



Agnieszka K. HAAS*

CO NAS CZEKA (PO ŚMIERCI)? Współczesna niemiecka powieść dystopijna wobec pytań o rzeczy ostateczne

Relacja religia–społeczeństwo–państwo przedstawiana w utopiach i dystopiach dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku pełni funkcję fabularnego spoiwa. Dystopijne fabuły dostarczają pomysłów na nowe, zsekularyzowane formy religii, w których miejsce Boga zająć ma sztuczna inteligencja, wyposażona przez ludzkość w boskie atrybuty. Religia w nowej odsłonie zostanie wykorzystana jako jeden z mechanizmów społecznej represji.

WIZJA „NIEZMIERNEGO SZCZĘŚCIA” W „UTOPII” THOMASA MORE’A

„Prawie wszyscy [...] są głęboko przekonani, że ludzi czeka po śmierci niezmierne szczęście; dlatego ubolewają tylko nad chorobami, nigdy zaś nie opłakują niczyjej śmierci, chyba że widzą, iż ktoś z trwogą i niechętnie rozstaje się z życiem. Uważają to bowiem za najgorszą wróżbę; wtedy zdaje się im, jakoby dusza, pozbawiona wszelkiej nadziei i obciążona wyrzutami sumienia, drżała na myśl o zbliżającej się śmierci, przeczuwając jakimś tajemnym sposobem grożącą jej karę”¹. Tak oto w napisanym u progu humanizmu dziele Thomasa More’a *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* [„Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznanego dotąd wyspie Utopii”]². Rafał Hytlodeusz, fikcyjny portugalski żeglarz i towarzysz podróży Ameriga Vespucciego, charakteryzuje podejście mieszkańców Utopii do chorób, śmierci i nieśmiertelności duszy. Ich wiara w „niezmierne szczęście”³ po zakończeniu ziemskiego żywota wydaje się echem założeń eschatologii chrześcijańskiej, de-

* Dr hab. Agnieszka K. Haas, prof. UG – Zakład Literatury i Kultury Niemieckiej, Uniwersytet Gdański, e-mail: agnieszka.haas@ug.edu.pl, ORCID 0000-0002-2768-5981 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Th. M o r e (Morus), *Utopia*. tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954, s. 171.

² W. O s t r o w s k i, *Wprowadzenie do Utopii*, w: More, dz. cyt., s. 36.

³ M o r e, dz. cyt., s. 171.

finiowanej jako nauka o „śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie, niebie lub piekle”, o „rzeczach ostatnich” lub „ostatecznych”⁴.

Trzeba zaznaczyć, że „eschatologia właściwa”, którą zajmuje się teologia, nie jest tożsama z „eschatologią fantastyczną”, wyrastającą z (rzeczywistego) „lęku ludzkości o los własnej egzystencji”⁵, jak też rozwijaną w fikcji literackiej. Jak zauważa Czesław Bartnik, również ludzie niewierzący mierzą się w jakiś sposób z „ostatecznością” historii, która „nie jest już tylko dawnym mitem [...], ale czymś tak realnym i aktualnym, jak sam nasz los”⁶.

Bóg, dusza, śmierć i życie wieczne, sąd ostateczny, apokalipsa, „sprawy ostateczne” to co prawda pojęcia eschatologiczne lub z eschatologią związane, niemniej ich zakorzenienie w świadomości zbiorowej oraz literaturze pozwala rozpatrywać je nie tylko w ramach teologii. Można je traktować jako hasła wywołujące egzystencjalne zamyślenie, lęk o własny los i przyszłość ludzkości⁷.

Krótkiej wzmianki o szczęściu wiecznym More nie opiera na chrześcijańskim planie zbawienia, lecz raczej na platońskiej koncepcji nieśmiertelności duszy⁸. Nie używa też pojęć takich, jak czyściec, niebo, piekło i sąd ostateczny, a powiązane z eschatologią określenie „kara wiecznego ognia”⁹ pojawia się w negatywnym kontekście, jako coś, co towarzyszy wprawdzie wyznawanej z żarliwością wierze w Chrystusa, ale także – za sprawą sposobu jej okazywania – burzy stoicki spokój mieszkańców Utopii. Eschatologiczne pojęcie kary wiecznej pełni tam rolę „straszaka”, kojarzonego z presją i brakiem tolerancji wobec innych religii. Za ostrzeżenie przed karą potępienia gorliwy chrześcijanin zostaje skazany na banicję¹⁰.

Epizod wygnania chrześcijanina stawia chrześcijaństwo w powieści More’a w negatywnym świetle, ukazuje je jako religię ekspansywną, niemiłą hedonistycznie nastawionym do życia Utopianom. Nie obawiają się oni sądu ostatecznego ani nie wierzą w nastanie lepszego świata na ziemi, bo ten, w którym żyją, wydaje im się doskonały. Ale czy naprawdę taki jest? Stworzona na

⁴ F.-J. N o c k e, *Eschatologia*, tłum. W. Borowski, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2003, s. 18.

⁵ C.S. B a r t n i k, *Myśl eschatologiczna*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 23, Standruk, Lublin 2002, s. 81. Określenia „eschatologia właściwa” i „eschatologia fantastyczna” pochodzą również z książki Bartnika.

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1984, s. 123. Ratzinger przywołuje stanowisko ewangelickiego teologa Paula Althausa, że platoński dualizm, a więc rozdział ciała i duszy, a w konsekwencji nauka o nieśmiertelności (samej) duszy muszą zostać odrzucone: „Po chrześcijańsku można mówić tylko o zmartwychwstaniu całego człowieka, a nie o nieśmiertelności duszy” (tamże; zob. P. A l t h a u s, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Bertelsmann, Gütersloh 1926).

⁹ More, dz. cyt., s. 169.

¹⁰ Por. tamże.

potrzeby fikcji literackiej religia nie skupia się wokół osoby Chrystusa, mimo że More wprowadza w powieści element nawracania. Podejmują się tego zadania Hytlodeusz i jego towarzysze, ale z powodu braku kapłanów projekt nie zostaje doprowadzony do końca. Część mieszkańców przyjmuje co prawda chrzest¹¹, ale wydaje się, że More nie umiał albo nie chciał zintegrować tego wątku ani z koncepcją idealnego państwa, ani z wizją wyznawanej w nim religii. Pomysły More'a na rozwiązanie problemu nierówności społecznej, jaka niewątpliwie panowała w Anglii u progu szesnastego wieku, są wyrazem pośredniej krytyki władzy. Ale czy dziś mogą wydawać się trafne? Niewolnictwo, stosowanie eutanazji, brak własności prywatnej i pieniądza oraz rozluźnienie więzi rodzinnych na rzecz życia w komunie czy wreszcie nierówne traktowanie kobiet i mężczyzn trudno w naszych czasach uznać za warunki sprzyjające szczęśliwej egzystencji¹². Także deklarowaną w Utopii, aczkolwiek niezbyt konsekwentnie praktykowaną tolerancję religijną czy wrogość wobec odmiennego sposobu przeżywania własnej duchowości można by dziś uznać za przejawy totalitaryzmu.

Nie do końca wiadomo, czy More postawił sobie za cel stworzenie modelu idealnego państwa, czy przeciwnie, jego przewrotnej negacji, noszącej – z naszego punktu widzenia – znamiona totalitaryzmu i komunizmu. Posłużywszy się w tytule neologizmem, wywołał lawinę skrajnie różnych interpretacji. Greckie słowo „topos” (miejsce) poprzedził przedrostkiem „u”, który pochodzi od „eu” lub „ou”, utworzona w ten sposób nazwa mogłoby zatem oznaczać zarówno miejsce, którego nie ma („utopia”), jak i miejsce szczęśliwe („eutopia”)¹³.

Czy społeczeństwo w powieści More'a w istocie jest szczęśliwe, skoro system „wymaga poświęceń, wiele rozwiązań uzyskuje się jedynie dzięki brutalności i przemocy, przez dyktat czy narzucanie woli krnąbrnym jednostkom”¹⁴? Osiąganie powszechnej szczęśliwości przez „łamanie charakterów, tępienie indywidualnych pragnień, eliminację prywatności czy bezduszne standaryzowanie”¹⁵ nie wydaje się przekonujące. Stankomir Nicieja zauważa, że „wszystkie utopie, nawet te najbardziej łagodne, zawierają w sobie przynajmniej załączki państwa totalitarnego”¹⁶. Analizując koncepcję edukacji w powieści More'a, ba-

¹¹ Por. tamże, s. 168n.

¹² Witold Ostrowski postrzega *Utopię* jako projekt socjalizmu (por. O s t r o w s k i, dz. cyt., s. 59-62).

¹³ Różne poglądy na temat *Utopii* More'a, a także utopizmu oraz jego pochodnych – dystopii i antyutopii – przedstawia Lyman Tower Sargent w przeglądowym artykule *Trzy oblicza utopizmu – rewizja* (por. L. T. S a r g e n t, *Trzy oblicza utopizmu – rewizja*, tłum. P. Krzywicki, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 64(2021) nr 3(139), s. 138).

¹⁴ S. N i c i e j a, *Współczesne spojrzenie na edukacyjne i pedagogiczne motywy w dziele Tomasza Morusa Utopia (1516)*, w: *Utopia a edukacja*, t. 2, *Pedagogiczne konteksty społecznych wyobrażeń świata możliwego*, red. R. Włodarczyk, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2017, s. 86.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

dacz zauważa, że między utopią a antyutopią trudno dostrzec różnice; nierzadko polegają one na sposobie „przedstawiania rzeczywistości przez narratora”¹⁷, stąd „rozwiązania społeczne bądź polityczne mogą być ukazane w równej mierze jako niezwykle pozytywne czy wręcz zbawienne lub jako godne potępienia, wyniszczające”¹⁸.

