

ŻYWOT-
NOŚĆ
KANONU

MAŁGORZATA
JANKOWSKA

ŻYWOT- NOŚĆ KANONU

SEMIOTYKA
WSPÓŁCZESNEJ
APOKRYFICZNOŚCI



Komitet naukowy

Jerzy Brzeziński, Agnieszka Cybał-Michalska, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

Recenzent

dr hab. Marek Pacukiewicz

Wydanie I

Projekt okładki

Piotr Kędziora

Redakcja i korekta

Bożena Kapusta

Łamanie

Monika Tyma

© Copyright by Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM 2019

© Copyright by Małgorzata Jankowska

Publikacja finansowana ze środków Instytutu Kulturoznawstwa UAM

ISBN 978-83-64902-80-2

ISBN 978-83-7589-096-9

Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych

Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

60-568 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

www.wnsh.amu.edu.pl, wnsh@amu.edu.pl, tel. (61) 829 22 54

Wydawnictwo Fundacji Humaniora

60-682 Poznań, ul. Biegańskiego 30A

www.funhum.home.amu.edu.pl, drozd@amu.edu.pl, tel. 519 340 555

Druk

Zakład Poligraficzny Moś i Luczak

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział 1. Wstępne rozróżnienia terminologiczne	17
1.1. Apokryfy tradycyjne	18
1.2. Apokryfy współczesne	36
Rozdział 2. Apokryficzność z perspektywy semiotyki kultury	51
2.1. Semiotyczna teoria kultury	53
2.2. Apokryficzność jako narzędzie komunikacji wewnątrz kulturowej	71
2.3. Semiotyczna koncepcja symbolu	92
Rozdział 3. Apokryficzność a pamięć kulturowa	99
3.1. Pamięć kulturowa – uściślenia terminologiczne	101
3.1.1. Pamięć a historia	102
3.1.2. Typologie, definicje, ujęcia: pamięć kulturowa, zbiorowa i społeczna	108
3.2. Teksty kultury a praca pamięci. Apokryficzność jako strategia (re)witalizacji kulturowych zasobów symbolicznych	124
3.2.1. Kanon, archiwum i teksty kulturowe	125
3.2.2. Literatura a pamięć kulturowa	130
3.2.3. Pamięć, zapomnienie, rewitalizacja	138
Rozdział 4. Kulturowa rola współczesnych apokryfów w pejzażu semiotycznym	149
4.1. Kulturowa rola współczesnych apokryfów. Rekapitulacja	151
4.2. Apokryfy w pejzażu semiotycznym	172

Rozdział 5. Współczesne „nowe ewangelie” z perspektywy kulturoznawczej	187
5.1. Pogranicza, przepływy, translacje, przekodowania. Jezus historii a Chrystus wiary	188
5.2. Apokryficzna tropika	217
5.2.1. <i>Ewangelia według Jezusa Chrystusa</i> José Saramago	220
5.2.2. <i>Ewangelia według syna</i> Normana Mailera	236
5.2.3. <i>Dobry człowiek Jezus i łotr Chrystus</i> Philipa Pullmana	252
5.2.4. Podsumowanie	273
5.3. Apokryficzna partycypacja	277
5.3.1. <i>Ewangelia według Pilata</i> Érica-Emmanuela Schmitta	278
5.3.2. <i>Człowiek z Nazaretu</i> Anthony’ego Burgessa	295
5.3.3. <i>Oswojone. Apokryf o Jezusie Chrystusie dla tych, co nie boją się ryzyka</i> Mirosława Malińskiego	306
5.3.4. <i>Jezus. Człowiek, który został Bogiem</i> Maxa Gallo	325
5.3.5. Podsumowanie	340
5.4. Apokryficzna transformacja	343
5.4.1. <i>Król Jezus</i> Roberta Gravesa	344
5.4.2. <i>Issa. Sekretne lata z życia Jezusa</i> Lois Drake	365
5.4.3. <i>Ewangelia według Marii, matki Jezusa</i> Marka Haltera	373
5.4.4. Podsumowanie	397
Zakończenie	401
Bibliografia	411
Spis wcześniejszych publikacji autorki na temat	419
Summary	421

Wstęp

Współczesna¹ apokryficzność to zjawisko nad wyraz złożone. Przyjmuje rozmaite formy, począwszy od traktatów quasi-teologicznych czy moralitetów, przez powiastki filozoficzne, po literaturę piękną oraz *fan-fiction*. Nie istnieje w istocie żaden dobry powód, by nazwą tą nie określać również takich „nieortodoksyjnych użyć” treści kanonicznych, jakie znaleźć można w obszarze sztuk plastycznych (malarstwo, rzeźba, instalacje), w sferze twórczości audiowizualnej (filmy, seriale, teledyski) czy w różnego typu połączeniach słowa i obrazu (komiks, internetowe memy). Te i inne teksty kultury (powyższa lista bynajmniej nie wyczerpuje wszystkich możliwości) mogą być postrzegane jako apokryfy, jeśli odpowiednio rozszerzyć zakres semantyczny terminu, co postulują niektórzy badacze zjawiska. Widać też wyraźnie, że twórczość apokryficzna, która realizowana jest w wielu obszarach kultury, funkcjonuje w różnych rejestrach – od tak zwanej sztuki wysokiej, przez kulturę masową, po amatorskie, ale i szeroko dostępne działania w sieci; a tym samym od powagi, przez ironię, po pastisz i żart.

Współczesna apokryficzność służy realizacji rozmaitych celów: nie tylko religijnych, ale i społecznych, politycznych czy kulturowych, tematyka biblijna częstokroć bowiem staje się wyłącznie pretekstem do poruszania problematyki niereligijnej. Twórczość apokryficzna

¹ Mam tu na myśli twórczość powstałą w drugiej połowie XX wieku i w wieku XXI.

to zatem narzędzie służące do propagowania różnych, nierzadko skrajnie odmiennych idei, filozofii czy wizji świata. Znaleźć tu można zarówno bliskie (mimo wszystko) „duchowi ortodoksji” wariacje na tematy kanoniczne, jak i rozmaite „heretyckie” próby oddolnego ewangelizowania czytelnika, zarówno pochwały pod adresem religii sprywatyzowanej lub apoteozę koncepcji „Boga uwewnętrznionego”, jak i manifesty agnostycyzmu czy ateizmu. W obszarze bardziej „politycznych” czy „kulturowych” propozycji natrafiamy z kolei zarówno na dążenia do wypchnięcia religii ze sfery publicznej, jak i na próby ponownego jej upolitycznienia, na postulaty politycznej bierności oraz na wezwania do rewolucji, której symbolem czyni się postać Nazarejczyka. Znajdujemy tu i próby rewitalizacji wartości religijnych, i dążenie do ich marginalizacji czy wręcz unieważnienia, oraz zastąpienia ich nowymi projektami aksjologicznymi i normatywnymi. Staro- i nowotestamentowe wizje człowieka i rzeczywistości przedstawiane są bądź jako panaceum na bolączki współczesnego świata, bądź też jako anachroniczne systemy opresji, wiara zaś jawi się bądź jako droga do wyzwolenia ducha, bądź jako forma zniewolenia umysłu. Niektórzy autorzy współczesnych tekstów apokryficznych postulują oparcie nowych wizji świata na niezwykłych, ich zdaniem, fundamentach treści kanonicznych, nawołując przy tej okazji do odnowienia religijnej metafizyki, inni z kolei wyrażają zwątpienie we wszelkie uniwersalizmy, postulując odwrót od koncepcji nie tyle Boga nawet, co jakiegokolwiek abstraktu. Tego typu przeciwstawne idee można mnożyć. Pod tym względem współczesne apokryfy doskonale oddają złożoność, swoistą „płynność” i wewnętrzne zróżnicowanie konstruktów, który określić można, najogólniej, mianem „kultury Zachodu”. Co jednak istotne, choć współczesna apokryficzność jest zjawiskiem niezwykle niejednorodnym, tak pod względem przyjmowanych form, jak i propagowanych treści, to wciąż można znaleźć dla wszystkich tych tekstów kultury kilka wspólnych mianowników, co jest jednym z głównych celów tej książki.

Wszelkie analizy zacząć należy, rzecz jasna, od dookreślenia podstawowych terminów. Apokryf, nawet w ujęciu tradycyjnym, nastęrcza wielu problemów definicyjnych, w swej współczesnej formie natomiast, jako zjawisko jeszcze bardziej złożone, domaga się dodatkowego namysłu i ukontekstowania. Punktem wyjścia dla analizy interesujących mnie kwestii czynię tutaj rozstrzygnięcia zawarte w mojej poprzedniej książce, *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej* (2011). Jednak, choć rozważania te, dotyczące takich wyznaczników apokryficzności jak pseudonimia, gatunkowość, czas i przyczyny powstania, czas odnalezienia, a także problem fałszerstwa i (nie)kanoniczności, pozwalały nakreślić różnice między „tradycyjnymi” apokryfami a, jak je wówczas określiłam, „współczesnymi narracjami apokryficznymi”, to, aby lepiej rozpoznać kulturotwórczy potencjał i dokumentacyjną wartość tych drugich, wprowadzić warto szereg dodatkowych uwag.

Poprzednia książka koncentrowała się przede wszystkim na pogłębianej analizie kilku wybranych źródeł, a jej celem nadrzędnym było wskazanie na związki między literaturą i filozofią, a dalej między tymi obszarami a sferą religii – wszystko to ze szczególnym uwzględnieniem obecności form apokryficznych w obu typach tekstów (tj. w tekstach literackich i filozoficznych) i ich relacji z wyjściowym tekstem kanonicznym. Tym, co stanowiło punkt ciężkości wspomnianego opracowania, były zatem religijne korzenie filozofii, relacje między mitem i literaturą, a także możliwość artykułowania na gruncie „narracji apokryficznych” pewnych podstawowych pytań filozoficznych.

Celem niniejszego opracowania jest umieszczenie zjawiska apokryficzności w szerszym kontekście podstawowych mechanizmów kultury (by użyć sformułowania Łotmana). Zasadniczą kwestią jest zatem pytanie o to, jak rozumieć można kulturotwórczą rolę współczesnych apokryfów, co z kolei sprawia, że namysłowi poddać należy takie kwestie jak:

- rola (twórczego) przekładu w kulturze, jego potencjały, ograniczenia, znaczenie dla procesów semiozy, jego rola w dynamizowaniu semiosfery;

- relacje między centrum (kanonem) a peryferiami (apokryfami), przepływy znaczeń, transformacje i przekształcenia komunikatów źródłowych, procesy asymilacji komunikatów;
- rola kanonu jako kodu kulturowego, rezerwuaru podstawowych kulturowych słowników i gramatyk;
- rola apokryfów w kulturowych procesach (auto)komunikacyjnych;
- co za tym idzie również: funkcje pamięciotwórcze kanonu i apokryfów (kanon jako zarazem medium i przedmiot pamięci kulturowej; apokryficzność jako strategia mnemotechniczna), dialektyka pamięci – zapomnienia;
- powiązana z zagadnieniami pamięci kulturowej tożsamościotwórcza rola kanonu i apokryfów;
- napięcie między statyką i dynamiką kultury;
- w końcu też wpływ apokryficzności współczesnej na funkcjonowanie kanonu w centrum kulturowego uniwersum znaczeń.

Zawarte w niniejszym opracowaniu analizy pozwolą mieć na taki właśnie pogłębiony kulturoznawczy ogląd omawianego zjawiska. Problematyka apokryficzności została już dość dobrze opracowana na gruncie literaturoznawstwa, bibliistyki, historii czy religioznawstwa i nie jest intencją tej książki podważanie dotychczasowych ustaleń czy ich rewizja – przeciwnie, w wielu miejscach zostają one przywołane jako punkt odniesienia. Wydaje się jednak, że nie funkcjonuje w obecnym piśmiennictwie naukowym takie opracowanie interesującej mnie problematyki, które brałoby pod uwagę szerszy kontekst kulturowy i oferowałoby częściową przynajmniej analizę apokryficzności jako formy zbiorowej mnemotechniki, a tym samym pozwalało postrzegać ją jako mechanizm wspierający konstruowanie i pielęgnowanie tożsamości kulturowej.

Dla tego typu analiz uruchomić należy odpowiednie instrumentarium pojęciowe. Podstawą teoretyczną i metodologiczną zawartych tu rozważań czynią wybrane koncepcje Jurija Łotmana, założyciela i głównego przedstawiciela tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki

kultury (przy czym odnoszę się do twórczości tak zwanego „późnego Łotmana”). Łotmanowskie rozstrzygnięcia zestawiam dalej z myślą bliskiego semiotyce antropologa kultury Clifforda Geertza. Jego koncepcja badań nad kulturą, podobnie jak Łotmanowska koncepcja semiosfery, łączy semiotykę z hermeneutyką i jako taka służyć może właśnie procesom rozumienia uniwersum znaczeniowego, obrazowanego w analizowanych tekstach. Wyłaniającą się z tych rozstrzygnięć, kluczową dla semiotyki kultury, koncepcję symbolu aplikuję następnie do rozważań nad problematyką pamięci kulturowej, badając, jak transformacja mitów źródłowych (czyli także, co oczywiste, stojących w ich centrum symboli) oddziałuje na przemiany w obszarze zbiorowej pamięci i, co za tym idzie, tożsamości kulturowej. Samo pojęcie symbolu wymaga oczywiście dookreślenia. Nie jest moją intencją ani przeprowadzanie szczegółowych analiz historycznych, ani budowanie szerokiego kontekstu teoretycznego dla tej problematyki, to wymagałoby bowiem osobnego, zapewne wielotomowego opracowania. W centrum analizowanego tu zjawiska apokryficzności stoi jednak właśnie symbol i to jego wykorzystanie stanowi o istotności omawianych dalej tekstów, stąd też pojęcie to, jako kluczowe, musi zostać zdefiniowane. Ceniąc sobie metodologiczną konsekwencję, przyjmuję Łotmanowskie jego rozumienie. Zostanie ono szczegółowo przedstawione we fragmentach poświęconych semiotycznym teoriom myśliciela.

Omawiając zagadnienia związane z pamięcią kulturową, odwołuję się z kolei do koncepcji Jana i Aleidy Assmannów – stworzone przez nich idee są niezwykle przydatne w badaniach nad apokryficznością, wspomniani badacze bowiem przedmiotem swojego szczególnego zainteresowania czynią problematykę kanonu (choć pojęcie to rozumieją na nieco odmienne sposoby). Szczegółowe charakterystyki i definicje tego terminu, a także analityczne podejście do roli, jaką kanon odgrywa w kulturowych procesach pamiętania, pozwalają na lepsze rozpoznanie mnemotechnicznej funkcji apokryfu i naskicowanie jego autokomunikacyjnych potencjałów. Odniesienie do

problematyki pamięci kulturowej motywowane jest zatem potrzebą umiejscowienia rozważań nad apokryfem we właściwym, szerokim kulturoznawczym kontekście.

Rozważania nad wpływem transformacji treści źródłowych na pamięć kulturową prowokują również dalsze, bardziej szczegółowe pytania badawcze: Czy apokryficzne przesunięcia semantyczne w obszarze kanonicznych systemów znaczeniowych osłabiają czy umacniają narracyjne kontinuum kultury? Czy „twórczy przekład” (Łotman) symboliki źródłowej na język współczesnych apokryfów ogranicza czy poszerza przestrzeń „semiotycznych nieużytków” (Aleida Assmann)? Czy obrazoburstwo może, paradoksalnie, służyć za narzędzie do rewitalizacji *sacrum*? Jak apokryficzne wariacje na temat kanonu umiejscowić można w kontekście dialektyki pamiętania – zapominania? Czy apokryfy współczesne są zjawiskiem swoistym, wyjątkowym, czy też wpisują się, wraz z propagowanymi w nich ideami, w długą tradycję (re)interpretacyjną, i jako takie winne być rozpatrywane raczej w kontekście długiego trwania? To tylko niektóre z kwestii szczegółowych, które warto poddać namysłowi.

Jak wspomniano, współczesne apokryfy to złożony gmach rozmaitych tekstów kultury. Nie byłoby możliwe przeprowadzenie spójnej analizy tego barwnego konglomeratu, na który składają się niezliczone formy wyrazu, dlatego też konieczna jest pewna powściągliwość w doborze materiału źródłowego. Stąd przedmiotem moich badań czynię teksty w rozumieniu podstawowym, to jest źródła pisane, ograniczając się nadto wyłącznie do beletrystyki. Wybór literatury zdaje się dość oczywisty, „nieortodoksyjne” powieściowe wariacje na tematy kanoniczne są bowiem najbliższe tradycyjnemu rozumieniu apokryfu, bliskie są pewnym podstawowym, potocznym nawet, intuicjom. Proponowane przeze mnie rozumienie apokryficzności stoi zresztą w pewnej opozycji do postulatów swobodnego rozszerzania zakresu semantycznego tego pojęcia. Zasadnicze jego „oboznaczenia” czy „zawężenia” uznaję za zabieg konieczny, zapobiegający nadmiernemu rozmyciu znaczeniowemu, gdyby bowiem zrealizo-

wać postulaty niektórych akademików i przyjąć bardzo szerokie rozumienie apokryfu, okazać by się mogło, że w zasadzie pod pojęciem tym rozumieć można niemal każdy tekst kultury. Jak spróbuję pokazać w dalszych częściach książki, rozmaite koncepcje związane ze wspomnianym rozszerzaniem zakresu znaczeniowego są wprawdzie interesujące i w niektórych obszarach akademickich analiz bardzo przydatne, dla kulturoznawczego namysłu jednak okazać się mogą zbyt pojemne i przez to poznawczo mniej płodne.

Ograniczenie się do literatury nie rozwiązuje, rzecz jasna, problemu nadmiaru źródeł, nadal bowiem do dyspozycji badacza pozostają setki, a może i tysiące tekstów. Postanowiłam zatem przyjrzeć się bliżej tym z nich, które postacią kluczową, głównym bohaterem, czynią Jezusa z Nazaretu (wyjątek stanowi tylko apokryf Marka Haltera). Taki wybór umożliwia konsekwentny ogląd przesunięć znaczeniowych i transformacji w obrębie „użyć” podstawowej symboliki chrześcijańskiej i stwarza szerokie możliwości komparatystyczne (nie tylko w obszarze relacji kanon – apokryf, nie tylko w sferze możliwości dostrzegania różnic i analogii w obrębie wybranych tekstów apokryficznych, ale i w odniesieniu do bogatej historii przedstawień i interpretacji postaci Jezusa, do tradycji tak zwanej wyobraźni chrześcijańskiej).

Tekstów, które na plan pierwszy wysuwają postać Jezusa, są oczywiście setki, stąd też pojawia się konieczność wprowadzenia dalszych ograniczeń w doborze materiału. Kierowałam się tu przede wszystkim pewnym zróżnicowaniem w obszarze idei propagowanych przez poszczególnych twórców, by, pokazując, w jaki sposób apokryficzność wspiera lub realizuje pewne mechanizmy kulturotwórcze, naszkicować jednocześnie, choćby pobieżnie, zróżnicowanie światopoglądowo-religijne świata Zachodu. Jezus z Nazaretu przedstawiany jest więc zarówno jako Syn Boży, jak i jako „zwykły człowiek”, jako filar Kościoła i jako wojujący antyklerykał, jako Mesjasz i jako oświeceniowy mędrzec, jako Zbawca Boga i jako tegoż Boga oponent. Apokryficzne przedstawienia Nazarejczyka konotują skrajnie odmienne

idee, a jego historia, opowiadana na nowo przez „współczesnych ewangelistów”, jawi się raz jako argument na rzecz słuszności chrześcijańskiej drogi, innym zaś razem jako racja dla zepchnięcia sfery *fides* na margines. W niektórych tekstach Jezus reprezentuje system religii uwewnętrznionej, sprywatyzowanej (a więc, zgodnie z paradygmatem obowiązującym w socjologii religii, procesy sekularyzacyjne), w innych z kolei, występując w panteonie bóstw jako jeden z wielu, staje się „figuracją” synkretyzmu religijnego. Bywa zarówno pokornym Barankiem Bożym, jak i rewolucjonistą (przy czym, w tym drugim przypadku, treści religijne zostają, niejako wbrew procesom sekularyzacyjnym, na powrót upolitycznione). Całe to bogactwo znaczeń ilustruje przemiany światopoglądowe dokonujące się w łonie zachodniej kultury i pozwala na stworzenie skromnego, nieroszczonego sobie pretensji do wyczerpywania tematyki, szkicu obrazującego tejsze kultury niezwykle złożoność. Analiza procesów ścierania się odmiennych tradycji, ideologii i systemów wartości pozwala dostrzec mozaikowy charakter współczesności, a co za tym idzie, postawić pytania o stosunek Zachodu do własnego dziedzictwa, czyli również o wpływ, jaki mechanizmy pamięci i zapominania wywierają na kulturowe procesy tożsamościotwórcze.

Dobór tekstów, mimo zastosowania wszystkich powyższych „kluczy”, pozostaje nieco arbitralny, mam jednak nadzieję, że pozwoli na realizację przedstawionych tu celów badawczych. Analiza apokryficznych źródeł nie jest bowiem „celem samym w sobie”, nie jest też główną ambicją tej pracy tworzenie rozległej panoramy ideologicznych i religijnych przemian zachodzących w łonie kultury współczesnej – szkicowy, fragmentaryczny ich obraz powstaje niejako „przy okazji”, a „egzegeza” apokryfów stanowić ma przede wszystkim *exemplum* dla tez postawionych w pierwszej części książki. Analizowane przykłady mają zatem stanowić swoisty sprawdzian dla nakreślonego uprzednio kulturoznawczego rozumienia współczesnej apokryficzności. Proponowana w rozdziale piątym swego rodzaju „semiotyczna mapa” rozmaitych, często przeciwstawnych,

tendencji kulturowych ma zatem charakter wyłącznie szkicowy i fragmentaryczny. Nie da się tej fragmentaryczności i szkicowości uniknąć również przez wzgląd na sam charakter badania kulturoznawczego. Badanie kultury rozumianej semiotycznie, to jest jako sieć znaczeń, wiąże się wprawdzie z tejże sieci rekonstrukcją i porządkowaniem, co istotne jednak, działania te pozwalają na odtworzenie jedynie niektórych elementów składających się na niezwykle rozbudowaną mozaikę kulturową. Na kwestię tę nacisk kładł między innymi wspomniany już Clifford Geertz, który, postulując semiotycznie zorientowaną hermeneutykę kulturową², opartą na opisie gęstym, czyli stopniowym docieraniu do coraz głębszych pokładów znaczeniowych analizowanego tekstu czy zjawiska, podkreślał, że ma ona na celu „jedynie” poszerzanie spektrum oglądu oraz właśnie stopniowe ujawnianie kolejnych warstw semantycznych. Zatem, choć ogląd staje się coraz dokładniejszy i obejmuje coraz większe obszary owej semiotycznej sieci znaczeń, to jednak nie może ten typ badania stawać się przyczynkiem do jakiejś wszechogarniającej teorii (choć jednocześnie ma walory teoretyczne).

Badanie kulturoznawcze zakłada jednak, prócz wspomnianego poszerzania spektrum oglądu, również syntezę. Prowadzi to, rzecz jasna, do pewnych uogólnień, a także wymusza swoistą „ekonomię środków”, a więc i decyzje dotyczące między innymi instrumentarium pojęciowego. Z tego też względu operują konkretnymi rozumieniami symbolu, kanonu, pamięci kulturowej czy tożsamości kulturowej. Każde z tych zagadnień z powodzeniem stanowić by mogło przedmiot osobnego opracowania, jednak dla realizacji opisanych już celów tej książki stosuję wspomniane syntezy, wybierając najbardziej, moim zdaniem, płodne poznawczo koncepcje czy definicje, takie, które z powodzeniem służyć mogą za klucz do rozumienia problematyki apokryfu. Pojęcia takie jak profanacja, herezja czy bluźnierstwo

² Por. C. Geertz, *Wprowadzenie*, w: idem, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 15.

z kolei definiuję skrótowo, zagadnienia te bowiem zamierzam poddać bardziej szczegółowej analizie w osobnym opracowaniu.

Pracując nad książką, starałam się na bieżąco konfrontować własne idee ze środowiskiem badaczy, stąd też systematycznie publikowałam wybrane hipotezy, twierdzenia, pomysły interpretacyjne i koncepcje metodologiczne w postaci artykułów. Część zawartych tu rozstrzygnięć znaleźć zatem można w rozmaitych publikacjach, których spis załączam na końcu książki.

ROZDZIAŁ 1

Wstępne rozróżnienia terminologiczne¹

Apokryficzność to kategoria trudna do zdefiniowania, bo nie tylko wyjątkowo bogata w znaczenia, ale i dookreślana na różne sposoby, w zależności od przyjmowanej perspektywy. Czym bowiem jest apokryf? Jaki jest zakres semantyczny tego pojęcia? Badacze zagadnienia nieustannie podkreślają, że odpowiedź na te pytania jest problematyczna i złożona².

¹ Rozdział ten powtarza skróto pewne rozstrzygnięcia i ustalenia zawarte w mojej wcześniejszej książce, *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej* (Poznań 2011), powtórzeń takich jednak nie sposób uniknąć, jeśli chce się analizowaną tutaj problematykę poddać omówieniu wnikliwemu i możliwie najbardziej wyczerpującemu. Jak pisałam we *Wstępie*, niniejsza publikacja jest próbą spojrzenia na interesujące mnie zagadnienia z nowych perspektyw, stanowi zatem rozwinięcie i/lub przekształcenie poprzednich moich ustaleń – stąd konieczność ponownego do nich odniesienia, choćby szkicowego. Wprowadzenie do podstawowych kwestii jest również istotne z punktu widzenia czytelnika, który wszak niekoniecznie zaznajomiony być musi z moimi wcześniejszymi publikacjami na ten temat.

² Por. M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2006, s. 7: „sprawa określenia terminu apokryf jest [...] ciągle daleka od ostatecznego rozwiązania”. Maria Adamczyk z kolei pisze: „Sam termin »apokryf« [...] ma niesłychanie szerokie pole znaczeniowe i desygnuje niezmiernie zróżnicowa-

Jeszcze więcej trudności nastęrcza próba dodefiniowania apokryfów współczesnych. Po pierwsze, jak już wspominałam we *Wstępie*, przybierają one rozmaite formy, a w tych licznych wcieleniach realizują równie zróżnicowane konwencje gatunkowe i stylistyki. Po drugie, służą one rozmaitym celom – od prób „nowej ewangelizacji”, przez przedstawianie mniej lub bardziej złożonych niereligijnych idei politycznych, społecznych czy kulturowych, po realizację licznych celów propagandowych, marketingowych lub innych. Idee propagowane za pomocą tego typu tekstów kultury także są skrajnie zróżnicowane – niektóre ze współczesnych narracji apokryficznych pozostają w miarę bliskie duchowi ortodoksji³, inne zaś stanowią propozycje nowych, często heretyckich interpretacji kanonu; są wśród nich teksty inspirowane tak zwaną nową duchowością, ruchem New Age czy synkretyzmem religijnym, jak i manifesty ateizmu, scjentyzmu i specyficznie pojmowanego racjonalizmu (o tych przeciwstawnych czy zróżnicowanych ideach, filozofiach czy światopoglądach zresztą już wspomniano).

Jak zatem scharakteryzować w sposób spójny, ale nie skrajnie redukcjonistyczny, tego typu teksty kultury? Jak je zdefiniować i poddać analizie? Z pewnością wyjść należy od prób dookreślenia wspomnianych już apokryfów tradycyjnych, a następnie nakreślić podobieństwa i różnice między oboma typami tekstów (to jest apokryfami tradycyjnymi i współczesnymi).

1.1. Apokryfy tradycyjne

Wyodrębnienie cech podstawowych piśmiennictwa apokryficznego nie należy do najłatwiejszych zadań z kilku względów.

ny, nieostry i historycznie zmienny obszar zjawisk [...]” (M. Adamczyk, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1980, s. 13).

³ Podkreślić oczywiście należy, że i sama ortodoksja pozostaje historycznie zmienna i zależna od miejsca, wspólnoty, wyznania, „strażnika tradycji”.

Po pierwsze, znaczenie tego pojęcia jest nieco odmienne na gruncie katolicyzmu i protestantyzmu – przykładowo ten drugi zalicza do apokryfów również teksty określane przez Watykan mianem ksiąg deuterokanonicznych. Jeszcze inne rozumienie pojawia się na gruncie literaturoznawstwa, a także w myśleniu potocznym.

Po drugie, stworzenie zbioru cech wspólnych dla tekstów apokryficznych jest niemalże niemożliwe, a dzieje się tak z następujących powodów:

- 1) *czas ich powstawania* jest niezwykle zróżnicowany. Choć za okres największego rozkwitu apokryficzności przyjmuje się II wiek naszej ery, to nie wyklucza się, iż pierwsze tego typu teksty powstawały równocześnie z kanonem Nowego Testamentu, a niektóre nawet wcześniej, nim kanon zdążył się w pełni uformować. Na potwierdzenie tej tezy przywołuje się na ogół słowa św. Pawła, ostrzegającego Tesaloniczan przed fałszerzami powołującymi się na rzekome natchnienie Duchem Świętym: „W sprawie przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa i naszego zgromadzenia się wokół Niego, prosimy was, bracia, abyście się nie dali zbyt łatwo zachwiać w waszym rozumieniu ani zastraszyć bądź przez ducha, bądź przez mowę, bądź przez list, rzekomo od nas pochodzący, jakoby już nastawał dzień Pański” (2 Tes 2,1-2)⁴. Badacz apokryfów, Marek Starowieyski, dodaje jeszcze, że „jeżeli *Didache* zawierająca naukę, którą miało przekazać dwunastu Apostołów – a więc w jakiś sposób może być uznana za apokryf typu prawnego [...] – została spisana w latach 60 do 120, to mogła powstać nawet przed niektórymi pismami Nowego Testamentu [wyróżn. M.J.], jak Ewangelia czy Apokalipsa Janowa”⁵. Teksty apokryficzne powstawały następnie w kolejnych

⁴ Cytaty z Pisma Świętego podaję za: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Pallottinum, Poznań 2014 (oraz wersja online wydania: <https://biblia.deon.pl/>).

⁵ M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów...*, s. 11–12.

wiekach chrześcijaństwa i w zasadzie uznać można, że proces ten trwa do dziś. Starowieyski podziela zresztą, jak sam pisze, pogląd Jean-Claude'a Picarda, że do czynienia mamy raczej z całym „kontynentem apokryfów”, który „rozprzestrzeniał się” od starożytności, przez średniowiecze, w tradycjach judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, a jest to konglomerat tekstów „ewoluujący, w ciągłym ruchu i rozwoju”⁶;

- 2) *czas odnalezienia* „tajemniczego manuskryptu” również stanowi kategorię bardziej różnicującą niż spajającą, bo choć najczęściej odkrywano apokryfy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (co zwiększało szanse na uznanie danego dokumentu za autentyk), to wydarzenia takie miały miejsce i w czasach późniejszych. Szwedzki badacz problematyki apokryfów, Per Beskow, zauważa, że pragnienie odkrycia tajemniczego tekstu towarzyszy ludzkości od samego niemal początku piśmienictwa – odnotowuje je już choćby literatura starożytnego Egiptu czy Grecji: „odkąd ludzie opanowali sztukę czytania i pisania, nie przestają fascynować się możliwością dokonania sensacyjnego odkrycia nieznanego tekstu. W starożytnej literaturze egipskiej, greckiej i rzymskiej znajdujemy bogactwo opowieści o księgach i listach: bądź to spadłych z nieba, bądź odnalezionych w grobowcach, świątyniach czy starych bibliotekach, a zawierających rozmaite objawienia, proroctwa oraz magiczne receptury”⁷. Również i dziś napotkać można doniesienia o kolejnych sensacyjnych odkryciach, tak faktycznych, jak i fałszywych (na przykład prawdziwe odkrycia związane z koptyjsko-gnostyczną biblioteką w Nag Hammadi czy odna-

⁶ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, WAM, Kraków 2003, t. I, s. 24. Por. też. J.-C. Picard, *Le continent apocryphe. Essai sur les Littératures Apocryphes Juive et Chrétienne*, Brepols Publishers, Turnhout 1999.

⁷ P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, tłum. J. Wolak, wstęp M. Starowieyski, WAM, Kraków 2005, s. 15.

lezenie zwojów znad Morza Martwego, fałszywe „odkrycie” niektórych fragmentów *Ewangelii pokoju*, zwanej *esseńską*⁸). „Odkrycia” te, jak wskazuje Starowieyski, tłumaczyć też miały, dlaczego dany tekst, rzekomo stworzony przez kogoś z autorów biblijnych, pojawił się w obiegu tak późno – miał bowiem pozostawać w ukryciu z różnych względów, a jego szczęśliwemu „odnalezieniu” często towarzyszyć miały „cudowne okoliczności”. Wśród mnożących się opisów kolejnych „odkryć” szczególną uwagę przykuwa, zdaniem badacza, historia odnalezienia listu św. Łukasza, który to tekst odkryty został rzekomo przez św. Bazylego Wielkiego w trakcie pielgrzymki do Jerozolimy, w domu Maryi (miał przyciągnąć swego odkrywcę „cudownym zapachem”)⁹;

- 3) *gatunkowość i stylistyka apokryfów* to również kwestia problematyczna – autorzy nie tylko naśladują gatunki staro- i nowotestamentowe, ale i tworzą własne. Apokryfy pozostają nadto tekstami o różnym stopniu skomplikowania oraz poziomie artystycznym, a znajdziemy wśród nich takie choćby formy jak ewangelie, listy czy proroctwa, wszystkie o zróżnicowanej stylistyce, zależnej między innymi od czasu i miejsca powstania. Wzorowane są językowo, gatunkowo i stylistycznie nie tylko na kanonie, ale i, w przypadku apokryfów późniejszych, na apokryfach wcześniejszych. Jak pisze Starowieyski, „treść apokryficzna została wyrażona w wielu gatunkach literackich: w opowiadaniu, opisie podróży, liście, poezji, piśmie urzędowym, zbiorze sentencji, itd. Wiele z tych utworów nawiązuje do kwitnących w ówczesnym świecie gatunków literackich, na przykład do opisów przygód, do romansu helenistycznego, do żywotów filozofów”¹⁰. Warto jednak dodać,

⁸ Ibidem, s. 22.

⁹ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 26.

¹⁰ Ibidem, s. 27–28.

że niektórzy badacze postulują uznanie apokryfu za gatunek w sensie Bachtinowskim, czyli za pewien spójny i trwały pod względem tematyki, formy i stylu „typ wypowiedzi” czy „gatunek mowy”¹¹, na który składają się pomniejsze gatunki¹²;

- 4) *pseudonimia*, czyli podpisywanie tekstu cudzym imieniem (w przypadku apokryfów będzie to, rzecz jasna, podawanie się za kogoś z autorów biblijnych), jest, jak wskazują badacze, zabiegiem typowym dla starożytności i średniowiecza. Pojawia się zarówno w apokryfach, jak i w samym Piśmie Świętym (za przykład służyć może Pięcioksiąg, zredagowany ostatecznie dopiero w V wieku przed Chrystusem, w całości postrzegany jednak jako dzieło Mojżesza). Ryszard Rubinkiewicz, przywołując w swojej książce o apokryfach rozstrzygnięcia Leonarda Herberta Brockingtona, wyjaśnia, skąd brała się popularność pseudonimii. Przyczyny to między innymi: „bezczasowa koncepcja myśli żydowskiej, która pozwalała przenikać epoki poprzez wszystkie pokolenia; stosowanie pseudonimii przy proklamowaniu kodeksów legislacyjnych [...]”; wysuwanie Prawa przed wszystkie inne formy objawienia; wygasanie instytucji prorocstwa; zainteresowanie Żydów sprawami spoza świata

¹¹ Por. M. Bachtin, *Problem gatunków mowy*, w: idem, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 354, 349, wskazanie za: W. Tomaszewska, *Współczesny apokryf literacki: problem tożsamości gatunku*, w: E. Jakiel, J. Mosakowski (red.), *W kręgu apokryfów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2015, s. 20.

¹² Czyni tak przykładowo W. Tomaszewska, która pisze: „W świetle propozycji Bachtina apokryf jest gatunkiem [...]. Na wielokształtną całość narracyjną apokryfu literackiego składają się pomniejsze gatunki mowy, reprezentowane we fragmentach tekstu, takie jak: mowy, sentencje, parafrazy, prorocтва, różnogatunkowe cytaty, kryptocytaty i inne”. Apokryf jest jednak równocześnie „pojęciem nieostrym, stanowi [...] »konwencję kulturowo-językową«, »wzorzec organizacji tekstu« pojmowanego jako »otwarta, dynamiczna i historyczna struktura«” (W. Tomaszewska, *Współczesny apokryf literacki...*, s. 21, w tym cytaty za: S. Gajda, *Gatunkowe wzorce wypowiedzi*, w: J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, „Wiedza o Kulturze”, Wrocław 1993, s. 247).

widzialnego”¹³. Starowieyski z kolei pokazuje, że pseudoepigrafia (pseudonimia) była zabiegiem popularnym nie tylko w tradycji żydowskiej, ale i wczesnochrześcijańskiej, a także w klasycznych traktatach filozoficznych, poezji czy historiografii:

w starożytności chrześcijańskiej i żydowskiej, a także klasycznej, nie istniało prawo do nazwiska (czy imienia) i podpisywanie utworu imieniem jakiejś sławnej osoby było powszechną praktyką i tylko zwiększało autorytet danego dzieła. Każdy podręcznik starożytnej literatury greckiej zawiera wiele utworów poprzedzonych słowem Pseudo- (Ps. Platon, Ps. Lukian, Ps. Arystoteles, Ps. Jan Chryzostom itd.). Jeśli więc mamy utwory figurujące pod imieniem Apostoła jako autora, to jego autorstwo świadczy o autorytecie Apostołów w tym czasie oraz dodawało utworowi większego znaczenia¹⁴.

W innym miejscu Starowieyski wskazuje jednak, że sam wybór konkretnego imienia, którym dany apokryf został podpisany, nie jest dla współczesnych badaczy sprawą oczywistą. Czasem można wprawdzie dostrzec pewne prawidłowości czy „pseudonimiczne zwyczaje” (jak to, że gnostycy chętnie jako rzekomych autorów tekstów apokryficznych podawali biblijne postaci drugoplanowe, że w manichejskich *Pytaniach Jana* wybór tytułowego ucznia na rzekomego powiernika Zbawiciela jest motywowany tym, że to właśnie Jan spoczywał na piersi Jezusa, a zatem znał jego myśli, *Apokalipsa Pawła* zaś uzasadnienie znajduje we fragmentach Drugiego Listu do Koryntian, w którym Paweł mówi o swych objawieniach), na ogół jednak przyczyny wyboru danego imienia, którym podpisany został tekst apokryficzny, pozostają zagadką¹⁵;

¹³ R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 14.

¹⁴ M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów...*, s. 9 (pisownia oryginalna).

¹⁵ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 26–27.

- 5) również sam fakt wykorzystywania postaci i wątków obecnych w Piśmie Świętym jest niewystarczający do uznania danego tekstu za apokryf, jako że, będąc jednym z filarów zachodniej cywilizacji, myśl judeochrześcijańska stanowiła (i stanowi nadal) inspirację dla powstawania niezliczonych tekstów kultury (w obszarze zarówno literatury, jak i sztuk pięknych, muzyki czy filozofii), które w mniej lub bardziej przejrzysty i oczywisty sposób (a także mniej lub bardziej „kanonicznie” czy „ortodoksyjnie”) odnoszą się do tej tradycji;
- 6) powody, dla których tworzono apokryfy, są również zróżnicowane. Zaliczają się do nich między innymi: (a) popularyzacja treści konkurencyjnych w stosunku do kanonu, (b) potrzeba egzegezy dostosowanej do odbiorcy, czyli zrelatywizowanej do czasu, miejsca i wspólnoty, (c) kontynuacja tradycji ustnej (spisanie przekazów tworzonych przez świadków życia i nauczania Jezusa z Nazaretu) oraz (d) żydowska teologia obrazowa, bogata w działające na wyobraźnię środki artystycznego wyrazu. Apokryfy widziane z tej perspektywy byłyby zatem także „wyrazem pierwotnej teologii chrześcijańskiej, zazwyczaj judeochrześcijańskiej, jeszcze nie przepuszczonej przez sita logiki greckiej i uporządkowanej za pomocą ścisłych terminów teologicznych”¹⁶. Istotną przyczyną tworzenia tego typu tekstów była też, rzecz jasna, (e) ludzka ciekawość, owa słynna „potrzeba wypełnienia białych plam kanonu”: „Kim była Maryja: jakie było jej pochodzenie i jaki kres? Kim był św. Józef? Jakie było dzieciństwo Jezusa? Jak wyglądała ucieczka do Egiptu i co On tam porabiał? Jakie były okoliczności śmierci Jezusa? Jak to było z Jego wstąpieniem do otchłani? [...] Takich pytań było bardzo wiele i na nie szukano odpowiedzi”¹⁷. Apokryfy próbowały również odpowiadać na (f) pytania natury teologicznej, na które nie znajdowano

¹⁶ M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów...*, s. 17.

¹⁷ Ibidem, s. 19.

odpowiedzi w pismach kanonicznych – jak na przykład pytania o losy duszy po śmierci, na które odpowiedzieć próbowali chociażby apokalipsy św. Piotra lub Pawła, gdzie Apostołowie wędrują po zaświatach. Niemalą rolę w powstawaniu pism apokryficznych odgrywały też, jak wskazuje Starowieyski, (g) ambicje poszczególnych gmin, które przedstawiały wybranych Apostołów jako założycieli danego Kościoła lokalnego¹⁸. Również (h) cele katechetyczne były istotną motywacją do tworzenia apokryfów. Teksty te realizowały także (i) potrzeby estetyczne ludzi danego czasu, miejsca i kultury, ujmując treści sakralne w popularne w danym kontekście formy literackie (na przykład romansu greckiego)¹⁹.

Mimo wszystkich tych naszkicowanych powyżej trudności związanych z ustaleniem wyczerpującej listy cech właściwych piśmiennictwu apokryficznemu wielu badaczy podejmuje próby stworzenia definicji apokryfu. I tak przykładowo *Mały słownik teologiczny* Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera pod pojęciem tym rozumie:

(utajone, tajemne) księgi, które z powodu fantastycznej treści, niewiadomego pochodzenia czy z tej racji, że ich autorami byli heretycy, nie były wykorzystywane w liturgii i teologii i pomimo żydowskiego względnie chrześcijańskiego, częściowo wczesnego pochodzenia nie zostały włączone do kanonu Pisma Świętego. Apokryfy Starego Testamentu (w teologii katolickiej w znacznym stopniu identyczne z późnożydowską apokaliptyką) zostały określone przez teologię ewangelicką jako pseudoepigrafy. Przez apokryfy Starego Testamentu rozumie teologia ewangelicka najczęściej tzw. „księgi deuterokanoniczne”. Przez apokryfy Nowego Testamentu (Ewangelie apokryficzne, apokryficzne Dzieje Apostolskie, Listy i Apokalipsy: ilościowo jest ich bardzo wiele [...]) teologia katolicka i ewangelicka rozumie to samo²⁰.

¹⁸ Por. M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 37.

¹⁹ Por. ibidem, s. 38.

²⁰ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, PAX, Warszawa 1987, s. 19.

Encyklopedia PWN (wersja online) podaje z kolei następujące dwie definicje:

1.

Apokryfy [gr. *apókryphos* – „ukryty”]: religiozn. starożytne pisma religijne – żydowskie i chrześcijańskie, które nawiązują do literatury biblijnej, ale nie weszły do kanonu.

Apokryfy Starego Testamentu można podzielić na: a) opowiadania na motywach biblijnych (na przykład *Księga Jubileuszów*, *Życie Adama i Ewy*, *3 Księga Machabejska*); b) pouczenia moralne (na przykład *Testamenty XII patriarchów*, *Psalmy Salomona*, *4 Księga Machabejska*); c) apokalipsy (apokaliptyka); apokryfy Starego Testamentu zachowały się częściowo w językach oryginału (hebrajski, grecki), częściowo w przekładach; apokryfy Nowego Testamentu można podzielić na: a) ewangelie apokryficzne (na przykład Tomasz, Hebrajczyków); b) dzieje apostołów (na przykład Piotra, Pawła, Andrzeja); c) listy i d) apokalipsy (na przykład Piotra); uzupełniają one fantazją wiadomości z Nowego Testamentu; wiele z nich nosi cechy gnostyczne; wywarły znaczny wpływ na pobożność i sztukę chrześcijańską; wydanie polskie *Apokryfy Nowego Testamentu* (t. 1, wydanie 2. 1986). W nawiązaniu do protestanckiego apokryfy biblijne są zwane pseud(o)-epigrafami, a nazwa apokryfy określa grupę utworów ze starożytnych greckich wersji Starego Testamentu (Septuaginta), które nie weszły do kanonu żydowskiego i protestanckiego (jest to 7 ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu uznawanych w katolicyzmie oraz inne utwory). W szerszym znaczeniu wszelkie utwory religijne na tematy biblijne, na przykład *Rozmyślanie przemyskie* (XV w.)²¹.

2.

Apokryfy [gr. *apókryphos* – „ukryty”]: lit. utwory o nieznanym autorstwie, wątpliwym pochodzeniu i niepewnej autentyczności, falsyfikaty; powstałe rzekomo w dawnych czasach, a ogłoszone później (na przykład w XVIII w. *Pieśni Osjana J. Macphersona*)²².

²¹ <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/apokryfy;4007601.html> [dostęp: 7.08.2015].

²² <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/apokryfy;3870379.html> [dostęp: 7.08.2015].

Słownik języka polskiego PWN pod hasłem *apokryf* natomiast umieszcza:

1. księgę biblijną, niezaliczoną do kanonu ksiąg świętych,
2. utwór o tematyce biblijnej,
3. utwór wątpliwego autorstwa, rzekomo powstały w dawnych czasach, a odkryty później²³.

Starowieyski z kolei podkreśla, że istnieją dwa znaczenia terminu apokryf²⁴, przy czym oba bywają osobno doprecyzowywane i problematyzowane, żadne z tych ujęć nie unika również wspomnianej wcześniej swoistej niejasności czy braku precyzji. Znaczenie (1) biblijne, czy też techniczno-kościelne, oznacza bycie poza kanonem Pisma Świętego. W tym obszarze istnieje z kolei rozróżnienie – na (a) „utwór o tematyce biblijnej, nie zawarty w kanonie Starego i Nowego Testamentu”, które to znaczenie jest wspólne dla teologii katolickiej i protestanckiej, oraz na (b) określane w protestantyzmie mianem apokryfów, a w katolicyzmie i prawosławiu mianem ksiąg deuterokanonicznych, księgi Starego Testamentu, których nie ma w kanonie żydowskim. Problem ksiąg wtórnokanonicznych pokazuje zresztą doskonale złożony proces formowania się kanonu, co z kolei dodatkowo uwypukla trudności w definiowaniu terminu „apokryf”. Samo pojęcie deuterokanoniczności stoi w opozycji do protokanoniczności i wskazuje na status tych pierwszych jako tekstów, których kanoniczność była/jest podważana. Kwestionowanie ich autentyczności wiąże się z istnieniem dwóch kanonów Starego Testamentu – Biblii hebrajskiej (uznawanej za kanoniczną przez Żydów z terenów Palestyny) i tak zwanego kanonu aleksandryjskiego (uznawanego przez Żydów z diaspory). Katolicyzm przyjmuje siedem ksiąg deuterokanonicznych (pierwsza i druga Księga Machabejska, Księga Mądrości,

²³ <http://sjp.pwn.pl/sjp/apokryf;2550520.html> [dostęp: 7.08.2015].

²⁴ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 20.

Mądrość Syracha, Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Barucha, a także, uznane za deuterokanoniczne, fragmenty Księgi Daniela i Estery), podczas gdy Cerkiew prawosławna uznaje niemal cały kanon aleksandryjski (z wyjątkiem czwartej Księgi Machabejskiej), a Kościoły protestanckie, jak wskazano, odrzucają teksty te w całości, włączając je do zbioru apokryfów.

Wspomniane znaczenie (2) potoczne terminu ‘apokryf’ odnosi się z kolei do utworu sfalszowanego, nieautentycznego, a jedynie udającego prawdziwy, utworu, rzecz jasna, o tematyce biblijnej (lub do niej zbliżonej). To znaczenie implikuje również wspomniane już „odkrywanie” tajemnych ksiąg, czyli podwójną fałszywość – autora i czasu powstania oraz rzekomego odkrycia (które samo w sobie może być fałszerstwem).

We wszystkich przywołanych definicjach na plan pierwszy wysuwają się przede wszystkim, prócz wspomnianej już wcześniej pseudonimii, niekanoniczny charakter tekstu oraz pewna jego „tajemniczość”. Ta ostatnia cecha wiązać ma się z etymologią słowa – *apocryphos* znaczy wszak „ukryty”. Po raz pierwszy słowo to zostało użyte przez Orygenesusa w odniesieniu do ksiąg gnostyckich, co ciekawe jednak, w samych apokryfach praktycznie się nie pojawia – wyjątkiem są tu dwa teksty z Nag Hammadi, *Apokryfon Jana* oraz *List apokryficzny Jakuba*²⁵. Jak jednak zauważa Starowieyski, badania historyczne nie pozostawiają wątpliwości co do tego, iż teksty apokryficzne były nad wyraz popularne zarówno w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jak i w średniowieczu. Badacz wyprowadza stąd wniosek, że etymologia słowa musi się odnosić także do innego rozumienia wspomnianego „pozostawiania w ukryciu”, znaczenia niezwiązanego ściśle z byciem dostępnym jedynie dla wąskiej grupy wtajemniczonych i wybranych. Starowieyski przywołuje zatem hebrajski odpowiednik *apocryphos*, słowo *ganuz*, które oznacza również „wyłączony [z użycia]”. Pierwsze rozumienie tego terminu wiąże się z wyłączeniem z rytuału przez zu-

²⁵ M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów...*, s. 6.

życie – święte księgi, które uległy zniszczeniu, składowano w genizie, specjalnym schowku znajdującym się przy synagodze. Drugie znaczenie wiąże się z wyłączeniem z użycia przez wzgląd na szkodliwość, co już odnosi się do wspomnianego „heretyckiego charakteru”, a także do, wybijającej się na plan pierwszy w każdej niemalże definicji apokryfu, kategorii (nie)kanoniczności. W tym drugim przypadku pewne teksty muszą zostać ukryte przed oczyma wiernych jako obrazoburcze, fałszywe i siejące zamęt w umysłach²⁶. Uwagę na ten fakt zwracają również Merav Mack i Benjamin Balint, podkreślając, że geniza służy dwóm skorelowanym ze sobą celom – ochronie tekstów świętych i ukrywaniu tekstów heretyckich²⁷. Można zatem podejrzewać, że to grecki *apocryphos* jest, jako termin jedynie zbliżony do słowa *ganuz*, źródłem nieporozumień, przekłamań czy trudności w rozumieniu faktycznego kulturowego statusu tego typu tekstów. Wyłączenie z użycia przez szkodliwość ujawnia się również, jak wskazuje Starowieyski, w określeniach, jakie do tego typu tekstów stosuje Euzebiusz z Cezarei – używa on greckiego słowa *notha*, czyli „[księgi] podsunięte”, ale i „bękarty, dzieci z nieprawego łoża”²⁸. Ciekawą uwagę etymologiczną czyni w tym kontekście Wiesława Tomaszewska, która pisze: „słowo *ápó-krypto* ma gramatyczną postać wyrażenia przyimkowego, bowiem *ápó-* (από-) jest przyimkiem przestrzennym, dookreślającym położenie przedmiotu, i znaczy tyle, co: »z dala«, »od«, »z«. Odnie-

²⁶ Por. M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 21.

²⁷ „Guided by Judaism’s reverential regard for – and fidelity to – the dignity to a written word, many Jewish communities, even now, keep a genizah, or repository of discarded sacred texts, where the manuscripts gather dust or disintegrate. Such repositories, often in synagogue attics or cellars, hold anything bearing the name of God, texts with scribal errors or physical damage, or sometimes anything written in Hebrew characters. These storerooms have functioned both to protect a text’s sanctity and to hide heretical texts. They conceal both the sacred and the censored. The Hebrew word *ganuz*, in fact, like the Arabic *janaza* (funeral), suggest burial, and later evolved to connote concealment” (M. Mack, B. Balint, *Jerusalem: City of the Book*, Yale University Press, New Haven 2019, s. 122).

²⁸ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 21.

sione do apokryfu przestrzenne »z dała od« przybiera różne znaczenia: apokryf właściwy pozostawał »z dała od« kanonu ksiąg biblijnych, choć rościł sobie prawo do prawdziwości i teologicznej ścisłości [...]»²⁹.

Apokryficzność tekstu najłatwiej dookreślić zatem przez jego relację do kanonu oraz, co za tym idzie, przez ustalenie stosunku, jaki żywią do niego instytucje stojące na straży niezmienności i zupełności Objawienia.

To właśnie niezmienność, wraz z roszczeniem do zupełności i uniwersalności, stanowi podstawową cechę kanonu³⁰, na co wskazuje Jan Assmann, badacz zagadnień związanych z pamięcią kulturową, a tym samym także z medium pisma. Odnosząc się do etymologii słowa „kanon”, oznaczającego narzędzie do pomiaru, linijkę lub pręt ze skalą, wyodrębnia on cztery podstawowe obszary znaczeniowe. Należą do nich:

- miara (wytyczna, kryterium), w którym to rozumieniu mieszczą się przykładowo idealne proporcje człowieka (Poliklet), niezawodne metody poznania (filozofia epikurejska, Demokryt) oraz ideał harmonijnej prozy (sofiści);
- model (wzór), odnoszący się do rozmaitych koncepcji godnego, sprawiedliwego, dobrego i skutecznego postępowania (za przykład posłużyć tu może choćby etyka arystotelejska);
- reguła (norma), stanowiąca obszar odnoszący się w głównej mierze do prawa, zasad współżycia społecznego i nakazów moralnych (przykładem może być Dekalog);
- tabela (lista), oznaczająca zbiór odpowiednio ustrukturyzowanych norm i dyrektyw lub też systemów czy metod porządkowania danych (na przykład rzymskie tabele dziejopisarstwa)³¹.

W obszarze społecznym kanon odnosi się z kolei do czterech figur lub strategii: pierwszą jest figura świadka, symbolizująca dokładną re-

²⁹ W. Tomaszewska, *Współczesny apokryf literacki...*, s. 22–23.

³⁰ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 118–143.

³¹ *Ibidem*, s. 122–129.

lację z wydarzeń, figura druga, posłaniec, implikuje ścisły przekaz sensu i dokładne odtworzenie treści, kopista, czyli figura trzecia, to odniesienie do przekazu „słowo w słowo”, znaczenie czwarte natomiast łączy się z formułą umowy i określa postawę wierności wobec litery prawa.

Jak widać, zarówno odniesienia przedmiotowe (narzędzie mierznicze), jak i symboliczne przedstawienia konstruowane za pomocą wspomnianych powyżej figur łączą kanon ze ścisłością, konkretnością i dokładnością, z tym, co właściwe lub idealne (a także, choć dotyczy to już raczej wspomnianych strategii, nie odniesień etymologicznych, z bezpośredniością, czyli imperatywem zachowywania treści w niezmienionym kształcie).

Z czasem następuje jednak teologizacja pojęcia kanonu, co sprawia, że punkt ciężkości przesuwa się z tego, co właściwe, na to, co święte. Tak rozumiany kanon nadal powiązany jest wprawdzie ze wspomnianymi zakresami semantycznymi, wzbogacony o wymiar sakralny staje się jednak, w założeniu, bardziej uniwersalny. Odtąd absolutnie nie już nie można doń dodać, niczego nie wolno też z niego ująć – staje się ostatecznym i nienaruszalnym, bo od Boga pochodzącym, zbiorem norm i dyrektyw, obowiązujących tak jednostki, jak i całe wspólnoty (zaznaczyć tu jednak należy, że ujęcie Assmanna jest bardzo ogólne, nie bierze bowiem pod uwagę zróżnicowania kanonów, na przykład istnienia odmiennych kanonów Pisma Świętego, na co wskazują przytoczone już wcześniej słownikowe definicje apokryfu, oraz nieco odmiennych w różnych konfesjach sposobów rozumienia kanoniczności³²).

Uświęcony przez objawienie i wzmocniony siłą tradycji nie jest jednak „kulturowo spetryfikowany”, poddawany jest bowiem nieustannej egzegezie, która również, przez swój specyficzny status (funkcjonując

³² Pisze o tym dość szczegółowo Eugeniusz Dąbrowski, którego analizy nie są jednak wolne od uwarunkowań konfesyjnych – jako ksiądz katolicki z wyraźnie negatywnym nastawieniem podchodzi do, zróżnicowanych, ujęć Kościołów protestanckich, reformację określając nadto mianem „pseudoreformacji”, i w sposób upraszczający traktuje próby ustalenia kryteriów kanoniczności, podejmowane między innymi przez Lutra i Kalwina (por. E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1959, s. 42–77).

na granicy między *sacrum* i *profanum*), podlega rozmaitym obwarowaniom i obostrzeniom. Jak podkreśla Assmann, „obcowanie z kanonem wymaga udziału osoby trzeciej, interpretatora, który pośredniczyłby między tekstem a jego odbiorcą, uwalniając zawarte w literach impulsy normatywne i formatywne. Teksty należące do kanonu objawiają swój sens tylko wtedy, gdy zachodzi współdziałanie w triadzie: tekst – interpretator – odbiorca”³³. Ów wymóg interpretacji prowadzi do wykształcenia się nowej grupy społecznej – elity intelektualnej, „wtajemniczonych”, „specjalistów od egzegezy”, a także do powstania wyspecjalizowanych instytucji stojących na straży właściwego odczytania przekazu zawartego w tekście kanonicznym. Odpowiednio usankcjonowane komentarze i interpretacje tworzą kolejny kanon (kanon, by tak rzec, drugiego rzędu), a pamięć kulturowa zapośredniczana jest już nie tylko przez teksty prymarne, ale i ich „skanonizowane” odczytania. W procesie kształtowania się owych „pomniejszych” kanonów wypracowane zostają dwie istotne granice – między kanonem i apokryfem oraz (o czym Jan Assmann już nie wspomina, a co stanowi logiczną i potwierdzalną historycznie konsekwencję) między egzegezą właściwą a herezją. Następuje tu zresztą ciekawe sprzężenie, gdyż, z punktu widzenia nauk historycznych, apokryfy definiowane być mogą za pomocą metod zbliżonych do tych, jakie stosuje się przy określaniu granic pojęciowych właśnie herezji.

Jak zauważa Leszek Kołakowski, „istotne jest w definicji heretyka, że chce on pozostawać w granicach odziedziczonego *credo* religijnego. [...] Heretyk, zarówno w oczach historyka, jak w oficjalnej doktrynie chrześcijańskiej, jest to zawsze ktoś, kto się odwołuje do tego samego kanonu, do tego samego źródła mądrości, do którego odwołują się ortodoksi czy też zwierzchnicy Kościoła, ale interpretuje ten kanon w inny sposób”³⁴. Próbując w procesie definiowania uniknąć światopoglądowych naleciałości, historyk winien przyjąć, że heretykiem jest

³³ Ibidem, s. 110.

³⁴ L. Kołakowski, *Herezja*, Znak, Kraków 2010, s. 11.

ten, kto za takiego zostaje uznany przez władze kościelne, zatem herezja bierze się nie tylko stąd, że ktoś odstępuje od oficjalnej, ortodoksyjnej wykładni, lecz także stąd, że zostaje ona jako taka dookreślona przez fakt jej instytucjonalnego potępienia. Ma zatem, jak widać, charakter dwojaki – doktrynalny i instytucjonalny³⁵. Podobnie, jak sądzę, postrzegać można apokryf, to jest jako tekst nawiązujący do kanonu, ale wyłącznie na drodze reinterpretacji jego oficjalnej wykładni, przez co odrzucony (potępiony) zostaje przez wspomnianych strażników Objawienia i jego ortodoksyjnej egzegezy. Ponieważ jednak ortodoksje różnią się od siebie, będąc ponadto historycznie zmiennymi, to i samo rozumienie apokryfu musi być zrelatywizowane do danej tradycji i danych warunków historycznych (czego przykładem może być chociażby, wspomniane już uprzednio, nieco odmienne definiowanie pojęcia na gruncie katolicyzmu i protestantyzmu).

Zdaniem Eugeniusza Dąbrowskiego do większości apokryfów ortodoksja podchodziła ze zdecydowaną niechęcią czy wręcz wrogością, pojawiały się jednak i takie teksty, które bliskie były wykładniom Kościoła i kanonicznym źródłom, przez co były tolerowane, a nawet, choć nieczęsto, traktowane z pewnym uznaniem (jak przykładowo *Ewangelia Hebrajczyków*, do której bez niechęci odnosili się św. Ignacy Antiocheński, Klemens Aleksandryjski i Orygenes, która nadto postrzegana była, głównie przez św. Hieronima, jako aramejski oryginał Ewangelii św. Mateusza³⁶ – choć pogląd ten został obalony³⁷). Jak zauważa Starowieyski, u ojców Kościoła wyróżnić można dwie postawy wobec piśmiennictwa apokryficznego – niektórzy (zwłaszcza starsi pisarze, głównie aleksandryjczycy) odnosili się we własnych tekstach do tekstów apokryficznych (głównie do apokryfów Starego Testamentu), uznając, że może być to lektura pod pewnymi względami pożyteczna, wyłącznie jednak dla ludzi odpowiednio do

³⁵ Por. *ibidem*, s. 15.

³⁶ Por. E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu...*, s. 575–576.

³⁷ Por. M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 99–100.

niej przygotowanych, inni zaś zdecydowanie potępiali apokryfy jako utwory heretyckie³⁸.

Jak podaje Starowieyski, teksty zawarte w *Kanonie* Muratoriego oddają tę ambiwalencję, wymieniane tu pisma są bowiem albo całkowicie zakazane jako heretyckie (na przykład *List do Laodycejczyków* i *List do Aleksandryjczyków*, „wydane dla herezji”), albo określone jako te, które wprawdzie można studiować, ale już nie „podawać ludowi w Kościele” (na przykład *Pasterz* autorstwa Hermasa)³⁹. Orygenes z kolei przyznaje się do czytania tekstów apokryficznych, by „nie wydawało się, że mamy braki w wykształceniu w zestawieniu z tymi, którzy sądzą, iż wiedzą cokolwiek, skoro poznali owe pisma”⁴⁰, podkreśla jednak, że aprobuje wyłącznie te teksty, które przyjął Kościół, to jest – spośród owych rozlicznych ewangelii – jedynie cztery zawarte ostatecznie w kanonie Pisma Świętego. Pisma Euzebiusza z Cezarei dokumentują skomplikowany proces formowania się kanonu. Odróżnia on teksty uznane (*homologoumenois*) od wątpliwych (*antilegomenon*), jak na przykład *List Jakuba*, *Judy*, *Drugi Piotrowy*, a także wskazuje na te o „niepewnym statusie”, niejako z pogranicza, „podsunięte” (*nothois*), jak na przykład *Dzieje Pawłowe*, *Apokalipsa Piotra*, czy wspomniana już księga *Pasterza*, o której pisze: „trzeba wiedzieć, że niektórzy [...] nie zaliczają jej do rzędu pism uznanych (*homologoumenois*). Inni natomiast uważają ją za nieodzowną dla tych, co pobierają przedwstępną edukację elementarną. Przeto, jak wiemy, czyta się ją publicznie w kościołach, i znalazłem, że czerpali z niej niektórzy najstarsi pisarze”⁴¹. Euzebiusz wskazuje także na niepewny jeszcze status *Apokalipsy Janowej*, podkreślając, że niektórzy zaliczają ją do pism uznanych, inni z kolei – do podsuniętych⁴². Świę-

³⁸ Por. *ibidem*, s. 21–22.

³⁹ Por. fragmenty kanonu Muratoriego w: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 71.

⁴⁰ Cyt. za: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 72.

⁴¹ Cyt. za: *ibidem*, s. 73.

⁴² Por. *ibidem*, s. 74.

ty Cyryl Jerozolimski w końcu stwierdza dobitnie: „Nie powinienes czytać żadnych apokryfów. [...] Zgłębiaj księgi Starego Testamentu. [...] Nowy Testament cztery tylko zawiera Ewangelie. Reszta pozostaje apokryfami [*pseudepigrapha*] i to szkodliwymi”⁴³. Jak podkreśla Starowieyski,

Wiadomo, że od I w. powstawała liturgia chrześcijańska. Niektóre jej utwory miały szczególne miejsce, jak cztery Ewangelie czy Listy św. Pawła: były czytane oficjalnie w Kościele i przechowywane pod kontrolą gminy. Były też inne utwory: co do niektórych bywały wątpliwości, czy należy je czytać, czy nie, na przykład z jednej strony *Apokalipsa Jana* czy *II List* św. Piotra, które ostatecznie zaliczono do kanonu NT, lub też *Apokalipsa Piotra* czy *Pasterz* Hermasa, które nie zostały w końcu do niego przyjęte. Kanon biblijny kształtował się wolno: w miarę zgodny i powszechny *sensus catholicus* gmin chrześcijańskich na całym świecie przyjmował albo odrzucał księgi będące w obiegu wśród wiernych, co potwierdzał Kościół; stopniowo kształtowały się próby teoretycznego opisanie tych faktów poprzez pojęcie natchnienia i kanoniczności. Stopniowo też powstawały spisy apokryfów. Natomiast utwory rozwijające się bez kontroli gmin czasem się degenerowały, zmieniały lub po prostu ginęły [...]⁴⁴.

Relacja do kanonu jawi się zatem jako najbezpieczniejszy wyznacznik apokryfu – gdy kanon zostaje ostatecznie uformowany, pojawia się kategoria tego, co „poza nim”, a więc właśnie – apokryfu. Wszystkie definicje do owego „bycia poza” właśnie się odnoszą. Co istotne jednak, jest to kwestia heurystycznej płodności, pewnej schematyzacji – utwory o tematyce biblijnej, które nie znalazły się w kanonie, miały bowiem do tegoż kanonu „stosunek luźny i zróżnicowany”: „apokryfy, szczególnie najstarsze, nie powstawały bynajmniej jako utwory »konkurencyjne« do kształtującego się wtedy kanonu Pism Świątych, nie naśladowały ich, ale stosowały formy powszechnie wówczas przyjęte i tylko nieliczne z nich [...] pretendowały do roli pism kanonicznych. I jeżeli nawet istnieją w nich zazwyczaj dość liczne cytaty i nawiązania do ksiąg Starego i Nowego Testamentu, to same utwory mają czasem

⁴³ Cyt. za: *ibidem*, s. 75.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 29–30.

niewiele wspólnego z księgami Nowego Testamentu”⁴⁵. Oczywiście stosunek apokryfów do kanonu może być również czynnikiem wewnętrznym je różnicującym, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że powstawały one w rozmaitych środowiskach religijnych, w odmiennych kontekstach kulturowych, przez kilka stuleci, w nawiązaniu do odmiennych teologii i filozofii, a pisane były w wielu językach⁴⁶ przez ludzi o różnym poziomie wykształcenia. Przy wytyczaniu granic apokryficzności należy zatem pamiętać, jak bogaty jest to zbiór i jak zróżnicowany.

Wstępnie, mimo wielu wskazanych powyżej trudności, można zatem nakreślić granice semantyczne apokryfu, pamiętać jednak należy, że definicja taka nigdy nie będzie pełna, przez co pojęcie pozostanie nieco mgliste i dopuszczające dalsze jeszcze uściślenia czy dookreślenia.

Na tym jednak problemy definicyjne bynajmniej się nie kończą, bowiem, by móc badać współczesne narracje apokryficzne, odróżnić je należy od omówionych już pokrótce apokryfów tradycyjnych. Nie ulega wątpliwości, że kulturotwórcza rola apokryfów współczesnych jest inna, inne też należy przypisywać im znaczenia oraz wpływ na formację, w której się pojawiają i której są wytworem – stąd konieczność poczynienia odpowiednich rozróżnień i dalszych terminologicznych ustaleń. Na wstępie warto sięgnąć po metodę porównawczą i próbować dookreślić fenomen współczesnej apokryficzności przez jej zestawienie z tradycyjnym piśmiennictwem tego typu.

1.2. Apokryfy współczesne

Podział na apokryfy tradycyjne (właściwe, starożytne), będące niejako „wzorcem gatunkowym” dla piśmiennictwa późniejszego, oraz na apokryfy literackie, a zatem poniekąd „quasi-

⁴⁵ Ibidem, s. 29.

⁴⁶ Jak stwierdza Starowieyski, były to niemalże wszystkie języki świata wczesnochrześcijańskiego: celtycki, etiopski, grecki, koptyjski, łacina, ormiański, starosłowiański, syryjski, arabski, a także języki środkowoazjatyckie, jak ugarski czy sogdyjski (por. M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 39).

-apokryfy”⁴⁷, chronologicznie późniejsze, jest powszechnie obecny w namyśle akademickim.

