



Metamorfozy Judasza

Ewelina Drzewiecka, *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej. Studium przypadku*, Universitas, Kraków 2016, ss. 412

Elżbieta Przybył-Sadowska

Instytut Religioznawstwa

Uniwersytet Jagielloński

Transformacja motywów biblijnych w kulturze to temat rzeka. Jeśli przyjrzeć się samym tylko opracowaniom dotyczącym literatury, to bibliografia przedmiotu okaże się nie dość, że długa, to jeszcze dla religioznawcy najzwyczajniej nudna. Są wprawdzie i takie lektury, jak chociażby *Wielki kod. Biblia i literatura* Northropa Frye'a¹, które czasem przyjemnie zaskakują, jednak większość publikacji pojawiających się na polskim rynku wydawniczym tylko utwierdza w tym przekonaniu. Monografia Eweliny Drzewieckiej, *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej. Studium przypadku*, zdaje się takim ocenom wymykać. Źródłowo rozpoczyna wprawdzie od tematów literaturoznawczych, ale się w nich nie zamyka. Stanowią one zaledwie punkt wyjścia do szerszej analizy przemian kulturowych, do historii idei, przy tym nie tylko religijnych. Przedmiotem analizy są bułgarskie teksty literackie powstałe w XX i XXI wieku, jednak analizie towarzyszy (a czasem zdaje się, że wręcz nad nią dominuje) niezwykle szeroki i erudycyjnie opisany kontekst przemian kulturowych, który pozwala omawiane teksty odnieść do najważniejszych w danej epoce debat filozoficznych, osiągnięć psychologii, czy też szerzej – do związków między nowoczesnością a nauką. W rezultacie otrzymujemy dwa ściśle ze sobą powiązane obrazy – głęboką analizę literatury, a w jej kontekście także kultury bułgarskiej, oraz jej szerokie, wielopoziomowe i międzynarodowe ujęcie. Książka, dodajmy od razu, jak wskazuje sama Autorka, stanowi „próbę spojrzenia na kondycję kulturową Biblii w warunkach (po)nowoczesności, a więc w sytuacji, kiedy kontakt z nią jest zazwyczaj zapośredniczony” (s. 11). Z rzadka więc tylko znajdziemy odniesienia wprost do tekstów biblijnych, częściej zaś – do obrazów zaczerpniętych z kultury świeckiej.

¹ N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.

Punktem wyjścia analiz Eweliny Drzewieckiej są teksty wybrane według szczególnego, „hermetycznego” – jak pisze sama Autorka – klucza, jakim jest postać Judasza, która, jak się zdaje, fascynuje Autorkę od lat. W roku 2012 wydała ona monografię *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej* (Wyd. Verbinum, Warszawa, ss. 236), w której skupiła się na problematyce samobójczej śmierci Judasza. Książka jest rozszerzoną wersją pracy magisterskiej napisanej w Instytucie Teologii Ogólnej UKSW, jednak zarówno zgromadzony w niej materiał źródłowy, jak i sama praca badawcza zdecydowanie wykraczają poza zwykły zakres pracy magisterskiej. *Herezja Judasza* stanowi więc kolejną publikację eksplorującą wątek apostoła zdrajcy w kulturze. Judasz – pisze Drzewiecka we wstępie do książki – „należy do najbardziej intrygujących i eksploatowanych w kręgu cywilizacji zachodniej bohaterów przekazu ewangelijnego. Stanowi ona wyrazistą figurę grzesznika, a zatem na zasadzie odwrócenia sytuuje się w ścisłej relacji do konstytutywnej dla prawosławnej tradycji postaci Bogocześlowieka” (s. 13). Skupienie się na tej postaci niewątpliwie pozwala zmierzyć się z takimi wielkimi tematami literackimi, jak kwestia wolnej woli człowieka, zdrady i jej psychologicznych uwarunkowań, a wreszcie także kary. Już z samych tych przyczyn jest to wątek, nad którym warto się z uwagą pochylić.

W *Herezji Judasza* Drzewiecka skupia się na wybranych bułgarskich tekstach literackich powstałych w okresie od początku XX do początku XXI wieku i na takim materiale przeprowadza analizę, którą określa – bardzo słusznie zresztą – mianem „studium przypadku”. Omawiane teksty zostały pogrupowane nie tylko chronologicznie, lecz także ideowo, dając w ten sposób obraz bułgarskich przemian kulturowych zachodzących w tym czasie, które znalazły w nich swoje odbicie. Autorka analizuje kolejno przejawianie się problematyki związanej z Judaszem najpierw w tradycji judeochrześcijańskiej, a następnie jej przemiany oraz ujęcia gnostyckie, agnostyckie i neognostyckie.

Monografię rozpoczyna obszerny, blisko pięćdziesięciostronicowy wstęp metodologiczny, w którym Drzewiecka precyzyjnie definiuje podstawowe pojęcia stosowane w pracy. Zaczyna od tytułowej herezji (definiowanej w opozycji do ortodoksji), apokryfu (w opozycji do kanoniczności), rozumianego zarówno w odniesieniu do ksiąg biblijnych, jak i w kontekście literackim, a także parafrazy, które to pojęcie Autorka uznaje za zdecydowanie bardziej adekwatne dla własnych analiz. Sporo miejsca poświęca także omówieniu zainteresowania postacią Judasza, które pojawiło się w kulturze europejskiej na początku XX wieku na fali ruchu oświeceniowo-pozytywistycznego, rozwijającej się psychologii, a także wprowadzenia nowych metod egzegezy biblijnej. Uwadze badaczki nie umyka również dość oczywiste wykorzystanie tego motywu w literaturze i kulturze popularnej końca XX wieku, powiązane z silnym nurtem dekonstruktywistycznym, zakładającym nowe odczytanie tekstów biblijnych i rehabilitację Judasza.

