechodząc od wątpliwości do terminologicznych propozycji, nie pozostaje mi chyba nic innego, jak tylko uznać, że także w odniesieniu do fantastyki ma zastosowanie przymiotnik „religijny”, i to w tym znaczeniu, jakie nadaje mu dzisiaj najwybitniejszy z żyjących sakrologów, Stefan Sawicki. Można napisać dobitniej. Fantastyka ze względu na swój kreacyjny potencjał, ontologiczną, czasoprzestrzenną suwerenność, swobodę dotyczącą konstruowania rzeczywistości społecznej także w zakresie religii, a więc wiary, *sacrum* i organizacji kultu, wydaje się w specjalny sposób przygotowana do traktowania z badawczej perspektywy określonej przez to, co literaturoznawstwo *sacrum* określa jako religijne.

## Mit czy model?

Czy stosowanie wobec fantastyki metodologii praktykowanej w badaniach literatury religijnej nie nosi znamion ekspansji, ingerencji? Czy nie jest próbą przeszczepu, który z dużym prawdopodobieństwem zostanie odrzucony? Biorąc taką ewentualność pod uwagę, zastanawiałem się nad tym, jak wyglądałoby czytanie tego, co religijne w fantastyce z punktu widzenia specyficzności samej fantastyki.

Dzisiejsza fantastyka, zwłaszcza w Polsce, zdominowana jest nie przez *science fiction*, ale przez konwencję *fantasy*<sup>11</sup>. Przyjmując taką perspektywę,

---

<sup>10</sup> Wydaje mi się, że Eliade, np. jako autor *Traktatu o historii religii*, miałby chyba co do tego pewne wątpliwości.

<sup>11</sup> Nie chodzi mi wyłącznie o odejście S. Lema, który jeszcze za życia zarzucił pisanie beletrystyki SF. Nie przeceniałbym również roli A. Sapkowskiego, którego trylogia husycka, biorąc pod uwagę zwłaszcza to, co AS napisał potem, oznacza raczej schyłek wielkiej popularności niż początek nowej jakości w obrębie *fantasy*. Moja diagnoza dotycząca tego, co dominuje we współczesnej polskiej fantastyce, nie uwzględnia także wyjątkowego statusu prozy J. Dukaja, który dawno przekroczył granice między SF, *fantasy* czy historią alternatywną.

będę pisał przede wszystkim o literaturze *fantasy*, która jeśli nawet zaczęła się od Roberta Ervina Howarda, to także w Polsce absolutnym punktem odniesienia pozostaje dla niej J. R. R. Tolkien. A jeśli Tolkien, to mit<sup>12</sup>.

„Według Waltera Hoopera, przyjaciela i biografę Lewisa, »uświadomienie sobie prawdy w mitologiach sprowokowało Lewisa do nawrócenia« na chrześcijaństwo”<sup>13</sup>. Miało to miejsce w 1931 roku, podczas trwającej do czwartej nad ranem dyskusji, w której obok Lewisa uczestniczyli Tolkien i Hugo Dyson. Właśnie wtedy, według cytowanej przez Pearce’a relacji Hoopera, „Lewis uwierzył, że mity są rzeczywistością i że fakty zdzierają blask z prawdy, pozbawiając ją chwały. Później Lewis został doskonałym chrześcijańskim apologetą”<sup>14</sup>.

Apologeta chrześcijaństwa nie jest tu najważniejsza (choć ani Tolkien, ani Lewis, ani Dyson pewnie by się z tym nie zgodzili). Chodzi o postawę wobec mitu, o bycie znanym z poematu *Mythopoeia* Filomitosem i o sam mit, traktowany inaczej niż część – opracowanej przez Jana Parandowskiego, Zygmunta Kubiaka czy Roberta Gravesa<sup>15</sup> – mitologii Greków i Rzymian. Chodzi o mit jako najważniejsze miejsce, w którym na obszarze wyznaczonym przez specyfikę fantastyki odbywa się spotkanie literatury *fantasy* z religią. Żeby do tego spotkania doszło, trzeba uwierzyć w mit jako konstytutywny element konwencji *fantasy*. Trzeba przyjąć, że *fantasy* jest mitem. Prawdziwym o tyle, o ile pozwala na to literatura<sup>16</sup>.

[...] mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie „początków”. Inaczej mówiąc: mit

<sup>12</sup> Nie ma w tym żadnego odkrycia. Świadczą o tym takie publikacje jak książka J. Pearce’a *Tolkien. Człowiek i mit* (przeł. J. Kokot, Poznań 2001), a przede wszystkim teoria (poemat *Mythopoeia*) oraz praktyka mitu (przede wszystkim *Silmarillion*), jakie autor *Listów Świętego Mikołaja* pozostawił. Można w związku z jego prozą mówić o baśni dla dorosłych (zob. J. R. R. Tolkien, *O baśniach*, przeł. J. Kokot, w: tegoż, *Drzewo i liść oraz Mythopoeia*, wstęp Ch. Tolkien, przeł. J. Kokot, M. Obarski, K. Sokołowski, Poznań 1994), ale baśniowa perspektywa wydaje mi się mniej nośna, nie tak użyteczna z punktu widzenia relacji fantastyka – religia jak perspektywa mitologiczna.

<sup>13</sup> J. Pearce, dz. cyt., s. 65.

<sup>14</sup> Tamże, s. 65–66.

<sup>15</sup> Dla przyzwoitości: Graves jest nie tylko autorem *Mitów greckich* (przeł. H. Krzeczkowski, wstęp A. Krawczuk, Warszawa 1982), ale także, razem z R. Patai, książki *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju* (przeł. R. Gromacka, Warszawa 1993). Ma to znaczenie, ponieważ oznacza, że Graves praktycznie, jako pisarz, kategorię mitu odnosił nie tylko do bezpiecznie nierzeczywistej mitologii Greków.

<sup>16</sup> Przepraszam, że pisząc o konwersji Lewisa i fantastyce, konfrontuję egzystencjalną wiarę w prawdziwość mitologii chrześcijańskiej z prawdziwością dzieła literackiego (zob. *Prawda w literaturze. Studia*, red. A. Tyszczyk, J. Borowski, I. Piekarski, Lublin 2009).

opowiada, w jaki sposób, za sprawą dokonań Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość; bądź rzeczywistość globalna – Kosmos, bądź tylko pewien jej fragment: wyspa, gatunek rośliny, ludzkie zachowanie, instytucja. Tak więc zawsze jest to opowieść o „stworzeniu”, relacja o tym, jak coś powstało, zaczęło być. Mit mówi tylko o tym, co wydarzyło się **faktycznie**, o tym, co przejawiało się w sposób wyraźny. [...] W sumie, mity opisują różnorodne i czasem dramatyczne wtargnięcia sfery *sacrum* (lub „nad-naturalności”) w obręb Świata<sup>17</sup>.