Jednocześnie warto zaznaczyć, że w zbiorze apokryfów współczesnych znaleźć można teksty o różnym charakterze, co pozwala na przeprowadzenie kolejnego podziału, mianowicie na współczesne apokryfy – nazwijmy je na użytek opracowania – teologiczne oraz współczesne apokryfy literackie (przy czym wyłącznie te drugie, jak już wspomniano we *Wstępie*, stanowią przedmiot analiz w niniejszej książce, jednocześnie jednak nawiązują nierzadko właśnie do wspomnianych apokryfów teologicznych). Rozróżnienie na owe dwa typy tekstów odnosi się przede wszystkim do celu i formy – apokryfy literackie, jak postaram się wykazać, stanowią stylizacje, zasadzają się na strategii intertekstualnych gier, apokryfy teologiczne natomiast stanowią, w zamierzeniu ich autorów i „odkrywców”, „teksty święte”, które winny być włączone do kanonu lub stworzyć kanon własny, wreszcie właściwy, bez przekłamań, przeinaczeń czy przemilczeń, obecnych, z ich punktu widzenia, w Piśmie Świętym. Pobieźnego rozróżnienia tego typu dokonuje też Starowieyski, za apokryfy literackie uznając „po prostu utwory fabularne, a więc powieści lub nowele na tematy biblijne”, za apokryfy teologiczne zaś te „koncentrujące się na jakimś przesłaniu doktrynalnym [...], [które] powstawały [...] celem przekazania określonych treści teologicznych, zdaniem autora, szczególnie ważnych lub też doktryny jakiejś grupy”⁴⁸.

Jak wskazuje Per Beskow, współczesne apokryfy teologiczne nawiązują nie tylko do kanonu Pisma Świętego, ale i innych, wcześniejszych tekstów apokryficznych: „Na przykład późniejsze partie *Ewangelii Pokoju (czy Ewangelii esseńskiej)* charakteryzują się wyraźnym podobieństwem do zwojów znad Morza Martwego, a *Zwój Jezusa* Donovana Joyce’a wykazuje bezpośrednią inspirację znaleziskami

⁴⁷ Por. W. Tomaszewska, *Współczesny apokryf literacki...*, s. 17.

⁴⁸ M. Starowieyski, *Wstęp do wydania polskiego pracy Pera Beskowa, Osobliwe opowieści o Jezusie...*, s. 6.

z Masady”⁴⁹. Niektóre nowe apokryfy dla „uwierzytelnienia” napisane zostały (lepiej lub gorzej) w starożytnych językach: po łacinie *Raport Pilata* (opublikowany w 1879 roku) oraz *Ewangelia dzieciństwa Jezusa* (opublikowana w 1904 roku, napisana przez francuskiego poetę Catulle’a Mendès’a), po grecku *Ewangelia Józefa* (rzekomo odkryta w Rzymie w roku 1927), po hebrajsku fragmenty *Ewangelii Pokoju*⁵⁰. Większość jednak nowych apokryfów to „tłumaczenia oryginałów”, ukrytych w tajemniczych czy niedostępnych miejscach (na przykład *Żywoć świętego Issy* rzekomo spoczywa w Himalajach, *Ewangelia Świętych Dwunastu* w Watykanie, a *List esseńczyka* – w tajemniczym masońskim Stowarzyszeniu Pitagorejczyków, którego adresu nie sposób ustalić), do ich przekładu zaś przysłużyły się bądź interwencje anielskie, bądź objawienia, bądź magiczne przedmioty (jak dwa kamienie dołączone do złotych płyt w przypadku Księgi Mormona). Niektóre z tekstów stanowią z kolei po prostu „otrzymane objawienia” i jako takie nie potrzebują żadnych oryginałów w starożytnych językach (na przykład księga *Oahspe*, *Księga Urantii*, *Listy Kleofasa*)⁵¹. Wspomniane teksty (a także wiele innych tego typu) na rozmaite sposoby obrazują Jezusa, a prowadzone w nich narracje odpowiadają na zróżnicowane potrzeby odbiorców. Wiele z tych tekstów wywarło przemożny wpływ na kulturę, przyczyniając się do powstania nowych ruchów religijnych czy Kościołów (jak na przykład wspomniana *Księga Mormona*, będąca świętym tekstem Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich, zwanego też po prostu Kościołem mormońskim, czy *Ewangelia Wodnika*, jeden z formacyjnych tekstów ruchu New Age)⁵². Uwagę tę czynię jednak dla typolo-

⁴⁹ P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie...*, s. 22–23. Chodzi rzecz jasna o napisane w językach hebrajskim, aramejskim i greckim rękopisy z Qumran, odkryte w latach 1947–1956 w jedenastu grotach, od Masady po Qumran właśnie.

⁵⁰ Por. *ibidem*, s. 25.

⁵¹ *Ibidem*, s. 25–29.

⁵² Do niektórych z tych tekstów powracać będę w szczegółowych analizach wybranych współczesnych apokryfów literackich, pozostają one bowiem w relacji intertekstualnej korespondencji.

gicznego porządku, przedmiotem zainteresowania tego opracowania są bowiem, jak wspomniano, teksty literackie.

Czym zatem współczesne apokryfy literackie⁵³ różnią się od „apokryfów właściwych”, „tradycyjnych”?

Jednym z ważniejszych kryteriów różnicujących jest z pewnością cel fałszerstwa czy mistyfikacji. Apokryfy tradycyjne, jak wskazano, na celu miały między innymi tworzenie alternatywnych wersji kanonicznych historii⁵⁴ lub alternatywnych egzegez, wspartych na strategii „wypełniania białych plam Pisma Świętego”. Dlatego też, realizując tak ambitne cele, autorzy tego typu tekstów dążyć musieli przede wszystkim do przekonania odbiorcy o autentyczności przekazu – „autentyczność” oznaczała bowiem „starożytne” i „oryginalne” (w znaczeniu autorstwa) pochodzenie, co z kolei wzmacniać miało autorytet dzieła. Wszelkie takie próby przekonania o autentyczności przekazu, podejmowane na gruncie tradycyjnych apokryfów, stoją w opozycji do *iluzji fałszerstwa*, która w apokryfach współczesnych jest jedynie elementem stylizacji, formą zabiegu intertekstualnego czy gry z konwencjami kulturowymi. Apokryfy współczesne zatem „udają fałszerstwo”, co jest elementem gry z czytelnikiem – autor „puszcza do niego oko”, sugerując pewien *modus* odbioru.

Tak samo sprawa ma się z „drugim poziomem” fałszerstwa, czyli historią „odnalezienia” tekstu. Wspomniana już „starożytność” dla apokryfu tradycyjnego stanowi element wzmacniający jego „autentyczność”, w obszarze apokryfów współczesnych natomiast jest wyłącznie, z rzadka zresztą stosowanym, wprowadzeniem odpowiedniego kodu kulturowego, za pomocą którego należy tekst odczytywać, jest wprowadzeniem do stylizacji, zabiegiem estetycznym, który miast kamuflować fikcyjność, podkreśla ją. Choć „cel nadrzęd-

⁵³ Dopowiedzenia „literackie” używam tutaj wyłącznie dla odróżnienia ich od apokryfów „teologicznych” w kontekście wcześniejszego akapitu. W książce posługuję się po prostu terminem „apokryfy współczesne”, który oznacza tu właśnie teksty literackie.

⁵⁴ Por. M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 34.

ny” jest ten sam lub zbliżony – są to pewne „praktyki ujawniania” tego, co skryte lub przemilczane w tekście kanonicznym – to jednak realizowane są tu dwie różne strategie – jedną jest rozpowszechnianie rzekomego objawienia (apokryfy tradycyjne), drugą zaś intersemiotyczna czy intertekstualna gra (apokryfy współczesne).

Także funkcja literackości jest odmienna w obu przypadkach. Apokryfy tradycyjne mają być, w większości przypadków, „przekonującą mistyfikacją”, ich twórcy zatem chętnie naśladują autorów kanonicznych, wykorzystując stylistykę, słowniki i gatunki obecne w tekstach źródłowych po to, by „uautentycznić” własne dzieło. Literackość jest zatem kwestią drugorzędną, pełniąc funkcję służebną względem skuteczności przekazu (czyli przekonania odbiorcy o wartościowości i autentyczności tekstu). Współczesne apokryfy z kolei, jako stylizacje, czynią z literackości wartość równorzędną w stosunku do treści. W tego typu tekstach inna jest też rola autora – o ile w apokryfach tradycyjnych do czynienia mamy raczej z figurą posłańca, świadka czy medium Objawienia, o tyle w tekstach współczesnych ujawnia się mówiący własnym głosem pisarz-artysta, twórca pomysłu i mistrz słowa. Do tych dwóch typów tekstów odnieść można zatem dwie koncepcje autorstwa – silnego i słabego. Charakterystykę tych strategii, rozwijając Harolda Blooma koncepcję silnych i słabych poetów⁵⁵, przedstawia Aleida Assmann:

- 1) *autorstwo silne* związane jest z ideą twórcy wysuniętego na plan pierwszy, mocno słyszalnego i oryginalnego, przy czym „za silnych nie uchodzą produkujący teksty a u t o r z y, lecz wyłączenie autorytety, których teksty przekazywane są przez stulecia, stanowiąc wzór, przedmiot kompilacji i komentarzy”⁵⁶. Silnym zatem czyni danego twórcę nie tylko „mówie-

⁵⁵ Por. H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. M. Szuster, Universitas, Kraków 2002.

⁵⁶ A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, tłum. A. Artwińska, K. Różańska, Nauka i Innowacje, Poznań 2015, s. 113.

nie wyraźnie własnym głosem”, ale i mechanizm kanonizacji, który tutaj rozumiany jest jako inkorporacja kategorii sakralnej do procesów zachodzących w obszarze kultury świeckiej (za sprawą kanonizacji autor staje się klasykiem, a jego dzieła przedmiotem licznych, coraz bardziej złożonych i profesjonalnych interpretacji i analiz). Autor silny bywa też, zwłaszcza w XIX wieku, utożsamiany z geniuszem – wówczas jawi się jako twórca nowej tradycji lub odnowiciel dotychczasowej⁵⁷;

- 2) *autorstwo słabe* z kolei dominuje w czasach silnego przywiązania do tradycji, stąd też „słaby autor porusza się duchowo w cieniu autorytetu i kreuje się [...] na czytelnika. Wszystko to, co pisze, wcześniej gdzieś już przeczytał. Słaby autor podkreśla, jakimi tekstami się inspirował, silny autor fakt ten ukrywa”⁵⁸. W przypadku autorstwa słabego „na porządku dziennym są przesunięcia, opuszczenia i przede wszystkim dodawanie nowych elementów do tekstu. [...] teksty nie są stabilne, tylko ruchome, i w zależności od potrzeb mogą być przepisywane i pisane dalej”⁵⁹.

Będzie to, rzecz jasna, pewnym uproszczeniem, jeśli jednak koncepcję słabego i silnego autorstwa odnieść do omawianych tu dwóch typów apokryfów, to apokryfy tradycyjne związane będą z autorstwem słabym, gdzie twórca tekstu często pozostaje anonimowy lub też ukrywa się pod imieniem któregoś z autorów kanonicznych (wspomniana już pseudonimia), gdzie nadto tekst intensywnie związany jest z konkretnym, jasno wskazywanym pierwowzorem (zwłaszcza w przypadku apokryfów aspirujących do kanonu istniejącego, a nie stworzenia kanonu nowego). Ponadto apokryfy tradycyjne cechuje wspomniana w omówieniu autorstwa słabego niestabilność – „przepisywacze [apokryfów] uznawali za swoje święte i niezbywalne prawo coś w nich zmieniać, dodawać, odejmować, wyjaśniać epizo-

⁵⁷ Por. *ibidem*, s. 118–119.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 113–114.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 116.

dy swoimi słowami, dodawać mowy, zmieniać imiona osób i miejsc, poprawiać teologię czy przystosowywać ją do swoich poglądów itd. Ponadto łączono epizody z różnych utworów, dodawano elementy mitologiczne lub folklorystyczne [...]”⁶⁰. Nadto z tekstów wyciągano dla celów liturgicznych poszczególne fragmenty, a te z czasem zaczynały funkcjonować jako autonomiczne całości. Dowolnie również skracano lub wydłużano teksty. Dodatkowe warstwy znaczeniowe, czy wręcz – całe niemalże nowe teksty – powstawały w procesach translacji apokryfów z jednego języka na drugi. Bywały one nie tylko parafrazowane, ale i dostosowywane do nowego kontekstu kulturowego – proces ten nosił zatem wszelkie znamiona twórczego przekładu w sensie Łotmanowskim (o czym dalej), co łączy tradycyjne apokryfy z apokryfami współczesnymi, choć na innych poziomach (w przypadku apokryfów tradycyjnych dogłębnym zmianom ulegał tekst oryginalny, i to nie tylko za sprawą naturalnych dla każdej translacji przesunięć znaczeniowych i naddatków sensu, ale i ze względu na wspomnianą „swobodę” obchodzenia się z tekstem oryginalnym i chęć przystosowania go do nowego kontekstu, w przypadku apokryfów współczesnych natomiast mamy do czynienia z twórczym przekładem treści kanonicznych, również, choć nie wyłącznie, motywowanym chęcią dopasowania do zmienionych warunków kulturowych – o czym szerzej nieco dalej). Ta niestabilność stawia też apokryfy tradycyjne w ostrej opozycji do kanonu jako „najwyższej formy koherencji tekstualnej”⁶¹, czyli gmachu tekstów odpornych na wszelkie zmiany i ingerencje.

Apokryfy współczesne z kolei związane będą z autorstwem silnym, z oryginalnością i uwypuklaniem roli autora jako „twórcy pomysłu”. Warto nadto zauważyć, że apokryfy tradycyjne mogą być „nieortodoksyjnie” powielane, czyli przepisywane w sposób twórczy, ulegając ingerencjom i stając się tym samym tekstem „niestabilnym”

⁶⁰ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 39.

⁶¹ Por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, s. 102–118.

czy „dynamicznym”. W przypadku apokryfów współczesnych, trwających w historii literatury w kształcie na ogół niezmiennym, taka „dynamika” czy „niestabilność” raczej się nie zdarza. Jeśli chodzi o „inspirowanie się innym tekstem”, to, rzecz jasna, mechanizm ten obecny jest w obu typach apokryfów (nawiązania do kanonu), jednak w przypadku tekstów współczesnych inspiracja jest na ogół wyłącznie punktem wyjścia dla dzieła oryginalnego, autorskiego, którego twórca przemawia własnym głosem (choć, rzecz jasna, jest to głos jeden z wielu w polifonii warunkowanej kulturowo literatury). W charakterystyce autorstwa słabego pojawia się wprawdzie, czego nie można pominąć, mocno współczesna idea *bricolage'u*, tekstualnej mozaiki czy twórczej polityki zapożyczeń, „remiksów”, pastiszu oraz gry z konwencją, słowem – to wszystko, co bliskie jest tak zwanej literaturze postmodernistycznej, autor współczesnego tekstu apokryficznego pozostaje jednak autorem silnym, zwłaszcza jeśli zestawić go z anonimowym posłańcem/świadkiem/pośrednikiem jako autorem apokryfów tradycyjnych.

Te odmienne podejścia do problemu autorstwa wiążą się z kolejną (pobieżnie naszkicowaną już wcześniej) różnicą między apokryfami tradycyjnymi a współczesnymi, tą mianowicie, która ujawnia się w obszarze treści. Choć zarówno apokryfy tradycyjne, jak i współczesne wykorzystują kanoniczne postaci, wątki, motywy czy symbole, to jednak, o ile te pierwsze stanowią na ogół „próbę ewangelizacji” (choćby i w duchu herezji), o ile propagują pewne „Objawienie”, o tyle te drugie nawiązują do tekstu źródłowego z pozycji dystansu, czyniąc z owych nawiązań rodzaj gry czy kulturowego kodu. Co więcej, apokryfy współczesne wykorzystywać mogą symbolikę religijną do przedstawiania całkowicie niereligijnych (a czasem i antyreligijnych) treści. Apokryficzność jako formę intertekstualnej czy intersemiotycznej gry analizuje między innymi Stanisław Balbus, który stwierdza, że w tego typu strategii pierwotne, zaczerpnięte z kanonu (lub też innego tekstu źródłowego, jak mit czy wcześniejsze dzieło literackie) *signifié* staje się *signifiant* dla nowego (tu również: bar-

dziej aktualnego, współczesnego) *signifié*. „*Signifié* źródłowe” staje się zatem nośnikiem kolejnych idei lub pretekstem dla prezentowania nowych treści. Apokryf staje się wówczas (a dotyczy to, podkreślimy raz jeszcze, raczej apokryfów współczesnych niż tradycyjnych) rodzajem metatekstualnego palimpsestu, w którym przez kolejne warstwy prześwituje ślad tego, co źródłowe, ślad oryginału, kanonu⁶². Balbus podkreśla, że każda tego typu transpozycja źródłowego motywu czy symbolu jest swoistym przekłamaniem, a jeśli przybiera ono wyjątkowo ostrą formę, staje się parodią lub pastiszem⁶³. Apokryfy współczesne stanowią przykład takiej właśnie intertekstualnej lub intersemiotycznej transpozycji, która, jak wspomniano, służy często za pretekst czy metodę prezentowania zupełnie nowych, oryginalnych treści. Ten mechanizm sam w sobie jest, zdaniem Balbusa, głęboko „apokryficzny”: „Transponowany temat tradycji bywa [...] tutaj w wielu wypadkach niejako intertekstualnym pretekstem [...]. Oczywiście – transpozycja ma w takich przypadkach zawsze charakter apokryficzny”⁶⁴.

Ta właściwość związana jest z kolejną różnicującą cechą, a mianowicie z relacją łączącą tekst apokryficzny z kanonem. Niekanoniczność jest, jak wskazano, wyznacznikiem najważniejszym apokryficzności, warto jednak podkreślić, że o ile apokryfy tradycyjne często (choć nie zawsze) bądź aspirują do kanonu istniejącego, choć zostają z niego wykluczone, bądź też stanowią wyraz dążenia do stworzenia kanonu konkurencyjnego, w obu przypadkach uwypuklając tym samym swoje funkcje sakralne i przypisując sobie częstokroć status „objawienia” (choć nie można przyjmować tego ustalenia bez zastrzeżeń⁶⁵), o tyle apokryfy współczesne, będące wspomnianymi już

⁶² S. Balbus, *Między stylami*, Universitas, Kraków 1993, s. 349.

⁶³ Ibidem, s. 350.

⁶⁴ Ibidem, s. 357.

⁶⁵ Należy podkreślić, że nie dotyczy to wszystkich apokryfów tradycyjnych, które, jak wskazywano już uprzednio, pełniły rozmaite funkcje i tworzone były dla realizacji rozmaitych celów. Nie wszystkie miały charakter heretycki, nie wszystkie też miały charakter *stricte* sakralny, stanowiąc na przykład wyłącznie egzegezy objawień

stylizacjami, akceptują i podkreślają zamknięcie kanonu, odnosząc się do niego wyłącznie intertekstualnie i intersemiotycznie. To istotne rozróżnienie, dopiero bowiem o tekstach współczesnych powiedzieć można, że uznają w pełni „kanoniczność kanonu” (czyli właśnie jego zamknięcie, zupełność, integralność, nienaruszalność).

Czym są zatem współczesne apokryfy? Jak je pokrótce scharakteryzować? Odpowiedź na te pytania jest, rzecz jasna, problematyczna, jednak przyjęcie pewnego rozumienia terminu jest konieczne dla dalszych rozważań. Stąd też w punkcie wyjścia przyjąć można, że apokryf współczesny to taki tekst kultury (nie tylko literacki, choć to literackie apokryfy poddawać będę szczegółowej analizie w niniejszej książce), który bezpośrednio czerpie inspiracje z kanonu Pisma Świętego, wykorzystując zawarte w nim symbole, postaci, motywy etc., by twórczo je (re)interpretować bądź przetwarzać. Tekst taki, jak wskazano, pozostaje świadectwem zamknięcia kanonu (nie aspiruje do niego, lecz traktuje go jako w pełni już ukształtowany zbiór istotnych kulturowo treści oraz rezerwuar nośnych, fundacyjnych mitów, symboli i znaków), pozostając w relacjach intertekstualności czy hipolepsy zarówno do tekstu źródłowego, jak i innych tekstów kultury (tu głównie klasyki, ale nie tylko – także do dorobku myśli filozoficznej, tekstów fundacyjnych innych kultur, apokryfów tradycyjnych etc.).

Rzecz jasna niektórzy badacze, zwłaszcza literaturoznawcy, rozszerzają takie w pewnym sensie „standardowe” czy nieco potoczne rozumienie omawianego terminu, włączając do zbioru apokryfów⁶⁶ również takie teksty, które nie są tematycznie związane z przekazami staro- i nowotestamentowymi. Tak czyni przykładowo Danuta Szajnert w tekście *Mutacje apokryfu*⁶⁷, przywołując sproblematyzowaną

zawartych w kanonie, a nie „objawienia” same w sobie. Jest zatem to ujęcie pewnym uproszczeniem czy „modelem”.

⁶⁶ Tych współczesnych, choć rzadko badacze tacy korzystają z proponowanego tutaj rozróżnienia na apokryfy tradycyjne i właśnie współczesne.

⁶⁷ D. Szajnert, *Mutacje apokryfu*, w: W. Bolecki, I. Opacki (red.), *Genologia dzisiaj*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2000, s. 137–159.

przez Ryszarda Nycza „zasadę apokryfu”, odnoszącą się do pewnej pisarskiej strategii, a oznaczającą „twórcze wyzyskiwanie możliwości odkrytych w historycznie zinterpretowanym pierwowzorze (poetyce, gatunku, stylu)”⁶⁸. Badaczka podkreśla, że to rozumienie, wzbogacone o nawiązania do tekstów nieprzynależących do kanonu Pisma Świętego, a nawet – o nawiązania nie tyle do konkretnych tekstów, co do stylów, gatunków, słowników – odczytywane być może wprawdzie jako dywersyjne wobec rozumienia teologicznego (i w jakimś sensie – „tradycyjnego”, „słownikowo-encyklopedycznego”), jest ono jednak inspirujące i poznawczo płodne zwłaszcza dla badaczy literatury. Choć Szajnert zauważa słabości takiej „nadmiernej pojęciowej tolerancji”, to jednak sprzeciwia się również „nazbyt wąskiemu”, teologicznemu rozumieniu terminu:

Teologiczne zastrzeżenie nazwy ‘apokryf’ dla niekanonicznych pism okółobiblijnych byłoby równoznaczne z rezygnacją z jej etymologiczno-semantycznego potencjału. Już w antyku był on przecież wykorzystywany rozmaicie, co wiązało się ze swoistym uwikłaniem (i zamieszanem) aksjologicznym. Echa tego uwikłania widoczne są we współczesnych zastosowaniach terminu.

Filologiczno-literaturoznawcze rozszerzenie terminu ‘apokryf’ jedynie na utwory inspirowane fabularnymi wątkami Biblii i apokryfów właściwych oraz „życiem apokryfów” oznaczałoby rezygnację z możliwości, jakie otwiera wyzyskanie relacyjnego względem niego pojęcia kanonu, a zatem i wartości. Wiąże się to między innymi ze zjawiskiem „podłączania się” pod kanon, pozorowania kanonu i z towarzyszącymi temu zjawisku intencjami albo alegacyjnymi, albo destabilizacyjnymi, czy nawet konfrontacyjnymi⁶⁹.

Wspomniane przez Szajnert „tendencje konfrontacyjne czy destabilizujące” związane są jednak raczej z apokryfami tradycyjnymi (czyli, jak wspomniano, częścię aspirującymi do stworzenia nowego kanonu, konkurencyjnego względem dotychczas obowiązującego),

⁶⁸ Ibidem, s. 137.

⁶⁹ Ibidem, s. 138 (pisownia oryginalna).

teksty współczesne bowiem pełnią inne już kulturowe funkcje. Jako problematyczne jawi się nadto samo rozumienie kanonu – Szajnert, omawiając różne typy apokryficzności i na różne definicje apokryfu się powołując (księga tajemna, tekst niekanoniczny, tekst o tematyce biblijnej, tekst „niekanoniczny” w stosunku do źródeł niebiblijnych), wyróżnia również różnorodne kanony, które rozumiane są nie tylko jako teksty święte, ale też jako „uświęcone” mocą tradycji i interpretacji teksty świeckie, czyli różnego typu zbiory klasyki (przykładowo mity greckie czy eposy Homeryckie). Nadto badaczka rozszerza pojęcie apokryfu o teksty inspirowane kanonem rozumianym również jako wzorzec czy ideał – tu także jako model pewnych typów czy gatunków tekstów niefikcyjnych, jak przykładowo listy, pamiętniki czy wyznania⁷⁰. Jeśli jednak przyjąć takie rozumienie terminu, apokryfem mogą być choćby *Podróże Guliwera* Jonathana Swifta czy *Niebezpieczne związki* Pierre’a Choderlos de Laclos.

Szajnert wyróżnia zatem różne „rodzaje kanonów”, stwierdzając dalej, że apokryficzność realizuje zawsze jedną z dwóch strategii: albo nawiązuje do „tajemniczego charakteru” czy „pozostawiania w ukryciu”, albo odnosi się właśnie do tak lub inaczej rozumianego kanonu, czyli pierwowzoru o nie zawsze sakralnym charakterze. Tak szerokie rozumienie apokryficzności prowadzić może w końcu do wniosku, że w zasadzie „wszystko jest apokryfem” (Szajnert wprowadzie takiej konkluzji ostatecznie nie wyprowadza, ale i nie do końca się przed nią wzbrania⁷¹), co z kolei jest zabiegiem niezbyt funkcjonalnym w sferze refleksji kulturoznawczej. Jeszcze dalej w zakresie poszerzania granic semantycznych kanonu i apokryfu idzie Eliza Szybowicz w książce *Apokryfy w polskiej prozie współczesnej* – jej pomysły jednak, choć pod pewnymi względami interesujące, są trudne do zaakceptowania z kilku powodów. Po pierwsze, Szybowicz w żadnym miejscu nie podejmuje się doprecyzowania pojęć – kanon

⁷⁰ Ibidem, s. 150.

⁷¹ Ibidem, s. 158.

i apokryf mają zostać zrekonstruowane w procesie lektury. Kanon nie jest tu zatem ani nienaruszalnym zbiorem świętych pism (jak u Jana Assmanna), ani nawet bardziej elastycznym zbiorem klasyki (jak u Aleidy Assmann), lecz swego rodzaju poznawczą kliszą, a także – ideologią, światopoglądem, „mitem wynalezionym”, „pojęciem w ruchu”, paradygmatem czy rodzajem typu idealnego w sensie Weberowskim. Kanonów takich jest mnogość, a te, które Szybowicz poddać chce szczególnemu namysłowi, to „romantyzm, katolicyzm i tożsamość autora”⁷². Widać tu wyraźnie wzajemną nieprzystawalność rejestrów, w których kanony te miałyby funkcjonować, co już wprowadza poznawczy dyskomfort, prawdziwy problem zaczyna się jednak tam, gdzie w grę wchodzi refleksja nad wspomnianym katolicyzmem. Okazuje się, że pomieszaniu nie ma końca, oto bowiem jako (jeden i ten sam) kanon jawi się i katolicyzm, i Pismo Święte, i ortodoksja – zatem i tekst źródłowy, i to, co J. Assmann określa jako kanony drugiego i trzeciego rzędu (wykładnie teologiczne, dogmaty, egzegezy), i „strażnicy kanonu”, czyli instytucje, a konkretnie jedna z nich – Kościół rzymskokatolicki. Nie lepiej na tym tle wypada apokryf, który wszak dodefiniowywany jest przez odniesienie właśnie do kanonu – pod pojęciem tym kryje się, w optyce Szybowicz, mnogość (inter)tekstualnych gier, dla których trudno jest znaleźć jakikolwiek wspólny mianownik.

Wskazane powyżej ujęcia kanonu są więc odległe od przywoływanej już uprzednio definicji proponowanej przez Jana Assmanna. Literaturoznawcze koncepcje wykorzystywane przez Szajnert pokrewne są rozstrzygnięciom Aleidy Assmann, dla której kanon zbliżony jest właśnie do klasyki, stanowiąc zespół tekstów kulturowo istotnych, tak zwanych *Bildungstexte* (to jest tekstów, które „należy znać”, by harmonijnie koegzystować z innymi członkami danej społeczności i wraz z nimi identyfikować się z pewnym wspólnym dzie-

⁷² E. Szybowicz, *Apokryfy w polskiej prozie współczesnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 9.

dzictwem⁷³). Dla Jana Assmanna kanon to jednak przede wszystkim nienaruszalny zbiór tekstów świętych, poddawanych specjalistycznej egzegezie i właśnie to rozumienie uważam za szczególnie owocne dla analiz kulturoznawczych, pozwala ono bowiem na wyróżnienie dwóch kulturowo istotnych gmachów tekstów – tych bardziej archaicznych, nieustannie obecnych, ciągle (re)interpretowanych, czyli „kanonu właściwego”, i tych przynależących do bardziej elastycznych i zmiennych zbiorów klasyki. Obie grupy tekstów pełnią odmienne funkcje kulturowe, dlatego podkreślenie różnic między nimi uważam za kluczowe, łączy się z nimi bowiem różnie pojmowana „kanoniczność”, będąca z kolei kategorią podstawową dla rozważań nad apokryficznością w obu jej wydaniach – tradycyjnym i współczesnym. Proponowane przez Danutę Szajnert, a także innych literaturoznawców, poszerzenie rozumienia zarówno kanonu, jak i apokryfu uznać należy zatem za pomysł interesujący i dla pewnego typu badań wyjątkowo przydatny (zwłaszcza dla literaturoznawczych analiz zjawiska intertekstualności), pamiętać jednak należy, że apokryficzność jako taka jest zjawiskiem nie tylko literackim, ale i kulturowym, i w tym drugim obszarze wspomniane rozszerzenie zakresu znaczeniowego jest zabiegiem raczej utrudniającym niż ułatwiającym wszelkie analizy. Jako zjawisko kulturowe apokryficzność związana jest bowiem ściśle z węższym („tradycyjnym”, by tak rzec) rozumieniem kanonu, a tym samym z relacją *sacrum–profanum*, z użytkowaniem i, czasem, transformacją symboli religijnych stojących w centrum kulturowego uniwersum znaczeń, a także z pamięcią kulturową na tychże symbolach się wspierającą oraz z mechanizmami kulturowej autokomunikacji, służącej między innymi spajaniu przeszłości (kanonicznych pokładów „archaiki”) z terażniejszością, a przez to zapobiegającej rozpadowi opartej na kanonie wspólnoty.

Przedstawione tutaj rozumienie współczesnego apokryfu unika wprawdzie omówionych powyżej problemów, nie wyczerpuje jednak

⁷³ Na ten temat piszę szerzej w rozdziale 3.2.1. *Kanon, archiwum i teksty kulturowe*.

możliwości definiowania i analizowania kulturowej roli „współczesnych ewangelii”. Kulturoznawczy ogląd zjawiska, który pozwala na dostrzeżenie złożonych procesów kryjących się za współczesnymi narracjami apokryficznymi, musi zatem uwzględniać także inne perspektywy i ujęcia i wspierać się na takich metodach i narzędziach, które pozwolą uwypuklić wszystkie wspomniane już czy zasygnalizowane kulturotwórcze potencjały apokryficzności.

ROZDZIAŁ 2

Apokryficzność z perspektywy semiotyki kultury

Pogłębiona analiza roli, jaką apokryficzność odgrywa we współczesnej kulturze Zachodu, wspierać się musi na takich metodach, narzędziach i słownikach, które umożliwią dostrzeżenie złożoności tejże kultury oraz skomplikowanie zachodzących w niej procesów. Należy zatem skłaniać się ku takiej perspektywie, która pozwoli na powiązanie funkcjonalnej (nie funkcjonalistycznej), ale nie nazbyt redukcjonistycznej definicji kultury z kluczowymi dla poruszanej tu problematyki pojęciami, jak tekst, znak czy symbol, a dalej: znaczenie, interpretacja, intertekstualność, transformacja czy komunikacja. Perspektywa badawcza odpowiednia dla kulturoznawczych analiz apokryficzności musi też umożliwiać wpisanie omawianego zjawiska w szersze mechanizmy i procesy kulturotwórcze, takie jak konstruowanie i pielęgnowanie pamięci kulturowej, wytwarzanie i konserwacja zbiorowej tożsamości, komunikacja wewnątrz- i międzykulturowa, a także relacje między różnymi obszarami kultury (*sacrum–profanum*, centrum–peryferie, przeszłość–teraźniejszość). Musi też brać pod uwagę złożoność systemów kultury (przykłado-

wo napięcia na linii pamięć–zapomnienie, tradycja–innowacja, dynamika–statyka etc.). Uwzględnienie wszystkich tych obszarów, a także skomplikowanych relacji zachodzących między nimi, a następnie wpisanie w ten kontekst opozycji kanon–apokryf (a dalej także: ortodoksja–herezja, oryginał–przekład, sakralizacja–profanacja, upolitycznienie–prywatyzacja, by wymienić tylko niektóre) pozwoli nie tylko na lepszą, bardziej pogłębioną charakterystykę apokryficzności, ale także na prześledzenie, choćby pobieżne, rozmaitych przesunień i przemian światopoglądowych, aksjologicznych, filozoficznych, religijnych, społecznych czy politycznych, zachodzących w obszarze kultury współczesnej.

Sądzę, że wyjątkowo interesującą perspektywą, oferującą wszystkie wspomniane powyżej korzyści poznawcze, jest semiotyka kultury, zwłaszcza w wersji szkoły tartusko-moskiewskiej. Za główną inspirację teoretyczną i metodologiczną służyć mi będą zatem rozstrzygnięcia współtwórcy i głównego przedstawiciela tej szkoły, Jurija Łotmana¹. Jego koncepcje semiosfery oraz kultury rozumianej jako pamięć, a także jego rozumienie symbolu, znaku, tekstu, przekładu, a dalej również mechanizmów dynamizujących kulturę, jak przykładowo (auto)komunikacja, uważam za szczególnie heurystycznie płodne i wyjątkowo przydatne do analizy tak specyficznego zjawiska, jakim jest współczesna apokryficzność. Idee Łotmana łączę ponadto z niektórymi rozstrzygnięciami Clifforda Geertza, którego semiotyczna wizja kultury świetnie uzupełnia Łotmanowską ideę semiosfery, wzbogacając ją dodatkowo o wymiar antropologiczny, a także z niektórymi ustaleniami czynionymi na gruncie antropologii pamięci (czy też – *memory studies*), zwłaszcza z dokonaniami wspomnianych już w rozdziale poprzednim Jana i Aleidy Assmannów.

¹ Przy czym, o czym wspominałam we wstępie, a co uwidoczni się w dalszej części książki, będą to dokonania „późnego Łotmana”, który porzucił już nazbyt, jego zdaniem, uproszczoną teorię pierwotnych i wtórnych systemów modelujących na rzecz koncepcji semiosfery.

2.1. Semiotyczna teoria kultury

Wszelkie rozważania na temat „kulturowej roli apokryficzności” rozpocząć należy od dookreślenia samego terminu „kultura”. Kryje się pod nim mnogość znaczeń, a wielość ujęć raczej zaciemnia niż rozjaśnia problem. Tym, co ujawnia się w tej wielości definicji, jest z pewnością złożoność fenomenu, jego swoista płynność, nieoczywistość, niedookreśloność. Każde, najbardziej nawet wyczerpujące rozumienie pojęcia narażone jest zatem na to, że będzie niedoskonałe: albo nazbyt wąskie i fragmentaryczne, albo nazbyt szerokie². By jednak prowadzić z powodzeniem rozważania właśnie nad kulturowymi aspektami analizowanych w niniejszej książce tekstów literackich, a także, by móc posługiwać się tak istotnymi dla tych rozważań pojęciami jak pamięć czy tożsamość kulturowa, należy przyjąć określone rozumienie kultury.

² Clifford Geertz, uzasadniając próby skonstruowania autorskiej, „zawężającej” koncepcji kultury, tak ilustruje problemy, jakie narastają wokół wszelkich intelektualnych dysput i eksperymentów definicyjnych: „Problem polega na tym, że nikt nie jest całkiem pewien, co to jest kultura. Pojęcie to nie tylko bywa kwestionowane, podobnie jak demokracja, religia, prostota czy sprawiedliwość społeczna; jest to pojęcie definiowane na różne sposoby, na różne sposoby stosowane, nieodłącznie nieprecyzyjne. Jest ulotne, niestałe, encyklopedyczne i normatywnie nacechowane, a są tacy, szczególnie ci, dla których tylko realnie rzeczywiste jest realnie rzeczywistym, którzy uważają je za kompletnie pozbawione sensu, a nawet niebezpieczne i chcieliby je wykluczyć z poważnego dyskursu poważnych ludzi. Można by sądzić, że nie jest to raczej pojęcie, wokół którego można budować jakąś naukę. Pojęcie niemal równie złe, jak ważne. [...] W latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku elokwencja, energia, rozległość zainteresowań i olśniewająca błyskotliwość takich autorów, jak Kroeber i Kluckhohn, Ruth Benedict, Robert Redfield, Ralf Linton, Geoffrey Gorer, Franz Boas, Bronisław Malinowski, Edward Sapir, a zwłaszcza Margaret Mead [...] uczyniły antropologiczną ideę kultury dostępną dla samej kultury, a tak szeroką i wszechogarniającą, że robiła wrażenie wielosezonowej eksplanacji wszystkiego, co tylko istoty ludzkie są zdolne wymyślić, wyobrazić sobie, powiedzieć, czym być lub w co wierzyć” (C. Geertz, *Wędrówka i przypadek: żywot uczonego*, w: idem, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 21–23).

„Późny” Łotman używa wprawdzie pojęcia „kultura”, częściej jednak koncentruje się na konstrukcie, który określa mianem semiosfery. Jest to „niepodzielny działający mechanizm”, jednostka semiozy, „cała właściwa danej kulturze przestrzeń semiotyczna”, która jest „zarówno rezultatem, jak i warunkiem rozwoju kultury”³. Przestrzeń ta nie może być postrzegana wyłącznie jako suma składających się na nią czy budujących ją języków, lecz jako warunek niezbędny do ich istnienia i funkcjonowania. Semiosfera zatem w pewnym sensie języki owe poprzedza i z nimi kooperuje. Między tymi „grudkami przestrzeni semiotycznej” nie ma wyraźnych granic (mimo konkretnych językowych samoopisów w sensie gramatycznym), są one bowiem pełne form pośrednich czy przejściowych, bywają „rozmyte” i elastyczne⁴. Poza semiosferą, zdaniem Łotmana, nie istnieje ani język, ani komunikacja – przy czym chodzi tutaj zarówno o języki naturalne, jak i języki poszczególnych systemów czy podsystemów semiotycznych (jak przykładowo język muzyki, architektury, rytuału).

Łotman wymienia kilka podstawowych cech tak rozumianej semiosfery, na wstępie wyróżniając przede wszystkim dwie niezbywalne zasady, na których opiera się budowa każdego realnego systemu semiotycznego – binarność i asymetrię. Ważnym pojęciem jest też dualizm, postrzegany przez niego jako minimalna forma organizacji każdego aktywnego systemu semiotycznego (a zatem także jako podstawowa forma, w jakiej manifestują się tak zwane uniwersalia kulturowe), co istotne jednak, nie jest to pojęcie tożsame z binarnością. Binarność, może nieco paradoksalnie, to w przypadku semiosfery coś więcej niż dualizm – to mnogość, gdyż binarnemu podziałowi poddaje się każdy język, a, jak wspomniano, semiosfera wypełniona jest tychże języków wielością. Każda kultura opiera się zatem na mechanizmie „mnożenia” języków, choć jednocześnie, co znowu wydawać się może swoistym paradoksem, wykazuje dążenie przeciw-

³ J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 199.

⁴ Ibidem, s. 197–198.

ne – do ich unifikacji⁵. W poszczególnych językach brakuje jednak jednoznacznych odpowiedników pojęć, treści i znaczeń, zawartych w innych, co oznacza, że nie są one w stosunku do siebie „w pełni przystawalne” – to z kolei prowadzi nas w stronę wspomnianej już drugiej własności semiosfery, czyli asymetrii. Z zasady tej wynika, że każdy przekład tekstu z jednego języka na drugi (czyli próba przeprowadzenia wspomnianej unifikacji) ma charakter twórczy. W tak rozumianym akcie translacji (zarówno z jednego języka naturalnego na drugi, jak i, szerzej, z jednego systemu semiotycznego na inny) następuje przyrost sensu i, tym samym, dalsze rozrastanie się semiosfery, wzbogacanej każdorazowo o nowe sieci znaczeń. Twórczy przekład zatem jawi się jako generator informacji⁶.

To wewnętrzne zróżnicowanie poszczególnych systemów wchodzących w skład semiosfery sprawia, że charakteryzuje ją niejednorodność, która „określa się heterogenicznością i heterofunkcjonalnością języków”⁷. W danym okresie jeden z języków wprowadzie dominuje, nie zmienia to jednak faktu, że do semiosfery nieustannie przedostają się i zdomowiają się w niej inne języki, a wraz z nimi obce teksty, zderzając się z tymi, które dotychczas funkcjonowały w centrum. Ponadto każda semiosfera opiera się na pokładach tradycji, sięgających niejednokrotnie głębokiej archaiki, z którą styka się to, co nowe:

ani jeden z etapów rozwojowych nie jest wolny od zderzenia z tekstami przychodzącymi z zewnątrz, z kultur, które przedtem znajdowały się poza horyzontem danej semiosfery. Te wtargnięcia – czasem są to pojedyncze teksty, a czasem całe kulturowe bloki – wywierają różnorodne destabilizujące oddziaływania na wewnętrzną budowę „obrazu świata” danej kultury. W ten sposób w dowolnym przekroju synchronicznym semiosfery zderzają się rozmaite języki, rozmaite etapy ich rozwoju, niektóre teksty okazują się

⁵ Ibidem, s. 198.

⁶ Ibidem, s. 202–203. Do kwestii tej powrócę jeszcze w dalszych częściach książki.

⁷ Ibidem, s. 200.

zanurzone w nieodpowiadające im języki, a deszyfrujących kodów może w ogóle nie być. Wyobraźmy sobie w roli pewnego jednolitego świata, ujętego w przekroju synchronicznym, salę muzeum, gdzie w różnych gablotach umieszczono eksponaty z różnych epok, napisy w nieznanym języku, instrukcje do deszyfracji, ułożone przez metodyków komentarze do wystawy, schematy marszrut wycieczek i reguły zachowania dla zwiedzających. Umieścimy w tej sali jeszcze przewodników oraz gości i przedstawmy sobie to wszystko jako jednolity mechanizm (czym w pewnym sensie wszystko to jest). Otrzymamy obraz semiosfery. Nie można przy tym przeczyć, że wszystkie te elementy semiosfery znajdują się nie w statycznej, lecz mobilnej, dynamicznej korelacji, stale zmieniając formuły relacji wzajemnych [wyróżn. M.J.]⁸.

Choć semiosfera jest, jak wskazano, tworem dynamicznym, to jednak zawiera w sobie elementy stabilne, wpisane na stałe w jej przestrzeń. Związane są one na ogół ze strukturami społecznymi i sferą religii. W semiosferze zatem znaleźć można zawsze pewien określony zbiór tekstów źródłowych, z którymi każdorazowo stykają się wszelkie nowe przekazy – wchodząc z nimi w konflikt lub współpracując, czerpiąc z nich inspirację lub całkowicie je odrzucając. Takie starcie „nowego” ze „starym” jest również podstawą wspomnianego już twórczego przekładu (przy czym chodzi tu zarówno o przekładanie tekstów źródłowych na „język współczesności”, język kolejnych systemów semiotycznych, lub też po prostu nowy język naturalny, jak i o translację tekstów nowych na zrozumiałe, „tradycyjne” pojęcia czy języki), będąc ponadto źródłem procesów wzajemnej transformacji spotykających się tekstów.

Mnogość tych spotykających się w przestrzeni semiotycznej tekstów, a zwłaszcza ich zróżnicowanie, zagraża jednak spójności semiosfery, która może ulec nadmiernej fragmentaryzacji czy „rozmyciu”. Dlatego każda kultura, osiągając wysoki stopień złożoności, musi stworzyć język metaopisu:

⁸ Ibidem, s. 201.

Najwyższą formą strukturalnej organizacji systemu semiotycznego jest stadium samoopisu. Sam proces opisu stanowi doprowadzenie organizacji strukturalnej do końca. [...] Konieczność etapu samoopisu związana jest z groźbą zbytniego urozmaicenia wnętrza semiosfery: system może utracić jedność oraz określoność i „rozpełznąć się”. Niezależnie od tego, czy chodzi o aspekty lingwistyczne, polityczne, czy kulturalne, we wszystkich wypadkach zderzamy się z podobnymi mechanizmami: jakiś fragment semiosfery (z reguły stanowiący jej jądrową strukturę) w procesie autodeskrypcji – realnej lub idealnej, to już zależy od wewnętrznej orientacji opisu na teraźniejszość lub przyszłość – tworzy swoją gramatykę. Następnie czyni się próby rozpowszechnienia tych form na całą semiosferę⁹.

Jak postaram się wykazać w dalszej części wywodu, samoopis poprzedzony jest każdorazowo intensyfikacją procesów autokomunikacyjnych, które stanowią warunek konieczny dla zaistnienia stadium metarefleksji, będącej z kolei ważną podstawą procesów konstruowania tożsamości kulturowej. Jeśli kultura ma funkcjonować jako spójne, sensowne i porządkujące jednostkowe doświadczenia kontinuum, to scalać musi w jedno mnogość funkcjonujących w jej obszarze systemów semiotycznych. W sytuacji, w której dana kultura styka się z wielością komunikatów nadawanych przez inne semiosfery, metaopis staje się najskuteczniejszym narzędziem podtrzymywania jej swoistości i odnajdywania tego, co wspólne dla wszystkich elementów, składających się na ową semiotyczną mozaikę, którą w istocie stanowi każde kulturowe uniwersum znaczeń. Współczesna kultura Zachodu, stykając się, podobnie jak każda inna kultura, z przekazami z zewnątrz (za sprawą procesów globalizacyjnych i związanych z nimi migracji ludności oraz przepływu komunikatów, systemów wartości, tradycji, norm czy znaczeń pochodzących z innych kręgów cywilizacyjnych¹⁰), orientuje się na autokomunikację właśnie, na metajęzyk

⁹ Ibidem, s. 203.

¹⁰ Clifford Geertz tak skrótowo przedstawia „spotkania semiosfer” i przepływy tekstów, jakie między nimi zachodzą: „To, że dzisiaj mamy do czynienia z wielkim kolażem, w środku którego sytuuje się coraz wyraźniej nasze życie, staje się dla wszystkich widoczne. Nie chodzi jedynie o wieczorne wiadomości, gdzie zabójstwa

oraz mechanizmy pamięciotwórcze, będące warunkiem koniecznym spójnej tożsamości.

Stadium metaopisu wiąże się, jak wskazuje Łotman, z taką unifikacją, która spycha na margines czy unieważnia całe systemy semiotyczne. Poza obszar „kultury” wypychana jest mnogość tekstów traktowanych po prostu jako „nieistniejące”, a „lista tego, co w danym systemie »nie istnieje«, chociaż praktycznie się dzieje, zawsze jest istotną, typologiczną charakterystyką przyjętego systemu semiotyki”¹¹. Myśl ta zgadza się zresztą z intuicjami antropologów. Przykładowo Mary Douglas stwierdza, że każdy opis kultury uwzględniać musi to, co przez nią odrzucone, to bowiem marginalia właśnie pozwalają zrekonstruować „centrum”, określające semiotyczne jądro kultury. Każda funkcjonująca w kulturze jednostka nastawiona jest na procesy kategoryzacji – porządkuje swoje doświadczenie zgodnie

w Indiach, bombardowania w Libanie, zamachy stanu w Afryce i strzelanina w Ameryce Środkowej wstawione są między niewiele bardziej czytelne dla widza lokalne katastrofy, po których następuje poważna dyskusja na temat japońskich metod stosowanych w biznesie, perskich form namiętności czy arabskich stylów negocjacyjnych. Jest to także ogromna eksplozja przekładów [wyróżn. M.J.], dobrych, złych i indyferentnych, z tamilskiego, indonezyjskiego, hebrajskiego i urdu oraz na te języki, dawniej uważane za marginalne i niezrozumiałe; migracja kuchni, ubiorów, umeblowania i dekoracji [...], pojawienie się tematów muzyki gamelanu w awangardowej twórczości, mity Indio w latynoskiej powieści, ilustracje z magazynów w afrykańskim malarstwie. Przede wszystkim jednak w sklepiku z jarzynami spotykamy osobę, która może z równym prawdopodobieństwem pochodzić z Korei, jak z Iowa, na poczcie kogoś pochodzącego z Algierii lub Owernii, w banku kogoś, kto może być równie dobrze z Bombaju, jak z Liverpoolu” (C. Geertz, *Pożytki z różnorodności...*, s. 110–111). Dlatego, jak zaznacza antropolog, pozostając zresztą w zgodzie z rozstrzygnięciami Łotmana, tak istotne stają się mechanizmy autokomunikacji i samookreślenia: „Życie w kołażu wymaga umiejętności radzenia [sobie] z uporządkowaniem jego składników i określeniem, czym one są (co zazwyczaj wymaga określenia, skąd pochodzą i jakie było ich znaczenie w macierzystym układzie) oraz w jakiej praktycznie wzajemnej relacji pozostają, bez jednoczesnego zamazywania poczucia własnego umiejscowienia i związanej z nim własnej tożsamości [wyróżn. M.J.] (ibidem, s. 112).

¹¹ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 204.

z obowiązującymi w danym systemie mechanizmami klasyfikacji¹². Wypracowywany przez kulturę porządek semiotyczny (oraz normatywny, prawny, etyczny, poznawczy, religijny), wyklucza istnienie „szarej strefy nieokreśloności”. Zdaniem Douglasa w systemie wszystko musi mieć swoje z góry nadane miejsce – bądź jako element akceptowany, funkcjonujący w centrum, bądź jako wykluczony, czyli zepchnięty na peryferie „semiotyczny odpad”. Racji bytu nie mają „elementy z pogranicza” – status „niedookreślenia” czy brak dopasowania dany język, tekst czy znak przyjmować może tylko na chwilę, następnie zaś, za sprawą wspomnianych kategoryzacji, czyli bądź przekładów i asymilacji, bądź odrzucenia, wpisany zostaje w jeden z dwóch zbiorów, z których pierwszy zawiera to, co „własne”, drugi zaś to, co „obce” (opcjonalnie – „nieistniejące”, bo nieznaczące lub niezrozumiałe). Z tego względu tak ważnym elementem każdej semiosfery, jak podkreśla Lotman, jest granica, porównywana przez niego do błony komórkowej o pewnej określonej przepustowości. W odniesieniu do interesującej mnie problematyki wspomniane mechanizmy pozwalają zrekonstruować, poprzez analizę tego, co „odrzucone” lub „marginalne”, czyli też apokryficzne, system danej kultury, czyli dominujące treści, znaczenia, symbole (a dalej – światopoglądy, normy religijne, polityczne, społeczne etc.) stojące w jego centrum. Dotyczy to zarówno całego kulturowego uniwersum znaczeń, jak i poszczególnych semiotycznych podsystemów: przykładowo rozdział na ka-

¹² „Postrzegając, z ogółu bodźców atakujących nasze zmysły wybieramy tylko te, które nas interesują, nasze zainteresowania zaś poddane są wpływowi naszej tendencji do tworzenia wzorów, niekiedy zwanych schematami. W chaosie zmiennych wrażeń każdy z nas konstruuje sobie stabilny świat, w którym przedmioty mają rozpoznawalne kształty, umieszczone są w głębi i są trwałe. Postrzegając, budujemy, przy tym niektóre sugestie wykorzystujemy, inne odrzucamy. Najłatwiejsze do przyjęcia są te sygnały, które najlepiej wpisują się w aktualnie tworzony wzór. Elementy dwuznaczne traktujemy na ogół tak, jak gdyby harmonizowały z resztą wzoru. Elementy, które zdecydowanie do niego nie pasują, zwykle są odrzucane. Ich przyjęcie wymaga modyfikacji struktury założeń” (M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, s. 77–78).

non i apokryf pozwala w pewnym stopniu zrekonstruować ortodoksję, a sam stosunek do ortodoksji i herezji umożliwi z kolei ogląd kulturowych mechanizmów wyższego rzędu, czyli, między innymi, zrekonstruowanie dominujących poglądów na relację między religią a wspólnotą, między sferą prywatną a publiczną, między grzechem a przestępstwem itd. Odpowiedni ogląd treści apokryficznych pozwala również na ustalenie dominujących nurtów krytyki tego, co nazwać można podstawową, „ortodoksyjną” wykładnią kanonu, a dalej – odnaleźć pozwala punkty styku między „starym” i „nowym”, między tradycją a nowoczesnością, między „własnym” i „cudzym” (współczesne apokryfy bowiem chętnie łączą różne tradycje intelektualne, światopoglądowe, religijne etc.).

Douglas, problematyzując mechanizmy wspomnianej kategoryzacji, wspomina o „konserwatywnym skrzywieniu” jednostek funkcjonujących w danej kulturze, której dynamika „równoważona” jest przez elementy statyczne, wśród których znajdują się właśnie rozmaite typologie, klasyfikacje oraz narzędzia do ich wytwarzania¹³. Z kolei Joanna Tokarska-Bakir we wstępie do polskiego wydania *Czystości i zmazy*¹⁴ zauważa, że żadna kultura, w tym i współczesna kultura Zachodu, nie może się obyć bez wspomnianej pracy kategoryzacji, przyswajania i wykluczania. Nawet próby unieważnienia wszelkich dotychczasowych dychotomii, podziałów czy systemów

¹³ „W miarę postępu nauki przydzielamy nazwy przedmiotom. Te nazwy wpływają z kolei na sposób postrzegania przedmiotów przy następnej okazji: raz opatrzone etykietą, w przyszłości szybciej trafiają w odpowiednie luki we wzorze. W miarę upływu czasu i nawarstwiania się doświadczeń coraz więcej inwestujemy w nasz system etykiet, tak więc wbudowujemy weń również pewne konserwatywne skrzywienie. Daje nam to zaufanie do samych siebie. [...] Okazuje się, że ignorujemy lub kwestionujemy niewygodne fakty, które nie dają się dopasować, tak by nie naruszyć owych ustalonych założeń. Z zasady wszystko, co zauważamy, podlega wstępnej selekcji i strukturacji w samym akcie postrzegania” (M. Douglas, *Czystość i zmaza...*, s. 78).

¹⁴ J. Tokarska-Bakir, *Energia odpadków*, w: M. Douglas, *Czystość i zmaza...*, s. 26, wyróżn. M.J.

tabuizacji nie likwidują, zdaniem badaczki, owej podstawowej tendencji do porządkowania – co najwyżej nowe systematyzacje zastępują stare (choć jednocześnie pewne granice mogą się rozmyć czy uelastyczyć, następuje też przepływ elementów między zbiorami czy systemami). Zgodnie z tą wizją wszelkie pogranicza, styki systemów wartości, międzykulturowe „strefy buforowe” zasiedlane bywają wyłącznie przejściowo. Elementy „z pogranicza” poddawane są klasyfikacji, która albo wpisuje je w system, albo go zeń wyklucza (jako Łotmanowski „tekst nieistniejący”).

Rozstrzygnięcia Douglas analizuje również Jonathan Culler, który zauważa, że reprezentowane przez nią podejście semiotyczne wymaga rezygnacji z metody szczegółowych analiz li tylko wybranych fragmentów kulturowej mozaiki na rzecz bardziej całościowego oglądu kulturowego uniwersum, oglądu obejmującego także to, co odrzucone (te elementy są bowiem znaczące dla rekonstrukcji jądra systemu):

[podejście semiotyczne] zakłada, że aby badać przedmioty i zdarzenia posiadające znaczenie, nie można czynić tego w sposób fragmentaryczny, lecz jedynie poprzez rekonstrukcję tkwiącego u jego podstaw systemu norm i kategorii – systemu znaczeniowego – który czyni to znaczenie możliwym. Skoro zaś systemy klasyfikacji opierają się na wykluczeniu, aby zrozumieć dany system, należy skupić się na tym, co w nim wyraźnie marginalne¹⁵.

Łotman zauważa jednak, że relacje między tym, co w jądrze semiosfery, a tym, co na jej peryferiach, są bardziej złożone. Nawet narzucanie jakiejś metakulturowej normy na wspomniane marginalia nie przekształca ich w całości, podobnie, jak odrzucenie elementów nieprzystających czy obcych nie wyklucza całkowicie ich wpływu na centrum:

¹⁵ J. Culler, *Teoria śmieci*, tłum. B. Brzozowska, „Kultura Współczesna” nr 4(54)/2007, s. 7.

Po pierwsze, jeśli w tej strukturze jądrowej, gdzie powstawał dany samo-opis, on rzeczywiście stanowił idealizację pewnego realnego języka, to na peryferiach semiosfery idealna norma przeczyła znajdującej się „pod nią” realności semiotycznej, a nie wypływała z niej. Jeśli w centrum semiosfery opis tekstów rodził normy, to na peryferiach normy, aktywnie wdzierając się do „nieprawidłowej” praktyki, wytwarzały odpowiadające im „prawidłowe” teksty. Po drugie, całe warstwy marginalnych z punktu widzenia danej metastruktury zjawisk kultury w ogóle w żaden sposób nie wiązały się z jej wyidealizowanym portretem. Ogłasza się je „za nieistniejące”. [...] W ten sposób na metapoziomiu powstaje obraz semiotycznej unifikacji, na poziomie zaś opisywanej przezeń semiotycznej „realności” kotłuje się różnorodność tendencji. Jeśli mapa górnej warstwy jest pomalowana jednakowym równym kolorem, to dolna mieni się kolorami i mnóstwem przecinających się granic¹⁶.

Zatem analiza tego, co zostaje odrzucone jako „nienależące do kultury”, pozwala odtworzyć kulturowy samoopis, uchwycić elementy metajęzyka, odkryć, jak „kultura widzi/chce widzieć” samą siebie. Jest to więc rekonstrukcja tego, co członkowie danej wspólnoty mówią i myślą o sobie, swoich wytworach i o tym, jak wyglądają kulturowe sieci znaczeń, w których funkcjonują, a więc i swoista „interpretacja interpretacji”, zgodna z intuicjami Geertza (o czym szczegółowo dalej). Ważne jest też dostrzeżenie wpływu, jaki marginalia, „pogranicza”, teksty nowe, obce, z innych semiosfer czy z peryferii, wywierają na tak zwane centrum, a analizowanie wzajemnych relacji między tym, co „własne”, a tym, co „obce”, pozwala na dostrzeżenie zachodzących w obrębie danej semiofery przemian kulturowych. Zdaniem Łotmana peryferia to przestrzeń niezwykle dynamizująca semiosferę, źródło innowacji i zmiany – między centrum a peryferiami dokonuje się nieustanna semiotyczna wymiana, co wpływa na kształt całego systemu. Nadto to, co na peryferiach, może, w procesie zmiany kulturowej, stać się centrum (i na odwrót)¹⁷.

¹⁶ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 204–205.

¹⁷ Co ciekawe, interesujące nas apokryfy, zwłaszcza tradycyjne, często pojawiały się właśnie „na obrzeżach” czy peryferiach. Jak zauważa Starowieyski, „apokryfy

Łotman twierdzi, że wspomniana już semiotyczna unifikacja działa pionowo, zarówno na metapoziomie (jako idealizacja), jak i w obszarze „realności semiotycznej”. Owa „pionowość” dotyczy i czasu, i przestrzeni, przy czym w odniesieniu do pierwszej kategorii mówić można o procesie narracyjnego kształtowania się świadomości kulturowej, o spotkaniu „starego” z „nowym”, o korespondencji tekstów i podtrzymywaniu żywotności przekazów źródłowych, na których narastają nowe komunikaty (lub z którymi stykają się komunikaty wytworzone w innych semiosferach), w odniesieniu do przestrzeni natomiast mówić można o pionowej unifikacji jako procesie obejmującym wszystkie warstwy kultury i wszystkie jej obszary, zarówno poziom metaopisu, jak i realnie istniejącej rzeczywistości kulturowej. Ponadto proces unifikacji dotyczy, jak już wspomniano, zarówno centrum, jak i peryferii. Semiotyk zauważa jednak, że tym, co stanowi o jedności semiosfery, jest wspomniana już granica oddzielająca to, co wewnątrz przestrzeni semiotycznej, od tego, co na zewnątrz¹⁸:

Jednym z elementarnych mechanizmów semiotycznej indywidualności jest granica. Granicę tę można określić jako linię, na której kończy się forma okresowa. Ta przestrzeń jest określana jako „nasza”, „swoja”, „kulturalna”, „bezpieczna”, „harmonijnie zorganizowana” i tak dalej. Przeciwstawia się jej „ich-przestrzeń”, „cudza”, „wroga”, „niebezpieczna”, „chaotyczna”. Wszelka kultura zaczyna się od rozbicia świata na przestrzeń wewnętrzną („swoją”) i zewnętrzną („ich”). Jak się to binarne rozbicie interpretuje – zależy już od typologii kultury. Jednakże samo takie rozbicie należy do uniwersaliów kultury¹⁹.

stanowią raczej literaturę prowincji [...], rzadziej spotykamy apokryfy powstałe w centrach kulturalnych, w Rzymie, Antiochii czy w Konstantynopolu. [...] Ciekawy jest także związek apokryfów z prądami jeśli nie wprost heretyckimi, to w każdym razie do nich zbliżonymi, znajdującymi się na marginesie nauki chrześcijańskiej [wyróżn. M.J.].” M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 50.

¹⁸ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 206.

¹⁹ Ibidem, s. 207.

Semiosfera zatem, by móc się „dookreślić” czy ukonstytuować, musi opierać się na specyficznej strukturze czasoprzestrzennej²⁰. Każda kultura dysponuje pamięcią (aspekt narracyjności, łączący przeszłość z teraźniejszością i przyszłością), lokując się jednocześnie w konkretnej przestrzeni (zarówno fizycznej, jak i semiotycznej)²¹. To właśnie jest semiosfera – specyficzna forma organizacji,

²⁰ Myśl Łotmana koreluje tu, rzecz jasna, z ideami Michaiła Bachtina (do Bachtinowskich inspiracji w różnych miejscach badacz zresztą „przyznawał się” wprost), a konkretnie – z pojęciem chronotopu, o którym Bachtin pisze: „Istotne współpowiązanie relacji czasowych i przestrzennych, przyswojonych w literaturze artystycznie, będziemy nazywali chronotopem (w dosłownym tłumaczeniu oznacza to – »czas-przestrzeń«). Termin ten używany jest w przyrodoznawstwie matematycznym, a wprowadzony i uargumentowany został na gruncie teorii względności (Einsteina). Dla nas nie jest istotny ów sens specjalny, w którym terminu tego używa się w teorii względności, przeniesiemy go tutaj – do literaturoznawstwa – niemal jako metaforę (niemal, ale niezupełnie); dla nas istotna jest wyrażona w nim nierozłączność przestrzeni i czasu (czas jako czwarty wymiar przestrzeni). Czasoprzestrzeń [хронотоп] rozumiemy jako formalno-treściową kategorię literacką. W literackiej czasoprzestrzeni artystycznej zachodzi zespolenie oznak przestrzennych i czasowych w sensownej i konkretnej całości. Czas tu się kondensuje, zgęszcza, staje się artystycznie widzialny; przestrzeń zaś ulega intensyfikacji i zostaje wciągnięta w ruch czasu, fabuły, historii. Oznaki czasu uobecniają się w przestrzeni, a przestrzeń uzyskuje swój sens i jest mierzona w czasie. I to właśnie przecięcie się obu porządków wraz z zespoleniem ich oznak cechuje czasoprzestrzeń artystyczną. Czasoprzestrzeń ma w literaturze istotne znaczenie gatunkowe. Można mówić o typowych czasoprzestrzeniach gatunkowych, właściwych poszczególnym gatunkom literackim i ich odmianom” (M. Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści*, tłum. J. Faryno, „Pamiętnik Literacki” 65(4)/1974, s. 273–274). Myślenie w kategoriach chronotopu ma znaczenie zarówno dla rozumienia semiosfery z relacjami synchronii i diachronii, z elementami „stałymi” i zmianą (kulturową, historyczną) oraz dla re-konstruowania odnośnej semiosfery jako horyzontu danej analizy, jak i dla myślenia o tekście (tu, rzecz jasna, o apokryfach). W apokryfach relacje czasowo-przestrzenne pełnią zresztą wyjątkowo istotną funkcję, odnosząc się intertekstualnie do innych komunikatów, w tym kanonicznego, i wytwarzając czas powieściowy na przecięciu czasów „mitycznego”, „historycznego”, a także, przez twórczą translację na współczesność, oraz czasem palimpsestowy czy szkatułkowy charakter, czasu „współczesności” (podobnie rzecz ma się z przestrzenią, są to wymiary zespolone), co z kolei wymusza wielojęzyczność tekstu.

²¹ Rozważania Łotmana prowadzą tu wprost do zagadnienia synchronii i diachronii. Co istotne zwłaszcza w odniesieniu do współczesnych apokryfów, również proces

struktura, poza którą, jak mówi Łotman, żadna kultura nie może istnieć. Rzeczywistości kulturowe (to, co wewnątrz, i to, co na zewnątrz) podlegają nieustannym procesom semiotyzacji, w których

historycznoliteracki jest jednością synchronii i diachronii, w tym sensie, że, jak to określa Janusz Sławiński, „jest jednością ponadindywidualnych systemów i jednostkowych wypowiedzi” (J. Sławiński, *Synchronia i diachronia w procesie historycznoliterackim*, w: idem, *Prace wybrane*, t. II. *Dzieło – język – tradycja*, Universitas, Kraków 1998, s. 32). Stąd też istotny dla badania literaturoznawczego (ale i – kulturoznawczego) jest taki ogląd, który bierze pod uwagę oba wymiary, przechodząc między nimi: im bardziej bowiem skupiamy się na dziele jako zamkniętej całości, i tym, co się w niej „wydarza”, tym bardziej znika nam z oczu jego umiejscowienie historyczne, i odwrotnie – im bardziej koncentrujemy się na udziale tekstu w, jak to określa badacz, procesie ewolucyjnym, tym bardziej tożsamość tekstu rozmywa się i „dekrystalizuje”. Warto zatem przechodzić swobodnie między tymi optykami, przy podkreśleniu, że nie sposób stosować ich równocześnie (por. ibidem, s. 11). Sławiński wskazuje na złożoność relacji między tak zwaną „tradycją” (którą można widzieć jako swoiste *langue*) oraz jednostkowym dziełem (widzianym jako *parole*), przy jednoczesnym podkreśleniu skomplikowania samej rzeczzonej tradycji. Po pierwsze, istnieje ona w dwojaki sposób, jako zarówno zbiór utworów, jak i jako pewien inwentarz norm (realizowanych w poszczególnych dziełach, skodyfikowanych w poetykach oraz dookreślonych w tekstach krytycznych): między tymi dwoma sposobami „bycia” przebiega zatem granica, będąca linią demarkacyjną między uzupełniającymi się aspektami, statystycznym i strukturalnym (por. ibidem, s. 18). Po drugie, system norm, jako uproszczenie, nie może przesłaniać złożoności – podobnie jak Łotman podkreśla złożoność semiosfery, jej wewnętrzne podziały i przepływy, tak i „tradycja literacka” jest systemem o podobnym wewnętrznym skomplikowaniu: „przedstawić jej stan w pewnym momencie historycznym, znaczy opisać równoczesne funkcjonowanie rozmaitych zbiorów norm uporządkowanych wewnątrznie wedle różnych zasad i rozmieszczonych zarówno hierarchicznie, jak też współrzędnie. Nie przylegają one do siebie na wzór klocków w układance, nie wypełniają stref dokładnie rozgraniczonych w przestrzeni tradycji, lecz przenikają się nawzajem, tworząc wspólne pogranicza i obszary przemieszanych »kompetencji«. Granice jednej strefy przebiegają w obrębie innej, przejścia pomiędzy nimi są na ogół płynne, a opozycje między poszczególnymi sferami rysują się wyraźnie dopiero w zestawieniu ich rejonów ośrodkowych, skupiających normy konstytutywne dla każdego systemu. Tradycja jest porządkiem o różnych stopniach strukturalnej »gęstości« i to samo można powiedzieć o dowolnym jej sektorze” (ibidem, s. 21). Po trzecie wreszcie, jak pisze Sławiński, tradycja jest każdorazowo równoczesnością wszystkich swoich pokładów, przeszłych stanów i faz ewolucyjnych, przy czym, co istotne, „kształtowanie się tradycji nie jest po prostu mechanicznym nawarstwianiem się faz przebiegu historycznoliterackiego, ale ustawicznym tasowaniem się warstw, nieprzerwaną reorganizacją ich układu” (ibi-

następuje rozdzielenie tego co znaczące, sensowne i symboliczne, od tego co „przedstawia wyłącznie samo siebie”, czyli jest semiotycznie wypłukane, ubogie w kulturowe znaczenia. Funkcja granicy sprowadza się do

ograniczania przeniknięcia, filtrowania i adaptującej przeróbki zewnętrznego w wewnętrzne. Na rozmaitych poziomach ta inwariantna funkcja realizuje się różnie. Na poziomie semiosfery oznacza ona oddzielenie swojego od cudzego, filtrację zewnętrznego, któremu przypisuje się status tekstu w obcym języku i przykład tego tekstu na swój język. W ten sposób odbywa się strukturalizacja przestrzeni zewnętrznej²².