Znacznie ciekawsze i zdecydowanie mniej znane jest jednak osadzenie tej problematyki w perspektywie bułgarskiej, związanej z tradycją prawosławną. We wstępie Ewelina Drzewiecka wyraźnie pokazuje, że najsilniejszy wpływ na obraz Judasza i odczytanie tej postaci miała, wbrew pozorom, nie tradycja patrystyczna (w tym kontekście najważniejsze byłyby odwołania do Jana Chryzostoma), ale przede

wszystkim wschodnia tradycja liturgiczna, będąca podstawowym nośnikiem znaczeń dla osób wierzących. Autorka dość sprawnie wykazuje, że wizje kształtowane przez liturgię (zwłaszcza przez obrzędy Wielkiego Tygodnia) tworzą obraz Judasza posiadającego zdecydowanie negatywne cechy, silnie podkreślone przez wyraźną emocjonalność owych tekstów.

We wstępie, a więc zgodnie z przyjętymi zasadami obowiązującymi w pracach naukowych, Autorka precyzuje własne cele badawcze. Jak sama stwierdza:

Analiza literackich kreacji Judasza w kontekście jego relacji do Jezusa (i Boga) służy zatem określeniu, po pierwsze, sposobu funkcjonowania figury zdrajcy, po drugie – roli tradycji chrześcijańskiej w (bułgarskiej) kulturze (po)nowoczesnej, po trzecie – dominującej w niej opcji światopoglądowej, po czwarte – recepcji wzorów kultury zachodniej, a tym samym strategii adaptowania (się) w procesie modernizacji (s. 49).

Już to jedno zdanie pokazuje, jak szeroką perspektywę Autorka zakresliła dla własnych badań.

Książka składa się z czterech rozdziałów, jednak – jak Drzewiecka podkreśla we wstępie – dzieli się też na dwie części, a w każdej z nich mają się zawierać po dwa rozdziały. Jednak sama struktura książki, jak i jej spis treści takiego podziału nie pokazują. Idąc dalej, według wyjaśnień zawartych we wstępie, mamy tu także do czynienia z dwoma różnymi kryteriami porządkującymi materiał badawczy – z kryterium chronologicznym, czyli historycznoliterackim, oraz syntetycznym, filozoficzno-teologicznym (s. 49). I znów, zdaniem Autorki, przyjęte kryterium chronologiczne dzieli monografię na dwa okresy. Pierwszy z nich to okres od początku XX wieku do końca II wojny światowej, drugi zaś – od zakończenia wojny po pierwsze lata XXI wieku. Podobnie jak w przypadku podziału na dwie części także i te chronologiczne podziały w treści książki są raczej mało widoczne, co – wbrew pozorom – wcale nie świadczy o słabości monografii. Wręcz odwrotnie, prezentowane analizy wprawdzie są dobrze osadzone na osi czasu, ale ta perspektywa w pracy nie dominuje. Zamiast kilku oderwanych obrazów, wydzielonych granicami czasowymi, otrzymujemy spójny obraz stopniowych przemian kulturowych, co z pozycji czytelnika wydaje się znacznie ciekawsze. Z kolei deklarowane kryterium syntetyczne pozwala wydzielić trzy główne nurty ideowe przejawiające się w różnych tekstach w poszczególnych okresach. Owe nurty zostają odniesione oczywiście do obrazu Judasza. Widać to doskonale w konstrukcji rozdziałów książki, bowiem owe nurty wpisane są w tytuły rozdziałów. W ten sposób otrzymujemy kolejno ujęcie Judasza jako zdrajcy (w rozdziale pierwszym analizowane w ramach tradycji judeochrześcijańskiej, w drugim zaś – gnostyckiej), jako dobroczyńcy człowieka (w ujęciu agnostyckim) i jako człowieka uwięzionego w świecie (w świetle tradycji neognostyckiej). Tak mocno dookreślona struktura monografii nie przeszkadza w odbiorze książki jako jednej całości płynnie przechodzącej od jednej koncepcji do kolejnej, co dobrze podkreśla dynamikę zmian kulturowych, ich procesualność i wewnętrzną komunikację, a także wielokrotnie już podkreślaną zależność od wpływów zewnętrznych, zwłaszcza od mód kulturowych.

Konstrukcja kolejnych rozdziałów monografii zasadniczo się nie różni. Większość z nich składa się obszernego teoretycznego wstępu wprowadzającego w problematykę historyczno-kulturową, a następnie dzieli się na podrozdziały tematyczne i części,

z których każda jest analizą konkretnego dzieła literackiego. Wyjątek stanowi rozdział trzeci *Dobroczynność Człowieka? (w pułapce agnostycyzmu)*, w całości poświęcony analizie opowiadania *Lazarz i Jezus* autorstwa Emiliana Stanewa (s. 217–253). Taka konstrukcja pozwala Autorce nie tylko mocno osadzić poszczególne dzieła w bułgarskim kontekście kulturowym, lecz także pokazać je na tle szerszych, europejskich przemian i dyskusji filozoficznych. I to, jak się zdaje, jest największą wartością omawianej monografii. Zostajemy bowiem wprowadzeni w sam środek fundamentalnych dyskusji filozoficzno-religijnych i widzimy, które elementy tych dyskusji zostają przeniesione w lokalny, bułgarski kontekst i na jaki grunt trafiają.