Czy ta definicja mitu autorstwa Eliadego opisuje całą literaturę *fantasy*? A może zastosowanie jej ogranicza się do twórczości takich pisarzy jak Tolkien czy Lewis, którzy nie ukrywali tego, że mitologia chrześcijańska jest dla nich nie tylko inspiracją, ale także przedmiotem wiary? Nie wiem, ale czy sam fakt bycia poza naszym czasem i naszą przestrzenią, bycia – na przykład z racji rycerskich koneksji – skazanego na sytuowanie przed czasem, który traktujemy jako nasz, czy to nie pozwala rozpoznać w literaturze *fantasy* mitu początku i stwarzania? Przecież tych światów nie było, dopóki nie zostały napisane. W ich literacką naturę zainstalowano pierwotność domagającą się mitologicznej opowieści. Prawdziwej, faktycznej, bo powołującej do istnienia.

Mimo okółomitologicznych wątpliwości proponuję posługiwać się terminem „mit” jako konstytutywnym dla literatury *fantasy*, ale uważam, że bardziej funkcjonalne przy opisie tak różnych tekstów jak *Władca Pierścieni* i – na przykład – *Urodziny świata* Ursuli K. Le Guin będzie określenie „model mitologiczny”, określające sposób, w jaki wybrany twórca/twórczyni posługuje się mitem, czyli najważniejszą miarą konfrontacji religii z konwencją *fantasy*.

## Mitologiczny model Tolkiena

Nawet jeśli Tolkien jest absolutnym punktem odniesienia dla literatury *fantasy*, nie ma powodu, by praktykowane przez niego posługiwanie się mitem traktować jako modelowe dla całej konwencji. Z drugiej jednak strony mówiąc o fantastyce i religii, trudno zacząć od twórczości kogoś innego.

Upraszczając sprawę, wystarczy napisać, że Tolkien, wierząc w chrześcijańską mitologię, chciał stworzyć jej partykularną, angielską wersję. Komentując twórczość Tolkiena bardziej literaturoznawczo, należy zwrócić uwagę na wtór-stwarzanie i podkreatora.

---

<sup>17</sup> M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 11.

Człowiek, stwórca pomniejszy,  
stwarza świat w każdym ze swych wierszy,  
zapatrzony w boski akt stworzenia<sup>18</sup>

Wzorem dla Tolkiena była mitologia chrześcijańska. Wierząc w nią, mógł jako pisarz zrobić tylko jedno: naśladować to, co w sposób doskonały zrealizowało Słowo Boga, objawione i zapisane pod natchnieniem Ducha Świętego przez twórców Starego i Nowego Testamentu. Nie ma w tej sytuacji ograniczającej zależności. Jest ideał z natury rzeczy niedościgniony – źródło nieocenionej pomocy, a nie paralizującej frustracji. Wystarczy wierzyć, pisać i mieć nadzieję na Łaskę. Poza tym bardzo przydają się filologiczne kompetencje.

Czy przypomniany przeze mnie mechanizm okazał się skuteczny? Czy miarą jego skuteczności powinna być chrześcijańska tożsamość Śródziemia? Biorąc pod uwagę znaczenie i globalną popularność *Władcy Pierścieni*, można przyjąć, że chrześcijański model mitologiczny Tolkiena funkcjonuje znakomicie. Nie wiem tylko, jaki wpływ na ten sukces ma chrześcijańska tożsamość owego modelu. Albo inaczej: zdaję sobie sprawę z tego, jak łatwo zakwestionować przyczynowo-skutkową zależność między sukcesem trylogii i jej chrześcijańskim charakterem.

W swojej podręcznej, niezaktualizowanej, polskojęzycznej bibliografii ma 11 artykułów i 5 książek akcentujących chrześcijańską wymowę dzieł J. R. R. Tolkiena. Są w tym zestawie pozycje irytujące, takie jak *Znaleźć Boga we „Władcy Pierścieni”*<sup>19</sup>, do tego stopnia pozbawione wiary w czytelność chrześcijańskiego przesłania trylogii, co jestem w stanie zrozumieć, że aż ewangelizacyjnie natarczywe, co szkodzi i Tolkienowi, i ewangelizacji. Są wypowiedzi mądre, takie jak rozmowa z nieżyjącym już dominikaninem o Joachimem Badenim<sup>20</sup>. Coraz częściej jednak o chrześcijański wymiar Śródziemia pytam samego Tolkiena, czytając jego listy. Ciekawe, że tu także trudno o jednoznaczne deklaracje.

*Władca Pierścieni* jest zasadniczo dziełem religijnym i katolickim; początkowo niezamierzenie, lecz w poprawkach świadomie. Dlatego nie umieściłem w nim czy też wyciąłem z niego niemal wszystkie wzmianki o czymkolwiek, co mogłoby być „religią”, kultem czy obrzędami w tym wymyślonym świecie. Element religijny został bowiem wchłonięty przez opowieść i jej symbolikę<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> J. R. R. Tolkien, *Mythopoeia*, przeł. M. Obarski, w: tegoż, *Drzewo i liść...*, s. 107.

<sup>19</sup> Zob. K. Bruner, J. Ware, *Znaleźć Boga we „Władcy Pierścieni”*, przeł. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2003.

<sup>20</sup> Zob. *Magia i łaska. Z o. Joachimem Badenim OP rozmawia Dobrosław Kot*, „Znak” 2004, nr 9.

<sup>21</sup> 142. *Do Roberta Murraya, TJ*, w: J. R. R. Tolkien, *Listy*, wybrane i oprac. przez H. Carpentera przy współ. Ch. Tolkiena, tłum. A. Sylwanowicz, Poznań 2000, s. 258. Zob. też listy nr 153, 211.

Wrażenie niejednoznaczności może brać się stąd, że deklaracjom Tolkiena o religijnym charakterze *Władcy...* towarzyszy zazwyczaj zastrzeżenie:

Nie jest to o „niczym” innym oprócz tego, o czym jest. Z pewnością nie ma tu żadnych zamierzeń alegorycznych, czy to ogólnych, szczegółowych, tematycznych, moralnych i religijnych, czy też politycznych. [...] Ja [...] jestem chrześcijaninem; lecz „Trzecia Epoka” nie była światem chrześcijańskim<sup>22</sup>.

Tolkien jest jednak konsekwentny. Chrześcijańskość *Władcy...* ma przede wszystkim charakter genetyczny i dotyczy przyjęcia przez pisarza roli podkreatora-mitotwórcy. Śródziemie jest chrześcijańskie, bo zdecydował o tym akt jego stworzenia, naśladujący Słowo z Ewangelii według św. Jana, przez które wszystko się stało (zob. J 1, 3<sup>23</sup>). Dlatego nie ma sprzeczności między słowami Tolkiena mówiącymi o tym, że jego głównym celem była udana opowieść<sup>24</sup>, i zapisaną w tym samym liście interpretacją końcowej sceny Mijsji, potraktowanej jako ilustracja fragmentu Modlitwy Pańskiej, który brzmi: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom. I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego”<sup>25</sup>.