Zarówno w powieści utopijnej, jak i pokrewnych jej dwudziestowiecznych antyutopiach i dystopiach można zauważyć wątek religii, który pojawia się w kontekście społecznych uwarunkowań świata przedstawionego, wpływając na podejście do sfery duchowej. W powieści More’a poglądy obywateli Utopii na religię, a co za tym idzie – ich wiara w życie wieczne, rzutują na ich zachowania społeczne, w tym na deklarowaną, ale niepraktykowaną tolerancję religijną: „Świeżo ochrzczony, mimo naszego [Hytlodeusza i jego towarzyszy – A.K.H.] odradzania, przemawiał publicznie o czci Chrystusa z większym zapalem niż roztropnością i porwany żarliwością zaczął już nie tylko stawiać na pierwszym miejscu nasze obrzędy religijne, lecz wprost potępiać wszystkie inne: ganił je jako pogańskie, a uczestnikom ich jako niegodziwym bezbożnikom g r o z i ł k a r ą w i e c z n e g o o g n i a”¹⁹. Za swoje zachowanie został on wydalony z kraju, co na pewno nie świadczy o tolerancji.

Relacja religia–społeczeństwo–państwo przedstawiana w utopiach i dystopiach dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku pełni, podobnie jak w powieści More’a, funkcję fabularnego spoiwa, na bazie którego wyrasta krytyka nie tylko aktualnych warunków życia, ale także chrześcijaństwa, chociaż ukazywane jest ono w opozycji do religii obowiązującej w świecie przedstawionym, redefiniującej człowieka i służącej jako aparat represji.

W dwudziestowiecznych dystopiach tematy zaczerpnięte z chrześcijańskiej eschatologii są upraszczane oraz poddawane sekularyzacji poprzez powiązanie ich z problemami egzystencjalnymi. Apokalipsę rozumie się na przykład jako „koniec świata”, upadek porządku znanego świata i „piekło na ziemi” spowodowane przez katastrofy naturalne (poprzedzone konfliktem nuklearnym), ale także przez niekontrolowany rozwój techniki, skutkujący wprowadzeniem eutanazji lub eugeniki²⁰, a w konsekwencji „regresja” człowieka²¹. W dystopiach ostatnich dekad wątki te podlegają kolejnym transformacjom, głównie uprosz-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ More, dz. cyt., s. 169.

²⁰ Por. C. R y s z k a, *Czy świat się kończy? Nasze problemy ostateczne*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2012 (zob. zwłaszcza: cz. 4, „Nasze problemy ostateczne”, s. 141-228).

²¹ Erik Zyber uznaje wątek regresji człowieka za cechę odróżniającą dystopię od utopii, która skok cywilizacyjny uważała za czynnik prowadzący do coraz większej autonomii i wolności. Technokracja, kontrola, manipulacja stają się w dystopii krzywym zwierciadłem wizji utopijnych (por. E. Z y b e r, *Homo utopicus. Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, s. 146).

ceniom i zniekształceniom typowym dla literatury popularnej. Ze względu na owo zawężenie czy przekształcenie znaczeń pojęcia eschatologii fantastycznej trzeba oddzielić od pojęć teologicznych, choć niewątpliwie mają one pewne obszary wspólne.

Pojęć eschatologicznych wyrosłych na gruncie obaw o dalszy bieg historii nie należy utożsamiać ani z apokaliptyką religijną, ani z opartą na niej fikcją literacką, która dowolnie korzysta z koncepcji filozoficznych i teologicznych w budowaniu świata przedstawionego.

Literackie interpretacje rzeczywistości i eschatologiczną koncepcję historii dzieli podejście do sensu przemian. Franz-Josef Nocke zwraca uwagę, że apokryfy apokaliptyczne oraz apokaliptyka pochodząca z kanonicznych ksiąg Starego i Nowego Testamentu również mają swój początek w wydarzeniach politycznych i religijnych, które skutkowały negatywną oceną teraźniejszości i pesymistyczną wizją przyszłości²², a nawet utratą „starej perspektywy nadziei”²³. Towarzyszyło im przekonanie, że historią kieruje Bóg, ale jej przebieg jest niekorzystny dla ludzkości. W tekstach biblijnych i apokryficznych wybrzmiewa jednak optymizm: dopuszczając nieszczęścia, Bóg pozwala na „zmierzanie ku zagładzie”²⁴, by móc potem „wprowadzić nowy, lepszy świat”²⁵.

W dystopiiach dwudziestego wieku miejsce Boga zajmuje – jak w powieści Orwella *1984*²⁶ – Wielki Brat lub inna instancja, która na mocy uzurpowanej boskości przejmuje kontrolę nad ludzkością, nie oferując jej w zamian niczego poza beznadzieją i lękiem. Niekiedy oficjalnie wyznawaną „religią” staje się ateizm, który wzmacnia nihilistyczne doświadczenie u progu końca dziejów. Wizje przyszłości z lat trzydziestych i czterdziestych ubiegłego wieku – *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxley’a²⁷, *My* Eugeniusza Zamiatina²⁸ czy wspomniana powieść Orwella – ostrzegają przed totalitaryzmami, przed inwigilacją i kontrolą wszystkich aspektów życia, od poczęcia, poprzez narodziny, wychowanie, zdrowie, pracę, duchowość, aż po śmierć.

Jak zauważa Monika Wolting, fikcja literacka antycypuje wzorce myślenia, które ujawniają się w społeczeństwach znacznie później, dlatego analizując literaturę, można na wczesnym etapie dokonać identyfikacji ukrytych konfliktów

²² Zob. N o c k e, dz. cyt. Nocke zwraca uwagę na to, że eschatologia obejmuje nie tylko „stare obietnice” (tamże, s. 19) zawarte w Starym Testamencie oraz apokaliptykę sięgającą okresu od 200 roku przed Chr. do 100 po Chr.

²³ Tamże, s. 22.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. G. O r w e l l, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, PIW, Warszawa 1988.

²⁷ Zob. A. H u x l e y, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Muza, Warszawa 1997.

²⁸ Zob. E. Z a m i a t i n, *My*, tłum. A. Pomorski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1989.

oraz prześledzić ich dynamikę²⁹. Utwory należące do gatunku dystopii hiperbolizują skutki rozwoju cywilizacji i proponują redefinicję człowieka.

Niniejszy szkic przedstawia sposób funkcjonowania pojęć teologicznych w gatunkach takich, jak utopia, antyutopia czy dystopia³⁰ w literaturze niemieckiego obszaru językowego oraz ukazane w niej obawy o przyszłość. Starsze teksty są odzwierciedleniem strachu przed zagładą atomową, nowsze zaś wyrażają obawy przed skutkami nowych ideologii, posthumanizmu czy transhumanizmu. Utwory te wydaje się łączyć to, że niezależnie od czasu ich powstania przedstawiają alternatywne formy zsekularyzowanej duchowości. Stawiając w ten sposób diagnozę współczesności, odsłaniają zmiany paradygmatów duchowej kondycji człowieka.

ATEIZM JAKO SKUTEK I PRZYCZYNA KOŃCA DZIEJÓW?

Akcja powieści Güntera Grassa *Szczurzyca* (z roku 1986)³¹ rozgrywa się w przyszłości, gdy wskutek wojny nuklearnej doszło do wyludnienia planety, a jedynym ocalałym gatunkiem okazują się szczury. W tym postapokaliptycznym świecie narrator przemierza w kapsule przestrzeń kosmiczną, oglądając – jako jedyny, który przeżył – zniszczone miasta oraz prowadząc uczone dysputy z udomowionym szczurem.

W powieści Grassa pojawiają się typowe cechy świata przedstawionego współczesnych dystopii: ateizm, wrogie nastawienie do chrześcijaństwa, brak nadziei na przyszłość, często kwitowany nietzscheańskim hasłem „Bóg umarł”³², oraz hiperbolizacja lęku. Krytyczne podejście do chrześcijaństwa przejawia się na przykład w groteskowym nawiązywaniu do eschatologii, obietnicy zbawienia, paruzji czy odnowy świata przy końcu dziejów. Utrzymane w tonie nihilistycznego ateizmu apokaliptyczne wizje, które snuje narrator powieści,

²⁹ Por. M. Wolting, „*Climate Fiction*” in der deutschsprachigen Literatur, w: *Utopische und dystopische Weltenentwürfe*, red. M. Wolting, V&R Unipress, Göttingen 2022, s. 62. Podobnego zdania jest Stankomir Nicieja: „Każda utopia identyfikuje czy diagnozuje jakieś zarzewie patologii, jakąś siłę, która degeneruje i spycha ludzkość na manowce. Likwidując lub uśmierzając ją, można uzdrowić społeczeństwo” (Nicieja, dz. cyt., s. 86).

³⁰ Na uwagę zasługuje praca zbiorowa pod redakcją Mariusza M. Lesia i Piotra Stasiewicza, zawierająca zarówno egzemplifikacje literackich związków fantastyki z religią, jak i próby teoretycznego uporządkowania pojęć (zob. *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*, red. M.M. Leś, P. Stasiewicz, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2014). Por. M.M. Leś, *Narracja i transcendencja. Od ideologii do poetyki science fiction*, w: *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*, s. 51-61.

³¹ Zob. G. Grass, *Szczurzyca*, tłum. S. Błaut, PIW, Warszawa 1993.

³² F. Nietzsche, *Radosna wiedza („La gaya scienza”)*, tłum. M. Łukasiewicz, A. Kopacki, L. Staff, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 138.

ujęte są w konwencji snu: zarówno narratorowi, jak i szczurowi wydaje się, że śnią³³. Powieść Grassa stanowi krytykę błędów społeczeństwa lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku: konsumpcjonizmu, wytwarzania masy odpadów, katastrofy ekologicznej. Oprócz groteski Grass stosuje batos (przeciwieństwo patosu), eksponując tematy religijne w obcym im kontekście. W wygłaszanej z góry śmieci przemowie o zagładzie człowieka szczurzyca upodabnia się do Chrystusa z Kazania na górze i prezentuje się jako znawczyni Biblii: „Na koniec mówi tonem ostatecznym, jak gdyby zżarła Biblię Lutra, większych i mniejszych proroków, przypowieści Salomona, treny Jeremiasza, niejako mimochodem apokryfy, monotonne śpiewy mężczyzn w piecu ognistym, psalmy wszystkie i pieczęć po pieczęci Objawienie świętego Jana”³⁴. Powieściowa szczurzyca parodiuje retorykę Biblii (ksiąg prorockich czy Objawienia świętego Jana) i Ojców Kościoła, nawiązuje również do tekstów kultury (na przykład baśni braci Grimm) oraz sztuki sakralnej.