Rozdział pierwszy, zatytułowany *Zdrajca Bogocześliwieka – tradycja judeochrześcijańska* (s. 53–136), poświęcony jest chronologicznie najwcześniejszemu z omawianych okresów – przełomowi XIX i XX wieku, od strony filozoficzno-teologicznej zaś – według założeń Autorki – wpływom szeroko pojętego modernizmu na kulturę i literaturę bułgarską. Wprowadzenie do tego rozdziału Autorka zaczyna od problematyki sekularyzacji i powstania idei katolickiego modernizmu na Zachodzie, w tym także ich zakorzenienia w teologii protestanckiej z jej krytyką Tradycji i autorytetu Kościoła, rozumianych przede wszystkim jako forma sprawowania władzy, a także z postulatami badania Biblii metodami historyczno-filologicznymi. W rozdziale tym Autorka skupiła się na tekstach, które sama określiła mianem nowoczesnych apokryfów „pretendujących do miana przekazu o charakterze chrześcijańskim” (s. 49), a będących *de facto* swoistą apologią prawosławnej tożsamości bułgarskiej, tak jak była ona pojmowana w kręgach cerkiewnych. Co dość istotne, wprawdzie Ewelina Drzewiecka rozpoczyna swoje rozważania na ten temat od dłuższego passusu dotyczącego zachodniego-katolickiego modernizmu, szybko jednak zauważa, że idee te trafiły do kultury bułgarskiej nie wprost z Zachodu, ale przez swoisty filtr, jakim była kultura rosyjska. Faktycznym źródłem idei modernistycznych w Bułgarii był więc nie zachodni katolicyzm czy protestantyzm, ale tak zwany rosyjski renesans religijno-filozoficzny i późniejsza działalność Instytutu św. Sergiusza w Paryżu. Jak słusznie przy tym zauważa, prawosławny modernizm, zarówno w jego wersji rosyjskiej, jak i podążającej za nim odmiany bułgarskiej, nie przyjął głównych zachodnich metod analizy tekstów biblijnych, obstając przy silnie podkreślanej w prawosławiu konieczności interpretacji Biblii w duchu Tradycji, a więc w zgodzie z nauczaniem Kościoła. W wyjaśnianiu prawosławnego ujęcia tekstu biblijnego Autorka, jak się zdaje, najmocniej wykorzystuje swoje teologiczne wykształcenie i dość ściśle podąża za tekstami teologicznymi. Znajduje to wyraz w takich sformułowaniach, jak: „Biblia stanowi »słowną ikonę Chrystusa«” (s. 59), „Prawosławna lektura Biblii [...] »wychodząc od obrazu, kontempluje ikonę«” (s. 59). Stwierdzenia te, wprost zaczerpnięte z Paula Evdokimova², niewątpliwie brzmią poetycko, jednak poza kontekstem teologicznym (w szczególności poza teologią ikony) pozostają dla czytelnika całkowicie niezrozumiałe. Drugim specyficznym bułgarskim kontekstem omawianych w tym rozdziale idei i tekstów je reprezentujących są aspekty religijno-narodowe powiązane z procesem przyspieszonej modernizacji państwa, wyrażającej się w

² P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 241 i 245.

budowaniu nowoczesnych struktur władzy oraz trwałej więzi narodowo-obywatelskiej zgodnie ze wzorami kultury zachodniej. [...] Pytanie o wartość chrześcijańskiej tradycji, czyli o status prawosławia, dotyczyło kwestii znaczenia religii w życiu codziennym Bułgara i odsyłało do problematycznego związku naród – religia i państwo – Kościół (s. 59–60).

Problematyka ta znajduje odzwierciedlenie w licznych dziełach literackich początku XX wieku, które Autorka pogrupowała w dwóch rozdziałach merytorycznie odpowiadających dwóm różnym sposobom przedstawiania Judasza. Część pierwsza – *Potępioy na wieki* zawiera analizę czterech dzieł, część druga – *Falszywy uczeń* – trzech, przy czym każdemu dziełu poświęciła osobną, odpowiednio zatytułowaną partię. Rozważania rozpoczyna analiza *Intrygującej opowieści o przestępczych i krwawych wydarzeniach z Judaszem Iskariotkim* Michaiła Taszewa, wydanej w 1907 roku, która – jak stwierdza Autorka – jest tekstem granicznym między bułgarskim odrodzeniem narodowym a nowoczesnością (s. 77). Głównym tematem opowieści jest – jak wskazuje podtytuł tej części – kwestia przeznaczenia. Znajdujemy tu pasjonujące rozważania o powiązaniu ewangelijnej historii Judasza z antycznym mitem o Edypie, zwłaszcza w jego schrytianizowanej wersji zamieszczonej w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine. Pojawiające się w ten sposób nieuchronnie odniesienia do kazirodztwa i bratobójstwa pozwalają Drzewieckiej na dokonanie niezwykle interesującej analizy źródeł bałkańskich i greckich pod kątem przedstawiania w nich roli przeznaczenia w życiu człowieka, istnienia wrodzonej skłonności do czynienia zła, zwłaszcza do zabójstwa i kazirodztwa, oraz nieuchronnej kary za te czyny. Analiza różnorodnego materiału źródłowego pozwoliła Autorce dowiedzieć, że Taszew mógł się opierać na greckim wariacie legendy o Judaszu, która prawdopodobnie funkcjonowała w bułgarskim folklorze (s. 71). Najciekawsza jest jednak analiza kontaminacji czasowo-przestrzennych, charakterystycznych dla kultury ludowej, które „wskazują na próby dostosowania legendy do warunków lokalnych, tj. horyzontu intelektualnego odbiorcy bułgarskiego” (s. 72). Tak więc opisywany w tym dziele Judasz nie dość, że widzi dzieci idące do szkoły „z książkami pod pachą”, to również jako sierota zwraca się „do przedstawiciela władzy lokalnej”, „zarządcy powiatowego”, dzięki któremu uzyskuje „wyszkolenie na koszt państwa” (*ibidem*). Analiza ludowych kontaminacji nie jest jedynie zabiegiem formalnym. Pozwala bowiem Autorce na wykazanie, że omawiany tekst stanowi przykład zastosowania etyki ludowej, w której negatywnie waloryzowane są raczej przestępstwa przeciwko ładowi społecznemu (zabójstwo i kazirodztwo), niż zdrada, która nie jest aż tak mocno potępiana.