Istnienie granicy jako konstruktów kulturowego wspomaga mechanizmy tożsamościowej autokonstrukcji. Wszelkiego typu „oni”, „obcy”, „barbarzyńcy” czy „Inni” stanowią wytwór semiosfery, która, stojąc w opozycji do nich, konstytuuje samą siebie. Jednak granica ma „dwie strony”, zwrócona jest nie tylko do wewnątrz, ale i na zewnątrz, oddzielając semiosferę od pozostałych przestrzeni nie unieważnia ich, nie jest też w stanie „obronić się” całkowicie przed ich wpływem. Dlatego owa semiotyczna linia demarkacyjna jest zarazem przestrzenią kontaktu skutkującego wymianą, przepływem tekstów, które następnie w danej semiosferze poddawane są procesom (twórczego) przekładu, by znaleźć w niej swoje miejsce i wpłynąć na jej kształt. Spotkanie z nowym przekazem jest również impulsem do

dem, s. 24). Wszystkie te uwagi można zastosować również w oglądzie apokryfów, które, jako wielojęzyczne komunikaty, wpisują się w pewne tradycje (tradycję apokryfu, tradycję powieści etc.), które są, jak wskazano, złożone i w których różne podsystemy norm przenikają się wzajemnie; nadto współczesna twórczość apokryficzna aktualizuje niektóre ze wspomnianych „warstw tradycji”, wypuklając właśnie ów dynamiczny jej charakter. Co ważne, apokryfy realizują nie tylko tradycje literackie, ale i szersze tradycje przedstawieniowe, filozoficzne, egzegetyczne itd. Ich ogląd z kolei odbywać się winien właśnie w dialektyce synchronii i diachronii: jako dzieł jednostkowych, aktów *parole*, ale i w kontekście właśnie pewnego apokryficznego *langue* (przy czym oba oglądy stosuję w niniejszej książce, choć nacisk kładziony jest na drugi z nich).

²² J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 218.

dookreślenia własnych granic, ustalenia kanonu tekstów własnych, jednym słowem – do wewnętrznej konsolidacji, która zasadać się musi na procesach autokomunikacyjnych. „Inny” to każdorazowo „odwrócone oblicze” danej semiosfery.

Również wewnętrzne zróżnicowanie semiosfery wymusza intensyfikację procesów autokomunikacyjnych, w przestrzeni tej bowiem przebiegają liczne granice między różnymi zbiorami „własnych” tekstów czy komunikatów, między własnymi tradycjami czy wartościami, w końcu także – między różnymi poziomami systemu. Jak już wskazano, na metapoziomie semiosfera funkcjonuje jako jedność, jest jednak wewnętrznie zróżnicowana (za doskonały przykład może tutaj służyć używane przeze mnie w niniejszej książce pojęcie „kultury Zachodu”, która na metapoziomie, drogą idealizacji i uproszczenia, postrzegana jest jako spójna przestrzeń semiotyczna, która jednak, w rzeczywistości, składa się z mnogości pojedynczych kultur, historii narodowych, wierzeń, tradycji itd.):

Wyobrażenie o granicy, oddzielającej wewnętrzną przestrzeń semiosfery od zewnętrznej, daje tylko pierwotny, z grubsza przeprowadzony podział. Faktycznie cała przestrzeń semiosfery poprzecinana jest granicami różnych poziomów, granicami oddzielnych języków i nawet tekstów, przy czym wewnętrzna przestrzeń każdej z tych subsemiosfer ma pewne swoje „ja” semiotyczne, realizujące się jako stosunek jakiegoś języka, grupy tekstów, pojedynczego tekstu [...] do pewnej opisującej je przestrzeni metastrukturalnej. Poprzecanie semiosfery cząstkowymi granicami tworzy wielopozomowy system. Określone segmenty semiosfery mogą na różnych poziomach samoopisu tworzyć jedność semiotyczną, pewną ciągłą przestrzeń semiotyczną, ograniczoną jedną wspólną granicą lub grupę zamkniętych przestrzeni, których dyskretność będzie zaznaczona granicami pomiędzy nimi, lub wreszcie część pewnej wspólnej przestrzeni, odgraniczonej z jednej strony odcinkiem granicy, a z drugiej – otwartej. Naturalnie będzie temu odpowiadać hierarchia kodów, w jednej rzeczywistości semiosfery aktywizują się rozmaite poziomy znaczenia²³.

²³ Ibidem, s. 215–216.

Te „poziomy znaczenia” warte są szczególnej uwagi, bowiem właśnie postrzeganie semiosfery jako sieci znaczeń pozwala powiązać koncepcję Łotmanowską ze wspomnianą już uprzednio antropologią interpretatywną Geertza. Połączenie tych dwóch optyk umożliwia, jak sądzę, stworzenie takich ram teoretycznych i metodologicznych, które pozwolą na dogłębną, kulturoznawczą analizę współczesnych apokryfów. „Element antropologiczny” jest istotny nie tylko jako przyczynek do metodologicznej autorefleksji, ale również przez wzgląd na fakt, iż szczególną rolę odgrywa w nim dokumentacyjny charakter tekstów kultury służących członkom danej wspólnoty do porządkowania struktur znaczeniowych, które z kolei odczytywane są przez badacza kultury, ustalającego kolejne stadia samoopisu semiosfery (by użyć na powrót języka Łotmanowskiego).

Geertz, inspirując się myślą Maksa Webera, uznaje kulturę przede wszystkim właśnie za sieć znaczeń, konstruowanych w mnogości interakcji społecznych: „Będąc, wraz z Maksem Weberem, przekonanym, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia”²⁴. Inaczej jeszcze rzecz ujmując, kultura to „uosobiony w symbolach, przekazywany z pokolenia na pokolenie wzorzec znaczeń, system dziedziczonych koncepcji, wyobrażanych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swą wiedzę o życiu i swe życiowe postawy”²⁵.

Znaczenie, ta podstawowa kategoria Geertzowskiej antropologii, ma charakter publiczny i takie też oblicze przyjmuje składająca się

²⁴ C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.P. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 19.

²⁵ C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: idem, *Interpretacja kultur...*, s. 111.

ze znaczeń sieć²⁶. Kultura jako konstrukt o charakterze publicznym i społecznym pełni swego rodzaju „funkcję kontrolną” – jednostki funkcjonują w sieciach znaczeń i symboli w większości przypadków „narzucanych z góry”, już zastanych²⁷, które nie znikają wraz ze śmiercią danego członka wspólnoty/użytkownika kultury, lecz trwają, dalej pielęgnowane i „używane” (a tym samym w pewnym stopniu wzbogacane, przepracowywane, reinterpretowane) przez kolejne pokolenia. Ten mechanizm stanowi o ciągłości kultury, czyniąc z niej (narracyjne) kontinuum²⁸.

Odczytywanie znaczeń, jakie znakom i – przede wszystkim – symbolom przydają ich użytkownicy (i zarazem współtwórcy oraz tłumacze) jest podstawowym zadaniem semiotyki kultury. Geertz swoje rozumienie tej dziedziny przedstawia na przykładzie jednej z jej poddziedzin, a mianowicie semiotyki sztuki:

²⁶ Geertz zatem, wpisując badania antropologiczne w obszar analiz semiotycznych, unieważnia długotrwały spór o to, czy kultura ma charakter subiektywny, czy obiektywny. Pytanie takie uznaje za źle postawione, gdyż „choć jest ona tworem ideacyjnym, nie istnieje bynajmniej w czyjejs głowie; choć nie jest bytem fizycznym, nie jest też bytem tajemnym” (C. Geertz, *Opis gęsty...*, s. 25). Tam też dalej: „Ciągąca się bez końca (bowiem niemożliwa do zakończenia) debata nad tym, czy kultura jest czymś subiektywnym, czy też obiektywnym, której to debacie towarzyszy wzajemna wymiana intelektualnych wyzwisk (»idealista!« – »materialista!«; »mentalista!« – »behawiorysta!«; »impresjonista!« – »pozytywista!«), jest całkowitą pomyłką. Jeśli ludzkie zachowanie postrzega się jako działanie symboliczne [...] – działanie, które coś znaczy [...] – pytanie o to, czy kultura jest zachowaniem modelowanym czy może nastrojem, czy nawet jakąś kombinacją jednego i drugiego, traci sens” (ibidem, s. 25).

²⁷ Por. C. Geertz, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*, w: idem, *Interpretacja kultur...*, zwłaszcza s. 63–64.

²⁸ „Kultura, postrzegana jako zestaw symbolicznych narzędzi służących do kontrolowania zachowania, pozasomatycznych źródeł informacji, staje się elementem łączącym to, czym ludzie, dzięki temu, co daje im natura, są w stanie się stać, a tym, czym każdy z nich po kolei w rzeczywistości się staje. Stawanie się człowiekiem oznacza stawanie się indywidualną jednostką, a ową indywidualność zdobywamy, idąc za wskazówkami wzorów kulturowych, stwarzanych przez historię systemów znaczenia, w oparciu o które nadajemy naszemu życiu kształt, ład, sens i kierunek. Wzorce kulturowe, o których tutaj mowa, nie są zaś wzorcami ogólnymi, lecz konkretnymi [...]” (ibidem, s. 71).

Jeśli chcielibyśmy mieć do czynienia z semiotyką sztuki [...] musielibyśmy zająć się czymś w rodzaju historii znaków i symboli, etnografią nośników znaczenia. Takie znaki i symbole, takie nośniki znaczenia, odgrywają pewną rolę w życiu społeczności czy pewnej części społeczności, i to w zasadzie stanowi o ich życiu. [...] Nie jest to [...] apel o lekceważenie formy, ale o szukanie korzeni form, nie w jakichś najnowszych wersjach psychologii uniwersyteckiej, ale w tym, co nazwałem [...] „społeczną historią wyobraźni” – to znaczy w konstrukcji i dekonstrukcji systemów symbolicznych, gdy jednostki czy grupy starają się wydobyć jakiś sens z obfitości tego, co im się przydarza²⁹.

Geertz podkreśla, że służąca tym celom semiotyka musi przekroczyć granice tradycyjnego odczytywania znaków jako li tylko środków komunikacji – musi rozpatrywać je szerzej, jako „nośniki myśli” czy „kulturowe idiomy”, do których zrozumienia należy dążyć. Stąd też oparta na semiotyce analiza kulturowa nie ma być „kolejną kryptografią”, służącą deszyfracji danego systemu komunikacji, lecz „nową diagnostyką”, pozwalającą tworzyć spójniejsze wizje kultury i odczytywać dominujące w niej tendencje, zwroty, rewolucje czy kryzysy³⁰. Jako taka musi być zatem czymś więcej niż „formalistycznym strukturalizmem” – ma dążyć nie do konstruowania abstrakcyjnych schematów, klasyfikacji i typologii, w które wtlaczać można poszczególne ustrukturyzowane ciągi znaków, lecz do pogłębionego oglądu poszczególnych składowych kulturowego uniwersum, do rozumienia tego, co, zdaniem ich twórców i użytkowników, „kryje się za nimi”³¹. Ma być zatem właśnie wspomnianą już interpretacją interpretacji. To kolejny punkt wspólny z Łotma-

²⁹ C. Geertz, *Sztuka jako system kulturowy*, w: idem, *Wiedza lokalna...*, s. 123.

³⁰ Ibidem, s. 124.

³¹ „[na sympozjum semiotycznym] w równym stopniu przejęty byłem myślą, jak uniknąć pewnego mechanicznego formalizmu w prezentowaniu spraw, co próbą przedstawienia własnego podejścia. Wydało mi się szczególnie ważne, by sprzeciwić się utożsamieniu semiotyki, w ogólnym sensie nauki o znakach, ze strukturalizmem [...]. I tak wykorzystałem moje przykłady [...], by pokazać, że społeczna kontekstualizacja takich »znaczących« jest znacznie bardziej użytecznym sposobem rozumienia tego, jak i co one znaczą, niż wciskanie ich siłą w schematyczne paradygmaty lub redukcowanie do abstrakcyjnych reguł systemów, które rzekomo je »generują«” (C. Geertz, *Wprowadzenie*, w: idem, *Wiedza lokalna...*, s. 21).

nowską koncepcją badania kultury i kolejne potwierdzenie heurystycznego potencjału semiotyki kultury, która z powodzeniem stosowana być może w rozważaniach antropologicznych.

To właśnie w połączeniu tych optyk (z naciskiem na perspektywę Łotmanowską) upatruję klucza do analizy współczesnych apokryfów, z tej perspektywy odczytywać zamierzam rozmaite „przekłady” i „transformacje” przekazów źródłowych. Analiza ta pozwoli być może na naszkicowanie pewnej semiotycznej mapy współczesnej kultury Zachodu, i dalej – na tejsze kultury „słabą diagnozę”, nieroszczącą sobie ani prawa do wyczerpywania problemu, ani do całkowitej „obowiązywalności”.

Co jednak istotne, nakreślone powyżej koncepcje kultury i czerpane z nich metodologiczne rozwiązania stanowią jedynie podstawową ramę, w którą następnie włożyć należy bardziej już szczegółowe koncepcje semiotyczne, związane przede wszystkim z kwestią komunikacji i rozumieniem symbolu.

2.2. Apokryficzność jako narzędzie komunikacji wewnątrz kulturowej

Podsumowując poprzednie rozważania, uznać można, że kultura rozumiana semiotycznie to uniwersum znaków i symboli nieustannie cyrkulujących i zapośredniczanych w procesach komunikacji. Komunikacja ta przebiega na dwóch płaszczyznach, zarówno między poszczególnymi, zanurzonymi w semiosferze jednostkami (członkami danej wspólnoty), jak i między poszczególnymi elementami znaczącymi systemu lub jego podstrukturami (semiosferami składowymi w obrębie większej semiosfery). Tak rozumiana komunikacja kulturowa staje się autokomunikacją, czyli procesem wspierającym mechanizmy konstruowania i pielęgnowania tożsamości kulturowej.

Nieustannie przekazywane, transformowane i wytwarzane znaczenia cyrkulują jako teksty kultury. Co istotne, każdy tekst może być

traktowany przez użytkowników kultury zarówno jako komunikat, jak i jako kod, którym posługuje się inny tekst, by kreować i przekazywać kolejne znaczenia. Cyrkulacja różnego kształtu elementów semiotycznych odbywa się nieustannie, dlatego kultura rozumiana jako semiosfera jest konstruktem bardzo dynamicznym. Znaki oraz całe teksty z peryferii przenikają do centrum, a w tym samym czasie te treści, które dotychczas odgrywały główną rolę w kształtowaniu wspólnotowego uniwersum światopoglądowego, mogą zostać zepchnięte na margines. Ponadto kultura absorbuje komunikaty pochodzące z innych tradycji, czasem traktując je wybiórczo, czasem bardziej holistycznie, czasem przyswajając je *w zamian*, a czasem łącząc z własnymi tekstami. Z tego względu w centrum problematyki komunikacji kulturowej stać musi kwestia przekładu jako podstawowej formy asymilacji nowych przekazów (a także nadawania treści własnych na zewnątrz).

Łotman zauważa, że podstawą kreowania nowych znaczeń jest wspomniany już uprzednio twórczy przekład, który sprawia, że z tekstu T₁, po dokonaniu translacji, otrzymujemy taki tekst T₂, że, po ponownym akcie przekładu, tym razem na język tekstu T₁, otrzymamy nie ścisłą odpowiedniość, lecz jedynie podobieństwo, a co za tym idzie – przyrost znaczenia. Ścisła odpowiedniość przekładu zachodzić może jedynie w językach formalnych. Łotman zgadza się w tej kwestii z Wittgensteinem, który twierdzi, że w logice nie można powiedzieć nic nowego. Wynika to z tego, że w językach sztucznych przekład z danego języka L₁ tekstu T₁ na język L₂ prowadzi do powstania takiego tekstu T₂, że po dokonaniu operacji odwrotnej (przekładu z L₂ na L₁) otrzymujemy dokładnie ten sam tekst wyjściowy T₁ (na przykład prawidłowe rozwiązanie zadań matematycznych nie prowadzi do powstania nowych tekstów, nie następuje przyrost semiozy – nastąpić zresztą nie może, ponieważ języki formalne pozbawione są odniesienia do rzeczywistości, czyli ładunku semantycznego, a zatem nie poddają się interpretacji)³².

³² Por. J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 72.

W rozbudowanych semiotycznie tekstach mamy, jak już wspomniano, do czynienia z przekładem innego rodzaju, otrzymujemy bowiem kolejny, nowy tekst:

zamiast ścisłej odpowiedniości tekstowi T1 mamy pewną przestrzeń. Wszelki z wypełniających tę przestrzeń tekstów t1, t2, t3, ..., tn będzie możliwą interpretacją wyjściowego tekstu. Zamiast ścisłej odpowiedniości – jedna z możliwych interpretacji, zamiast symetrycznego przekształcenia – asymetryczne, zamiast tożsamości ekwiwalentów składających się na T1 i T2 – umowna ich ekwiwalencja. [...] Powstający w tych wypadkach tekst będziemy rozpatrywać jako nowy, a stwarzający go akt przekładu – jako twórczy [wyróżn. M.J.]³³.

Wskutek następującego w tym przypadku procesu transformacji zachodzi znaczący przyrost sensu, wynikający z wzajemnej nieprzekładalności kodów. Kiedy jednak (co bardziej przypomina rzeczywistość cyrkulację sensów) nadawca komunikatu operuje nie jednym kodem, lecz wieloma, tekst przezeń konstruowany stać się może źródłem nie jednego nowego komunikatu, lecz całej ich mnogości. Odnosząc te rozważania do kwestii apokryficzności, uznać można, że Pismo Święte (kanon), cechując się bogatą semantyką i posługując się licznymi kodami, generuje szeroką gamę odniesień (mnogość apokryfów). Apokryf bowiem odczytywać można właśnie jako efekt twórczego przekładu tekstu kanonicznego (źródłowego, „tradycyjnego”, „archaicznego”) na nowy („współczesny”, „nieortodoksyjny”, „heretycki”, „antyreligijny” etc.) tekst współczesnej kultury.

Łotman podkreśla, że komunikat cechuje się „zorientowaniem na kod”, co oznacza, że, przekładając tę konstatację na inny poziom refleksji i obszar problemowy, kieruje zainteresowanie odbiorcy nie tylko na treść przekazu, na kolejne generowane za jego sprawą sensory, ale i na język, czyli sposób wyrażenia tychże treści. Także i ta uwaga znajduje zastosowanie w odniesieniu do narracji apokryficznych, które, posiłkując się „kanonicznym kodem”, podtrzymują

³³ Ibidem, s. 73.

jednocześnie witalność przekazów źródłowych³⁴, i, nawet używając języka kanonu do przedstawiania „skrajnie niekanonicznych treści”, zwracają uwagę odbiorcy na tekst wyjściowy, czyniąc z niego wciąż aktywny rezerwuar kulturowych słowników i gramatyk. Mechanizm ów związany jest ściśle z tym, iż tekst funkcjonuje jako kondensator pamięci, co stanowi jego trzecią, obok informacyjnej i twórczej, funkcję. Ona to, podobnie jak mechanizm twórczego przekładu, stanowi o dynamice tekstu. Komunikat zatem wskazuje nie tylko na język źródłowy, na kod, ale również na wszelkie poprzednie odczytania i liczne konteksty, w których funkcjonował zarówno tekst wyjściowy, jak i sam ów kolejny komunikat (odnosząc to stwierdzenie do zajmującej nas tu problematyki: każdy apokryf wskazuje nie tylko na kanon, nie tylko na tegoż kanonu liczne inne odczytania, ale i na „życie” tegoż właśnie apokryfu):

dla odbiorcy tekst jest zawsze metonimią rekonstruowanego znaczenia, dyskretnym znakiem niedyskretniej istoty. Suma kontekstów, w których dany tekst nabiera sensu i które w określony sposób są w nim inkorporowane, może być nazwana pamięcią tekstu. Ta stwarzana przez tekst przestrzeń semantyczna wstępuje w określone relacje z pamięcią kulturową (tradycją), spetryfikowaną w świadomości audytorium. W rezultacie tekst znów zyskuje życie semiotyczne [wyróżn. M.J.]³⁵.

Tekst zatem rozwija się w kolejnych odczytaniach, a także w korespondencji z innymi, nowymi tekstami, które doń nawiązują, a tym samym wzbogaca, a nie wyłącznie zmienia, swoją semantykę, gdyż, mimo przyrostu nowych sensów, zachowuje pamięć o swych dawnych znaczeniach. Jako przykład Łotman podaje Szekspirowskiego *Hamleta*, który jest nie tylko spisany słowem, ale i wszystkimi swoimi interpretacjami, a także pamięcią o wydarzeniach historycznych, z którymi może się kojarzyć. Równie dobrą ilustracją tych twierdzeń

³⁴ Do tej kwestii powracać będę jeszcze wielokrotnie w toku rozważań, w tym miejscu jedynie sygnalizuję istnienie tego mechanizmu.

³⁵ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 77–78.

może być właśnie analizowana tu relacja między kanonem a apokryfem. Kanon, jako źródło znaczeń i zarazem kod, rozwija swoje potencjały semantyczne w kolejnych, niejednokrotnie obrazoburczych odczytaniach, nie tracąc przy tym swojego pierwotnego sensu, do tych oryginalnych jego znaczeń bowiem właśnie apokryfy się odnoszą, za sprawą tych właśnie odniesień konstruowane są na ich gruncie nowe sensory. Bez kanonu i jego równie kanonicznych odczytań (chodzi tu o wspomniane w rozdziale poprzednim „kanony drugiego i trzeciego rzędu”, czyli ortodoksyjne egzegezy) mechanizmy, na których opiera się zarówno „nowa” czy „heretycka” ewangelizacja, jak i wszelkie obrazoburstwo, nie mogłyby funkcjonować prawidłowo. Wykorzystanie, choćby właśnie nieortodoksyjne czy obrazoburcze, tekstu źródłowego przynosi semiotyczne korzyści zarówno kanonicznym symbolom (przez podtrzymywanie ich żywotności i potwierdzanie ich kulturotwórczej roli, a także odkrywanie kolejnych ich potencjałów znaczeniowych), jak i apokryfom, które na owych symbolach się opierają i bez których powstać by nie mogły³⁶. Kanon odgrywa zatem istotną rolę w procesach komunikacji, stanowiąc kod, na którym opierają się nowe komunikaty wytwarzane w procesie konstruowania kolejnych kulturowych znaczeń.

Aby jednak w pełni zrozumieć rolę, jaką teksty źródłowe odgrywają w pracy samoidentyfikacji kultury, przyjrzeć się należy dokładnie samym mechanizmom komunikacji kulturowej.

Lotman wyróżnia dwa typy schematów komunikacyjnych. Pierwszy, klasyczny, opiera się na osi „JA – ON”, gdzie „JA” jest podmiotem przekazu, posiadaczem informacji, natomiast „ON” jest przedmiotem, adresatem. Informacja przemieszcza się w przestrzeni. W tym systemie zmiennymi składnikami są obramowujące elementy

³⁶ Ponadto, jak wskazują cytowani już uprzednio badacze apokryfów, to właśnie odniesienie do kanonu podnosi rangę tekstu – takie było między innymi zadanie pseudonimii (por. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 11–12 oraz M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2006, s. 9).

modelu (nadawcę zastępuje odbiorca), stałymi zaś – kod i komunikat. Zmienia się nosiciel informacji, nie zaś ona sama. Gdyby zaaplikować ten model do badań nad problematyką (nie)kanoniczności, obrazowałby on raczej ortodoksję, czyli próbę klarownego przekazu treści kanonicznych, bez ingerencji, wypaczeń, obcych wpływów czy przesunięć semantycznych, a także przekazywanie tychże kanonicznych, czyli własnych (a zatem rozumianych jako „kulturowe”) treści na zewnątrz, w stronę „Innego” (przykładowo procesy nawracania, ewangelizacji, misyjności, tępienia innowierców czy heretyków). Jest to, rzecz jasna, idealizacja, czego nie sposób nie zauważyć, biorąc pod uwagę zmienność ortodoksji w czasie, wielość ortodoksji, a nawet – zmienność kanonu u jego początków, w dobie jego formowania. Najskuteczniejszy heurystycznie byłby zatem ten model w odniesieniu do, co oczywiste, już uformowanego kanonu, oraz do komunikowania jego treści w perspektywie tak zwanego krótkiego trwania. Nadto stosować by go należało do konkretnych wspólnot, ich instytucji, kapłanów etc., trudno bowiem byłoby model ten przenieść na grunt analizy rozbudowanych formacji kulturowych w procesach długiego trwania.

Drugi schemat wyróżniony przez Łotmana to model autokomunikacyjny, oparty na osi „JA – JA”. W tym przypadku nosiciel informacji pozostaje ten sam, informacja zaś przemieszcza się w czasie, podlegając zmianom, czyli obrastając w kolejne znaczenia. Wynika to stąd, że w procesie komunikacji wprowadza się dodatkowy, drugi kod, i wyjściowy komunikat „przekodowuje się w jednostkach jego struktury”, tym samym nabierając właściwości nowego przekazu. To z kolei, co bardzo istotne, prowadzi do transformacji samego „JA”³⁷. Schemat autokomunikacyjny zachodzi, zdaniem Łotmana, wówczas, gdy podnosi się ranga komunikatu. Jeśli zaaplikować ten schemat do analizy zjawiska apokryficzności, to uznać można, że kodem jest kanon (Pismo Święte i ortodoksyjne jego odczytania),

³⁷ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 80–81.

komunikatem zaś każdy nowy, oparty na nim tekst, czyli każda narracja apokryficzna. Apokryf opiera się na „języku” staro- lub nowotestamentowym, wykorzystuje także postaci i wątki przedstawione w Piśmie Świętym, jednak, czyniąc to, przydaje im nowych znaczeń – tym samym „przekodowany” zostaje sam mit źródłowy umieszczony w nowym kontekście semantycznym. Informacja zatem zmienia się w czasie (uwidaczniają się nowe znaczenia, nowe możliwości użycia, nowe związki semantyczne), nosiciel natomiast, czyli kultura, pozostaje ten sam. Komunikacja przebiega wewnątrz semiosfery, pełniąc funkcję rewitalizującą wobec tekstu wyjściowego, a tym samym realizując zadania pamięci kulturowej. Rzecz jasna model ten odnieść można i do rozmaitych, zmiennych przecież, ortodoksyjnych wykładni kanonu oraz licznych jego historycznych odczytań, tym jednak, co wydaje się szczególnie interesujące w kontekście poruszanej tu problematyki, jest możliwość zastosowania go właśnie do analizy tekstów apokryficznych, jeśli chce się lepiej zrozumieć ich kulturotwórczą rolę.

Warto zastanowić się, z czego wynika wspomniane przez Łotmana „podniesienie rangi przekazu” zachodzące w tym schemacie komunikacyjnym. Sądzę, że jest ono wypadkową trzech funkcji. Pierwszą z nich jest wspomniana właśnie funkcja pamięci – tekst stanowi jej kondensator, jest nośnikiem tradycji i tym samym jednym z filarów świadomości kulturowej, a jako przekaziciel wszystkich poprzednich użyc i (re)interpretacji użytkowanych przezeń znaków i symboli wspiera narracyjną ciągłość kultury. Drugą funkcją jest pełniona przez tekst źródłowy (czyli, w przypadku apokryfów, kanon) funkcja kodu wyjściowego, który jako taki odgrywać zaczyna rolę „kulturowej gramatyki”, wspierając procesy tożsamościowotwórcze zachodzące w łonie wspólnoty skupionej wokół kanonu i zainteresowanej dalszymi jego egzegezami czy transformacjami. Trzecią funkcją jest funkcja sensotwórcza – na skutek twórczego przekładu tekstu źródłowego na nowy komunikat następuje przyrost treści i znaczeń, i co za tym idzie, wspomniana przez

Łotmana „przebudowa samego JA”. Kulturowe uniwersum znaczeń rozrasta się, wzrasta informacyjność systemu, kultura utrzymuje zatem konieczną dla trwania i rozwoju dynamikę, jednocześnie zachowując kontakt z „pokładami tradycji”.

Łotman stwierdza, że w omawianym schemacie „JA – JA”

Wzrost związków syntagmatycznych wewnątrz przekazu przygłusza pierwotne związki semantyczne i tekst na określonym poziomie odbioru może zachowywać się jako zbudowany w sposób złożony asemantyczny komunikat. Ale syntagmatycznie wysoko zorganizowane teksty asemantyczne mają tendencję do stawania się organizatorami naszych asocjacji. [...] Dlatego tekst w kanale „JA – JA” ma tendencję do obrastania w znaczenia indywidualne i nabiera funkcji organizatora chaotycznych asocjacji, gromadzących się w świadomości jednostki³⁸.

Owa „asemantyczność” przekazu zasada się na odejściu od tekstu rozumianego jako komunikat w stronę pojmowania i użytkowania go właśnie jako asemantycznego kodu. Jeśli kodem jest kanon, jak ma to miejsce w przypadku narracji apokryficznych, to wówczas właśnie mit źródłowy jawić się może jako ciężący ku czystej syntagmatyce. Łotman, choć nie zajmuje się bezpośrednio tą problematyką, stwierdza, że:

jeśli [mity] w momencie swego poczęcia miały określoną semantykę [...], to później związki te zostały utracone i teksty zaczęły nabierać cech czysto syntagmatycznych organizacji. Jeśli na poziomie języka naturalnego są one bezspornie obdarzone semantyką, to jako zjawiska kultury ciężą ku syntagmatyce, czyli z tekstów stają się „kodami 2”. Tę tendencję mitu do przemieniania się w czysto syntagmatyczny, asemantyczny tekst, nie w komunikat o pewnych zdarzeniach, lecz w schemat organizacji komunikatu miał na myśli Claude Lévi-Strauss, mówiąc o jego muzycznej naturze³⁹.

³⁸ Ibidem, s. 89.

³⁹ Ibidem, s. 96.

Z optyką Łotmana można się jednak w tym punkcie, częściowo przynajmniej, nie zgodzić. Jeśli zaaplikujemy te rozstrzygnięcia do problematyki apokryficzności, to okaże się, że miejsce „złożonego asemantycznego komunikatu” opartego na „kodzie uwolnionym od semantyki”, będącego „organizatorem chaotycznych asocjacji”, zajmuje komunikat (narracja apokryficzna) oparty na kodzie (kanon), który nie zatracza w tym procesie swoich potencjałów semantycznych, a wręcz przeciwnie – zachowując znaczenia poprzednie, jednocześnie obrasta w nowe, stanowiąc przykład wyjątkowej semantycznej dynamiki. Dzieje się tak dlatego, że kod ten, czerpany z przekazu źródłowego, opiera się nie na znakach po prostu, lecz na symbolach, a te, by być użytecznymi i odczytywalnymi, a zatem stanowić odpowiednią podbudowę dla nowego komunikatu, muszą być symbolami żywymi, czyli pozostawać w kontakcie z tymi znaczeniami i sensami, do których pierwotnie się odnosiły – muszą, jednym słowem, zachowywać swoją semantykę.

Dalej, o ile tekst, jakim jest Pismo Święte, może, owszem, ciążyć ku syntagmatyce, czyli stawać się kodem kulturowym, o tyle wplecenie go za sprawą twórczego przekładu w inny tekst, będący komunikatem (w narrację apokryficzną), uniemożliwia całkowitą asemantyczność. Jeśli nawet miałby się ów kod, oparty na kanonie, wyzbyc wszelkiej pierwotnej znaczeniowości (co w zasadzie pozbawiłoby go kulturowej mocy i uczyniło raczej „bezużytecznym” jako potencjalny materiał, z którego korzystają kolejne komunikaty), to jednak zyskuje nowe życie semantyczne we wspomnianym już wcześniej procesie „przekodowywania”. Nie może pozostać asemantycznym choćby z tego względu, że ów nowy, oparty na nim komunikat „coś komunikuje” – kreuje zatem nowe sensory i znaczenia. Łotman zresztą nieustannie podkreśla rolę owego „przyrostu znaczenia”, wzrostu informacji – zachodzi on, podkreślmy to raz jeszcze, właśnie dlatego, że pojawienie się nowego komunikatu nie likwiduje poprzedniego (co zresztą potwierdza nakreśloną przeze mnie powyżej tezę o „powrocie semantyki” nawet w tym przypadku, gdy kod zorientowany jest asemantycznie).

Analizując dalej schematy komunikacyjne, Łotman stwierdza, że chociaż kultura „może być [...] rozpatrywana jako suma komunikatów, którymi wymieniają się rozmaici nadawcy (każdy z nich dla adresata to »inny«, »on«), i jako jeden komunikat, kierowany przez zbiorowe »ja« do samego siebie”, a tym samym „stanowi kolosalny przykład autokomunikacji [wyróżn. M.J.]”⁴⁰, i dalej, że chociaż dla egzystencji kultury konieczna jest obecność obu schematów, zarówno „JA – ON”, jak i „JA – JA”, to jednak jeden z nich na ogół przeważa, określając tym samym charakter danego systemu kulturowego⁴¹. Przykładowo, zdaniem Łotmana, europejska kultura ery nowożytnej zorientowana była na komunikację głównie w schemacie „JA – ON”. Sądzę, że zasadne jest uznanie, iż współczesna kultura Zachodu „przeorientowała się” na drugi z systemów, przez co większą rolę odgrywa w niej autokomunikacja. Krytyczna autorefleksja, która przejawia się choćby w nawiązujących do kanonu tekstach sekundarnych (nowych komunikatach), a co za tym idzie, podważanie dotychczasowych aksjomatów i dystansowanie się od tradycji, prowadzą do głębszego samopoznania i „transformacji JA”. Skąd bierze się ta dominacja modelu autokomunikacyjnego?

Z pewnością wyróżnić można kilka różnych przyczyn tego zjawiska, z których większość ujmowana jest w samoopisie całej formacji (jest więc, by powtórzyć, idealizacją, unifikacją i uproszczeniem, choć jednocześnie znajduje fragmentaryczne potwierdzenie w obszarze realności semiotycznej). Po pierwsze zatem, kulturę współczesną cechować ma rozbudowana samoświadomość. Narzędzia (auto)analiz, wytwarzane między innymi na gruncie podsystemów nauki, sztuki, religii i polityki, umożliwiają mają krytyczny samo-ogład całej formacji, systemowych uwarunkowań kultury, mechanizmów ustalania normy i odstępstwa, procesów marginalizacji, wykluczania oraz naturaliza-

⁴⁰ Ibidem, s. 94.

⁴¹ „Można wyodrębnić kultury, w których będzie dominować komunikat, przekazywany ogólnojęzykowym kanałem „JA – ON” oraz kultury zorientowane na autokomunikację” [J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 95].

cji przekonań, pozwalać też mają na dostrzeżenie zmienności w czasie i pewnej elastyczności semiosfery, a więc i rozlicznych dotychczasowych zmian kulturowych, wewnętrznych konfliktów, mnogości „paradygmatów” i systemów wartości, co z kolei prowadzić może do refleksji nad możliwością uspołnienienia systemu, a także, nierzadko, do krytyki uniwersalistycznych i esencjalistycznych ujęć „kultury”, „tożsamości”, „pamięci”, „tradycji”, „wartości” etc. Kulturowe normy brane są pod humanistyczną lupę jako społeczne konstrukty, które można przepracowywać, transformować, a nawet unieważniać. Autokrytyczna praca filozofii sprawia z kolei, że liczne aksjomaty (choćby poznawcze czy etyczne) są podważane, a podstawowe pytania i pojęcia podlegają redefinicji. Namysł nad mechanizmami poznania pozwala na uwypuklenie ich kulturowych uwarunkowań, co z kolei rodzi świadomość skażenia eurocentryzmem w postrzeganiu globalnej rzeczywistości i wszelkich „odmienności kulturowych”. Globalizacja z jej polityką przepływów i mieszaniem się przekazów, tradycji i wartości zmusza Zachód do refleksji nad własnym statusem, nad własną tradycją, systemem wierzeń, systemami religijnymi, politycznymi i gospodarczymi. W spotkaniu z tym, co przychodzi „z zewnątrz”, ujawnia się zatem konieczność zintensyfikowania krytycznej pracy tożsamościowotwórczej, co z kolei rodzi potrzebę ustalenia stosunku do tego, co „własne”. Zmieniająca się nieustannie, dynamiczna i „płynna” rzeczywistość zglobalizowanego świata zdaje się zatem wymuszać zorientowanie się kultury na schemat autokomunikacyjny.

Jeśli schemat „JA – ON”, dominujący w kulturze nowożytnej, łączyć można z uniwersalizmem, to autokomunikację kultury współczesnej powiązać można z rekonstruowanym na gruncie niektórych dyskursów filozoficznych czy kulturoznawczych upadkiem tak zwanych wielkich narracji, a tym samym z „niechęcią” czy „podejrzliwością” w stosunku do wszelkich uniwersalizmów, postrzeganych jako źródło przemocy (nie tylko symbolicznej). Tożsamość zbiorowa w kulturze nowożytnej opierała się na ciągłości fundowanej właśnie przez wspomniane wielkie narracje, scalające doświadczenie, usen-

sowniające rzeczywistość oraz teleologizujące historię przez sprzężenie przeszłości z teraźniejszością i przyszłością. Po „końcu” tych uniwersalistycznych opowieści tożsamość zbiorowa musi się konstytuować na bazie mnogości mikroopowieści, w napięciu między lokalnością i globalnością – dlatego kultura ponowoczesna zorientowana być musi na autokomunikację jako mechanizm scalania tego, co zindywidualizowane, w to, co wspólne⁴².

Ta mnogość przekazów, wartości i stylów życia sprawia, że mozaikowa kultura, by nie „rozpaść się” czy też nie „rozpląnąć”, zorientowana być musi na ciągłą pracę autokonstrukcji, co z kolei wymusza nastawienie na schemat komunikacyjny „JA – JA”, na odwoływanie się do mitów źródłowych, na „przyglądanie się” najgłębszym pokładom pamięci zbiorowej, na negocjacje między „starym” a „nowym”, między dawnymi uniwersalizmami a współczesnym pluralizmem, między „swoim” a „obcym” (które wkrótce może stać się „swoim”), wreszcie – wymaga skupienia się na podstawowych tekstach, formacyjnych dla danego systemu i wspólnoty, i na procesach ich twórczego przekładania na język nowego kontekstu historycznego.

⁴² Na kwestię tę zwraca również uwagę Clifford Geertz, odnosząc się do omawianej przez siebie koncepcji „postmodernizmu” nieco sceptycznie, a to przez wzgląd na swego rodzaju pesymizm poznawczy, jaki badacz ten dostrzega w negowaniu możliwości jakiegokolwiek kulturoznawczej syntezy tych wszystkich odmienności i mikronarracji: „Według tego stanowiska [postmodernizmu] należy w ogóle zaniechać poszukiwania powszechnych wzorów jako reliktu przestarzałego dążenia do tego, co wieczne, realne, istotne i absolutne. Nie istnieją żadne wielkie metanarracje dotyczące »tożsamości«, »tradycji«, »kultury« czy czegokolwiek innego. Istnieją tylko zdarzenia, osoby i przemijające formuły, a i te nie są ze sobą zgodne. Musimy zadowolili się opowieściami, z których każda biegnie własnym, odrębnym tokiem, w ramach niemożliwych do pogodzenia lokalnych idiomów, porzucić próby ujęcia ich w strukturę synoptycznych wizji” (C. Geertz, *Zastane światło...*, s. 275). Lotman krytycznie wskazuje z kolei na drugą, skrajnie odmienną tendencję, polegającą na konstruowaniu jeszcze bardziej dramatycznych i uniwersalistycznych wizji kultury, opierających się na wizji „zderzenia cywilizacji” (Samuel Huntington) i starcia skrajnie odmiennych, antagonistycznych wręcz wartości i światopoglądów, które są tak odmiennie, czy wręcz – tak wrogie, że żadna komunikacja między nimi nie jest możliwa.

Schemat „JA – ON” stanowi, zdaniem Łotmana, typową dominantę kultur opartych na żywym micie. W modelu tym prawda przychodzi do poszczególnych członków społeczności niejako „z zewnątrz” (nie oni ją wytwarzają, jawi się jako coś zastanego), a następnie na owym źródłowym przekazie „narastają” kolejne warstwy tekstów i znaczeń. Schemat ten to zatem dominanta kultury dynamicznej, nastawionej na szybki przyrost wiedzy, choć z drugiej strony, i w tym tkwi tejsze kultury „słabość”, promuje się w tym modelu postawy bierne, typowe dla konsumentów przekazu, dla chronicznych odbiorców komunikatów. Nastawienie na komunikowanie na zewnątrz wiązać się może również, czego Łotman już wprost nie wyraża, z postrzeganiem przez kulturę samej siebie jako jedyne go dysponenta Prawdy, który zobligowany jest tym samym do komunikowania jej (lub też – narzucania) wszelkim „barbarzyńcom”, czyli tym wszystkim „Innym”, którzy dotychczas nie mieli do niej dostępu. To „niebezpieczeństwo uniwersalizmu” zostało dostrzeżone przez kulturę współczesną, która odpowiednio do tej konstatacji przepracowała, na pewnych poziomach dyskursu, własny stosunek do religijnych, moralnych i poznawczych pewników – choć jest to tylko jeden z elementów samoopisu tejsze kultury, nie zawsze znajdujący odzwierciedlenie w tym, co Łotman określa mianem realności semiotycznej. To zresztą kolejny przyczynek do dominacji modelu autokomunikacyjnego – zderzenie unifikacji i samoopisu z faktyczną złożonością i wielobarwnością semiosfery, mnogość podsystemów oraz produkowanych na ich gruncie „dyskursów”, także tożsamościowych, wymusza nieustanne „negocjacje” i dalsze próby uspojniania. Co istotne, jest to, podobnie jak sama semioza, proces nieskończony, „punkty zapalne” bowiem nieustannie pojawiają się na semiotycznej mapie semiosfery.

Zorientowanie na autokomunikację z kolei ilustruje Łotman przykładem kultur pierwotnych, porównując bierność czytelnika nowożytnej powieści czy widza w teatrze (czyli wspomnianą bierność konsumenta przekazu) z zaangażowaniem słuchacza bajki magicznej. Sądzę, że warto spojrzeć na zagadnienie autokomunikacji sze-

rzej i dostrzec, że wspomniana już praca autokrytyki i rozwinięta samoświadomość, mające cechować współczesną kulturę Zachodu, prowadzą do dominacji w niej modelu „JA – JA”, że nie jest on zatem czymś charakterystycznym wyłącznie dla wskazanych przez Łotmana kultur pierwotnych. Co istotne, dynamika kultury bynajmniej na tym zorientowaniu na autokomunikację nie cierpi (jak to, zgodnie z optyką Łotmana, miałoby się właśnie dzieć w takim przypadku), a to z tego względu, że producenci wiedzy, specjaliści oraz polityczne i intelektualne elity wciąż komunikują się z pozostałymi członkami wspólnoty w owym klasycznym, dynamizującym schemacie „JA – ON”. To przecież właśnie ogromna dynamika kultury Zachodu poskutkowałą specjalizacją i odseparowaniem „szarego człowieka” od „Encyklopedii Maksymalnej” (Eco⁴³), obejmującej niezrozumiałą dla niego wiedzę. Klasyczny schemat komunikacyjny jest zatem wciąż w użyciu, choć jednocześnie, jeśli spojrzeć na kulturę szeroko – jako na uniwersum znaków, semiosferę – zauważyć można właśnie znaczny przyrost komunikatów tworzonych przez nią „dla samej siebie”, dla ułatwienia pracy pamięci i konstrukcji tożsamościowej. O ile klasyczny schemat komunikacyjny cechuje, jak już wspomniano, kultury oparte ściśle na micie źródłowym, o tyle, jak sądzę, kultura zorientowana na autokomunikację od mitu źródłowego się dystansuje, a taką właśnie zdystansowaną do mitu kulturą jest współczesna kultura Zachodu. Co jednak istotne, nawet w tej „kulturze dystansu” kanoniczne symbole pozostają żywe, utrzymana jest bowiem ich siła kulturotwórcza – przyczyniają się, za sprawą funkcji pamięci i przez odniesienie do źródeł, do podtrzymywania narracyjności kultury, która dzięki temu funkcjonuje jako continuum (co jednocześnie jest,

⁴³ Por. U. Eco, *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, tłum. G. Jurkowlaniec, M. Surma-Gawłowska, J. Szymanowska, A. Zawadzki, Aletheia, Warszawa 2009, zwłaszcza s. 45–47. Encyklopedia Maksymalna jest konstruktem opisującym całość wiedzy, zarówno specjalistycznej (wszelkie dokonania nauki), jak i „wymyślonej”, przez co zasadza się na Peirce’owskiej zasadzie interpretacji, czyli nieograniczonej semiozy (ibidem, s. 47).

z pewnych punktów widzenia, optyką niedostateczną, pauperyzującą zarówno samo pojęcie symbolu, jak i faktyczne, realnie funkcjonujące w semiosferze zasoby symboliczne, zwłaszcza religijne – nie jest zatem tak, że można na kwestię tę spojrzeć wyłącznie z jednego punktu widzenia, który jawi się, zwłaszcza z pozycji zaangażowania religijnego czy tak zwanego fundamentalizmu filozoficznego, jako redukcjonistyczny, nie można jednak jednocześnie ignorować realnie istniejących przestrzeni wspomnianego dystansu).

Oba omawiane tutaj schematy komunikacyjne wiążą się ze wspomnianym już wcześniej mechanizmem twórczego przekładu. Do danej kultury przenikają teksty z peryferii lub z innych semiosfer, a następnie, za sprawą translacji (rozumianej, by powtórzyć, zarówno jako przekład z jednego języka naturalnego na drugi, jak i szerzej, jako przekład z jednego systemu semiotycznego na inny), wrastają w centrum tejże semiosfery odbiorczej, transformując ją. Ta z kolei po czasie staje się nadawcą, by przekazywać dalej treści, które, pierwotnie postrzegane jako obce i nowe, z czasem uznane zostają za własne i tradycyjne. Łotman kreśli schemat owej „asymilacji komunikatów”, odnosząc go do komunikacji w kanale „JA – ON”, sędzę jednak, że można przeformułować ten idealizacyjny, heurystycznie nośny model tak, aby opisywał również akty autokomunikacji – zwłaszcza relacje między „centrum” a „peryferiami” danej semiosfery, a także między tym, co „tradycyjne”, a tym, co „nowe”.

Łotman dzieli zatem proces przyswajania obcych komunikatów na pięć faz. W fazie pierwszej

Nadsyłane z zewnątrz teksty zachowują oblicze „obcych”. Są one percypowane w obcym języku (i w znaczeniu „język naturalny”, i w szeroko semiotycznym sensie). W kulturze odbierającej zajmują najwyższe miejsce aksjologiczne w hierarchii [...]. Cudzy język czyni się znakiem przynależności do „kultury”, elity [...]. Zgodnie z tym wcześniej istniejące teksty w „swoim” języku, podobnie jak sam język, zyskują niższą ocenę: przypisuje się im nieprawdziwość, „prymitywizm”, „brak kultury”⁴⁴.

⁴⁴ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 227.

Oczywiście proces ustalania owej aksjologicznej hierarchii związany jest ściśle z konkretnym kontekstem historycznym (zależny jest od czasu, miejsca, wspólnoty), nie zawsze bowiem kultura odbiorcza wartościuje kulturę nadawczą jako kulturę wyższą czy też „kulturę *par excellence*”. Pomijając jednak to zastrzeżenie i stosując ten model do opisu procesów autokomunikacyjnych, zachodzących w łonie kultury współczesnej, uznać można, że teksty, które przenikają do centrum semiosfery z jej peryferii, stanowią kulturowe *novum* i z tego powodu jawią się jako szczególnie cenne. To często swoiste dokumenty przemian aksjologicznych, poznawczych i światopoglądowych zachodzących w obszarze jednego i tego samego uniwersum semiotycznego. Propagując nowe prądy myślowe, mechanizmy poznawcze lub systemy norm i wartości, teksty te dają wyraz znaczącym kulturowym przesunięciom, pierwotnie marginalnym (nowatorskim, awangardowym, obrazoburczym), które jednak wrastają z czasem w kulturową autonarrację. Te nowe komunikaty wskazują niejednokrotnie na „przestarzałość” dotychczasowych systemów (religijnych, etycznych, filozoficznych, społecznych, politycznych, artystycznych etc.), ukazując to, co stało w centrum, właśnie jako wspomniany przez Łotmana „brak kultury” lub, łagodniej, jako jej „upośledzoną”, „niedojrzałą” lub po prostu „przebrzmiałą” wersję. Odnosząc te rozstrzygnięcia do współczesnych apokryfów, uznać można, że właśnie jako tego typu nowe komunikaty dystansują się one od przekazu źródłowego (dotychczasowej wielkiej narracji), i, przez sam fakt jego „twórczego przekładania” na nowe sensory, podważają uniwersalizm kanonu (bynajmniej jednak nie podważając tym samym jego zamknięcia). W miejsce dotychczasowych modeli poznawczych, religijnych czy społecznych proponują własne, odmienne od „tradycyjnych” czy właśnie „kanonicznych”. Warto jednak zauważyć, że większość „nowych tekstów”, w tym apokryfów, choć faktycznie na ogół prezentuje treści awangardowe w stosunku do przekazów dotychczas stojących w centrum, korzysta jednak z licznych rezerwuarów tradycyjnych kulturowych znaczeń. Bywa więc tak, że teksty te niejako odkrywają na nowo

zapomniane czy zmarginalizowane uprzednio tradycje, tyle że są to na ogół tradycje nowsze od obowiązującego kanonu (choć zdarzają się i starsze, jak odniesienia do głębokich pokładów archaiki, łączenie treści kanonicznych z tradycjami innych, starszych kultur). Przykładem takiej „zrewitalizowanej tradycji”, datowanej później niż kanon, jednak dość już odległej historycznie od współczesności, może być myśl oświeceniowa lub scjentystycznie pojmowany racjonalizm, intensywnie eksploatowane w niektórych ze współczesnych apokryfów (jako kontra do ortodoksyjnie, czyli religijnie odczytywanego kanonu). Nowe teksty, w tym apokryfy, łączą też nowe prądy myślowe z tymi przekazami, które są aktualne w innych semiosferach (kulturach) – stąd przykłady obecnego w apokryfach synkretyzmu religijnego, próby łączenia chrześcijaństwa z religiami Wschodu czy wpływy duchowości spod znaku New Age. Warto jednak podkreślić, że nie wszystkie współczesne apokryfy mają charakter subwersywny w stosunku do kanonu czy systemu religii.

Druga faza skonstruowanego przez Łotmana modelu ma miejsce wówczas, gdy

Obydwa pierwiastki: teksty „importowane” i „swoja” kultura wzajemnie przebudowują się. Mnożą się przekłady, przeróbki i adaptacje. Równocześnie kody, importowane razem z tekstami, wbudowują się w sferę metakulturową. Jeśli na pierwszym etapie dominowała tendencja [...] do zerwania z przeszłością, idealizacji „nowego”, czyli otrzymanego z zewnątrz światopoglądu, dążenie do oderwania się od tradycji, „nowe” przeżywano jako zbawcze, to teraz panuje pęd ku odtwarzaniu przerwanej drogi, poszukuje się korzeni; „nowe” jest interpretowane jako wypływające ze starego, które w końcu zostaje zrehabilitowane [wyróżn. M.J.]⁴⁵.

W odniesieniu do modelu autokomunikacyjnego, w którym komunikatem jest apokryf, faza ta wiązała się z sytuacją, w której symbol źródłowy zyskuje nowe sensy (nie tracąc swoich pierwotnych

⁴⁵ Ibidem, s. 227.

znaczeń), a zyskując je, transformuje „nowe idee”, które są przezeń zapośredniczone. Ukontekstowanie nowego komunikatu poprzez umieszczenie go w obszarze nawiązań do kanonu sprawia, że komunikat ów wskazuje na to, od czego się dystansuje i, paradoksalnie, rewitalizuje wykorzystywany symbol jako element nośny kulturowo. Następuje tu zatem owo, wspomniane przez Łotmana, wzajemne przebudowanie pierwiastków starego i nowego oraz, co za tym idzie, rehabilitacja źródeł. Kod (język kanonu), wykorzystany do transformacji przekazu źródłowego, czyli stworzenia propozycji alternatywnej wobec tego, co stoi w centrum semiosfery, nieuchronnie na tenże źródłowy sens wskazuje. Jednocześnie jednak symbol, wykorzystany w nowym komunikacie, odsłania kolejne potencjały i, wysuwając na plan pierwszy nowe sensory, „przebudowuje się semantycznie”. Ten proces wzajemnego „przebudowywania się” tradycji i nowości może prowadzić zatem do rewitalizacji symbolu rozumianego jako medium pamięci. Kanon powtórnie staje w centrum zainteresowania kultury.

W fazie trzeciej omawianego procesu

Ujawnia się dążenie do oddzielenia pewnej wyższej treści przyswojonego pojmowania świata od tej konkretnej kultury narodowej, w której tekstach była importowana. Formuje się wyobrażenie, że „tam” idee te funkcjonowały w „nieprawdziwym” – zamąconym i wypaczonym kształcie i że właśnie „tutaj”, w łonie odbierającej je kultury, znajdują się w swoim prawdziwym, „naturalnym” środowisku⁴⁶.

W odniesieniu do modelu autokomunikacji kulturowej twierdzenie to przeformułować można następująco: nowe komunikaty, już przyswojone w fazie poprzedniej, tracą powoli swój skrajnie nowatorski charakter i wpisują się w dominujący wzór (który współtworzą od momentu przejścia czy też wtargnięcia do centrum semiofery), stając się kolejnym elementem kulturowej mozaiki. Tracą walor obcości, bo, złagodzone kulturową recepcją i sprzężeniem z elementami

⁴⁶ Ibidem, s. 227.

„dotychczasowego porządku semiotycznego”, a dodatkowo poddane krytycznemu oglądowi i przepracowane, jawią się jako „własne”. Na skutek procesów „kulturowej obróbki” widziane są przez wspólnotę jako wreszcie kompletne, pełne, umieszczone we właściwym horyzoncie znaczeniowym, pojmowalne i akceptowalne, jako będące wreszcie „w pełni sobą” i tym samym realizujące wszystkie swoje semantyczne i kulturotwórcze potencjały. W klasycznym schemacie komunikacyjnym następuje natomiast asymilacja nowych tekstów, oderwanie ich od kontekstu właściwej im, oryginalnej semiosfery, innymi słowy – zachodzi proces mieszania przekazów i umieszczania nowych tekstów w zrozumiałym i dopiero „odpowiednim” kontekście (jak choćby w przypadku przyswajania obcych elementów religijnych przez ruch New Age).

W fazie czwartej

Teksty-prowokatorzy całkowicie rozplywają się w kulturowej warstwie kultury odbierającej, a ona sama wprawia się w stan pobudzenia i zaczyna gwałtownie generować nowe teksty, oparte na kodach kulturowych, w odległej przeszłości stymulowanych przez zewnętrzną ingerencję, ale już całkowicie przemienionych drogą wielu asymetrycznych transformacji w nowy oryginalny model strukturalny⁴⁷.

Odnosząc tę koncepcję do współczesnych apokryfów i ich roli w procesach autokomunikacji, zastrzec należy, że, choć są to teksty, które wchodzą płynnie w zasób kulturowych komunikatów, niejako „rozplywają się” w uniwersum znaczeniowym semiosfery, to jednak nie tracą one nigdy w pełni swojego prowokacyjnego charakteru. Co jednak istotne, sama prowokacja ulega procesowi „asymilacji”, staje się jedną z uznanych taktyk kulturowych, wrasta w kulturę, stając się ważnym narzędziem krytycznego oglądu kultury i tejże kultury mechanizmem autokomunikacyjnym. Powstają kolejne „obrazoburcze” teksty, kontynuujące liczne tradycje prowokacji, a także odpowiedzi

⁴⁷ Ibidem.

na te prowokacje oraz różnego typu oglądy krytyczne, czyli metateksty. W ten sposób następuje intensyfikacja autokomunikacji i przejście do fazy piątej, w której

Kultura-odbiorca, do której przestrzeni przemieściło się ogólne centrum semiosfery, przechodzi na pozycję kultury-przekaznika i sama staje się źródłem strumienia tekstów, kierowanych w inne, peryferyjne z jej stanowiska, rejony semiosfery⁴⁸.

W tej fazie autokomunikująca się kultura wytwarza zatem jeszcze więcej tekstów inspirowanych tymi przekazami, które jawiły się początkowo jako prowokacyjne i nowe. Na podstawie pochodzących z tych przekazów kodów konstruuje mnogość komunikatów, które stanowią treści już nie peryferyjne, lecz funkcjonujące w centrum. Następuje znaczny przyrost treści (czyli intensyfikacja procesu zapoczątkowanego przez twórczy przekład). Z kolei swego rodzaju „konsolidacja” tych tekstów i znaczeń pozwala na uspojnienie wewnętrzne semiosfery i skierowanie nowych komunikatów na zewnątrz, w kanale „JA – ON”. Nawet jeśli apokryficzne komunikaty propagują treści często opozycyjne względem siebie, to wspólną płaszczyzną pozostają symbole i język kanonu funkcjonujący jako kod kulturowy – zachodzić może zatem, mimo sygnalizowanych różnic, wspomniana konsolidacja semiosfery, co ułatwia dalszą komunikację w modelu klasycznym⁴⁹.

Zwrócić jednak należy uwagę na mocno idealizacyjny charakter powyższego ujęcia. O ile bowiem na pewnym metapoziomiu kultu-

⁴⁸ Ibidem, s. 228.

⁴⁹ Warto zwrócić uwagę na rozdzielenie pojęć „semiosfera” i „kultura” – z cytowanych powyżej fragmentów wywieść można wniosek, że kultura jest organizacją niższego rzędu, swego rodzaju podsystemem. Tak może być w istocie, gdy przykładowo mianem semiosfery określimy system obejmujący cywilizacyjną spuściznę Europy, a pod pojęciem kultury rozumiemy którąś z europejskich kultur narodowych. Nie należy jednak zapominać, że każda kultura jest również semiosferą, a stosowany w niniejszych rozważaniach idealizacyjny konstrukt o nazwie „kultura Zachodu” jest semiosferą bardziej złożoną, niejako „obszerniejszą” semiotycznie niż poszczególne kultury narodowe.

ra widziana jest jako pewna całość, o tyle nie należy zapominać, że przebiegają w niej, jak w każdej semiosferze, kolejne granice. Jak już wspomniano, granica oddziela nie tylko jedną semiosferę czy kulturę od drugiej, ale również, w ramach danej semiosfery, rozgranicza rozmaite subsemiosfery, podsystemy, języki. Jak pisze Łotman, każda semiosfera zorganizowana jest wokół dwóch „współrzędnych” – osi przestrzennej i czasowej⁵⁰. Pierwsza związana jest, rzecz jasna, z omawianym już rozróżnieniem na „własne” i „cudze”, a tym samym z granicą przebiegającą między dwiema semiosferami. Ale jest to także oś organizująca relacje wewnątrz danej semiosfery, związana z granicami przebiegającymi między jej „podsystemami”, a także z relacjami między centrum i peryferiami. Oś czasowa z kolei wiedzie od przeszłości, przez teraźniejszość, po przyszłość, wiąże się zatem z łączeniem minionego z obecnym, tradycji ze współczesnością, aktualizowaniem „pokładów archaiki”, z pamięcią kulturową. Relacje przestrzenne i czasowe dynamizują kulturę, przy jednoczesnym zachowywaniu pewnej jej statyki (o czym była już mowa). Relacje te opisane być mogą, jak to uczyniono powyżej, jako formy autokomunikacji. Nie można jednak pominąć ustaleń historyków, choćby przedstawicieli szkoły Annales, którzy zwracają uwagę na fakt, że zawsze mamy do czynienia z *de facto* różnymi kulturami – odmienna jest kultura chłopska od kultury dworskiej, choćby miejsce (dajmy na to – Polska) i czas (dajmy na to – XV wiek) były te same w obu przypadkach. Jeszcze bardziej kwestia komplikuje się w momencie zróżnicowania czasowego – minione epoki to „inne światy”, „inne kultury”. Język i kod dawnych tekstów kultury różny jest od współczesnych języków i kodów, stąd też badanie historyczne, jako proces rekonstrukcji, jest zawsze twórczym przekładem, co również podkreśla Łotman⁵¹. Z tego punktu widzenia apokryficzność współczesna może być widziana również jako przykład komunikacji międzykulturowej – tak postrzegać można ujawniające się w owych tek-

⁵⁰ Por. J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 210.

⁵¹ Por. *ibidem*, s. 315.

stach wpływy przestrzenne (asymilacja innych współczesnych tradycji i przekazów, pochodzących z innych kultur, przejawiająca się na przykład formą „eklektyzmu kulturowego”) oraz czasowe (twórczy przekład kanonu oraz innych, wcześniejszych tekstów, pochodzących z innego okresu, a zatem – z innej kultury). Jak jednak zauważa Łotman, podsystemy semiosfery odnoszą się zawsze do pewnej „przestrzeni metastrukturalnej”, przez co, na poziomie samoopisu, semiosfera, z całym swym wewnętrznym zróżnicowaniem, ze swoją „pamięcią”, jawi się jako pewna „jedność i ciągła przestrzeń semiotyczna”⁵². Dlatego uprawnione zdają się wszystkie powyższe uwagi na temat autokomunikacyjnego charakteru piśmiennictwa apokryficznego, pamiętać jedynie należy, że jest to idealizacja, model.

2.3. Semiotyczna koncepcja symbolu

Żadna poważna analiza zjawiska apokryficzności nie może się obyć bez pojęcia symbolu – wydaje się, że bez niego nie da się w sposób sensowny ani prowadzić rozważań dotyczących relacji między tekstem apokryficznym a kanonem, ani obrazować kulturotwórczej roli „nieortodoksyjnych ewangelii”. Pojęcie to trzeba zatem dodefiniować, by, po pierwsze, uniknąć terminologicznych nieporozumień, po drugie zaś uwypuklić jego walory pamięciowe i tożsamościotwórcze, doprecyzować rolę twórczego przekładu oraz bardziej szczegółowo przeanalizować rozmaite transformacje symbolu religijnego, z jakimi mamy do czynienia w literaturze apokryficznej (a także – cele i skutki tychże transformacji).

Łotman podkreśla wprawdzie, że symbol należy do zbioru najbardziej wieloznacznych i „problematycznych” pojęć w obszarze nauk społecznych i humanistycznych, dodaje jednak, że mimo licznych trudności musi on być dookreślony w każdym systemie semiotycznym, taka semiotyka bowiem, która owego dookreślenia unika,

⁵² Por. *ibidem*, s. 215.

pozostaje niepełna i niekompletna, przez co nie może w pełni realizować swoich funkcji i zadań⁵³. Badacz stwierdza, że wszelkie próby definicyjne winny zasadzać się nie na stworzeniu jakiejś w pełni wyczerpującej charakterystyki (to bowiem jawi się jako projekt zasadniczo utopijny), lecz raczej stanowić uogólnienie pewnych kulturowo warunkowanych intuicji. W związku z tym proponuje on rozumieć symbol dość prosto i właśnie „ogólnie” – jako „ideę pewnej treści, która służy jako plan wyrażenia dla innej, z reguły kulturowo cenniejszej, treści”⁵⁴. Tak rozumiany symbol wykazuje pewne swoiste cechy, które odróżniają go choćby od reminiscencji czy cytatu, a także od znaku.

Jedną z najważniejszych jego własności jest to, że, (1) zarówno w planie treści, jak i wyrażania jest określonym, zamkniętym, pełnym tekstem, co z kolei oznacza, że, jako mający konkretne znaczenie i, co za tym idzie, granice, daje się łatwo wyłuskać z otoczenia semiotycznego, ze złożonego kontekstu, spośród innych znaczeń i tekstów. W symbolu ponadto (2) zawsze jest „coś archaicznego” – jest on w stanie przechowywać „w zwiniętej postaci” mnogość istotnych kulturowo treści, nawet wyjątkowo obszernych i bogatych semantycznie⁵⁵. To właściwość szczególnie istotna dla tożsamościowotwórczej funkcji, którą spełnia w kulturze. Jako nośnik pamięci o mitach źródłowych, początkach wspólnoty, podstawowych wartościach i normach staje się rdzeniem, wokół którego nieustannie i dynamicznie narastają kolejne warstwy znaczeń kulturowych. Będąc tak mocno ukonstytuowanym (własność 1) i archaicznym (własność 2), symbol potrafi jednak (3) wchodzić w nowe otoczenie tekstowe i tworzyć w nim związki z innymi znakami czy komunikatami, zachowując przy tym semiotyczno-strukturalną autonomię. Z tym wiąże się kolejna bardzo istotna jego własność, a mianowicie to, że (4) „nigdy nie należy do jakiegось jednego synchronicznego

⁵³ Por. *ibidem*, s. 181.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 182.

⁵⁵ *Ibidem*.

przekroju kultury – zawsze przesywa ten przekrój pionowo, przybywając z przeszłości i odchodząc w przyszłość. Pamięć symbolu jest zawsze starsza niż pamięć jego niesymbolicznego tekstowego otoczenia”⁵⁶. Symbol zatem decyduje o kulturowym kontinuum, stanowiąc podstawę mechanizmu jednoczenia poszczególnych treści i przekazów, scalania rozmaitych wartości oraz łączenia tego, co tradycyjne, z tym, co nowe. Tym samym nie pozwala on kulturze rozpaść się na odseparowane od siebie, warunkowane czasowo i przestrzennie warstwy, nie pozwala na dezintegrację czy fragmentaryzację doświadczenia kulturowego. Symbol może pełnić tę integrującą funkcję za sprawą swojej (5) podwójnej natury:

Z jednej strony, przenikając złoża kultur, symbol realizuje się w swojej inwariantnej postaci. W tym aspekcie możemy obserwować jego powtarzalność. Symbol występować będzie jako coś niejednolitego w stosunku do otaczającej go przestrzeni tekstowej, jako posłaniec innych epok kulturowych (= innych kultur), jako przypomnienie o prastarych (= wiecznych) podstawach kultury. Z drugiej strony, symbol aktywnie koreluje z kontekstem kulturowym, transformuje się pod jego wpływem i sam go transformuje. Jego inwariantna istota realizuje się w wariantach. Właśnie w tych zmianach, którym ulega „wieczny” sens symbolu w danym kontekście kulturowym, kontekst ten najwyraźniej ujawnia swoją zmienność⁵⁷.

W ten sposób postrześć można funkcję i znaczenie tradycyjnych symboli kanonicznych, „aplikowanych” i przepracowywanych w nowym kontekście na gruncie współczesnych apokryfów. „Przekodowane” za sprawą nowego języka, wchodzą one w interakcję z mnogością tekstów niekanonicznych, o rozmaitym charakterze i pochodzeniu.

Nawet jednak w szeroko rozumianym „nieortodoksyjnym otoczeniu semiotycznym”, w nowym (kon)tekście, symbol realizuje swoje wspomniane potencjały znaczeniowe i tożsamościotwórcze, nadto, jako element pozostający w użyciu, choćby w tekstach propagujących

⁵⁶ Ibidem, s. 182–183.

⁵⁷ Ibidem, s. 183.

treści różne od kanonicznego przekazu, ujawnia on swoją kulturową ważność, niezbywalność i siłę. W nowym otoczeniu tekstowym, w złożonym uniwersum znaczeń, wśród nowych czy obcych tradycji i komunikatów symbol kanoniczny ukazuje swoją, wspomnianą przez Łotmana, podwójną naturę – zachowując swoistość, zachowując swoje granice, jednocześnie transformuje się pod wpływem nowych kontekstów, ujawniając kolejne pokłady ukrytych w nim samych sensów, a jednocześnie, pozostając „elementem swoistym”, zawierającym pamięć o „pokładach archaiki” czy też znaczeniach źródłowych, jako medium pamięci o tym, co przeszłe, sam transformuje swoje nowe otoczenie.

Taki „przekodowany” symbol zatem zarazem zmienia się i pozostaje niezmienny. Ten pozorny paradoks podwójnej natury odnieść można także do narracyjnego charakteru organizacji wyższego rzędu, czyli kultury – wchodząc w nowe relacje z tekstami z własnych peryferii czy z innych semiosfer, wzbogaca się ona o kolejne treści, znaki i systemy semiotyczne (a co za tym idzie – wartości, przekonania, normy etc.). Zatem, asymilując nowe treści, zmienia w pewnym stopniu swój kształt, jednocześnie pozostaje jednak w kontakcie z własnymi źródłami, czyli zachowuje to, co dla niej „swoiste” (choć jest to, rzecz jasna, kolejna idealizacja, wiadomo bowiem, że nie każda kultura przetrwa kontakt z napływem nowych, obcych treści i zachować zdoła ową „swoistość”).

Zatem, nawet jeśli dana kultura zachowuje dystans w stosunku do symboli źródłowych i poddaje je nieustannie krytycznemu oglądowi, to jednak fakt, iż to właśnie te symbole w taki czy inny sposób wykorzystuje, podkreśla ich kulturową istotność i witalność. Procesy wykorzystywania szeroko rozumianych tekstów kultury zapobiegają rozpadowi, rozmyciu czy rozchwianiu opierającej się na nich formacji znaczeniowej. Wszelka, choćby nieortodoksyjna, transformacja czy (re)interpretacja symbolu źródłowego nie tylko wykorzystuje jego nieprzemijającą kulturową ważność (choćby była to już wyłącznie ważność zdesakralizowanego kodu), lecz również ją wspomaga –

każde bowiem jego użycie przyczynia się do utrzymania go w centrum kulturowego uniwersum znaczeń.