Niemiecki teolog Franz-Josef Nocke zauważa, że w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku optymistyczne podejście do postępu zmienia się w niewiarę w „ludzkie możliwości zmienienia świata”³⁵, wzrasta zainteresowanie „pytaniem o bliższą i dalszą przyszłość ludzkości”³⁶, któremu towarzyszy krytyczna diagnoza współczesności. W dystopiiach drugiej połowy dwudziestego wieku apokalipsa oznacza przede wszystkim zagładę ludzkości na skutek wojny atomowej oraz wywołanej przez nią katastrofy naturalnej, synonimicznie zrównywaną z końcem świata. Powieść Grassa, która ukazała się na krótko przed katastrofą w Czarnobylu, współgra z nastrojami politycznymi tamtych czasów, ostrzegając przed skutkami zimnej wojny, wyścigu zbrojeń, ekosystemów oraz przed zagładą ludzkości. „Zaprawdę, was już nie ma! słyszę jej [szczurzyca – A.K.H.] obwieszczenie. Jak ongiś martwy Chrystus ze szczytu świata, [...] przemawia donośnie z gór śmieci: Nic by o was nie mówiło, gdyby nie my. Co pozostało po ludzkim rodzaju, wyliczamy ku pamięci. Rozpościerają się zawalone śmieciami równiny, plaże pełne śmieci [...]. I widziałem, co mi się śniło [...]; i widziałem ją, jak z góry śmieci obwieszczała, że człowieka już nie ma. To jest, wołała, wasza spuścizna!”³⁷.

Pełne obaw oczekiwanie końca dziejów zastępuje w powieści Grassa groteska proroczej retoryki, pozbawionej jednak nadziei na paruzję. Przemowa szczurzyca parodiuje także „Rede des toten Christus, vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei” [„Mowę wypowiedzianą przez umarłego Chrystusa ze szczy-

³³ Końcówka powieści sugeruje, że to nie narratorowi śni się szczurzyca, ale on jest częścią jej snu.

³⁴ Grass, dz. cyt., s. 15.

³⁵ Nocke, dz. cyt., s. 18.

³⁶ Tamże.

³⁷ Grass, dz. cyt., s. 15n.

tu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga”], pochodzącą z powieści Jeana Paula (Richtera) pod tytułem *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel*³⁸, znanej pod skróconym tytułem *Siebenkäs*. Niemiecki pisarz nadał swoim egzystencjalnym wątpliwościom formę quasi-ateistycznego manifestu, tym bardziej wymownego, że wypowiedzianego przez samego Chrystusa³⁹. W sennej wizji narratora Chrystus w dniu sądu ostatecznego zstępuje z gmachu świata na cmentarz jako „umarły”, stając się zaprzeczeniem zapowiedanego w Nowym Testamencie zmartwychwstania i zbawienia. Wygłasza mowę o Bogu, którego bezskutecznie poszukiwał w Uniwersum⁴⁰. Zmarłym czekającym na znak nadziei oznajmia „złą nowinę”⁴¹. Obraz ateistycznej apokalipsy bez Boga, bez Opatrzności (której brak symbolizuje pusty oczodół w miejscu Boskiego oka)⁴² i bez nadziei na nieśmiertelność został przez Jeana Paula osadzony w konwencji snu, po którym następuje przebudzenie i radość oraz drugi „kwietny fragment” (niem. zweites Blumenstück), przedstawiający widzenie Matki Boskiej z Chrystusem w zaświatach.

Ów rzekomo ateistyczny manifest Jeana Paula, który w istocie był „apodyktyczną antytezą”⁴³ ateizmu, łączył niepokój o skutki teraźniejszości i obawy o przyszłość czekającą ludzkość z apokaliptyczną wizją jej upadku, ukazując jednocześnie lęk przed brakiem perspektywy zbawienia. Grass parodiuje nie tylko osiemnastowieczny tekst, ale i tradycję eschatologiczną. Wizję końca

³⁸ Zob. J e a n P a u l, *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel*, t. 1-3, Carl Matzdorff's Buchhandlung, Berlin 1796-1797.

³⁹ Zdaniem Christopha Bartscherera Grass nawiązuje także do opowiadania Friedricha Dürrenmatta *Der Auftrag* (zob. F. D ü r r e n m a t t, *Der Auftrag oder Vom Beobachten des Beobachters der Beobachter*, Diogenes Verlag, Zürich 1988), w którym wizja Jeana Paula przeniesiona została do współczesności: Człowiek zajmuje miejsce obserwującego wszystko (oka) Boga. Puste oczodoły z powieściowego epizodu zastąpione zostają aparatem fotograficznym i kamerami. Zapłatą za tę szczególną pozycję ma być autonomia, której pozbawia człowieka maszyny (por. Ch. B a r t s c h e r e r, *Die Herren der Apokalypse. Weltuntergänge im Werk von Friedrich Dürrenmatt, Günter Grass und Michael Cordy*, w: *Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur*, red. H.-G. Grادل, G. Steins, F. Schuller, Friedrich Pustet, Regensburg 2011, s. 174).

⁴⁰ Zob. J e a n P a u l, *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*, tłum. M. Żmigrodzka, w: M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonego dzieła, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2004, s. 129-131.

⁴¹ Mowa Chrystusa, którą pierwotnie Jean Paul włożył w usta Szekspira, uchodziła za manifest ateizmu za sprawą francuskiego przekładu pani de Staël, która nie tylko skróciła o dwie trzecie oryginalną wersję powieściową, ale także pozwoliła w zakończeniu wybrzmieć bluźnierczym treściom (zob. M a d a m e d e S t a ë l, *O Niemczech*, tłum. F. Krauze, Lewental, Warszawa [ok. 1850]).

⁴² Por. [J e a n P a u l], *Siebenkäs*, w: *Jean Paul's sämtliche Werke*, t. 11, Reimer, Berlin 1841, s. 319.

⁴³ B a r t s c h e r e r, dz. cyt., s. 175. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – A.K.H.

ludzkości na wzór powieści *Siebenkäs* konstatuje szczur. Podobnie jak dzieło Jeana Paula Grassowska parodia odwołuje się do konwencji snu. Mowa umarłego Chrystusa z powieści *Siebenkäs* trawestuje Kazanie na Górze (por. Mt 5-7), które wskazuje na eschatologiczny wymiar ludzkiej egzystencji i moralności. Autor *Blaszanego bębena* w swej literackiej interpretacji tekstu Jeana Paula pomija fakt, że mowa umarłego Chrystusa tylko pozornie zaprzecza istnieniu Boga.

O nadciągający koniec dziejów Grass obwinia ludzkość, przypisując jej pełną sprawczość, zaprzeczając jednocześnie istnieniu teleologii historii i zbawieniu. Szczur, niczym prorok nawołujący do pokuty, w bluźnierczy sposób zestawia śmierć i ukrzyżowanie Chrystusa z biblijnymi historiami o potopie oraz z opowieścią o ukrzyżowaniu na gdańskiej Biskupiej Górze pierwszych „męczenników” – szczurów, nazywanych prachrześcijanami. Sięgając po intertekstualne narzędzia i absurd, parodiuje teksty prymarne, ostrzegając przed samozagładą ludzkości w dobie atomowego zagrożenia. Według Franka Brunsena za sprawą konwencji snu powieściowa szczurzycza antycypuje dalsze dzieje ludzkości, których kresem nie będzie zbawienie, ale właśnie tryumf absurdu, a może nawet zwiastuje brak jakiegokolwiek przyszłości⁴⁴.

ATEIZM A „ESCHATON”

Eschatologia właściwa, jak pisze Czesław Bartnik, odsyła do indywidualnej egzystencji. Jej istotą jest nie namysł nad przyszłością i końcem biegu historii, ale „zbliżenie się względnie osiągnięcie tego, co «ostatnie» w znaczeniu «Bóg», a nie w znaczeniu momentu [...] bytowania”⁴⁵. Dlatego jej centralne miejsce zajmuje osoba człowieka, który jako byt ma początek i zmierza ku jakiemuś końcowi, ku „eschatonowi”⁴⁶. Dopełnieniem eschatologii ludzkiej jest transcendentna postać Jezusa Chrystusa.

W klasycznej już antyutopii Juli Zeh *Corpus delicti. Proces* (z roku 2009) wzmianka o Chrystusie pojawia się dwukrotnie, i chociaż wiara w Boga nie jest tu głównym tematem, to dialogi o religii można traktować jako współczesną diagnozę stanu wiary, a raczej pogłębiającej się niewiary w Boga⁴⁷. W *Corpus*

⁴⁴ Por. F. Brunsen, *Das Absurde in Günter Grass' Literatur der achtziger Jahre*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, s. 96.

⁴⁵ Bartnik, dz. cyt., s. 91.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. J. Zeh, *Corpus delicti. Proces*, tłum. S. Lisiecka, WAB, Warszawa 2011, s. 260n. Powieść Zeh traktowano jako utopię bądź dystopię czy anty-utopię. Zestawienie różnych interpretacji i ujęć utworu jako gatunku literackiego proponuje Alexandra Juster (por. A. Juster, *Juli Zehs „Corpus Delicti: Ein Prozess”*. Intertextuelle Perspektiven, LIT Verlag, Berlin 2022, s. 158).

delicti Zeh przedstawia społeczeństwo połowy dwudziestego pierwszego wieku, bezwzględnie poddane systemowi totalitarnemu, który dbałość o zdrowie uczynił nową formą religii, a śmierć i chorobę tematami tabu. W państwie zwanym Metodą, które deklaruje kierowanie się racjonalizmem i ateizmem, wyeliminowano choroby, w celach „poprawy” życia „profilaktycznie” stosuje się eutanazję oraz eugenikę, zabraniając osobom o podobnych systemach immunologicznych kojarzenia się w pary. Nieposłuszni skazywani są na tortury, a nawet na śmierć. Przejawy duchowości traktuje się jako relikw i zaprzeczenie racjonalizmu. Pojęcie nieśmiertelności zostało zredukowane do pamięci pokoleniowej; uważane jest za coś, co „nieudolni władcy ofiarowują wzburzonemu narodowi”⁴⁸ w formie kultowych postaci: Jezusa z Nazaretu czy Joanny d’Arc⁴⁹. Ich śmierć jest niewygodna dla systemu panującego w Metodzie, ponieważ jako przykład nieposłuszeństwa urastają oni do rangi symbolu oporu, który jednostkom niepokornym zapewnia „nieśmiertelność”⁵⁰ (trzeba dodać: rozumianą właśnie wyłącznie jako repozytorium pamięci zbiorowej).