Kolejne analizowane dzieło, w ocenie Drzewieckiej będące chronologicznie pierwszą autorską parafrazą wątku Judasza w literaturze bułgarskiej, stanowi opowiadanie *Judasz* autorstwa Konstantina Weliczkowa, również niezbyt dobrze znane w Bułgarii. Weliczkow ukazuje postać Judasza, którego dręczą wyrzuty sumienia, który pragnie przebaczenia, i – co więcej – takie od Jezusa otrzymuje. Ostatecznie powodem jego samobójczej śmierci staje się szaleństwo wywołane przez stygmatyzację społeczną. Podobna interpretacja czynu Judasza pojawia się także w dramacie Penczo Radkowa *Judasz* wydanym w 1926 roku. Dzieło to jest przy tym świadectwem wpływów lewicowych, bezsprzecznie silnie obecnych w kulturze ówczesnej Bułgarii. Szczególnie widać to w modernistycznym zestawieniu Chrystusa z Prometeuszem. Jak pisze Drzewiecka:

Archetyp prometejski staje się jego [europejskiego humanizmu – przyp. E.P.-S.] *leitmotivem* właśnie wskutek oderwania idei współczucia od dobrego Boga, toteż jedynie w kontekście gnostyckim lub ateistycznym figura Prometeusza może mieć mesjański charakter. Tylko w świecie bez (dobrego) Boga buntownik nosi status bohatera i zbawiciela ludzkości. Renesansowo-oświeceniowa perspektywa dobrobytu wiąże się z imperatywem litości wobec cierpiących – jakoby z Bożego wyroku – ludzi, toteż hasło współczucia znajduje realizację przede wszystkim w odsyłającej do koncepcji mesjanizmu żydowskiego idei „królestwa Bożego” na ziemi, a następnie zyskując ważne miejsce w tradycji lewicowej (s. 93).

Chrystus-Prometeusz Radkowa to *de facto* rewolucjonista, zaś Boża sprawiedliwość to zwykła zemsta za zdradę, dla której żadna skrucza i pragnienie poprawy nie są żadnym czynnikiem łagodzącym. Ostatnim analizowanym tekstem jest zbiór opowiadań Jordana Popilijewa, *Judasz*, wydany w roku 1930. Autorka klasyfikuje zawarte w nim teksty jako apokryfy, które w założeniu mają służyć ewangelizacji i są skierowane do niewykształconych teologicznie odbiorców (s. 104). Zdecydowanie najciekawszym wątkiem tej części rozważań, nigdy dotąd szerzej nieopracowanym, są odniesienia do ówczesnych bułgarskich dylematów światopoglądowych i politycznych związanych ze stosunkiem prawosławia do prawicowego zamachu stanu i komunistycznego powstania wrześnieowego w 1923 roku, a co za tym idzie – do stojących za tymi wydarzeniami ideologii.

Część druga pierwszego rozdziału, zatytułowana *Falszywy uczeń*, poświęcona jest problematyce nawrócenia albo – właściwiej rzecz ujmując – fałszywego nawrócenia Judasza. Analizowane są w niej następujące teksty: zbiór opowiadań *Legendy Christo* Kazandżijewa z 1919 roku, opowiadanie *Judasz* Ludmiła Stojanowa z roku 1929 oraz dramat *Za trzydzieści srebrników* Borysa Borozanowa z 1934. *Legendy* to opowieść o zwątpieniu Apostoła albo o pozorności jego nawrócenia, które uwiadcniają się pod wpływem zazdrości (o Marię Magdalenę), lęku przed utratą statusu społecznego, a w końcu także strachu przed śmiercią. Analiza psychologicznych uwarunkowań zdrady Judasza pozwala Drzewieckiej zakwalifikować ten tekst do kategorii parafraz „w duchu modernistycznego zainteresowania psychologią postaci tragicznych” (s. 116). Motyw zazdrości to z kolei jeden z wątków przewodnich opowiadania Stojanowa, u którego bezpośrednią przyczyną zdrady Judasza jest nawrócenie Marii Magdaleny, co Drzewiecka podkreśla, nadając tej części tytuł *Zazdrość*. Prowadzona przez nią analiza pokazuje jednak, że nie jest to ani wątek jedyny, ani być może najciekawszy. Dużo bardziej interesująca zdaje się Judaszowa wizja Jezusa postrzeganego raczej jako świecki, lewicowy działacz społeczny, niemal „głosciciel prawd socjalistycznych” (s. 123), dążącego do utworzenia ziemskiego Królestwa Bożego, czyli państwa utopijnego, w którym zapanuje równość i sprawiedliwość społeczna (*ibidem*). Z kolei trzeci tekst, dramat Borozanowa, ukazuje Judasza jako ukochanego ucznia Jezusa, który nie tylko błędnie pojmuje nauki Mistrza, lecz także, całkowicie ufając własnemu poczuciu misji, nie jest w stanie zauważyć swojego błędu, tylko w nim trwa i w końcu upada.

Rozważania pierwszego rozdziału odsłaniają perspektywę zawierającą w sobie różnorodne wątki związane z procesami sekularyzacyjnymi i modernistycznymi. Najważniejszym spośród nich jest poszukiwanie bułgarskiej tożsamości i roli, jaką w niej powinna odgrywać religia. W prezentowanych tekstach literackich

dostrzegamy zarówno ścieranie się teizmu i ateizmu (także w wersji socjalistycznej), jak i przejawy ambiwalentnego stosunku do Cerkwi, objawiającego się z jednej strony skupieniem na indywidualnych poszukiwaniach kontaktu z *sacrum*, z drugiej zaś – z próbami odnowy autorytetu i pozycji Kościoła jako instytucji. Autorka uważnie śledzi sposoby przyjmowania bądź odrzucania przez autorów oficjalnej, kościelnej interpretacji opowieści o Judaszu, także w jej ludowej – jak twierdzi „bezrefleksyjnej w warunkach sekularyzacji” (s. 136) – wersji.