Mitologiczny model decydujący o tożsamości prozy *fantasy* J. R. R. Tolkiena jest ufundowany na takich wartościach jak ofiara, poświęcenie, przyjaźń, lojalność i... umiejętność gotowania. Jego tworzywem są tak czytelne znaki chrześcijańskiej proveniencji jak Modlitwa Pańska czy dogmat o świętych obcowaniu, rozpoznawalny w ataku ocalającym Śródziemie na polach Gondoru<sup>26</sup>. A bycie w drodze, bycie pielgrzymem, czy ten modus egzystencji – tak istotny dla akcji *Hobbita...* i *Władcy...* – czy nie może być rozpoznany jako chrześcijański? No właśnie, może, ale przecież nie musi. W końcu bycie w drodze to także – na przykład – domena błędnych rycerzy.

<sup>22</sup> 165. Do Wydawnictwa Houghton Mifflin Co., w: tamże, s. 328–329.

<sup>23</sup> Cytaty z Pisma Świętego podaję według tzw. Biblii Tysiąclecia (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, wyd. 5 na nowo oprac. i popr., Poznań 2002). Lokalizacja w tekście. Oznaczenia konwencjonalne.

<sup>24</sup> Zob. 181. Do *Michaela Straighta [brudnopisy]*, w: J. R. R. Tolkien, *Listy*, s. 348–349.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 349–351. Nie wiem, czy to stosowna uwaga, ale interpretacja ta wydaje mi się ważniejsza z punktu widzenia chrześcijańskiego charakteru *Władcy Pierścieni* niż istotne na swój sposób pomysły rozpoznające Najświętszą Maryję Pannę w Galadrieli czy Najświętszy Sakrament w lembasach. Zob. 213. Z listu do *Beborah Webster*, w: tamże, s. 431.

<sup>26</sup> Zob. J. R. R. Tolkien, *Powrót Króla*, przeł. J. Łoziński, Poznań 1997, s. 64, 68–69, 77–82, 169–173 (*The Return of the King: being the Third Part of The Lord of the Rings*, 1955). W sprawie świętych obcowania, czyli *Komunii Kościoła w niebie i na ziemi* zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 234–235.



Atrakcyjność *fantasy* polega przede wszystkim na tym, że świat powoływany do istnienia przez literaturę tego typu najpierw musi być suwerenny, a dopiero potem może być i bywa konfrontowany z rzeczywistością, traktowaną jako realna. Czy najważniejszym zadaniem w rozpoznawaniu religijnych motywów fantastyki (i przy czytaniu prozy Tolkiena) nie powinno być zachowanie równowagi między konstytutywną suwerennością tej literatury i jej potencjalnie religijnym charakterem? A jeśli szala musi się przechylić, to wyłącznie na stronę fantastyki i jej suwerenności, ponieważ konwencja ta nosi w sobie naturalny potencjał mitologiczno-religijny<sup>27</sup>. Reinterpretowany, ale nieusuwalny.

## Mitologiczna antyteza

Zamiast pisać o wpływie chrześcijańskiego modelu mitologicznego Tolkiena na literaturę *fantasy*, niekoniecznie z punktu widzenia lektury książek Yeskova<sup>28</sup> czy Pierumowa<sup>29</sup>, chciałbym zaproponować antytezę Tolkienowskiego rozwiązania. Mam nadzieję, że pozwoli to zobaczyć nie tylko źródła konwencji *fantasy* (Tolkien), ale także najodleglejsze tych źródeł konsekwencje.

W 2003 roku, dwa lata po angielskim pierwodruku, ukazał się w Polsce zbiór opowiadań Ursuli K. Le Guin *Urodziny świata*<sup>30</sup>. Ta książka sprawia wrażenie wymarzonej do pisania o religijnych aspektach fantastyki. Jedno z opowiadań nosi tytuł *Raje utracone*. W innym, *Górskie ścieżki*, wprost mówi się o religijności pewnej planety, a zwłaszcza o zawierzanym na niej sakramencie małżeństwa, kanonicznie przez cztery osoby. W końcu tekst tytułowy, poświęcony związkowi między władzą i religią. Nie zamierzam tych tekstów interpretować. Chcę jedynie zwrócić uwagę na ich antytetyczność w stosunku do chrześcijańskiego modelu mitologicznego Tolkiena.

---

<sup>27</sup> Wyłącznie ze względu na narzucającą się dialektycznie antytezę napiszę, że traktowanie religii jako skazanej na konwencję *fantasy* (tak jak teksty *fantasy* skazane są na religię) wydaje mi się mechanicznym nieporozumieniem. Używanie słowa „mit” jako usprawiedliwienia podobnej operacji nie jest przekonujące.

<sup>28</sup> Zob. K. J. Yeskov, *Ostatni władca Pierścienia*, przeł. E. i E. Dębscy, Olsztyn 2002 (*Poslednij kol'cenosec*, 2000).

<sup>29</sup> Zob. N. Pierumow, *Pierścień mroku*, cz. 1 *Ostrze elfów*, cz. 2 *Czarna włócznia*, przeł. E. i E. Dębscy, Warszawa 2002 (*Kalco T'my*, 1995).

<sup>30</sup> Zob. U. K. Le Guin, *Urodziny świata*, przeł. P. Braiter, Warszawa 2003 (*The Birthday of the World and Other Stories*, 2001).

Z jednej strony Tolkienowski konserwatyzm, a z drugiej postmodernistycznie awangardowa, feministyczna Ursula K. Le Guin<sup>31</sup>. Na jednym biegunie mit jako opowieść prawdziwa poprzez swoje transcendentne źródło, a na drugim religijna mitologia, której funkcjonalną, często opresyjną prawdziwość wyznacza społeczna praktyka sprawowania władzy. Świat Śródziemia, w którym świadomość *sacrum* jest tak oczywista, że nie wymaga żadnej formy kultu, i świat Ekumeny, którego sensowność mierzy się biologicznie motywowaną konfrontacją płci. Mit i antymit. Mit i jego antyteza.

Proza Ursuli K. Le Guin, z punktu widzenia mojej lektury, zaczyna się nie w okolicach nieco wcześniejszej Ekumeny, ale niedaleko trochę późniejszego Ziemiomorza i literackiej, Jungowskiej terapii, zapisanej w tłumaczonej przez Stanisława Barańczaka *Czarnoksiężniku z Archipelagu* (Gdańsk 1990). Wtedy Le Guin korzystała z mitologicznej tożsamości *fantasy* w konwencjonalny sposób. Z czasem ubywało z jej książek terapeutycznie sfunkcjonalizowanej, ale jednak magii. Przybywało natomiast feministycznego zaangażowania. Mit w prozie Amerykanki przestał być funkcją suwerenności opowiadanego świata i stał się narzędziem interwencyjnego komentowania współczesności. Jego prawdziwość to konsekwencja wiary autorki w rozwiązania społeczne o utopijnym charakterze, wymagające potwierdzenia w rzeczywistości, którą konwencje SF i *fantasy* powołują do istnienia.