W państwie, w którym dbałość o zdrowie doprowadzono do absurdu, myśl o cierpieniu, jego afirmowanie lub wiązanie z osobą Chrystusa, które nadawałoby chorobie transcendentny sens, są niepożądane, a dla systemu niebezpieczne. W powieściowym społeczeństwie, które dawno przestało wierzyć w Boga, Chrystus jako ten, kto pozwala odnaleźć w cierpieniu głębszy sens, staje się znakiem sprzeciwu wobec totalitaryzmu. W świecie przyszłości Chrystus spotyka się z odrzuceniem, a nawet szyderstwem. Juli Zeh – być może wzorując się na Orwellu, który w powieści *1984* każe zauważyć jednemu z bohaterów, że Rosjanie „wiedzieli, że nie należy przysparzać męczenników”⁵¹ – ukazuje niedoszlą „męczennicę”⁵² Mię Holl. Ta trzydziestoczteroletnia biolog, podobnie jak Joseph K. w *Procesie* Franza Kafki⁵³, zostaje postawiona przed sądem, obiektywnie rzecz biorąc, z absurdalnych powodów. W przeciwieństwie do bohatera powieści Kafki, Mia zna jednak powód procesu: zostaje oskarżona o niewystarczające dbanie o zdrowie, kondycję i higienę, co dla Metody oznacza potencjalne zagrożenie. Opresyjna profilaktyka zdrowotna oraz codzienna kontrola biochemiczna fizjologii organizmu spotykają się z ogólną akceptacją, a wszelkie przejawy nieposłuszeństwa podlegają denuncjacji.

Materialistyczne zapatrywania obywateli oraz podporządkowanie władzy idą w parze z ich na ogół wrogim nastawieniem do chrześcijaństwa. Początkowo, gdy umiera brat Mii Moritz, jej ateistyczne poglądy, wynikające także

⁴⁸ Z e h, dz. cyt., s. 260.

⁴⁹ Por. tamże, s. 260n.

⁵⁰ Tamże, s. 261.

⁵¹ O r w e l l, dz. cyt., s. 219.

⁵² Z e h, dz. cyt., s. 260.

⁵³ Por. J u s t e r, dz. cyt., s. 177-183.

z wykształcenia, przypominają bardziej bunt wobec Boga i walkę z własną bezsilnością w kryzysowym momencie życia niż zaprzeczenie Jego istnieniu. Na pytanie, czy w wierzy w Boga, Mia odpowiada, że jej niewiara opiera się na „wzajemności”⁵⁴. W reminiscencjach rozmów z nieżyjącym bratem zwątpienie Mii ustępuje miejsca świadomości paradoksalnego (agnostycznego) konfliktu – niemożności udowodnienia istnienia lub nieistnienia Boga: „Dobre w siostrze jest to, powiedziałaś kiedyś do mnie, że nie trzeba w nią wierzyć. I że to różni mnie, twoją siostrę, od Boga [...]. Twierdziłam, że poza Bogiem nikt nie jest taki głupi, żeby nieustannie żądać dowodów na jego istnienie. Spoważniałeś i odparłeś, że istnienie Boga jest już od dawna udowodnione, i to dzięki zdaniom: «Boga nie ma» albo «Bóg umarł». Ponieważ nie chciałam tego zrozumieć, musiałeś mi to wytłumaczyć. Gdyby coś naprawdę nie istniało, powiedziałaś, nie musielibyśmy temu zaprzeczać”⁵⁵.

Nihilistyczne stwierdzenie, że Boga nie ma, wybrzmiewa w monologu wewnętrzny bohaterki, która zaprzecza teleologii historii oraz istnieniu wieczności: „Wszystko, co ma cel, dopnie go pewnego dnia, i tym samym się zużyje. Nawet Bogu, chcącemu nieść pociechę ludziom, przyświecał cel, i co: niezbyt daleko zaszedł z tą swoją wiecznością”⁵⁶.

Przywołane we wspomnieniu słowa Moritza przeciwstawiają się temu nihilizmowi: „Kto chce wieczności, nie może nawet śledzić celu własnego przetrwania”⁵⁷. Jednakże i on, przeciwnik Metody, nie deklaruje wiary w Boga, a raczej traktuje problem udowodnienia jego istnienia jako paradoks.

W społeczeństwie rządzonym przez Metodę ateizm to synonim nowoczesnego, racjonalnego myślenia. Nauka, która w fikcyjnym świecie powieści Zeh uwolniła ludzkość od chorób i cierpienia, wymaga rezygnacji z tradycyjnych form wiary w Boga. Narzucanie ateizmu wydaje się jawną formą opresji, ograniczającej wolność jednostki: „Niech pani zajrzy do książek historycznych [...]. Dowie się pani wtedy, jak to jest, gdy ludzie są zakochani w swoich chorobach. Jeszcze pięćdziesiąt lat temu dzieci z dumą pokazywały kolana pokryte strupami. Dorośli natomiast malowali sobie wzajemnie serduszka na zagipsowanych nogach. Wszyscy skarżyli się na katar sienny, bóle pleców i problemy trawienne [...]. Wszelkiego rodzaju dolegliwości stawały się przedmiotem poważnych rozmów. [...] Choroba była dla człowieka dowodem na jego istnienie, jakby nie był w stanie poczuć sam siebie, dopóki nic go nie bolało!”⁵⁸

Kramer, zwolennik Metody, w rozmowie z Mią posługuje się retoryką pogardy, by zdezawuować Chrystusa: „Przez wiele wieków wielbiono słabość,

⁵⁴ Z e h, dz. cyt., s. 36.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 24.

⁵⁷ Tamże, s. 236.

⁵⁸ Tamże, s. 179n.

ustanowiono ją nawet sednem religii światowej. Klękano przed wizerunkiem wychudłego brodatego masochisty, który nosił na głowie kółko z drutu kolczastego, a po twarzy spływała mu krew. Duma chorych, świętość chorych, samolubstwo chorych: to było zło zżerające człowieka od wewnątrz⁵⁹. Nauka Chrystusa, utożsamiana z bezsensowną afirmacją cierpienia, spotyka się z wrogością wielu jednostek powieściowego społeczeństwa przyszłości, a nawet – jak w przypadku Kramera – z bluźnierstwem. Wyśmianie Chrystusa ma być może na celu wyrugowanie tej postaci z pamięci zbiorowej. Tą metodą posługują się aparaczczyki opresyjnego systemu z powieści Orwella *Rok 1984*, w której publiczne procesy ofiar prześladowań mają na celu zniszczenie ich godności.

Wątek religijny w powieści Juli Zeh nie został rozbudowany, niemniej można go traktować jako diagnozę czasów obecnych – oraz przyszłych – w których monopolistyczny materializm usuwa ze swej drogi wszystko, co wydaje się z nim sprzeczne.

HUMANITARNA ODSŁONA EUTANAZJI

Wróćmy na chwilę do *Utopii* More'a i relacji Hytlodeusza, z której dowiadujemy się, że „chorych pod kierunkiem doświadczonych lekarzy pielęgnuje się z taką delikatnością i troskliwością, że chociaż nikogo nie wyprawia się do szpitala wbrew jego woli, każdy jednak w razie choroby woli leczyć się tam niż w swoim domu”⁶⁰. Utopianie „nie żałują” chorym „ani lekarstw, ani odpowiedniego pożywienia”⁶¹, starają się im przywrócić zdrowie, „spieszą z pociechą nawet nieuleczalnie chorym: czuwają przy nich, rozmawiają z nimi, wreszcie starają się, jak mogą, sprawić im ulgę”⁶². Ich stoicko-epikurejskie podejście do choroby i śmierci przekłada się na warunkową troskę o chorych, których leczy się w szpitalach publicznych⁶³ i zapewnia im „lepszą opiekę, niżby mieli w domu”⁶⁴. Warunkową, ponieważ jeśli cierpienia stają się trudne do zniesienia dla chorego lub jego rodziny, Utopianie pozwalają mu umrzeć. W Utopii zachowanie prywatności w procesie umierania jest niemożliwe. Również decyzja o rozstaniu się cierpiącego z życiem podejmowana jest kolektywnie, z udziałem urzędników i kapłanów: „Wtedy odwiedzają chorego [...] i poddają mu najlepszą według ich przekonania radę: wykazują mu, że ponieważ nie może spełniać żadnych obowiązków, których wymaga życie, więc przeżył już niejako swą

⁵⁹ Tamże, s. 180.

⁶⁰ More, dz. cyt., s. 128.

⁶¹ Tamże, s. 152.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. tamże, s. 128.

⁶⁴ Tamże.

śmierć i teraz jest już tylko przykrym ciężarem dla innych i dla siebie; nie powinien więc dłużej pozwalać, aby wyniszczała go straszna choroba, lecz raczej winien odważnie umrzeć, gdyż życie jest dla niego męką; niech więc z otuchą w sercu albo sam uwolni się od tego smutnego życia, jakby od więzienia i tortur lub zgodzi się, by inni go wyzwolili; przez śmierć swą nie okaże wzgardy wobec dobrodziejstw życia, lecz przerwie tylko swą mękę; będzie to nawet akt woli zgodny z pobożnością i religią, ponieważ słucha on w tej sprawie rady kapłanów, pośredników boskich⁶⁵.

W podejściu do śmierci na życzenie zaprezentowanym w powieści More'a zauważyć można elementy charakterystyczne dla współczesnych dystopii: od górne zarządzanie ludzkim życiem oraz (wroga wobec chrześcijaństwa) władza nad nim, przekonywanie chorego do decyzji o dobrowolnej śmierci, unikanie cierpienia oraz zakończenie go dla własnego dobra i w trosce o dobrostan innych. Można odnieść wrażenie, że eutanazja to w *Utopii* także metoda pozbywania się w majestacie prawa jednostek społecznie nieużytecznych, przypominająca, przynajmniej jeśli idzie o skutki, eksterminowanie słabych, chorych czy niepełnosprawnych – najgorsze scenariusze dwudziestego wieku, i to bynajmniej nie literackie.