Podczas gdy w rozdziale pierwszym Autorka w zasadzie pozostaje w obrębie różnych interpretacji tradycji ortodoksyjnej, w rozdziale drugim (*Zdrajca Bogoczwolwieka – tradycja gnostycka*, s. 137–216) analizuje teksty, które już wyraźnie poza tę tradycję wykraczają i stanowią świadectwo bądź bardzo wyraźnej dyskusji z religią instytucjonalną, bądź nawet jej odrzucenia. Wizję zbawienia oferowanego przez osobowego Boga zastępuje pragnienie wyzwolenia z materialnego świata i chęć uzyskania zbawienia przez samopoznanie. Elementy te są odczytywane przez Autorkę, ze wszech miar słusznie, jako wątki gnostyckie (zgodnie z definicyjnym rozróżnieniem na gnostycyzm i gnozę, zaproponowanym przez Wincentego Myszora³). Przy czym na bułgarskim gruncie, gdzie zderzały się ze sobą wpływy myśli zachodniej i wschodniej, powyższe idee zostają wzbogacone zarówno o elementy teozofii i wolnomularstwa, jak i o wywodzący się z Rosji tołstoizm, a także o koncepcje miejscowej proveniencji, odwołujące się do bogomilizmu, trackiego orfizmu czy idei Piotra Dynowa – założyciela bułgarskiego Białego Bractwa. Chronologicznie rozdział drugi mieści się w tych samych ramach czasowych co pierwszy. Teksty poddane analizie powstawały bowiem w dwóch pierwszych dekadach XX wieku. Tym samym dwa pierwsze rozdziały monografii bezsprzecznie stanowią swoistą całość i się uzupełniają, co odpowiada założeniom podziału książki na dwie części.

Rozdział drugi także został uporządkowany zgodnie z ideami przejawiającymi się w omawianych tekstach. Tym razem Drzewiecka posługuje się trzema kategoriami – kategorią pokusy, upadku i dnia sądu. Pierwsza część rozdziału, odpowiadająca kategorii „pokusa”, to analiza trzech tekstów literackich – *Bogomilskim legendom* Nikołaja Rajnowa, sztuki *Judasz* Konstantina Mutafova i opowiadania *W Getsemańskim ogrodzie* Petko Todorowa. Podtytuły nadane tym rozważaniom mają za zadanie od razu nakierować czytelnika na konkretne rodzaje pokus w nich opisywanych – niepewność, zazdrość i rozczarowanie, które mają być przyczynami zdrady Judasza. Jednakże, jak się zdaje, dobór terminów jest nieco sztuczny, zważywszy – dla przykładu – na to, że już pierwsza tytułowa niepewność znacznie bardziej kojarzy się z rozczarowaniem głównego bohatera (Judasza) postawą Jezusa i jego brakiem skuteczności w kontrolowaniu życia innych niż z rzeczywistym brakiem pewności. W tej teozoficznej wizji wydarzeń w Jerozolimie Jezus to Nadczłowiek w sensie nietzscheańskim, „Budziiciel Świadomości, Inicjator, Król, Mag” (s. 155), a także „Wielki Wtajemniczony” i „Nosiciel Tradycji (Wiedzy)” (*ibidem*), Judasz zaś to jego odwieczny antagonist, „istota zdeterminowana”, która „nie posiada wolnej woli, a więc z natury nie odpowiada za swoje czyny” (s. 156). Część druga, zatytułowana *Zazdrość*, to analiza przeżyć

³ W. Myszor, *Elementy gnostyckie w nowej religijności* [w:] *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, W. Myszor (red.), Warszawa 1996, s. 70–71.

Judasza owładniętego zazdrością o Marię Magdalenę, która w sztuce Mutałowa pełni rolę gnostyckiej Sofii. Namiętność łączy Judasza z jego własną cielesnością, a więc zamyka mu drogę do uwolnienia się z materii. Jest więc hylikiem, który z natury nie jest w stanie przyjąć prawd duchowych. Podobny obraz Judasza rysuje część trzecia (*Rozczarowanie*). Jezus w opowiadaniu Todorowa to gnostyk, człowiek wybrany, który sam osiąga wyzwolenie, Judasz zaś, zamknięty w materii, jest tego pozbawiony. Otrzymując taką puentę, pozostaje jednak zadać pytanie, jak takie ujęcie wiąże się z tytułową pokusą? Odpowiedź znajdujemy w zakończeniu rozważań tej części, gdy Autorka pisze: „W tak zdefiniowanym świecie zarówno pojęcie zdrady, jak i pokusy tracą swój sens. Oba wynikają z natury bytu, a nie ze słabości woli” (s. 182). Tym samym jednak Autorka przyznaje, że do analizy tekstów przykłada kategorie, które do nich *de facto* nie przystają, tylko po to, by ten fakt wykazać. To zabieg bardzo zręczny, pozwalający pokazać głębokość kulturowych przemian.

W części drugiej rozdziału drugiego (*Upadek*) Drzewiecka skupia się na analizie powieści Nikołaja Rajnowa *Między pustynią a życiem*, wydanej w 1919 roku, która – zdaniem Autorki – ma być „swego rodzaju kulminacją problematyki pokusy [podkr. – E.P.-S.], ilustracją skutków popadnięcia w jej okowy” (s. 182). Tym samym Autorka znów pokazuje, że jej analiza wymyka się ramom, które sama sobie narzuciła. Widać to także w problematyce cielesności i seksualności, która jak się zdaje – również jest elementem kluczowym w narracji Rajnowa i tym samym mogłaby stać się z powodzeniem stać kluczem do odczytania tego tekstu w kontekście kategorii pokusy. Faktycznie jedynym powodem jego wyróżnienia jest – i to po raz kolejny w tej monografii kwestia kluczowa – stosunek do ortodoksji. Choć Drzewiecka dostrzega, iż tego typu odniesienia zwykle prowadzą do nieporozumień w odczytaniu dzieła Rajnowa, jednocześnie stwierdza:

I właśnie pominięcie kontekstu ezoterycznego oraz powierzchowna znajomość tradycji prawosławnej składają się na dotychczasowe niezadowolające, moim zdaniem, ujęcia relacji powieści wobec religii chrześcijańskiej (s. 185).