Ursula K. Le Guin mitotwórczą tożsamość fantastyki traktuje funkcjonalnie, ale serio, ponieważ korzysta z niej w swojej walce o idee ważniejsze niż literatura. Czy to samo można powiedzieć o tym, jaki stosunek do konstytutywnych cech konwencji ma dysponujący oryginalnym poczuciem humoru Terry Pratchett?

## Antytezy wersja popularna albo dowcipna

Mitologiczny model Tolkiena jest genetycznie chrześcijański. W wypadku prozy Le Guin można mówić o (docelowym?) modelu mitologii feministycznej, emancypacyjnej, czyli postmodernistycznej. Ale czy Pratchett to mitotwórca przede wszystkim dowcipny?

<sup>31</sup> Zdaję sobie sprawę z tego, że początków feminizmu można szukać jeśli nie w poezji Saffo, to np. we *Własnym pokoju* V. Woolf, czyli na długo przed postmodernistyczną rewolucją. Z drugiej jednak strony nie mogę pozbyć się wrażenia, że najważniejszy z projektów ponowoczesności, projekt emancypacyjny, tkwi swoimi korzeniami w feminizmie i do dzisiaj, chociażby jako queer theory, zdominowany jest (zarówno przedmiotowo, jak i podmiotowo) przez kobiety.

Szukałem takiego autora *fantasy*, którego mógłbym umieścić między wtór-stwarzanym, sakralnym mitem Tolkiena oraz sfunkcjonalizowanym, zaangażowanym politycznie, pozbawionym transcendentnej sankcji i w tym sensie naturalnym mitem Le Guin. Potrzebowałem pisarza, dzięki któremu mógłbym (przedwstępnie) sprawdzić, czy przestrzeń między Tolkienem i Le Guin jest pusta, czy – na co miałem nadzieję – oboje autorzy wyznaczają tylko jej bieguny, antytetyczne punkty graniczne jeśli nie fantastyki, o co byłoby trudno, to przynajmniej konwencji *fantasy*. Nie znalazłem nikogo lepszego niż Terry Pratchett. Nie chodzi o przebrzmiałą już nieco popularność<sup>32</sup> twórcy *Świata Dysku*, ale o jego mitotwórstwo. Jeden przykład, niezupełnie typowy.

Jeśli mit zawsze jest opowieścią o stworzeniu, nic prostszego niż potwierdzić mitotwórstwo Pratchetta, powołując się na *Świat Dysku*, cykl powieści opisujący to uniwersum. Można jednak trochę sprawę skomplikować. Wśród imponującej ilości książek, jakie Pratchett napisał, jest *Ostatni kontynent*, mit założycielski Australii, poprzedzony następującym mottem: „Dysk jest zwierciadłem światów. To nie jest książka o Australii. Nie, to o całkiem innym miejscu, które tu czy tam przypadkiem jest trochę... australijskie. Mimo to... nie ma zmartwienia, nie?”<sup>33</sup>.

Nie ma. Bycie między Tolkienem i Le Guin nie oznacza u Pratchetta wyboru alternatywnych, pośrednich, paradoksalnych rozwiązań ontologicznych (*never never land*, ale znany<sup>34</sup>). Pratchett ma świadomość, że „Nie można skończyć Tradycji. Można ją tylko rozwinąć”<sup>35</sup>. Dlatego tradycyjne i konwencjonalne rozwiązania *fantasy* poddane są przez niego dowcipnej rewitalizacji. Także te, które dotyczą kwestii religijnych, czyli w istotny sposób

---

<sup>32</sup> T. Pratchett był najpopularniejszym (sprzedającym najwięcej swoich książek) pisarzem na Wyspach Brytyjskich do pojawienia się J. K. Rowling. Zob. S. Weale, *Life on planet Pratchett*, „The Guardian”, 8.11.2002.

<sup>33</sup> T. Pratchett, *Ostatni kontynent*, przeł. P. W. Cholewa, Warszawa 2007 (*The last continent*, 1998).

<sup>34</sup> W tekście pojawia się opera w Sydney podobna do ogromnego, otwartego pudełka chusteczek (zob. tamże, s. 218), ale Pratchett przekonująco to uzasadnia, pisząc o czasie swojego świata tak: „Światło na Dysku przemieszcza się wolno, jest nieco ciężkie i ma skłonności do spiętrzania się na wysokich łańcuchach górskich. [...] Oznacza to, że chociaż Dysk jest płaski, nie wszystkie miejsca doświadczają tego samego czasu w tym samym – z braku lepszego określenia – czasie”. Tamże, s. 18.

<sup>35</sup> Tamże, s. 13. Praktykowaną przez Pratchetta wiedzę o tradycji warto uzupełnić pojawiającymi się w *Ostatnim kontynencie* uwagami dotyczącymi sposobu funkcjonowania opowieści. Przykład najbardziej spektakularny to interwencja „przyczynowości narracyjnej do świata fizycznego”. Tamże, s. 280. Inny, bardziej pośredni, zapisany w zdaniu: „Oczywiście, że uda mu się [Rincewindowi – uzup. D. K.] uratować. Zawsze się udaje”. Tamże, s. 196.

związanych z mitem. Autor *Świata Dysku* pisze o stwórcach, którzy nie są bogami<sup>36</sup>, bogach, którzy deklarują swój ateizm<sup>37</sup> i o bogu artyście<sup>38</sup>. Bawi się cytatami z Biblii<sup>39</sup>, a o religii postaci jego prozy mówią tak: „uważam religię za dość obraźliwą”<sup>40</sup>, albo: „Wiele religii wynosi zalety pokornych, ale Rincewind nigdy im nie ufał. Pokorni potrafią czasem zachować się bardzo wrednie”<sup>41</sup>.

Tolkien wierzy, Le Guin walczy, a Pratchett bawi. W tak różny sposób może być wykorzystywana mitologiczna tożsamość konwencji *fantasy*. Autor *Świata Dysku* realizuje ją, sięgając po środki właściwe felietonowi i esejowi. Z eseju Pratchett bierze oryginalność pomysłów i argumentację wolną od przyczynowo-skutkowej niewoli. Z felietonu aktualność podejmowanych kwestii, nawet jeśli wymaga ona przywołania świata nie tylko realnego, ale także rozpoznawalnego jako zupełnie współczesny<sup>42</sup>. Tylko czy taki świat musi oznaczać porzucenie konwencji *fantasy*?

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 56.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 130.

<sup>38</sup> Zob. tamże, s. 263. Ostatni cytat w sprawie nieśmiertelnych (?). „Według zasad pani Whiltow, bogowie byli akceptowalni towarzysko, przynajmniej jeśli mieli normalne ludzkie głowy i chodzili ubrani. Stali wyżej od najwyższych kapłanów, na tym samym poziomie co diukowie”. Tamże, s. 175.