Symbol zatem, by zachowywać żywotność, musi być nieustannie używany. Z punktu widzenia semiotyki, o czym była już mowa, kultura jest złożoną i dynamiczną semiosferą lub też, w ujęciu z ducha bardziej Geertzowskim, siecią znaczeń, nieustannie konstruowanych i przekazywanych w procesie interakcji między poszczególnymi jej członkami – co ważne jednak, proces ciągłej semiozy musi być ujęty w pewne ramy, wyznaczone przez pracę zapominania. Dzieje się tak dlatego, że każda pamięć, również kulturowa, ma ograniczoną „pojemność” (by ująć rzecz metaforycznie), co oznacza, że nie wszystkie teksty, znaki i symbole są w stanie się w niej utrzymać – wiele z nich uznanych zostaje za przestarzałe czy nieprzydatne, a przez to skazane na zapomnienie. Praca zapominania jest więc formą „higieny pamięci”, ma na celu tejsze pamięci pielęgnację i „usprawnienie”. Usuwanie na margines całych gmachów znaczeniowych pomóc ma w zachowaniu w centrum zainteresowania najcenniejszych kulturowo treści, co z kolei uspoźnia doświadczenie kulturowe, które dzięki temu jawić się może jako sensowne, znaczące, trwałe i racjonalne.

Przywoływanie symbolu religijnego, choćby w antyreligijnym kontekście, odgrywa zatem, powtórzmy raz jeszcze, kluczową rolę w utrzymywaniu go w pamięci kultury, zwłaszcza w sytuacji rosnącego dystansu do mitów źródłowych. Dlatego nawet nieortodoksyjne, profanacyjne, heretyckie teksty, wykorzystując symbol religijny, przyczyniają się do jego (re)witalizacji i uniemożliwiają jego desemantyzację, przejście w obszar zapomnienia. Nadto kultura, autokomunikując się w ten sposób, „wydobywa na wierzch” kolejne potencjały tkwiące w niej samej, w jej symbolice źródłowej. Odkrywa przed samą sobą własną głębię, odsłanianą przez głębię na nowo ukontekstowanego symbolu:

Ta zdolność wiąże się z tym, że najbardziej aktywne historycznie symbole cechuje pewna nieokreśloność w relacji pomiędzy tekstem-wyrażeniem a tekstem-treścią. Ostatni zawsze należy do bardziej wielowymiarowej przestrze-

ni znaczeniowej. Dlatego wyrażenie nie w pełni pokrywa treść, lecz jedynie jak gdyby czyni aluzję do niej. W danym wypadku jest obojętne, czym to jest wywoływane: tym, że wyrażenie jest jedynie krótkim mnemonicznym znakiem rozmytego tekstu-treści, czy tym, że pierwszy przynależy do świeckiej, otwartej i ukazywanej sfery kultury, drugi zaś do sakralnej, ezoterycznej, tajemnej, czy też romantyczną potrzebą „wyrażenia niewyraźnego”. Ważne jedynie jest to, że znaczeniowe potencje symbolu są zawsze szersze od ich danej realizacji: związki, w jakie wstępuje symbol za pomocą swego wyrażenia z tym lub innym semiotycznym otoczeniem, nie wyczerpują jego wszystkich możliwości w tym zakresie. Właśnie to tworzy tę znaczeniową rezerwę, za pomocą której symbol może wstępować w nieoczekiwane związki, zmieniając swoją istotę i deformując w nieoczekiwany sposób tekstowe otoczenie [wyróżn. M.J.]⁵⁸.

Oczywiście w sytuacji, w której dany symbol czy mit źródłowy zdążył już popaść w zapomnienie, jego użycie w nowym kontekście nie będzie miało charakteru rewitalizacji – ale raczej kulturowej gry mnemotechnicznej, pamięci o pamięci, niejasnego wspomnienia czegoś, co niegdyś było ważne. Jednak nawet wówczas ów przywołany z mroków zapomnienia symbol lub mit zyska nowe znaczenie, czyli odsłoni jakieś, być może uprzednio skrywane, potencjały semantyczne. Może będzie już wyłącznie *kulturowym memem*, co ważne jednak, przynajmniej przez chwilę będzie *ponownie znaczyć* (choćby oznaczał już tylko zapomnienie, martwość lub dystans). Zostanie z pewnością poddany transformacji przez nowe otoczenie, być może też, mimo pewnej swej „słabości”, zyska ponownie moc transformowania tego, co go otacza.

Apokryfy stanowią specyficzny rodzaj tekstów kultury, operując bowiem symbolem religijnym, a przez to grają nie tylko z konwencjami kulturowymi, ale i z tabu. Symbol, który stoi w ich centrum, musi być symbolem żywym, jeśli mają one efektywnie realizować swoje

⁵⁸ Ibidem, s. 184.

cele, choć, przypomnijmy, cele te bywają rozmaite. Znajdziemy wśród nich choćby próby ustanowienia nowego kanonu, choć w większości (gdy mowa o apokryfach współczesnych) stanowią raczej formę estetycznej lub intelektualnej gry kulturowymi kodami i kliszami. Mogą teksty te stanowić dokumentację rozmaitych ambitnych projektów filozoficznych, religijnych, społecznych czy politycznych lub też być po prostu próbą pogwałcenia tabu dla wywołania skandalu i przyciągnięcia uwagi. W każdym jednak z tych przypadków (a nie wyczerpują one, jak się okaże, całej gamy możliwych motywacji leżących u podłoża apokryficznych użyć symbolu religijnego) nowe teksty wzmacniają wykorzystany symbol (nawet jeśli czynią to niejako wbrew własnym intencjom) i podbudowują jego nośność, przyznając mu poczesne miejsce w panteonie najbardziej wpływowych semiotycznych wsporników kultury.

ROZDZIAŁ 3

Apokryficzność a pamięć kulturowa

Jak już wielokrotnie podkreślano, wszelkie analizy fenomenu współczesnej apokryficzności odnosić się muszą do zagadnień związanych z symbolem, a skoro jest on, przynajmniej w przywoływanej tu perspektywie, medium łączącym przeszłość z teraźniejszością, to wszelkie jego transformacje, aktualizacje czy (re)interpretacje, z jakimi mamy do czynienia we „współczesnych ewangeliach”, badane być muszą z uwzględnieniem „mnemotechnicznego” ich potencjału.

Refleksja nad pamięcią kulturową łączy rozmaite perspektywy badawcze. Przynależąc do obszaru zainteresowań kulturoznawstwa, twórczo wykorzystuje również wybrane dokonania socjologii, filozofii, antropologii, literaturoznawstwa i medioznawstwa, co pozwala w sposób złożony i wyczerpujący ujmować procesy zbiorowego pamiętania i zapominania. Celem tak zakrojonych badań jest poszerzona refleksja zarówno nad mechanizmami kształtowania pamięci, jak i (co ściśle z tym związane) tożsamości.

Umiejscowienie rozważań nad literackimi reinterpretacjami kanonu w tej perspektywie pozwala na bardziej wyczerpujący opis ich kulturotwórczej roli. Warto na marginesie dodać, że relacje między tak zwanymi *memory studies* a literaturoznawstwem są dość ściśle, co

stanowić może dodatkowe uzasadnienie dla uruchomienia tej optyki w badaniach nad współczesnymi apokryfami. Te ściśle powiązania polegają bowiem zarówno na tym, że rozmaite teksty literackie traktowane są jako dokumenty pamięci jako jej nośniki, jak i na tym, że sama pamięć przybiera kształt swego rodzaju „tekstu kulturowego”. Pamięć kulturowa opiera się zatem na interpretacjach i sama im się poddaje.

Jak podkreślają badacze zjawiska, omawiane pojęcie ma charakter metaforyczny, który „nie wynika [...] wyłącznie z faktu, że przypisywanie kulturze ludzkiego waloru pamięci jest przenośnią. Badania pamięci kulturowej opierają się bowiem w znacznej mierze na analizie najróżniejszych tekstów kultury – od klasyki literackiej po współczesne przekazy medialne. Sięganie do pojęcia metafory wynika zatem także z interpretacyjnego charakteru praktyki badawczej”¹. Podkreślić należy, że wspomniany metaforyczny charakter nie wpisuje pamięci automatycznie w przestrzeń fikcji, jak chcieliby niektórzy historycy. Takiemu ujęciu problemu sprzeciwia się choćby Aleida Assmann, która, odpowiadając na obiekcje, jakie wobec kategorii pamięci kulturowej wysuwają choćby Marc Bloch czy Reinhard Kosseleck, stwierdza, że pamięć można przyrównać do innego, równie „nieuchwytnego” pojęcia, jakim jest myślenie – ta swoista nieuchwytność nie oznacza automatycznie przymusu rezygnacji ze stosowania wspomnianych pojęć. Nie można, twierdzi Assmann, umiejscawiać ich w sferze „mitu”, „ideologii” lub „kłamstwa” tylko dlatego, że nie poddają się one ścisłym rygorom specyficznie pojmowanej naukowości. Każda jednostka, konstruując swoją tożsamość na bazie pamięci biograficznej, umiejscawia własną narrację tożsamościową w szerszym kontekście, który Maurice Halbwachs określa jako ramy pamięci zbiorowej. Nie można, podkreśla Assmann, zaprzeczać istnieniu wspólnot czy kultur, wspólnych ram odniesienia, wspólnych doświadczeń i wspólnych mitów źródłowych czy tradycji

¹ M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie*, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009, s. 18–19.

łączących jednostki przynależące do danej formacji kulturowej lub społecznej, a te przekazywane są właśnie za sprawą pamięci. I choć historycy mogą żywić niechęć do tej kategorii (podobnie jak do pojęcia tożsamości zbiorowej), to obowiązkiem kulturoznawcy jest poddawać ją szczególnemu namysłowi².

3.1. Pamięć kulturowa – uściślenia terminologiczne

Badania nad pamięcią mają swoją historię, plasując się jednocześnie w polu różnych dyscyplin. W analizach współczesnej apokryficzności posługiwać się będą przede wszystkim koncepcjami Jana i Aleidy Assmannów, nim jednak wprowadzę tę perspektywę, omówić chcę pokrótce jej ugruntowanie we wcześniejszych dokonaniach innych badaczy, a także odpowiednio umiejscowić dokonania niemieckich kulturoznawców w kontekście współczesnych debat dotyczących mechanizmów zbiorowego pamiętania i zapominania.

Podstawowa linia podziału, obecna w rozważaniach nad tą problematyką, przebiega między sferą pamięci a obszarem historii. Choć podział taki wydawać się może oczywisty, warto wprowadzić klarowne rozróżnienie między obiema kategoriami, a następnie naszkicować związane z nimi koncepcje dotyczące mechanizmów pamiętania i zapominania. Przeprowadzenie tego podziału jest również istotne ze względów metodologicznych, gdyż pozwala na jaśniejsze przyporządkowanie kategorii pamięci do badań kulturoznawczych i uwypuklenie ich oryginalności na tle pozostałych dziedzin zajmujących się tą problematyką.

Kolejne uściślenia dotyczyć muszą różnic między takimi terminami jak pamięć kulturowa, zbiorowa, społeczna i komunikacyjna.

² Por. A. Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, C.H. Beck, München 2013, s. 16–27. Szczegółowe rozważania na ten temat znajdują się w dalszych częściach tego rozdziału, poświęconych relacji między historią a pamięcią kulturową.

Klarowne przedstawienie genezy i rozwoju koncepcji powiązanych z poszczególnymi terminami pozwoli na odpowiednie ukontekstowanie wspomnianej już koncepcji Assmannów.

3.1.1. Pamięć a historia

Opozycję między historią a pamięcią sproblematyzował między innymi wspomniany już Maurice Halbwachs, pierwszej przypisując charakter abstrakcyjny, uniwersalizujący i, w pewnym sensie, zamknięty czy wręcz „martwy” (co wynikać miało z obiektywizującego charakteru nauk historycznych oraz z nikłej siły kulturowego czy też społecznego oddziaływania, z „bycia nieużywanym”), drugą zaś określając jako szczególną, jednostkową, pełną znaczenia i „żywą” (za sprawą ciągłego „używania” przez wspólnotę lub jednostkę tego, co stanowi przedmiot pamięci, czyli także przez relatywizowanie tego, co pamiętane, do konkretnego kontekstu czasoprzestrzennego i pamiętającej zbiorowości). Zdaniem Halbwachsa historia skupia się na nieciągłości i różnicy, niejako pomija to, co wydaje się pozbawione znaczenia, koncentrując się wyłącznie na zmianie (zbliżonej do Łotmanowskiej eksplozji), pamięć z kolei jest takim postrzeganiem przeszłości, które zorientowane jest na podobieństwo i kontynuację, co pozwala na konsolidację danej grupy jako podmiotu pamięci (aspekt tożsamościotwórczy). Historia ma zatem, zgodnie z tą optyką, wyrażać dążenie do stworzenia jednorodnego obrazu dziejów, podczas gdy pamięć kulturowa zogniskowana ma być wokół grupy oraz tego, co ową grupę wyróżnia spośród innych zbiorowości. Innymi słowy – „historia jest jedna”, stanowi twór abstrakcyjny o pretensjach uniwersalistycznych i odnosi się do nieistniejącej, abstrakcyjnej zbiorowości („bezpośrednio do Boga”, jak pisze J. Assmann³), pamięci zaś jest wiele. Stąd tak ostre rozgraniczenie obu pojęć:

³ Por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 50.

Po jednej stronie wielość historii, w których najróżniejsze grupy społeczne ulokowały swoją pamięć oraz obraz samych siebie, po drugiej – jedna jedyna historia, w której fakty pozyskane z wielości historii uplasował historyk. Lecz fakty te są pustą abstrakcją, która w nikim nie budzi emocji i o której nikt nie pamięta, ponieważ oczyszczono ją starannie z odniesień i pamięci. Abstrakcyjny jest przede wszystkim czas, w którym historia umieszcza swe daty. Czas historyczny to *durée artificielle*, sztuczne trwanie, którego nikt jako trwania nie doświadcza. Dlatego dla Halbwachsa znajduje się ono poza rzeczywistością. Jest pozbawionym funkcji artefaktem, odartym z więzów i zobowiązań, jakie powstają przez życie; społecznie skonkretyzowane w czasie i przestrzeni⁴.

W koncepcji Halbwachsa relacja między pamięcią a historią zasada się na następstwie – gdy umiera pamięć o wydarzeniach, jej miejsce zajmuje historia (czyli to właśnie, o czym się już nie pamięta).

Ta dychotomia znajduje swoje odzwierciedlenie również w ujęciu Pierre’a Nory, który w przestrzeni między historią a pamięcią sytuuje swoje *lieux de mémoire*. Nora, uznawany za prekursora badań nad „miejscami pamięci”, od lat siedemdziesiątych XX wieku przedstawia w swoich pismach pewne intuicje dotyczące społecznych czy zbiorowych form upamiętniania, realizowanych zarówno w konkretnych przestrzeniach (mogą to być archiwa, pomniki stawiane w przestrzeni publicznej, a także, na przykład, prywatne mieszkania kombatanów), jak i w tekstach, dziełach sztuki czy w końcu – w znakach i symbolach. Jak zauważa Andrzej Szpociński, chcąc uchwycić specyfikę koncepcji francuskiego historyka, należałoby termin *lieux de mémoire* tłumaczyć nie tyle jako miejsca pamięci, ile raczej jako „miejsca wspominania/wspomnień”, „miejsca, w których się wspomina”⁵. Miejsca te, jak wskazano, mogą mieć nie tylko charakter materialny, ale i funkcjonować jako nośna metafora dla rozmaitych symbolicznych form upamiętniania. Na koncepcję Nory wpływ miały

⁴ Ibidem, s. 60.

⁵ A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 4/2008, s. 12.

dwie tradycje – właśnie wspomniana już koncepcja społecznych ram pamięci zbiorowej oraz antyczne i średniowieczne mnemotechniki. Nora zaczerpnął więc od Halbwachsa koncepcję pamięci zbiorowej jako kreowanej przez konkretne instytucje, autorytety lub wspólnoty i tym samym zależnej w swym kształcie i treści od tego, kto nią „zarządza”, koncepcja mnemotechnik natomiast, choć skupiona na bardziej indywidualnym wymiarze pamiętania, zespolić pozwoliła *loci* (miejsca) z *imagines* (wyobrażeniami)⁶, które to połączenie oddaje złożony charakter miejsc pamięci w ich tak materialnym, jak i znakowym czy symbolicznym wymiarze. Dlaczego jednak owe miejsca sytuują się w pół drogi między pamięcią a historią?

Nora w swoim tekście *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*⁷ przedstawia rozróżnienie na „kultury pamięci”, bliskie antropologicznemu pojęciu „kultur tradycyjnych”, oraz „kultury historii”. Podczas gdy te pierwsze charakteryzować się mają spontanicznym, pozbawionym analitycznego namysłu stosunkiem do przeszłości, łączyć mają przeszłość z terażniejszością w sposób tak płynny, że w istocie wprowadzający wspólnotę w poczucie życia w „wiecznym teraz”, tak „kultury historii” odróżniać mają zdecydowanie przeszłość, czyli właśnie „historię”, od terażniejszości, dodatkowo to, co minione, wartościując oraz poddając refleksji i specjalnym technikom badania i upamiętniania. To właśnie z tym drugim typem kultury kojarzy Nora „miejsca pamięci”, wskazując jednak na fakt, że u podstawy wszelkich *lieux de mémoire* leży zarówno rygorystyczne kojarzenie danych *loci* z wyselekcjonowanymi *imagines* (co zbliża tę koncepcję do „obiektywizowanej”, „chłodnej” historii), jak i poczucie więzi pokoleniowej (co z kolei kojarzyć się musi z zaangażowaną, wybiórczą i żywą pamięcią zbiorową). Widać zatem, że twarde rozróżnienie na oba obszary jest sztucznym uproszczeniem, formą idealizacji – niekoniecznie bliską stanowi faktycznemu. Konstruowanie

⁶ Ibidem, s. 13.

⁷ P. Nora, *Between memory and history: Les Lieux de Mémoire*, „Representations” 26/1989, Special Issue: *Memory and Counter-Memory* (Spring 1989), s. 7–24.

opozycji między historią a pamięcią często sprowadza się zatem, by powtórzyć, do przypisywania tej pierwszej takich własności jak obiektywizm, naukowość, specjalistyczność, tej drugiej zaś subiektywizm, płynność, jednostkowość. Jak jednak zauważa Astrid Erll, trudno o ustanowienie wyraźnych granic. Badaczka słusznie zapytuje o jakości wyróżniające oba zjawiska – czy miałyby to być dychotomia między wybiórczą, pełną znaczenia pamięcią a niezrozumiałą totalnością „wydarzeń historycznych”, czy raczej metodologicznie niezorganizowana pamięć w służbie tożsamości przeciwstawiona być powinna naukowej, aksjologicznie neutralnej, obiektywnej historiografii? A może opozycja przebiega między pamięcią rozumianą jako obszar wspólnotowej autentyczności a historią widzianą jako narzędzie władzy, instrument ideologizacji, mechanizm kontroli i manipulacji? Erll, uwypuklając wszystkie te społeczne, ideologiczne i aksjologiczne uwikłania obu pojęć, podkreśla niewielką, jej zdaniem, użyteczność abstrakcyjnych, akademickich dychotomii. W zamian proponuje, by postrzegać zarówno historię, jak i pamięć kulturową jako dwa sposoby pamiętania, ostatecznie bowiem nie istnieje żadna w pełni obiektywna metoda wglądu w przeszłość – każde mówienie o niej jest w istocie opowiadaniem, rekonstrukcją, interpretacją, reprezentacją⁸. Na ten problem zwracają zresztą uwagę także narratysty, dostrzegając bliskie związki historiografii i literatury i wprzęgając własne analizy sposobów uprawiania historii do debat nad problemem reprezentacji.

Tak czyni choćby Frank Ankersmit, który apeluje, by odróżniać badania historyczne, czyli opis, od pisarstwa historycznego, podchodzącego pod kategorię przedstawienia⁹. Podkreśla również, że histo-

⁸ Por. A. Erll, *Cultural memory studies: An introduction*, w: A. Erll, A. Nünning, S.B. Young (eds), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2008, s. 1–18.

⁹ Podkreślić jednak od razu należy, że z czasem Ankersmit porzuca kategorię reprezentacji na rzecz kategorii doświadczenia, co zasadniczo zmienia jego poglądy na sposób uprawiania historii – choć jednocześnie nie podważa jego wstępnych usta-

ryk realizować musi zarówno strategię przekazywania prawdy, jak i tworzenia adekwatnej reprezentacji, te dwa wymogi bowiem nigdy wzajemnie się nie znoszą¹⁰. Interesująca narratystów reprezentacja należy, zdaniem Ankersmita, do dziedziny metafory, zatem każda narracja historyczna opiera się z jednej strony na faktach, z drugiej zaś wkracza w domenę tworzenia, indywidualnego smaku i poczucia sensu badacza, który organizuje fakty w racjonalne całości. O sukcesie narracji decydować ma nie jej zgodność z faktami, lecz poziom jej metaforyczności: „miara sukcesu narracji ujawnia się, gdy sugeruje ona ujęcie przeszłości, które nie może zostać zredukowane do tego, co na temat przeszłości mówi literalnie”¹¹. Nie oznacza to jednak, że może się ona z faktami rozmijać – chodzi tutaj raczej o stopień jej ogólności, uniwersalności, o jej heurystyczną płodność, a także harmonijny, sensowny kształt – to wszystko jednak jest już wspomnianym elementem kreacji, zależnym od tworzącego historiografię badacza-dziejopisa. W *Sześciu tezach o narratystycznej filozofii historii* Ankersmit podkreśla, że „narracje historyczne są interpretacjami przeszłości” i że to właśnie te dwa pojęcia, narracja i interpretacja, lepiej oddają charakter historiografii niż pojęcia opisu i wyjaśniania¹². Badacz stwierdza dalej, że najlepsza narracja to ta, która jest nie tylko, jak już wspomniano, najbardziej metaforyczna, ale i najbardziej ryzykowna, czyli ma największy zasięg i najodważniej porządkuje fakty, ujawniając nowatorstwo i świeżość spojrzenia historiografa. Ankersmit stwierdza, że „historyczny wgląd rodzi się [...] w przestrzeni *między* konkurencyjnymi narracyjnymi interpretacjami i nie może być definiowany przez żaden specyficzny (zbiór) in-

leń na temat momentu kreatywności w historiografii i roli historyka jako tego, który tworzy z pojedynczych faktów sensowne całości, czyli właśnie narracje.

¹⁰ Por. F. Ankersmit, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: idem, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, tłum. zbiorowe, red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2004, s. 36.

¹¹ Ibidem, s. 43.

¹² F. Ankersmit, *Sześć tez o narratystycznej filozofii historii*, w: idem, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii...*, s. 55.

terpretacji”¹³, a debata historiograficzna ma na celu nie ujednolicenie poglądów, lecz, przeciwnie, mnożenie interpretacji. Zarazem jednak, podkreśla badacz, jeśli dana interpretacja nie jest przez długi czas podważana, a zarazem cieszy się pewną popularnością, to nabierać zaczyna, by tak rzec, „walorów prawdziwości”, staje się powszechnie akceptowana i zdomowia się w języku historii, a dalej i w języku potocznym, spychając w obszar zapomnienia konkurencyjne reprezentacje. Widać tu wyraźnie, jak pod wpływem narratywistycznych obserwacji rozpada się wspomniana wcześniej wizja historii jako obiektywnej, czystej nauki, stojącej w jawnej opozycji do zaangażowanej (i często zmanipulowanej przez daną grupę, instytucję czy autorytet) pamięci zbiorowej.

Hayden White z kolei stwierdza, że dyskursem historycznym rządzą nie prawa logiczne, lecz tropologiczne, stąd narracje historiograficzne łączyć należy raczej z entymematem niż z sylogizmem:

Związki pomiędzy figuratywnymi przedstawieniami (osób, zdarzeń, procesów) w dyskursie [także historycznym – M.J.] nie mają natury logicznych czy dedukcyjnych powiązań, lecz są metaforyczne w sensie ogólnym, to znaczy opierają się na poetyckich technikach kondensacji, przemieszania, symbolizacji i powtórnego przepracowania¹⁴.

We fragmencie tym uwidacznia się już płynność granic między historią a pamięcią, skoro obie używają symbolu, obie są interpretacjami przeszłości i obie nastawione są na ustanawianie znaczenia tego, co minione. White stwierdza nadto, że układ zdarzeń jest na ogół w historiografii *przedstawiany*, następnie *przekształcany* (za sprawą fabularyzacji), a dalej *ustanawiany* właśnie jako przedmiot pewnego rodzaju rozumowania, czyli jako coś, co ma znaczenie. Znaczenie to jednak, co trzeba podkreślić, jest nie re-konstruowane,

¹³ Ibidem, s. 66.

¹⁴ H. White, *Proza historyczna*, tłum. zbiorowe, red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2009, s. 112.

a tworzone przez badacza-narratora¹⁵. Historia jest zatem konstruktem, który, zdaniem White'a, jest ważny jako element budowania tożsamości zbiorowej, co znów przybliży ją do pamięci¹⁶.

Co jednak istotne, narratycyści nie koncentrowali się raczej na kategorii pamięci, skupiając się na kwestiach narracji, znaczeniowości, reprezentacji czy dyskursu. Z chwilą, gdy nauki historyczne zorientowały się na interesującą nas kategorię, narratyzm stracił swój impet. Jak pisze Ewa Domańska:

Od połowy lat dziewięćdziesiątych nastąpiło przesunięcie punktu ciężkości zainteresowań teorii historii z problemu reprezentacji historycznej na kwestię pamięci (Dominik LaCapra) i doświadczenia historycznego (Frank Ankersmit), co znamionowało schyłkowy okres narratyzmu i kres jego dominacji w dziedzinie teorii historii¹⁷.

Rozgraniczenie między historią a pamięcią, choć w sposób upraszczający przeprowadzane na gruncie tak historii, jak i studiów nad pamięcią i kulturą, bywa zatem niejasne i umowne, a granice często się zacierają. Co istotne, przyjmując jednak pewne rozróżnienia (jak przykładowo to proponowane przez Halbwachsa), łatwiej jest ująć w definicyjne karby pojęcie pamięci kulturowej (choć, jak wykażę poniżej, i tutaj napotyka się na liczne problemy, a badacze oferują rozmaite rozumienia terminu, a także liczne typologie).

3.1.2. Typologie, definicje, ujęcia: pamięć kulturowa, zbiorowa i społeczna

Jak zauważa Aleida Assmann, niełatwo stworzyć spójną i wyczerpującą teorię pamięci, we wszelkich bowiem rozważaniach na ten temat: „nieustannie zmieniać się będą *tradycje* – mnemotechnika

¹⁵ Ibidem, s. 32–33.

¹⁶ Ibidem, s. 251–252.

¹⁷ E. Domańska, *Miejsce Franka Ankersmita w narratystycznej filozofii historii*, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie...*, s. 9.

i dyskurs tożsamości, *perspektywy* – pamięć indywidualna, zbiorowa i kulturowa, *media* – teksty, obrazy, miejsca, oraz *dyskursy* – literatura, historia, sztuka, psychologia itd.¹⁸

Kluczowa dla niniejszych rozważań kwestia pamięci kulturowej musi się zatem jawić jako wyjątkowo trudna i złożona. Jak zauważa Astrid Erll, termin ten rozumiany jest różnorodnie i używany bywa w często niejasnych kontekstach. W obszarze badań nad pamięcią kulturową znaleźć można analizy historyczne, socjologiczne, medioznawcze, teologiczne czy kulturoznawcze, a także dociekania prowadzone z punktu widzenia psychologii, kognitywistyki czy nauk o mózgu. Zapośredniczana przez tak zróżnicowane media jak mity, pomniki, historiografie, teksty literackie, teksty święte czy malarstwo, jest pamięć kulturowa, jak łatwo się domyślić, terminem nazbyt problematycznym, by nie wzbudzać kontrowersji. Pierwsze głosy krytyki podnoszone były już w odniesieniu do koncepcji Maurice'a Halbwachsa, któremu Marc Bloch zarzucał nieuzasadnione przenoszenie idei, twierdzeń i terminów zaczerpniętych z obszaru psychologii jednostki na poziom analiz życia zbiorowego. Jak zauważa Erll, również i dziś liczni badacze uznają, że nie ma potrzeby (a czasem i możliwości) ustanawiania i używania nowego terminu, jakim miałyby być pamięć kulturowa czy zbiorowa, skoro w naukach społecznych z powodzeniem funkcjonują takie pojęcia jak mit, tradycja i historia.

Krytykę pod adresem pojęcia pamięci zbiorowej wysuwa również Susan Sontag, która w *Widoku cudzego cierpienia* wyraźnie stwierdza, iż

ściśle rzecz biorąc, nie ma czegoś takiego jak pamięć zbiorowa [*collective memory*] – należy ona do tej samej rodziny fałszywych pojęć, co wina zbiorowa. [...] Wszelka pamięć jest jednostkowa, niepowtarzalna – umiera wraz z człowiekiem. To, co nazywa się pamięcią zbiorową, nie jest pamiętaniem

¹⁸ A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: M. Saryusz-Wolska, *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 108.

[*remembering*], ale ustalaniem [*stipulating*]: to jest ważne, a to jest opowieść o tym, jak do tego doszło, wraz ze zdjęciami, które utrwalają tę opowieść w naszych umysłach¹⁹.

Opinię tę poddaje z kolei krytyce Aleida Assmann, wskazując, że skoro, zdaniem Sontag, społeczeństwo czy zbiorowość może decydować, myśleć czy mówić, to nie ma powodów, by ten obrazowy czy metaforyczny język wyczerpywał się właśnie przy kategorii pamiętania. Assmann podkreśla z całą mocą, że nie można lekceważyć faktu, iż ludzie mają zdolność do pamiętania także tego, czego sami nie przeżyli²⁰, lecz co zostało im przekazane w sposób zapośredniczony, a co wiąże się właśnie z pewnym wspólnym rezerwuarem istotnych komunikatów, cyrkulujących, przekazywanych, transformowanych i utrzymywanych w centrum zainteresowania przez daną zbiorowość. Pamięć zbiorowa nie istnieje „sama z siebie”, lecz jest tworzona przez wspólnotę za pomocą licznych mediów symbolicznych, jak teksty (głównie kanoniczne), dzieła sztuki, pomniki, święta, rocznice etc. To za pomocą owych mediów członkowie danej wspólnoty mogą mówić o sobie „my” – w ten sposób zapośredniczona pamięć staje się podbudową dla zbiorowej tożsamości²¹. Oczywiście badaczka dostrzega fakt, że i wspierająca się na pamięci kulturowej tożsamość zbiorowa nierzadko traktowana jest przez akademików i badaczy jako koncept „podejrzany”, „niebezpieczny” lub „niesensowny”. Rzekome niebezpieczeństwa przyjęcia pojęcia tożsamości zbiorowej w poczet uznanych terminów humanistyki związane są głównie z historią tej idei i jej faktycznymi, brutalnymi, nierzadko zbrodniczymi wcieleńiami (jak idea narodu rodząca nacjonalizmy). Jak pisze Assmann, skojarzenia z filozofią Herdera i jego ideą *Volksgeist* nasuwają się co

¹⁹ S. Sontag, *Widok cudzego cierpienia*, tłum. S. Magala, Karakter, Kraków 2010, s. 103–104. A. Assmann przywołuje ten fragment w swoim *Wprowadzeniu do kulturoznawstwa...*, s. 272.

²⁰ A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa...*, s. 272.

²¹ Por. *ibidem*, s. 273.

prawda same, obecnie jednak tożsamość zbiorowa nie jest już synonimem narodu o wspólnym terytorium, języku, religii czy rasie, lecz formacją dyskursywną:

Współcześnie tożsamości zbiorowe opisuje się jako formacje dyskursywne, pozbawiając je wszelkich cech substancjonalnych; zostają one pozbawione esencji i traktowane jako konstrukcje i wyobrażenia kulturowe, powstające nie poprzez narzucone, lecz wytworzone systemy symboliczne i hierarchie wartości. Kultury prezentują oferty tożsamości i formułują programy umożliwiający jednostkom przynależność do konkretnej grupy i manifestowanie tej przynależności na zewnątrz²².

Dodajmy do tych zastrzeżeń uwagę, że na gruncie rozmaitych dziedzin nauk społecznych i humanistycznych tożsamość zbiorowa, podobnie jak pamięć kulturowa, jest formą heurystycznie przydatnej idealizacji, pewnym modelem służącym do opisu i wyjaśniania złożonej rzeczywistości kulturowej – i tylko z tym zastrzeżeniem można pojęć tych używać. Podobnie jak w przypadku innych mechanizmów – jak przykładowo autokomunikacja kultury – do czynienia ma się tutaj z formą schematyzowania, upraszczania i metaforyzowania, nie zaś z jakąś esencjalistyczną antropomorfizacją kultury. Z tego punktu widzenia dyskurs kulturoznawczy jest formą metajęzyka oraz rodzajem samoopisu autokomunikującej się kultury.

Aleida Assmann zatem, odpierając zarzuty i wątpliwości tych badaczy, którzy zamiast kategorią pamięci woleliby posługiwać się ustalonymi już z dawna i obecnymi w dyskursie akademickim pojęciami tradycji, przekazu lub dziedzictwa kulturowego, zauważa, że pojęcia te, w przeciwieństwie do kategorii pamięci, nie są na tyle wielowymiarowe i złożone, by za ich pomocą ująć dynamiczny charakter procesów kulturowych, opartych na relacji między pamiętaniem a zapominaniem (by oddać tę dynamikę, Assmann tworzy

²² Ibidem, s. 317.

rozdzielenie na pamięć funkcjonalną i magazynującą, o czym szerzej nieco dalej)²³.

Z kolei wspomniana już Astrid Erll proponuje traktować pamięć kulturową raczej jako pewną wizję czy koncepcję zbiorowych praktyk mnemonicznych niż jako ściśle definiowaną kategorię o wyjątkowej pojemności (a więc obejmującą wszystko to, co ujmowane jest w pojęciach mitu, tradycji, historii etc.). Takie bardziej „rozmyte” pojmowanie problemu pozwolić ma, jej zdaniem, na uniknięcie licznych trudności definicyjnych. Co istotne, i co w pewnym stopniu potwierdza słuszność tej propozycji, dla wielu akademików tak zwane *memory studies* są raczej praktyką niż teorią – mimo wielu wspólnych mianowników i pewnych pojęciowych uogólnień, pamięć kulturowa każdorazowo w danym kontekście analitycznym ujawnia nowe własności i służy konkretnym badawczym celom – z tego też względu mówi się o transdyscyplinarnym charakterze tego pojęcia. Erll wyraźnie podkreśla, że nie istnieje jedna, uprzywilejowana definicja pamięci kulturowej, podobnie jak nie istnieje żadna uprzywilejowana dyscyplina akademicka, której definicje i metody byłyby wystarczające do określenia i badania tego zjawiska – pojawiając się w obszarze różnych dyscyplin, jest pamięć kulturowa analizowana i badana za pomocą metod dla tychże dyscyplin charakterystycznych.

Badaczka wyróżnia dalej trzy podstawowe wymiary pamięci kulturowej – materialny, społeczny i mentalny. Dla Erll podstawowe rozumienie pamięci kulturowej ma swoje źródła w antropologiczno-semiotycznej definicji kultury (co łączy ją zarówno z myślą Geertza, do którego bezpośrednio się odwołuje, jak i Łotmana), kultura jest dla niej zatem niczym innym jak siecią społecznie konstruowanych znaczeń, znajdujących wyraz właśnie we wspomnia-

²³ A. Assmann, *O medialnej historii pamięci kulturowej*, tłum. K. Sidowska, w: eadem, *Między historią a pamięcią. Antologia*, tłum. zbiorowe, red. i posłowie M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 130–131.

nych trzech wymiarach, czyli w kulturowych artefaktach i mediach, w instytucjach i życiu społecznym, a także w indywidualnej egzystencji jednostki, zawieszona w owych semiotycznych sieciach i je konstruującej, w końcu w mentalności, w społecznie warunkowanych modelach postrzegania, analizowania i opisywania rzeczywistości²⁴. Erll wyróżnia również dwa poziomy przejawiania się pamięci kulturowej – indywidualny i zbiorowy. Pierwszy analizowany jest szczegółowo w ramach badań kognitywistów i psychologów, a ujawnia się w nich, prócz wymiaru biologicznego jednostkowej pamięci, jej społeczne uwarunkowanie (nie istnieje „pamięć czysta”, bez ram kulturowych – pamiętamy wyłącznie za pomocą pewnych „kulturowych klisz”). Pamięć tego typu rozumiana jest dosłownie (w sensie przechowywania i przekształcania danych na poziomie biologicznym i, dalej, na poziomie psychologii jednostki). Pamięć kulturowa natomiast stanowi metonimię, odnoszącą się właśnie do wspomnianych już społecznych uwarunkowań, kontekstów i ram, w których rozwija się indywidualne pamiętanie. Poziom ten określa pewien porządek symboliczny, zapośredniczony przez media, instytucje i praktyki kulturowe, za pomocą których dana wspólnota (re)konstruuje swoją przeszłość. Pamięć kulturowa stanowi zatem w tym przypadku metaforę, nawiązującą do psychologii jednostki i odnoszącą się do pewnych modeli opartych na selektywności i wytwarzaniu wizji przeszłości dopasowanych do wiedzy oraz potrzeb wspólnoty w danym momencie historycznym (danym kontekście kulturowym)²⁵.

Mimo wskazanych powyżej trudności wielu badaczy próbuje stworzyć takie antropologiczne, filozoficzne, historyczne, psychologiczne, czy w końcu – kulturoznawcze koncepcje pamięci, które pozwoliłyby na możliwie najbardziej wyczerpujące analizy indywidualnych i zbiorowych mechanizmów pamiętania i zapominania. Dla

²⁴ A. Erll, *Cultural memory studies: An introduction...*, s. 4.

²⁵ *Ibidem*, s. 5.

prowadzonych tu rozważań najpłodniejsze będą, rzecz jasna, dociekania prowadzone z perspektywy kulturoznawczej, stąd też za podstawę przedstawianych dalej analiz posłużą koncepcje Jana Assmanna, uzupełniane w wybranych aspektach przez rozstrzygnięcia Aleidy Assmann, komplementarne wobec tych pierwszych.

Jan Assmann wyróżnia cztery podstawowe formy pamięci. (1) Pamięć mimetyczna zasadza się na naśladownictwie i idącym za nim uczeniu się wzorców zachowań. (2) Pamięć rzeczy sprowadza się do wiązanych z rzeczywistością materialną skojarzeń i wspomnień (głównie jednostkowych, osobistych) – na przedmioty, które kojarzone są z przeszłością właściciela i/lub twórcy (często także z przodkami, tradycją rodzinną itp.), jednostka rzutuje własne wyobrażenia o „celowości, wygodzie i pięknie”. (3) Pamięć komunikatywna zasadza się z kolei na interakcji między poszczególnymi pokoleniami. W akcie komunikacji przekazywane są wspomnienia, żywe opowieści, doświadczenia. Według Assmanna tego typu pamięć ogranicza się do trzech-czterech pokoleń żyjących w jednym czasie. Wraz z ich odejściem (śmiercią świadków przekazywanych wydarzeń) pamięć komunikatywna bądź przestaje istnieć, bądź też przemienia się w (4) pamięć kulturową. Ten ostatni typ niejako spaja poprzednie – pamięć mimetyczna znajduje tu swoje odzwierciedlenie w rytuale, pamięć rzeczy w pomnikach, świątyniach, nagrobkach czy tablicach pamiątkowych, aspekt komunikacyjny zaś realizowany jest za sprawą pisma, będącego najistotniejszym medium tejże pamięci po przejściu od systemu koherencji rytualnej do modelu koherencji tekstualnej, czego najdoskonalszym wyrazem jest kanon²⁶.

W uproszczeniu trzy poziomy pamięci przedstawić można w następujący sposób (wyróżniona dodatkowo przez Assmanna pamięć rzeczy wchodzi w zakres wszystkich typów pamięci):

²⁶ Por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, s. 36–37.

Tabela 1. Typy pamięci

Poziom	Wymiar czasu	Tożsamość	Pamięć
Wewnętrzny (psychoneurolo- giczny)	indywidualny, subiektywny	tożsamość jed- nostkowa (wewnętrzne „ja”)	pamięć jednostkowa
Spółeczny	społeczny	„ja” społeczne, jednostka w ro- lach społecznych	pamięć komunikatywna
Kulturowy	historyczny, mi- tyczny, kulturowy	tożsamość kulturowa	pamięć kulturowa

Źródło: J. Assmann, *Communicative and cultural memory*, w: A. Erl (red.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2008, s. 109.

Pamięć kulturowa zatem, realizując się właśnie w rytuale, piśmie, święcie, a także w obrazie czy przedmiocie, wyraża świadomy stosunek wspólnoty do własnej przeszłości. Wykraczając poza pamięć jednostkową, staje się częściowo zinstytucjonalizowana, przyjmując nadto charakter symboliczny, abstrakcyjny lub sakralny. Tak rozumiana pamięć tworzy podwaliny wspólnoty, scalając przeszłość z teraźniejszością przez reinterpretację i dostosowanie tej pierwszej do tej drugiej:

Pamięć kulturowa pokrywa się niemal całkowicie z sensami cyrkulującymi w obrębie grupy. Dopiero dzięki wynalazkowi pisma ta zewnętrzna sfera stała się samodzielna i bardziej kompleksowa. Dopiero teraz powstała pamięć wychodząca mniej lub bardziej poza horyzonty sensu przekazywanego i komunikowanego oraz poza obszar komunikacji – podobnie jak pamięć indywidualna wykracza poza obszar świadomości. Pamięć kulturowa zasila tradycję i komunikację, ale się w nich nie wyczerpuje. Tylko w ten sposób można wyjaśnić zerwanie i konflikt oraz wszelkie innowacje, restauracje i rewolucje. Są to ingerencje ze sfery zewnętrznej wobec aktualizowanego stale sensu, akty restauracji sensu zapomnianego, nawiązania do tradycji, powroty sensu wypartego [...] ²⁷.

²⁷ Ibidem, s. 38–39.

Rozstrzygnięcia te, jak widać, korespondują z omówionymi uprzednio twierdzeniami Łotmana, wpisując się w koncepcję dwóch kanałów komunikacji (klasycznego i autokomunikacyjnego), a także w wizję roli, jaką napływ nowych tekstów, zarówno z zewnątrz semiosfery, jak i z wewnątrz, odgrywa, wraz z twórczym przekładem, w procesach wzbogacania kulturowego uniwersum znaczeń. W koncepcji pamięci kulturowej J. Assmanna ujawnia się zatem napięcie między tradycją a innowacją, między „swoim” i „obcym”, w końcu również między statyką a dynamiką kultury – koncepcja ta obejmuje wszystkie te obszary „kulturowej dialektyki”, na które wskazuje Łotman w swej semiotycznej teorii kultury.

Jan Assmann, problematyzując zagadnienia związane z pamięcią, odwołuje się (choć w wielu miejscach w sposób krytyczny) do rozstrzygnięć Halbwachsa, który, jak już wspomniano, podkreśla społeczny charakter pamiętania. Bez wspólnotowych ram żadna pamięć, nawet jednostkowa, nie mogłaby się rozwijać, gdyż „jednostki »mają« pamięć, ale jest ona ukształtowana przez zbiorowość”²⁸. Assmann podkreśla zbieżność koncepcji Halbwachsa z teorią „analizy ram” Ervinga Goffmana, czyli z badaniem społecznych struktur, organizujących codzienne doświadczenie jednostek. Jednostka jest jednak dla Halbwachsa kategorią drugorzędą, na plan pierwszy bowiem wysuwa się w jego koncepcji zbiorowość jako podmiot pamiętania. Z tym właśnie nie zgadza się Assmann, który, o ile przychyła się do koncepcji społecznego (czy też – kulturowego) kształtowania mechanizmów pamięci, o tyle uważa, że jej podmiotem jest przede wszystkim jednostka. Nie oznacza to, że „zbiorowość nie posiada pamięci” – owszem, każda kultura, by zachować swoistość, musi opierać się na rozmaitych mnemotechnikach i pielęgnować podstawowe, centralne zasoby znaczeń i symboli, jest to jednak, jak już wskazano, swego rodzaju metafora; „kultura pamięta” na tej samej zasadzie, na

²⁸ Ibidem, s. 51.

jakiej „społeczeństwo myśli”. Podmiotem podstawowym czy faktycznym pamiętania musi być zatem zanurzona w kulturze jednostka.

Kolejnym, prócz wspomnianych powyżej, punktem łączącym koncepcję Assmanna z teorią Łotmana jest uznanie twierdzenia, że pamięć opiera się na komunikacji – to bowiem, co nie jest komunikowane czy „używane”, ulega zapomnieniu. Pamięć zatem wspiera się na dystrybucji kulturowo warunkowanej wiedzy, a dystrybucja ta znajduje swoje narzędzia w języku, piśmie, rytuale i nośnikach materialnych. Dystrybucja ulega nadto „specjalizacji” – o ile nie wymaga jej pamięć komunikatywna, o tyle pamięć kulturowa, jako bardziej złożona (przez kwestię odniesienia do czasu, przestrzeni i grupy społecznej, a także przez swą rozbudowaną rekonstruktywność²⁹), wymaga wykształconych, profesjonalnych pośredników, „wiedzących elit”³⁰. W tym rozróżnieniu uwypuklona zostaje dwubiegunowość pamięci, której analizę opiera Assmann na koncepcji Wolfganga Raible’a. O ile jednak Raible uznaje, że pamięć komunikatywna i kulturowa sytuują się na skrajnych biegunach i rzadko tylko się przenikają³¹, o tyle Assmann proponuje raczej „model ze skalą”, który, w zależności od tendencji panujących w danej wspólnocie, intensyfikuje obecność jednego lub drugiego schematu pamiętania, przy czym pamięć komunikatywna płynnie przechodzi w kulturową. Dlatego też proponuje on przyjęcie typologii Raible’a z tym zastrzeżeniem, że nie wszystkie społeczeństwa postrzegać można właśnie przez pryzmat swoistej „pamięciowej bikulturowości”. Schemat rozróżnienia (rzecz jasna uproszczony), rysowałaby się następująco:

²⁹ Por. *ibidem*, s. 54–57.

³⁰ „Pamięć kulturowa zawsze ma swoich specjalnych nosicieli. Należą do nich szamani, bardowie i Grotowie, tak samo jak księża, nauczyciele, artyści, pisarze, uczeni, mandaryni i inni skarbnicy wiedzy” (*ibidem*, s. 69).

³¹ Assmann nie wskazuje wyraźnie, do którego tekstu Raible’a się odnosi, można jednak z dużym prawdopodobieństwem założyć, że chodzi tutaj o tegoż artykuł wstępny do książki *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit”* pod jego (Raible’a) redakcją (Gunter Narr Verlag, Tübingen 1988), zwłaszcza o rozróżnienie omówione tam na s. 9.

Tabela 2. Pamięć komunikatywna a pamięć kulturowa

Obszary różnic	Pamięć komunikatywna	Pamięć kulturowa
Treść	doświadczenie historii w ramach biografii indywidualnej	mityczna prehistoria, wydarzenia z przeszłości absolutnej
Formy	nieformalne, mało wykształcone, naturalne, powstające przez powszednie interakcje	ufundowane, sztuczne, komunikacja ceremonialna, święto
Media	żywe wspomnienia w jednostkowej pamięci, doświadczeniu i przekazie	trwale obiektywizacje, tradycyjne i symboliczne kodowanie/inscenizowanie przez słowo, obraz, taniec etc.
Struktura czasowa	80–100 lat, horyzont 3–4 pokoleń przesuwany się wraz z teraźniejszością	absolutna przeszłość mitycznego czasu
Nosiciele	niewyspecjalizowani, świadkowie wspólnoty pamięci	wyspecjalizowani nosiciele tradycji

Źródło: J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, s. 71.

Szczegółowego oglądu wymaga także relacja między pamięcią a tradycją. Halbwachs rozróżnia oba pojęcia, pierwsze łącząc z żywym przekazem, doświadczeniem i wspomnieniem (*mémoire vécue*), drugie zaś z pismem jako medium, gdzie rodzi się z jednej strony historia (*histoire*), z drugiej – właśnie tradycja (*tradition*):

Obok krytycznego oglądu i bezstronnej archiwizacji obszarów oczyszczonych ze wspomnień (*histoire*) istnieje także żywotny interes, by utrwalić i zachować za wszelką cenę błędną nieuchronnie przeszłość. Zamiast każdorazowej rekonstrukcji powstaje czasem przekaz o trwałym przekazywaniu. Jest on wolny od komunikatywnego odniesienia do konkretnej teraźniejszości i staje się kanoniczną treścią komemoratywną³².

³² J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, s. 79.

W koncepcji Assmanna rozróżnieniu temu odpowiada właśnie podział na pamięć komunikatywną i kulturową – w obszarze tej drugiej sytuuje się tradycja³³. Co jednak istotne, ma ona każdorazowo odniesienie do terażniejszości, w tym znaczeniu, że jest nieustannie rekonstruowana, (re)interpretowana i używana przez daną wspólnotę w odniesieniu do jej potrzeb i przemian. Jak już wcześniej wskazano, bez komunikacji pamięć przechodzi w zapomnienie, zatem wszystkie te użycia tradycji są niezbędne dla jej trwania. Assmann uwypukla zatem związek między tradycją a terażniejszością – bez tej drugiej ta pierwsza zaciera się, traci kulturowy impet. Ujawnia się tu moment (re)konstrukcji, choć badacz nie porusza zagadnień związanych z tak zwanymi tradycjami wynalezionymi. Warto jednak pokrótce przywołać i ten kontekst.

Kwestia tradycji wynalezionych jest problemem zarówno nauk historycznych, jak i antropologii kulturowej, a to z tego względu, iż „neotradycje” jawią się kultywującym je wspólnotom, społeczeństwom, plemionom czy narodom jako tradycje „faktyczne”, „odwieczne” czy „własne”, i jako takie prezentowane są badaczom, zarówno z tego samego (tu można mówić wręcz o swego rodzaju „automistyfikacji” czy „samooszukiwaniu”), jak i innego kręgu kulturowego. Tradycje wynalezione wiążą się między innymi z zawłaszczaniem i przetwarzaniem cudzych przekazów, osiągnięć, tekstów i rytuałów, co mać obraz uprzednich kulturowych różnic, zaburza widzenie historycznych zależności i utrudnia rekonstrukcję specyfiki danej wspólnoty oraz wspólnot sąsiadujących³⁴ (warto jednak zauważyć, że

³³ Rozróżnieniu Jana Assmanna odpowiada także w dużej mierze typologia zaproponowana przez amerykańskiego socjologa Jeffreya Olicka. Pamięci komunikatywnej odpowiadałaby *collected memory*, czyli indywidualna pamięć jednostki, jej wspomnienia i doświadczenia, „pamięć jako fenomen kulturowy”, pamięci kulturowej zaś *collective memory*, czyli tradycja, przeszłość zapośredniczona w micie, rytuale, symbolu czy społecznych materialnych nośnikach (jak pomniki, świątynie, muzea), innymi słowy – „kultura jako wspólnota pamięci” [por. M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie w: M. Saryusz-Wolska (red.), Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 34–35].

³⁴ Por. zawłaszczanie irlandzkiej literatury i innych elementów tradycji przez szkockich góralskich (Highlanders), a dalej idące za tym fałszerstwa dotyczące literatury narodowej (na ten temat szczegółowo pisze H. Trevor-Roper w *Góralskiej tradycji*

jednocześnie wszystkie te procesy zgadzają się z Łotmanowską wizją przepływu komunikatów między poszczególnymi semiosferami). Neotradycje opierają się również na wytwarzaniu całkiem nowych mitów fundacyjnych, fałszowaniu „literatury narodowej”, eposów narodowych etc., a dalej na ich egzegezje (rozmaite „krytyczne opracowania”, ugruntowujące fałszerstwo, a dalej rozwijające rozumienie tego, czym jest dla danej wspólnoty jej „tożsamość”). Tym nowo „odkrytym” tekstem (pokrewnym zresztą apokryfom, a to właśnie za sprawą owego specyficznego fałszerstwa, często „podwójnego”, bo dotyczącego i autorstwa, i rzekomego odnalezienia), a także rytuałom czy innym kulturowym artefaktom, nadaje się pozory czegoś historycznego, a czasem wręcz – odwiecznego, mitycznego, a zatem trwałego, niezbywalnego, fundamentalnego. Na tym wznosi się następnie cały gmach zbiorowego „my”. Cele wytwarzania tego typu „tradycji” są w szerokim sensie celami politycznymi – chodzi tu albo o narzucenie pewnej wizji świata i miejsca wspólnoty w tym świecie innym, uzasadnienie dla narzucanego porządku i relacji władzy-poddaństwa, swego rodzaju „tresurę” podbitych grup (jak choćby w polityce kolonialnej³⁵), albo o ustalenie, ukonstytuowanie, wzmocnienie i dookreślenie własnej tożsamości (jak to miało miejsce choćby w przypadku Szkotów, o których tak szczegółowo w tym kontekście pisze Hugh Trevor-Roper³⁶). „Wynalezione” rytuały przez swoją powtarzalność funkcjonują następnie, jak każdy tradycyjny rytuał, jako medium pamięci, a tym samym sugerują własną „odwieczność” i niezbywalność, przyczyniając się do naturalizacji pewnych wizji świata i siebie w tym świecie, żywionych przez kultuwującą je wspólnotę. Ważne jest zatem, aby zrozumieć, że każda tradycja i każdy tekst czy mit fundacyjny jest przez użytkującą go wspólnotę poddawany eg-

Szkocji, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 25–49).

³⁵ Por. T. Ranger, *Tradycje wynalezione w Afryce kolonialnej*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger, *Tradycja wynaleziona...*, s. 221–269.

³⁶ Por. J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 215.

zegezie, (re)interpretowany, a tym samym zawsze w jakimś stopniu przetwarzany czy „stwarzany na nowo”. Tradycje wynalezione mogą być postrzegane jako przejaskrawienie tego procesu, a także wskazywać na mechanizmy wytwarzania pamięci kulturowej i, co za tym idzie, tożsamości danej zbiorowości.

Niektórzy badacze poszukują nadrzędnej kategorii, która spajałaby wszelkie praktyki pamięci, w tym Assmannowskie pamięci komunikatywną i kulturową. I tak przykładowo Harald Welzer tworzy koncepcję pamięci społecznej, którą stanowiłby „zbiór istniejących w społeczeństwie praktyk, których celem jest zbudowanie wspólnego wyobrażenia o przeszłości i kształtowanie zbiorowej tożsamości”³⁷. Aleida Assmann z kolei tworzy hierarchię typów pamięci, posiłkując się, obok wspomnianych dwóch kategorii J. Assmanna, również pojęciem pamięci zbiorowej, zapożyczonym od Halbwachsa, ale inaczej rozumianym. Hierarchia ta wygląda następująco:

Tabela 3. Typy pamięci według Aleidy Assmann

Poziom	Typ pamięci	Charakterystyka
Poziom 3 (najwyższy poziom ogólności)	pamięć kulturowa	pamięć kultury, szersza perspektywa, semiosfera o dużym stopniu złożoności, zawierająca podzbiory kultur narodowych (pamięci zbiorowości)
Poziom 2 (pośredni stopień ogólności)	pamięć zbiorowa	pamięć zbiorowości/społeczeństwa, wymiar lokalny, wspólnotowy, polityczny i społeczny
Poziom 1 (najniższy stopień ogólności)	pamięć komunikatywna (zwana tutaj komunikacyjną)	indywidualne wspomnienia, przeżycia, doświadczenia, przekazywane kolejnym pokoleniom

Rekonstrukcja za: A. Assmann, 1998 – *Między historią a pamięcią*, tłum. M. Saryusz-Wolska, [w:] M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 157–173.

³⁷ M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie* w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 33.

O ile zatem dla Jana Assmanna pamięć zbiorowa to ogólne pojęcie odnoszące się do jej społecznego charakteru (czyli obejmujące i niemal tożsame z pamięcią kulturową), o tyle dla Aleidy Assmann to tylko podtyp pamięci o niższym stopniu ogólności niż pamięć kulturowa, służący bardziej lokalnym i doraźnym celom politycznym czy społecznym.

Badaczka do rozważań nad różnymi typami pamięci wprowadza dodatkowo pojęcia *ars* i *vis*. *Ars* powiązane jest z pamięcią magazynującą, czyli z różnymi sposobami zbierania i przechowywania informacji. Magazynowanie [*Speichern*] odnosi się zarówno do mnemotechniki jednostkowej (przykładowo: uczenie się), jak i zbiorowej (przykładowo: książki/biblioteka jako magazyn wiedzy wspólnej dla danej zbiorowości). W tego typu pamięci najważniejszą rolę odgrywa zgodność między informacją przychodzącą i wychodzącą. *Vis* to z kolei obszar pamięci funkcjonalnej, obszar pamiętania [*Erinnern*] i, co za tym idzie, również transformacji informacji, przekształceń wynikających z (u)życia tego, co stanowi przedmiot pamięci. To obszar wyobraźni i rozumu, strefa kulturowej (re)interpretacji, przestrzeń tożsamościotwórcza³⁸. W wymiarze jednostkowym zatem pamięci funkcjonalnej odpowiadałaby pamięć autobiograficzna, pamięci magazynującej natomiast pamięć semantyczna, związana z tym, co wyuczone, w obszarze kultury natomiast pamięci magazynującej odpowiada archiwum, funkcjonalnej zaś – kanon. Co to oznacza? Badaczka pisze:

W pamięci-magazynie zbiera i przechowuje się źródła, obiekty, dane, niezależnie od tego, czy są one potrzebne w teraźniejszości – można tu zatem mówić o pasywnej pamięci społeczeństwa. Pamięć funkcjonalna jest natomiast pamięcią aktywną grupy definiującej się jako „my”. [...] Dlatego pamięć ta potrzebuje okazji i impulsów do przekształcania zachowanej wiedzy dzięki aktualizacji, uczestnictwu, mierzeniu się z nią i przyswajaniu. Ten ucieleśniony i istotny ze względu na tożsamość obszar wiedzy

³⁸ A. Assmann, *Przestrzenie pamięci...*, s. 118–120.

kulturowej określa się mianem edukacji. Opiera się ona na procesach kanonizacji, które wcześniej uświęcały teksty religijne i stawiane za wzór postaci³⁹.

To rozróżnienie pokrywa się w dużej mierze z innym, omawianym z kolei przez Renate Lachmann, a mianowicie z podziałem na pamięć informacyjną i kreatywną. Pierwsza „funkcjonuje linearnie i dysponuje wymiarem czasowym”, druga zaś jest „panchroniczna i ciąga przestrzennie”, obejmując zasoby, które są (przynajmniej potencjalnie) nieustająco aktywne⁴⁰. Jest tym samym mechanizmem odczytywania na nowo źródeł, narzędziem konstruowania tożsamości poprzez łączenie przeszłości z terażniejszością, poprzez nieustanną rewitalizację tradycyjnych (lub nawet – archaicznych) tekstów kultury.

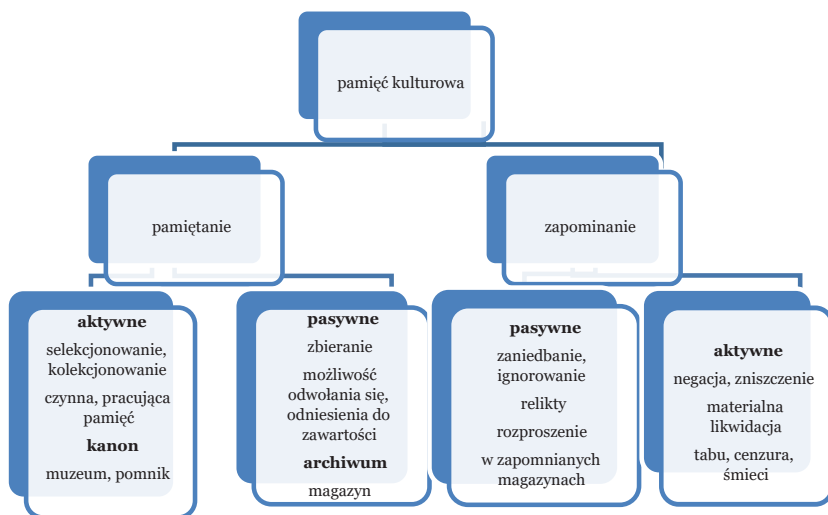
Aleida Assmann podkreśla również rolę zapomnienia w pielęgnowaniu pamięci (o czym szerzej nieco dalej), co z kolei pozwala na rozróżnienie dwóch bardzo ogólnych typów obu mechanizmów – aktywnego i biernego. Aktywne zapominanie znajduje swój wyraz w takich świadomych, intencjonalnych działaniach jak niszczenie, wyrzucanie czy usuwanie poza obszar użyteczności. Zapominanie bierne zasadza się natomiast na działaniach często przypadkowych, nie do końca świadomych, takich jak gubienie, chowanie, porzucanie, pozostawianie w tyle – w tym przypadku przedmiot zapomnienia nie zostaje zniszczony, co oznacza, że może zostać przypadkowo odkryty i „semantycznie zrewitalizowany”, stając się ponownie nośnikiem znaczenia. W obszarze pamiętania z kolei aktywność oznacza zachowywanie przeszłości jako terażniejszości (*preserving past as present*), bierność zaś czy pasywność związana jest z przechowywaniem przeszłości jako przeszłości (*past as past*), jako czegoś mi-

³⁹ A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, tłum. A. Artwińska, K. Różańska, Nauka i Innowacje, Poznań 2015, s. 271.

⁴⁰ R. Lachmann, *Mnemotechnika i symulakrum*, tłum. A. Pełka, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 318.

nionego i zamkniętego. Napięcie między tymi dwoma typami pamiętania organizuje dynamikę całej pamięci kulturowej.

W uproszczeniu schemat aktywnych i biernych mechanizmów pamiętania i zapominania wyglądałby tak:



Ryc. 1. Schemat aktywnych i biernych mechanizmów pamiętania i zapominania

Schemat przedstawiony za oryginałem, nie polskim przekładem: A. Assmann, *Canon and archive*, w: A. Erll (red.), *Cultural Memory Studies...*, s. 99.

3.2. Teksty kultury a praca pamięci. Apokryficzność jako strategia (re)witalizacji kulturowych zasobów symbolicznych

Apokryfy jako teksty kultury nawiązujące do kanonu, czyli podstawowego, niezbywalnego rezerwuaru kulturowych sensów, są, jak już wskazano, przykładem mechanizmu autokomunikacyjnego wspomaganego przez twórczy przekład. Jako translacja tradycji na nowe warunki historyczne i adaptacja symboliki źródłowej do aktualnych potrzeb wspólnoty, a także jako przekład wybranych systemów se-

miotycznych na inne, a dalej przekazów peryferyjnych na „język centrum”, czyli, w zasadzie, na metajęzyk kulturowej autorefleksji, rozmaite „nieortodoksyjne użycia” tradycyjnych mitów czy symboli sprzyjają utrzymywaniu tego właśnie, co tradycyjne, w centrum kulturowego uniwersum znaczeń. Tego typu teksty realizują zatem nie tylko zadania związane z procesami autokomunikacyjnymi, ale także – z mechanizmami pamięci i, co za tym idzie, pielęgnowania tożsamości zbiorowej. By lepiej zrozumieć te kwestie, przyjrzyć się należy raz jeszcze roli, jaką w każdej kulturze odgrywa kanon, a dalej – zdefiniować również „rezerwuary znaczeniowe drugiego rzędu”, czyli tak zwane archiwa (A. Assmann). Warto również namysłowi poddać samo pojęcie „tekstu kulturowego”, a dalej rozważyć zależności między literaturą a pamięcią – to bowiem pozwoli na dookreślenie mnemotechnicznej funkcji współczesnej apokryficzności.

3.2.1. Kanon, archiwum i teksty kulturowe

Aleida Assmann, nawiązując do podziału na aktywne i bierne formy pamięci, przeprowadza, jak wspomniano, rozróżnienie na kanon i archiwum. Ten pierwszy przynależy do sfery pamiętania aktywnego, to drugie – do modelu pasywnego.

Badaczka rozumie kanon odmiennie niż Jan Assmann, dla którego jest to, jak już wielokrotnie wskazywano, nienaruszalny zbiór świętych tekstów. Oczywiście przywołuje ona religijne korzenie pojęcia, wskazuje jednak, że tym, co ją interesuje, jest „kanon klasyki”, czyli zbiór tekstów kulturowych, które tylko nawiązują do wcześniejszych mitów, wierzeń i przekazów⁴¹. Klasyka stanowi rezerwar pamięci, jest bowiem przyswajana i interpretowana przez kolejne pokolenia, a to pozwala im wejść w obszar wspólnego doświadczenia kulturowego z poprzednimi generacjami. Nie jest tak,

⁴¹ Jan Assmann z kolei przeprowadza wyraźne rozróżnienie między kanonem a klasyką, nigdy nie łącząc ze sobą tych pojęć. W niniejszej książce kanon rozumiem właśnie zgodnie z intencjami tego autora.

iż zbiór ten jest ostatecznie, raz na zawsze zamknięty (jak to ma miejsce w przypadku kanonu religijnego), jednak nie podlega on również nieustannym zmianom i ingerencjom (nie każde pokolenie zatem tworzy swój własny kanon klasyki). Archiwum natomiast mieści się „w połowie drogi między kanonem a zapomnieniem”. To rezerwuar tekstów i artefaktów, które mogą zostać użyte w przyszłości, także do podtrzymania pamięci o teraźniejszości, gdy ta stanie się już przeszłością. Archiwum zatem przechowuje przedmioty i teksty w stanie pewnego zawieszenia – nieużywane, ale jednocześnie gotowe do użycia.

Aleida Assmann rozumie więc kanon jako „listę tekstów uzasadniającą indywidualne kształcenie i kulturową tożsamość, a określaną przez trzy wyznaczniki: wybór, wartość i trwanie”⁴². Wybór ma się wiązać z odrzuceniem tego, co dla pamięci zbiorowej jest „nieobowiązkowe”⁴³. Chodzi tu o mechanizmy selekcji związane z decyzywnością i władzą, które rodzić mogą pewne konflikty na etapie ustalania danej listy „tekstów kanonicznych”⁴⁴ (konflikty mogą zresztą narastać również wokół kanonu już ustalonego – jako bunt wobec takiego a nie innego wyboru dokonanego uprzednio, pewne grupy reprezentującego, a pomijającego inne). Przypisanie wartości z kolei pokrewne jest uświęceniu – to właśnie oznacza bowiem „włączenie danego tekstu kultury do kanonu”. Uświęcenie nadaje tekstom lub przedmiotom aureę, gdyż umiejscawia je najwyżej w hierarchii tego, co wartościowe, uszlachetnia je⁴⁵, choć, jak już wspomniano, owo „uświęcenie” ulega z czasem, choć brzmi to paradoksalnie, deskralizacji. Mimo pewnej elastyczności tak pojmowany kanon jawi się wciąż jako ostoja pamięci kulturowej, cechuje go bowiem również trwałość:

⁴² A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa...*, s. 321.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ A. Assmann, *Kanon i archiwum...*, s. 78.

⁴⁵ Por. A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa...*, s. 321, eadem, *Kanon i archiwum...*, s. 78–79.

Kanon nie jest listą przebojów, jest natomiast niezależny od przemian historycznych i odporny na zmiany gustu społeczeństwa. Kolejne pokolenia nie muszą go samodzielnie ustanawiać – przeciwnie: to on trwa dłużej niż całe generacje, które wchodzi z nim w kontakt i muszą zreinterpretować go zgodnie z duchem czasu. Ta niestanna interakcja (i niewielki wybór dzieł) zapewniają małym fragmentom przeszłości trwanie w ciągłej teraźniejszości⁴⁶.

Niestanna interakcja jest kwestią zasadniczą, to bowiem właśnie ciągle odczytywanie na nowo, używanie, przetwarzanie i wykorzystywanie tekstów kanonicznych pozwala utrzymywać je w centrum zainteresowania wspólnoty, a tym samym sprawia, że kanon jako medium pamięci spełnia swoją funkcję. W takim właśnie odmiennym od „standardowego” systemie odbioru czy lektury ujawnia się, zdaniem A. Assmann, różnica między tekstami literackimi a tekstami kulturowymi. Paradygmatem tekstu kulturowego jest dla badaczki Biblia:

Spoczywa na niej wymóg głoszenia ponadczasowej prawdy, połączonej z funkcją utwierdzenia tożsamości zbiorowej; odwoływanie się do tego tekstu konstytuuje wspólnoty i odróżnia je od siebie. Sposób odczytywania Biblii jako tekstu kulturowego stanowi podstawę odróżnienia jej od innych tekstów. W przeciwieństwie do powieści przygodowych nie jest czytana dla relaksu ani rozrywki, ani też dla przeżycia *katharsis*, jej bohaterom natomiast przypisuje się znaczenie kosmologiczne i soteriologiczne. Będąc tekstem kulturowym, Biblia ma przywilej egzegezy, która uzupełnia tekst, nadaje mu aurę i wzbogaca sposób odczytania⁴⁷.

Aleida Assmann do tak rozumianego kanonu włącza dalej również teksty nawiązujące do Biblii, jak przykładowo dzieła Dantego czy Milтона, również nabierające cech tekstów kulturowych i podlegające wskazanemu powyżej specyficznemu trybowi lektury, opartemu na namyśle i upamiętnieniu. Nadto od renesansu, zauważa badaczka,

⁴⁶ A. Assmann, *Kanon i archiwum...*, s. 78.