Powieść Rajnowa opiera się na inwersji, która dotyczy zarówno obrazu postaci biblijnych, jak i głównych chrześcijańskich pojęć oraz idei. Inwersja ta sprawia, że świat przedstawiony powieści „stoi w wyraźnej opozycji do chrześcijaństwa” (s. 195), zmienia wszystkie funkcje postaci i znaczenia z niego zaczerpnięte, ukazując świat na wskroś gnostycki.

Kolejna, trzecia część tego rozdziału (*Dzień Sądu*) jest poświęcona dramatowi Iwana Grozowa, nie tylko pisarza, ale również aktywnego propagatora teozofii. Tytuł tej części pochodzi zresztą wprost od tytułu analizowanego dzieła. Także i w tym przypadku mamy do czynienia z gnostyckim Nauczycielem, którego zadaniem jest tym razem kosmiczna transformacja osiągnięta poprzez Mękę (s. 208–209). Dopiero podsumowanie rozdziału drugiego wyjaśnia czytelnikowi, że przyjęty przez Autorkę podział treści na podrozdziały i części wynika z uznania, że teksty zamieszczone w podrozdziale *Pokusa* stanowią jedynie wprowadzenie do „bułgarskich parafraz wątków ewangelijnych, spod znaku nowoczesnego okultyzmu” (s. 211), czyli do dzieł Rajnowa i Grozowa.

Dzieła analizowane w rozdziale drugim uzupełniają perspektywę zakreśloną wcześniej o ujęcia gnostyckie, a więc takie, które odwołują się do wzorców modnych wówczas na Zachodzie. Ujęcia te wyraźnie kładą akcent na indywidualny charakter doświadczenia religijnego odbywającego się poza instytucją kościelną. Wszystko to tworzy bardzo spójny obraz przemian w przestrzeni bułgarskiej kultury, która, jak się zdaje, w tym względzie bardzo przypomina przemiany w kulturze polskiej. Wśród rozważań na szczególną uwagę zasługują jednak te miejsca, gdzie Drzewiecka – korzystając ze swojej rozległej wiedzy teologicznej, filozoficzno-antropologicznej i warsztatu literaturoznawcy – precyzyjnie przeprowadza krytykę źródeł, a tym samym także wcześniejszych interpretacji bułgarskich badaczy. Nie umykają jej takie szczegóły, jak to, że niektóre z tych analiz były prowadzone bez zapoznania się z pierwotnym wariantem badanego tekstu (w tym przypadku chodzi o dramat Muta-fowa, s. 159–161). Niekiedy jednak wykształcenie teologiczne Autorki zdaje się ją jednak ograniczać. Tak jest w odniesieniu do kanonu i apokryfów, które Drzewiecka uznaje za zakazane (*de facto* były one po prostu nieuznawane za księgi natchnione, ale ich rola w tradycji cerkiewnej była bardzo duża, co dostatecznie mocno wykazał Aleksander E. Naumow⁴, s. 186–187), a także uwidacznia się w stosunku do ortodoksyjnej tradycji, która jest jednolita i spójna, oraz heterodoksji, którą Autorka uznaje za jej destrukcję. Tymczasem historia Kościoła wyraźnie pokazuje, że doktryna ortodoksyjna tworzyła się w debatach teologicznych, których przyczyną były koncepcje później (później, a nie wcześniej!) uznawane za herezje. Oczywiście, z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia wówczas, gdy doktryna jest już ustalona, a autorzy nowych tekstów i idei dążą do jej transformacji. Wówczas takie tezy byłyby uprawnione. Jednak gdy w rozważaniach o nowoczesnym apokryfie czytamy:

Ponieważ w celu zobrazowania koncepcji sprzecznych w istocie z ujęciem ortodoksyjnym adaptuje znany powszechnie przekaz, w sensie typycznym można ją porównać do starożytnych ewangelii gnostyckich. Podobnie jak w apokryficznych tekstach zakazanych, narracja chrześcijańska ulega w niej istotnej transformacji i jako taka staje się nośnikiem nowej myśli heterodoksyjnej... (s. 186)

tezy takie wydają się, z punktu widzenia analizy kulturoznawczej, mocno dyskusyjne.

Rozdział trzeci, *Dobroczynca Człowieka? (w pułapce agnostycyzmu)* (s. 217–254) jest z kolei poświęcony analizie utworu Emiliana Stanewa – *Łazarz i Jezus*, wydanego w 1977 roku (polskie tłum. w 1983) i będącego jedyną biblijną parafrazą wątków biblijnych opublikowaną w okresie komunistycznym, czyli czasie ograniczenia swobody religii i dominacji światopoglądu ateistycznego w sferze publicznej. Już tylko te przyczyny dostatecznie dobrze uzasadniają jego wyróżniony w monografii status, na co wskazuje fakt, że to jedyny utwór, któremu poświęcono cały rozdział. Na decyzję Autorki z pewnością wpłynęła także pozycja Stanewa – jednego z najważniejszych współczesnych pisarzy bułgarskich. Kanwą dla rozważań Stanewa jest opowieść o wskrzeszeniu Łazarza, którego ów cud całkowicie odmienia – z sympatycznego, ale i niedorozwiniętego młodego mężczyzny staje się człowiekiem

⁴ A.E. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław 1976.

skupionym na osiągnięciu zysku i za wszelką cenę dążącym do dobrobytu, tak jakby ceną za uzyskanie rozumu była utrata dziecięcej radości. Stanew, jak ocenia Drzewiecka,

dotyka tu fundamentalnego doświadczenia człowieka nowoczesnego, tj. poczucia totalnego zniewolenia, co odsyła do wzajemnie warunkujących się kategorii prawdy i wolności. W tym kontekście negatywna diagnoza postawiona zostaje zarówno po stronie rozumu, jak i wiary. O ile bowiem rozum, ograniczając percepcję, neguje możliwość istnienia transcendencji, o tyle wiara oznacza sprzeniewierzenie się własnej racjonalnej naturze (s. 243).