<sup>39</sup> „Znajdował [Rincewind – uzup. D. K.] jedzenie na pustyni. Ba, znajdował nawet desery”. Tamże, s. 59. Zob. Wj 16 i 17. Przykład czytelniejszy: „Pod jakim drzewem to się stało?”. T. Pratchett, *Ostatni kontynent*, s. 199. Zob. Dn 13, 54.

<sup>40</sup> T. Pratchett, *Ostatni kontynent*, s. 131. Cytuję słowa boga małej wyspy, ateisty.

<sup>41</sup> Tamże, s. 143. Bardzo podobnie wypowiadają się postaci prozy Sapkowskiego. Cytat z *Narrenturm*, o którym myślę, brzmi: „Zaprawdę [...] nigdy nie wolno obojętnie i bezdusznie mijać ludzkiej nędzy. Nigdy nie należy odwracać się do człowieka ubogiego plecami. Głównie dlatego, że człowiek ubogi może wtedy znienacka walnąć kosturą w tył głowy”. A. Sapkowski, *Narrenturm*, Warszawa 2002, s. 172. Przywołany fragment 1. tomu trylogii husyckiej wykorzystałem w tekście *Nowa powieść historyczna? Husycka trylogia Andrzeja Sapkowskiego w kontekście polskiej prozy historycznej*. Zob. D. Kulesza, *Z historią literatury w tle. Daty, osoby, miejsca*, Białystok 2011.

<sup>42</sup> Nie wiem, czy nie powinno mi być przykro, ponieważ szukając tego, co współczesne w *Ostatnim kontynencie*, skazany jestem na uwagi Pratchetta odsądzające od czci i wiary świat nauki uniwersyteckiej, czyli przede wszystkim magów. Kilka typowych cytatów na ich temat: „każdy wie, co to jest mag! Mamy tu uniwersytet pełen tych beużytecznych kundli!”. Tamże, s. 261. Albo: „na pewno byli magami. Mieli ten charakterystyczny wygląd nadętych balonów, które właśnie mają wzlecieć”. Tamże, s. 267. „Znalazł się wśród magów. Łatwo poznać po tym, że bez przerwy się kłóca. A piwo w jakiś dziwny sposób ułatwiało myślenie”. Tamże, s. 274. Cytat ostatni: „Magowie maszerowali przez tłum wśród chóru niechętnych pomruków”. Tamże, s. 275.

## Wariant polski

Wierzący w mit i budujący na bazie tej wiary konwencję fantasty Tolkien. Używająca mitologii *fantasy* do walki o postmodernistyczny projekt emancypacyjny Le Guin. I wreszcie Pratchett, czyli wiary w suwerenność *fantasy* – jako mitologii skazanej na religijność – antyteza popularna albo dowcipna, a w każdym razie zapisana nie bez udziału gatunkowych wpływów felietonu i eseju. Czy ten układ jest funkcjonalny wobec tekstów *fantasy* pisanych w Polsce? Czy w literaturze naszego kraju można wskazać fundatora tej konwencji, wierzącego w mit jak Tolkien? Czy dałoby się znaleźć jego pisarskie, personalne antytezy? Jedną jak najbardziej serio, a drugą raczej popkulturową? Czy opis związków polskiej literatury *fantasy* z religijnością mogłby uwzględniać teksty SF?

Wydaje się, że układ Tolkien – Le Guin – Pratchett na gruncie polskim jest nie do odwzorowania. W końcu fundator konwencji może być tylko jeden, o czym w Polsce wiadomo. Także Le Guin, niezależnie od tego jak wiele pań pisze *fantasy* w naszym kraju, sprawia wrażenie autorki jeśli nie na tyle dobrej, to na pewno na tyle zaangażowanej, że o konkurencję dla niej trudno. Chyba najłatwiej byłoby znaleźć rodzimego twórcę popkulturowej *fantasy*. W końcu cała konwencja nie ma pretensji do funkcjonowania na Parnasie Tadeusza Różewicza, Wiesława Myślińskiego czy Sławomira Mrożka.

Moja propozycja jest następująca: Andrzej Sapkowski jako lokalny fundator, inicjator i lider *fantasy*. Jacek Dukaj jako pisarz poruszający się ponad granicami konwencji i podejmujący wątki religijne serio. Wreszcie Jacek Piekara, popkulturowy autor świata, w którym „Chrystus zstąpił z krzyża i surowo ukarał swych prześladowców. [Świata], gdzie słowa modlitwy brzmią: **I daj nam siłę, byśmy nie przebaczyli naszym winowajcom.** [Świata], w którym *nasz Pan i jego Apostołowie wyrznęli w pień pół Jerozolimy*”<sup>43</sup>.

## Popkulturowy mit alternatywny i estetyka religijna SF

Piekara sięga po mit chrześcijański, najtrwalszy w kulturze naszego kraju i modernizuje go. Chyba nie ma sensu interpretacja tego zabiegu z reli-

---

<sup>43</sup> Cytat pochodzi z 4. s. okładki książki J. Piekary, *Miecz Aniołów*, wyd. 2, popr., Lublin 2007. Pogrubienie i kursywa zgodne z pierwowzorem. Powieść poprzedzają motto z Apokalipsy św. Jana („*Dym ich katuszy na wieki wieków się wznosi i nie mają odpoczynku we dnie i w nocy czciciele Bestii i jej obrazu i ten, kto bierze znamię jej imienia*”). Zob. Ap 14, 11) i Ewangelii według św. Łukasza („*Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie?*” Zob. Łk 9, 25).

gijnego punktu widzenia. Właściwsza wydaje mi się wspomniana perspektywa popkulturowa. Konwencja *fantasy* ewokuje świat naznaczony przez zło i przemoc. Zabieg Piekary uzasadnia taki stan rzeczy, odwołując się do alternatywnie potraktowanej mitologii chrześcijan, do postaci i zdarzeń powszechnie znanych, do religii, z którą mamy do czynienia na co dzień. Tego rodzaju racjonalizacja działa bardzo skutecznie. Na miarę kultury popularnej.

Dużo poważniej sprawę religii traktuje Jacek Dukaj. W wypadku jego prozy też nie ma mowy o postawie apologetycznej<sup>44</sup>, ale *Katedra* – tekst bardziej rodem z *science fiction* niż *fantasy* – zupełnie serio zaczyna się w imię „Ojca i Syna, i Ducha Świętego”<sup>45</sup>. Można ten tekst czytać poza kontekstem religijnym, zwracając uwagę na racjonalizację opowiadanej historii przy udziale nierozpoznanych Obcych, będących powodem nie tylko śmierci Izmira, ale także – pośrednio – źródłem pytań o jego świętość oraz – przede wszystkim – przyczyną nadzwyczajnej, niemożliwej do wyjaśnienia natury, a może nawet tożsamości tytułowej Katedry. Trudno jednak taką ucieczkową lekturę obronić. *Katedra* jest religijna, chociaż nie jest kanoniczna<sup>46</sup>. Także jako budowla. Katedra jest Tajemnicą<sup>47</sup>. Zmienia się. Żyje<sup>48</sup>. Jedno „rzec mogę na pewno: jest piękna. [...] Acheiropoieta – oto czym jest katedra. Naturalny artefakt sakralny”<sup>49</sup>.