⁴⁷ Ibidem, s. 30.

rangę tekstów kulturowych przydaje się również tekstom starożytnej Grecji i Rzymu jako nośnikom wartości ponadczasowych i uniwersalnych, a dalej – tekstom do nich nawiązującym. Teksty kulturowe mogą mieć zatem rozmaity charakter – w ich poczet zalicza się, jak wskazano, Pismo Święte, greckie i rzymskie mity i eposy, nawiązania do tychże, dalej również inne dzieła wchodzące w skład klasyki literatury europejskiej, a także rozmaite eposy narodowe (przy czym podkreślić należy, że wymienione tu lektury stanowią teksty kulturowe związane z konkretną kulturą – kulturą Zachodu. Każda kultura ma własne „kanony”). Tego typu tekstom nadaje się, jak wskazuje A. Assmann, cechy kanonu we właściwym, źródłowym rozumieniu słowa, czyli cechy swego rodzaju świętości: „[teksty te są] ukierunkowane na paradygmat tekstów sakralnych – przypisanie im cech normatywnych i formatywnych nadaje im rys parareligijny”⁴⁸. Przypisuje się im zdolność uniezależniania się od czasu, moc łączenia przeszłości z terażniejszością i przechowywania w stanie nienaruszonym, ale zarazem nie spetryfikowanym, tradycyjnych, istotnych kulturowo treści, znaczeń i symboli. Takie rozszerzone rozumienie kanonu zgodne jest z propozycjami niektórych literaturoznawców, na co wskazuje choćby przywoływana już wcześniej Danuta Szajnert, w poczet tekstów kanonicznych włączająca właśnie mity greckie i rzymskie, antyczne eposy, arcydzieła literatury powszechnej, a także wzorcowe (zgodnie z etymologią słowa „kanon”) teksty literackie i niefikcyjne.

Omawiając oba typy przekazów, to jest teksty literackie i kulturowe, Assmann wskazuje na cztery podstawowe między nimi różnice⁴⁹. Zalicza się do nich:

- 1) związek z tożsamością – tekst literacki adresowany jest do indywidualnego odbiorcy, który w samotności kontempluje lekturę. Czytanie jawi się tu jako proces prywatny czy wręcz –

⁴⁸ Ibidem, s. 31.

⁴⁹ A. Assmann, *Czym są teksty kulturowe?*, tłum. A. Konarzewska, w: eadem, *Między historią a pamięcią. Antologia*, tłum. zbiorowe, red. nauk. i posł. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 35–38.

intymny. Tekst kulturowy z kolei kierowany jest do czytelnika jako reprezentanta danej zbiorowości, członka grupy, której spójność zależy od wspólnego dziedzictwa kulturowego, przekazywanego między innymi właśnie za sprawą pewnego kanonu lektur;

- 2) sposób odbioru – podczas gdy tekst literacki czyta się z pozycji estetycznego i poznawczego dystansu jako pewną propozycję, bynajmniej nie uniwersalną, podczas gdy literatura nie kryje się ze swoją fikcyjnością, ze swoją grą konwencjami, ze swoim „falszem”, to teksty kulturowe wymagają zaufania i zaangażowania odbiorcy: „Za tekstem kulturowym stoi wymóg wiążącej, wyrażonej wprost i wiecznej prawdy. Zabezpieczenie tożsamości wymaga takiego odbioru, który jest niczym uwielbienie oraz powracające zaangażowanie i wzruszenie”⁵⁰. Tekst literacki służy przyjemności, rozrywce, namysłowi, podczas gdy tekst kulturowy służy zakorzenieniu czytelnika we wspólnocie oraz zakorzenieniu wspólnoty w historii (choćby i mitycznej). Tekst kulturowy cechuje się pewnym „naddatkiem” znaczenia, który ujawnia się między innymi w jego związkach ze zbiorowym „Ja” oraz w jego stosunku do historii (a raczej w stosunku, jaki do historii żywią jego odbiorcy, sytuujący go w takiej a nie innej pozycji względem minionego czasu);
- 3) wymóg innowacyjności i włączenie do kanonu – podczas gdy teksty literackie wykazywać się muszą nowatorstwem, muszą tworzyć „ducha czasów” lub się mu podporządkowywać, muszą nadążać za zmianami kulturowymi, to teksty kulturowe tworzą kanon, który jest stabilny i trwały, a tym samym opierają się wymogom nowości, pozostając nieustannie aktualnymi jako lektury formujące tożsamość i mediatyzujące zbiorową pamięć;
- 4) ponadczasowość – tekst literacki, twierdzi A. Assmann, „stoi w otwartej przestrzeni historii, kształtowanej przez prądy epoki,

⁵⁰ Ibidem, s. 36.

przełomy, mody i zmiany perspektywy”, podczas gdy tekst kulturowy „stoi w zamkniętej przestrzeni tradycji, w której pojawia się wymóg niewyczerpanej i ciągłej aktualności oraz towarzyszy mu [...] decyzja, by trzymać się tego akurat tekstu, niezależnie od upływu czasu”⁵¹. Kanonizacja zapobiega historyzacji, zrelatywizowaniu tekstu do konkretnych warunków, w których powstał, kanon pozostaje bowiem zawsze aktualny i nieprzemijający, opierając się historyzacji, petryfikacji i zapomnieniu.

Aleida Assmann stwierdza dalej, że teksty kulturowe wyjątkową moc objawiają jako przejaw tradycji dojrzałej, to jest już przeżytej, ale wciąż wznawianej, transformowanej, przekształcanej, tak jednak, by nie dotyczyły jej rozłamy, rozpad, upadek czy zapomnienie⁵².

Badaczka zatem, by powtórzyć, dużą wagę przywiązuje do wspomnianej dynamiki pamięci kulturowej – funduje ją napięcie między tym, co kanoniczne, co pamiętane, a więc pozostające „w użyciu”, a tym, co „przechowywane w archiwum”. Repozytorium tekstów „gotowych do przypomnienia” stanowi odpowiednik semiotycznych peryferii pamięci aktywnej – tak jak to, co w centrum, może być zastąpione przez to, co na peryferiach, tak to, co zdeponowane w archiwum, może stać się przedmiotem aktywnego pamiętania. Archiwum jest, zdaniem A. Assmann, przeciwwagą dla z konieczności redukującej swe zasoby, restrykcyjnej pamięci używanej. Pomaga wykreować coś na kształt metapamięci czy też pamięci drugiego rzędu, będącej swoistym kulturowym „biurem rzeczy znalezionych”.

3.2.2. Literatura a pamięć kulturowa

Przypomnijmy, że Jan Assmann uznaje pismo za naczelne medium pamięci. Staje się ono kluczowym narzędziem mnemotechnicznym po przejściu danej kultury od systemu koherencji rytualnej do mo-

⁵¹ Ibidem, s. 37.

⁵² Ibidem, s. 23–24.

delu koherencji tekstualnej. W każdej zatem kulturze opartej na piśmie niezwykle istotną rolę w zbiorowym pamiętaniu odgrywa literatura. Nie można pominąć faktu, że przekazy określane przez Aleidę Assmann mianem tekstów kulturowych to w znakomitej większości właśnie teksty literackie. Choć tekstem kulturowym może być też obraz, rzeźba, budynek, rytuał czy taniec⁵³, to jednak badaczka skłania się ku analizom literatur, a dokładniej – kanonizowanych literatur, czyli zbiorów klasyki⁵⁴.

Koherencja tekstualna dynamizuje procesy pamięciowe, choć pojawienie się kanonu (zwłaszcza rozumianego jako zbiór tekstów świętych) początkowo dynamikę tę ogranicza – nawet wówczas jednak powstają nowe egzegezy oraz inspirowane przekazami źródłowymi kolejne teksty, które tworzą nowe powiązania w kulturowej sieci znaczeń. Im większy zaś powstaje historyczny i kulturowy dystans do mitu źródłowego i opisującego go kanonu, tym więcej nowych tekstów pojawia się w semiosferze.

Analizując relacje między literaturą a pamięcią kulturową, należy wziąć pod uwagę trzy modele: pamięć literatury, pamięć w literaturze oraz literaturę jako medium pamięci⁵⁵.

Pamięć literatury to nic innego jak intertekstualność. Na kwestię tę zwraca uwagę Renate Lachmann, pisząc: „W dyskusji nad pojęciem pamięci chodzi o dwie sprawy: po pierwsze, o interpretację intertekstualności (poszczególnych tekstów) jako przestrzeni mne-motechnicznej, która rozpościera się między tekstami; po drugie,

⁵³ Warto krótko zaznaczyć w tym miejscu różnicę między tekstem kultury a tekstem kulturowym w rozumieniu A. Assmann. Różnica ta uwypukli się wprawdzie w dalszych analizach, ale, by uniknąć pomieszania pojęć, wystarczy nadmienić, że tekstem kultury jest w zasadzie każdy wytwór członka danej formacji kulturowej, tekst kulturowy natomiast to tekst o wyjątkowej wartości, podstawowy i formujący dla danej wspólnoty. Każdy tekst kulturowy jest zatem tekstem kultury, nie każdy tekst kultury jednak jest tekstem kulturowym tak, jak go rozumie niemiecka badaczka.

⁵⁴ Odmiernych dla różnych formacji kulturowych – stąd liczba mnoga.

⁵⁵ Por. M. Saryusz-Wolska, *Literatura i pamięć. Uwagi wstępne*, w: eadem (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 181.

o przestrzeń pamięci w obrębie konkretnych tekstów, która zostaje rozbudowana przez wprowadzane interteksty⁵⁶. Intertekstualność rozumiana jako pamięć literatury obejmuje zatem zarówno sieci połączeń semiotycznych między różnymi tekstami, przestrzenie wpływu i komunikacji, reinterpretacji i inspiracji, „neuralne sieci kultury”, innymi słowy – kontekst kulturowy, jak i bezpośrednią obecność tekstu w tekście (jak, przykładowo, obecność w narracjach apokryficznych treści zaczerpniętych z kanonu).

Drugi model relacji między literaturą a pamięcią dotyczy problematyki tej drugiej w tekstach literackich. Kwestię tę szczególnie namysłowi poddaje Birgit Neumann⁵⁷, analizując obecne w literaturze metafory pamięci, jej tekstualne przedstawienia i symbolizacje. Ten aspekt doskonale widoczny jest przede wszystkim w literaturze wspomnieniowej i (auto)biograficznej, w której owo wspomnianie stanowi element pracy nad tożsamością tworzącej jednostki. Różne *fictions of memory* wspomagać mają spójność tożsamościowej narracji tak w wymiarze indywidualnym, jak i kolektywnym. Badania nad tego rodzaju relacjami między literaturą a pamięcią osadzone są w kontekście analiz narratologicznych i nie stanowią istotnego kontekstu rozważań nad pamięciotwórczą rolą literatury apokryficznej.

Literatura stanowi w końcu również medium pamięci kulturowej. To rozumienie relacji między literaturą a pamięcią najbliższe jest Assmannom z ich koncepcją koherencji tekstualnej i kanonu jako nośnika najistotniejszych kulturowo treści. Teksty literackie mogą być zatem postrzegane jako narzędzia zapośredniczające to, co należy pamiętać i utrzymywać w centrum kulturowego uniwersum

⁵⁶ R. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der Russischen Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 11. Cytat za: M. Saryusz-Wolska, *Literatura i pamięć...*, s. 181.

⁵⁷ Por. B. Neumann, *Literatura, pamięć, tożsamość*, tłum. A. Pełka w: M. Saryusz-Wolska, *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 249–284.

znaczeń. Trzy funkcje tak rozumianej literatury wyodrębnia z kolei Astrid Erll⁵⁸.

Pierwszą jest magazynowanie, czyli przechowywanie symboli, znaczeń i treści istotnych z punktu widzenia ciągłości kultury. Tak zmagazynowane komunikaty mogą być nieustannie aktualizowane przez kolejne teksty (nawiązanie za sprawą hipolepsy lub intertekstualności), utrzymywane są bowiem w stanie gotowości – w każdej chwili dowolną treść można przywołać, poddać interpretacji, transformacji lub po prostu zaktualizować, stawiając ją ponownie w centrum zainteresowania zbiorowości. Przechowywane w tekstach literackich znaczenia zostają zatem „zakonserwowane”, co jednak nie oznacza, iż nie mogą być dalej przepracowywane (tym bardziej, że, zapośredniczone przez medium, stanowią często raczej przedmiot „konstruowany w przekazie”, już jakoś interpretowany i używany niż „ukazywany bezpośrednio”). Co istotne jednak, „oryginalny kształt” źródłowych symboli i komunikatów znajduje w literaturze swój nośnik, dzięki czemu można je w każdym momencie przywołać (a dotyczy to przede wszystkim kanonu).

Drugą funkcją literatury jako medium pamięci jest funkcja cyrkulacji przekazu, zarówno w czasie, jak i w przestrzeni. Dzięki niej „semantyczne podwaliny” wspólnoty, takie jak mity źródłowe czy symbole, mogą przenikać złoza kultury, nie ulegając zapomnieniu. Tak zwane media cyrkulacyjne zachowują pozory transparentności i wierności przekazowi źródłowemu, dlatego też, jak stwierdza Erll, nie pojawia się w nich podwojenie funkcji, które obserwować można w przypadku tekstów instrumentalizowanych i „kanonizowanych” (takich jak przykładowo Pismo Święte), będących nie tylko narzędziem pamięci, ale i jej przedmiotem⁵⁹ (przy czym nie należy zapominać o uwadze poczynionej powyżej, tej mianowicie, że żadne medium nie jest w pełni transparentne).

⁵⁸ A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: M. Saryusz-Wolska, *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 211–247.

⁵⁹ Ibidem, s. 220.

Trzecią funkcją literatury jako medium pamięci jest uruchamianie wspomnień i skojarzeń za pomocą „wywoływaczy”, *cues*, czyli obrazów czy tekstów pobudzających procesy pamięciowe. Wywoływacze kojarzone są z określoną wizją przeszłości i, w kontekście pamięci zbiorowej, są niezrozumiałe lub nieczytelne poza ramami poznawczymi zrelatywizowanymi do konkretnej kultury czy wspólnoty. Są to zatem często właśnie znaki czy symbole ściśle splecione z tożsamością danej zbiorowości – jako takie pozwalają jej wpisywać samą siebie w szerszy horyzont historyczny (a nawet – mityczny). Są owe wywoływacze związane również z kanonem w rozumieniu A. Assmann – ich źródłem są często tak zwane *Bildungs-Texte*, klasyka, do której kolejne przekazy nawiązują intertekstualnie, w mniej lub bardziej bezpośredni sposób.

Co ciekawe, literatura wyróżnia się spośród innych mediów tym, że z łatwością wprowadza do kultury nowe treści, transformując tym samym sieć znaczeń, a co za tym idzie, również i pamięć. Teksty literackie zatem nie tylko kodują, ale i kreują przekazy. Dla Halbwachsa (do którego odwołują się w swoich koncepcjach Assmannowie) to właśnie stanowi powód, dla którego literatura jest odpowiedzialna za kształtowanie ram pamięci zbiorowej – ram, które są niemalże niezauważalne, dopóki nie zostaną poddane szczególnemu namysłowi z pozycji obserwatora.

Niektóre z tekstów literackich zaliczyć można do omówionej już kategorii tekstów kulturowych, co czyni z nich podwaliny tożsamości danej wspólnoty. Z kolei teksty do nich nawiązujące podtrzymują ich szczególny status i kulturową ważność. Teksty kulturowe będą zatem wspomnianymi już tekstami o podwójnej funkcji (Erll) – zarazem nośnikami, jak i przedmiotami pamięci. Są one, zdaniem Assmannów, „wyjątkowo, normatywnie i formatywnie, zobowiązujące” dla wspólnoty⁶⁰. Erll pisze:

⁶⁰ J. Assmann, *Kulturelle Texte im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, w: idem, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, C.H. Beck,

Z wielości produkowanych i zachowywanych w społeczeństwie dzieł literackich niektóre zostają wybrane oraz zakwalifikowane jako kanoniczne (co dla Jana i Aleidy Assmannów oznacza: kulturowe). W ten sposób fundamentalnie zmienia się spojrzenie na teksty. Wkraczając w obszar kulturowej pamięci funkcjonalnej, zyskują one – jako teksty wiążące – dodatkowy wymiar znaczeniowy. Przekazują bowiem koncepcje tożsamości kulturowej, narodowej i religijnej, jak również społecznie podzielane normy i wartości, natomiast poprzez ustanowienie „kanonu tekstów religijnych, narodowych i inteligentnych [*Bildungs-Texte*]” kultury opisują się same. Literatura rozumiana jako magazynujące medium pamięci funkcjonalnej jest więc zjawiskiem odbiorczym i kanonizującym⁶¹.

Teksty przynależące do kanonu podlegają innej recepcji niż pozostałe teksty literackie, stanowią bowiem przedmiot szczególnego namysłu. Ich znajomość stanowi o poczuciu przynależności do wspólnoty. Lektura tekstów kulturowych nie opiera się zatem, jak już wspomniano, na samotnej kontemplacji dzieła sztuki, lecz na odczytaniu uwarunkowanym kulturowo. Kanon staje się przedmiotem „uwielbienia, powracającego zaangażowania i wzruszenia”⁶². Rozumiany jest jako źródło wiedzy o początkach danej kultury, a co za tym idzie, jako zbiór uniwersalnych, niepodważalnych prawd, norm i wartości. Możliwości interpretacji tekstu kulturowego są w zasadzie nieograniczone, gdyż lektura kanonu opiera się z jednej strony na ujednoceniu przekazu, z drugiej zaś na wzbogacaniu zbioru odczytań, na wydobywaniu coraz to nowszych potencjałów semantycznych. Każda egzegeza czy nawiązanie do kanonu poszerza wspomniany zbiór odczytań, które z kolei mogą być poddawane dalszym interpretacjom (byłyby to swoiste odczytania drugiego lub trzeciego rzędu). W ten sposób nieograniczona semioza utrzymuje żywotność i kulturową ważność tekstów wyjściowych.

München 2000, cytata za: A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej...*, s. 230.

⁶¹ A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej...*, s. 231.

⁶² A. Assmann, *Czym są teksty kulturowe...*, s. 242.

Paul Ricoeur podkreśla, że tekst kanoniczny, podobnie jak każdy inny, ma autonomię, co oznacza, że otwarty jest na rozliczne odczytania, reinterpretacje i kontynuacje. Odejść należy, stwierdza filozof, od romantycznej wizji hermeneutyki jako dążenia do odkrycia intencji autora, znaczenie tekstu bowiem jest „każdorazowo wydarzeniem, rodzącym się w punkcie przecięcia z jednej strony ograniczeń, jakie [...] niesie [on] w sobie, zależnych w znacznej mierze od jego *Sitz im Leben*, a z drugiej rozmaitych oczekiwań kolejnych czytających i interpretujących go wspólnot, których nie mogli przewidzieć domniemani autorzy rozważanego tekstu”⁶³. Każdy tekst zatem, a kanon w szczególności, odczytywany jest w konkretnym kontekście, w konkretnym czasie i przestrzeni, przez konkretną wspólnotę. Jego interpretacja zostaje „zrelatywizowana” do potrzeb odbiorcy, do kulturowych uwarunkowań użytkownika i tłumacza znaczeń zawartych w tekście. Nadto każde odczytanie zasadza się na tradycji, na historii odczytań poprzednich, które (jak wskazuje Łotman) są niezbywalnym elementem uniwersum danego dzieła (zawiera ono w sobie wszelkie dotychczasowe odczytania). Ricoeur pisze wręcz o rozmaitych warstwach obecnych w samym kanonie, w którym tradycyjne lektury pozostawiły swój ślad⁶⁴. Interpretowanie tekstu w ramach pamięci o uprzednich wysiłkach egzegetycznych nie umniejsza jednak wolności kolejnych odbiorców, bowiem „proces interpretacji nie ogranicza się do odtworzenia tekstu – źródła przez badanie kolejnych, powtarzających się aktualizacji, ale [...] na nowo tworzy on, kształtuje, przeorientowuje pierwotny wzorzec”⁶⁵. Owa wolność jawi się jako konieczna, jeśli tekst kanoniczny faktycznie stanowić ma wspornik wspólnoty i narzędzie jej autonarratywizowania, czyli rozumiejącego łączenia przeszłości z teraźniejszością. Jest to wspomniane już swowolne sprzężenie zwrotne, którego źródło znajdujemy w biblijnym ro-

⁶³ P. Ricoeur, A. LaCocque, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003, s. 7.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem, s. 8.

zumieniu zjawiska pamiętania – tekst jest zarówno nośnikiem, jak i przedmiotem pamięci. Konieczność „ponownego przypomnienia” oznacza, jak wskazuje Ricoeur, konieczność bycia przekształconym przez jedyne deponariusza tekstu, czyli wspólnotę⁶⁶. Rolę takiego właśnie narzędzia reinterpretacji czy uwspółcześionego odczytywania odgrywają współczesne apokryfy. Nawiązując intertekstualnie (a to przecież, jak wskazano, jest mechanizmem pamięciowym tekstu) do Pisma Świętego, przywołują źródła, na których wspiera się tożsamość wspólnoty. Wykonują zatem pracę autokomunikacji, wspierając procesy kulturowego pamiętania o „początkach” danej kultury.

Renate Lachmann wyróżnia trzy modele intertekstualności – partycypację, tropikę i transformację, w których z kolei realizują się trzy strategie postępowania z tekstem źródłowym, a mianowicie kontynuacja pisania/ponowne pisanie, kontra-pisanie (kontrpisanie) oraz modyfikujące prze-pisywanie⁶⁷. Partycypacja wiąże się z „rozkoszą powtórzenia”, z dążeniem do ponownego zanurzenia się w znaczeniowym uniwersum źródła. Owo powtarzanie i naśladownictwo znajdują swój wyraz w ponownym uruchamianiu sensów zawartych w dziele wyjściowym, czyli w kontynuowaniu pisania. Tropikę rozumie Lachmann jako „odwrócenie tekstu poprzedzającego”, jako dążenie do ustanowienia nowych, własnych sensów, swoistej anihilacji tekstu źródłowego, który jednak nieustannie przebija się w tekstualnym palimpseście. Jest to zatem realizacja strategii kontrpisania. Transformacja z kolei to „dokonujące się za sprawą dystansu, suwerenności i zarazem uzurpujących gestów przyswojenie obcego tekstu, które go zakrywa, zasłania, bawi się nim, [...] bezceremonialnie go przeinacza, mieści wiele tekstów, wykazuje tendencję do ezoteryki, kryptyki, ludyzmu i synkretyzmu”⁶⁸. Ta strategia modyfikującego przepisywania najbliższa jest realizacji potencjałów „kultury nadpi-

⁶⁶ Ibidem, s. 10.

⁶⁷ R. Lachmann, *Mnemotechnika i symulakrum...*, s. 310.

⁶⁸ Ibidem, s. 311.

sywania” A. Assmann, ona też w największym stopniu realizowana jest we współczesnych apokryfach. Co jednak istotne, te trzy modele nie dają się nigdy w pełni od siebie oddzielić, a każda intertekstualna gra realizuje częściowo poszczególne strategie. Podobnie jest z typologią Jana Assmanna, który wskazuje na trzy metody nawiązywania do kanonu – komentarz, naśladownictwo i krytykę. Wszystkie trzy znajdują swoje odzwierciedlenie we współczesnych apokryficznych „użyciach” zasobów kanonicznych.

3.2.3. Pamięć, zapomnienie, rewitalizacja

Pamięć kulturowa nie przechowuje „przeszłości samej w sobie”, lecz kreuje sposób jej postrzegania. Utrzymując w centrum uwagi wspólnoty wspomnienia o pewnych wydarzeniach, dokonuje zarazem ich transformacji czy „aktualizacji”. W trwaniu pamięci prapoczątki zbiorowości są zatem zarówno pielęgnowane, jak i reinterpretowane. Na czym polega ten proces?

Jak podkreśla Jan Assmann, nośnikami pamięci kulturowej są symbole i mity (co zgadza się z omówionymi już rozstrzygnięciami Łotmana), w związku z czym musi ona zawierać w sobie pierwiastek sakralny:

[prócz symbolu] także mity są figurami pamięci: różnica między mitem a historią zostaje w pamięci kulturowej zawieszona. Dla niej nie liczą się fakty, lecz tylko historia zapamiętana. [...] pamięć kulturowa transformuje historię faktyczną w zapamiętaną, a tym samym w mit. Mit jest historią założycielską, którą się opowiada, aby wyjaśnić teraźniejszość z perspektywy prapoczątku. [Przykładowo] *Exodus*, niezależnie od swej historyczności, to fundacyjny mit Izraela. [...] W pamięci kulturowej obecny jest pewien element sakralny. Figury pamięci posiadają sens religijny, a uobecnianie ich przez wspomnianie ma często charakter święta. [To z kolei sprawia, że] ustanowiona zostaje tożsamość wspominającej grupy⁶⁹.

⁶⁹ J. Assmann, *Kultura pamięci*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 84–85.

Koncepcja ta koresponduje z rozstrzygnięciami wspomnianego już Pierre'a Nory⁷⁰, który twierdzi, że to właśnie za pośrednictwem symboli konstytuuje się tożsamość zbiorowa i to właśnie dzięki nim jednostka może uczestniczyć we wspólnej pamięci, a przez to rozumieć kulturę, w której funkcjonuje. Koncepcja ta pozwala rozszerzyć zakres pracy pamięci zbiorowej z obszaru ograniczonego do czasoprzestrzennej koegzystencji członków danej wspólnoty (jak proponował Halbwachs) do nieograniczonej czasem i przestrzenią abstrakcyjnej sfery tego, co wspólne danej grupie. Nora, a za nim Aleida Assmann, odnosi się w tym punkcie do pojęcia narodu jako do takiej właśnie „poszerzonej czasoprzestrzennie” wspólnoty, sądzę jednak, że można obszar obowiązywania pamięci kulturowej nakreślić jeszcze szerzej i odnieść przykładowo do konstrukt określonego mianem „kultury judeochrześcijańskiej” czy też do tak zwanej kultury Zachodu (stanowiącej również „konstrukt” czy też „formację dyskursywną”, podążając tropem Aleidy Assmann).

Jeśli, jak wspomniano, mity i symbole stanowią nośniki pamięci, to fakt, iż podlegają przeobrażeniom i reinterpretacjom, sprawia, iż sama pamięć jest zjawiskiem dynamicznym. Dynamiki nabiera więc wizja przeszłości wspólnoty (co z kolei stanowi linię podziału między pamięcią a specyficznie pojmowaną historią⁷¹).

Mit zatem, będąc owocem transformacji historii, podlegać może dalszym przekształceniom, a także ujawniać bogactwo semantyczne w procesach egzegezy, która stanowi ważny element pracy z dojrzałym przekazem religijnym. Na ten tekstotwórczy aspekt interpretacji wskazuje również Marc Augé, zauważając przy tym, że nawiązanie do mitu w innej, zdystansowanej do niego narracji stanowi realizację zawartych w nim immanentnie znaczeniowych i tożsamościo-

⁷⁰ Por. P. Nora, *Between memory and history: Les Lieux de Mémoire...*, s. 9.

⁷¹ „Specyficznie pojmowaną”, czyli, by przypomnieć, taką, w ramach której uznaje się pewną trwałość i obiektywność wizji przeszłości, to jest naukowość historii. Problem obiektywizmu nauk historycznych podnoszony był przez wielu badaczy, między innymi przez narratystów, o czym była mowa w rozdziale 3.1.1.

wotwórczych potencjałów. Owe możliwości reinterpretacji czy przekształcenia są weń niejako „wrośnięte”:

fikcyjne opowieści oddalają się od samych mitów, w których wszelako mają swe źródło, [...] w pewien sposób odłączają się od religii, powtarzając ją. [...] [owo „przepisywanie mitu” rozumiane być powinno] nie jako produkt historycznej przypadkowości ani jako usunięcie mitu na rzecz literatury, ale jako jasne i proste działanie wewnętrzne: być może leży to w naturze każdej religii, ponieważ jej przeznaczenie jest ze swej strony narracyjne, pisane jej jest powielać się tylko przez zmianę natury⁷².

To właśnie owa transformacja i wzbogacanie komentarzami mitu referencyjnego stanowi, według Augé’a, przykład działania pamięci kulturowej, spajającej w ten sposób wspólnotę i konstytuującej narracyjny charakter kultury.

Przekształcanie i reinterpretacja symbolu, stojącego w centrum kanonu (rozumianego tu jako to, co święte), jest, jak już wskazywałam, mechanizmem autokomunikacji kultury. W tym kontekście oczywiste jest, że komunikacyjny charakter musi mieć również pamięć kulturowa⁷³, która symbolem się posługuje. Komunikacja ta przebiega, rzecz jasna, w procesie długiego trwania, a we wspomnianym zapośredniczeniu przez mity, rytuały i teksty ujawnia się dynamika pamięci i zapomnienia. W tym punkcie koncepcja Assmannów znowu spotyka się z optyką semiotyków ze szkoły tartusko-moskiewskiej:

Rosyjscy semiotycy kultury [...], Jurij Łotman i Borys Uspienski, definiując kulturę jako „niedziedziczną pamięć zbiorowości”, zaakcentowali tym samym zależność pamięci kulturowej od określonych praktyk i mediów. Pamięć ta nie reprodukuje się samoistnie, musi być ciągle od nowa negocjo-

⁷² M. Augé, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, wstęp J. Mikułowski Pomorski, Universitas, Kraków 2009, s. 52–53.

⁷³ Należy tu oczywiście pamiętać o przeprowadzonym przez Assmanna rozróżnieniu na pamięć kulturową i komunikatywną – ta druga zasadza się na bezpośrednim kontakcie jednostek i dotyczy niedawnej przeszłości. Oba rodzaje pamięci mają jednak charakter komunikacyjny.

wana, uprawomocniana, przekazywana i przyswajana. Jednostki i kultury konstruują swoją pamięć interaktywnie, komunikując się za pomocą języka, obrazu i rytualnych powtórzeń. Zarówno jednostki, jak i kultury organizują swoją pamięć za pomocą zewnętrznych nośników i praktyk kulturowych. Bez nich nie da się zbudować pamięci wykraczającej poza ramy pokoleniowe czy epokowe, co jednocześnie oznacza, że wraz z rozwojem tych mediów, nieodmiennie musi się także przekształcić zewnętrzny charakter pamięci [wyróżn. M.J.]⁷⁴.

Pamięć konstituować czy zapośredniczać mogą rozmaite mechanizmy i media, i to od ich charakteru zależy dynamika całego procesu. Jan Assmann, analizując te mechanizmy, zauważa, że o ile rytuał, będący najpierwotniejszym z nich, stanowi rygorystyczny system repetycji, niedopuszczający żadnego odstępstwa czy innowacji, o tyle tekst, stanowiący filar pamięci od momentu pojawienia się i upowszechnienia pisma, dopuszcza już aktualizacje i transformacje⁷⁵. I choć kanon, ugruntowujący się, jak wspomniano, jako najwyższa forma koherencji tekstualnej, wyklucza jakiegokolwiek ingerencje, to jednak wymaga innego rodzaju zabiegów, umożliwiających powstawanie nowych tekstów – egzegezy.

Interpretacje kanonu mogą przybierać różne formy (niekiedy oficjalnej wykładni czy teologicznej rozprawy) i coraz bardziej oddalać się od niego, na co wskazuje wspomniany Augé⁷⁶, jednocześnie jednak nieustannie nawiązywanie do źródłowej symboliki podtrzymuje jej witalność. Ricoeur podkreśla, że każda interpretacja

⁷⁴ A. Assmann, *Przestrzenie pamięci...*, s. 112.

⁷⁵ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, s. 102–118.

⁷⁶ „rozwój religijny pobudza bogactwo opowiadań, które, biorąc religię za obiekt czy pretekst, stopniowo zmieniają modalność swej natury. Te opowiadania same z siebie należą do różnych rodzajów literackich – epepeja, bajka, tragedia... – jednak można w nich ciągle bardziej lub mniej dokładnie zawrzeć te mity, do których się odnoszą, choć trzeba mieć również świadomość, że znajdują one przedłużenie w innych dziełach, bardziej spekulatywnych, historycznych lub filozoficznych, które wyraźniej pokazują, nawet przez apologię religijną, dystans do mitu źródłowego” [M. Augé, *Formy zapomnienia...*, s. 53–54].

objawienia, nawet poczytywanego za uniwersalne, ponadczasowe i absolutnie ważne, odpowiada potrzebom konkretnej grupy, żyjącej w konkretnym miejscu i czasie. Zmieniające się warunki kulturowe sprawiają więc, że interpretacje są reinterpretowane, że zmienia się ortodoksja. Tekst święty, stanowiący podwaliny tożsamości danej zbiorowości, odczytywany jest zawsze w pewnym kontekście. Proces ten, zdaniem francuskiego hermeneuty, został zapoczątkowany już w samym Piśmie Świętym, w którym nastąpiło wspomniane już uzupełnienie wcześniejszych przekazów: „Pierwszy Testament nie został przez Drugi unieważniony, tylko zreinterpretowany i w tym sensie »wypełniony«”⁷⁷. Na tym jednak proces ów się nie kończy, musi bowiem nastąpić relatywizacja interpretacji do wspomnianego kontekstu kulturowego, stąd też:

egzegetyczna część przedsięwzięcia toruje drogę pracy interpretacyjnej na dwa sposoby: najpierw po zrekonstruowaniu tła najstarszego tekstu ustępuje miejsca ponownemu odczytaniu, dokonанemu przez „młodsza wersję”, znajdującą się w Nowym Testamencie albo Midraszu. W ten sposób zostaje wydobyta na światło dialektyka retrospekcji i wybiegania wprzód, dziejąca się w „Jednym i Drugim Testamencie”. Ponadto egzegeza typologiczna, zaszczerpiona na metodzie historyczno-krytycznej, otwiera drogę refleksji filozoficznej, która wykracza poza granice Kanonu i łączy się ze współczesnymi, filozoficznymi i niefilozoficznymi formami myśli [wyróżn. M.J.]⁷⁸.

Teksty kanoniczne stanowią podwaliny „wspólnoty lektury i interpretacji”⁷⁹ – interpretując przekaz, wspólnota interpretuje samą

⁷⁷ P. Ricoeur, A. LaCocque, *Myśleć biblijnie...*, s. 10.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 15.

⁷⁹ Pojęcie wspólnoty interpretacyjnej kojarzy się, rzecz jasna, z myślą Stanleya Fisha, podejście Ricoeura jest jednak inne, odmiennie więc rozumie on zagadnienie. Dla francuskiego hermeneuty tekst (przy czym chodzi tu wyraźnie o Pismo Święte) niejako poprzedza wspólnotę, która konstytuuje się właśnie w odniesieniu do niego – to on zakorzenia ją w historii i pozwala „opowiadać samą siebie”. Rzecz również w tym, że tekst, o którym mówi Ricoeur, to nie wyłącznie tekst literacki, lecz tekst kulturowy. To kanon rozumiany jako tekst święty, nienaruszalny, wy-

siebie, a ma to swoje uzasadnienie właśnie w zamknięciu kanonu⁸⁰. Odczytywanie zbioru świętych tekstów ma na celu ugruntowanie świadomości wspólnoty o jej początkach, a dalej, poprzez zawarte w kanonie komunikaty normatywne, fundować ma podstawy prawa i moralności, zwyczaje, tradycje i systemy społeczne. Czytanie kanonu jest zatem czytaniem samego siebie, sięganiem do mitycznych ko-

magający specyficznego trybu lektury, a więc jest to wizja odmienna od Fishowskiej, biorąc pod uwagę tego drugiego refleksje o elastyczności klasyki. Podobnie Fisha konstruktywistyczne podejście do tekstu, znaczenia tekstu, interpretacji jest odmienne od Ricoeurowskiego – choć podkreślić należy, że Fish zauważa, iż istnieje zawsze jakieś literalne znaczenie tekstu (choć jednocześnie, znowuż, oznacza to wyłącznie, iż zostało ono już skonstruowane w procesie interpretacji, zatem w innej sytuacji owo znaczenie literalne mogłoby być inne) [por. S. Fish, *Normal circumstances, literal language, direct speech acts, the ordinary, the everyday, the obvious: what goes without saying, and other special cases*, w: P. Rabinow, W.M. Sullivan (eds), *Interpretive Social Sciences. A Reader*, University of California Press, Berkeley 1979, s. 250, parafraza za cytatem w: A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 6/1997, s. 13]. Fish podkreśla, że tekst, owszem, jest ustalony, ale dla pewnych „miejsz i czasów”, nie zaś dla innych, w zmienionym kontekście sam zatem może się zmieniać (por. ibidem, s. 248.), jak jednak zauważa Katarzyna Rosner, Fish, podobnie jak Eco, przyjmuje istnienie pewnych ograniczeń interpretacyjnych w samym tekście (por. K. Rosner, *Stanley Fish, czyli pozorny radykalizm konstruktywistycznej teorii interpretacji*, „Teksty Drugie” 5/2005, s. 9–15). Koncepcja Fisha, jak stwierdza Andrzej Szahaj, sugeruje, że „cały ciężar interpretacji spoczywa na odbiorcy, a właściwie wspólnocie odbiorców, czy – jak powiada – wspólnocie interpretacyjnej” (A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego...*, s. 11). To optyka mimo wszystko inna od przywoływanej tu Ricoeurowskiej, gdzie chodzi nie tyle o całkowitą „produkcję znaczeń”, ile o wytwarzanie przez zbiorowość samej siebie właśnie za sprawą tekstu, który, co oczywiste, i co hermeneuta podkreśla, jest interpretowany na nowo w zmienionym kontekście historycznym (Ricoeur odchodzi zatem od esencjalistycznej wizji „znaczenia tekstu” i hermeneutycznej zasady dociekania „intencji autora”, jednocześnie jednak nie proponuje wizji konstruktywistycznej), który jednak posiada pewne sensy źródłowe, do których wspólnota się odnosi (chodzi tu, by przypomnieć, o kanon). Fish natomiast stwierdza, że to „interpretujące społeczności, a nie tekst czy czytelnik, produkują znaczenia i są odpowiedzialne za pojawienie się formalnych cech [tekstu]”. S. Fish, *Literatura w czytelniku*, tłum. M.B. Fedewicz, w: H. Markiewicz [red.], *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, Kraków 1996, cz. 1, s. 14).

⁸⁰ P. Ricoeur, A. LaCocque, *Myśleć biblijnie...*, s. 7 i 14.

rzeni również celem konstruowania i pielęgnacji własnej tożsamości. Rzecz jasna jest to tylko jedna z wielu funkcji realizowanych przez teksty źródłowe, zwłaszcza jeśli rozumieć kanon jako Objawienie, jako słowo Boga/bogów – wówczas jego lektura jest przede wszystkim doświadczeniem religijnym, duchowym i jako takie, rzecz jasna, kulturowym i tożsamościowotwórczym, choć już niejako „w drugim planie”. Funkcja tworzenia i pielęgnowania zbiorowego „Ja” jest zatem na ogół obserwowana i definiowana z metapoziomu jakiegoś antropologicznego czy kulturoznawczego namysłu (członkowie wspólnoty, czyli odbiorcy kanonu, nie muszą być jej świadomi, choć mogą, zwłaszcza w kulturach wysoce samoświadomych i nastawionych na autokomunikację).

Każdy nowy tekst, osnuty wokół treści kanonicznych, stanowi aktualizację symbolu stojącego w ich centrum. Współczesne apokryfy, odnosząc się do kanonu mniej lub bardziej bezpośrednio, mniej lub bardziej ortodoksyjnie lub heretycko, utrzymują go wciąż w pamięci zbiorowej. Jak widać, nawet bluźnierstwo czy profanacja może służyć umacnianiu bądź rewitalizacji sakralnych przekazów źródłowych⁸¹. Jest to nad wyraz istotny mechanizm, jeśli brać pod uwagę fakt, iż tożsamość konstruowana jest w dialektycznym procesie pamiętania-zapominania.

Zapominanie jest, jak wskazano, formą „higieny pamięci”. Augé przedstawia tę kwestię obrazowo, pisząc: „Przypominanie czy zapominanie jest jak praca w ogrodzie, plewienie, obcinanie niepotrzebnych gałęzi. Wspomnienia są jak rośliny: są takie, których trzeba pozbyć się natychmiast, aby innym ułatwić rozwój, dojrzewanie, kwitnienie. [...] zapomnienie stanowi żywą siłę pamięci”⁸². Podobnie problem ten ujmuje Aleida Assmann, podkreślając, że „pamiętanie i zapominanie wciąż się zazębiają. Jedno jest warunkiem istnienia

⁸¹ Choć podkreślić należy, że bluźnierstwo zakłada zaangażowanie bluźniercy, pewną formę wiary (por. A. Draguła, *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2013).

⁸² M. Augé, *Formy zapomnienia...*, s. 25–29.

drugiego. Możemy powiedzieć, że zapominanie jest wrogiem magazynowania, ale współnikiem pamiętania”⁸³. Każda kultura, jak i każda jednostka, ma „ograniczoną pojemność” pamięci, stąd też konieczność nieustannej selekcji i (kulturowej) obróbki „danych” – bywa tak, że nowe wypierają stare, które ocenione zostają jako już nieprzydatne czy nieistotne. Te z kolei przekazy, które mają być utrzymane w centrum kulturowego uniwersum znaczeń, muszą być, na co już wskazywano, nieustannie powielane, odczytywane i komunikowane, choćby w sposób pośredni, poprzez interpretację, egzegezę, odniesienia negatywne, przekształcenie czy wypaczenie. Znaczenie tego „bycia w użyciu” podkreśla Jan Assmann, całkowicie świadom tego, że tekst czy symbol niekomunikowany przestaje pełnić znaczącą funkcję w kulturze – pamięć o nim stopniowo się zaciera i zostaje on zepchnięty w obszar semantycznych nieużytków. To dlatego, zdaniem badacza, rytuał jawić się może jako pewniejsza forma upamiętniania, polega bowiem na nieustannej repetycji, „natomiast martwa litera tekstu istnieje materialnie również poza nią [cyrkulacją] i łatwo może wyjść z obiegu. Kiedy zaś tekst wyjdzie z użycia, staje się raczej grobem niż skarbnicą sensu, który wówczas może zmartwychwstać tylko dzięki wysiłkowi interpretatora, sztuce hermeneutyki i pośrednictwu komentarza”⁸⁴.

Na kwestię tę zwraca również uwagę Paul Ricoeur, gdy, odnosząc się do uwagi Abellia o martwych symbolach zmieniających się po prostu w nazwy, pisze:

To jeszcze jedna przyczyna, dla której warto wykonywać pracę interpretacji, która nie ogranicza się do zwykłego rozwinięcia sensu, ale jest walką z możliwością upadku symbolu do rzędu obrazu, nazwy lub idola; dlatego musimy zawsze rozbijać stwardniałą skorupę symbolu, skamieniałego w ramach jakiejś kultury czy literatury, porzuconego jak martwa rzecz w świątyni, która służy zgodnie ze swym przeznaczeniem. Jest więc coś wadliwego w przekazie, w tradycji symbolu, co sprawia, że akt interpretacji to nie tylko akt

⁸³ A. Assmann, *Przestrzenie pamięci...*, s. 120.

⁸⁴ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, s. 106.

pojmowania dokonany dla zrozumienia, ale także walka o życie symbolu, walka, by symbol przemówił, by pozwolić mu mówić. Oto dlaczego jedynym sposobem przyswojenia go sobie, uchwycenia go, jest interpretacja⁸⁵.

Aleida Assmann wskazuje na istnienie swego rodzaju „negatywnego magazynu”, pełnego martwych symboli, zapomnianych tekstów i nieużywanych mitów, które jednak mogą zostać poddane rewitalizacji – „zesłanie” w obszar nieużytków nie musi oznaczać wiecznego trwania w zapomnieniu. Przywrócony pamięci przedmiot, symbol lub tekst może odżyć w pełni lub stać się „semioforem”⁸⁶, obecnym znakiem nieobecnego.

Przywołanie martwego mitu nie musi oznaczać jego powrotu do pełni życia, może on bowiem stać się już tylko wspomnieniem o mglistych początkach wspólnoty, o dawnych rytuałach i wartościach, o przekazach, które kiedyś były nieustannie uobecniane, współcześnie zaś stanowią wyłącznie zakurzony eksponat w muzeum pamięci kulturowej. Niezależnie jednak od tego, czy przywołany mit, symbol lub tekst został uprzednio wyparty z pamięci kulturowej, czy też nadal funkcjonował w jej obrębie (choćby tylko na obrzeżach), a także

⁸⁵ P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczyła, w: idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór i opracowanie S. Cichowicz, tłum. zbiór., PAX, Warszawa 1985, s. 132.

⁸⁶ „Poza archiwami [...] gromadzą się odpady. W rosnącej górze odpadów, niegromadzonych, a mimo to gromadzących się pozostałości cywilizacji, łatwo rozpoznać antynomie archiwum. Odpady jako „negatywny magazyn” są wszak nie tylko emblematem oczyszczenia i zapominania, lecz także nowym obszarem pamięci niejawniej, która sytuuje się między pamięcią funkcjonalną a magazynującą i trwa z pokolenia na pokolenie na ziemi niczyjej między obecnością a absencją. Granica między archiwum a śmietnikiem wydaje się przy tym z definicji ruchoma. Krzysztof Pomian zwrócił uwagę na fakt, że odpady niekoniecznie muszą stanowić ostatni etap kariery rzeczy; odpady wskazują jedynie na fazę defunkcjonalizacji, w której przedmiot wypadł z użytkowego obiegu. Po tej neutralizacji może on na powrót uzyskać nowe znaczenie, ściślej: status wyposażonego semantycznie znaku. Tą drogą pozostałość staje się »semioforem«, to znaczy widocznym znakiem niewidocznego i nienamacalnego, na przykład przeszłości lub osoby. [...] Odpady są dla archiwum strukturalnie tak samo ważne, jak zapominanie dla pamiętania” (A. Assmann, *Przestrzenie pamięci...*, s. 115–116).

niezależnie od tego, czy odwołanie się do niego skutkuje przywróceniem mu pełni kulturowej ważności, czy też jest wyłącznie takim właśnie wspomnieniem o dawnym znaczeniu, proces ten stanowi istotny element pracy nad tożsamością kulturową. Dzieje się tak dlatego, że teksty przywołujące tradycyjne mity, przekazy, opowieści lub symbole stają się narzędziami autokomunikacji kultury, trybikami w maszynie metarefleksji kulturowej – stanowią punkt wyjścia dla namysłu nad przemianami zachodzącymi w kulturze. Tego typu refleksja nad procesami wypierania czy zapominania niektórych systemów symbolicznych stanowi z kolei nieodzowny element pracy nad utrzymaniem kultury w stanie spójności.

ROZDZIAŁ 4

Kulturowa rola współczesnych apokryfów w pejzażu semiotycznym

Czym zatem jest współczesny apokryf, jak w świetle dotychczasowych rozważań rozumieć to zjawisko oraz jego kulturotwórcze funkcje?

W prowadzonych tu analizach przyjmuję w pewnym sensie „zawężone” rozumienie pojęcia, to jest takie, które kojarzone jest wyłącznie z nawiązaniem do przekazów staro- i nowotestamentowych oraz rozmaitych historycznych transpozycji wątków biblijnych. Pojawiające się już wcześniej pojęcie (re)interpretacji budzić może pewne wątpliwości i zastrzeżenia, warto więc chyba pokrótce wyjaśnić, co pod nim rozumiem i dlaczego się nim posługuję. W odniesieniu do problematyki kanoniczności i apokryficzności pojęcie interpretacji plasowałabym raczej w obszarze bliskim egzegezy. Byłaby zatem interpretacja po pierwsze bliska kanonowi (odnosiłaby się doń możliwie najbardziej bezpośrednio, będąc związaną z wnikliwym studio- waniem jego treści), po drugie zaś – nierzadko wsparta na Autoryte- cie i Tradycji. Przynależałaby zatem do tej grupy odczytań, które, za J. Assmannem, nazwać można „kanonem drugiego rzędu”. Reinter-

pretacja z kolei byłaby już raczej wyrazem dystansu, odniesieniem częściej zapośredniczonym, uwikłanym w liczne konteksty i naleciałości semiotyczne, byłaby swego rodzaju „interpretacją interpretacji”, często o charakterze wywrotowym, mocno intertekstualnie i intersemiotycznie uwikłaną w relacje nie tylko z tekstem kanonicznym, ale i różnymi jego historycznymi odczytaniem i wariacjami na jego temat. Częściej odchodząc od ducha oryginału, miałyby, w przeciwieństwie do interpretacji/egzegezy, potencjał subwersywny. Gdy w odniesieniu do apokryfów prefiks „re-” ujmuję w nawias, sugeruję tym samym, że teksty tego typu, o różnym przecież charakterze, wpisują się mogą w obie wspomniane strategie bądź balansować na ich pograniczu.

Nie korzystam z możliwości rozszerzenia pojęcia apokryfu o nawiązania do innych ważkich tekstów kultury europejskiej, jak greckie i rzymskie mity czy eposy, arcydzieła literatury powszechnej czy rozmaite tak zwane „zbiory klasyki”, a to dlatego, że za punkt wyjścia przyjmuję rozumienie kanonu według Jana Assmanna (nienaruszalny zbiór świętych tekstów), odrzucając zbyt szerokie, by mogło być tu heurystycznie płodne, rozumienie Aleidy Assmann (kanon jako zbiór treści istotnych kulturowo) – choć jednocześnie wykorzystuję jej rozumienie tekstu kulturowego. Przyjęcie takiego a nie innego rozumienia kanonu wyznacza zatem takie a nie inne rozumienie apokryfu.

Przyjęte tu rozumienie nie jest, rzecz jasna, jedynie słuszne czy uniwersalne – propozycja rozszerzenia kanonu (a tym samym – apokryfu) o kolejne typy tekstów o charakterze niesakralnym (choć jednocześnie poddawanych procesom kulturowego „uświęcania”), czy definiowanie kanonu zgodne z etymologią słowa (ideał, wzorzec, miara etc.) i tym samym rozumienie apokryfu jako wariacji na temat pewnego modelu (*vide*: koncepcja Danuty Szajnert) są jak najbardziej sensownymi strategiami. W prowadzonych tu rozważaniach chodzi jednak o możliwość kulturoznawczej analizy pewnego określonego typu tekstów – tekstów apokryficznych względem kanonu

Pisma Świętego rozumianego jako jeden z filarów kultury i wspornik zbiorowego „Ja”, jako najważniejszy tekst pewnej historycznie się rozwijającej formacji kulturowej. Przyjmuję zatem takie ramy znaczeniowe, które wspomniane terminy odnieść pozwalają do zagadnień związanych z autokomunikacją i autorefleksyjnością współczesnej kultury Zachodu oraz stosowanymi w jej obrębie strategiami mnemotechnicznymi i tożsamościowotwórczymi, we wszystkich tych mechanizmach bowiem kluczową rolę odgrywają właśnie specyficznie pojmowany kanon oraz symbol religijny, a dalej – ich rozmaite transformacje, (re)interpretacje i użycia (nie oznacza to, rzecz jasna, że szersze rozumienie kanonu, i, co za tym idzie, apokryfu, nie daje się wpisać we wspomniane mechanizmy, zawężenie problematyki do Pisma Świętego i tekstów doń nawiązujących dosięga jednak, jak sądzę, samego sedna tych mechanizmów, jeśli, za Aleidą Assmann, uznać Pismo Święte za paradygmat tekstu kulturowego, a sferę religii za jeden z najistotniejszych podsystemów semiosfery).

4.1. Kulturowa rola współczesnych apokryfów. Rekapitulacja

Współczesne apokryfy definiuję zatem jako narracje wykorzystujące wspomniane już wątki, motywy, znaczenia i symbole zawarte w Piśmie Świętym oraz w tekstach doń nawiązujących. W przeciwieństwie do apokryfów tradycyjnych są to teksty posiłkujące się jedynie iluzją fałszerstwa – to grające z konwencjami kulturowymi stylizacje, które nie mają na celu przekonania odbiorcy o własnej autentyczności (zarówno w znaczeniu rzekomego historycznego, jak i nadprzyrodzonego pochodzenia). Nie udają zatem objawień, rzadko też stanowią próbę nakłonienia odbiorcy do przyjęcia jakiejś nowej, jasno nakreślonej wizji świata, choć, rzecz jasna, zdarzają się wśród nich zarówno zaangażowane próby „ewangelizacji oddolnej”, jak i gorliwe manifesty niewiary stojące w kontrze do przekazów kanonicznych.

Analizowane tu teksty, wchodząc w intertekstualne relacje z Pismem Świętym i, czasem, apokryfami tradycyjnymi, nie unikają również związków z innymi przekazami, niekoniecznie religijnymi – ma to związek z intertekstualnym charakterem literatury jako takiej, a także z osadzeniem każdego tekstu w konkretnych ramach kulturowych (jako elementy zawieszane w kulturowych sieciach znaczeń, apokryfy wchodzić muszą w liczne interakcje z innymi elementami semiosfery).

Współczesne apokryfy dają również wyraz dystansowi, jaki kultura Zachodu żywi do własnych źródeł, co oznacza z kolei, że, w przeciwieństwie do niektórych (acz, jak podkreślono, nie wszystkich) apokryfów tradycyjnych, uznają zamknięcie kanonu, do którego nie próbują aspirować. Cecha ta związana jest ściśle z ich wspomnianym już niesakralnym charakterem – apokryfy współczesne nie udają tekstów świętych, realizując zupełnie inne cele. Często symbole i treści religijne wykorzystywane są na ich gruncie do prezentowania zgoda niereligijnych kwestii filozoficznych, politycznych, społecznych etc.

Można w końcu współczesne apokryfy rozumieć jako realizacje omówionych uprzednio mechanizmów kulturowych.

W tym kontekście apokryf współczesny to również (1) **efekt twórczego przekładu**, który, przypomnijmy, dokonywany może być nie tylko „z jednego tekstu na drugi”, z jednego języka naturalnego na inny czy „z jednej kultury na drugą”, ale też „z centrum na peryferie”, „z jednej epoki na inną”, „z jednego systemu wartości/światopoglądu na drugi”, a także z „tradycji” na „komunikat uwspółcześniony”, z „historii” na „teraźniejszość”, czy w końcu z jednego podsystemu semiosfery na inny. Reinterpretacja Pisma Świętego na gruncie współczesnych „ewangelii” jest zatem przekładem kanonu na apokryf, a zarazem twórczą translacją tego, co źródłowe, na język zrozumiały dla wspólnoty funkcjonującej w zmienionych już warunkach historycznych i kulturowych. W procesie tym tekst wyjściowy, czyli kanon, nie tylko nie traci swoich dotychczasowych znaczeń (choć niektóre z nich mogą zostać pominięte, ukryte, zepchnięte na

margines lub poddane krytyce z innych pozycji filozoficznych, religijnych, aksjologicznych, politycznych etc.), lecz dodatkowo zyskuje kolejne – w nowym otoczeniu tekstowym zaczerpnięte zeń treści ujawniają następne potencjały semantyczne. Mamy tu więc do czynienia ze wspomnianym przez Łotmana „naddatkiem sensu”: przykładowo „uwspółcześniony Jezus” może zostać odczytany jako ekolog, feministka czy rewolucjonista, a poparcie dla takiego odczytania znajdować się może w samym, odpowiednio „hermeneutycznie potraktowanym”, czyli poddanym „przekładowi”, tekście źródłowym (nawet jeśli „egzegeza” tego typu niezgodna będzie z ortodoksją lub też, pozostając w zgodzie z literą, niezgodna będzie z duchem oryginału).

Współczesne apokryfy, rozumiane jako tego typu translacje, stanowią doskonałą ilustrację mechanizmów transponowania jednych systemów semiotycznych czy kulturowych na inne – począwszy od wspomnianego już przekładu z języka tradycji na język współczesności, przez przekład treści czy symboli z języka literatury na język innych sztuk, jak malarstwo czy rzeźba, przez procesy odwrotne (przekłady z języka malarstwa, architektury, muzyki czy filozofii na język literatury), po „translację niemożliwą” – z języka *sacrum* na język *profanum*, z języka żywej wiary na język zdystansowanego do sfery *fides* świeckiego rozumu.

Współczesne apokryfy można też odczytywać, z perspektywy *stricte* semiotycznej, jako (2) **nowe komunikaty oparte na kodzie tekstu prymarnego, którym jest Pismo Święte**. Kanon potraktowany może być zatem jako literacki czy kulturowy kod, ciągnący ku „czystej syntagmatyce”. Odczytywany jako tekst literacki, który „coś znaczy”, nie traci on wprawdzie swych potencjałów semantycznych, z poziomu kulturowej „użyteczności” jednak staje się właśnie formą gramatyki i/lub słownika. Przesunięcie oglądu kanonu z obszaru komunikatu do formuły kodu stanowi wprawdzie element profanacji, z drugiej jednak strony ukazuje jego niezbywalność i ważność jako rezerwuaru kulturowych języków. Jako źródło motywów, klisz i „sememów” może być zatem kanon postrzegany w zu-

pełnym oderwaniu od jego zakorzenienia w *sacrum*, co jednak nie oznacza automatycznie całkowitego zeświecczenia, a jedynie – czasową i kontekstową desakralizację. Przypomnieć warto również fakt, że kanon jako zbiór tekstów świętych operuje nie po prostu znakami, lecz symbolami religijnymi, i jako taki nie może ulec w pełni desemantyzacji – symbole te wówczas musiałyby być bowiem pozbawione wszelkiej żywotności, a tym samym użyteczności. Na pewnym poziomie oglądu może zatem kanon stanowić wspomniany kod, którym operują nowe komunikaty (apokryfy), ale „kulturowa prakseologia” wymaga obecności (choćby wyłącznie „w tle”) bogatej i żywej warstwy semantycznej.

Apokryf to także (3) **narzędzie autokomunikacji kultury**, a dokładniej – komunikat w schemacie „JA – JA”. By przypomnieć – w tym modelu nosiciel informacji jest jeden, a komunikat przemieszcza się nie w przestrzeni, lecz w czasie. Tak też jest w przypadku współczesnych apokryfów, które, jeśli potraktować je właśnie jako zbudowane na podstawie kanonicznego kodu komunikaty, stanowiąc będą medium dla tradycyjnych symboli, treści i znaczeń, które przeniesione zostają „z historii w teraźniejszość”. Łotman podkreśla, że w procesie autokomunikacyjnym pojawiają się zawsze naddatki sensu czy przesunięcia znaczeniowe – tak też dzieje się w przypadku współczesnych nieortodoksyjnych użyć treści źródłowych, to bowiem, co tradycyjne, wpasowane zostaje w nowy kontekst i poddane odpowiedniej „kulturowej obróbce”, za której sprawą ujawniają się nowe potencjały semantyczne kanonu.

Apokryfy współczesne to często również treści peryferyjne (awangardowe, nowatorskie, dotychczas marginalizowane), w procesie autokomunikacji docierające do centrum, gdzie wchodzi w rozmaite interakcje z tekstami już usankcjonowanymi kulturowo, albo bezproblemowo z nim korelując, albo konfrontując się z nimi poprzez krytykę. Z czasem, jak zauważa Łotman, nowe treści, przychodzące do centrum z obrzeży autokomunikującej się kultury, zostają poddane procesom asymilacji i jako takie mogą nawet zacząć odgrywać

rolę komunikatów dominujących. Apokryfy współczesne stanowią zatem tego typu transpozycje tradycyjnych, źródłowych, kanonicznych treści, które wzbogacają je o odmienne propozycje filozoficzne, społeczne, polityczne czy religijne. Są to, dodajmy, propozycje często kontrowersyjne z punktu widzenia ortodoksji, jako takie jednak nie tylko wprowadzają do centrum uprzednio peryferyjne, a z czasem akceptowane przez wspólnotę jako „własne”, nowatorskie treści, ale też utrzymują w centrum zainteresowania to, czym bezpośrednio się inspirowały, czyli właśnie kanon. Nawet w sposób heretycki czy obrazoburczy odnosząc się do tego, co źródłowe, sprawiają, że wykorzystywane na ich gruncie historyczne symbole i sensy pozostają żywe w zmienionych warunkach kulturowych. W ten oto sposób kultura przeprowadza procesy komunikacji w schemacie „JA – JA”: nawiązuje, choćby i przewrotnie, do własnych korzeni, by tradycyjne, kanoniczne przekazy łączyć z tymi komunikatami, które znacząco zmieniały (i zmieniają nadal) jej oblicze. Autokomunikacja tego typu jest zatem procesem umożliwiającym zachowanie równowagi między konieczną statyką kultury (pielęgnacją źródeł, pamięcią) a jej dynamiką (rozwojem, nowatorstwem, zmianą kulturową).

W świetle powyższych rozważań uznać można, że apokryfy współczesne stanowią również istotny (4) **instrument metarefleksji kulturowej**, autokomunikacja bowiem jawi się jako warunek (a także, choć wydaje się to błędnym kołem, wynik) swoistej samoświadomości danej formacji kulturowej czy danej wspólnoty. Procesy autokomunikacyjne pozwalają zatem na wewnętrzną konsolidację semiosfery, a dopiero taka formacja jest w pełni gotowa na wysyłanie komunikatów w schemacie „JA – ON”, a także na bycie świadomym odbiorcą nowych treści, filtrującym pojawiające się zasoby i wchłaniającym kolejne komunikaty bez obaw o utratę własnej integralności. Tego typu krytyczne odnoszenie się do kanonu, z jakim mamy do czynienia w przypadku współczesnych apokryfów, jest niczym innym jak zdystansowanym (auto)oglądem źródeł kultury. Apokryfy stanowią więc tejże kultury narzędzie samokrytyki i auto-

analizy, a także, przez specyficzne potraktowanie kodu wyjściowego, jawią się jako nowe (choć zakorzenione w tradycji) gramatyki służące do samoopisu semiosfery. Mogą być zatem widziane jako poszczególne realizacje swego rodzaju metajęzyka.

Utrzymując równowagę między wspomnianą już niezbędną statyką (przechowywanie treści źródłowych) a dynamiką kultury (innowacje, rozwój, zmiana), staje się współczesny apokryf również (5) **medium pamięci kulturowej**. Aleida Assmann za najbardziej przydatne dla badań kulturoznawczych uznaje rozumienie kultury zaproponowane przez Łotmana i Uspienskiego, uznając, że kultura jest formą pamięci reprodukowanej przy użyciu symboli (że jest „niedziedziczną pamięcią zbiorowości”). Na tę definicję badaczka powołuje się wielokrotnie¹, by stwierdzić dalej, że „pamięć stanowi transdyscyplinarny paradygmat kulturoznawstwa”².

Kultury dzieli ona na inkarnowane i ekskarnowane, który to podział pokrywa się w dużej mierze z podziałem na kultury oralne i piśmienne, inkarnowanie bowiem wiąże się w dużej mierze z rytuałem i żywym uczestnictwem, ekskarnowanie z kolei skojarzone zostaje z medium pisma (a także – innymi technicznymi formami upamiętniania): „Kultura ekskarnowana tworzy biblioteki i archiwa, gospodarkę planową i naukę. Kultura inkarnowana tworzy się w międzyludzkich stosunkach i kontekstach, inscenizacjach z udziałem ciała, świętach i rytuałach, mówiąc krótko: w praktykach performatywnych uświadamiających sensy kulturowe w czasie i przestrzeni”³.

¹ Por. między innymi A. Assmann, *Pamięć magazynująca i funkcjonalna*, tłum. K. Sidowska, s. 60; eadem, *Kanon i archiwum*, tłum. A. Konarzewska, s. 74 (wszystkie wspomniane teksty opublikowane zostały w tomie: eadem, *Między historią a pamięcią. Antologia*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2013. Na wspomnianą definicję Łotmana i Uspienskiego autorka powołuje się również we Wprowadzeniu do tegoż tomu: por. eadem, *Wprowadzenie: o krytyce, popularności i adekwatności terminu „pamięć”*, tłum. A. Teperek, s. 11).

² Por. A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, tłum. A. Artwińska, K. Różańska, Nauka i Innowacje, Poznań 2015, s. 261, 293.

³ Ibidem, s. 176.

Podział ten zgadza się z rozstrzygnięciami Jana Assmanna, który za podstawowe media pamięci kulturowej uznaje rytuał oraz pismo. Pojawienie się tego drugiego dopuszczać ma już, w przeciwieństwie do dominacji rytuału, pewne ingerencje czy przeinaczenia, nie dotyczą one jednak kanonu jako nienaruszalnego zbioru tekstów. Apokryfy jako twórcze przekłady, użycia i transformacje kanonu muszą, co oczywiste, służyć podtrzymywaniu jego kulturowej ważności, służą zatem umacnianiu jego mnemotechnicznej funkcji – kanon, jako tekst kulturowy (A. Assmann), ujawnia tutaj w pełni swoją podwójną naturę jako zarówno nośnik pamięci, jak i jej przedmiot.

Pamięć opiera się na komunikacji – to, co nie jest komunikowane, ulega zapomnieniu. Pamięć zatem wspiera się na dystrybucji kulturowo warunkowanej wiedzy, nie tylko na jej przechowywaniu – stąd tak ważne jest właśnie „używanie” tego, co ma być pamiętane – kanonu i symboli religijnych, które legły u podstaw kultury. J. Assmann przeprowadza rozróżnienie między pamięcią komunikatywną i kulturową (choć obie mają charakter komunikacyjny). W obszarze tej drugiej sytuuje się tradycja, która jednak, co ważne, musi być nieustannie odnoszona do terażniejszości, rekonstruowana, (re)interpretowana i pożytkowana przez daną wspólnotę w kontekście jej potrzeb i przemian kulturowych. Inaczej pamięć przechodzi w zapomnienie, swoją niezbędną składową, która pozwala na utrzymanie w centrum zainteresowania tego jedynie, co z punktu widzenia zbiorowości jest ważne, cenne, przydatne, uniwersalne. Wszystko inne zepchnięte zostaje, jako niekomunikowane, do magazynu semiotycznych odpadów lub, w łagodniejszym wydaniu, do archiwum (A. Assmann), gdzie teksty, znaczenia i symbole przechowywane są w stanie gotowości do ponownego użycia (acz w danym momencie trwają w stanie zawieszenia, latencji, w czasowym zapomnieniu). Apokryfy, pożytkując kanoniczne znaczenia i symbole, uniemożliwiają im popadnięcie w zapomnienie, czyli zapobiegają ich „zesłaniu” do magazynu odpadów czy archiwum. Pamięć kulturowa, twierdzi J. Assmann, ma w sobie zawsze pierwiastek sakralny – a twierdzenie

to sprawdza się nie tylko w przypadku kanonu, ale i „żerujących na nim” kolejnych narracji. Nawet jeśli są one jawnie antyreligijne, to jednak, wykorzystując religijne kody, chcąc nie chcąc odnoszą się do *sacrum* (nawet jeśli wyłącznie negatywnie).

Apokryfy współczesne to jednak przede wszystkim teksty literackie, które jako takie w specyficzny sposób realizują funkcje mnemotechniczne. By przypomnieć – Astrid Erll wyróżnia trzy funkcje literatury jako medium pamięci⁴. Wszystkie one realizowane są w sposób wyjątkowy na gruncie narracji apokryficznych (wyjątkowy, gdyż oparty na odniesieniach do wyjątkowych symboli – religijnych, wyjątkowych kodów – kulturowych, oraz wyjątkowej relacji intertekstualności – z kanonem, czyli tekstem kulturowym i rdzeniem pamięci zbiorowej).

Apokryfy zatem magazynują źródłowe symbole, znaczenia i treści, istotne z punktu widzenia utrzymywania ciągłości kultury. Te zmagazynowane treści nie są jednak „petryfikowane”, lecz przechowywane w użyciu, przekształcane i reinterpretowane przez owe teksty-rezerwuary czy teksty-magazyny. Magazynowanie zatem jest tu formą przechowywania aktywnego i jako takie różni się od skojarzeń, jakie z tego typu funkcją wiąże A. Assmann. Apokryfy pozwalają również na czasoprzestrzenną cyrkulację kanonicznych symboli, do których się odwołują, jednocześnie je „aktualizując” i dostosowując do kompetencji odbiorcy współczesnego. W końcu też uruchamiają skojarzenia za pomocą tak zwanych „wywoływaczy”, wskazując na kulturowo ugruntowane motywy, treści, znaki, symbole czy konteksty. Budzenie tego typu skojarzeń pełni funkcję „kulturowego przypomnienia” o źródłach, budując w odbiorcy poczucie przynależności do pewnej formacji kulturowej, dla odbiorcy spoza tej formacji pozostając niejasnymi czy hermetycznymi.

⁴ A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009, s. 211–247.

Interesujące w kontekście współczesnych apokryfów jest również, omówione już szczegółowo wcześniej, rozróżnienie na trzy typy intertekstualności, przeprowadzone przez Renate Lachmann⁵. Współczesne apokryfy realizują wszystkie trzy modele, choć z różnym natężeniem, niejednokrotnie też mieszają je ze sobą (do czego jeszcze powrócę). Są wśród nich zatem ściśle trzymające się kanonicznego oryginału, dążące do ortodoksji i „tęskniące za duchem tekstu źródłowego” literackie wariacje na temat wybranych jego fragmentów, realizujące strategię ponownego pisania. Są też i teksty wyjątkowo krytycznie nastawione do kanonicznego przekazu, pożytkujące zawarte w nim treści do obnażania ich rzekomej absurdalności, nieetyczności, nieprzystawalności do zmienionych warunków kulturowych etc., a więc teksty realizujące strategię kontrapisania. W zbiorze współczesnych apokryfów znajdują się w końcu także i realizacje modelu przepisywania modyfikującego, najbliższe koncepcji „kultury nadpisywania” A. Assmann⁶ – dążące do twórczego wykorzystania źródeł, do kreatywnej ich (re)interpretacji, do łączenia motywów kanonicznych z innymi przekazami czy do tworzenia nowych i zaskakujących semiotycznych czy tekstualnych kolaży, za sprawą których wydobywać można na światło dzienne

⁵ R. Lachmann, *Mnemotechnika i symulakrum*, tłum. A. Pełka, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 310.