Na uwagę zasługuje fakt, że w fikcyjnym świecie wykreowanym przez More'a panuje przyzwolenie na zakończenie życia „przez dobrowolne wstrzymanie się od jedzenia”⁶⁶ czy sztuczne uśpienie, dokonane z własnej woli, pod warunkiem, że jest zgodne z prawem. Ciało kogoś, kto „odbierze sobie życie z powodu, którego nie uznają kapłani ani senat”⁶⁷, zostaje po śmierci zbezczeszczone, „wówczas nie grzebią zwłok jego, ani nie palą, lecz ze wstrętem rzucają je do jakiegoś bagna”⁶⁸. W tym fikcyjnym świecie nie tylko eutanazja, ale i samobójstwo są dopuszczalne wyłącznie w majestacie prawa.

Scedowanie opieki nad chorymi na system ochrony zdrowia, a tym bardziej eutanazja, o której de facto pisze More, spotkałyby się zapewne z krytyką Josepha Ratzingera⁶⁹. W książce *Eschatologia – śmierć i życie wieczne* późniejszy papież Benedykt XVI stwierdza, że instytucjonalizacja opieki medycznej ma negatywny wpływ na człowieczeństwo, powoduje, że choroba i śmierć stają się „problemami technicznymi”⁷⁰. Trzeba jednak nadmienić, że rozwój medycyny, nowoczesne technologie, takie jak rozruszniki serca czy protezy, pozwalają wielu ludziom wrócić do normalnego funkcjonowania, nie wchodząc w konflikt z własnym sumieniem.

⁶⁵ Tamże, s. 152.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 152.

⁶⁹ Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 86.

⁷⁰ Tamże.

Ratzinger pisze także, że chorobie czy śmierci jako problemowi fizyczno-metafizycznemu powinna stawić czoła przede wszystkim wspólnota rodzinna⁷¹. Przesunięcie opieki nad chorymi ze sfery prywatnej do społecznej wydaje się efektem nie tyle złej woli rodzin, ile głębszych procesów społecznych, zwłaszcza tych zapoczątkowanych w dwudziestym wieku: atomizacji społeczeństwa, konieczności podejmowania pracy zarobkowej przez kobiety (które wcześniej opiekowały się starszymi członkami rodzin) oraz zaniku wspólnego zamieszkiwania rodzin wielopokoleniowych.

Drastycznym skutkiem zredukowania cierpienia do problemu technicznego – także z punktu widzenia innego teologa, Czesława Ryszki – jest stosowanie eutanazji wobec chorych w celu zakończenia uporczywej terapii. Ryszka pisze wręcz o „przemysle eutanazyjnym”⁷², z powodzeniem rozwijającym się w niektórych krajach. Z drugiej strony chorzy mający świadomość nieuleczalności choroby, a także środowiska popierające ich żądania, powołując się na argument wolności, coraz głośniejsze upominają się o prawo do eutanazji.

Eutanazja w powieści More’a, dokonywana w imię dążenia do fizycznego i duchowego komfortu, utożsamionego z brakiem cierpienia⁷³, wydaje się sprzeczna z obowiązującym także w czasach pisarza nauczaniem Kościoła. Tę sprzeczność dostrzega Stankomir Nicieja, który stwierdza, że autor, „uznany oficjalnie przez Kościół katolicki za świętego (w 1935 przez Papieża Piusa XI) [...] rekomenduje w *Utopii* eutanazję jako jedną z procedur gwarantowania odpowiedniej jakości życia”⁷⁴.

Temat „eliminacji cierpienia”⁷⁵, za którym stoi „gigantyczny wysiłek zmierzający do zbawienia ludzkości”⁷⁶, zyskał obecnie „szczególne znaczenie”⁷⁷, pisze Joseph Ratzinger, zauważając, że „wola całkowitego wyeliminowania go jest jednoznaczna z banicją miłości”⁷⁸, „z degradacją samego człowieka”⁷⁹.

Niewyobrażalne cierpienia wydają się przemawiać za legitymizacją wspomaganej sztucznie śmierci. Taki argument coraz częściej wysuwają zwolennicy eutanazji⁸⁰. Czy jednak potrafimy wyobrazić sobie czasy, w których będzie

⁷¹ Por. tamże.

⁷² R y s z k a, dz. cyt., s. 203.

⁷³ „Zdrowie jest zasadniczym warunkiem zadowolenia. Skoro bowiem [...] z chorobą łączy się cierpienie, które jest nieprzejeżdżanym wrogiem rozkoszy, podobnie jak choroba jest nieprzyjaciółką zdrowia, dla czegoż odwrotnie nie miałby nas cieszyć pomyślny stan zdrowia”. M o r e, dz. cyt., s. 146.

⁷⁴ N i c i e j a, dz. cyt., s. 91.

⁷⁵ R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 120.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Por. R y s z k a, dz. cyt., s. 203.

ona „dobrem luksusowym”? W powieści *GRM. Brainfuck*⁸¹ pochodząca z NRD, mieszkająca w Szwajcarii Sibylle Berg wskazuje na wady posthumanizmu, który doprowadził społeczeństwo do moralnej ruiny. Ukazuje przyszłość, w której te zmiany już zaszły: z powodu wysokiego bezrobocia wprowadzono bezwarunkowy dochód podstawowy, powiązany z technologicznym nadzorem obywateli podzielonych na klasy. Eutanazja, zdaje się wieszczyć Berg, stanie się przywilejem dostępnym dla bogatych, a życie w klasie niższej będzie oznaczać biedę, przemoc i niekończące się cierpienie: „Eutanazja była zabroniona. Decydentom przyjemniej było patrzeć, jak chorzy i starsi powoli cierpią w agonii. [...] Od rana staruszka zaciskała szczęki z wściekłości – nie miała już zębów. Kilku idiotów siedziało w parlamencie i decydowało, jak długo będzie musiała leżeć w schronisku dla bezdomnych. Podpisywali papiery [...], a potem szli na brunch. A ona leżała tutaj i nie mogła poddać się eutanazji. [...] Upokorzenie bycia zależnym rozciągnęło się na ostatnią prostą. Na której jakieś pieprzone dupki zmuszały staruszkę do wejścia w jej stanie na dach i rzucenia się w dół, oraz zabicia przy okazji prawdopodobnie kilku innych osób. Staruszka wyobrażała sobie każdy możliwy sposób, by się wydostać”⁸².

W debiutanckiej powieści *Die Hochhausspringerin*⁸³ Julii von Lucadou eutanazja uznawana jest za społecznie akceptowalną formę odejścia w nicość jednostek nieprzydatnych. Podobnie jak egzekucję kary śmierci w *Corpus delicti*, przeprowadza się ją w sposób „humanitarny”, w komfortowych warunkach, z zastosowaniem metod relaksacji. Lucadou przedstawia dążące do samodoskonalenia społeczeństwo sukcesu żyjące w dwóch skrajnie różnych strefach. Wyznające materializm i konsumpcjonizm, poddawane jest ono nieustannej inwigilacji przez zamontowane wszędzie kamery. Eugenika stanowi formę wstępnej selekcji jednostek. Rodzina jako komórka społeczna nie istnieje, dzieci wychowywane są w internatach, rzadko mając kontakt z biologicznymi rodzicami. Emocjonalne potrzeby dorosłych zaspakajają aplikacje imitujące wsparcie bliskich. Wartość dorosłego oblicza się na podstawie mierzalnej przydatności dla społeczeństwa, przyznając każdemu punkty socjalne za odpowiednie zachowanie. W powieści Lucadou nie pojawiają się jednostki zbuntowane. Wartości nadrzędne to optymalizacja, perfekcjonizm, wspieranie najsilniejszych i propagowanie zdrowego trybu życia. System ten nie rezygnuje z najgorszych znanych form fizycznego ucisku, sprzecznych z afirmacją zdrowia i dobrej kondycji psychofizycznej.

W tym perfekcyjnym świecie żyje Hitomi Yoshida, pierwszoosobowa narratorka, psycholog zatrudniona do inwigilacji tytułowej bohaterki Rivy Karno-

⁸¹ Zob. S. B e r g, *GRM. Brainfuck*, Kiepenheuer & Witsch, Würzburg 2019.

⁸² Tamże, s. 186.

⁸³ Zob. J. v o n L u c a d o u, *Die Hochhausspringerin*, Carl Hanser, Berlin 2018.

vsky, sportsmenki wyczynowej, która przejawia symptomy depresji i wypalenia zawodowego. Popelnivszy błędy w analizie psychologicznej swojej podopiecznej, Hitomi w sposób niezamierzony przyspiesza zakończenie sportowej kariery Rivy, narażając na straty firmę czerpiącą zyski z jej występów. Kierownictwo uznaje Hitomi za jednostkę niedostosowaną społecznie i kieruje ją na obowiązkową eutanazję. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że bohaterka zgadza się z decyzją kierownictwa, ponieważ sama wydaje się sobie nieużyteczna. Proces pozbawiania życia następuje bez użycia przemocy, z zastosowaniem przez Hitomi metod relaksacji: „Moje ciało skurczyło się. [...] Próbowałam wypełnić pustą przestrzeń wewnątrz mnie oddechem. Wykonywałam różne ćwiczenia oddechowe, ale żadne nie pomagało. Potem spróbowałam wizualizacji. Na jednym z naszych seminariów, gdzie uczymy się przezwycięzać strach przed śmiercią, doradzano nam, by w momencie zabiegu wykonać ćwiczenie wizualizacyjne, które wielokrotnie wykonywaliśmy w ramach przygotowań. Zostaliśmy poinstruowani, aby wizualizować skok z wieżowca ze spadochronem. Wyobraź sobie swoje ciało w nieskończoności, [...] znajdź obraz, który da ci poczucie, że śmierć nie istnieje, tylko życie. Zamknęłam oczy i spróbowałam wyobrazić sobie Rivę”⁸⁴.