Szukanie religijności *Katedry* najłatwiej zacząć od Gaudiego, któremu tekst został dedykowany<sup>50</sup>. Budowle katalońskiego architekta, nie tylko Sagrada Familia, jeśli nie ruszyły z posad bryły świata, to na pewno zmieniły status tego, co może być zbudowane. Gaudi, kandydat na ołtarze, wprowadzając regularną płynność, totalną fragmentaryczność i doprowadzając do ekstremum ażurowość swoich projektów, ożywił wille, kamienice, pałace i kościoły, do tej pory naznaczone stabilnością, skończonością i zamknięciem. Oglądając budynki Gaudiego w Barcelonie, miałem wrażenie definiującego

<sup>44</sup> Niezupełnie żartem, z zarzuconego, religijnego punktu widzenia, można przyjąć, że proza Piekary, alternatywna wobec chrześcijaństwa, stanowi, pośrednio, apologię historii, jaką znamy z Biblii. Skoro zejście Jezusa z krzyża jest źródłem zła i przemocy, to Jego Ofiara mogłaby nas przed tą katastrofą uchronić.

<sup>45</sup> T. Bagiński, J. Dukaj, *Katedra*, Kraków 2003, s. 8. Pierwodruk: 2000.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 30.

<sup>47</sup> Zob. tamże, s. 21.

<sup>48</sup> Zob. tamże, s. 63.

<sup>49</sup> Tamże, s. 73. Acheiropoietos to nie ręką ludzką uczyniony wizerunek Chrystusa.

<sup>50</sup> We wstępie do *Katedry* podpisanym przez T. Bagińskiego i J. Dukaja znajdują się i takie słowa: „Opowiadanie wyrosło z fascynacji obrazem, głównie – obrazami architektonicznych szaleństw Antonia Gaudiego”. Zob. tamże, s. 7.

je ruchu. Płynnego i niewątpliwego, raczej stwarzającego niż niepokojącego grożącą dekonstrukcją<sup>51</sup>.

W swoim raporcie dotyczącym nie tylko kwestii świętości Izmira, ojciec Pierre Lavone, wysłannik katolickiego biskupa Haupterta, napisał między innymi: „estetyka jest najpierwszym językiem religii”<sup>52</sup>. Katedra jest piękna i staje się święta nie z powodu ocalającej współtowarzyszy podróży ofiary Izmira, ale dlatego, że na Izmiraidach niebo nie jest niebem, lecz kosmosem<sup>53</sup>, a forma Katedry „mówi o ucieczce duszy, która w okrutnym bólu wyrывa się z okowów materii ku gwiazdzistej pustce [...] Forma mówi o udreće samotnego konania”<sup>54</sup>.

Ujmując rzecz bardziej dyskursywnie, chciałbym zwrócić uwagę na to, że ażurowa, żywa, zmieniająca się Katedra z tekstu Dukaja otwiera się nie na znane z Ziemi, chrześcijańskie i błękitne niebo, ale na kosmos, niedającą się ogarnąć Tajemnicę, zabójczą dla uwięzionych na Izmiraidach osób. Dukaj pokazuje przyszłość, w której religii objawionej towarzyszy religia naturalna, związana z konfrontacją: człowiek – kosmos. Uzupełnia ją, albo wynika z niej konfrontacja następna, ani estetyczna, ani futurologiczno-scjentystyczna, ale egzystencjalna, spełniająca się w relacji: człowiek – śmierć. Czy *Katedra* nie opisuje umierania? Związanej z nim, literalnie kosmicznej samotności, doświadczonej przez ojca Lavonne i ulezonego (?) ze schizofrenii Gazmę? Czy nie ma w tym opisie materializacji metafizycznej przestrzeni, która wraz z umieraniem dzieli nas od tych, którzy pozostają jeszcze przy życiu? Czy Dukaj nie objawia się w *Katedrze* jako pisarz wielkiego religijnego tematu, wielkiego spotkania, które w konwencji *science fiction* werbalizowane jest tak: „Pierwsi kosmonauci, powracając z orbity, często mówili o doświadczeniu mistycznym. Dane im było obcować pośrednio z wysoką transcendencją. Kosmos – Katedra – oddziałują w ten sam sposób”<sup>55</sup>.

Religijną perspektywę opowiadania Dukaja domyka wyeksponowany w filmie Bagińskiego, najważniejszy, paradoksalny dar Katedry – nieśmiertelność. Pomijając kontekst Obcych, łatwo odczytać go na sposób zupełnie świecki, jako trwanie w kulturze, ofiarę z siebie składaną przez każdego z nas w budowaniu gmachu piękna, który jak katedry średniowiecza stanowią syntezę sztuki i wiedzy, wypracowaną przez gatunek homo sapiens.

---

<sup>51</sup> Architektura Gaudiego jest sprawą zbyt poważną, by pozostawiać ją dyletantom. Dlatego zamiast pisać o niej, wskażę źródło, do którego warto zajrzeć: R. Zerbst, *Antoni Gaudí*, przeł. M. Meyer, Warszawa 1985. Książka zawiera bibliografię prac poświęconych Gaudiemu.

<sup>52</sup> T. Bagiński, J. Dukaj, dz. cyt., s. 65.

<sup>53</sup> Zob. tamże, s. 11.

<sup>54</sup> Tamże, s. 22–23.

<sup>55</sup> Tamże, s. 84.

## Pogański as

Andrzej Sapkowski byłby Szekspirem, gdyby nie pozostawał pierwszorzędnym wśród drugorzędnych pisarzy. Z Szekspira w jego prozie, od *Wiedźmina* po *Żmiję*, niezmiennie pozostaje jedno: diagnoza rzeczywistości. Hamlet wyraził ją w słowach o stanie Danii i w najsłynniejszym z monologów, gdzie pojawiają się pociski zawistnego losu, naturę losu określając. Sapkowski artykułuje ją dosadniej. Na przykład tak:

Lewart uznał, że czas na pytanie o znaczeniu egzystencjalnym.

– Powiedzcie – uniósł wzrok – jak tu jest? Barmalej parsknął.

– Jak tu jest, pytasz? Powiedz mu, Jakor, jak tu jest. – Z lewa chujnia – wyjaśnił Jakow Lwowicz Awierbach. – Z prawa chujnia. A pośrodku pizdziec<sup>56</sup>.

Cytat nie pochodzi z klasycznej powieści *fantasy*. Dotyczy historycznego Afganistanu i prowadzonych w nim wojen: od czasów Aleksandra Wielkiego po XXI wiek i polską obecność w tym kraju. Nie ma to jednak wielkiego znaczenia, ponieważ diagnoza rzeczywistości formułowana przez Sapkowskiego w *Żmii* jest taka sama jak w cyklu o Geralcie czy trylogii husyckiej<sup>57</sup>. Ważniejsze wydaje mi się co innego. Zależność między fatalnym stanem świata i oceną, jaką pod adresem tego, co religijne, powtarza w swojej twórczości i wypowiedziach autotematycznych fundator polskiej *fantasy*. Mówiąc inaczej, czytając Sapkowskiego ze względu na religijność, mógłbym ograniczyć się do inwentaryzacji fragmentów powieści, opowiadań oraz wypowiedzi pisarza, dyskredytujących Kościół (przede wszystkim katolicki), księży, wiernych i religię. Dwa przykłady.