⁶ Współczesna kultura Zachodu jest, jak stwierdza Aleida Assmann, kulturą nadpisywania. Nieustannie w jej obszarze pojawiają się nowe teksty, będące interpretacjami, transformacjami lub nawiązaniem do innych tekstów (Łotmanowski twórca czy przekład). Opierając się na rozmaitych artefaktach, na szeroko pojętych tekstach, pamięć kulturowa z natury swej otwarta jest na takie właśnie nawiązania, wręcz wymaga nieustannego odczytywania na nowo. Pamięć kulturowa (czy też – przedmiot/y pamięci kulturowej) jest zatem immanentnie otwarta na interpretację, co sprawia, że nie można jej ujednoczyć ani zinstrumentalizować (por. A. Assmann, 1998 – *Między historią a pamięcią*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 171), choć próby takie są, rzecz jasna, podejmowane w ramach różnych tak zwanych polityk historycznych.

dotychczas ukryte lub lekceważone potencjały znaczeniowe samego źródła⁷.

Realizując owe strategie, współczesne apokryfy spełniają również funkcję (6) **narzędzia (re)witalizacji symbolu** – wszelka bowiem reinterpretacja źródłowych symboli, wszelkie ich użycie, zapobiega ich osunięciu się w obszar semantycznych nieużytków i pozwala utrzymać je w centrum kulturowego uniwersum znaczeń, podtrzymuje ich żywotność, a w niektórych przypadkach wręcz ją przywraca. Przypomnijmy, że Łotman stwierdza, iż symbol ma naturę dwoistą – zarazem przechowuje w sobie, „w zwiniętej postaci”, istotne kulturowo treści, sięgające często pokładów archaiki, jak i wchodzi łatwo w nowe konteksty kulturowe i nowe otoczenie semiotyczne, w którym ujawnia kolejne swoje potencjały. Dwoistość symbolu wiąże się zatem także i z tym, że jako element „kulturowo znaczący” nie tylko transformuje każde nowe otoczenie, ale i sam jest przez nie transformowany. Jest więc symbol formą zarazem trwałą, jak i elastyczną. Apokryfy stanowią doskonały przykład tej tezy – wykorzystywane w nich symbole wciąż odnoszą się wprawdzie do swych sensów źródłowych (kanonicznych, a także zgodnych z duchem czy tradycją odczytań religijnych), a jednocześnie ujawniają sensory nowe. W kontekście apokryficznego odczytania symbol religijny ulega zatem pewnym transformacjom, jednocześnie przekształcając otaczające go inne treści czy znaki (przykładowo, tworząc kontekst religijny dla najbardziej nawet antyreligijnych manifestacji).

Apokryfy to w końcu również (7) **dokumenty kultury**, w tym sensie, że zdają one sprawę z przemian, jakie zachodzą w zachodnim postrzeganiu problemów religijnych, społecznych czy politycznych, że ukazują stopień autorefleksyjności kultury, że odzwierciedlają sposoby, w jakie się ona autokomunikuje i w jakie pielęgnuje własną

⁷ Warto też zauważyć, że wspomniane trzy modele bliskie są omawianym przez Jana Assmanna strategiom nawiązywania do kanonu – naśladownictwu (bliskiemu „ponownemu pisaniu”), krytyce (pokrewnej „kontrpisanium”) i komentarzowi (mogącemu przybierać między innymi formy „modyfikującego przepisywania”).

pamięć. Ów dokumentacyjny charakter tekstów literackich szczególnie intensywnie analizowany jest w obszarze antropologicznego nad nimi namysłu.

Jak zauważa Michał Paweł Markowski, termin „antropologia literatury” jest wieloznaczny, przez co bywa definiowany na różne sposoby. Tym, co najlepiej, zdaniem badacza, charakteryzuje antropologiczne myślenie o literaturze, jest właśnie uznawanie tekstów literackich za swoiste dokumenty czasu i miejsca, za „zeznania” członków danej społeczności, które można „antropologicznie interpretować”. Ta optyka wiąże się ściśle z przywoływaną tu już koncepcją Geertza, który pracę antropologa rozumie właśnie jako *interpretację interpretacji* (badacz interpretuje to, co członkowie danej społeczności mówią o sobie i swojej kulturze – czyli *interpretuje ich interpretacje*). Markowski przywołuje jednak również myśl Wolfganga Isera, który literaturę (tworzenie fikcji) rozumie jako specyficznie ludzką domenę, pozwalającą człowiekowi opowiadać i rozumieć siebie samego oraz otaczający go świat. Literatura jest, zgodnie z tą optyką, rodzajem zwierciadła, w którym człowiek może się przejrzeć⁸ – taka optyka poszerza spektrum oglądu, skupiając się na zasadniczym pytaniu „po co człowiek pisze”.

Anna Łebkowska, problematyzując relacje między antropologią a literaturą, stwierdza, że wzajemne wpływy tych dyskursów dają się sprowadzić do dwóch ujęć – z jednej strony postrzegania antropologii jako swego rodzaju literatury (literackość antropologii), z drugiej zaś dostrzegania w literaturze właśnie dokumentu kultury, a w pisarzu antropologa (antropologiczność literatury). Za ojca pierwszego podejścia badaczka uznaje Geertza, a za propagatora ujęcia drugiego – Isera. Podkreślając nieredukowalność i wzajemną niezastępowalność obu dziedzin, Łebkowska proponuje takie odczytywanie literatury jako dokumentu, które nie pomijałoby jej specyfiki i nie zrównywałoby jej z innymi źródłami. Dlatego pisze:

⁸ Por. M.P. Markowski, *Antropologia i literatura*, „Teksty Drugie” 6/2007, s. 29.

specyfiką literatury miałyby być jedynie jej dostępna odmiana antropologii, taka, która – w ciągle zmieniający się sposób – pozwala uchylić, naruszyć konstrukty kulturowe wyjaśniające/omawiające świat w danej epoce czy grupie społecznej. Literatura jako odmiana interpretacji świata i człowieka ukazywać by miała te aspekty, które poza nią nie byłyby uchwytne. Podejście Iserowskie niejako sankcjonuje jej uprzywilejowany charakter, pozwala docenić fakt, że literatura w sobie jedynie dostępny sposób otwiera szanse przekroczenia granic, dostrzeżenia światów poprzez ich projekcje i zarazem dostrzeżenia w perspektywie dystansu istniejących wzorców kulturowych⁹.

Iserowskie ujęcie problemu jest szczególnie istotne dla rozumienia specyficznej roli, jaką narracje apokryficzne odgrywają w kulturze współczesnej (zarówno jako teksty kształtujące jej oblicze, jak i jako dokumenty rejestrujące zachodzące w jej łonie przemiany).

Iser odwołuje się zarówno do koncepcji literackiej antropologii Geertza, jak i do semiotycznej wizji kultury Łotmana¹⁰, stąd też warto przyrzeć się bliżej jego rozstrzygnięciom. Badacz przeprowadza rozróżnienie na „fikcje wyjaśniające” i „fikcje odkrywające”. Pod tym pierwszym terminem rozumie właśnie pisarstwo antropologiczne, takie, jakim widzi je Geertz, to jest będące interpretacją drugiego i trzeciego rzędu, czyli swego rodzaju „fikcją” (przy czym fikcyjność nie jest tutaj tożsama z fałszem¹¹). Fikcje odkrywające natomiast to właśnie dzieła literackie, które pomagają rozumieć to, co w innych dyskursach rozumieniu się wymyka, i które pozwalają scalić to, co jawi się jako antagonistyczne, przynależne do różnych porządków czasowych, przestrzennych czy semiotycznych. Fikcje literackie pod-

⁹ A. Łebkowska, *Między antropologią literatury i antropologią literacką*, „Teksty Drugie” 6/2007, s. 22–23.

¹⁰ Por. W. Iser, *Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, tłum. A. Kowalczak-Pawlik, „Teksty Drugie” 5/2006, między innymi s. 12, 14, 18.

¹¹ Szerzej o rozróżnieniu na fikcję i fałsz pisze między innymi Hayden White w cytowanej już tutaj *Prozie historycznej*, tłum. zbior., red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2009 (por. szczególnie s. 13).

kreślają własną fikcyjność, na plan pierwszy wysuwa się ich „jak gdyby”, co, zdaniem Isera, pozwala wziąć rzeczywistość w nawias i nie traktować jej dłużej jako czegoś, co jest dane – to najmocniej odróżnia fikcje odkrywające od wyjaśniających. Dużą rolę odgrywają w tym mechanizmie: gra z otoczeniem pozatekstowym oraz intertekstualność. Pierwsza strategia pozwala na rozbicie zastanych wzorców i dekonstrukcję systemów semiotycznych, służących za materiał źródłowy danej fikcji. Czynność „zaburzania systemu” stanowi, jak pisze Iser, przeciwieństwo procesu ujednolicania, zachodzącego na gruncie pisarstwa antropologicznego:

Zadanie fikcji wyjaśniających polega na uporządkowaniu chaosu poddawanych obserwacji danych. Fikcje literackie przeprowadzają dekompozycję struktur istniejących poza tekstem i dokonują ich ponownego złożenia, aby wykroczyć poza wyznaczone granice. Fikcjom wyjaśniającym właściwa jest ukryta teleologia, która fikcje odkrywające typu „jak gdyby” celowo zawieszają, by zgłębić to, co niezgłębione¹².

Iser jednak zdaje się nie dostrzegać możliwości relacji między dwoma omawianymi przezeń postaciami fikcji, a mianowicie sytuacji, w której fikcje odkrywające stają się materiałem źródłowym dla fikcji wyjaśniających. Literatura byłaby w tym przypadku fikcją pierwszego rzędu, jej analiza zaś interpretacją tej interpretacji. Przecież zgodnie z wizją Isera teksty literackie są narzędziami opowiadania siebie i świata, swego rodzaju zwierciadłem, w którym przeglądamy się członkowie danej społeczności, a tym samym spełniają kryteria materiału źródłowego według Geertza – materiału, który pokazuje, jak badane grupy rozumieją same siebie. Na pewnym zatem poziomie istnieje dysonans czy antagonizm między oboma rodzajami fikcji, nie oznacza to jednak, że nie sposób wykorzystać i jednej, i drugiej w procesie dążenia do *zrozumienia* danej kultury.

¹² W. Iser, *Czym jest antropologia literatury?...*, s. 28.

Iser zresztą, choć nie artykułuje powyższego sądu, zamiast tego ukazując dodatkowo „buntowniczy” czy „dezintegrujący” charakter fikcji literackich, podkreśla jednak również ich scalającą rolę jako narzędzi pamięci kulturowej. Szczególną rolę w tym pamięciotwórczym procesie odgrywają wspomniane już mechanizmy intertekstualne. Uwagi Isera szczególne zastosowanie znaleźć mogą w analizie narracji apokryficznych, dlatego pozwolę sobie na dłuższy cytat:

Każdy tekst to przepisywanie innych tekstów, które on wchłania i przechowuje. Przepisywanie¹³ jest przekraczaniem granic, a fragmenty wyniesione ze zderzenia z innymi tekstami są sobie przeciwstawiane, zacierając tym samym pierwotne konteksty, likwidując znaczenia i łącząc wzajemnie wykluczające się treści. Powstające powiązanie może być agonistyczne, podstępne, wywrotowe i całkowicie nowe, ale gra znaczeń wydobywa semantyczną polisemię, o której wcześniej nam się śniło.

Przechowywanie fragmentów wyrwanych z innych tekstów należy rozumieć jako próbę ocalenia przeszłości przed jej ostateczną zagładą. Układanka tworzona ze skrawków kulturowego dziedzictwa zapobiega katastrofie zapomnienia. W ten oto sposób intertekstualność tworzy podstawowy wzorzec pamięci kulturowej – pamięci działającej w oparciu o zróżnicowane powiązania. Każdy segment tekstu podlega co najmniej podwójnemu kodowaniu: odnosi się do tekstu drugiego, a jednocześnie przekształca tworzone odniesienie dzięki wzajemnemu oddziaływaniu najróżniejszych elementów wyniesionych z innych tekstów. Co więcej, intertekstualność obejmuje także przerwy istniejące między intertekstem a tekstem badanym. Puste przestrzenie czy tymczasowe luki punktuja relacje przekodowanych fragmentów, by ukazać alienację tekstu, miejsca zagęszczenia znaczeń i nadmiernego dookreślenia. Rozpraszenie znaczenia, rozsadzanie struktur, a także zniekształcenie kontekstów zmienia wcześniejsze teksty w masę segmentów, z których powstają nowe układy. Dlatego właśnie intertekstualność nie stanowi tylko i wyłącznie reprezentacji ludzkiej kultury, odtwarza bowiem w większości ukryte operacje pamięci, pozwalając tym samym na wyraźny wgląd w sposoby funkcjonowania pamięci kulturowej¹⁴.

¹³ Por. z „kulturą nadpisywania” A. Assmann.

¹⁴ W. Iser, *Czym jest antropologia literatury?...*, s. 31.

Powyższe rozstrzygnięcia wpisują się w Łotmanowską koncepcję semiosfery, czyli przestrzeni, w której przenikają się całe systemy semiotyczne, i w której nieustannie zachodzą interakcje oraz „procesy przekładu” między poszczególnymi znakami i symbolami, nabierającymi nowych sensów w nowych otoczeniach tekstowych. Koncepcja twórczego przekładu, którą łatwo odnieść również do zjawiska intertekstualności, nie oznacza jednak utraty wszystkich znaczeń pierwotnych. W przypadku narracji apokryficznych, wykorzystujących nie tylko znaki, lecz i symbole, całkowite zaprzepaszczenie sensów źródłowych tym bardziej nie jest możliwe. Stąd też nie do końca zgodzić się można z twierdzeniem Isera o „zatarciu pierwotnych kontekstów”. Zresztą nieco dalej w tym samym fragmencie mówi on już tylko o ich „zniękształcaniu”, co zdecydowanie lepiej wpisuje się w schemat pamięci kulturowej – to, co źródłowe, ma wszak być na mocy intertekstualnych powiązań nieustannie przypominane, a zatem nie może ulec całkowitemu zatarciu czy takiemu przekształceniu, które uniemożliwia odczytanie najgłębiej położonych znaczeń. Istotna i celna jest jednak uwaga o „segmentach znaczeniowych”, tworzących nowe układy – w przypadku narracji apokryficznych mechanizm ten ujawnia się z całą mocą. Nie tylko poszczególne, bogate w sensy symbole, ale i całe korpusy znaczeniowe (wątki, motywy, opowieści czy wręcz poetyki staro- i nowotestamentowe) wykorzystane zostają właśnie do konstruowania nowych układów, nowych narracji, które, zachowując część znaczeń pierwotnie owym segmentom przypisanych, wytwarzają nowe uniwersum semiotyczne, zestawiając w oryginalny sposób to, co tradycyjnie nigdy zestawiane nie było.

Literatura zatem, zdaniem Isera, pozwala dostrzec niezliczoną ilość znaczeń, jakie wytwarza i przetwarza człowiek jako użytkownik kultury. Nadto, interpretując rzeczywistość kulturową, pozwala dostrzec to, co kryje się za naszym rozumieniem świata, oraz to, co owo rozumienie świata organizuje¹⁵. Często przekształcając relacje mię-

¹⁵ W. Iser, *Zmienne funkcje literatury*, tłum. A. Sierszulska, w: R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, Universitas, Kraków 1998, s. 362.

dzy poszczególnymi systemami semiotycznymi, literatura pozwala dostrzec wzorce kulturowe – stają się one bowiem szczególnie widoczne w momencie, w którym ich kształt zostaje naruszony, a oczywistość podważona. Rola, jaką, zdaniem Isera, odgrywa literatura, bliska jest zatem antropologii także w wydaniu Mary Douglas – fikcje wyjaśniające bowiem skupiają się na marginaliach, na tym, co odrzucone, ukryte, niewyrażone, by tym sprawniej ujawnić dominujące w kulturze wzorce: „literatura zajmuje się dokładnie tym, co zostało wykluczone – aspektami pominiętymi, zignorowanymi, usuniętymi, po to, by nasz świat mógł zostać ustabilizowany dzięki swoim instytucjom”¹⁶.

Skupienie na tym co nieoczywiste czy peryferyjne, pozwala również dostrzec dynamikę kultury – nieustannych przepływów znaczeń, translacji tekstów, złożonych relacji między różnymi podsystemami semiosfery (mówiąc językiem Łotmanowskim), w końcu – chwiejność podziału na semiotyczne centrum i peryferie.

W obszarze narracji apokryficznych, jak już wskazywałam, stykają się również rozmaite systemy semiotyczne, a symbol religijny podlega reinterpretacji. Teksty kanoniczne zostają „przetłumaczone” na teksty nowe, oddające przemiany kulturowe. Przekazy źródłowe, „nieortodoksyjnie używane” i, z pozycji dystansu, poddawane naśladownictwu, interpretacji oraz krytyce, zostają wkomponowane w „peryferyjne” narracje.

Strategia apokryficzności wpisuje się ponadto doskonale w Iserowską wizję literatury jako swoistego „przedłużenia mitu”:

Dlatego też literatura [...] kontynuuje proces rozpoczęty przez mit. Podobnie jak mit, ujmuje ona niepojęte albo raczej wydaje się, że to robi. A równocześnie nie ukrywa, że jej produkt winien być traktowany tylko, jak gdyby był rzeczywistością [wyróżn. M.J.]. Nadaje ona formę temu, co przez wzgląd na skuteczność systemów porządkujących pozostaje w ukryciu i staje się pojmowalne jako nieuświadomiony poziom świata, w którym żyjemy. To właśnie pod tym względem literatura jest kon-

¹⁶ Ibidem, s. 363.

tynuacją mitu, którego główna funkcja polegała na kojeniu pierwotnego strachu za pomocą wyobrażeń mitycznych. Różni się ona od mitu tym, że koncentruje się na nieosiągalnym, które wydobywa z ukrycia dzięki swoim opowieściom i obrazom. Jako taka, literatura może nawet umożliwić nam uzmysłowienie sobie, co spowodowało ten podział na to, co dostępne i co nieosiągalne; ale skoro to ostatnie zmienia się w zależności od tego, co nasze sposoby tworzenia świata uczyniły dostępnym, więc oczywiście źródło podziału też będzie inne. [...] [literatura] służy za wskazówkę, jak pojmujemy niepojmowalne i dlaczego pojmujemy je w formie tak kalejdoskopowo zmiennych wyobrażeń¹⁷.

Iser dużą wagę przywiązuje do tego, co określa mianem „zbiorowej nieświadomości”, sędzę jednak, że warto zwrócić uwagę przede wszystkim na aspekt poznawczy literatury jako narzędzia odkrywania rozmaitych sposobów opowiadania świata, odkrywania uwarunkowań poznawczych i pozostałości mitycznych, przepracowywania obowiązujących w danym czasie, miejscu i wspólnocie wzorców kulturowych, podstawowych dyskursów, czy centralnych systemów semiotycznych. Istotne w ujęciu Isera jest dostrzeżenie dynamiki kultury, tego, że sztucznie naturalizowane, a faktycznie społecznie/wspólnotowo warunkowane obrazy świata zmieniają się. Literatura ma być, w ujęciu Isera, swego rodzaju barometrem owych przemian.

Podobne intuicje znajdziemy również w stwierdzeniu Ewy Kosowskiej, że „literatura może być obszarem dokumentowania zarówno wzorów [kulturowych], jak i stereotypów”, przez wzgląd na co antropologia literatury „przedmiotem swego zainteresowania czyni [...] to, co pozornie indywidualne, choć w istocie swej zbiorowe”¹⁸. Jak pisze badaczka, „każdy tekst jest inspirowany kulturą, w której jego twórca żyje lub do której ma dostęp dzięki informacyjnym możliwościom własnej formacji cywilizacyjnej. Dlatego [...] antropologia literatury dotyczy możliwości interpretowania szczególnego, to jest

¹⁷ Ibidem, s. 366–367.

¹⁸ E. Kosowska, *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 15.

nastawionego na rekonstrukcję – na bazie tekstu literackiego – tych elementów kontekstu kulturowego, w których osadzone są elementy tradycji”¹⁹.

W drugiej części książki spróbuję takiemu właśnie „interpretowaniu szczególnemu” poddać wybrane współczesne teksty apokryficzne, by wydobyć za ich pomocą niektóre elementy urozmaiconej kulturowej mozaiki. Ta cząstkowa „rekonstrukcja elementów kontekstu kulturowego” pozwoli ujawnić, jak sądzę, omówione już mechanizmy kulturowe, realizowane przez niekanoniczne „nowe ewangelie”.

Kończąc to podsumowanie, warto pokrótce pochylić się nad jeszcze jedną istotną kwestią, a mianowicie nad (8) **dywersyjnym czy wywrotowym potencjałem apokryfu**. Jak podkreśla Marek Starowieyski, apokryfy tradycyjne miały wprawdzie charakter właśnie wywrotowy i niejednokrotnie stały w opozycji do obowiązującej w danym momencie ortodoksji, propagując idee rozmaitych grup „odszczępieńców”, jak przykładowo ebionici, pryscylianianie czy manichejczycy²⁰, jednocześnie jednak ogromna część tych tekstów sytuowała się blisko panującej dogmatyki:

koniecznie trzeba podkreślić, że nie wszystkie apokryfy i nie zawsze były nośnikami treści heretyckich [...]. Rzecz ma się wręcz przeciwnie – większość posiadanych przez nas utworów jest zupełnie ortodoksyjna, choć często przekazują dość jeszcze prymitywną, ale ortodoksyjną, teologię judeo-chrześcijańską. Jeśli więc te utwory funkcjonowały bez przeszkód w wieku II, to w miarę rozwoju teologii w późniejszych czasach stawały się utworami anachronicznymi i wywoływały gwałtowny sprzeciw u teologów i intelek-

¹⁹ Ibidem, s. 20.

²⁰ „były to narzędzia przekazywania treści heretyckich takich grup jak ebionici, manichejczycy, pryscylianianie itd., którzy, podpierając się autorytetem postaci biblijnych, przekazywali w nich swoją naukę – oparcie swoich poglądów o postać Jezusa, Jego Apostołów czy innych postaci biblijnych, w utworach podobnych lub przynajmniej nawiązujących formą do ewangelii, stanowiło element ich propagandy religijnej” (M. Starowieyski [red.], *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. I, WAM, Kraków 2003, t. I, s. 34).

tualistów takich, jak na przykład św. Hieronim. Stopniowo stawały się one utworami coraz bardziej fantastyczno-sensacyjnymi, które w późniejszych wiekach chętnie przedrukowywano w ludowych kalendarzach lub książeczkach sprzedawanych na odpustach²¹.

Apokryfy były nadto często redagowane czy zmieniane, dodawano lub odejmowano od nich rozmaite treści, zgodnie z potrzebami danej wspólnoty, a także dominującymi w danym czasie i miejscu teologicznymi tendencjami, co znacząco nieraz zmieniało ich wydźwięk i odbiór – przykładowo apokryfy bliskie ortodoksji przemawiane bywały przez grupy nastawione bardziej wywrotowo w stosunku do kanonu, po czasie zaś ponownie je na łono owej ortodoksji „przywracano” przez kolejne prace redakcyjne. Takie burzliwe życie tekstu sprawiało jednak, że wersja ponownie (niemal) ortodoksyjna przybierała już, jako trzecia wersja tekstu i palimpsestowy „twórczy przekład”, kształt odmienny od pierwotnego, oryginalnego.

Apokryfy tradycyjne stanowiły, jak zaznacza Starowieyski, kombinacje różnych elementów – nie tylko treści biblijnych, katechetycznych i teologicznych, ale i motywów czerpanych z tradycji nieżydowskich i niechrześcijańskich, z mitów, podań, wierzeń czy elementów folkloru. To sprawiało, że relacje między apokryfami a kanonem i ortodoksją układały się rozmaicie. Wydźwięk danego tekstu wzmacniany był dodatkowo przez jego użycie – niektóre apokryfy znajdowały miejsce w liturgii czy nauczaniu ojców Kościoła (choć, częstokroć, niejako z przymusu – gdy wierni nie chcieli porzucić pewnych apokryficznych wyobrażeń, myśliciele chrześcijańscy odwoływali się do nich z pobudek pragmatycznych, to jest dla celów „dydaktycznych”), inne z kolei popularność osiągały w kręgach „heretyków” czy „odszczepieńców” i jako takie szczególnie intensywnie zwalczane były przez instytucję Kościoła. Nie wszystkie w końcu apokryfy były w ogóle zainteresowane jakimikolwiek odniesieniami (czy to pozytywnymi, czy negatywnymi) do kanonu – Starowieyski podkreśla, że

²¹ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 35.

wiele tekstów powstawało w sposób „autonomiczny”, nie stanowiąc żadnej „konkurencji” dla Pisma Świętego²².

Kościół potępiał, rzecz jasna, te apokryfy, które nosiły rysy hereetyckie i których „nieprawowierne objawienia” podkopywały autorytet tak jego, jak i samego tekstu kanonicznego. Nie tylko jednak zwalczał „konkurencyjne” treści, dogmaty i teologiczne rewelacje, ale i wykazywał daleko idącą ostrożność w stosunku do apokryfów bliższych duchowi kanonu, a to z kilku względów. Po pierwsze, teologia pierwszych tekstów apokryficznych przestawała z czasem odpowiadać rozwojowi myśli chrześcijańskiej – postrzegana była jako forma przebrzmiała, niedojrzała i niedoskonała. Po drugie, wyjaśnienia rozlicznych zagadnień teologicznych traktowane były jako narzędzia wprowadzania chaosu w umysłach wiernych, którzy nierzadko nie byli w stanie odróżnić „apokryficznych plew” od „ortodoksyjnego ziarna”. Po trzecie wreszcie, o ile wczesne apokryfy koncentrowały się na kwestiach teologicznych, o tyle późniejsze stawały się coraz bardziej sensacyjne w treści, a tym samym coraz bardziej zbliżały się nie tyle do herezji, ile niemalże do profanacji – a przynajmniej mieszały „wysokie” z „niskim”.

Skoro zatem nawet teksty bliskie duchowi ortodoksji nie były odporne na instytucjonalną krytykę, to uznać można, że miały pewien potencjał wywrotowy czy dywersyjny – jeśli nawet nie w stosunku do samego kanonu i obowiązującej w danym momencie dogmatyki, to w stosunku do strażnika kanonu, instytucji, której monopol na egzegezę i nauczanie nieustannie podważały. Nie znaczy to jednak, podkreślmy raz jeszcze, że „każdy apokryf był aktem dywersji wobec kanonu”.

Dywersyjny czy wywrotowy potencjał apokryfu to jednak nie tylko stosunek do kanonu i jego strażnika (bądź strażników), ale i relacja do wspólnoty i kultury, co szczególnie wyraz znajduje we współczesnym piśmiennictwie apokryficznym. Zwracają na to uwagę zwłaszcza ci badacze, którzy szeroko pojmują kanon, a co za tym idzie – również

²² Por. M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2006, s. 21.

i apokryf. Dywersyjny charakter tego typu tekstów podkreślają zatem choćby wspomniane już wcześniej Szajnert i Szybowicz, przy czym współczesna apokryficzność rozsadzać, sabotować i podminowywać ma właśnie nie tylko kanon w sensie sakralnym, ale i niejako „gatunkowym”, „stylistycznym”, a dalej i światopoglądowym, filozoficznym, wspólnotowym, historycznym, kulturowym – trawestować ma niezliczone teksty kultury, a dalej „uświęcone” modele ich odczytań, „sklasycyzowane” formy, tropy, figury, historyczne egzegezy, społeczne czy kulturowe tabu, „naturalizowane” wizje świata i hierarchie (społeczne, wartości, estetyczne etc.).

Większość omawianych w niniejszej książce apokryfów realizuje niejako funkcję „podwójnej dywersji” – wobec kanonu Pisma Świętego i związanych z nim kanonów kolejnych rządów (ortodoksyjnych wykładni, dogmatów, a także nadbudowanych na nich etyk, norm społecznych, wizji człowieka i świata, „kanonów wrażliwości religijnej” etc.) oraz wobec kanonów w szerokim, niereligijnym sensie – paradygmatów filozoficznych czy poznawczych, społecznych hierarchii, stosunków władzy, kanonów estetycznych, kulturowych hermeneutyk, rozmaitych symbolik (są to, jak widać, „kanony” o różnym poziomie złożoności i abstrakcji, o odmiennych rolach i roszczeniach kulturotwórczych, różnie definiowane, przynależące do odmiennych rejestrów). Co istotne jednak, owa „dywersja” zdaje się stanowić oswojoną strategię kulturową – jako taktyka wrogości i destabilizacji musiałaby bowiem zakładać statycznie i esencjalistycznie pojmowaną kulturę, monolit, którym owa dywersyjna taktyka chce wstrząsnąć, na szkodę którego działa, który chce właśnie – zdestabilizować. Tymczasem kultura jest tworem dynamicznym, nastawionym tak na trwanie i ciągłość, jak i na innowację, zmianę, a także komunikację, wymianę, absorbowanie (choć nie bez zastrzeżeń i zawsze w kontekście mechanizmów „obronnych”) tego, co nowe czy obce. Warto zatem w tym kontekście raz jeszcze zwrócić szczególną uwagę na mediatyzującą, innowacyjną i dynamizującą rolę apokryficzności w kulturze.

Rzecz jasna, z punktu widzenia pragmatyki tekstu nie sposób nie docenić owego dywersyjnego potencjału. Apokryficzność, niezależnie od tego, jak usankcjonowaną kulturowo praktyką by nie była, niesie ze sobą zarazem liczne korzyści, jak i niebezpieczeństwa społeczne. Jest narzędziem krytyki społecznych norm i relacji, wentylem bezpieczeństwa, pozwalającym uwolnić się spod jarzma nadmiernego patosu i rozmaitych uniwersalizmów (liczba mnoga jest tu tyle zamierzona, ile uprawniona), lecz tym samym i dokumentem czy zacytnym zmian wzbudzających opór czy wręcz wrogość części odbiorców, narzędziem przekraczania rozmaitych tabu, a oglądana z pewnych konkretnych pozycji światopoglądowych – taktyką profanacji.

4.2. Apokryfy w pejzażu semiotycznym

Analiza współczesnych apokryfów pozwala również na stworzenie pewnego „obrazu semiosfery”, na jej swego rodzaju „zmapowanie” (choć jest to określenie nie w pełni adekwatne, o czym za chwilę). Należy tu jednak poczynić pewne zastrzeżenia.

Po pierwsze, jak już wielokrotnie wskazywałam, konstrukt określany tu mianem „kultury Zachodu” jest idealizacją. Jest nią zresztą każda semiosfera, gdy poddawana jest opisom i tematyzacjom. Jak słusznie podkreśla Grzegorz Kapuściński w swej analizie problemu,

to my jako badacz, podmiot obserwujący, ustalamy w akcie obserwacji semiosferę. Semiosfera jest, a przynajmniej może być postrzegana jako agregat czy raczej poziom bytów semiotycznych (znaków, tekstów, kodów, nawet kultur), który stanowi swego rodzaju pułap rozumowania w danym kontekście, największą przestrzeń semiotyczną relevantną w odniesieniu do pola aktualnych rozważań. Jest tym samym wytwarzana każdorazowo przez kontekst analizy konkretnego tekstu, znaku²³.

²³ G. Kapuściński, *Metafora przestrzeni w komunikowaniu. Koncepcja semiosfery*, „Studia Medioznawcze” 1 (44)/2011, s. 134.

Jest ona zatem „kreowana” w akcie semiotycznego oglądu, który jest również, z pewnych perspektyw, jako akt kulturowy, formą samoopisu (co z kolei, jak wielokrotnie podkreśla Łotman, jest wyrazem obecnego w każdej semiosferze dążenia do unifikacji języków). Ma zatem taki ogląd charakter, jak to określa Kapuściński, retoryczny, i tym samym nie wiąże się z klasycznym pojęciem prawdy jako zgodności takiegoż opisu z „obiektywną rzeczywistością”, z „bytowym obliczem działań, jakie ta kultura generuje wśród swoich przedstawicieli”²⁴. Semiosfera jest zatem każdorazowo tak „pojemna” i o takich granicach, które wyznaczane są przez horyzont konkretnej semiotycznej analizy. Nie chodzi w powyższych uwagach bynajmniej o kwestie ontologiczne – Łotman wielokrotnie i z całą mocą podkreśla, że semiosfera jest semiotyczną realnością, przestrzenią, poza którą semioza jest niemożliwa, nadto jest przestrzenią pierwotną w stosunku do wszelkich funkcjonujących w jej obrębie elementów, a także – jednostek ludzkich w niej zanurzonych, dokonujących aktów produkcji i komunikacji poszczególnych semiotycznych zasobów²⁵. To jednak, co w danym kontekście opisujemy jako autonomiczną semiosferę z jej podsystemami i jej usytuowaniem w stosunku do innych semiosfer, jest, na poziomie wytwarzania opisu i rozumienia, aktem kreacji i idealizacji o charakterze właśnie retorycznym.

Ta uwaga wiąże się z kolei z drugim zastrzeżeniem – koncepcja semiofery, na co już wielokrotnie wskazywano, nacisk kładzie na dynamikę, ruch, przepływy, zmiany, translacje, a także ogromną złożoność, na mnogość języków, kodów, znaków, tekstów i podsystemów funkcjonujących w obrębie owej większej całości. Dlatego, mimo pewnych strukturalistycznych intuicji dostrzegalnych w tym intelektualnym konstrukcie, nadmiernie porządkujące, „systemowe” podejście jawi się jako nie tyle może nieuprawnione, co wymagające właśnie zastrzeżeń, wskazań na idealizacyjny ich charakter. I choć

²⁴ Ibidem, s. 133.

²⁵ Por. J. Łotman, *O semiosferze*, w: idem, *Kultura, historia, literatura*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017.

Łotman nie opiera się owej „pokusie mapowania”, nacisk kładąc na relacje między centrum a peryferiami, na ideę granicy (jako miejsca, które zarazem dzieli i łączy), na kwestie przekładu, spotkania i komunikacji, a więc i dookreślania, między jakimi językami/tekstami/systemami znaczeń/podsystemami semiosfery/semiosferami owe procesy zachodzą, to jednak każdy taki ogląd zawierać musi wskazanie właśnie na ową płynność, zmienność i ruch, a tym samym schematyczny i upraszczający charakter statycznego i porządkującego opisu. Innymi słowy, semiosfera jest „niedomknięta” i jako taka nie może być w pełni oddana w „zamykającym ją” oglądzie. Z tego też względu Alina Djakowska proponuje pojęcie mapy zastąpić pojęciem krajobrazu:

W semiotyce autoironicznej mapę zastępuje krajobraz. Autor porzuca ideę kultury jako tej postaci zbiorowej pamięci, w której zachowania z różnych podsystemów wiążą się w jedną mapę świata. Bo narysowane na papierze kręgi są pewną metaforą optyczną, a nie dokładnym modelem obiektu. A semiosfera tylko metaforycznie daje się przedstawić za pomocą modelu przestrzennego ze ściśle określonymi granicami. Lepiej wyobrazić sobie jakąś głębinę znaczeniową, której granice zakreśla wielość indywidualnych zastosowań. Dopiero spacer po realnym terenie geograficznym pozwala zauważyć, że widziane na mapie ostre linie graniczne rozmywają się, zamiast wyraźnej kreski jest plama. Rozmytość granic „dekonstruuje” pojęcia tego, co wewnętrzne i co zewnętrzne, pozostawiając tylko migotliwą grę niestałych, przesuwających się i nietożsamyh z sobą przestrzeni²⁶.

Powyższe zastrzeżenia nie oznaczają jednak, że nie można mówić o jakiejś tożsamości semiosfery czy tożsamości kulturowej – przeciwnie, Łotman, problematyzując pojęcie granicy, a także skupiając

²⁶ A. Djakowska, „Kultura i wzryw”, *Jurij M. Łotman, Moskwa 1992: [recenzja]*, „Pamiętnik Literacki” 86/2/1995, s. 228. Dla Djakowskiej „autoironiczny” charakter Łotmanowskiej semiotyki oznaczać ma jej „metaforyzację”, wynikającą właśnie ze świadomości wspomnianej już mnogości, wielości, złożoności, a jednocześnie z pragnienia jej opisu, a tym samym sprowadzenia do jakiegoś jednego języka, pragnienia pewnego, mimo wszystko, domknięcia tego, co samo w sobie niedomknięte.

uwagę na komunikacji (w obu jej modelach) i translacji, wskazuje bezpośrednio na tę kwestię. Im wyższy stopień skomplikowania danej semiosfery, tym większa potrzeba samoopisu, czyli uspoźnienia, tym większa rola komunikacji i przekładu oraz ustalenia w tych procesach jakiejś formy tożsamości:

Pojęcie semiosfery jest powiązane z pewną semiotyczną jednorodnością i indywidualnością. Obydwa te pojęcia (jednorodność i indywidualność) [...] są trudne do formalnego określenia i zależą od systemu opisu, ale to nie przekreśla ich realności i łatwego wyodrębniania na poziomie intuicyjnym. Obydwa te pojęcia zakładają odgraniczenie semiosfery od otaczającej ją przestrzeni semiotycznej lub pozasemiotycznej. [...] W takich wypadkach, kiedy przestrzeń kulturowa ma terytorialny charakter, granica zyskuje przestrzenny sens w dosłownym znaczeniu. Jednakże rolę buforowego mechanizmu, przekształcającego informację, swoistego bloku przekładu, zachowuje ona i w tym wypadku. Tak oto [...] semiosferę utożsamia się z „oswojoną” przestrzenią kulturową, zaś zewnętrzny w stosunku do niej świat z królestwem chaotycznych, nieuporządkowanych żywiołów [...]”²⁷.

Semiosfera zatem dookreśla swoją tożsamość poprzez granicę, która w rzeczywistości semiotycznej także łączy, na metapoziomie autodeskrypcji jednak głównie dzieli:

Należy jednak pamiętać o tym, że jeśli z punktu widzenia swojego immanentnego mechanizmu granica łączy dwie sfery semiotyczne, to z pozycji samoświadomości semiotycznej (autodeskrypcji na metapoziomie) danej semiosfery ona je dzieli. Uświadomić siebie pod względem kulturowo-semiotycznym oznacza uświadomić sobie swoją specyfikę, swoją odmienność w stosunku do innych sfer. Zmusza to do akcentowania absolutności tej cechy, która zakreśla daną sferę²⁸.

Semiosfera zatem potrzebuje „zewnątrza”, widzianego często jako przestrzeń niesemiotyczna, chaotyczna czy „barbarzyńska”, by się dookreślić – co jednak istotne, owa „niesemiotyczna” czy „nie-

²⁷ J. Łotman, *O semiosferze...*, s. 96–98.

²⁸ *Ibidem*, s. 99.

ustrukturyzowana” przestrzeń w istocie na ogół jest i semiotyczna, i ustrukturyzowana, na mocy tych samych lub podobnych zasad, i widziana jako „kulturowa” przez samą siebie. Postrzeganie tych kwestii zależy, podkreśla Łotman, od pozycji obserwatora:

przestrzeń „niesemiotyczna” w rzeczywistości może okazać się przestrzenią innej semiotyki. To, co z wewnętrznego punktu widzenia danej kultury wygląda jako zewnętrzny niesemiotyczny świat, z pozycji zewnętrznego obserwatora może się wydawać jej semiotyczną peryferią. W ten sposób to, gdzie przebiega granica danej kultury, zależy od pozycji obserwatora²⁹.

Ta uwaga wspiera zatem wspomniane powyżej rozstrzygnięcia G. Kapuścińskiego o retorycznym charakterze opisu semiosfery – mimo jej realności semiotycznej, jest ona re-konstruowana każdorazowo w próbie jej uchwycenia i deskrypcji (także samoopisu), ujednolicona, „zatrzymana” na moment, o określonych granicach i sąsiedztwach. Tak statycznie, a więc i idealizacyjnie uchwyconą semiosferę można zatem, by powtórzyć, zmapować, czy też, jak postuluje Djakowska, stworzyć jej pewien szkicowy semiotyczny krajobraz.

Analiza współczesnych apokryfów jako przykładów twórczej translacji, jako narzędzi komunikacji i mediów pamięci, pozwala na naszkicowanie pewnych (choć, rzecz jasna, nie wszystkich) elementów pewnego „semiotycznego krajobrazu”. Jak wielokrotnie wspomniano, są to teksty zróżnicowane pod wieloma względami, co wynika właśnie ze złożoności i pewnej elastyczności semiosfery, z jej ruchu, przepływów, zmian, napięć między podsystemami i skomplikowanych relacji między tym, co w centrum, i tym, co na peryferiach. Nie sposób zatem ułożyć spójnej, eleganckiej struktury wszystkich tych relacji czy wyczerpującej „typologii” omawianych tu apokryfów, zwłaszcza że teksty te sytuują się często właśnie na rozmaitych pograniczach. Łotman podkreśla binarny (co najmniej) charakter każdej semiosfery, każdego jej podsystemu i każdego języka, między tymi

²⁹ Ibidem, s. 100.

podsystemami i językami zachodzą jednak kontakty o różnym charakterze – dialog, konflikt, podbój, chwilowe zespolenie, asymilacja komunikatów lub kodów. W dodatku każdy z podsystemów składa się z kolejnych, a na każdym poziomie ogólności i złożoności są one wszystkie zmienne w czasie, niedomknięte, w procesie (czy to właśnie dialogu, czy konfliktu, czy wymiany etc.), co znajduje odzwierciedlenie także w analizowanych tutaj tekstach.

Apokryfy oddają zatem tę złożoność i dynamikę i w nią się wpisują. Jak każdy tekst literacki jednak mogą być również przyporządkowane do danego podsystemu za sprawą dookreślenia ich pozycji w uproszczonym, binarnym schemacie, za pomocą którego z kolei można (co będzie, podkreślmy, idealizacją i uproszczeniem) opisać relacje rozmaitych podstruktur semiosfery. Jak pisze Łotman,

kategoria walki stanowi ważny element zarówno procesu literackiego, jak i każdego utworu z osobna. Prócz tego pisarz jako członek społeczeństwa prawie zawsze bywa wciągnięty do walki pozaliterackiej. Znamy liczne przypadki, kiedy polemika literacka nabiera sensu i cech konfliktu politycznego czy filozoficznego³⁰.

Teksty apokryficzne uporządkować zatem można właśnie w odniesieniu do szkieletowego, schematycznego i skonstruowanego w celach heurystycznych „pola walki” czy, lepiej, „pola napięcia i kontaktu” między podsystemami semiosfery, a także między funkcjonującymi w ich ramach dyskursami, o różnych „przypisaniach” historycznych, ideologicznych, politycznych etc. i o różnym stopniu złożoności.

Teksty, które postanowiłam poddać analizie, uporządkowałam w odniesieniu do wspomnianych już wcześniej trzech strategii intertekstualnych, opisanych przez Renate Lachmann. Będą to zatem teksty realizujące modele tropiki, partycypacji oraz transformacji. Ujawniający się w tych strategiach stosunek apokryfów do kanonu

³⁰ J. Łotman, *O niektórych zasadniczych trudnościach w strukturalnym opisie tekstu*, w: idem, *Kultura, historia, literatura...*, s. 219.

oraz kanonów drugiego i trzeciego rzędu pozwala, jak się wydaje, na uchwycenie właśnie złożoności semiosfery oraz rozmaitych napięć między jej poszczególnymi podsystemami, na określenie różnych „pól walki” (ale i współpracy, mariażu, przepływu, translacji). Są to teksty zorientowane retorycznie, oddające tym samym skomplikowane, dynamiczne relacje między, chociażby, takimi systemami jak „religia”, „nauka” czy „polityka”. Jako wielojęzyczne komunikaty operujące mnogością kodów cechują się one, co oczywiste, niezwykle bogatą semantyką, a hermeneutyczna praca nad nimi pozwoliłaby na uwypuklenie niezliczonych sensów i kontekstów. Tym jednak, co mnie najbardziej interesuje, jest właśnie, widoczne zwłaszcza w tekstach realizujących strategię kontr-pisania oraz ponownego pisania, uchwycenie napięć i/lub mariaży między podstrukturami semiosfery – relacji tak dokumentowanych, jak i, nierzadko, prowokowanych przez analizowane komunikaty.

W książce *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej* prowadziłam analizy „w głąb” tekstów, przy czym były to głównie teksty filozoficzne oraz dwa literackie – *Ostatnie kuszenie Chrystusa* Nikosa Kazantzakisa oraz *Ewangelia według Jezusa Chrystusa* José Saramago (do drugiej ze wspomnianych powieści nawiązuję tu ponownie, jest ona bowiem nazbyt „emblematiczna” dla interesującego mnie zjawiska, by móc ją całkowicie pominąć). Prowadzone w niniejszej książce analizy mają jednak inny charakter – idą raczej „wszerz” zjawiska, by uwidocznic wszystkie wspomniane w pierwszej części tej pracy mechanizmy kulturowe, a także, by umożliwić naszkicowanie właśnie owego (w pewnym sensie „wyobrażonego” czy „konstruowanego”) krajobrazu semiotycznego. Podkreślić jednak należy, że i w tego typu analizach nie sposób uniknąć mocno „hermeneutycznych” momentów, idących nieco bardziej „w głąb” danego tekstu.

By zrealizować przedstawione cele, pozwoliłam sobie na pewien, by tak rzec, „strukturalistyczny” ogląd analizowanych tekstów, skupiając się na ich funkcjonowaniu w ramach rozmaitych opozycji – przede wszystkim między takimi podsystemami semiosfery jak

„religia” i „nauka” oraz, na innym poziomie oglądu, wyobrażonymi i każdorazowo wytwarzanymi na gruncie danego komunikatu konstrukcjami „wiary” i „rozumu”. Co istotne jednak, wszystkie te relacje będą o tyle polifoniczne, że wzbogacone o napięcia z kolejnymi podsystemami, jak chociażby „polityka” – przy czym zakresy i poziomy złożoności tychże i kwestia subsumpcji zależy od przyjętych założeń (i przy uznaniu każdorazowo dynamicznego charakteru każdej możliwej relacji). Przyjmując za punkt wyjścia taki właśnie binarny schemat, dostrzec można po pierwsze upraszczający charakter tekstów (widoczne jest tu bowiem założenie o istnieniu ograniczonej liczby elementów każdego systemu, do którego tekst się odnosi), po drugie zaś – ich wspomniany już retoryczny charakter. Jak zauważa Łotman, „Organizacja retoryczna powstaje w polu napięcia semantycznego pomiędzy strukturą »organiczną« i »cudzą«, przy czym jej elementy podlegają tu podwójnej interpretacji. »Obca« organizacja, nawet mechanicznie przeniesiona do nowego kontekstu strukturalnego, przestaje być równa sobie i staje się znakiem lub imitacją samej siebie”³¹. Jak widać, już sam fakt przekodowywania tekstu źródłowego, czyli kanonu, lub też próba asymilacji jego kodu, daje efekt retoryczny i ustawia ów tekst wyjściowy w zupełnie nowej sytuacji semantycznej i interpretacyjnej. Nadto teksty apokryficzne, częstokroć sytuując się „po jednej ze stron” binarnej opozycji (jest to tendencja dominująca, acz, powtórzmy, budowane tu schematy są idealizacją), drugą jej stronę, jako właśnie „obcą”, czynią uproszczoną i, wykorzystując jej zasoby semantyczne, sprawiają, że w tym nowym kontekście jedynie „imitować” może ona samą siebie czy stawać się właśnie wspomnianym „znakiem samej siebie”. Uwidaczniają się w tym „zderzeniu” nie tylko nieprzystawalność języków i konieczność translacji o charakterze twórczym, ale i właśnie retorycznie motywowane „wypaczenia przekładu” i problem niemożności adekwatnego spojrzenia na to, co obce, bez zabarwienia tym, co „własne” (co jest

³¹ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 116.

zresztą problemem wielopoziomowym i wielokrotnie dyskutowanym). Mamy tu do czynienia jednak z pewnym sprzężeniem zwrotnym – retoryczna intencja tekstu wymusza zderzenie komunikatów, języków czy kodów, z drugiej strony, każde zestawienie odmiennych rejestrów, niezależnie od „przedzałożeń”, przynosi efekt retoryczny, jak bowiem zauważa Łotman (a jest to uwaga istotna zwłaszcza w odniesieniu do nakreślonego powyżej schematu binarnej opozycji), „Efekt retoryczny powstaje przy zderzeniu znaków odnoszących się do różnych rejestrów i tym samym prowadzi do odnowienia poczucia granicy pomiędzy zamkniętymi w sobie światami znaków”³².

Każdy tekst, niezależnie od swego „umiejscowienia”, wykazuje tendencję do upraszczania, do wspomnianego założenia o ograniczonej liczbie elementów danego systemu, zarówno tego (na co zwrócono już uwagę), który jawi się jako „obcy”, jak i tego, który przyjmowany czy deklarowany jest jako „własny” (co nie jest niczym zaskakującym w świetle przywoływanych powyżej spostrzeżeń dotyczących wszelkich prób unifikacji czy samoopisów). Tekst apokryficzny funkcjonuje ponadto zawsze w kontekście semiosfery, przez co odbijają się w nim ślady dynamicznych, złożonych relacji między rozlicznymi językami i podsystemami, uwikłanymi w przeróżne wzajemne układy – uwidacznia się tu zatem wyłącznie fragment złożonej „semiosferycznej siatki tekstów”. Mimo zatem prób pewnego schematycznego ich uporządkowania widać, że teksty te „nie mówią jednym głosem” – choć w wielu wypadkach bazują na wspólnym *langue*, różni się ich *parole*, nie tylko na poziomie literackiego użycia języka, lecz na poziomie, by tak rzec, kulturowym. Nadto, co istotne dla prowadzonych tu rozważań, wszystkie teksty są wielojęzyczne. Jak zauważa Łotman, każda kultura jest poliglotyczna, przez co każdy tekst kultury (poza tekstami konstruowanymi w językach sztucznych) jest „szyfrowany za pomocą wielu kodów”, co czyni zeń skomplikowany palimpsest: „Nie tylko elementy należące do rozmaitych historycz-

³² Ibidem, s. 117.

nych i etnicznych tradycji, ale też stałe dialogi wewnątrztekstowe między gatunkami i różnie ukierunkowanymi strukturalnymi porządkami, tworzą tę wewnętrzną grę środków semiotycznych, która, najjaskrawiej przejawiając się w tekstach artystycznych, okazuje się w istocie właściwością wszelkiego złożonego tekstu³³. To właśnie czyni z tekstu nie jedynie „puste naczynie” do przenoszenia sensu, lecz sensów (wielu) generator. Prócz funkcji komunikacyjnej tekst pełni zatem, o czym już wspomniano w poprzednich rozdziałach, funkcję właśnie sensotwórczą, funkcję generowania informacji. W tekście zderzają się różne komunikaty oraz kody i to właśnie na styku tych „porządków semiotycznych” realizuje się owa druga funkcja. Jest to szczególnie widoczne właśnie w przypadku apokryfów, których strategia opiera się na mieszaniu czy zestawianiu ze sobą (elementów czy gramatyk) tekstu kanonicznego z mnogością innych komunikatów i kodów, i twórczej transformacji semiotycznych zasobów na własny apokryficzny (literacki) język, na zderzaniu komunikatów i kodów czerpanych z różnych podsystemów semiosfery, różnych porządków światopoglądowych, normatywnych, historycznych etc.: „wszystkie przypadki – pisze Łotman – włączania do tekstu »cudzego słowa« [...], odnoszą się do konfrontacji rozmaicie zakodowanych subtekstów i do procesów znaczeniotwórczych przebiegających na granicy zmiany kodów³⁴. Z tego względu, patrząc na tekst z perspektywy funkcji przekaźnika informacji, traktować go można jako „manifestację jednego języka³⁵, jako twór homogeniczny i homostrukturalny, jeśli jednak dostrzeże się jego funkcję sensotwórczą, jeśli traktuje się go jak złożony tekst kultury zanurzony w kontekście (a tylko w relacji ujawniają się jego zdolności generatywne³⁶), to wówczas staje się jasne, iż jest on heterogeniczny i heterostrukturalny, jest manifesta-

³³ J. Łotman, *Tekst i poliglotyzm kultury*, w: idem, *Kultura, historia, literatura...*, s. 54.

³⁴ Ibidem, s. 56.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 57.

cją wielu języków, i to właśnie „złożone relacje dialogowe i zabawowe pomiędzy różnorodnymi podstrukturami tekstu, tworzącymi jego wewnętrzny poliglotyzm, są mechanizmami generującymi sens”³⁷. Poliglotyzm tekstu odzwierciedla zatem, by powtórzyć, poliglotyzm kultury.

Wskazane zatem wcześniej próby uporządkowania czy zbudowania „typologii” omawianych tu apokryfów (pod kątem ich konkretnego retorycznego zorientowania) są idealizacjami. Idealizacje te służą zarówno uporządkowaniu materiału źródłowego i celom komparatystycznym, jak i naszkicowaniu głównych punktów styku, napięć i dialogów między kilkoma wyróżnionymi podsystemami semiosfery, pozwalają również na uwypuklenie pewnych przesunięć czy konfliktów w obszarze relacji między „centrum” a „peryferiami”, co istotne jednak, nie maskują one całej wspomnianej wielojęzyczności, złożoności i dynamiki odnośnej semiosfery, a wręcz przeciwnie – uwiadcniają jej taki właśnie skomplikowany charakter.

Jawnie retoryczne zorientowanie wielu z omawianych tekstów determinuje, rzecz jasna, mechanizmy inkorporacji, przekodowywania i „użytkowania” innych komunikatów i kodów, spotykających się na gruncie danego apokryfu, w tym mechanizmy przekodowywania tekstu najważniejszego – kanonicznego. Nierzadko polemiczny, ironiczny czy ludyczny stosunek do przekazu źródłowego czy kanonów drugiego rzędu ujawnia kolejną złożoność tekstów kultury i skomplikowany charakter zachodzących między nimi relacji, który rozpościera się między konstruktami „racjonalności” i „irracjonalności”. Jak wskazuje Łotman (choć odnosi się tutaj do rozróżnienia na język naturalny i system operujący kodem ciągłym), „każdy tekst jest immanentnie racjonalny dla »siebie« i irracjonalny ze stanowiska tekstów innego rodzaju”³⁸, co w odniesieniu do apokryfów rozumieć można jako ścieranie się na ich gruncie nie tylko odmiennych

³⁷ Ibidem, s. 56.

³⁸ J. Łotman, *Mózg – tekst – kultura – sztuczny intelekt*, w: idem, *Kultura, historia, literatura...*, s. 83.

komunikatów i gramatyk, ale i całych paradygmatów kulturowych, całych podsystemów, racjonalnych właśnie „dla samych siebie”, acz nierzadko „irracjonalnych” z punktu widzenia innych podsystemów (czego znamienitym przykładem mogą być relacje między „religią” i „nauką”, intensywnie eksploatowane i „przekładane” właśnie we współczesnych narracjach apokryficznych). Na poziomie metaogłędu i metajęzyka są one wszystkie systemami racjonalnymi (w rozumieniu Kmitowskim), odniesienia do tego konstruktów (tj. „racjonalności”) są jednak, co warto podkreślić, szczególne, stanowiąc często semantyczną oś kreślonych konfliktów czy potencjalnych dialogów między wspomnianymi strukturami.

Niezależnie od umiejscowienia w semiosferycznym konglomeracie języków, kodów czy podsystemów każdy tekst apokryficzny pełni funkcję anamnetyczną. Jak zauważa Łotman (odwołując się tu do pojęcia „tradycji”, która oznacza zarówno „przeszłość”, jak i to, co kulturowo „formujące” czy „w centrum”, jako to, co „zawsze występuje jako system tekstów, przechowywanych w pamięci danej kultury, subkultury lub jednostki”³⁹):

Tekst przepuszczany przez kod jakiejś tradycji jest to tekst wypełniający rolę interpretatora⁴⁰. Ale ponieważ tekst artystyczny nie może w zasadzie być jednoznacznie interpretowany, to tutaj pewną mnogość odczytań przepuszcza się przez inną mnogość, co prowadzi do nowego skoku możliwych interpretacji i nowego przyrostu sensów. Przy czym teksty wchodzące do „tradycji”, nie są martwe: trafiając do kontekstu „współczesnego”, ożywają, ujawniając ukryte przedtem potencje sensu. W ten sposób mamy przed sobą żywy obraz organicznego współdziałania, dialogu, w toku którego każdy z uczestników transformuje innego i sam transformuje się pod jego wpływem; nie bierny przekaz, lecz żywy generator nowych komunikatów⁴¹.

³⁹ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 141.

⁴⁰ Praca z tekstem apokryficznym, będącym „interpretatorem” nie tylko pewnej tradycji religijnej, ale i, jak się okaże, rozlicznych innych, kulturowo znaczących, wpisuje się tu zatem w Geertzowską koncepcję badania kultury (o której już była mowa).

⁴¹ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, s. 141–142.

To wiąże się z, również przywoływaną już wielokrotnie wcześniej, trzecią funkcją tekstu, to jest funkcją pamięci (kulturowej). Jak w innym miejscu pisze Łotman (co szczególne odzwierciedlenie znajduje w odniesieniu do kanonu i tekstów apokryficznych),

W tym aspekcie teksty tworzą zwinięte programy mnemoniczne. Zdolność pojedynczych tekstów, które pochodzą z głębin niejasnej przeszłości kulturowej do rekonstruowania całych warstw kultury, przywracania pamięci, namacalnie przejawia się w całej historii kultury ludzkości. Nie tylko metaforycznie można by porównać teksty do ziaren roślin, które przechowują i odtwarzają pamięć o poprzednich strukturach. Pod tym względem teksty ciążą ku symbolizacji i przekształcają się w całościowe symbole. Symbole zyskują dużą autonomię w swoim kontekście kulturowym i funkcjonują nie tylko w synchronicznym przekroju kultury, ale także w jej diachronicznych wertykałach (por. znaczenie symboliki antycznej i chrześcijańskiej dla wszystkich przekrojów kultury europejskiej). W tym wypadku pojedynczy symbol występuje jako izolowany tekst, swobodnie przemieszczający się w chronologicznym polu kultury i za każdym razem w sposób złożony korepondujący z jej przekrojami synchronicznymi⁴².

Zatem na pewnym ogólniejszym poziomie apokryfy współczesne ukazują napięcie między statyką i dynamiką semiosfery, a także między ową wielością języków, kodów, podsystemów, zapewniającą witalność i nieustanny rozwój semiotycznej sieci znaczeń, a wspomnianym już dążeniem do unifikacji, pojawiającym się zawsze, ilekroć semiosfera osiągnie wysoki poziom skomplikowania. Unifikacyjną rolę odgrywa tu zatem kanon, Assmannowskie najważniejsze medium pamięci w kulturze pisma, ze swą podwójną funkcją – nośnika i przedmiotu pamięci (choć w „apokryficznym użyciu” realizuje się raczej druga z nich). W innym miejscu Łotman czyni ważne spostrzeżenie, które, w odniesieniu do apokryfów, pokazuje, że nawet „relacja negatywna do” wspomaga wspomniane mechanizmy pamięciowe, co oznacza, że również teksty usytuowane w opozycji czy to do kanonu,

⁴² J. Łotman, *Tekst i poliglotyzm kultury...*, s. 57.

czy do nadbudowanego na nim systemu religii, wspierają jego utrzymywanie się w centrum semiotycznego uniwersum kultury, a także świadczą o kulturowym *status quo*, czyli nie tylko pełnią funkcję witalizującą, ale i dokumentacyjną, pokazując nadal aktualną tegoż kanonu obecność w rzeczonym centrum:

Konflikt i walka w tekście literackim są skonstruowane według praw dialogu: sens i znaczenie pozycji są zrozumiałe i ważne tylko do tego czasu, póki te struktury, z którymi się walczy, istnieją w pamięci i mają znaczenie kulturowe. Dlatego tekst artystyczny jest zbudowany w ten sposób, że nie tylko obala on pewien określony system, lecz także ciągle przypomina o nim, podtrzymuje go w świadomości czytelnika⁴³.

Dalej Łotman uprawomocnia takie odczytanie tekstu, które koresponduje z tu proponowanym wyjściowym schematem, takie mianowicie, które opiera się na przyjęciu założenia o istnieniu dwóch skonfliktowanych podsystemów strukturalnych. Jak już wskazywałam, i co znajdzie potwierdzenie w proponowanych poniżej oglądach tekstów apokryficznych, „konflikt” jawić się może bądź jako uproszczenie, bądź jako punkt wyjścia, okaże się jednak, zgodnie zresztą z ideami wyłożonymi w koncepcji semiosfery, że relacje te są bardziej złożone i prowadzą w różnych kierunkach. Sam konflikt zresztą, jak już wskazano, wzmacnia potencjały semantyczne i, na wyższym poziomie, kulturową nośność uwikłanych węń podsystemów, które z koniecznością odsyłają do siebie nawzajem, wzmacniając tym samym i „siebie”, i system, do którego się odnoszą, „oponenta”, by użyć sformułowania metaforycznego:

Należy [...] wpisać badany tekst w bardziej szeroki schemat kultury i zwrócić uwagę na względną hierarchię wartości w granicach danego typu kulturowego. Żeby zburzenie danego systemu strukturalnego mogło być znaczące, powinien on mieć w ramach danego typu kulturowego wysoką wartość.

⁴³ J. Łotman, *O niektórych zasadniczych trudnościach w strukturalnym opisie tekstu*, w: idem, *Kultura, historia, literatura...*, s. 220.

Konflikt między dwoma podsystemami strukturalnymi może być źródłem znaczenia artystycznego tylko wtedy, gdy ta inercja, która poprzedza odbiór tekstu i na której tle on funkcjonuje, jest dostatecznie aktywna i zachowuje wysoką kulturową wartość w oczach odbiorców⁴⁴.

Tak zorganizowane teksty wpisują się w model autokomunikacji kultury (z tym przywoływanym już uprzednio zastrzeżeniem, że komunikacja taka może być widziana również jako forma komunikacji międzykulturowej, jeśli jako odrębne kultury traktować nie tylko poszczególne podsystemy, ale i ich „przeszłość”, w jej wielości warstw, oraz „teraźniejszość”), i realizują strategie pamięciowe. Granice między komunikującymi się tekstami czy podsystemami będą, jak już wspomniano, płynne, na pierwszy plan wysuwając się będzie dynamika semiosfery, a wyłaniający się z proponowanych analiz krajobraz semiotyczny będzie, co oczywiste, szkieletowy, i choć zatrzymany w statyce oglądu, to jednak w pewnym sensie „migotliwy”.

Na koniec nadmienić warto, że analizowane apokryfy prezentują różny poziom literacki, obrazują też rozmaite światopoglądy czy ideologie. Z żadnym z nich nie wchodzę w polemikę i nie odnoszę się krytycznie do proponowanych w nich wizji czy diagnoz, nie taki bowiem jest cel oglądu kulturoznawczego. Traktuję je wyłącznie jako źródła, dokumentacje. Nie są to zresztą traktaty naukowe, by podejmować z nimi akademicką debatę.

Jak wielokrotnie podkreślałam, interesuje mnie „duża struktura” i „długie trwanie”, w związku z czym analizy nie wnikają w poszczególne usytuowania tekstów w kulturach narodowych w ich konkretnych momentach historycznych. Ogląd taki byłby z pewnością interesujący i wartościowy, ale nie realizowałby podstawowych celów i założeń tej książki.

⁴⁴ Ibidem, s. 220–221.

ROZDZIAŁ 5

Współczesne „nowe ewangelie” z perspektywy kulturoznawczej

Współczesne apokryfy pełnią, jak starałam się wykazać, rozmaite funkcje kulturotwórcze – służą za narzędzie (auto)komunikacji kultury, twórczo przekładając „przeszłość” na „teraźniejszość”, przekodowują bowiem tekst kanoniczny, widziany głównie jako tekst kulturowy, łącząc go z mnogością innych komunikatów i czerpiąc z rozmaitych zasobów semiotycznych, oddalonych od siebie zresztą nierzadko nie tylko czasowo, ale i przestrzennie. Na ich gruncie ujawniają się również możliwości i/lub trudności w komunikacji między poszczególnymi podsystemami semiosfery (co widziane być może zarówno jako kwestia komunikacji międzykulturowej, jak i autokomunikacji – tu na wyższym poziomie oglądu, to jest właśnie z perspektywy całości semiosfery). W tych nowych polijęzycznych komunikatach ujawnia się (i zarazem – jest podtrzymywana) witalność tekstu wyjściowego, przez co pełnią one również funkcję „mnemotechniczną” – stawiają w centrum zainteresowania („przypominają”) kanon jako zarówno nośnik, jak i przedmiot pamięci kulturowej. W końcu także apokryfy współczesne stanowią dokumenty kultury – analizując je,

można zatem wskazywać na kolejne punkty semiotycznego pejzażu. Ogląd taki nie będzie wprawdzie nigdy wyczerpujący i całościowy, pozwoli jednak na ukazanie wybranych elementów semiosferycznej mozaiki, a także na uwypuklenie obecnego w niej napięcia między statyką i dynamiką.

Analiza wybranych współczesnych apokryfów, której się podejmuje w niniejszym rozdziale, służyć ma zatem przede wszystkim za *exemplum* dla twierdzeń i tez postawionych w pierwszej części książki, a także umożliwić wspomniany „szkic semiotyczny”, ujawniający pewne (nie wszystkie) tendencje, przesunięcia, translacje, napięcia i akty komunikacji zachodzące w łonie kultury współczesnej.

5.1. Pogranicza, przepływy, translacje, przekodowania. Jezus historii a Chrystus wiary

Wspomniany uprzednio retoryczny charakter wielu współczesnych apokryfów przejawia się między innymi w strategii zestawiania, często na zasadzie kontrastu i w poetyce sprzeczności, komunikatów kanonicznych oraz ich egzegez (a więc komunikatów stojących w centrum systemu religii) z komunikatami wytwarzanymi na gruncie innych podsystemów semiosfery, przede wszystkim – nauki. Mieszanie języków czy kodów ujawniać ma tutaj taki a nie inny charakter przekazu źródłowego i/lub systemu religii: treści kanoniczne są bądź zestawiane z innymi komunikatami, bądź przekładane na język będący transpozycją języka innego systemu (systemu nauki). Bywają tym samym zarówno „obnażane” w swej rzekomej „absurdalności”, „nieprzystawalności” do współczesnych warunków kulturowych, czy w sprzeczności ze specyficznym pojmowanym „rozumem”, jak i „doceniane” z pewnych perspektyw metaracjonalistycznych lub w swojej „osobności”. Nierzadko przekodowania te stanowią narzędzie autotematyzacji samej strategii apokryfu, w końcu też – ukazują napięcia, konflikty, ale i, czasem, mariaże między podsystemami

semiosfery. Współczesne apokryfy często skonstruowane są wokół projektowanej na ich gruncie dychotomii „rozum–wiara”, problematyzując dalej właśnie wspomniane relacje między systemami „nauki” i „religii” (przy czym zarówno wspomniane kategorie *ratio* i *fides*, jak i wskazane podsystemy semiosfery są każdorazowo re-konstruowane w danym komunikacie, a re-konstrukcja owa ma na ogół charakter właśnie retoryczny).

Nad wyraz często kody oferowane przez system nauki (a konkretniej – przez różne tegoż podsystemu dalsze podsystemy) przyjmowane są jako bazowe, „własne” czy „prawidłowe”, a treści kanoniczne traktowane są zgodnie z sofizmatem rozszerzenia – manewr słomianej kukły sprawia, że elementy tekstu wyjściowego dobierane bywają wybiórczo lub są reinterpretowane czy transformowane tak, by łatwo poddawały się „atakowi” retorycznym. Zarówno tekst kanoniczny, jak i, na innym poziomie ogólności, cały system religii traktowane są jako zbiory o ograniczonej liczbie elementów, stające się w tym kontekście „znakami samych siebie”, jak wskazywał na to Łotman. Choć zatem różnego typu przekodowania wraz z odniesieniami do „systemu nauki” i (różnie definiowanej) kategorii rozumu pojawiają się w rozmaicie zorientowanych apokryfach, to model ten silnie obecny jest przede wszystkim w apokryficznej tropice. Poczesne miejsce zajmuje tu strategia „przejmowania” komunikatów wytwarzanych na gruncie nauk historycznych, przy czym relacje między poszczególnymi podsystemami semiosfery, dokumentowane i zarazem wytwarzane na gruncie analizowanych tekstów, są dość złożone. Zainteresowanie nauki kanonem stanowi zatem tylko jedno z ogniw tych relacji. Jak jednak wspomniano, przekodowania i przepływy obecne są we wszystkich praktycznie apokryficznych intertekstualnych modelach.