Także w *Corpus delicti* Juli Zeh wykonanie kary śmierci odbywa się z zachowaniem odpowiednich zasad, „humanitarnych” metod i z dbałością o „komfort” umierania. I tu wykonanie wyroku poprzedza cyniczna instrukcja relaksacji, której Zeh nadaje odcień satyryczny: „Leżanka jest wygodna, pomieszczenie czyste, powietrze klimatyzowane. Umyto Mię, wymasowano i nakarmiono. Wsadzono ją w ubranie z neoprenu, mające chronić jej skórę przed niekorzystnymi wpływami mrozu. Mia została wniesiona i ułożona na urządzeniu, które ze szklanymi płytami i rurami wygląda tak niefrasobliwie jak rozstawione w solarium łózko. [...] Kramer chłodzi czoło Mii wilgotną chusteczką, dba o to, żeby wygodnie leżała, i podaje jej filiżankę, z której ma upić łyk gorącej wody. Niewiele brakuje, a okryłby ją grubą, białą, świeżo pachnącą pierzynką z puchu. Mia jest zmęczona. Schłodzić. Piękne słowo. Bez lęku myśli o spowolnieniu uderzeń serca, o coraz rzadszych oddechach, a nawet o zapadnięciu się oczu, czyli o owej utracie ludzkiego spojrzenia, którego pozostający przy życiu tak bardzo się boją, chociaż odpowiedzialne jest za to trwające zaledwie kilka sekund wyschnięcie płynu w workach łzowych”⁸⁵.

Z jednej strony śmierć człowieka w realnej współczesnej rzeczywistości, jak i w fikcyjnym świecie dystopii pozostaje tematem tabu⁸⁶, problemem „do rozwiązania”, o którym nie wypada mówić, z drugiej zaś strony kultura masowa nią epatuje. We wspomnianych wyżej dystopiach, podobnie jak w dziele Georga

⁸⁴ Tamże, s. 284.

⁸⁵ Z e h, dz. cyt., s. 257n.

⁸⁶ Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 86.

Orwella *Rok 1984*, opisy umierania, tortur lub samobójstwa także nie są czymś wyjątkowym. Stanowią raczej element tego gatunku.

SZTUCZNA INTELIGENCJA I PROJEKT HOMO DEUS

W połowie dwudziestego wieku teolog i jezuita Pierre Teilhard de Chardin przepowiadał zmiany technologiczne, które doprowadzą do połączenia ludzkości z technologią, a w wyniku do powstania istoty zwanej Homo deus⁸⁷. Dystopijne fabuły dostarczają pomysłów na nowe, zsekularyzowane formy religii, w których miejsce Boga zająć ma sztuczna inteligencja, wyposażona przez ludzkość w boskie atrybuty. Religia w nowej odsłonie zostanie wykorzystana jako jeden z mechanizmów społecznej represji.

W powieści science-fiction Thore D. Hansena *Die Reinsten*⁸⁸ [„Najczystszy”] miejsce boskiego obserwatora zajmuje sztuczna inteligencja, nowy bóg ludzkości, zdigitalizowana forma imitatio dei. W roku 2191 tworzy ona atrapę raju oraz stosuje nomenklaturę biblijną: Enklawa zarządzana przez Askit (dosłownie z języka angielskiego: „zapytaj o to”⁸⁹), która uzyskuje dostęp do danych poprzez internet, nazywa się Paradise (Raj), a główna bohaterka ma na imię Eve⁹⁰.

W toku 2043 Askit zakazuje wyznawania jakiegokolwiek religii, a dzięki zgromadzeniu olbrzymiej ilości informacji przejmuje kontrolę nad ludźmi, dzieląc ich na „czystych”, za których uważa najlepiej wykształconych, i „zdegradowanych”, niegodnych przebywania w „raju”. Askit ogłasza się „bogiem”, jednak nie występuje w roli ojca rodzaju ludzkiego, lecz anioła zemsty, który na podstawie zdobytej wiedzy dochodzi do wniosku, że ludzkość to szkodnik, przed którym trzeba ratować zniszczoną planetę.

Thore D. Hansen uaktualnia motyw znany choćby z Orwellowskiej powieści *Rok 1984*, gdzie władzę nad ludźmi przejmuje obserwujący ich myśli Wielki Brat. W powszechnej inwigilacji, będącej domeną totalitarnego państwa, również współczesny fizyk John C. Lennox doszukuje się pomysłów orwellowskich⁹¹.

Pośrednio obawy przed powszechną kontrolą społeczeństwa odnoszą się do obecnego stanu rzeczy. Steven Hawking ostrzega, że jeśli kontrolę tę wzmocni

⁸⁷ Por. P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1993, s. 220-224.

⁸⁸ Zob. Th.D. Hansen, *Die Reinsten*, Golkonda Verlag, München 2019.

⁸⁹ Pierwsze litery „ask it” odpowiadają skrótowi AI oznaczającemu sztuczną inteligencję (ang. artificial intelligence).

⁹⁰ Wątek raju oraz imiona z apokryfów pojawiają się także w powieści Zoë Beck *Paradise City* (zob. Z. Beck, *Paradise City*, Suhrkamp, Berlin 2020).

⁹¹ Por. J.C. Lennox, *2084: sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości*, tłum. Z. Kościuk, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2023, s. 12.

się za sprawą tak zwanej silnej sztucznej inteligencji, zdolnej do samodzielnego rozwoju i wykonywania zadań będących dotąd domeną ludzkiego umysłu, to skutki tego będą nieodwracalne⁹². Także Lennox przyznaje, że jest to zagrożenie realne; według niektórych scenariuszy „artefakty uzyskają kiedyś inteligencję przewyższającą ludzką”⁹³. Według Hawkinga superinteligencja będzie niezwykle skuteczna w dążeniu do celu i jeśli te cele będą odbiegać od celów ludzi, to będzie to dla ludzi poważny problem⁹⁴.

W fikcyjnych społeczeństwach dążących do optymalizacji wszystkich działań śmierć stała się nie tyle końcem życia, ile etapem, po którym w wyniku transformacji technologicznej następuje postępowanie. Theresa Hannig w powieści *Die Optimierer*⁹⁵ ukazuje potencjalny przebieg rozwoju digitalizacji i idei technologicznego ulepszenia człowieka. Akcja utworu rozgrywa się w roku 2052, w państwie zapewniającym obywatelom dobrobyt i bezpieczeństwo, stosującym tak zwaną optymalną gospodarkę opiekuńczą, w ramach której zbierane są informacje, które po śmierci człowieka wykorzystywane są do tworzenia humanoidalnego rozumu oraz jego sprawniejszej i zautomatyzowanej wersji.

Hannig ukazuje potencjalne skutki obecnie forsowanych idei ulepszenia ludzkości. W *Die Optimierer* system kontroluje wszystkie sfery życia: nawyki żywieniowe (spożywanie mięsa jest zabronione), kontakty społeczne, pracę zawodową i sferę prywatną, marzenia, plany, a nawet kontakty intymne. Każda aktywność podlega inwigilacji dzięki powszechnie używanym soczewkom z dostępem do rozszerzonej rzeczywistości, które gwarantują władzy ciągle kontrolowanie myśli i przebiegu każdego dnia. Nawet decyzje dotyczące codziennych spraw podejmowane są w oparciu o sugestie robotów. Głównym bohaterem powieści jest Samson Freitag, doradca personalny w zakresie optymalizacji życia zawodowego. Za jego pośrednictwem obywatele znajdują odpowiednie zajęcie, a społecznie nieużyteczne jednostki wysyłane są na tak zwaną kontemplację, czyli życie na marginesie społeczeństwa objęte zakazem podejmowania jakiejkolwiek aktywności. Krótco przed awansem Freitag zostaje oskarżony o udzielenie błędnej porady, w wyniku której jego klientka Martina Fischer popełnia samobójstwo. W ramach optymalizacji Martina zostaje po śmierci przekształcona w dysponujący pamięcią swojej ludzkiej poprzedniczki android, przydzielony do pomocy w gospodarstwie domowym Freitag.

Spełnienie marzenia o nieskończonym przedłużaniu życia obiecują ojcowie transhumanistycznych projektów stworzenia człowieka przyszłości udoskonalonego za sprawą nowoczesnych technologii, medycyny, genetyki i nano-

⁹² Por. S. H a w k i n g, *Krótkie odpowiedzi na wielkie pytania*. tłum. M. Krośniak, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2018, s. 148-150.

⁹³ L e n n o x, dz. cyt., s. 37.

⁹⁴ Por. H a w k i n g, dz. cyt., s. 148-150.

⁹⁵ Zob. Th. H a n n i g, *Die Optimierer*, Lübbe, Köln 2017.

technologii. Czołowym ideologiem tego ruchu społeczno-filozoficznego jest Raymond Kurzweil⁹⁶, który uważa, że postęp technologiczny stanowi część porządku ewolucyjnego⁹⁷. Elementem tego postępu ma być stopniowe udoskonalanie ludzkiego ciała, a także zdolność przeniesienia świadomości do innego ciała. Według Kurzweila możliwe będzie „posiadanie mózgu w znacznej części niebiologicznego”⁹⁸, dzięki czemu ludzka inteligencja „zostanie ulepszona i poszerzona”⁹⁹. Krytyczny wobec tego kierunku rozwoju ludzkości Lennox przewiduje, że może się to stać już w dwudziestym pierwszym wieku. Uważa, że „gatunek ludzki, dysponujący technologią obliczeniową, którą stworzył [...] będzie w stanie zmienić naturę śmiertelności w postbiologicznej przyszłości”¹⁰⁰.

Do koncepcji stworzenia postczłowieka zalicza się projekt digitalizacji wspomnień, utrwalania ludzkiej świadomości na zewnętrznych nośnikach, mający zapewnić człowiekowi przyszłości – jak głoszą zwolennicy transhumanizmu – rodzaj nieśmiertelności w zsekularyzowanej formie, polegającej na wykorzystaniu biologicznego i technologicznego potencjału ludzkiego ciała¹⁰¹. Za ideą zsekularyzowanej nieśmiertelności kryją się takie pomysły, jak transfer umysłu (emulacja mózgu) i powstanie cyborgów (organizmów cybernetycznych), oraz nadzieje na przedłużenie ludzkiego życia. Lennox zauważa, że do pewnego stopnia „już zaczęliśmy się stapiać z własną technologią”¹⁰².

Bohaterowie powieści Theresy Hannig funkcjonują w świecie posttranshumanizmu, w którym postęp oznacza ograniczenie wolności jednostki. Nie tylko są inwigilowani (oprócz chipów noszą soczewki wyposażone w kamery, są śledzeni na każdym kroku i wynagradzani lub karani punktami socjalnymi za wszystkie działania), ale nawet nie wiedzą, że ich śmierć prowadzi do postegzystencji w formie przydatnego społeczeństwu robota.