Tym samym proza Stanewa jest zdecydowanie pesymistyczną diagnozą kondycji nowoczesnego człowieka, którego racjonalistyczna postawa odsuwa od wiary i prowadzi ku metafizycznemu rozdarciu (s. 252).

Ostatni, czwarty rozdział omawianej monografii jest zatytułowany *Człowiek uwięziony w świecie – tradycja neognostycka?*. Przy tym tradycja neognostycka jest tutaj wyraźnie utożsamiona z tak zwaną nową duchowością, a więc w znacznej mierze z ruchami New Age, choć sama Autorka doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że takie powiązanie może być dyskusyjne (s. 256–257). Analizie zostaje tutaj poddanych sześć utworów wydanych po upadku komunizmu. Rozdział podzielony został na trzy części – dwie z nich odnoszą się do kwestii władzy i przemocy, trzecia – do wykorzystywania narracji biblijnych w celu zbudowania narodowej tożsamości Bułgarów. W każdej z nich Autorka analizuje po dwa teksty.

Podrozdział *Przemoc sprawujących władzę* Drzewiecka rozpoczyna od analizy powieści Ognijana Bojadżijewa zatytułowanej *Siedem dni po Ostatniej Wieczerzy*, napisanej w latach 1975–1987 i wydanej dopiero w roku 1994. To swoiste studium władzy opisywanej zarówno z pozycji tych, którzy ją sprawują (Kajfasz), czyli panów, i tych, którzy jej pragną (Judasz), czyli niewolników. Niewolnik, który zyskuje władzę, jak przekonuje Kajfasz, w praktyce doprowadza jedynie do zmiany swojego miejsca w strukturze społecznej (z niewolnika staje się panem), ale nie do zmiany owej struktury. Nie wpływa więc na system sprawowania władzy opierający się na przemocy i kłamstwie, który z zasady pozostaje ten sam. Pesymizm tej wizji pogłębia wizja chrześcijaństwa wyłaniająca się z kart powieści – ideologii, która jest źródłem fałszu i wyobcowania ze świata (s. 273). Drugim analizowanym tutaj dziełem jest skandalizująca powieść *Bękart. Ewangelia Judasza* Christo Stojanowa z 2003 roku, która jako „wyzywająca i szokująca, ale i jakoby profetyczna, zajęła stosowne miejsce wśród wytworów kultury popularnej nastawionych na sukces komercyjny” (s. 275). Religia w tej wizji to zwykłe narzędzie sprawowania władzy, służące sprawowaniu kontroli i utrzymywaniu społeczeństwa w nieświadomości.

Kolejny podrozdział eksponuje temat przemocy ludzi dążących do władzy i skupia się na dziełach Stefana Canewa (*Tajemna Ewangelia Jana* – sztuka powstała w roku 1994, ale ostateczny kształt zyskała podczas przygotowań do premiery w 1995) i Weselina Stojanowa (*Autopsja Ciała* – opowiadanie z roku 2005 i powieść pod tym samym tytułem wydana w 2007). Obaj autorzy swoimi dziełami starają się przede wszystkim prowokować. Canew pokazuje, że chrześcijaństwo – nowa religia, której fundamentem jest głoszenie miłości, mającej zastąpić przemoc – w żadnym razie do żadnych większych zmian nie doprowadziło. W świecie nadal panuje przemoc, tylko

tym razem „dokonywana w imię wyższej idei (boga, prawa)” (s. 295). Ludzie żyją w iluzji, iluzoryczne jest także ich przekonanie o posiadaniu wolnej woli. Pozorność zmian, pesymistyczna wizja praw rządzących światem, wyraźnie koresponduje z dziełem Bojadżijewa omawianym w pierwszej części tegoż rozdziału. Z kolei *Autopsja ciała*, dzieło wręcz epatujące obrazami przemocy i perwersji, to równie mroczna wizja świata, zdesakralizowanego i wręcz zdehumanizowanego, w którą wpisane zostało przekonanie o bezsensowności śmierci Jezusa, będącego zwykłym człowiekiem. Jednak na pewnym poziomie wnioski są dokładnie takie same, jak w poprzednich dziełach. Chrześcijaństwo, które powstało w odpowiedzi na moralny upadek świata, zdaniem autora, samo przeszło metamorfozę i z ofiary stało się oprawcą (s. 310).

Trzecia część ostatniego rozdziału (*W kręgu idei narodowej*) jest poświęcona dziełom, w których parafrazy biblijne mają służyć rozrachunkowi z bułgarskim dziedzictwem narodowym. Analizie poddano tutaj dwie powieści – *Mrówki i bogowie. Kronika XX wieku* Stefana Canewa z roku 2000 i *13 róż* autorstwa Nikoła Danewa (właśc. Jordanki Stefanowej Nikołowej) z 2008. Oba dzieła łączą odniesienia do tradycji narodowej i – jak się zdaje – niewiele więcej. Pierwsze z nich ukazuje cykl stale powtarzającego się upadku świata, którego przyczyną jest ciągła przemoc silniejszych nad słabszymi, przejawiająca się w „narzucaniu kolejnych *ideologii* – chrześcijaństwa, bogomilstwa, faszyzmu, komunizmu i demokracji, a ostatecznie służy sformułowaniu diagnozy upadku moralnego ogarniętego zemstą narodu bułgarskiego...” (s. 317). Po raz kolejny mamy tu więc do czynienia z pesymistyczną wizją świata ogarniętego przemocą. Z kolei powieść *13 róż* to wprowadzie wizja optymistyczna, ale wpisująca się w masowy nurt książek naśladowujących sensacyjne i komercyjne publikacje Dana Browna. Danewa odwołuje się do trackiego orfizmu, który miał być jakoby prawdziwym źródłem nauk głoszonych przez Jezusa i w ten sposób czyni z Bułgarii centrum prawdziwego, niezafałszowanego przekazu chrześcijańskiego, którego nośnikami w średniowieczu były herezje dualistyczne. Oficjalny Kościół (co ciekawe – utożsamiany z Watykanem, a nie z Cerkwią prawosławną) w tej wizji, podobnie jak w innych omawianych w tym rozdziale dziełach, stanowi jedynie źródło przemocy służącej sprawowaniu władzy. Dążenie do wyzwolenia się z przemocy, to – w zgodzie z paradygmatem ponowoczesnym – dążenie do uwolnienia od zewnętrznego autorytetu wielkich instytucji i ich narracji.