Uproszczonego schemat wyglądałby następująco: tekst kanoniczny, będący źródłowym, centralnym komunikatem podsystemu religii (określimy go jako T1), zostaje tymczasowo przejęty i natychmiast przekodowany w języku nauk historycznych, tak że powstaje liczna grupa nowych tekstów (nazwijmy je zbiorem T2). Teksty z grupy T2

przedostają się następnie do podsystemu religii, z tym zastrzeżeniem, że granica podsystemu funkcjonuje w stanie wysokiego pobudzenia, a jej przepuszczalność jest mocno ograniczona, tak by, ujmując rzecz nieco metaforycznie, nie przedostawały się takie komunikaty, które mogłyby zachwiać jego równowagą. Podsystem ten, funkcjonując w kontekście całej semiosfery, nie może pozostać „obojętny” na aktywność pozostałych obszarów, przejmując jednak komunikaty (w tym przypadku z grupy T2) w taki sposób, by nie stanowiły zagrożenia dla centralnej pozycji tekstu T1, lecz przeciwnie – wzmacniały ją. Teksty te znowu zostają zatem przekodowane, w wyniku czego powstaje kolejna grupa komunikatów (T3), które w tymże podsystemie (religii) funkcjonują na niższym poziomie w hierarchii ważności (w stosunku do T1). W centrum tego podsystemu stoi zatem kanon jako tekst formacyjny, rozumiany jako pismo natchnione, w narastających wokół tegoż centrum kręgach sytuują się natomiast teksty nastawione głównie na realizację funkcji pragmatycznych, takie jak egzegezy, pisma teologiczne, dokumenty etc., i to tu właśnie usytuowane zostają teksty z grupy T3. Funkcja pragmatyczna realizowana jest, w przypadku tekstów z grupy T3, na dwa sposoby – po pierwsze, podobnie jak inne teksty z tego obszaru, służą one komunikowaniu oficjalnych wykładni treści kanonicznych, objaśnianiu i wytwarzaniu języka dla projektowanej wspólnoty skupionej wokół T1 (funkcja pośrednika, o której wspomina J. Assmann w omówieniu triady tekst–interpretator–odbiorca), po drugie zaś – tworzeniu sytuacji dialogu z osobnym podsystemem (historia) reprezentującym większy podsystem (naukę), który pretendować może do miana „konkurencyjnego” (czyli, w pewnym sensie, służyć mogą „neutralizowaniu zagrożeń”). Apokryfy realizujące model tropiki asymilują i przekodowują komunikat T1 oraz komunikaty z grupy T2 w celach głównie właśnie retorycznych, rzadko jednak zainteresowane są tekstami z grupy T3, przy czym asymilacja jest ograniczona, wybiórcza i każdorazowo, po przekodowaniu, ujawnia leżące u podstaw przekodowania i asymilacji wspomniane już założenie o istnieniu ograniczonej liczby ele-

mentów systemu, z którego owe komunikaty pochodzą. Apokryfy realizujące model partycypacji z kolei „żerują” zarówno na tekstach z grupy T2, jak i komunikatach z grupy T3, dążąc do wykazania bądź możliwości mariażu systemów nauki i religii, bądź do uwypuklenia ich osobności, odmiennych funkcji w semiosferze, odmiennych rejestrów odbioru, przy braku konieczności ich „konfrontacji”. Teksty wpisujące się w model transformacji również wykorzystują oba zasoby (choć częściej – z grupy T2), rzadziej jednak niż wspomniane apokryfy „tropiczne” i „partycypacyjne” wykorzystują schematy binarnych opozycji, przez co sięganie do wspomnianych źródeł służy w nich przede wszystkim za sposób „sankcjonowania” samej strategii apokryficzności, swobody (re)interpretacyjnej i możliwości uzupełniania, rewidowania czy transformowania kanonu (co ujawni się w pełni w dalszych analizach tego typu komunikatów).

Choć naszkicowane powyżej relacje są złożone (schemat jest oczywistym uproszczeniem i nie wyczerpuje tej złożoności) i sytuują się w kontekście długiego trwania, to w omawianych w dalszych częściach książki apokryfach zauważyć można zainteresowanie głównie tak zwanymi trzema poszukiwaniami Jezusa historycznego oraz historią mentalności (tu w wydaniu przede wszystkim Annalistów i ich kontynuatorów). Szczególnie widoczne są semiotyczne elementy i przekodowane na język literacki „gramatyki” czerpane z XIX-wiecznych *Żywotów Jezusa* Ernesta Renana i Davida-Friedricha Straussa. Wspomniane teksty (które zaliczają się do grupy T2) „przejmują” tekst kanoniczny (T1), by przekodować go w języku (specyficznie rozumianych, zrelatywizowanych do konkretnych, złożonych kontekstów kulturowych) „ nauk historycznych” i tym samym „oczyszczyć go z osadu mitycznego”, po to, by wydobyć „Jezusa historycznego” – (tylko i wyłącznie) „człowieka swojej epoki”. Warto tu dodatkowo zauważyć, że teksty z grupy T2 przedostają się również do podsystemu popkultury, gdzie poddawane są pragmatycznie zorientowanym przekodowaniom, nastawionym niejednokrotnie na sensację, mocną reakcję użytkowników danej kultury (przez wytwarzanie rozmaitych

„teorii spiskowych” czy przekraczanie norm formowanych i transmitowanych przez T1, T3 i „strażników kanonu”), które to „przetworzenia” również aplikowane bywają w tekstach apokryficznych (choć dotyczy to raczej „popkulturowych przetworzeń” późniejszych odkryć archeologicznych i dociekań historycznych związanych w dużej mierze z rękopisami z Qumran).

Retoryczny charakter asymilacji komunikatów z grupy T2 wiąże się z ich „racjonalistycznym charakterem”, wypuklaniem rozdźwięku między systemami religii i nauki, a tym samym z dążeniem do „obnażania przekłamań” zawartych w tekstach kanonicznych. Teksty T2 czerpią inspirację (czy też stanowią, w procesie długiego trwania, kontynuację pewnych tradycji myślowych) już z siedemnasto- czy osiemnastowiecznych przedstawień i interpretacji Jezusa jako mędrca czy mistrza cnoty. Przedstawienia te zakwalifikować można jako komunikaty usytuowane na pograniczach podsystemów i ich tradycji, splatały się w nich bowiem elementy filozoficzne, historiograficzne i polityczne, a dalej przekodowywane były one czy asymilowane na gruncie sztuki i literatury oraz ich obrzeży (pamflety polityczne, teksty o charakterze publicystycznym). Niebagatelną rolę w wyrowadzeniu tych komunikatów z peryferii odegrał choćby Gotthold E. Lessing, który w latach 1774–1778 wydał fragmenty rękopisów Hermanna Samuela Reimarus, hamburskiego specjalisty w dziedzinie języków orientalnych (*Fragmente eines Ungenannten*). Reimarus w swych pismach postulował oddzielenie „Jezusa faktycznego”, Jezusa historii, od, jego zdaniem fałszywej, figury „Chrystusa wiary”. Uczony uważał, że skupić się należy nie na tym, co w swych pismach mówią uczniowie, lecz na tym, co „sam Jezus faktycznie mówił i czego nauczał”¹. Zdaniem Reimarus Nazarejczyk był wielkim moralistą, propagującym wizję Królestwa Bożego na ziemi, którego śmierć

¹ H.S. Reimarus, *Fragments*, S.C.M. Press, London 1971, s. 64, cyt. za: M. Skierkowski, *Apologia Jezusa historycznego. Kilka uwag metodologicznych*, „Znak” 647/2009, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/6452008ks-marek-skierkowskia-pologia-jezusa-historycznego-kilka-uwag-metodologicznych/> [dostęp: 12.02.2017].

na krzyżu oznaczała kres tego utopijnego programu, jego klęskę. Był zatem tylko człowiekiem, jednak jego uczniowie, zainspirowani żydowską apokaliptyką, wiążącą się z przekonaniem o dwukrotnym przyjściu Mesjasza, wykraść mieli jego ciało, by głosić następnie jego zmartwychwstanie². Do tego rozróżnienia nawiązywali z kolei wspomniani już uczeni XIX-wieczni, próbujący radykalnie rozgraniczać „sferę rozumu” od „przestrzeni wiary” (przy czym konstrukty te były każdorazowo wytwarzane na gruncie wspomnianych tekstów). To w pismach Davida-Friedricha Straussa i Ernesta Renana dopatrywać się można początków tak zwanego *pierwszego poszukiwania* (*The First Quest*) Jezusa historycznego³ i dążenia do oddzielenia go od „osadu mitycznego” i „zabobonu”. Owo podkreślanie postulowanej nieprzekraczalności granic między podsystemami nauki i religii znajduje doskonały wyraz w książce Straussa – opublikowany przezeń w 1935 roku *Żywot Jezusa* dzieli się bowiem na dwie części: „Zarys historyczny” oraz „Mit”. Pierwsze rozdziały poświęcone są próbom wydobywania z treści nowotestamentowych „osadu historycznego”, co odbywa się przez oczyszczenie „warstwy faktograficznej” z „mitycznych naleciałości”. Wszystko zatem, co związane jest z boskością Jezusa, odrzucone zostaje w procesie badania i interpretacji jako „komponent magiczny”, to zaś, co pozostaje z treści kanonicznych po owym „oczyszczeniu”, rozumiane jest przez Straussa jako „historyczne” czy „faktyczne”. Metodę tę określić by można jako „chrystologię (a raczej – jesusologię) negatywną”, w pierwszym zatknięciu z tekstem dociera się bowiem wyłącznie do tego, „kim Jezus nie był”, do warstwy przekazu religijnego, i dopiero po jej odrzuceniu dojść można do szczątkowych informacji na temat „Jezusa historii”. „Jezus faktyczny” to zatem konstrukt wylaniający się z tekstu Pisma Świętego po odrzuceniu w procesie lektury tego wszystkiego, co „sprzeciwia się rozumowi”, wszystkiego, co wykracza poza „naturalny ład świata” tak, jak go się w tym kontekście rozumie, wszystkiego, co na

² M. Skierkowski, *Apologia Jezusa historycznego...*, s. 248–250.

³ Por. *ibidem*.

dany moment nie daje się wyjaśnić naukowo. Kim zatem był historyczny Jezus według Straussa? To wybitna osobowość, porywający mówca i utalentowany kaznodzieja. I co najważniejsze – tylko i wyłącznie człowiek. Widać tu zatem wyraźnie wspomniany proces przejęcia komunikatu z jednego podsystemu i sposób przekodowania go w kontekście obszaru przejmującego – T1, czyli kanon, staje się materiałem źródłowym, tekstem wyjściowym, który podlega mechanizmowi twórczego przekładu (z języka religii na język historycznie osadzonej nauki, czy też z „języka wiary” na „język rozumu”), dzięki czemu powstaje nowy komunikat. Zauważyć tu można elementy (choć nie odpowiada to dokładnie schematowi) Łotmanowskiego modelu asymilacji komunikatów – oto komunikat przejęty z innego systemu zaczyna wreszcie funkcjonować „we właściwym kontekście”, a obszar go przejmujący staje się jego „dysponentem” (choćby postuladowo, przy czym taka formuła przejęcia komunikatu wiąże się również z siecią wytwarzanych wartości i norm, a także – komponentem „prawdziwości”, zrelatywizowanym do kontekstu, do systemu semiosfery, do samej kultury, czasu etc. – w tym przypadku byłoby to wybiórcze przekodowanie fragmentów T1 o wreszcie pewnym walorze „prawdziwości” w przeciwieństwie do wspomnianego „osadu mitycznego”). „Chrystusowi wiary” poświęcona jest druga część książki, w której badacz próbuje wytłumaczyć wiarę w boskość Jezusa pewnymi komponentami psychologicznymi – skoro Nazarejczyk był tak porywającym mówcą, nietrudno zrozumieć, że stopniowo niezwykłość jego przesłania przełożyła się również na ogląd jego osoby. W ten sposób narodzić się miała idea jego Synostwa, a wyobrażenia uczniów i słuchaczy Jezusa, pobudzona wizją faktycznego obcowania z Bogiem, stać się miała źródłem coraz to bardziej fantastycznych opowieści o kolejnych cudach⁴.

⁴ Wszystkie te opowieści stanowią dla Straussa, jak wspomniano, „osad mityczny”, który nie interesuje historyka. Jednak, co warto podkreślić, mit jest, zdaniem badacza, nośnikiem wielkich, uniwersalnych idei i jako taki winien być analizowany i interpretowany na gruncie filozofii. Idea Boga-człowieka ma być transpozycją kon-

W 1863 roku ukazała się z kolei wspomniana książka Ernesta Renana o tym samym co dzieło Straussa tytule – *Żywot Jezusa*. Tekst ten realizuje podobną strategię – nie tylko przekodowuje czy twórczo przekłada tekst kanoniczny, ale i wzmacnia retorycznie ideę granicy między wskazanymi już podsystemami, sytuując się wyraźnie jako postulowane centrum podsystemu nauki. W tekście Renana Jezus przedstawiony zostaje jako jeden z wielu wędrownych mówców i kaznodziejów, wyróżniający się jednak spośród nich szczególnymi zdolnościami oratorskimi i wyjątkową „mocą przyciągania”. Gromadzi wielu uczniów i przygodnych słuchaczy, a im bardziej oni w niego wierzą, tym bardziej on sam wierzy w siebie (komponent psychologiczny). Gdy jednak w święto Paschy dociera do Jerozolimy, w której popada w konflikt z możnymi, wpada w gniew i zmienia ton oraz kierunek swego nauczania, staje się Mesjaszem odstępującym od wiary przed-

dycji ludzkiej czy odzwierciedleniem „istoty człowieczeństwa”, zrodzonego z Ducha i Natury, i jako taka winna być rozpowszechniana. Chrystus jest zatem figuracją całej ludzkości, która rodzi się, umiera i zmartwychwstaje w nieustannym doskonaleniu się i rozwoju, która, choć z Natury zrodzona, Naturze tej się stopniowo wymyka właśnie za sprawą Ducha („Oto klucz całej chrystologii, iż wszystkie tytuły, które Kościół nadaje Chrystusowi, zamiast do indywidualium odnieść należy do idei, przy tym idei realnej [...]). Zakładane dla indywidualium, dla Boga-człowieka, właściwości i funkcje, przypisywane przez naukę kościelną Chrystusowi, przeczą sobie, podczas gdy w Idei gatunku są ze sobą zgodne. Ludzkość jest zjednoczeniem obydwu natur, jest Bogiem, który stał się człowiekiem, duchem nieskończonym i ogołoconym ku skończoności, a zarazem skończonym i pamiętającym o swej nieskończoności. Jest dzieckiem widzialnej matki i niewidzialnego ojca: ducha i natury. Jest cudotwórcą, gdy w dziejach ludzkości duch coraz pełniej włada naturą, a ta sprowadzona zostaje do bezwolnego materiału jego działania. Jest bezgrzeszny, gdy bieg jej rozwoju jest właściwy, jako że nieczystość dotyka tylko jednostki, podczas gdy w gatunku i jego dziejach zostaje zniesiona. To właśnie ludzkość umiera, zmartwychwstaje i wstępuje do nieba, gdy wynik negacji jej naturalności stanowi coraz wyższe życie duchowe, a rezultat jej skończoności, rozumianej jako duch osobowy, narodowy bądź światowy, oznacza jej jedność z nieskończonym duchem nieba” (D.-F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, S.C.M. Press, London 1973, s. 780, cyt. za: M. Skierkowski, *Apologia Jezusa historycznego...*). Strauss podkreśla, że koncepcja Chrystusa-Boga nie powstałaby bez udziału historycznego Jezusa z Nazaretu, co jednak nie zmienia faktu, iż jest on „tylko” jedną z największych postaci w dziejach, wyłącznie człowiekiem.

ków i krytykującym Prawo. Zaczyna się etap cudów, będących, zgodnie z intencją tego tekstu, błędną interpretacją wydarzeń, dokonywaną przez naiwnych świadków, ludzi swojej epoki, nieznających podstawowych zasad fizyki i dokonań współczesnej Renanowi medycyny. Liczba i wielkość tych rzekomych cudów zostaje z czasem pomnożona przez podania czy legendy, stąd ich późniejszy kształt, zawarty w ostatecznym kanonie Pisma Świętego. Zmartwychwstanie Jezusa tekst tłumaczy z kolei wielką miłością, jaką darzyły Nazarejczyka osoby z najbliższego otoczenia. Jest zatem historia o zmartwychwstaniu wyrazem pragnienia jego powrotu, wyrazem tęsknoty i bólu, jakie odczuwali ci, których opuścił, umierając na krzyżu. To miłość, zdaniem Renana, jest źródłem łatwowierności, która pozwala rozpowszechniać wieści o cudzie (po raz kolejny – komponent psychologiczny). Badacz podziwiał zatem ludzką wielkość Jezusa, jego zdolność do wzbudzania miłości silniejszej niż śmierć, wszechogarniającej, i to właśnie w tym nieustannym oddziaływaniu Nazarejczyka na ludzkość, w tej niegasnącej miłości do niego, upatruje Renan swoistej „boskości” tego – wciąż i jedynie – człowieka. Pisze zatem: „gdyby Jezusowi nie stawiano przeszkód, byłby się wyczerpał w walce z utopią. Bezwzględna nienawiść przeciwników zapewniła powodzenie jego dziełu i wycisnęła na nim pieczęć jego boskości”⁵. Renanowski *Żywot Jezusa* jest zatem przykładem komunikatu wytwarzanego w kolejnym z podsystemów nauki, a właściwie – na pograniczu dwóch – historii i psychologii w ich ówczesnym kształcie. Przejęcie T1 widzieć można jako symptom nieustającej wiatalności przekazu źródłowego – tekst wyjściowy stoi wciąż w centrum semiosfery, zatem inne podsystemy odnoszą się do niego jako do zasobu „niemożliwego do zignorowania”, a jednocześnie „wymagającego przekodowania”, a tym samym wydobywania z niego dotychczas niedostrzeganych, pomijanych czy ukrywanych sensów. Wspomniane teksty z grupy T2 stają się zatem niejako próbą zdystansowanego metaoglądu podsystemu religii, będąc pragmatycznie zorientowaną formą

⁵ E. Renan, *Żywot Jezusa*, tłum. A. Niemojewski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 182.

mechanizmu autokomunikacyjnego kultury, sugerują zatem wejście semiosfery w stadium samoopisu (zwłaszcza tekst Renana wyjaśniać próbuje „fenomen wiary”, ówczesny dyskurs psychologiczny czyniąc źródłem postulowanego naukowego dystansu, a tym samym sugeruje metaogląd centrum semiosfery).

Teksty typu T2 są jednak, co oczywiste, również zrelatywizowane każdorazowo do kontekstu, w którym powstają, na co wskazują z kolei inne teksty, stanowiące krytyczny namysł nad nimi (przy czym są to teksty, dodajmy, o tych samych ograniczeniach). Ujawnia się w nich z jeszcze większą mocą autokomunikacyjny, samoopisowy, autokrytyczny, a przede wszystkim dynamiczny charakter odnośnej semiosfery, a przy całej tej dynamice – pewna ciągłość czy spójność systemu, objawiająca się w mechanizmach intertekstualności (nie tylko w związkach między kanonem a jego przekodowaniami, ale i między pochodzącymi z różnych lub tych samych podsystemów, tworzonymi w różnym czasie tekstami doń się odnoszącymi). Teksty Renana i Straussa zatem, podobnie jak i inne komunikaty z grupy T2, nie tylko konstruują pewne specyficzne rozumienie „religii”, ale i „nauki”, a rozumienia te są zrelatywizowane tak do samego konstruującego je komunikatu, jak i momentu historycznego – jako takie teksty te zatem również stanowią dokumenty kultury i zachodzących w jej łonie przemian, z tym właśnie zastrzeżeniem, że rozumienie tak „nauki”, jak i „religii” w danym momencie historycznym i danej przestrzeni kulturowej nie jest nigdy w pełni ujednolicone, „zestandardyzowane” i „oczywiste”, ma się bowiem do czynienia raczej z konkurencyjnymi dyskursami, dynamiką, dyskusją i zmianą (a jednocześnie z wtórną wobec nich uspojnającą narracją dotyczącą na przykład rozwoju nauki, widzianego nierzadko jako teleologiczny, spójny, linearny proces⁶). Od tych uwarunkowań i kontekstualizacji nie są wolne, by powtórzyć, również wytwarzane na gruncie podsystemu nauki metateksty, krytyczne względem swe-

⁶ Kwestię tę szczegółowo omawia Thomas S. Kuhn w *Strukturze rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Aletheia, Warszawa 2009, por. zwłaszcza strony 235–246.

go przedmiotu analizy. Takim tekstem jest chociażby *Historia badań nad życiem Jezusa* Alberta Schweitzera, w którym stwierdza on, że nie sposób oddzielić warstwy jakichś, projektowanych w tekstach grupy T2, „faktów historycznych” od Chrystusa wiary, od owego, mówiąc językiem wspomnianych historyków, „osadu mitycznego”. Problem leży w tym, twierdzi Schweitzer, że taki Jezus, jaki wylania się z opisów dostępnych w kanonie Pisma Świętego, nigdy nie istniał, a efekty rozmaitych „badań historycznych” i interpretacji, dokonywanych przez badaczy różnych epok stanowią jedynie projekcje wyobrażeń tychże badaczy odnośnie do tego, jak wyglądał, żył i nauczał Nazarejczyk. Rekonstrukcje postaci „historycznego Jezusa” mają być zatem jedynie świadectwami epok, w których powstawały.

Jak wspomniano, teksty z grupy T2 przedostają się przez o ograniczonej przepustowości granice podsystemu religii, by zostać przekodowane lub stanowić impuls do wytworzenia przez ów podsystem własnych komunikatów, uporządkowanych powyżej w grupę T3. Warto o nich pokrótce wspomnieć, składają się one bowiem w dużej mierze na to, co określa się jako *drugie poszukiwanie Jezusa historycznego*. Choć współczesne apokryfy nawiązują głównie do tekstów związanych z omówionym już pierwszym poszukiwaniem oraz do tekstów z nurtu *The Third Quest* (czyli *trzeciego poszukiwania*), to warto dla porządku pokrótce wspomnieć o uczniach Rudolfa Bultmanna (który z krytycyzmem odnosił się chociażby do prób „rekonstrukcji” osobowości Jezusa, jego życia wewnętrznego itp., zauważając, że o ile nie są to krytyczne opracowania, to noszą one znamiona powieściowości czy fantastyki⁷). I tak na powtórne poszukiwanie „Jezusa historycznego” wyruszyli między innymi ewangeliccy teolodzy Ernst Käsemann (wykład *Das Problem des historischen Jesus*, 1953) i Günther Bornkamm (który podjął próbę całościowego ujęcia chrystologii postbultmannowskiej w książce *Jesus von Nazareth* z 1956 roku) czy amerykański badacz James M. Robinson (autor książki

⁷ R. Bultmann, *Jesus and the Word*, Charles Scribner's Sons, New York 1958, s. 8, cyt. za: M. Skierkowski, *Apologia Jezusa historycznego...*

o wymownym tytule *A New Quest of the Historical Jesus*, wydanej w roku 1959), rozpoczynając tak zwane *drugie poszukiwanie* Jezusa historycznego (*die neue Frage; the New Quest*)⁸. Symptomatyczne dla tego nurtu jest podejście Bornkamma, który, choć twierdził, że „nikt nie jest już w stanie odtworzyć biografii Jezusa”⁹, a wcześniejsze podejmowane na tym polu próby kończyły się porażką¹⁰, to jednak „pierwotna tradycja o Jezusie jest przepelniona historią aż po brzegi”¹¹, dzięki czemu pewne podstawowe fakty dotyczące jego życia i nauczania można ustalić. Nurt drugiego poszukiwania jest zatem formą „reakcji” podsystemu religii (a właściwie podsystemu tegoż podsystemu, wyraz swój znajduje bowiem głównie w wyznaniach protestanckich) na teksty z grupy T2, ukazując tym samym wspomnianą dynamikę semiosfery i „zagęszczenie relacji” na rozmaitych pograniczach, próby „przekładu” czy przekodowania komunikatów (rozumianych zarówno jako „szansa”, jak i „zagrożenie”, służących jednak zawsze przyrostowi semiozy i wzbogacaniu dyskursów oraz ujawnianiu nowych znaczeń zawartych w kanonie). Dokonania badaczy tego nurtu ugruntowane zostały w tak zwanej metodzie historyczno-krytycznej¹².

⁸ Por. M. Skierkowski, *Apologia Jezusa historycznego...*

⁹ G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, Evanston Harper & Row, London 1960, s. 13, cyt. za: M. Skierkowski, *Apologia Jezusa historycznego...*

¹⁰ „Dlaczego te próby zakończyły się porażką? Czy tylko dlatego, że ludzie spostrzegli, iż każdy autor niechętny dokonywał projekcji swej epoki na tworzony przez siebie portret Jezusa, i że w związku z tym ów portret nie był wiarygodny? Wszak różnorodne obrazy, przedstawiane w niezliczonych »żywotach Jezusa« nie są atrakcyjne; odnajdujemy w nich już to oświeceniowego mistrza, bardzo dobrze zorientowanego w sprawach Boga, cnoty i nieśmiertelności, już to religijnego geniusza romantyzmu albo kantowskiego moralistę, czy w końcu uosobienie idei społecznych” (G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth?*, Éditions du Seuil, Paris 1973, s. 20, cyt. za: B. Sesboüe, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni dziejów*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 92).

¹¹ G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth...*, s. 26.

¹² Jacques Dupuis, analizując różne ujęcia chrystologiczne, wyróżnia dwie główne perspektywy – biblijną i teologiczną, a następnie w ich obszarze umieszcza owe zróż-

Intensywna produkcja komunikatów z grupy T3 natomiast sprzyjała reakcji na gruncie systemu uprzednio nadawczego (nauki), co znalazło swój wyraz we wspomnianym już nurcie The Third Quest

nicowane ujęcia. W perspektywie biblijnej znaleźć można zatem właśnie wspomniane (1) ujęcie historyczno-krytyczne, związane w dużej mierze ze szkołą postbultmannowską, postulujące wydobywanie z tekstów Ewangelii tego wszystkiego, co da się stwierdzić w sposób krytyczny na temat historycznego Jezusa. Wyrazem akceptacji dla tego podejścia jest instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Sancta Mater Ecclesia* z 1964 roku, w której wyróżnia się trzy etapy tworzenia Ewangelii – Jezusa historii, tradycje ustne i pisane oraz pracę redakcyjną pisarzy synoptycznych. *Formgeschichte*, *Traditionsgeschichte* i *Redaktionsgeschichte* składają się na potrójną metodę ujęcia krytycznego, które pozwolić ma na wydobywanie z treści kanonicznych Jezusa historycznego. Co istotne, ujęcie takie akceptowane jest tylko jako jedno z wielu, jako *wpisane w i odnoszące się do* Tradycji i Autorytetu Kościoła – w przeciwnym wypadku mogłoby się osunąć w redukcjonizm, sprowadzić do „chrystologii funkcjonalnej”, niezainteresowanej ontologią Jezusa jako Syna Bożego, lekceważyć by mogło zatem również Ewangelię Jana jako niedającą gwarancji historyczności zawartych w niej mów Jezusa (por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiur, WAM, Kraków 1999, s. 25–26). To ujęcie odróżnia się od (2) ujęcia egzystencjalnego, związanego z myślą Bultmanna, który postulował skupienie raczej na „wydarzeniu Jezusa”, którego życie i nauki „popychają ludzi do decyzji wiary”. Bultmann dążył do „odmitologizowania” chrystologii nowotestamentowych i nadania im „interpretacji egzystencjalnej”, czyli odczytania właśnie jako „zaproszenia do nawrócenia” (por. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1933, t. 1, s. 266). Wspomniany Dupuis krytycznie odnosi się do Bultmanna, który, jego zdaniem, ignoruje ciągłość między Jezusem historii i Chrystusem wiary, postrzegając nadto język symboliczny kanonu jako mityczny, a zatem nie mówiący nic o historycznym Jezusie, a jedynie „prowokujący do wiary”: „Ostatecznie Chrystus w chrystologii Bultmanna nie ma swojego rzeczywistego fundamentu w Jezusie historii, lecz – należąc jedynie do kerygmatu – zostaje zredukowany do mitu bez wartości historycznej” (J. Dupuis, *Wprowadzenie...*, s. 28). Badacz wyróżnia dalej jeszcze (3) ujęcie chrystologiczne poprzez tytuły (mesjańskie, „funkcyjne” i „ontologiczne”), a w perspektywie teologicznej (1) ujęcie krytyczno-dogmatyczne, (2) ujęcie dziejzobawcze, (3) ujęcie antropologiczne, (4) ujęcie chrystologii wyzwolenia, (5) ujęcie chrystologii związane z tak zwanym wyzwoleniem feministycznym (wpisujące się w ogólny koncept teologii wyzwolenia) oraz (6) ujęcie chrystologii w perspektywie międzyreligijnej. Wszystkie te rozmaite ujęcia spotykać się mają z kolei w koncepcji chrystologii integralnej, opartej na kilku podstawowych zasadach, wśród których wyróżnić można zasadę napięcia dialektycznego, zasadę zupełności, zasadę wielości, zasadę ciągłości historycznej oraz, co oczywiste, zasadę integracji (por. J. Dupuis, *Wprowadzenie...*, s. 46–52).

(trzecim poszukiwaniu), motywowanym uznaniem, że dotychczasowe obrazy Jezusa historycznego były w pewnej mierze zafałszowane, skupiały się bowiem właśnie na przekazie związanym z Tradycją Kościoła, a tym samym w zbyt małym stopniu sprawiedliwość oddawały żydowskim korzeniom Nazarejczyka i właściwemu kontekstowi kulturowemu jego nauczania. Tylko filtrując przekazy kanoniczne przez źródła historyczne dotyczące Palestyny odkryć można „Jezusa faktycznego”, twierdzili zwolennicy tego ujęcia. Choć początkowo myślenie to faktycznie owocowało koncepcjami mocno odmiennymi od dotychczasowych ustaleń, to jednak z czasem coraz bardziej zbliżać się zaczęło do wspomnianej tradycji. Również „żydowskość” Jezusa ustępować zaczęła całkiem innym ujęciom. Nurt trzeciego poszukiwania związany jest przede wszystkim z badaczami anglosaskimi, a najśłynniejszym wśród nich jest John D. Crossnan, który Nazarejczyka przedstawił jako swego rodzaju cynika, bliskiego tradycji hellenistycznej, lekceważącego, w praktyce raczej niż w nauczaniu, wszelkie podziały społeczne, etniczne, religijne etc. Badacz twierdził, że uczniowie nie wiedzieli, co właściwie stało się z ciałem ukrzyżowanego Jezusa, zatem chrześcijaństwo rodzi się na przecięciu historii i wiary, faktu i interpretacji, stanowiąc „interakcję” między Jezusem-człowiekiem a jego uczniami. Badacz, odróżniając tak zwaną Tradycję Życia Jezusa (galilejską) od Tradycji [Jego] Śmierci (jerozolimską), wskazuje, że podczas gdy ta pierwsza skupiona była na społecznym i moralnym wymiarze nauk Nazarejczyka, ta druga dążyła do zrozumienia ukrzyżowania, odwołując się do pism starotestamentowych, poszukując wskazówek i tropów interpretacyjnych w prorocत्वach i koncepcjach martyrologicznych („wywyższone męczeństwo”). Stąd o ile u Mateusza chodzi głównie o wskazanie ziemskich następców Jezusa, którzy mieliby kontynuować jego misję, o tyle u Marka do czynienia mamy z koncepcją paruzji¹³. W podobnym duchu formułowane są twier-

¹³ Por. J.D. Crossan, *The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, Harper, San Francisco 1998, s. 527–573, za: M. Skierkowski, *Apologia Jezusa historycznego...*

dzenia innych badaczy okresu *trzeciego poszukiwania*, takich jak choćby Geza Vermes¹⁴ (Jezus jako przedstawiciel charyzmatycznego judaizmu, idealny przykład dawnego chasydejskiego, którego „boskość” jest wynikiem późniejszej złożonej spekulacji teologicznej) czy Ed P. Sanders¹⁵ (Jezus jako prorok dążący do odnowy Izraela w imię Boga, zmartwychwstanie jako wyraz wiary uczniów).

Jak wspomniano, komunikaty z grupy T2 zasymilowane zostały na gruncie wielu współczesnych apokryfów, a sposoby ich przekodowania na język literacki mają charakter w dużej mierze retoryczny. „Współcześni ewangeliści” nawiązują często do koncepcji wyłożonych we wspomnianych uprzednio *Żywotach*, momentami wręcz „absorbując” nie tylko zawarte w nich sensy, nie tylko poszczególne, pomniejsze elementy semiotyczne, ale i, w wybranych fragmentach, całe, mocno naładowane retorycznie języki. Odniesienia do komunikatów z grupy T2 nie ograniczają się tutaj jednak wyłącznie do tekstów Straussa i Renana, w apokryfach znaleźć bowiem można również nawiązania do takich tekstów z grupy T2, które inspirowane są odkryciem pism z Qumran, a wszystkie te odniesienia, przejęcia czy translacje zanurzone są w bardziej już subtelnie nakreślonych zapożyczeniach z historii mentalności i specyficznego trybu uprawiania refleksji historycznej przez szkołę Annales.

Wiadomo, że relacje między licznymi podsystemami semiosfery i wytwarzanymi w ich obszarze tekstami są nadzwyczaj złożone – poszczególne języki, komunikaty, treści, sensy, znaki czy „bloki narracyjne” przenikają do innych obszarów czy tekstów częstokroć w sposób zapośredniczony, krętymi drogami, by ująć rzecz metaforycznie, a w wędrówkach tych zarówno coś ze swych semantycznych potencjałów tracą, jak i zyskują. Teksty z grupy T2 nie zawsze są na

¹⁴ Por. G. Vermes, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Znak, Kraków 2003; idem, *The Religion of Jesus the Jew*, SCM Press, London 1993; idem, *Twarze Jezusa*, tłum. J. Kołak, Homini, Kraków 2008.

¹⁵ Por. E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985; idem, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin Books, London 1993.

gruncie współczesnych apokryfów literackich absorbowane „bezpośrednio”. Wiele komunikatów tego typu przekodowanych zostaje najpierw na gruncie tekstów wytwarzanych przez rozmaite inne podsystemy, by dopiero w taki zapośredniczony sposób zostać inkorporowanymi na gruncie współczesnych apokryfów (takie semiotyczne wędrówki są zresztą oczywiste, granice podsystemów mają swoją przepustowość, a cała semiosfera pozostaje, jak podkreślano wielokrotnie, dynamiczna, w ruchu, przepływie, przekładach etc.).

Przykładowo rozmaite treści czerpane z komunikatów T2 przetworzone zostają na gruncie współczesnych apokryfów teologicznych, gdzie zestawione czy zmieszane są ponadto z elementami i językami czerpanymi z innych jeszcze komunikatów (między innymi z wcześniejszych jeszcze pism historycznych, jak choćby dzieła Flawiusza, a także przekazów religijnych wytwarzanych na gruncie innych semiosfer). Współczesne apokryfy teologiczne są zresztą komunikatami specyficznymi, zarówno bowiem propagują niezwykle autorskie wizje, jak i oddają „ducha epoki”, stanowiąc interesujące reprezentacje czasu i miejsca, w których powstawały, to jest inkorporując stojące w centrum semiosfery „kody kulturowe”, wyrażając pewne (zarówno dominujące, jak i nowe, jeszcze peryferyjne) formy duchowości, czy odzwierciedlając zainteresowania filozoficzne, religioznawcze czy kulturoznawcze epoki. W końcu też stanowią one nierzadko doskonały przykład komunikacji zachodzącej między odmiennymi semiosferami.

Podsumowując powyższe wątki, uznać można, że przekodowywanie tekstów z innych podsystemów oraz splatanie przechwytywanych i przekładanych z nich elementów w nowym komunikacie przynosi korzyści semantyczne owym tekstom źródłowym, ujawniając ich bogactwo, a także uwypukla ich kulturotwórczą rolę – zarówno kanonu, jako komunikatu stojącego w centrum nie tylko podsystemu religii, ale całej szkicowanej tu semiosfery, jak i tekstów „narastających” wokół niego, odnoszących się doń mniej lub bardziej bezpośrednio, mniej lub bardziej krytycznie, korzystających z różnych języków,

i zorientowanych na różne „efekty pragmatyczne”. Przede wszystkim jednak same apokryfy „żerują” nie tylko na T1, ale i wszystkich tych wspomnianych komunikatach wokół niego powstających, realizując tym samym własne cele retoryczne, dając wyraz rozmaitym przesunięciom akcentów i dominant w obrębie semiosfery, dokumentując narastające w niej konflikty, próby budowania dialogu czy dążenia do umocnienia granic między podsystemami (co jednak okazuje się, a czego przykładem są same apokryfy, niemożliwe).

Jak już wspomniano, apokryfy współczesne tym się między innymi różnią od „apokryfów tradycyjnych”, że celebryją własną narracyjność i fikcyjność. Wspomniani tu „współcześni ewangelisci” w pełni świadomie opowiadają zatem „historię alternatywną”, snują hipotezy i fantazje, (re)interpretują treści kanoniczne, czyniąc ze swych opowieści, zrelatywizowane do czasu, miejsca i kultury, usensowniające narracje drugiego stopnia, przy czym ów sens nie musi być w tym przypadku (acz – może) sensem religijnym czy metafizycznym: może być także „racjonalnym wyjaśnieniem”, możliwie zgodnym z re-konstruowanym światopoglądem naukowym jako jedną z dominant współczesnej kultury (przy czym, co istotne, „zgodność z rozumem” dotyczyć może w równym stopniu apokryfów realizujących model partycypacji, a „rozbrajających” rzekomo nieprzekraczalny konflikt obu sfer, z tym zastrzeżeniem, że częściej niż „rozum naukowy”, jest to „rozum filozoficzny”). Apokryficzne przedstawienia „Jezusa historii” są zatem w pełni zapośredniczeniami drugiego stopnia, przekodowują i twórczo przekładają bowiem nie jakieś biblijne „fakty same w sobie”, rzekomo „wydobyte” z kanonu, lecz i teksty z grup T2 i T3, często nie czerpiąc z nich bezpośrednio, lecz poprzez użycie treści czy języków czerpanych z kolejnych tekstów, nierzadko uproszczonych, tworzących własne konglomeraty znaczeń i semiotyczne mozaiki, o charakterze niejednokrotnie popularnym czy sensacyjnym.

Apokryfy współczesne, nie kryjąc się ze swoją fikcyjnością i grą z licznymi konwencjami kulturowymi, w sposób swobodny i nieau-

torytarny wytwarzają własne sieci znaczeń, przesuając niejednokrotnie to, co na peryferiach, do centrum (i na odwrót), zmieniając „semiotyczne akcenty” i tym samym wskazując na dynamiczny charakter semiosfery. Tym samym, podobnie jak wspomniane *Żywoty*, stanowią one swego rodzaju „dokument epoki”. Z jednej strony zatem wpisują się w tradycję wspomnianych poszukiwań Jezusa historycznego, a także w rozmaite historyczne „obrazy Jezusa” (jak przykładowo oświeceniowe wizje Jezusa-człowieka jako mędrca i mistrza cnoty), z drugiej zaś, choć uwikłane właśnie w historię długiego trwania pewnych tradycji (re)interpretacyjnych i egzegetycznych, ujawniają nierzadko głęboko współczesne tendencje do przedkładania narracji historycznej czy quasi-historycznej nad narrację religijną. Rzecz jasna, należy przy tym zaznaczyć, że nie jest to tendencja dominująca, a jej zauważalność nie świadczy o jakichś wielkich ruchach tektonicznych kultury, odrzucającej nagle całkowicie „optykę wiary” czy „osad mityczny”.

Niektóre ze współczesnych apokryfów dokonują zatem wspomnianej pracy translacji – przekładają przy tym nie tylko „przeszłość” na „teraźniejszość”, nie tylko „uwspółcześniają” czy „aktualizują” przekazy kanoniczne, ale również tworzą przepływy między poszczególnymi podzbiórami semiosfery, jak choćby religia i historia. Na innych poziomach oglądu ukazują natomiast relacje między (każdorazowo konstruowanymi w tekście i osadzonymi w konkretnych światopoglądach) sferami *fides* i *ratio*, a dalej również między rozmaitymi rozumieniami historii i ich wypaczeniami, między scjentyzmem a metodologiczną ostrożnością i antyuniwersalizmem. Tym balansowaniem między wspomnianymi obszarami apokryfy pokazują skomplikowaną strukturę ich wzajemnych relacji, koegzystencję oraz konflikty różnych światobrazów, a także istnienie głęboko zakorzenionych struktur mitycznych w tym, co rzekomo „zdemitologizowane”. Wpisują się tym samym w rozliczne problemy epistemologiczne, uwypuklone nie tylko w zwrocie narratywistycznym, nie tylko w problematyzacjach kwestii tak zwanego „kryzysu reprezentacji”,

ale i w zwrotach ku doświadczeniu, których ślady również są tutaj dostrzegalne – choć głównie w tych apokryfach, które podążają pokrętą ścieżką zreinterpretowanej „chrystologii oddolnej”, przechodząc niejednokrotnie od wariacji na temat doświadczenia historycznego w obszar czegoś na kształt doświadczenia religijnego.

Przekodowywanie komunikatów z grupy T2 w obszarze (re)interpretacji tekstu T1 realizuje, rzecz jasna, omówione już uprzednio funkcje autokomunikacyjne, stanowiąc zarazem przykład nieustannej autodynamizacji całej semiosfery, wprawiania w ruch poszczególnych elementów, wpisuje się zatem w schemat ciągłego przepływu komunikatów, skutkującego przyrostem semiozy. Jak jednak zaznaczono, teksty apokryficzne realizują zawsze pewne cele retoryczne, tak z litery, jak i z ducha plasując się w pobliżu jednego z wielu systemów znaczeń wytwarzanych w obrębie semiosfery. Innymi słowy, zawsze stanowią przykład jednego z wielu możliwych „światoobrazów”.

Przywoływane uprzednio teksty z grupy T2, „obnażające” kanon na niezliczone sposoby, przede wszystkim relatywizują go do kontekstu powstania i odzierają z religijnej esencji, podważając jego natchniony charakter, a dalej – dążą do unieważnienia obecnego w nim „osadu mitycznego” (co stanowi z kolei realizację wizji sprzecznej z „duchem kanonu”, to jest takiej, w której zakłada się, że tekst ten faktycznie można „oczyścić” z „naleciałości”, która *de facto* jest jego esencją). Stąd nawiązania do tekstów T2 nie są wyłącznie „kontekstowe”, nie służą jedynie budowaniu, usytuowanego w pewnej tradycji przedstawieniowej, otoczenia semiotycznego dla nowych elementów, lecz wspierają strategię odrzucania sensów przypisanych tradycyjnie kanonowi. Poszukiwania Jezusa historycznego nie były, jak wskazano, domeną wyłącznie nauki, lecz prowadzone bywały również na pograniczach podsystemów lub wręcz w obrębie systemu religii, przy wykorzystywaniu również metod naukowych. Co jednak istotne, choć powstałe w ten sposób komunikaty zorientowane były wprawdzie na „Jezusa historii”, to zarazem nie wyrzucały poza nawias „Chrystusa wiary”. Przeciwnie, „Jezus historii” i „Chrystus wiary”

stanowiły w tym obszarze konstrukty eliptycznie odsyłające do siebie nawzajem. Konstruowany na gruncie wspomnianych tu tekstów apokryficznych „Jezus historii” często (choć nie zawsze) usytuowany jest jednak inaczej, najczęściej bowiem nie funkcjonuje ani jako składowa większego konstrukt (unii hipostatycznej), ani w dialogicznej czy nawet dialektycznej relacji, ale wytwarzany jest jako koncept wyrastający z nieprzekraczalnej opozycji, na tle której ma, zgodnie z intencją tekstów, dominować. „Jezus historii” zatem wykluczać ma „Chrystusa wiary”, ma go całkowicie „zastąpić” w semiotycznym uniwersum znaczeń. Może nadal funkcjonować w jego centrum, reprezentując już jednak całkowicie inne sensy niż te przypisane mu przez kanon i egzegezy, nawet te związane z metodą historyczno-krytyczną, a zatem wyrastające na gruncie wspomnianych *poszukiwań*. To jednak tylko jedna z możliwości, apokryfy realizujące model partycypacji bowiem wykorzystują, jak wskazano, zarówno teksty z grupy T2, jak i T3, przy czym inkorporacja branych z nich elementów służy po pierwsze „uwiarygodnieniu tekstu” w odniesieniu do świata przedstawionego, po drugie uwspółcześnieniu komunikatu (aspekt translacyjny), po trzecie wspomnianej swoistej „ewangelizacji oddolnej”, której punktem wyjścia staje się Jezus historii, Jezus-człowiek. Apokryfy realizujące strategię tropiki jednak na „Jezusie historii” się zatrzymują, a jeśli „wychodzą poza” ten konstrukt, to wyłącznie w celu przeprowadzenia celniejszego „retorycznego ataku” na drugą składową „opozycji”. W tym przypadku apokryficzny „Jezus historii” przedstawiony zostaje jako Jezus-wyłącznie-człowiek.

Niezależnie od intertekstualnej strategii realizowanej przez apokryfy ich Jezus jest właśnie „arcyludzki”, a zatem pełen wątpliwości, lęków i namiętności, reprezentując to, co złożone, niejednoznaczne: tak wzniosłe, jak i podłe; niskie i wysokie; godne podziwu i godne współczucia. Podkreślanie strachu, lęków, bojaźni i niepewności Jezusa często wiąże się z inkorporacją pewnych „metodologicznych tropów” zawartych w niektórych tekstach z grupy T2, zwłaszcza w przywoływanych już wielokrotnie *Żywotach*, gdzie niemalą rolę

odgrywają „psychologiczne kody”. W apokryfach współczesnych owe psychologiczne poetyki obecne w *Żywotach* przekładane bywają na język psychoanalizy, obecny zwłaszcza w tematyzacjach rzezi niewiniątek i sposobie wpisania w ten kontekst figury Jezusa-prze-trwańca. „Psychologia percepcji”, wykorzystywana w tekstach T2 dla wyjaśniania takich a nie innych interpretacji życia i śmierci Jezusa czynionych przez świadków jego historii, zastąpiona czy uzupełniona zostaje przez quasi-psychologiczny wgląd w traumatyczne uwarunkowania życiowych wyborów i nauk Nazarejczyka, co z kolei motywowane bywa tak literackim zapotrzebowaniem na pogłębienie psychologii postaci oraz próbą skrajnego „uczłowieczenia” Nazarejczyka, jak i dążeniem do wymierzenia kolejnego „ciosu” w komunikat kanoniczny – uwypuklenia jego „niehumanicznych” czy „sprzecznych ze współczesną wrażliwością”, a nawet „etyką”, aspektów (sposób problematyzowania i opisu zarządzanej przez Heroda rzezi jawi się tu zresztą wyłącznie jako jeden z wielu przykładów reprezentacji okrucieństwa, cierpienia i śmierci, reprezentacji, których wiele znaleźć można w tekstach obu Testamentów, a które ujawniać mają lekce-ważący i niemoralny stosunek przekazów kanonicznych do ludzkiej niedoli, „niemoralną obojętność” Boga lub Jego gniewną, popędliwą naturę, w końcu zaś, po przekodowaniu we współczesny apokryficzny komunikat o traumie, pokazywać mają nieprzystawalność rze-komego kanonicznego podejścia do okrucieństw do współczesnych realiów kulturowych)¹⁶.

¹⁶ Przykładowo w *Ewangelii według syna* Normana Mailera wątek ten pojawia się kilkakrotnie: „Herod wkrótce zmarł, a Józef wrócił do Nazaretu, gdzie dał mojej matce dwóch synów, Jakuba i Jana. Być może na naszej wzajemnej miłości ciążyła klątwa, albowiem w późniejszych latach moi bracia nie byli mi tak bliscy jak dzieci wymordowane w Betlejem. Gdy śmierć Józefa zdjęła pieczęć niepamięci z mojego umysłu, często rozmyślałem o tamtych dzieciach i życiu, którego nigdy nie zaznały” (N. Mailer, *Ewangelia według syna*, tłum. E. Zychowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2011 s. 23); „po wizycie w Świątyni w dwunastym roku życia, doszedłem do wniosku, że skoro mam dość wiedzy, by rozmawiać z mędrkami, musi ona pochodzić od dusz dzieci wymordowanych z powodu moich narodzin” (ibidem, s. 25–26). Jeszcze intensywniej wątek ten eksploatowany jest w *Ewangelii według Jezusa Chrystusa* José

Przekodowanie kanonicznego przekazu w wielu apokryfach ma zatem, by powtórzyć, charakter jawnie retoryczny i polemiczny. Taki też charakter ma technika nadpisywania, służąca nie tylko dalszemu „pełnemu ucłowieczaniu Jezusa”, ale i właśnie nierzadko konstruowaniu „narracji sprzeciwu” wobec sensów zawartych w przekazie kanonicznym. Technika ta, charakterystyczna dla zjawiska apokryficzności w całej jego rozciągłości i długim trwaniu, polega na uzupełnianiu „białych plam” Pisma Świętego oraz przydawaniu nowych bloków narracyjnych i znaczeniowych, nowych „segmentów fabular-

Saramago, gdzie z wręcz psychoanalityczną precyzją zilustrowane jest brzemie Jezusa właśnie jako przetrwańca. Brzemie winy dźwiga również Józef, który zawczasu dowiaduje się o planowanej rzezi, nie ostrzega jednak innych, skupiony wyłącznie na uratowaniu swojego syna. Pod jego nieobecność Maria odbywa znaczącą rozmowę z Pasterzem (przedstawiającym się jako anioł, w istocie jednak będącym figuracją diabła), który stwierdza, że „Józef popełnił zbrodnię nie do wybaczenia” i że towarzyszyć im odtąd będą „tysiące krzyków” (J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, tłum. C. Długosz, SAAW, Poznań 1992, s. 80). Zbrodnia Heroda obciąża jednak także Boga, który, jak myśli Maria, mógł uratować betlejemskie dzieci. Dlatego „Wyrzuty sumienia Boga i wyrzuty sumienia Józefa były tymi samymi wyrzutami sumienia, a jeśli w tamtych dawnych czasach już mówiono, że Bóg nie śpi, dziś mamy dobre warunki ku temu, by się dowiedzieć, dlaczego, Nie śpi, ponieważ popełnił przewinienie, które nawet człowiekowi nie może zostać wybaczone. Za każdym razem, gdy Józef płodził nowe dziecko, Bóg nieco wyżej unosił głowę, choć nigdy nie podniesie jej całkowicie, bowiem w Betlejem zginęło dwadzieścioro pięcioro dzieci, zaś Józef nie będzie żył dostatecznie długo, by obdarzyć tak licznym potomstwem jedną kobietę, ani też Maria, bardzo już zmęczona, ze zbolałą duszą i ciałem, nie mogłaby tyle znieść. Choć podwórko i dom cieśli pełne były dzieci, wydawało się, że są puste” (ibidem, s. 93). Jezus nie może pogodzić się ze zbrodnią Józefa („Dłonie Jezusa powędrowały nagle w kierunku twarzy, jak gdyby chciały ją rozdrapać, a głos wybuchł niechybnym okrzykiem, Mój ojciec zabił dzieci z Betlejem [...], zabił je mój ojciec, zabił je Józef [...], który wiedząc, że dzieci mają być zabite, nie ostrzegł ich rodziców, kiedy słowa te zostały wypowiedziane, przepadła nadzieja na pocieszenie. Jezus z płaczem rzucił się na ziemię, Niewinne, niewinne, powtarzał. [...] klęczący Jezus krzyknął, a ciało paliło go tak, jakby było złane krwią, nie potem, Ojcze mój, ojczu, dlaczego mnie opuściłeś, bo to właśnie odczuwał biedny chłopiec, opuszczenie, beznadzieję i nieskończoną samotność w bezmiarze innej pustyni [...]” [ibidem, s. 131]), odczuwając „wieczny głód wilka winy, który wiecznie je, pożera i wymiotuje”, nieustannie szuka „kary, przebaczenia, zapomnienia” (ibidem, s. 149).

nych”, wątków i postaci. Wprowadzenie nowych elementów każdorazowo przydaje kolejnych sensów tym elementom, które inkorporowane są z tekstu źródłowego (w procesie przekodowania i twórczego przekładu), bywa też i tak, że sensy te odwraca lub zmienia. Szczególnym przykładem jest tu powracający w licznych tekstach wątek romantycznego zaangażowania Jezusa, służący podkreśleniu jego „ludzkiej natury” przez odniesienia do jego cielesności w całym jej wymiarze – również erotycznym. I tak przykładowo w *Ewangelii według Pilata* E.E. Schmitta Jezus poznaje Rebekę, która „zawiera w sobie wszystkie kobiety”, i której w końcu się oświadcza, wydając wszystkie oszczędności na złotą zapinkę dla ukochanej¹⁷ (choć ostatecznie zrywa zaręczyny, uznając miłość romantyczną za egoistyczną i ograniczoną). Jezus Kazantzakisa¹⁸ uwikłany jest w romantyczną i seksualną relację z Marią Magdaleną, a wizja spokojnego rodzinnego życia staje się tytułowym „ostatnim kuszeniem”; Jezus Anthony’ego Burgessa¹⁹ z kolei jest wdowcem.

W apokryfach mocno eksploatowany jest również wątek niepewności i wątpliwości dręczących Jezusa, a także jego prób „rozpoznawania siebie” i własnego przeznaczenia. W ewangeliami kanonicznych Jezus często zwraca się do innych, by mu go „opowiedzieli”,

¹⁷ „Zawładnęła mną w ciągu sekundy. Byłem jej zdobyczą. Co tak na mnie podziałało? Czy to jej ciężki warkocz, kruczoczarny z błękitnym odcieniem? Czy biel jej karnacji, delikatna jak wnętrze płatków lilii? [...] Czy sprawiły to jej ruchy płynne, jakby dopiero co pożegnały się z tańcem? Jej ciało smukłe i giętkie, prześwitujące i na powrót znikające w fałdach tuniki [...]? [...] Nie musiałem się nawet wysilać na miłosne podchody. Wyraz moich oczu powiedział jej wszystko...” (E.E. Schmitt, *Ewangelia według Pilata*, tłum. K. Rodowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 22).

¹⁸ Por. N. Kazantzakis, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, tłum. J. Wolff, SAWW, Poznań 1992. Temu apokryfowi poświęciłam dużo uwagi w mej poprzedniej książce, *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*. Nie jest on tak emblematiczny dla omawianych tu kwestii, jak powieść Saramago (o której również wspomniałam w wyżej wymienionej pracy, a do której mimo to powracam w niniejszym opracowaniu), dlatego przywoływany jest on tutaj wyłącznie kontekstowo.

¹⁹ Por. A. Burgess, *Człowiek z Nazaretu*, tłum. R. Stiller, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2007.

na co zwraca uwagę między innymi belgijski teolog Adolphe Gesché, rozwijając koncepcję tożsamości narracyjnej w chrystologii. W przekazie Mateusza Jezus pyta: „A wy za kogo mnie uważacie?” (Mt 16,15). Gesché wiąże ten „wymóg opowieści” z przywiązaniem do przekazów starotestamentowych, podkreślając zarazem, że choć Bóg jest niewyraźalny, to „nie jest prawdą, jakoby był niemożliwy do opowiedzenia”²⁰. „Któż zdoła opisać ród jego?” (Dz 8,33) to pytanie, które otwiera cały problem „prawdziwości” ewangelii kanonicznych, stanowiących, zgodnie z religijną wykładnią, teologiczną relację czy „epifanię Jezusa”, a więc i świadectwo wiary, i to właśnie w tym kontekście wprowadzających odbiorcę w prawdę i czas opowieści, nie zawsze w zgodzie z dokładnym czasem i „prawdą” („faktycznością”) zdarzeń. Gesché w zgłoszonym przez Jezusa postulatcie upatruje z jednej strony otwarcia na egzegezę, a wręcz – wymóg interpretacji, będący uprawomocnieniem już samych treści kanonicznych, a następnie dalszych ich problematyzacji, z drugiej zaś – pierwotnej intuicji fenomenologicznej, otwierającej całą przestrzeń relacyjności w opowiadaniu siebie, w rozpoznaniu, w odkrywaniu i kształtowaniu tożsamości. Współczesne apokryfy aplikują ten postulat, jednak, w sposób typowy dla tego typu piśmiennictwa, przekodowują go i to na język nie tylko literatury (co wpisuje się w całą skomplikowaną sieć relacji intertekstualnych i o długim rodowodzie tradycję konstruowania rozwijającej się narracji w oparciu o „rozwijający się w czasie”, zmienny podmiot literacki, dynamizujący tekst), ale i, szerzej, na język współczesnych tematykacji kwestii tożsamości. Apokryfy zatem postulat opowiadania kontekstualizują w inny sposób – o ile akcentują i realizują wymóg egzegezy czy – raczej – (re)interpretacji, uprawomocniając tym samym same siebie, o tyle częstokroć (zwłaszcza na myśli mam teksty realizujące strategię tropiki) nie wpisują postulatu tego w przestrzeń „rozpoznania”, „świadectwa”, czy jakichś religijnej proweniencji prób „wyrażania niewyraźnego”, dominan-

²⁰ A. Gesché, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 96.

tą czyniąc raczej tożsamość Nazarejczyka „bliską odbiorcy współczesnemu” – a więc nie tylko „arcyłudzka”, ale i „płynną”, „w procesie”, problematyczną, konstruowaną nieustannie w mnogości interakcji, ról oraz właśnie interpretacji, nierzadko strauumatyzowaną czy rozpiętą między psychoanalitycznie rozumianymi popędami.

Współczesne apokryfy, nawet jeśli realizują strategię „ponownego pisania”, a więc bliższe są kanonowi i religijnemu o nim myśleniu, nawet jeśli w jakimś sensie „przepisują” koncept unii hipostatycznej, to jednak czynią to w kontekście właśnie wspomnianej konstrukcji, to jest „arcyłudzkiej” tożsamości Nazarejczyka. Przekodowują jednak również niezliczoną wręcz ilość wcześniejszych tekstów kultury problematyzujących kwestię „natury” Jezusa, między innymi tych, które wpisują się w proces tak zwanych sporów chrystologicznych. Apokryfy podejmują zatem, choć często niejako „w tle”, kontekstowo i retorycznie, teologiczny problem dwoistości natury i woli w Jezusie. Powracają tu więc nie tylko wielkie kwestie teologiczne, ale i przededefiniowane czy przeformułowane „pytania szczegółowe”, przykładowo o to, czy Jezus jako człowiek mógł być grzeszny i niedoskonały, czy jego ludzka wola mogła być osobną lub wręcz sprzeczną wobec woli boskiej (zarówno woli Boga Ojca, jak i woli boskiej w samym Jezusie), pytania o jedność działania oraz relację między pierwiastkiem ludzkim i (ewentualnym) pierwiastkiem boskim. Większość tekstów apokryficznych, „przepisując” problemy teologiczne, negatywnie odnosi się do tych koncepcji, które człowieczeństwo Jezusa spychać próbowały na margines, a więc takich, jak przykładowo ta autorstwa Klemensa, odmawiającego Jezusowi ludzkich namiętności (Klemens uznawał bowiem, że duszą Jezusa kierował Logos, była więc ona doskonała i wykluczała wszelką ludzką „niskość”) czy biskupa Laodycei, Apolinarego, odmawiającego Jezusowi ludzkiej, a więc grzesznej duszy (i uznającego, że jej funkcję pełniło w Chrystusie Słowo Boże, które jedynie ożywiło ciało, niebędące tym samym w pełni człowiekiem). Apokryficzne „jezusologie” (bo nie zawsze – „chrystologie”) rozbieżne są też z koncepcjami konstantynopolitań-

skiego mnicha Eutychesa, uznającego, że w procesie wcielenia natura ludzka Jezusa została wchłonięta przez boską, a także Sergiusza, który propagował ideę monoteizmu, czyli pełnej jedności woli (czy monoenergizmu – jedności działania). Współczesne apokryfy nie inkorporują zatem tych poglądów, które są na wskroś „religijne”, a które jednocześnie uznane zostały na przestrzeni dziejów za hereetyckie, przekodowują jednak elementy innych, również potępionych przez Kościół poglądów, jak przykładowo idee nestoriańskie (odrzucone na synodach rzymskim i efeskim), przy czym przekodowanie wiąże się tutaj często z jednoczesną ich radykalizacją (to jest z przedstawieniem Jezusa jako wyłącznie człowieka). Dodać jednak należy, że na gruncie apokryfów dokonuje się niezliczona ilość translacji, a czerpane z innych komunikatów elementy zestawiane są w sposób twórczy, nowatorski i mozaikowy, tak, że nawet pozornie nieprzystawalne segmenty tworzą całość spójną i doskonale „zorientowaną na cele retoryczne” – tym samym Jezus-człowiek, pełen lęków, wątpliwości i popędów, błędzący i wątpiący, w procesie apokryficznego rozbudowywania jego tożsamości narracyjnej staje się figuracją moralnej siły i mądrości, symbolem Rozumu, Buntu, Sprzeciwu, Rewolucji etc. (ale też – Chrystusem). Proces zestawiania i łączenia ze sobą tych rozmaitych „sememów” widać zresztą także w odniesieniu do wspomnianych herezji – apokryfy niejednokrotnie czerpią z różnych, bywa, że i sprzecznych ze sobą komunikatów. Przykładowo apokryf Mailera absorbuje pewne koncepcje adopcjanistyczne (Jezus wyznał, że w trakcie chrztu w Jordanie spoczął w nim Logos: „Jego [Boga] Słowo wniknęło we mnie niczym ogień płonący w moich członkach, gdy miałem dwanaście lat i trawiła mnie gorączka”²¹), by w dalszych fragmentach rozwinąć je i przekształcić w konstrukt zbliżony do (re)interpretowanej unii hipostatycznej (tuż po chrzcie: „Szedłem, pełen siły. Nie byłem już bowiem taki jak inni ludzie. Stawiałem dłuższe kroki niż przedtem. Teraz znałem już tego drugiego człowie-

²¹ N. Mailer, *Ewangelia według syna...*, s. 42.

ka, który mieszkał w mojej powłoce cielesnej i był lepszy ode mnie. Stałem się tym człowiekiem”²²). Przekodowanie polega tu początkowo na skonstruowaniu idei nie tyle dwóch „natur”, co „dwóch ludzi” (w Jezusie „mieszka drugi człowiek” – człowiek święty, natchniony, nauczyciel i mistrz, może prorok, może cudotwórca, ale niekoniecznie Bóg, choć i tego się nie wyklucza), po to jednak, by w dalszych partiach tekstu pojawić się mogły koncepcje zbliżone do wykładni teologicznych („Jestem Synem Bożym – powiedziałem do siebie – a jednocześnie tylko człowiekiem”²³), które z kolei niejako „rozpadają się” w chwili śmierci na krzyżu, co może być zdekodowane zarówno jako nawiązanie do gnostyckiej koncepcji wycofania się Logosu z ciała Jezusa, nim ten skonał („Skoro Ojciec mnie nie słyszał, to znaczy, że nie byłem już Synem Bożym. Jakie to straszne być tylko człowiekiem”²⁴), jak i jako koncepcja Synostwa Bożego jako złudzenia, iluzji, automanipulacji. Ten semiotyczny kolaż wzbogacony zostaje nadto o kolejne elementy czerpane z ortodoksyjnych wykładni teologicznych i dogmatycznych, takich jak idea preegzystencji („Znałem cię, zanim stworzyłem cię w łonie matki”²⁵; „Byłem przed Abrahamem”²⁶; „wzniosłem oczy do góry, modląc się: »Ojcze, otocz mnie znów tą chwałą, którą miałem u ciebie, zanim powstał świat«. I myśl, że On był ze mną od początku, a nawet wcześniej niż od początku, nappełniła mnie wielką nadzieją”²⁷). I choć Jezus Mailera nieustannie podkreśla swoje Boże Synostwo, to w tekście znaleźć można i takie fragmenty, które sugerują, że jest ono raczej wspomnianym złudzeniem żywionym przez Nazarejczyka, jego wyobrażeniem. Ostatecznie zatem tekst apokryficzny obfituje w „semiotyczne zwroty”, raz zbliżając się do kanonicznego przekazu i jego ortodoksyjnych odczytań, innym

²² Ibidem, s. 43.

²³ Ibidem, s. 158.

²⁴ Ibidem, s. 247.

²⁵ Ibidem, s. 42.

²⁶ Ibidem, s. 205.

²⁷ Ibidem, s. 220.

razem odeń się dystansując, raz zatem realizuje się tu strategia „ponownego pisania”, by w innym miejscu przejść w „kontr-pisanie” lub swobodną, niezaangażowaną intertekstualną grę.

W tekstach bardziej zorientowanych retorycznie na „odwrócenie przekazu wyjściowego” z kolei to, co ludzkie, zostaje mocniej jeszcze dowartościowane: bądź zastępuje boskość rozumianą tu jako opresyjny konstrukt, dając „przyzwolenie” na niedoskonałość, bądź świeci blaskiem „paradoksalnej boskości”, stając się jej jedyną możliwą formą (człowieczeństwo jako boskość). Pierwsza strategia wiąże się, rzecz jasna, z odrzuceniem wszelkich koncepcji teologicznych, teksty realizujące tę strategię idą jednak dalej, wychodząc z pozycji „humanistycznej troski”. Konstruowana w nich „koncepcja Jezusa” odrzuca nawet te wizje, które w Nazarejczyku jako „tylko człowieku” widzą mędrca, filozofa, nauczyciela etc. – staje się on figuracją człowieczeństwa ze wszystkimi ułomnościami, pożądaniami, lękami, a nawet agresją czy pogardą jako czymś, co istotowo wpisane ma być w „kondycję ludzką”. Nierzadko jednak strategia tych tekstów opiera się na wyjściu ze wspomnianych wyżej pozycji, by doprowadzić, w nakładających się kolejno warstwach narracyjnych i znaczeniowych, na „rozwiniecie” w kierunku figury Jezusa-mistrza cnoty, skupionego jednak na swego rodzaju „małej etyce”, przykrojonej do ograniczonych ludzkich możliwości. Apokryficzny Jezus „przekraczający siebie”, walczący z tym, co w nim niskie i niedoskonałe, wznoszący się do jakiegoś ideału – taki Jezus miałby być, zgodnie z intencjami tekstów, pewnym wzorem możliwym, którego ścieżka byłaby dostępna dla akolitów. Druga ze wspomnianych strategii, czyli uczynienie z tego, co ludzkie, swoistej formy boskości, zasada się z kolei na twórczym przekładzie oświeceniowych wizji Jezusa jako mędrca czy wielkiego mistrza cnoty, fundującego uniwersalną wielką etykę. W myśli oświeceniowej, jeśli znajdujemy w niej odniesienia do Nazarejczyka, a także we współczesnych jej apokryficznych rozwinięciach, Jezus jest zatem ideałem, do którego ludzkość może dążyć – wzorcem moralnej doskonałości, mistrzem cnoty i filozofii. Jest to

jednak „jedynie” człowiek doskonały, nie zaś Bóg Wcielony. Jako byt doskonały i nieskończony nie mógłby Jezus stanowić wzorca dla istot skończonych i niedoskonałych, jego doskonałość jako człowieka nie jest zatem doskonałością Boga, „przykrojona” jest do ludzkich możliwości, a więc dopuszcza słabości i potknięcia, co więcej – nadają one jeszcze większej wagi każdemu moralnemu czy duchowemu zwycięstwu. Apokryfy zatem nierzadko kreślą wizję życia jako zadania i wyzwania. Co więcej, takie wyzwanie można odrzucić (co apokryficzny Jezus nader często rozważa), a więc już w samym jego przyjęciu ujawnia się załączek wielkości. Wszystko jednak, co apokryfy „mówią o Jezusie”, odnosi się do pierwotnej ramy tekstu wyjściowego, a więc do narracji religijnej. Z tego też względu nie sposób nie wspomnieć o sposobach przekodowywania relacji, w jakich Nazarejczyk pozostaje do Boga i Szatana – w tych bowiem relacjach oraz w sposobach apokryficznego konstruowania tych figur, ujawnia się zarówno dokumentacyjny, jak i prowokacyjny, dynamizujący, subwersywny charakter analizowanych tekstów.