Futurystycznym światem powieści Hannig rządzi bowiem zasada użyteczności: jednostki nieprzydatne są eliminowane i „uzdatniane” do bardziej wydajnego życia po śmierci. Wiąże się to ze stopniowym zacieraniem granicy pomiędzy człowiekiem a robotem. Autorka wykorzystuje także kulturowo-religijne wyobrażenia śmierci,

⁹⁶ Zob. M. G a r b o w s k i, *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 28(2015) nr 3(111), s. 23-41. Warto nadmienić, że cały tom 111. kwartalnika poświęcony jest różnym aspektom transhumanizmu.

⁹⁷ Por. R. K u r z w e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 53.

⁹⁸ Tamże, s. 306.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ L e n n o x, dz. cyt., s. 36.

¹⁰¹ Por. F. F e r r a n d o, *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, tłum. R. Sapeńko, E. Świętek, „Rocznik Lubuski” 42(2016) cz. 2, s. 14.

¹⁰² L e n n o x, dz. cyt., s. 37.

mit oglądanego we śnie rajskiego ogrodu i tunelu jako granicy życia i śmierci oraz przejścia do innej formy bytu i (technologicznego) zmartwychwstania.

Religijne i mityczne nawiązania w powieści Hannig odsyłają do wizji transcendowania ludzkiego ducha, ale także do idei transhumanizmu, którego dążeniem jest przezwyciężanie ludzkich ograniczeń. „Pragnienie doskonałości – jak zauważył Marcin Garbowski – przywołuje na myśl próbę powrotu człowieka do stanu sprzed wygnania z raju”¹⁰³. Przejście do ciała androida przypomina koncepcję twórcy sekty raelian Claude’a Vorilhona, posługującego się imieniem Raël, według którego możliwe będzie kopiowanie (a nie tylko klonowanie) człowieka, tworzenie „kopii zapasowej”¹⁰⁴ samego siebie.

Przykłady absurdalności pomysłu digitalizacji człowieka można znaleźć w powieści *Unsterblich* Jensa Lubbadaha¹⁰⁵. Dystopijna wizja nieśmiertelności, która pozwala przywrócić życie wybitnym jednostkom, mogącym żyć dalej jako zdigitalizowane, trójwymiarowe kopie, to kolejna odsłona marzeń o wiecznym życiu w materialnym świecie. Tak rozumiane przedłużenie życia to głównie przedsięwzięcie ekonomiczne, wymagające nakładów na utrzymanie bytu awatara, ale i przynoszące zyski.

O tym, że życie i śmierć człowieka będą w przyszłości podporządkowane algorytmom, opowiada Marc-Uwe Kling w satyrycznej powieści dystopijnej *QualityLand*¹⁰⁶ oraz jej kontynuacji *QualityLand 2.0. Kikis Geheimnis*¹⁰⁷. Akcja pierwszej powieści z tej serii dzieje się w niedalekiej przyszłości, w której pracę i życie prywatne optymalizuje sztuczna inteligencja. W *QualityLand*ii każdy nosi nazwisko wskazujące na pracę, jaką wykonywała matka lub ojciec w chwili jego poczęcia. Kling połączył niepokój, jaki niesie cyfrowa teraźniejszość, z satyrycznym wyobrażeniem przyszłości, w której koniec życia wylicza sztuczna inteligencja, a do terminu śmierci należy się dostosować.

Transhumanizm w utopijnych wizjach, snutych jednak w realnym świecie, zawiera w sobie pewien aspekt eschatologiczny, wiąże się bowiem – jak już wspomniano – z ideą nieśmiertelności, dotąd powiązaną z religiami, filozofią (głównie platonizmem) lub szeroko rozumianą sferą duchowości. Lennox zwraca uwagę na teologiczne tło marzenia o nieśmiertelności: słowo „transhumanizm” wymyślił ateista Julian Huxley¹⁰⁸, brat Aldousa, wcześniej pojawiło się w kontekście zmartwychwstania ciała (!); w tym znaczeniu zostało użyte w roku

¹⁰³ Garbowski, dz. cyt., s. 24.

¹⁰⁴ P. Bortkiewicz, *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 28(2015) nr 3(111), s. 119.

¹⁰⁵ Zob. J. Lubdaha, *Unsterblich*, Wilhelm Heine Verlag, München 2016.

¹⁰⁶ Zob. M.-U. Kling, *QualityLand*, Ullstein Verlag, Berlin 2017. Wydanie polskie zob. tenże, *QualityLandia*, tłum. M. Kaczmarek, Wydawnictwo NieZwykłe, Oświęcim 2020.

¹⁰⁷ Zob. tenże, *QualityLand 2.0. Kikis Geheimnis*. Ullstein Verlag, Berlin 2022.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 38.

1814 przez Henry'ego Francisa Cary'ego w przekładzie *Raju z Boskiej Komedii* Dantego¹⁰⁹. Ideę nieśmiertelności osiągniętej za pomocą wiedzy i techniki rozpowszechniał również rosyjski filozof prawosławny Nikołaj Fiedorow. Twierdził on, że ludzie mogliby ingerować w proces własnej ewolucji, gwarantując sobie nie tylko fizyczną nieśmiertelność, ale nawet zmartwychwstanie: „Dzień ten będzie boski, wspaniały ale nie cudowny, bo zmartwychwstanie stanie się zadaniem nie dla cudu, lecz wiedzy i wspólnego trudu”¹¹⁰.

Na pierwszy rzut oka cele wydają się szczytne: czy może być coś złego w marzeniu o przewycięzeniu egzystencjalnych ograniczeń człowieka, takich jak choroba, starzenie się, a nawet śmierć? W odniesieniu do wizji ojców transhumanizmu pojawiają się jednak wątpliwości natury moralnej. Czy można zaakceptować pomysł, by dzięki nauce, medycynie, zaawansowanej technologii i sztucznej inteligencji przejąć kontrolę nad naturalnym biegiem życia? Czy centralnie sterowana polityka biopopulacyjna, systemowo kształtująca człowieka przyszłości, który będzie musiał podjąć wyzwanie indywidualnego samodoskonalenia, nie przypomina koszmaru z przeszłości, tyle że w nowej odsłonie? Dążąc do kontrolowania procesów życiowych, a także samej śmierci, transhumanizm staje się utopią, która wzbudza zarówno uzasadnione obiektywy etyczne, jak i fascynację. Projekty transhumanistyczne rodzą obawy zarówno o losy jednostki, jak i społeczeństw. Odczuwalnym skutkiem transhumanizacji miałyby być możliwość zoptymalizowania życia jednostki przydatnej społeczeństwu i wykorzystywanie jej w celach wyłącznie utylitarnych.

Powieści dystopijne wieszczą koniec naturalnej śmierci, ale zapowiadają też technologiczny substytut życia. Współczesny człowiek nie chce już naturalnego zakończenia życia, zdają się przekonywać również propagatorzy transhumanizmu. Projekty przedłużania życia dzięki ingerencji medycyny, nanotechnologii i genetyki w jego przebieg przyczyniają się do kreacji postczłowieka.

Nie są to jednak wyłącznie utopijne mrzonki. Yuval Harrari twierdzi, że „ludzie zawsze umierają z powodu jakiejś technicznej usterki”¹¹¹, a „każdy problem techniczny ma techniczne rozwiązanie”¹¹². Dalszy ciąg jego wypowiedzi

¹⁰⁹ Dante w *Boskiej komedii* użył słowa „transhumanar” (por. Dante Alighieri, *La divina commedia, Paradiso*, canto I, w. 70); Edward Porębowicz tłumaczy je jako „przeczwłoczenie” (por. tenże, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, PIW, Warszawa 1959, s. 315), Agnieszka Kuciak natomiast jako „przejście w nadludzkie” (por. tenże, *Boska komedia*, tłum. A. Kuciak, Wydawnictwo AA – Klub Książki Katolickiej, Kraków–Dębogóra 2006, s. 480). Por. Garbowski, dz. cyt., s. 25.

¹¹⁰ Cyt. za: G.M. Young, *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*, Oxford University Press, New York 2012, s. 82. Zob. N. Fedorov, *Konec sirotstva. Bezgraničnoe rodstvo*, Litres.ru, <https://www.litres.ru/book/nikolay-fedorov/konec-sirotstva-bezgraničnoe-rodstvo-2696265/>.

¹¹¹ Y.N. Harrari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 31.

¹¹² Tamże.

stanowi wyraźne nawiązanie do eschatologii chrześcijańskiej: „Nie musimy czekać na powtórne przyjście Chrystusa, by przewyciężyć śmierć”¹¹³.

Zarówno utopia, ukazująca z założenia szczęśliwe społeczeństwa, jak i antyutopia oraz dystopia, poprzez odniesienia do aktualnych kryzysów pośrednio poruszają temat zsekularyzowanej apokalipsy. Zjawiska takie, jak posthumanizm, pragmatycznie zorientowany transhumanizm, niekontrolowany rozwój sztucznej inteligencji, rozwój państwa opresyjnego opartego na technologicznym postępie, inwigilacja obywateli oraz pogłębianie społecznych podziałów, a także biopolityka uprawiana kosztem wolności człowieka, nie tylko idą w parze z ateizmem i utratą ludzkiej godności, ale także nawiązują negatywnie do apokaliptyki.