Stanisław Bereś: Już dawno zauważyłem, że jest pan dość nieufny wobec wszelkich doświadczeń o charakterze religijnym.

Andrzej Sapkowski: Owszem. Nawet określenie „agnostyk” jest zbyt słabe w stosunku do mnie. Mój światopogląd to nie agnostycyzm, ateizm czy laicyzm. To jest czyste pogaństwo. Naprawdę, jestem poganinem, i to w podręcznikowym znaczeniu tego słowa. Odrzucam wszelki mistycyzm, nie mam idoli i nie wierzę, że spotka mnie kara za jakiegokolwiek grzechy, a za ich zaniechanie trafię do raju<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> A. Sapkowski, *Żmija*, Warszawa 2009, s. 60.

<sup>57</sup> Kwestii związku prozy Sapkowskiego z polską powieścią historyczną poświęciłem osobny tekst. Zob. przypis 41.

<sup>58</sup> A. Sapkowski, S. Bereś, *Historia i fantastyka*, Warszawa 2005, s. 150. Zresztą temat Kościoła, wiary, Biblii i Boga w rozmowie Beresia z Sapkowskim wraca często. AS obok wyznań w rodzaju: „Nie wierzę w istnienie Stwórcy” (tamże, s. 24), umieszcza skierowane do niego apele: „Niech ten Bóg, do cholery, wreszcie coś zrobi! Niech kopnie tego diabła w dupę! A jeśli brzydzi się gwałtem i wzdraga przed przemocą, niech mu choć zasądzi rujnującą grzywnę! Niech



Cytowałem już kiedyś fragmenty pierwszego tomu trylogii husyckiej, dotyczące chrześcijańskiego antysemityzmu i moralnej kondycji księży<sup>59</sup>. Teraz ograniczę się do jednej sceny z tomu trzeciego. Ludwik, książę na Oławie zawarł układ z husytami. Oni „przrzekli nie palić i nie plądrować książęcych dóbr, w zamian za to książę udzielił rannym, chorym i kalekim Czechom azylu w obydwu oławskich szpitalach”<sup>60</sup>. Ludwik umowy nie dotrzymał. „Pijany wściekłością i mordem motłoch tańczył, śpiewał, podskakiwał, potrząsał włóczniami z nadzianymi na groty głowami”<sup>61</sup>. Ten tłum wymordował wszystkich przebywających w Oławie, rannych, chorych i kalekich Czechów. Nie obyło się bez gwałtów na mniszkach i wolontariuszkach opiekujących się rannymi. Wobec rzezi w mieście toczy się rozmowa między księciem Ludwikiem i biskupem wrocławskim Konradem.

– Będziesz musiał mnie rozgrzeszyć, księżu biskupie – [...] Książęcym słowem honoru zagwarantowałem tym Czechom bezpieczeństwo. [...]

– Luby książę Ludwiku, młody mój krewniak. [...] Rozgrzeszę cię, kiedy tylko zechcesz. I ilekroć zechcesz. Choć w mych oczach jesteś *sine peccato*, a i w oczach Boga niezawodnie również. Przysięga dana heretykom jest nieważna, słowo dane kacerzowi nie wiąże i nie zobowiązuje. Działamy tu na chwałę Bożą, *ad maiorem Dei gloriam*. Ci dobrzy katolicy, żołnierze Chrystusowi, dają tam, spójrz, wyraz swej miłości do Boga. Ta wszak objawia się poprzez nienawiść do wszystkiego, co Bogu przeciwne i wstrętne. Śmierć heretyka to chwała chrześcijanina. Ze śmierci kacerza korzyść odnosi Chrystus. A dla samego kacerza zatracenie ciała to ratunek ducha<sup>62</sup>.

Czytając Sapkowskiego, nie potrafię postawić tezy, że świat jest zły z powodu religii. Zasadniejsza wydaje się opinia inna: religia nie umie świata zmienić na lepsze, religia świata nie ocala – gorzej – ona oraz reprezentujący ją ludzie ponoszą odpowiedzialność za to, jaki świat jest.

Żadnego jasnego punktu? Żadnej szansy religii Sapkowski nie daje? Aż tak źle nie jest. Fundator polskiej *fantasy* wolny jest od wiary Tolkiena w mitologię chrześcijańską, ale wierzy nie tylko w mit jako źródło uprawianej przez siebie literatury<sup>63</sup>. Wierzy także w Wiarę, Miłość i Poświęcenie. W każdym

---

go zniszczy podatkami! Tymczasem on ciągle patrzy na nas beczynninie z góry i tylko zaciera ręce, przyznaje mające decydować o zbawieniu punkty i planuje przyszłe kary dla grzeszników, którzy z braku punktów zbawienia nie dostąpią”. Tamże, s. 25.

<sup>59</sup> Zob. D. Kulesza, *Nowa powieść historyczna? Husycka trylogia Andrzeja Sapkowskiego w kontekście polskiej prozy historycznej*, w: tegoż, *Z historią literatury w tle...*, s. 145–146.

<sup>60</sup> A. Sapkowski, *Lux perpetua*, Warszawa 2006, s. 37.

<sup>61</sup> Tamże, s. 41.

<sup>62</sup> Tamże, s. 42.

<sup>63</sup> „*Fantasy* ma z tysiąc definicji, na studiowanie wszystkich nie miałem czasu i wymyśliłem

razie wartościom tym ulegają najważniejsze postaci cyklu wiedźmińskiego: Geralt, Yennefer i Ciri. Ulegają, bo związane to jest z przemianą, rezygnacją, z porzuceniem reguł zemsty i przemocy, odwzorowujących porządek świata, w którym Geraltowi, Yenn i Ciri przyszło żyć. W czwartym tomie sagi o wiedźminie kapłanka do opierającej się jeszcze czarodziejki Yennefer mówi tak: „Siła zdolna zmieniać świat [...] jest więc według ciebie Chaosem, sztuką i nauką? Przekleństwem, błogosławieństwem i postępem? A nie jest przypadkiem Wiarą? Miłością? Poświęceniem?”<sup>64</sup>.

Sapkowski bliski Tolkienowskiej wierze w mit fundujący konwencję *fantasy* i aż nazbyt często korzystający z przaśnego humoru przekraczającego nawet te granice, jakie w swoich popkulturowych książkach wyznaczył Pratchett, okazuje się mieć coś wspólnego także z prozą Ursuli K. Le Guin. Tym czymś jest oczywiście feminizm albo, patrząc na to z religijnego punktu widzenia, kult Wielkiej Matki.