Sama próba przybliżenia treści pokazuje, że monografia Eweliny Drzewieckiej z pewnością nie jest nudna i zdecydowanie wybija się ponad przeciętne publikacje poświęcone wątkom biblijnym w literaturze. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że Autorka mocno rozbudowuje kontekst swoich analiz, pokazując bardzo szerokie tło kulturowych przemian, które znajdują swój wyraz w omawianych dziełach. Ten kontekst jest tak erudycyjny, że czasem wręcz sprawia wrażenie zbyt dominującego. Łatwość, z jaką Autorka niekiedy w analizowanych przez siebie tekstach dostrzega wpływy myśli filozoficznej – i to nie tylko tych znanych, szeroko komentowanych w owym czasie autorów, jak choćby Fryderyk Nietzsche czy Max Scheler, ale także wielu innych, z pewnością znacznie mniej popularnych – może budzić wątpliwości. Pojawiają się one zwłaszcza tam, gdzie dla podobnych odniesień brak oparcia w krytyce źródła. Tę však Drzewiecka ma świetnie opanowaną, o czym świadczy na

przykład szczegółowa analiza dowodząca, że Emilian Stanew znał publikacje Ernsta Renana i jego koncepcję zmartwychwstania, którą wykorzystał w swoim dziele *Lazarz i Jezus* (s. 228), czy chociażby wspomniana wyżej analiza funkcjonowania opowieści ludowych w kontekście *Intrygującej opowieści...* Taszowa. Tym bardziej w niektórych partiach książki, tam gdzie czytelnik zostaje pozbawiony podobnych uzasadnień i zamiast tego otrzymuje formułę, według której jakąś myśl autora A można interpretować w świetle koncepcji filozofa/teologa/socjologa B (choć niewiele lub zgoła nic nie wskazuje, by autor A zetknął się z pracami autora B), może budzić pewien niepokój. Jest on związany z narastającym w miarę lektury monografii przekonaniem, że wiele spośród wykazywanych tutaj związków wynika z ogromnego odczytania Drzewieckiej, ale już niekoniecznie autorów dzieł przez nią interpretowanych. Oczywiście, objętość książki nie zawsze pozwala na równie drobiazgowo prześledzenie wszystkich wpływów. W wielu przypadkach zresztą nie jest to wcale konieczne. Sądzę, na przykład, że szczegółowe dowodzenie, że bułgarscy pisarze znali dzieła Nietzschego, nie jest nikomu potrzebne. Nawet jeśli sami ich nie czytali, to idee filozofa były powszechnie znane i szeroko komentowane, co wystarcza do uznania, że mogły one wpłynąć na omawiane teksty. Czy jednak tak było również w przypadku innych, mniej znanych myślicieli, na których dzieła powołuje się Drzewiecka? Czy dzieła Voegelina mogły wpłynąć na pisarzy bułgarskich, skoro przed śmiercią filozofa w 1985 roku nie były one zbyt popularne nawet w krajach, w których żył i pracował?

Wielokrotnie wspomniany już w tej recenzji szeroko zakreślony kontekst prowadzonych analiz i jego erudycyjne opracowanie, chociaż stanowi niezwykle cenny element monografii, także może prowadzić do swego rodzaju konfuzji. Przedmiotem analizy, przypomnijmy, są wątki biblijne funkcjonujące w kulturze współczesnej, jednak wybór źródeł został przez Autorkę dodatkowo ograniczony. Jako główne kryterium przyjęła ona bowiem występowanie wątków związanych z postacią Judasza, co wiąże się, jak deklaruje Drzewiecka, z faktem,

że postać ta należy obecnie do najbardziej intrygujących i eksploatowanych w kręgu cywilizacji zachodniej bohaterów przekazu ewangelijnego. [...] „Przypadek Judasza” od czasu przełomu modernistycznego wielorako interpretowany, niezwykle popularny w literaturze XX wieku, a zwłaszcza na przełomie XX i XXI wieku, zdaje się w efekcie wiele mówić o kondycji człowieka (po)nowoczesnego, który zatracił kontakt z *sacrum*/transcendencją, zmuszony jest szukać alternatywnych sposobów na przetrwanie w stanie wyobcowania(s. 13).

Zakres prowadzonych badań źródłowych jest zatem wyraźnie ograniczony, i to podwójnie – najpierw do biblijnych parafraz funkcjonujących w literaturze bułgarskiej, a następnie do tych spośród nich, które eksponują postać Judasza. Tymczasem ów kontekst zdaje się czytelnikowi podpowiadać, że analizę i wnioski z niej wyprowadzane z łatwością można rozszerzyć na całą literaturę czy kulturę bułgarską, choć teksty tutaj analizowane są często niszowe, lub wręcz zupełnie nieznanymi szerszemu kręgowi odbiorców, także w Bułgarii. Ewelina Drzewiecka jednak w taką pułapkę uogólniania nie wpada. Wnioski, które formułuje w zakończeniu, w najmniejszym stopniu nie przekraczają zakreślonych granic. To z pewnością oznaka metodologicznej dojrzałości Autorki, dojrzałości, której mogliby jej pozazdrościć niektórzy bardziej doświadczeni badacze.