*

W potocznym rozumieniu apokaliptyka nie głosi nadziei na nastanie boskiego wieku, powrotu Zbawiciela, zmartwychwstania umarłych i sądu nad światem, ale wieszczy ponury koniec świata – pogorszenie warunków życia, katastrofy, rozpad więzi międzyludzkich i czas ucisku. Chiliastycznej nadziei na przywrócenie pierwotnego, rajskiego porządku trudno się doszukać w najnowszych tekstach literackich reprezentujących gatunek dystopii. Byłoby to zresztą sprzeczne z ich gatunkowymi wyznacznikami. Eschatologicznego optymizmu nie dzielają autorzy przedstawionych tu powieści, którzy reagują na realne zjawiska współczesności, wystawiając im nierzadko smutną diagnozę.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Althaus, Paul. *Die letzten Dinge: Entwurf einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Bertelsmann, 1926.
- Bartnik, Czesław Stanisław. “Myśl eschatologiczna.” In Bartnik, *Dziela zebrane*. Vol. 23. Lublin: Standruk, 2002.
- Bartscherer, Christoph. “Die Herren der Apokalypse: Weltuntergänge im Werk von Friedrich Dürrenmatt, Günter Grass und Michael Cordy.” In *Am Ende der Tage: Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur*. Edited by Hans-Georg Gradl, Georg Steins, and Florian Schuller. Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- Beck, Zoë. *Paradise City*. Berlin: Suhrkamp, 2020.
- Berg, Sibille. *GRM: Brainfuck*. Würzburg: Kiepenheuer & Witsch, 2019.

¹¹³ Tamże.

- Bortkiewicz, Paweł. "Religia i Bóg w świecie transhumanizmu." *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 28, no. 3 (111) (2015): 114–27.
- Brunssen, Frank. *Das Absurde in Günter Grass' Literatur der achtziger Jahre*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.
- Dante Alighieri. *Boska komedia*. Translated by Agnieszka Kuciak. Kraków and Dębogóra: Wydawnictwo AA and Klub Książki Katolickiej, 2006.
- Dante Alighieri. *Boska komedia*. Translated by Edward Porębowicz. Warszawa: PIW, 1959.
- Dürrenmatt, Friedrich. *Der Auftrag oder Vom Beobachten des Beobachters der Beobachter*. Zürich: Diogenes Verlag, 1988.
- Fedorov, Nikolai. *Konets sirotstva: Bezgranichnoye rodstvo*. Litres.ru, <https://www.litres.ru/book/nikolay-fedorov/konec-sirotstva-bezgranichnoe-rodstvo-2696265/>.
- Ferrando, Francesca. "Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje." Translated by Roman Sapeńko and Ewa Świętek. *Rocznik Lubuski* 42, part 2 (2016): 13–26.
- Garbowski, Marcin. "Transhumanizm: Geneza – założenia – krytyka." *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 28, no. 3 (111) (2015): 23–41.
- Grass, Günter. *Szczurzyca*. Translated by Sławomir Błaut. Warszawa: PIW, 1993.
- Hannig, Theresa. *Die Optimierer*. Köln: Lübbe, 2017.
- Hansen, Thore D. *Die Reinsten*. München: Golkonda Verlag, 2019.
- Harari, Yuval Noah. *Homo deus: Krótka historia jutra*. Translated by Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.
- Hawking, Stephen. *Krótkie odpowiedzi na wielkie pytania*. Translated by Marek Krośniak. Poznań: Zysk i S-ka, 2018.
- Huxley, Aldous. *Nowy wspaniały świat*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Muza, 1997.
- Jean Paul. *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel*. Vols. 1–3. Berlin: Carl Matzdorff's Buchhandlung, 1796–97.
- Jean Paul. "Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga." Translated by Maria Żmigrodzka. In Maria Janion and Maria Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja: Fragmenty niedokończonego dzieła*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2004.
- [Jean Paul]. "Siebenkäs." In *Jean Paul's sämtliche Werke*. Vol. 11. Berlin: Reimer, 1841.
- Juster, Alexandra. *Juli Zehs "Corpus Delicti: Ein Prozess": Intertextuelle Perspektiven*. Berlin: LIT Verlag, 2022.
- Kling, Marc-Uwe. *QualityLand*. Berlin: Ullstein Verlag, 2017.
- Kling, Marc-Uwe. *QualityLand 2.0: Kikis Geheimnis*. Berlin: Ullstein Verlag, 2022.
- Kling, Marc-Uwe. *QualityLandia*. Translated by Magdalena Kaczmarek. Oświęcim: Wydawnictwo NieZwykle, 2020.

- Kurzweil, Ray. *Nadchodzi osobliwość: Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*. Translated by Eliza Chodkowska and Anna Nowosielska. Warszawa: Kurhaus Publishing, 2013.
- Lennox, John C. 2084: *Sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości*. Translated by Zbigniew Kościuk. Warszawa: Fundacja Prodoteo, 2023.
- Leś, Mariusz M. "Narracja i transcendencja: Od ideologii do poetyki science fiction." In *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*. Edited by Mariusz M. Leś and Piotr Stasiewicz. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, 2014.
- Leś, Mariusz M., and Piotr Stasiewicz, eds. *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, 2014.
- Lubbadeh, Jens. *Unsterblich*. München: Wilhelm Heine Verlag, 2016.
- von Lucadou, Julia. *Die Hochhausspringerin*. Berlin: Carl Hanser, 2018.
- More (Morus), Thomas. *Utopia*. Translated by Kazimierz Abgarowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1954.
- Nicieja, Stankomir. "Współczesne spojrzenie na edukacyjne i pedagogiczne motywy w dziele Tomasa Morusa *Utopia* (1516)." In *Utopia a edukacja*. Vol. 2. *Pedagogiczne konteksty społecznych wyobrażeń świata możliwego*. Edited by Rafał Włodarczyk. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Radosna wiedza ("La gaya scienza")*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz, Andrzej Kopacki, and Leopold Staff. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2008.
- Nocke, Franz-Josef. *Eschatologia*. Translated by Wojciech Borowski. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2003.
- Orwell, George. *Rok 1984*. Translated by Tomasz Mirkowicz. Warszawa: PIW, 1988.
- Ostrowski, Witold. "Wprowadzenie do *Utopii*." In Thomas More (Morus), *Utopia*. Translated by Kazimierz Abgarowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1954.
- Ratzinger, Joseph. *Eschatologia: Śmierć i życie wieczne*. Translated by Marek Węclawski. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 1984.
- Ryszka, Czesław. *Czy świat się kończy? Nasze problemy ostateczne*. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2012.
- Sargent, Lyman Tower. "Trzy oblicza utopizmu – rewizja." Translated by Piotr Krzywicki. *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 64, no. 3 (139) (2021): 133–70.
- de Staël, Madame (Anne-Louise-Germaine). *O Niemczech*. Translated Fryderyk Krauze. Warszawa: Lewental, ca. 1850.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Fenomen człowieka*. Translated by Konrad Waloszczyk. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1993.
- Wolting, Monika. "'Climate Fiction' in der deutschsprachigen Literatur." In *Utopische und dystopische Weltenentwürfe*. Edited by Monika Wolting. Göttingen: V&R Unipress, 2022.
- Young, George M. *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York: Oxford University Press, 2012.

- Zamiatin, Eugeniusz. *My*. Translated by Adam Pomorski. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1989.
- Zeh, Juli. *Corpus delicti: Proces*. Translated by Sława Lisiecka. Warszawa: WAB, 2011.
- Zyber, Erik. *Homo utopikus: Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka K. HAAS – Co nas czeka (po śmierci)? Współczesna niemiecka powieść dystopijna wobec pytań o rzeczy ostateczne

DOI 10.12887/38-2025-2-150-09

W artykule omówiony został wątek lęku o przyszłość ludzkości w utworach literatury niemieckiego obszaru językowego reprezentujących gatunek dystopii i antyutopii. Zagadnienie to rozpatrywano w kontekście eschatologii chrześcijańskiej i pojęć takich, jak śmierć, życie wieczne, sąd ostateczny, wiara w Boga i apokalipsa. Punkt wyjścia interpretacji stanowi *Utopia* Thomasa More'a, pierwszy utwór reprezentujący gatunek powieści utopijnej, w której autor przedstawił odmienne od tradycyjnych formy wiary w życie nadprzyrodzone oraz powiązał je z modelem funkcjonowania fikcyjnego społeczeństwa. Autorka artykułu przyjmuje hipotezę, że świat wykreowanej w *Utopii*, podobnie jak religia stworzona na potrzeby tej powieści, wykazują cechy totalitaryzmu, a przedstawione w niej życie społeczne podporządkowane jest systemowi totalitarnemu. Tego rodzaju związek religii ze społeczeństwem wyznacza z kolei cechy późniejszych powieści dystopijnych oraz antyutopii, aż do współczesności. Niemieckie powieści tego gatunku, nawiązując do apokaliptycznych pojęć i symboli, ukazują nie tylko niepokojące wizje niedalekiej przyszłości, ale także – poprzez eksponowanie związku religii z warunkami społecznymi – współczesne kryzysy etyczne i religijne. W artykule wskazano najważniejsze powieściowe motywy związane z eschatologią chrześcijańską oraz zwrócono uwagę na ich związek z realnymi obawami o przyszłość ludzkości.

Słowa kluczowe: eschatologia, śmierć, dystopia, literatura niemiecka

Kontakt: Zakład Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-316 Gdańsk

E-mail: agnieszka.haas@ug.edu.pl

https://fil.ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas

ORCID 0000-0002-2768-5981

Agnieszka K. HAAS, What Awaits us (after Death)? Contemporary German Dystopian Novels and Questions about the Ultimate Things

DOI 10.12887/38-2025-2-150-09

Using selected examples from German-language dystopia, the paper discusses the theme of fear for the future of humanity in the context of Christian eschatology and concepts such as death, eternal life, the Last Judgement, belief in God, and apocalypse. The starting point for the interpretation of this theme is *Utopia*, the first representative of the utopian novel genre, in which Thomas Morus introduced unconventional forms of belief in the supernatural and combined them with a model for the functioning of a fictional society. The paper is based on the hypothesis that the world of *Utopia*, as well as the fictional religion created for the novel, exhibit characteristics of totalitarianism, to which social life is also subordinated. Such a relationship between totalitarian religion and society determines the characteristics of later dystopian or antiutopian novels up to the present day. They describe not only disturbing visions of the near future based on apocalyptic themes, but also, by exposing the connection between religion and social conditions, show contemporary ethical and religious crises related to the faith in God. The paper identifies the main themes of Christian eschatology in the fictional world of the novels and their relationship to real concerns about the future of humanity.

Keywords: eschatology, death, dystopia, German literature

Contact: Division of German Literature and Culture, Institute of German Philology, Faculty of Languages, University of Gdańsk, ul. Wita Stwosza 51, 80-316 Gdańsk, Poland

E-mail: agnieszka.haas@ug.edu.pl

https://fil.ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas

ORCID 0000-0002-2768-5981