Niekiedy wydaje mi się, że pisanie o religijnych aspektach prozy Andrzeja Sapkowskiego sprowadza się do alternatywy: albo krytyka religii, albo jej apoteoza, oczywiście pod warunkiem, że chodzi o kult Wielkiej Matki. Początki feministycznej religijności to cytowany w związku z nią fragment sagi o wiedźminie dotyczący Wiary, Miłości i Poświęcenia. Temat powraca w trylogii husyckiej. Tam odpowiedzią na chaos historii może się wydawać Kościół tej, którą zwą Magna Mater. W *Bożych bojownikach* opatka klarysek nie tylko odprawia mszę, ale także wierzy w „Kościół Ducha Świętego, którego prawem jest miłość. Który trwać będzie do skończenia świata”<sup>65</sup>. To ona mówi do Reynevana:

- Oto, pojrzyj: Magna Mater [...]
- Oto matka przyrody, [...] odwieczny początek wszechrzeczy. [...]
- Ona zstąpi jak deszcz na trawę [...] Za dni jej zakwitnie sprawiedliwość i wszelki pokój [...] i panować będzie od morza do morza [...] I tak będzie do skończenia świata, bo to ona jest Duchem.
- Skłoń się przed nią. Przyjmij i pojmij jej władzę<sup>66</sup>.

własną, według której *fantasy* to jest opowiadanie mitu, baśni, legendy, ale językiem absolutnie niebaśniowym”. A. Sapkowski, S. Bereś, dz. cyt., s. 33. Podobnie Sapkowski definiuje *fantasy* w swoim słynnym artykule *Piróg albo Nie ma złota w Szarych Górach* („Nowa Fantastyka” 1993, nr 5). Sprawę definiowania tekstów tego typu mniej jednoznacznie przedstawia w pierwszym rozdziale swego kompendium wiedzy o literaturze *fantasy* (*Rękopis znaleziony w smoczej jaskini*, Warszawa 2001), rozdziale zatytułowanym *Fantasy – czym jest? A czym nie jest?*

<sup>64</sup> A. Sapkowski, *Wieża jaskółki*, Warszawa 1997, s. 315.

<sup>65</sup> Tenże, *Boży bojownicy*, Warszawa 2004, s. 515.

<sup>66</sup> Tamże. Także *Żmija* może być czytana z punktu widzenia – przyjmijmy – feministycznej religijności, odgrywającej w powieści dużą rolę, związanej z tak wieloma kultami, że wykwalifikowany religioznawca miałby tu pole do popisu. Zob. A. Sapkowski, *Żmija*, s. 166–172.

Nie zamierzam bagatelizować feministycznego wymiaru religii pojawiającej się w prozie Sapkowskiego, jednak mój entuzjazm studzi nieco fragment książki *Historia i fantastyka*, z którego wynika nie tylko wiara ASa w dominację pierwiastka żeńskiego w przyrodzie (i związane z nią przeświadczenie o tym, że jeśli „istnieje jakikolwiek kult nie związany z polityką, to jest to kult Wielkiej Matki”<sup>67</sup>), ale także wstrzemięźliwość feministek wobec jego prozy. Może Magna Mater pojawia się w tekstach autora *Maladie* jako jedyna możliwa (z jego pogańskiego punktu widzenia), bo naturalna, pierwotna postać religii, bez której literatura *fantasy*, nawet według ASa, funkcjonować nie jest w stanie.

## Odpowiedzi?

Nie wiem, czy mitologiczny model stosowany przez Jacka Piekareę w *Mieczu Aniołów* można określić jako fabularny, użytkowy i funkcjonalny. Ważniejszy wydaje mi się jego alternatywny charakter wobec mitologii chrześcijańskiej. Ciekawsza zdaje się jego popkulturowa skuteczność.

Otwartość modelu mitologicznego rozpoznanego w *Katedrze* to tylko sposób na uniknięcie problemu polegającego na tym, że tekst Dukaja nie mieści się w konwencji *fantasy*. Zamiast kwestię tę neutralizować, wolę ją wykorzystać. Może jest po prostu tak, że tylko pisanie o religijności *fantasy* wymaga pośrednictwa mitu, z którym konwencja ta ma tak wiele wspólnego. Natomiast *science fiction* żadnego pośrednictwa nie potrzebuje. SF po prostu religijna bywa, bo nawet najdalsza przyszłość i najbardziej zaawansowana nauka nie uwalniają nas, a w każdym razie nie muszą nas uwalniać od pytań o sens, Miłość, Poświęcenie i Wiarę.

Czy model mitologiczny praktykowany przez Sapkowskiego jest polemiczny wobec mitologicznych źródeł, kontestatorski wobec religii, antyklearykalny, doraźnie publicystyczny i feminizujący? Prawdopodobnie tak, ale większe wrażenie robi na mnie skuteczność, z jaką AS wchłania to, co literaturę *fantasy* stanowi: Tolkienowską wiarę w mit, zaangażowanie i waleczność Ursuli K. Le Guin oraz dowcip i poczucie humoru Pratchetta.

Wątpliwości związanych z relacją fantastyka – religia jest w moim tekście więcej niż rozstrzygających ustaleń. Nie chciałbym jednak rezygnować z zajmowania się literaturą *fantasy*, a nawet całą fantastyką, z punktu widzenia jej religijności. W badaniach tego typu użyteczne wydają się

---

<sup>67</sup> A. Sapkowski, S. Bereś, dz. cyt., s. 84.

modele mitologiczne. Ich skuteczność pozostawia jeszcze wiele do życzenia, ale czy dysponujemy narzędziem budzącym większe poznawcze nadzieje?

### Streszczenie

Autor artykułu proponuje badanie związków między fantastyką i religią, wykorzystujące mit, a dokładniej modele mitologiczne stanowiące podstawę *fantasy* oraz *science fiction*. Najpierw przedstawia założycielski model mitologiczny J. R. R. Tolkiena, któremu przeciwstawia antytezę: mitologiczny model postmodernistycznego zaangażowania, czyli prozę Ursuli K. Le Guin. Triadę uzupełnia antytezy mitologicznej wersja popularna, identyfikowana z książkami Terry'ego Pratchetta. Układ Tolkien – Le Guin – Pratchett znajduje swój odpowiednik w polskiej fantastyce. Zdaniem autora realizują go – odpowiednio – Andrzej Sapkowski, Jacek Dukaj i Jacek Piekara.

### Summary

The author of the presented text tries to investigate connection between the fantastic literature that uses mythological models as basis of creation of fantasy worlds, and religion. Firstly he presents foundational mythological model in fantasy created by J. R. R. Tolkien which is juxtaposed with antithesis: mythological model of postmodern engagement in works of Ursula K. Le Guin. The triad is complemented with popular version of mythological antithesis – novels of Terry Pratchett. The author argues that the triangle Tolkien – Le Guin – Pratchett has its reflection in Polish literature, namely and accordingly – Andrzej Sapkowski, Jacek Dukaj and Jacek Piekara.