Sposób konstruowania postaci Jezusa podporządkowany jest, jak wielokrotnie wskazywano, technikom przekodowywania i twórczego przekładu, to jest „semiotycznej obróbce” wyjściowego tekstu T1. „Obróbka” ta zorientowana jest na cele retoryczne, zależne z kolei od umiejscowienia danego apokryfu w semiotycznym uniwersum znaczeń, w kulturowej sieci sensów i konstrukcji światopoglądowych czy normotwórczych. Jednocześnie realizuje funkcje dynamizacyjne, autokomunikacyjne i anamnetyczne w obrębie semiosfery. Z tekstu kanonicznego oraz innych tekstów kultury nań zorientowanych inkorporowane są całe bloki semantyczne, znaki i symbole, które w nowym kontekście ujawniają nowe potencjały i które zostają przez ów kontekst „przebudowane” (jednocześnie, w swoistym sprzężeniu zwrotnym, przebudowując ów kontekst, do której to kwestii jeszcze powrócę). Jezus, Bóg i Diabeł są głównymi aktantami obecnymi w tekstach apokryficznych, stają się jednak wyłącznie symbolizacjami czy figuracjami, „zubożonymi” w stosunku do źródła, bo pozba-

wionymi ontologicznego, religijnego fundamentu. Nie chodzi zatem o to, że Bóg wielu apokryfów „reprezentuje” inne właściwości niż Bóg kanonu, lecz o to, że wiele tekstów apokryficznych w istocie nie zakłada jego istnienia, a więc nie przydaje mu żadnej ontologii wykraczającej poza „funkcję w tekście” i kulturową „funkcję semiotyczną” (chodzi tu zatem o przynależność „Boga jako pojęcia” do centralnego dla semiosfery zasobu znaczeniowego, o jego centralną rolę w T1 widzianym jako „paradygmat tekstu kulturowego”, o jego pozycję centralną w systemie religii, będącym tu punktem odniesienia jako jeden z dominujących podsystemów semiosfery, źródło potężnych „słowników”, „gramatyk” oraz systemów znaczeń, norm i wartości, jako fundament systemu kultury, a tym samym regulator życia społecznego i nadawca mnogości komunikatów, wchłanianych przez rozliczne inne podsystemy). Bóg zatem zostaje pomniejszony do symbolu czy wręcz figury retorycznej. Ten sam mechanizm określa sposoby wprowadzania do tekstu apokryficznego Diabła. Jezus jest również „konstruowany w tekście”, sytuując się w jego centrum, i choć jest (re)interpretowany w stosunku do przedstawień kanonicznych, to jednocześnie, jako „ontologicznie osadzony” w historii, nie ulega tak skrajnej redukcji do „zasobu znaczeniowego”, symbolu czy figury retorycznej. Ze wskazanych powyżej względów Jezus jest każdorazowo pełnoprawnym aktantem, podczas gdy Bóg i Diabeł pojawiają się bądź jako aktanci, bądź wyłącznie jako idee, do których odnoszą się inni aktanci, bądź też nie pojawiają się wcale lub ich obecność w tekście jest kamuflowana (dotyczy to głównie figury Diabła).

5.2. Apokryficzna tropika

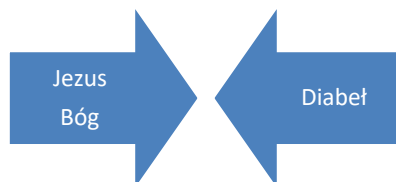
By przypomnieć, tropikę rozumie Lachmann jako „odwrócenie tekstu poprzedzającego” i dążenie do ustanowienia nowych, własnych sensów. W pewnym stopniu strategia ta pokrywa się z wyróżnionym przez Jana Assmanna intertekstualnym modelem krytyki. Próba

swoistej „anihilacji” tekstu wyjściowego jest, rzecz jasna, każdorazowo projektem utopijnym, treści źródłowe bowiem nieustannie przebijają się w palimpsestowym układzie nowego komunikatu.

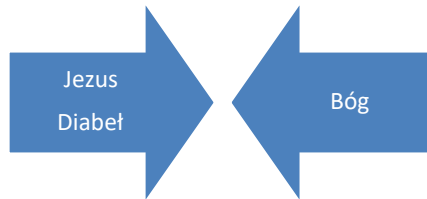
Kontr-pisanie często postrzegane jest jako wręcz emblematyczne dla apokryfów, zwłaszcza współczesnych, przez wzgląd na ich niejednokrotnie subwersywny wobec kanonu charakter. I faktycznie, mnogość apokryfów zorientowana jest właśnie na wspomniane „odwrócenie tekstu wyjściowego”, co niejednokrotnie nosi również znamiona transformacji, w tym jednak przede wszystkim względnie, że chętnie operuje ironią, żartem czy pastiszem. Retoryczne zorientowanie na krytykę czy to treści kanonicznych, czy to całych tradycji egzegetycznych, czy w końcu – systemu religii, w centrum którego ów kanon stoi, a więc i, z pragmatycznego punktu widzenia, wywrotowy charakter wielu tekstów sprawia, że stają się one „głośne”, dyskutowane i traktowane właśnie jako symptomatyczne dla całego zjawiska apokryficzności. Jako teksty kultury dokumentują one także napięcia między poszczególnymi systemami semiosfery, w końcu również stanowią egzemplum twórczego przekładu i mechanizmu „wdzierania się” treści peryferyjnych do centrum. W niniejszym rozdziale przyjrzą się dokładniej właśnie tekstom tego typu.

Konstrukcja wielu z omawianych dalej apokryfów zorganizowana jest wokół relacji zachodzących między Jezusem, Bogiem i Diabeł. Można je zasadniczo uporządkować w trzy schematy:

1) Jezus i Bóg versus Diabeł



2) Jezus i Diabeł versus Bóg



3) Jezus, Bóg i Diabeł jako figury wchodzące w złożone i zróżnicowane relacje:



Apokryfy omawiane w niniejszym rozdziale realizują bądź schemat drugi, bądź trzeci (który jednak, wraz ze schematem pierwszym, dostrzegalny jest również w tych tekstach, które bliższe są duchowi kanonu, i które realizują głównie strategię „ponownego pisania”).

Apokryfy zdające sprawę z pewnych zauważalnych przemian kulturowych czy przesunięć w obrębie semiosfery częstokroć zarazem wspierają owe procesy, nie tylko zatem dokumentują skomplikowane relacje (nierzadko konflikty) między podsystemem religii a innymi podstrukturami, ale i wytwarzają owo pole relacji (często – konfliktu), problematyzują więc dynamikę semiotycznych przepływów, będąc jednocześnie retorycznie zorganizowanymi. Skutkuje to, po pierwsze, częstym, intensywnym uwypuklaniem granic między poszczególnymi podsystemami, podkreśleniem postulowanej nieprzystawalności owych obszarów, a także – wspomnianym już ustawianiem się, ujmując rzecz metaforycznie, „po jednej ze stron” projektowanego (czy też – dokumentowanego) w nich konfliktu. Z tego też względu omawiane tu teksty swoim wielkim tematem czynią problem (nie)obecności Boga, dialektycznej czy agonistycznej relacji

między konstruktami „rozumu” i „wiary”, a dalej związane z tą dychotomią problemy kulturowe, społeczne i polityczne, w końcu też – filozoficzne. Są wśród nich zatem i takie apokryfy, które inkorporują i transformują konstrukt teodycei, powiązany właśnie z nieustannie aktualizowaną kwestią konfliktu *ratio* i *fides* – te kreślą figurę Boga jako złego demiurga, który często jest wyłącznie figuracją opresyjnych przekazów religijnych czy zniewalającego w tej optyce i upadającego systemu „absurdalnych wierzeń”. Są w tej grupie również i takie teksty, które wprost wyrażają „nieobecność Boga”, by projektować czy dokumentować rozmaite konsekwencje wynikające z przemian wewnątrz kulturowych, powiązanych z procesami sekularyzacji czy „wstrząsami filozoficznymi”, a więc i zmianami paradygmatów myślenia o człowieku i świecie, przy czym czerpią one z długiej historii myśli ateistycznej w różnych jej wydaniach i przyporządkowaniach światopoglądowych.

5.2.1. *Ewangelia według Jezusa Chrystusa* José Saramago

Wspomnianą ideę Boga jako złego demiurga znajdujemy między innymi w *Ewangeliu według Jezusa Chrystusa* José Saramago. Tekst intensywnie eksploatuje kwestię teodycei, stając się swoistym ateistycznym manifestem (co ciekawe jednak, interpretacja twórczości Saramago zmierza czasem w odwrotnym kierunku – sam fakt poruszania zagadnień związanych z wiarą czynić ma z niego, zdaniem niektórych interpretatorów, „pisarza religijnego”²⁸). Apokryf Saramago

²⁸ Opinię taką wyraża między innymi cytowana przez badaczkę jego dzieł, Ewę Łukaszyk, Clara Ferreira Alves, która stwierdza, że: „właśnie z wątplenia bierze się pewność i poprzez wątplenie zaczynamy naprawiać nieporządek świata, [...] systematyczna destrukcja dogmatu religijnego nie czyni z niego człowieka areligijnego, lecz wręcz przeciwnie” (C.F. Alves, *Ode Triunfal*, w: B. Bartos et al., *Saramago*, Feira do Livro, Braga 1999, s. 42, cyt. za: E. Łukaszyk, *Pokusa pustyni. Nomadyzm jako wyjście z kryzysu współczesności w piśarstwie José Saramago*, Universitas, Kraków 2005). Zasadniczo jednak Saramago postrzegany jest jako jeden z „naczelných obrazoburców”. W tym kontekście poruszanie przezeń kwestii religijnych rozumiane

propaguje wizję niemożliwego do uniknięcia *agonu* – sfery „wiary” i „rozumu” są absolutnie nieprzystawalne, rzekome „racje Boskie” bowiem (wyprowadzane tu zarówno z kanonu, jak i innych tekstów wytwarzanych przez podsystem religii, to jest dogmatów, debat teologicznych, tekstów filozofii chrześcijańskiej etc.) są, w tej optyce, niezrozumiałe dla człowieka, niepojmowalne, przekraczające czy wręcz gwałcące *ratio* (rozumiane tu jako „zdrowy rozsądek”). Tekst sugeruje, że rozdzwięk ten czyni kondycję ludzką tragiczną, o ile chce się zachować perspektywę religijną. Obecność zła podkreślać ma tylko ten dysonans, nie daje się ono bowiem w projektowanej tu „perspektywie rozumowej” w żaden sposób usprawiedliwić, nie może mieć żadnego sensu, czy to jawnego, czy ukrytego. Apokryf odrzuca zatem możliwość teodycei²⁹ – sprawiedliwość ma być konstruktem wyłącznie ludzkim, i choć człowiek nie jest doskonały, to i tak jest, zgodnie z intencją tekstu, doskonalszy niż Bóg kanonu i teologów, który z pewnością, w tej optyce, nie jest sprawiedliwy.

bywa dwojako. Z jednej strony widzi się w jego specyficznym, ironicznym języku, narzędzie walki z „absurdami wiary”, z drugiej zaś uznaje się, w duchu mocno „apokryficznym”, że jego odwoływanie się do pism kanonicznych ma po prostu wzmacniać przekaz i przydawać mu wartości. Tak widzi tę kwestię wspomniana Łukaszyk, gdy pisze: „Będąc, jak sam twierdzi, ateistą, Saramago zmuszony jest myśleć religijnie, aby uniknąć zawieszenia w pustce braku znaczenia, niepowagi, błahostki, literatury zredukowanej do funkcji ludycznej” (E. Łukaszyk, *Pokusa pustyni...*, s. 11.) – nie sposób nie zauważyć, jak mocno wpisuje się ta wizja w koncepcję pseudonimii jako właśnie sposobu na „dodanie powagi” danemu tekstowi. Nie wydaje się jednak, iżby można postrzegać wybór takiego a nie innego języka, symboliki i tematyki, wyłącznie jako „trampoliny” dla tematów społecznych, politycznych czy kulturowych. Kwestia wiary i religii mocno angażuje Saramago, postrzegającego ów „kamień węgielny” cywilizacji zachodniej w kategoriach wielopoziomowego zniewolenia, systemu, który musi zostać obnażony.

²⁹ Jak stwierdza Ewa Łukaszyk, „Największy, niemożliwy do omińnięcia *skandalon* nie leży w samym tekście objawionym, lecz poza nim: jest nim istnienie zła w świecie pomimo objawienia, pomimo obecności Boga w historii. I to jest punktem zahaczenia, od którego Saramago zaczyna pisanie. Niemożliwy do omińnięcia fakt istnienia zła ustanawia zarówno agoniczną relację człowieka i Boga, jak i pisania indywidualnego stanowiącego opozycję wobec natchnionej przez bóstwo narracji” (E. Łukaszyk, *Pokusa pustyni...*, s. 30–31).

Apokryf Saramago bogaty jest w liczne zabiegi retoryczne, mające na celu właśnie „obnażenie” rzekomej absurdalności wszelkiej religijnej próby racjonalizacji zła – nawet koncepcji zmaży, która zasadza się na dość prostej ekonomii, i jako taka wydawać się może najbliższa „zdrowemu rozsądkowi”³⁰. Apokryf zawiera odwołania do tej koncepcji, która jednak przekodowana zostaje w języku ironii, i tym samym staje się własną karykaturą:

jeżeli paralytyk z Kafarnaum spędził większą część swojego życia na jakiejś przychy, to dlatego, że zgrzeszył, albowiem wiadomo, że każda choroba jest konsekwencją grzechu, tak więc, oto wniosek najlogiczniejszy z logicznych, prawdziwym warunkiem dobrego zdrowia, jak również nieśmiertelności duszy, nie wiemy natomiast, czy i ciała, może być tylko całkowita czystość, absolutna nieobecność grzechu [...]³¹.

Apokryf Saramago (pośród wielu innych) inkorporuje i przekodowuje elementy oświeceniowych koncepcji filozoficznych i teźże proveniencji „obrazy Jezusa”, choć czyni to, rzecz jasna, w kontekście własnej organizacji retorycznej, to jest w sposób wybiórczy, opierający się na założeniu, znowu – typowym dla ogółu tekstów apokryficznych – o istnieniu ograniczonej liczby elementów systemu, z którego zasobów semiotycznych czerpie. I tak konstruuje quasi-oświeceniową wizję człowieka jako istoty, która „swoją godność znajduje w rozumie” i która, chcąc ową godność zachować, ma prawo, a wręcz – obowiązek – domagać się sprawiedliwości i żądać uzasadnienia dla niezrozumiałych działań Boga czy absurdalnej konstrukcji stworzonego przezeń świata. Innymi słowy – człowiek „prawdziwie rozumny” nie może, zgodnie z intencją tego tekstu, przyjmować perspektywy religijnej. Apokryf zasadza się zatem na od/wytwarzaniu linii demarkacyjnej między konstruktami „rozumu” i „wiary”, przy czym ich rozumienie jest tutaj „autorskie”, acz zarazem mocno osa-

³⁰ Tę kwestię omawiam szczegółowo w książce *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*.

³¹ J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa...*, s. 287.

dzony w kontekście współczesnym, to jest w myślowym zapleczu tak zwanego nowego ateizmu. „Rozum” jest tu zatem pojmowany jako z jednej strony „zdrowy rozsądek” czy „rozum praktyczny”, z drugiej zaś – jako „rozum naukowy” właśnie w „nowoateistycznym” rozumieniu, czyli niejako „spopularyzowany”, przywiązany do potocznego rozumienia „naukowości” (wpisujący się poniekąd w Ecowską „encyklopedię minimalną”, w „zasoby wiedzy przeciętnego użytkownika kultury”). „Wiara” z kolei konstruowana jest jako zespół irracjonalnych przekonań, nadto waloryzowana negatywnie, jako sprzeczna z rozumem, a więc i niemoralna, gdyż *ratio* przedstawione zostaje (znów widać tu elementy przekodowanej myśli oświeceniowej) właśnie jako źródło moralności. Granice między podsystemami nauki i religii zostają więc wyraźnie nakreślone, przy czym rozliczne podsystemy nauki zostają dowartościowane i zuniwersalizowane, obszar religii z kolei potraktowany zostaje (podobnie zresztą jak podsystem „nauki” czy konstrukt określany jako „rozum”) w sposób nie tylko redukcjonistyczny, ale i „retorycznie dogodny”, jako system o ograniczonej liczbie elementów, stojący w całkowitej sprzeczności z projektowanym przez apokryf porządkiem wartości.

Apokryf Saramago przekodowuje wiele tekstów i poetyk historycznych, jak choćby te dominujące w piśmiennictwie zainteresowanym historią mentalności (choć, rzecz jasna, przetransponowane zostają one na język literatury). Tekst w plastyczny sposób zatem oddaje „ducha czasu i miejsca”, skupiając się nie tylko na aspektach „dużej historii”, ale i poświęcając uwagę kontekstom geograficznym, klimatologicznym, w końcu – kulturowym, odnosząc się zatem do rozwarstwienia społecznego³² i przynależnych każdej grupie rytu-

³² Według ustaleń historyków ówczesna ludność tych terenów była mocno rozwarstwiona klasowo – na samym szczycie hierarchii stał wasal służący Rzymowi, na niższych szczeblach funkcjonowała zaś wąska grupa arystokracji, bądź powiązana z dawną dynastią Machabeuszy, bądź pochodząca „z awansu” za sprawą króla Heroda, oraz kasta wysokich kapłanów. Jeszcze niżej plasowała się grupa wykształconych świeckich, pełniących funkcje administracyjne, na najniższym szczeblu zaś funkcjonowała grupa chłopów, robotników pracujących za dniówki, a także odrzuconych

arów, rodzajów pobożności, sposobów myślenia o sobie i świecie. Pobożni Żydzi na kartach apokryfu nieustannie zatem składają dziękczynienia, a każde, najdrobniejsze nawet zdarzenie w ich życiu nosi piętno Boskiej interwencji. Tak jest chociażby w przypadku Józefa, ojca Jezusa:

Po cichu, tak aby nie zbudzić wciąż śpiącej żony, odmówił to pierwsze dziękczynienie, które zawsze powinno być odmawiane po powrocie z tajemniczej krainy snu. Dzięki Ci składam Panie Boże nasz, królu wszechświata, za to, że przez potęgę swego miłosierdzia przywracasz mi moją żywą i trwałą duszę³³.

Dziękczynienia dotyczą w zasadzie wszystkiego, każdego, najdrobniejszego elementu świata, każdego aspektu ludzkiej egzystencji:

Jego usta głośno wypowiedziały pochwały należne twórcy dzieł natury, skoro wieczysty majestat niebios, niewysłowionym będąc, może spodziewać się po człowieku tylko najprostszych wyrazów. Pochwalony bądź Panie za to, za tanto i za wszystko inne³⁴.

na margines osób bezrobotnych czy kalekich. To właśnie ta najniższa warstwa stanowiła dominantę populacji ówczesnej Galilei, według niektórych szacunków było to aż 90 procent tamtejszej ludności (por. *Historia Jezusa*, opracowanie zbiorowe, National Geographic Polska, numer specjalny 06/2016, listopad-grudzień 2016). Ta niewykształcona ludność miała być niezwykle pobożna, wieść życie zrytualizowane i obłożone niezliczonymi nakazami i zakazami, skupiona na więziach klanowych i zależnościach między członkami poszczególnych niewielkich społeczności. Świat przedstawiony w apokryfie to zatem świat przesycony *sacrum*, świat religii i zabobonu (podobne sensory znajdziemy również w apokryfie Normana Mailera, *Ewangelia według syna*, choć poświęca się tu tej kwestii zdecydowanie mniej uwagi. Do tekstu tego nawiążę szczegółowo nieco dalej, dla porządku warto jednak przywołać tu krótki cytat, mówiący o mieszanu się wiary i zabobonu w umysłach prostych mieszkańców Galilei: „Wszyscy pamiętaliśmy doskonale, że jabłka z drzewa w edenie posiadały wiedzę dobra i zła; czasami wydawało nam się, że dobro i zło nadal tkwią w drewnie. [...] Zaczynałem wierzyć, że nawet zwykła szczapa może zachowywać się, jak gdyby miała świadomość dobra i zła (i dużą skłonność do tego ostatniego). Ale z drugiej strony, zły człowiek nie może przejść obok pięknego drzewa, nie zasmucając jego liści” (N. Mailer, *Ewangelia według syna...*, s. 9).

³³ J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa...*, s. 11.

³⁴ *Ibidem*, s. 14.

Podobnie żona Józefa, Maria, nieustannie wychwala Stwórcę, trwając w głębokiej wdzięczności i bojaźni Bożej: „[...] Pochwalony bądź Panie za to, że mnie stworzyłeś według Twojej woli”³⁵.

Apokryf przekodowuje zatem nie tylko wspomnianą poetykę właściwą historii kultury czy historii mentalności (również w obszarze opisów warunków geograficznych, środowiskowych, dostępu do ziemi, jej płodności, dostępu do wód – który to zwrot wiele zawdzięcza między innymi właśnie wspomnianej szkole Annales), ale i komunikaty wpisujące się w nurt *The Third Quest*, z jego naciskiem na realia życia w ówczesnej Palestynie oraz żydowskie pochodzenie Jezusa i jego funkcjonowanie w konkretnym kontekście społecznym, religijnym i kulturowym. Uwypuklanie wspomnianych uwarunkowań wiąże się z takim przekodowaniem wspomnianych komunikatów z grupy T2, które zorientowane jest pragmatycznie i retorycznie – treści czerpane z innego podsystemu są tu bowiem wpisywane w kontekst konkretnego proponowanego światopoglądu, informacje zawarte w komunikacie zostają zatem ściśle splecione z obszarem jawnie obecnych, systematycznie wykładanych wartości – krytyki społecznej, związanej z obnażaniem, zawartych immanentnie w przejętym i przepisany tekście T1, elementów opresyjnej w tej optyce, patriarchalnej, opartej na nierównościach społecznych kultury. Następuje tu zatem odejście od właściwego źródłowym tekstom T2 postulowanego dystansu, od prób zrozumienia i adekwatnego opisu, w stronę cechującej się zaangażowaniem krytyki, godzącej w samo serce kanonu – jego programowy uniwersalizm. T1 zostaje bowiem zrelatywizowany całościowo do kontekstu historycznego i kulturowego, w którym powstał, co oznaczać ma, w tym ujęciu, jego absolutną nieprzystawalność do kontekstów innych, w tym – do współczesności. Sensy zawarte w przekazie kanonicznym traktowane są jako archaiczne i niemożliwe do zaadaptowania na gruncie XX-wiecznej kultury Zachodu w sposób, który nie „gwałciłby” innych stojących

³⁵ Ibidem, s. 15.

w jej centrum systemów wartości, związanych tutaj z paradygmata-
tami oświeceniowymi, scjentyistycznymi czy racjonalistycznymi
w pewnym konkretnym znaczeniu (to jest takimi, które nie są zain-
teresowane ani metafizycznie zorientowanymi nurtami metaracjo-
nalistycznymi, ani tak zwaną postmodernistyczną krytyką rozumu,
racjonalności, języka, nauki, poznania etc.), a także politycznymi.

Apokryf Saramago wykorzystuje też tropy zawarte we wspo-
mnianych już tekstach XIX-wiecznych historyków – głównie w *Ży-
wocie Jezusa* Renana. „Naukowe wyjaśnianie” treści kanonicznych,
zwłaszcza tych związanych z cudami, zostaje tu przekodowane na
język literatury – miejscami klarowny i beznamiętny, bliski zatem
językom wspomnianych tekstów T2, miejscami zaś poetycki, metafo-
ryczny, ale i ujawniający głęboko osadzone „aspekty propagandowe”
apokryfu. By przypomnieć – według Renana to niewiedza, ignoran-
cja i brak „naukowych narzędzi” do wyjaśniania zjawisk, cechujące
świadków życia i nauczania Jezusa, prowadziły do interpretacji jego
działań w kategoriach cudów i nadprzyrodzonych interwencji. Apo-
kryf Saramago przejmując i rozwija tę myśl – wszystkie rzekome cuda
znaleźć by mogły wyjaśnienie we współczesnej biologii, fizyce czy na-
wet psychologii. Sposób wyjaśniania zjawisk i postrzeganie świata są
zrelatywizowane właśnie do kultury, do funkcjonujących w jej obsza-
rze norm i wartości, a także tworzonych na jej gruncie systemów wie-
dzy, zatem z perspektywy współczesności można, zgodnie z intencją
apokryfu, żywić uzasadnione wątpliwości co do prawdziwości prze-
kazów kanonicznych, skoro założyć można, że elementy nadprzy-
rodzone można byłoby wyjaśnić właśnie na gruncie współczesnych
nauk: „złudzenia optyczne, bez których nie ma mowy o żadnych
cudach, nie są odkryciem naszej epoki, wystarczy przytoczyć przy-
kład Goliata, nie będącego koszykarzem tylko dlatego, że urodził się
przed czasem”³⁶. Zgodnie z proponowanym w tekście racjonalistycz-
nym ujęciem przekazów kanonicznych odrzucić należy wszelki „osad

³⁶ Ibidem, s. 157.

mityczny” – apokryf inkorporuje tu, potwierdza i rozszerza idee czy sensy zawarte w komunikatach T2: „cud, cud sam w sobie, choćby nie wiadomo co nam opowiadano, nie jest czymś dobrym, skoro trzeba wypaczać logikę i porządek rzeczy, aby uczynić je lepszymi”³⁷. Apokryf „obnaża” zatem nieprzystawalność rozmaitych „elementów niezwykłych” przekazu źródłowego do zmienionego już kontekstu kulturowego, a wspomniane odrzucenie „osadu mitycznego” widoczne jest już w pierwszych partiach tekstu, dotyczących poczęcia Jezusa, które przedstawione zostaje jako wynik zwykłego aktu płciowego. W tym miejscu sensy inspirowane tekstami T2 mediatyzowane są przez język z pogranicza skrajnie odmiennych gramatyk – beznamiętnego języka nauk biologicznych i poetyckiego języka literatury:

Nie mówiąc ani słowa, Józef zbliżył się [do Marii – przyp. M.J.] i powoli zdjął prześcieradło, którym była przykryta. Ona odwróciła wzrok, podciągnęła nieco dolną część tuniki, lecz tylko do wysokości brzucha, wtedy gdy on już się pochylał, czyniąc tak samo ze swoją własną tuniką. Wtenczas Maria rozchyliła nogi [...]. Bóg, który jest wszędzie, był i tam, lecz będąc tym, czym jest, a więc czystym duchem, nie mógł zobaczyć, jak skóra jednego dotykała skóry drugiego, jak jego ciało wniknęło w ciało jej, obydwa do tego są stworzone, i prawdopodobnie nawet już go tam nie było, kiedy uświęcone nasienie Józefa rozlało się po uświęconym ciele Marii. Oboje zaś uświęciło to, że byli źródłem i pucharem życia³⁸.

Jedyną „świętością” jest tutaj zatem czysto biologiczna zdolność do rozmnażania, właściwa wszystkim organizmom żywym. Podobnie „zracjonalizowane” zostaje również zwiastowanie, pozornie niepozbawione elementu cudowności, Marii bowiem ukazuje się Diabeł (nie anioł). Zaznaczyć jednak należy, że obecność w apokryfie Boga i Diabła jako aktantów wiąże się ze strategią kontr-pisania, zostają bowiem postaci te przekodowane w „figury retoryczne” reprezentujące sensy całkowicie sprzeczne ze źródłowymi. Ukazujący się Marii

³⁷ Ibidem, s. 52.

³⁸ Ibidem, s. 15.

Diabeł nie posiłkuje się żadną „niezwykłą mocą”, gdy oznajmia kobiecie, iż jest brzemienna. Sytuacja oddana jest poetyckim języku – oto bowiem gość dostrzega w oczach Marii blask, który po chwili dostrzega także jej mąż:

„Kobieto, masz syna w twoim brzuchu, i to jest jedyne przeznaczenie ludzi, zaczynać się i kończyć, kończyć się i zaczynać” [rzekł Diabeł, wówczas przedstawiający się jeszcze jako anioł – M.J.].

„Skąd się dowiedziałeś, że jestem brzemienna?” [zapytała Maria].

„Jeszcze brzuch nie urósł, a już dzieci błyszczą w oczach matek”.

„Jeśli tak jest, mój mąż powinien był dostrzec w moich oczach syna, którego spłodził”.

„Być może on nie patrzy na ciebie, kiedy ty patrzysz na niego”.

[Po rozmowie z nieznanym Maria zwraca się do Józefa:]

„Popatrz na mnie”.

„Patrzę, wydaje mi się, że widzę błysk w twoich oczach, były to słowa Józefa, a Maria odpowiedziała, To będzie twój syn”³⁹.

Bóg z kolei przedstawiony jest w apokryfie jako chciwe, złe i pożądlive bóstwo – ostatecznie jednak „oskarżenie Boga” okazuje się zabiegiem retorycznym – Bóg nie reprezentuje tu bowiem „samego siebie”, lecz absurdalny w tej optyce system religii. Jest zatem wspomnianą już „figurą retoryczną”, przedstawienie „złego Boga” ma bowiem na celu obnażenie „nieracjonalności wiary”, nieracjonalności, dodajmy, nie mającej usprawiedliwienia, w żadnym punkcie nie stykającej się z optyką czy to metaracjonalizmu, czy mistyki. Bóg Saramago nie tylko lekceważy ludzkie cierpienie, lecz jest jego niewyczerpanym źródłem. Dlatego zadanie, jakie wyznacza Jezusowi – śmierć

³⁹ Ibidem, s. 20–21. W pracy tej wszystkie cytaty z apokryfu Saramago przerywam wtrąceniami i oddzielam cudzysłowem, by uwypuklić dialogiczność tej sytuacji. Interwencja taka wymuszona jest specyfiką narracji Saramago, która nie zawiera typowych sekcji dialogowych. Długie zdania, przerywane jedynie znakami interpunkcyjnymi, zawierają narrację prowadzoną jednocześnie przez kilka osób, stąd moje wtrącenia, by zachować klarowność przekazu dla Czytelnika niniejszego opracowania.

męczeńska na krzyżu – nie wiąże się tu z żadną ekonomią zbawienia (które i tak jest, w tej optyce, ideą bezsensowną), lecz ma na celu jedynie pomnożenie władzy nienasyconego bóstwa:

wciąż jesteś Bogiem małego narodu żyjącego na niewielkim skrawku świata [...], powiedz mi, synu, czy mogę być zadowolony, mając codziennie przed oczami tak hańbiącą oczywistość [...]. Jeżeli dobrze spełnisz swoją rolę [...] w ciągu kilku wieków [...] stanę się Bogiem Hebrajczyków i Bogiem tych, których z grecka nazwiemy katolikami, Jaką rolę dla mnie przeznaczyłeś w twoim planie, Męczennika, mój synu, ofiary, bo tak najlepiej będzie się krzewić i podsycać wiarę⁴⁰.

Gdy Jezus dopytuje o skutki, jakie przyniesie jego ofiara, Bóg kreśli przed nim wizję krwawej historii, konstruując, uporządkowaną alfabetycznie, długą listę męczenników za wiarę i ofiar Inkwizycji, każde imię opatrując dokładnym opisem śmierci. Wyliczanka ta zajmuje niemal cztery strony apokryfu i stanowi najmocniejszy retoryczny element oskarżenia kierowanego przeciwko Bogu i, tym samym, religii. Ów „argument z historii” jest, rzecz jasna, skierowany głównie przeciwko instytucji Kościoła, stanowi jednak punkt wyjścia do oskarżenia Boga, a tym samym „wykazania” niepokojącego statusu religii jako systemu opartego na „nieodpowiednich założeniach”, a jednocześnie dominującego, co przynosić ma (na co wskazują przytoczone w apokryfie egzempli) katastrofalne dla ludzkości skutki. Oskarżenie Boga ma, jak już wskazano, charakter „strategiczny” i prowadzić ma wprost do obnażenia „absurdalności wiary” jako „ślepoty rozumu”, wspierającej negatywnie tu wartościowaną centralną pozycję systemu religii w kulturze. Gdy zatem Bóg pyta Jezusa „jeszcze nie masz dość?”, ten odpowiada: „To pytanie powinienes zadać samemu sobie”⁴¹.

⁴⁰ Ibidem, s. 263.

⁴¹ Ibidem, s. 274.

W apokryfie pojawia się również wspomniana już figura Diabła, o skomplikowanej semantyce. Z jednej strony apokryf odwołuje się do tradycyjnych religijnych odczytań „diabelskość” jako kwintesencji i personalizacji zła, przy czym wpisuje te tradycyjne rozumienia w nowy kontekst, czyniąc szatana „bliźniaczo podobnym” Bogu (co stanowi, rzecz jasna, kolejny „cios retoryczny”). Można się tu doszukiwać inspiracji manichejskich, koncepcji dwóch równorzędnych, nieustannie zwalczających się zasad organizujących świat, swego rodzaju „równowagi ciągłego *agonu*”, nie można jednak nie zauważyć sposobu, w jaki koncepcja ta zostaje przekształcona – wskazanie na niemalże „istotową identyczność” Boga i Szatana prowadzi bowiem do przemieszczenia znaczeń, semantycznego kolażu pełnego „przesunięć”: oto Diabeł bowiem reprezentuje nie zło samo, Bóg zaś przejawia „diabelskie właściwości”. Krzyżowe przepisanie znaczeń tradycyjnie (religijnie) właściwych obydwu figurom stanowi jednak wyłącznie punkt wyjścia, koncepcja *agonu* zostaje bowiem rozwinięta i przedefiniowana. Diabeł jawić się zaczyna jako symbol człowieczeństwa (a ściślej – wybranych jego „aspektów”) – choć zatem nie jest doskonały, to jednak stanowi figurację współczucia i wrażliwości na cierpienie⁴². Na antypodach tych wartości usytuowany zostaje Bóg, reprezentujący wspomniany już brak moralności, chciwość, żądzę władzy i niesprawiedliwość. Manichejska wizja starcia dwóch sił rozwija się zatem w stronę koncepcji innego *agonu* – walki człowieka z Bogiem.

⁴² „Wówczas Diabeł rzekł do Jezusa, Zauważ, że w tym, co opowiada, występują dwa sposoby zegnania się z życiem, pierwszy polega na męczeństwie, drugi na wyrzeczeniu, czy nie wystarczyłoby, gdyby umierali wtedy, gdy nadejdzie ich godzina, po co mają biec na spotkanie taką czy inną drogą, krzyżowani, rozpruwani, ścinani, paleni, kamienowani, topieni, ćwiartowani, duszeni, obdzierani ze skóry, przeszywani włóczniami, przekłuwani rogami, zakopywani, piłowani, dziurawieni strzałami, pozbawiani kończyn, oblewani roztopionym ołowiem, albo w celach, salach, na dziedzińcach oraz poza nimi, umartwiać się za to, że urodzili się z ciałem danym im przez Boga, bez którego nie mieliby gdzie ulokować swojej duszy, ten mówiący teraz do Ciebie Diabeł nie wymyślił takich męczarni”. (J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa ...*, s. 276).

W obliczu przerażającej wizji przyszłości Diabeł proponuje Bogu układ – ten ponownie przyjmie go do siebie, a on stanie się jego pokornym sługą⁴³. Motywacją Diabła jest właśnie współczucie, solidarność z cierpiącą ludzkością, dlatego zwraca się do Boga z takim właśnie „humanitarnym” uzasadnieniem⁴⁴, Bóg odrzuca jednak propozycję, stwierdzając:

Nie przyjmę cię, nie wybaczę ci, chcę cię takiego jakim jesteś, i jeśli to możliwe, jeszcze gorszego [...]. Dlatego, że to dobro, którym ja jestem, nie istniałoby bez tego zła, którym ty jesteś, Dobro istniejące bez ciebie byłoby niepojęte, do tego stopnia, że ja sam nie mógłbym go sobie wyobrazić, zatem jeśli ty się skończysz, skończę się i ja, abym ja był Dobrem, trzeba, byś nadal był Złem [...]. Pasterz [Diabeł – przyp. M.J.] wzruszył ramionami i powiedział do Jezusa, Niech nikt nie mówi, że Diabeł nie kusił kiedyś Boga⁴⁵.

W tym właśnie miejscu następuje wspomniane wyraźne, choć przewrotne, zerwanie z wizją manichejską. Wprawdzie przy pobieżnym oglądzie zdawać się może, że fragment ten wpisuje się właśnie w wizję odwiecznej walki dwóch pierwiastków, za kodem tym kryje się

⁴³ „Z wielką uwagą przysłuchiwałem się temu, co zostało powiedziane [...], i chociaż sam z siebie dostrzegłem w przyszłości pewne cienie oraz łuny, nie sądziłem, że łuny będą stosami, a cienie tyloma zabitymi ludźmi [...]. Ty wiesz, a nikt inny nie wie o tym lepiej od ciebie, że Diabeł też ma serce [...]. Dziś chcę dobrze wykorzystać to serce, które mam, zgadzam się i chcę, aby twoja władza rozciągnęła się aż po wszystkie krańce ziemi, ale niech nie wiąże się to ze śmiercią tylu ludzi, skoro zaś wszystko, co tobie przeczy oraz się sprzeciwia, jest twoim zdaniem owocem Zła, którym jestem, moja propozycja polega na tym, żebyś mnie znowu przyjął w twoim niebie, wybaczywszy przeszłe złe uczynki w imię tych, których w przyszłości nie popełnię, żebyś nie odrzucał mojego posłuszeństwa i zachował je dla siebie [...]” (J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa...*, s. 279).

⁴⁴ „czyniąc to i udzielając mi teraz tego przebaczenia, które w przyszłości będziesz tak lekko obiecywał na lewo i prawo, sprawisz, że dziś skończy się zło, twój syn nie będzie musiał umierać, zaś twoim królestwem będzie nie tylko ta ziemia Hebrajczyków, ale cały świat, znany i czekający na poznanie, a nawet więcej niż świat, wszechświat, wszędzie zacznie rządzić Dobro, a ja zaśpiewam w ostatnim i pokornym szeregu aniołów [...]” (J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa...*, s. 280).

⁴⁵ Ibidem, s. 279–280.

jednak kolejny retoryczny zwrot – „semiotyczna kakofonia” wymieszanych i zreinterpretowanych komunikatów, odniesienia do teologicznych paradoksów („ja sam nie mógłbym go [Dobra] sobie wyobrazić”, mówi Bóg), kanonicznego kuszenia (tu jednak – nie Jezusa, lecz właśnie samego Boga), koncepcji „końca” (śmierci?) Boga, uwikłania systemu religii w „rozumowo karkołomne filozoficzne ekwilibrystyki”, krytyczne czy wręcz ironiczne przekształcenie filozoficznych dociekań istoty Boga, w końcu także przekodowanie chrześcijańskiej ikonografii, czyli uczynienie Diabła Pasterzem (obecne już w pierwszych fragmentach, w których ten się pojawia). Przekodowanie figury Diabła, tradycyjnie przedstawianego jako zwodziciel i kłamca, w figurę quasi-ludzką, służy do przetworzenia relacji między aktantami oraz tym, co reprezentują: oto Bóg nie jest „Dobrem”, Szatan nie jest czystym „złem”, a w tym kontekście człowiek, ulegający podszeptom „kusiciela”, jest po prostu – człowiekiem. Apokryficzny Diabeł jako reprezentacja tego po prostu, co ludzkie, obalać ma cały system religijnie motywowanej etyki, unieważniając chociażby koncepcję winy i grzechu. Apokryf zatem stanowi w pewnym sensie „program filozoficzny”, jednocześnie propagując wizję systemu religii jako „nieetycznej”, „sprzecznej z rozumem” oraz z „naturą ludzką” sfery kulturowej hegemonii, której kres nadchodzi lub nadejść musi. Jest to, rzecz można, klasyczny wręcz przykład strategii kontr-pisania.

Przekodowanie figur Diabła i Boga prowadzi do retorycznego ustawienia narracji religijnej w perspektywie systemu „racjonalnego dla siebie”, ale nieracjonalnego dla zdystansowanego oglądu „z zewnątrz”, oto bowiem personifikacja zła przedstawiona zostaje jako wewnątrzreligijny konstrukt o charakterze wręcz fundamentalnym, bo kontekstualizujący to, co w opozycji może zostać mocniej uwypuklone i wywyższone, czyli rzekomą dobroć Boga. Na poziomie „programowym” czy światopoglądowym zatem podejście prezentowane w apokryfie jest, by podsumować, następujące: ani w teologii, ani w filozofii chrześcijańskiej nie ma niczego, co pozwalałoby rozumowo uzasadnić jakiegokolwiek doskonale przymioty Boga, i co pozwalałoby

go „usprawiedliwić”. Poddany krytycznemu oglądowi i odrzucony zostaje więc cały myślowy konstrukt teodycei. Nawiązanie do religijnej idei wolnej woli, po jej przekodowaniu, prowadzi do przedstawienia tu następujących wniosków: jeśli człowiek jest odpowiedzialny za zło, to jest również odpowiedzialny za dobro, winien przyjąć zatem pełną odpowiedzialność za siebie i świat w obliczu złego Boga lub jego braku. Skoro Bóg nie może być dobry, a więc skoro w zasadzie jest tak, jakby nie istniał, to człowiek jest (czy wręcz powinien być) jedynym prawodawcą i wzorem moralności – może „ograniczonej”, ale i, jak wspomniano, jedynej możliwej. Chodzi tu przy tym o sam fundament moralności i sposób jej konstituowania – jeśli etyka kanonicznego przekazu Nowego Testamentu jest „etyką maksymalną”, i jeśli, zgodnie z antyreligijną narracją, jest ona jedynie wytworem ludzkim (przez odrzucenie idei Boga, boskiej natury Jezusa i natchnionego charakteru ksiąg), to nie ma żadnych rozumowych przeciwwskazań, by taką etykę przyjmować – nie jednak przez wzgląd na lęk przed grzechem, winą, pogwałceniem przymierza czy Sądem (czyli z pobudek religijnych), lecz z pobudek „czysto ludzkich”, to jest dla ewentualnych społecznych korzyści, nadto z korektami, w sposób zrelatywizowany do kontekstu kulturowego i społecznego, ze świadomością, że próby realizacji doskonałego wzorca, „programu maksimum”, nigdy nie mogą być w pełni satysfakcjonujące (uznanie, że wyłożony w kanonie „moralny program” jest utopią).

W apokryfie tym znaleźć można ślady narracji oświeceniowych przełożonych na „język współczesności” – oto bowiem znajdujemy nawiązania do myślenia o religii jako „stanie dzieciństwa” i elementy narracji o „dojrzwaniu ludzkości” do samostanowienia. Już na pierwszych stronach apokryfu i w nawiązaniach do wspomnianych wcześniej XIX-wiecznych *Żywotów Jezusa*, odrzucających „osad mityczny” na rzecz tego, co „zgadza się z rozumem” i „wiedzą naukową”, ujawnia się główny rdzeń całej analizowanej „nowej ewangelii” – ludzkość nie potrzebuje już „mitycznych uzasadnień” ani dla faktu zaistnienia świata, ani dla jego takiej, a nie innej konstrukcji,

nie musi też szukać uwikłanych w narrację religijną wyjaśnień dla jakichkolwiek zachodzących w nim zjawisk, tym celom służy bowiem nauka, i jeśli nawet Rozum jest mitem, to jednak mitem bardziej godnym człowieka, niż opowieść o Bogu. „Etyczne oskarżanie” Boga tylko wspiera tę konstrukcję myślową czy światopoglądową – gdyby istniał, musiałby być również twórcą historii, a skoro przyjęła ona taki a nie inny kształt, to znaczy, że ludzkość jest tylko zabawką w rękach obojętnego (a wręcz – wrogiego) Absolutu, stąd też może go ona całkowicie porzucić, zbuntować się i wyzwolić.

W omawianym apokryfie to Jezus uosabia bunt. W tekście porbrzmiewają echa tych tradycji (re)interpretacyjnych i przedstawieniowych, które w Nazarejczyku widzą przede wszystkim mędrca i moralny wzorzec, a także właśnie buntownika czy rewolucjonistę. Apokryficzny Jezus staje się zatem oponentem Boga jako tego, który reprezentuje niesprawiedliwość, chciwość, pożądlivość, który zniewala człowieka i pomniejsza jego godność, domagając się, by przeciwstawiał się własnemu rozumowi. Jezus reprezentuje „sferę *ratio*”, specyficznie dookreślaną tu jako obszar z antypodów „szaleństwa i okrucieństwa wiary”. W apokryfie zreinterpretowany zostaje zatem obraz Jezusa-Logosu – o ile w tradycji chrześcijańskiej Jezus, jako Chrystus, jest Słowem Boga, które, za Janem, było na początku, a także Zasadą Wszechświata, o tyle w kontekście wspomnianego apokryfu staje się logosem-rozumem, przykrojonym do ludzkiej miary, a więc wpisanym nie w obszar tego, co absolutne, w obszar jakichś pierwszych zasad, lecz w obszar tego, co ograniczone wprawdzie, ale i, w tej optyce, godne, a co zyskuje w Nazarejczyku swój najwyższy wyraz, najlepszy kształt, ideał. Jezus nie staje się więc Chrystusem, lecz wcieleniem rozumu, który stanowi tu konstrukt nie do końca jasny, a przy tym zmitologizowany – usytuowany na przecięciu wizji oświeceniowych i scjentyzmu, waloryzowany pozytywnie, choć wyzbyty autorefleksyjności, a także dziwnie wolny od niebezpieczeństw instrumentalizacji. Najbliżej temu przedstawieniu do mariażu elementów koncepcji „zdrowego rozsądku” w wydaniu szkoły szkockiej czy Edwarda Moore’a, z oświeceniową

wizją Rozumu jako źródła cnoty oraz z koncepcją „rozumu naukowego” taką, jaką można zrekonstruować z tekstów tworzonych w duchu nowego ateizmu (o czym szerzej nieco dalej).

Diabeł z kolei stanowi w omawianym tekście figurację „serca” oraz symbol złożoności „ludzkiej kondycji”. O ile Jezus jest właśnie kimś na kształt oświeceniowego Nauczyciela i Wielkiego Filozofa, pałającego moralnym oburzeniem wobec okrucieństw, których dopuszcza się Bóg, jest więc wspomnianym „wojownikiem Rozumu”, reprezentując to, co „racjonalne”, o tyle Diabeł reprezentuje ową złożoność, uwikłanie w dylematy moralne, walkę między tym, co dobre, i tym, co złe, nieoczywistość, zarazem siłę, jak i słabość. Motywowany empatią i solidarnością chce „dążyć do dobra” i złożyć samego siebie w ofierze Bogu, doświadcza jednak odrzucenia, tak, jak zgodnie z intencją tekstu, cała ludzkość. Podąża zatem dalej własną ścieżką, ścieżką osobności i sprzeciwu – tą samą, którą podążać winien właśnie człowiek. W apokryfie zrealizowany zostaje zatem drugi ze wspomnianych na początku schematów, w którym Jezus i Diabeł, reprezentując dwa filary człowieczeństwa, „Rozum” i „Serce”, stoją w opozycji do Boga jako tego, który reprezentuje niezgodność z rozumem i brak moralności. Z tekstu wyłania się zatem „filozoficzny program”, który zrekonstruować można jako quasi- czy pooświeceniową wizję człowieka, jako przekodowaną na język współczesności koncepcję „dojrzałości do bycia bez Boga”, koncepcję związaną z ideą Rozumu jako źródła poznania i cnót (Rozumu, dodajmy, zmitologizowanego, traktowanego uniwersalistycznie).

Apokryf Saramago zdaje zatem sprawę z napięć na pograniczach systemów religii i nauki (z jej kolejnym podsystemami – historią, filozofią, przyrodoznawstwem), jednocześnie nie odnosząc się w żaden sposób do prób dialogu, podejmowanych w obu obszarach, do takiej wymiany tekstów, która nastawiona jest na komunikację, a nie wyłącznie „samoobronę”, nie odnosi się tekst ten również do autokomunikacyjnych potencjałów związanych z przekodowywaniem przez jeden z podsystemów tych treści, które przyszły z drugiego

(co odbywa się, rzecz jasna, w modelu klasycznym, jednak system odbiorczy, po asymilacji komunikatu, dynamizuje się i wchodzi niezrządkiem w stan pobudzenia, skutkujący intensywnym wytwarzaniem kolejnych treści i sensów). Retorycznie zwrócony jest przeciwko kanonicznej narracji i przeciwko systemowi religii. Jako przykład kontr-pisania apokryf zatem odwraca i/lub zniekształca treści i sensy źródłowe, konstruuje własny „program myślowy” czy „filozoficzny”, przy czym owo zwrócenie się przeciwko sensom kanonicznym ma nie tylko węższy, filozoficzny wymiar, ale i kulturowy, jako krytyka centralnej pozycji religii w semiosferze.

Jednocześnie, mimo retorycznego zaangażowania apokryfu, mimo że zarówno zdaje on sprawę z istnienia problematyzowanych tu granic i konfliktów między podsystemami, jak i sam je wzmacnia, podbudowuje czy konstruuje, stanowi on już sam w sobie przykład wspomnianej kulturowej autokomunikacji – wprowadzie bowiem podsystemy komunikują się w schemacie „JA – ON”, jednak komunikacja ta stanowi zarazem, w szerszym oglądzie, przykład właśnie wewnętrznej komunikacji semiosfery. Odmienne podsystemy, modele poznawcze, normatywne etc. spotykają się zatem w kolejnym tekście, w jeszcze innym systemie (literatury, literatury apokryficznej), co skutkuje kolejnym przyrostem sensów – nie tylko wytwarza się kolejny konglomerat znaczeń, ale i potencjały swoje ujawniają elementy czerpane ze wspomnianych podsystemów, przekodowane, twórczo przełożone, a tym samym poddane aktualizacji.

5.2.2. *Ewangelia według syna* Normana Mailera

Odniesienia do podobnych zagadnień szczegółowych, bezpośrednio związanych zarówno z T1, jak i kanonami drugiego rzędu, zagadnień takich jak kwestia Bożej sprawiedliwości i realności zła, a także problematyzacja sposobów, w jakie religia je „opracowuje”, odnaleźć można, choć w zawoalowanej i mocno skrótowej formie, również w *Ewangelii według syna* Normana Mailera.

I tutaj pojawiają się liczne relacje intertekstualne, tak do innych apokryfów, jak i tekstów z grupy T2. Na plan pierwszy wysuwa się przede wszystkim nawiązanie do apokryficznego *Listu esseńczyka*⁴⁶, zgodnie z którym Jezus (podobnie jak w literackiej wizji Mailera) był członkiem właśnie bractwa esseńczyków. Tekst ten zawierał twierdzenie, jakoby Jezus bynajmniej nie umarł na krzyżu, lecz został zeń zdjęty w stanie skrajnego wycieńczenia, by w końcu umrzeć sześć miesięcy później na skutek odniesionych ran⁴⁷. Jezus miał, zgodnie

⁴⁶ Apokryf ten w języku angielskim pierwotnie ukazał się w roku 1907 pod tytułem *Ukrzyżowanie w relacji naocznego świadka*, następnie w roku 1919 jako *Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie Jezusa w relacji naocznego świadka*, a w końcu po prostu jako *Relacja naocznego świadka* (wydanie z roku 1975). Badacz współczesnych apokryfów teologicznych Per Beskow (historię tego tekstu w całości przytaczam właśnie za tym badaczem: P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, tłum. J. Wolak, wstęp M. Starowieyski, WAM, Kraków 2005, s. 80–95. *List esseńczyka* to określenie ukułe właśnie przez tego autora), zauważa, że tekst ten stanowi znakomity dokument epoki. Powstał najprawdopodobniej w Niemczech, to bowiem w Lipsku opublikowano go po raz pierwszy w 1849 roku, wraz z drugim tekstem, opowiadającym o dzieciństwie Jezusa. W przeciwieństwie jednak do drugiego ze wspomnianych tekstów, który wkrótce zniknął w mrokach społecznej niepamięci, *List esseńczyka* szybko zyskał na popularności, zwłaszcza po przełożeniu go na język angielski (wspomniane powyżej wydania). Badacz zauważa, że niewiele wówczas wiedziano o samych esseńczykach, widać więc wyraźnie, z jakich źródeł korzystał autor apokryfu, a były to głównie pisma Filona, Józefa Flawiusza oraz Pliniusza Starszego. A ponieważ dość oszczędnie omawiały one tę kwestię, również i *List* ogranicza się do powtarzania kilku jedynie zaczerpniętych ze wspomnianych źródeł twierdzeń, jak to dotyczące noszenia białych szat i znajomości medycyny naturalnej (por. P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie...*, s. 83). Beskow zauważa, że treści i ujęcie historii kanonicznych wskazuje, iż autor apokryfu był „oświeconym racjonalistą o skłonnościach romantycznych” (ibidem, s. 84), nieodrodnym dzieckiem epoki: „*List esseńczyka* portretuje członków bractwa na kształt ludzi oświecenia z przełomu wieku XVIII i XIX – jako życzliwych i racjonalnych lekarzy, używających w swych praktykach metod naturalnych. Z listu wyrugowano również cuda i aniołów, traktując je jako elementy ludowych przesądów, co więcej, nawet Bóg, Prawo Mojżeszowe, prorocy i lud Izraela – to wszystko zostało zepchnięte na margines” (ibidem, s. 85). Badacz podkreśla również wpływ, jaki na umysłowość ludzi oświecenia wywierały pogłoski o tajnych stowarzyszeniach – różokrzyżowcach czy masonach – co mogło wpłynąć na sposób zilustrowania bractwa esseńczyków, którzy mieli po cichu władać całą historią Jezusa z Nazaretu i jej interpretacją.

⁴⁷ Por. P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie...*, s. 81.

z tym przekazem, znać, podobnie jak inni esseńczycy, rozmaite naturalne metody leczenia, i to właśnie tym sekretom bractwa zawdzięcza się jego rzekome cuda związane z uzdrowieniami. Po zdjęciu z krzyża przez współbraci miał być przywrócony do sił przez Józefa z Arymatei oraz Nikodema (również, rzecz jasna, esseńczyków), co pozwoliło mu na ukazanie się uczniom, którzy z kolei, niewyedukowani i pełni gorliwej wiary, uznali go za zmartwychwstałego. Aniołowie obecni w przekazach kanonicznych – anioł u grobu oraz dwaj aniołowie towarzyszący wniebowstąpieniu – to, w świetle omawianego tekstu, również odziani w białe szaty członkowie bractwa. Pomysł uczynienia Jezusa esseńczykiem jest jednak jeszcze wcześniejszy – *List esseńczyka* jest bowiem przez wielu badaczy traktowany wręcz jako plagiat powieści *Jesus der Auferstandene* z 1802 roku, autorstwa Karla Heinricha Venturiego, który z kolei inspirować się miał koncepcjami pruskiego teologa Karla Friedricha Bahrdta. Wspomniane teksty czerpały informacje o esseńczykach z kolei głównie z *Wojny żydowskiej* Józefa Flawiusza, stąd dość ubogie są zawarte w nich charakterystyki wspomnianego bractwa. *List esseńczyka*, w połączeniu z innymi ewangeliami apokryficznymi, stanowił dalej kanwę dla późniejszej *Oryginalnej ewangelii esseńskiej* (zwanej też *Piątą Ewangelią*) autorstwa Friedricha Clemensa Gerka, publikującego pod pseudonimem Friedrich Clemens.

Apokryf Mailera przekodowuje zatem mnogość wcześniejszych komunikatów, wpisując się tym samym w długą historię (re)interpretacji kanonicznych przekazów w duchu apokryficznym. Czerpie też sporo ze współczesnych prób historycznego uzasadniania tezy o przynależności Jezusa do wspomnianego bractwa, która to teza zyskiwać zaczęła na popularności po odkryciu qumrańskim i jego upowszechnieniu⁴⁸. Apokryficzny Jezus Mailera czyni zatem takie między innymi wyznanie:

⁴⁸ Badacze i „historycy-amatorzy”, a także zwolennicy spiskowych teorii o roli Watykanu w „ukrywaniu prawdy”, doszukują się licznych esseńskich inspiracji w nauce Nazarejczyka – od sformułowań o „ubogich w duchu”, „światłości i ciemno-

Jako esseńcyzy byliśmy najbardziej bezkompromisowi w naszym uwielbieniu jedynego Boga i gardziliśmy rzymskimi wierzeniami, oddającymi cześć wielu bóstwom. [...] mnie wychowano na tak pobożnego człowieka jak mąż mojej matki, cieśla Józef. Gdy nie pracował, nosił białe szaty, które prał bardzo często, nawet gdy w studni było mało wody. Każdy esseńczyk powinien dążyć do takiej czystości. Dlatego też rzadko zawieraliśmy małżeństwa, a mąż kładł się do wspólnego łóża z żoną tylko wówczas, gdy Bóg nakazał mu spłodzić potomka. Żydzi, nie będący esseńczykami, twierdzili, że nasza sekta wymrze (i to wkrótce!), jeśli nie uda nam się pozyskać nowych wiernych. [...] Mieliśmy poświęcić życie walce o Boga. Nie wolno nam było dzielić łóża z kobietami, gdy takie czyny mogły osłabić nasz charakter. Życie zgodne z tą zasadą było prawem, nawet gdyby wojna miała trwać przez całe ludzkie życie⁴⁹.

Choć apokryf inkorporuje rozmaite ustalenia historyków, dotyczących takich chociażby kwestii, jak doroczne pielgrzymki esseńczy-

ści”, „kamieniu węgielnym” i „doskonałości”, przez koncepcję Nowego Przymierza, sądu Bożego i Mesjasza, a nawet – Syna Bożego. Nawet wybór dwunastu apostołów czy potępienie faryzeuszy i saduceuszy ma być, w tej optyce, proweniencji esseńskiej. Tłumacze, redaktorzy i badacze manuskryptów, tacy jak John Allegro, Robert Eisenman czy Lawrence Schiffman podkreślali, że esseńczycy nie byli wyłącznie odizolowaną sektą, lecz, prócz grup mnichów, żyli również w miastach, gdzie stykali się z innymi, mieli mieć również kontakt ze Świątynią (wskazuje na to między innymi tak zwany Zwój Miedziany). Za Józefem Flawiuszem podaje się również, że esseńczycy przyjmowali na naukę dzieci z ubogich rodzin żydowskich. Te dwie kwestie wspierają mają tezę o możliwości zetknięcia się Jezusa z bractwem oraz o pobieraniu przezeń esseńskich nauk (stąd miała się brać jego biegła znajomość Pisma). W różnych wariantach tezy o esseńskim pochodzeniu Jezusa pojawia się również wątek Nauczyciela Sprawiedliwości – choć imię Jezusa nie pojawia się w zwojach, to właśnie w owym enigmatycznym Nauczycielu się go upatruje. Warto jednak w tym miejscu dodać, że niektórzy ze wspomnianych badaczy tworzyli dodatkowo wyjątkowo oryginalne teorie na temat ksiąg kanonicznych oraz religii księgi w ogóle – przykładowo J. Allegro w książce *The Sacred Mushroom and The Cross* stawiał tezę, zgodnie z którą judaizm i chrześcijaństwo wywodzą się miały z pierwotnych kultów płodności, a treści biblijne powstać miały pod wpływem grzybów halucynogennych i innych podobnych substancji. Teorie te poskutkowały zresztą środowiskowym ostracyzmem ze strony innych historyków religii, jednocześnie przysparzając badaczowi rzesze admiratorów.

⁴⁹ N. Mailer, *Evangelia według syna...*, s. 10.

ków do Jerozolimy⁵⁰, to jednak przedstawiana w nim wizja tego, kim oni byli, nawiązuje raczej do wspomnianego powyżej apokryficznego *Listu esseńczyka*, powstałego jeszcze przed odkryciem rękopisów z Qumran, opierającego się więc głównie na uwagach zawartych w *Wojnie żydowskiej* Flawiusza. *Ewangelia według syna* zatem, choć odzwierciedla rosnące zainteresowanie „alternatywną historią Jezusa”, zdaje się czerpać głównie z dawniejszych przekazów oraz popularnych, amatorskich „teorii” na temat bractwa i jego ewentualnych powiązań z Nazarejczykiem niż z kolejnych akademickich ustaleń⁵¹. Apokryf Mailera z esseńczykami wiąże również Jana

⁵⁰ Por. *ibidem*, s. 12.

⁵¹ Co istotne, do hipotezy o związkach Jezusa ze wspólnotą z Qumran pozytywnie odniósł się papież Benedykt XVI w homilii wielkoczwartkowej z 2007 roku: „Tę wieczerzę, mającą wieloraką wymowę, Jezus celebrował ze swymi uczniami wieczorem w przeddzień swojej męki. [...] W opowiadaniach ewangelistów istnieje pozorna sprzeczność między Ewangelią Jana a tym, co przekazali nam Mateusz, Marek i Łukasz. Według Jana, Jezus umarł na krzyżu dokładnie w momencie, kiedy w świątyni składano w ofierze baranki paschalne. Jego śmierć zbiegła się w czasie z ofiarowaniem baranków. To jednak oznacza, że umarł On w wigilię Paschy, a zatem nie mógł osobiście świętować wieczerzy paschalnej, tak się przynajmniej wydaje. [...] Odkrycie pism z Qumran doprowadziło z czasem do wypracowania przekonującej hipotezy, która choć nie została jeszcze przyjęta przez wszystkich, jest wszakże bardzo prawdopodobna. Możemy już powiedzieć, że to, co podaje Jan, jest pod względem historycznym ściśle. Jezus rzeczywiście przelał krew w przeddzień Paschy, w porze, kiedy składano w ofierze baranki. On jednak prawdopodobnie świętował Paschę ze swymi uczniami według kalendarza Qumran, czyli przynajmniej dzień wcześniej — bez baranka, tak jak wspólnota z Qumran, która nie uznawała świątyni Heroda i oczekiwała nowej świątyni” (Benedykt XVI, *Jezus świętując Paschę, antycypował swą śmierć*, homilia, Msza św. Wieczerzy Pańskiej, 5.04. 2007, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wczwartek-wieczery_05042007.html [dostęp: 26.04.2018]. Tamże dalej: „Jezus świętował zatem Paschę bez baranka — nie, nie bez baranka: w miejsce baranka dał siebie samego, swe Ciało i swą Krew. W ten sposób antycypował swą śmierć, zgodnie z tym, co powiedział: »Nikt Mi nie zabiera życia, lecz Ja sam z siebie je oddaję« (por. J 10,18). W chwili, gdy podawał uczniom swoje Ciało i swoją Krew, rzeczywiście wypełniał to, co powiedział. On sam ofiarował swoje życie. Tylko w ten sposób starożytna Pascha nabierała prawdziwego znaczenia”). Hipoteza ta, wysunięta w 1957 roku przez Annie Jaubert, francuską historyczkę, opierała się na poczynionej przez nią obserwacji, iż Żydzi w czasach Jezusa używali dwóch kalendarzy — oficjalnego, uznawanego przez

Chrzciela⁵² (co znowu nie jest niczym nowym i wskazywać może na powiązania z komunikatami z grupy T2 oraz, jeszcze ściślej, inspiracje mniej akademickimi, a bardziej „sensacyjnymi” teoriami na ten

Sanhedrym kalendarza księżycowego, oraz kalendarza słonecznego, którym posługiwali się właśnie esseńczycy. Jaubert stwierdza zatem, że „Jezus świętuje Paschę zgodnie ze starym kapłańskim kalendarzem. W nocy z wtorku na środę następuje aresztowanie. Jezus umiera w piątek 14 Nisan – dniu Przygotowania do Paschy według oficjalnego kalendarza” (A. Jaubert, *La Date de la Cène*, „New Testament Studies” 14/1967/1968, s. 107, cyt. za: W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tłum. W. Moniak, Ossolineum, Wrocław 2002, s. 75). Wobec tego w relacjach ewangelistów nie ma sprzeczności, posługują się oni bowiem, zgodnie z tą hipotezą, odmiennymi kalendarzami. Jak zauważa Willibald Bösen, hipoteza ta pozwalała również wyjaśnić natłok zdarzeń obecny w relacjach kanonicznych – jeśli bowiem wieczera miała miejsce z wtorku na środę, to do śmierci Jezusa w piątek jest zdecydowanie dużo czasu, wystarczająco, by zmieścić w tych dniach i wspomnianą wieczerzę, i drogę do Getsemani, i pojmanie, i przesłuchania przed sądem żydowskim, proces przed Piłatem, drogę krzyżową i w końcu ukrzyżowanie. (Por. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa...*, s. 75). Badacz stwierdza jednak, że ostatecznie wspomniana hipoteza spotkała się z dużą dozą krytyki ze strony licznych innych badaczy, przy czym wskazywano w tym kontekście na rozmaite kwestie (por. ibidem, s. 77–81), takie jak dość swobodny stosunek Jezusa do kalendarza, nie zgadzający się ze sztywnym stanowiskiem esseńczyków, pewne wskazówki sugerujące, że stosował się on jednak do kalendarza oficjalnego (jak pielgrzymki do Jerozolimy w trakcie świąt żydowskich tymże kalendarzem wyznaczanych), brak jakichkolwiek wzmianek o związkach Jezusa z bractwem (podczas gdy związki z faryzeuszami zostają uwzględnione), rygorystyczne podejście wspólnoty do szabatu (co stoi w sprzeczności z Mk 2,27), zakaz przyjmowania jedzenia i napojów od ludzi spoza bractwa w obawie przed zanieczyszczeniem kultowym (do czego Jezus, jak wiadomo, radykalnie się nie stosuje), symptomatyczne jest również odniesienie w Kazaniu na Górze, gdzie Jezus stwierdza: „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5,43–44), Bösen bowiem stwierdza, że w dokumentach z Qumran pojawia się twierdzenie, iż: „[Zadaniem członków gminy jest] kochać każdego, którego on [Bóg] wybrał, i nienawidzić każdego, kogo odtrącił” (1 Q 1,4) [ibidem, s. 80]. Nauki Nazarejczyka stoją zatem w jawnej sprzeczności z etyką esseńską. Z drugiej strony tak dobra jej znajomość sugerować może kontakt z bractwem. Nie można również zapominać, w jak wielkim stopniu Jezus był „osobny” w stosunku do nauk, norm, zakazów, nakazów i dominujących modeli pobożności, czy to esseńskiej, czy innych grup żydowskich. Wydaje się jednak, że na gruncie badań historycznych kwestii relacji Jezusa z esseńczykami nie sposób uznać za rozstrzygniętą.

⁵² Por. N. Mailer, *Ewangelia według syna...*, s. 34.

temat⁵³), jednocześnie wykluczając ściśle relacje jego oraz Jezusa ze wspólnotą z Qumran:

Moja matka [...] nie mogła znieść myśli, że będę wędrował odludnymi drogami i udzielał błogosławieństwa obcym; nieporównanie lepiej byłoby zostać dobrym esseńczykiem. Chciała, żebym przyłączył się do społeczności religijnej Qumran, do której należeli najbardziej pobożni. Ale nie było to moim pragnieniem. Ludzie, którzy postanowili żyć w tej społeczności, musieli najpierw wyznać wszystkie winy i grzechy, oddać wszystko, co posiadali, członkom społeczności i mieszkać z nimi przez lata, zanim zostaną zaakceptowani jako prawdziwi esseńczycy z Qumran. Nikomu nie wolno przemawiać w obecności przywódcy, chyba że udzielono mu głosu⁵⁴.

Ewangelia według syna, podobnie jak pozostałe wcześniej wspomniane apokryfy, inkorporuje pewne elementy komunikatu Strausowskiego – koncepcja odrzucenia „osadu mitycznego” nie zostaje wprawdzie przejęta w całości, pojawiają się jednak pewne jej elementy, znajdujące wyraz w zarzutach pod adresem przekazów kanonicznych. Jezus Mailera stwierdza:

Nie powiedziałbym, że Ewangelia według św. Marka jest fałszem, sporo w niej natomiast przesady. Jeszcze niżej ocenilibym Mateusza, Łukasza i Jana, którzy przypisali mi słowa, jakich nigdy nie wypowiedziałem, i przedstawili mnie jako samą łagodność, gdy tymczasem bywałem błądzący z wściekłości. Napisali te słowa wiele po moim odejściu i powtarzają jedynie to, co usłyszeli od starych ludzi. Bardzo starych ludzi. Takie opowieści nie są warte funta kłaków⁵⁵.

Choć, jak wspomniano, konstrukcja apokryfu nie zakłada absolutnego odrzucenia „elementów cudowności”, z których część zostaje „przepisanych” z kanonu, to jednak korzysta z języka „na-

⁵³ Por. na przykład H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Tronina, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2002; O. Betz, R. Riesne, *Jezus, Qumran i Watykan*, tłum. R. Kielbasińska, The Enigma Press, Kraków 1996.

⁵⁴ N. Mailer, *Ewangelia według syna...*, s. 65–66.

⁵⁵ Ibidem, s. 7–8.

ukowych wyjaśnień” wielu (choć nie wszystkich) tych elementów. Apokryf Mailera nie jest, w przeciwieństwie do niektórych tekstów wykorzystujących strategię tropiki, tekstem „jawnie wojującym”, realizującym w pełni strategię kontr-pisania, jednocześnie jednak przekłada T1 na „język współczesności”, stąd znajdujemy tu zmieszane poetyki i radykalnie nowe zestawienia „tradycji” z „nowoczesnością”, skutkujące wpisaniem treści religijnych w kontekst naukowego czy „racjonalistycznego” wyjaśniania. Apokryf zatem wyróżnia się niechęcią do wpisania się w obszar dysjunkcji w relacji między podsystemami religii i nauki czy też między dyskursami „wiary” i (konkretnie, to jest „naukowo” pojmowanego) „rozumu”. Zgodnie zatem z deklaracjami apokryficznego Jezusa część cudów przedstawionych w kanonie miała miejsce, część w ogóle się nie wydarzyła, a część została po prostu źle zinterpretowana lub opisana w sposób przesadzony i motywowany wiarą (to treści zapośredniczone, wypaczone i wyolbrzymione). Wątek „przekłamania” czy „przesady” pojawia się już w odniesieniu do Starego Testamentu, gdy Bóg, będący w apokryfie pełnoprawnym aktantem, stwierdza: „Słowa proroków nie są Mymi słowami. Moi prorocy są uczciwi, lecz skłonni do przesady”⁵⁶. Część cudów nowotestamentowych wyjaśniana jest, jak wskazano, „racjonalistycznie”, jak przykładowo rozmnożenie chleba i ryb po Kazaniu na Górze – Jezus wyznaje, że po prostu podzielił pięć bochenków na bardzo małe kawałki, podobnie postąpił z rybami, a następnie rozdzielił to pożywienie między słuchaczy, w których wyobraźni „kąski owe zwiększyły objętość”. Jak stwierdza, „był to raczej triumf ducha nad materią”⁵⁷. Podobnie przedstawiony zostaje cud w Kanie Galilejskiej – sposób jego opisu sugeruje, że równie dobrze mógł się wcale nie wydarzyć, brakuje świadków, a i sam Jezus nie jest przekonany co do ostatecznej wersji wydarzeń. Apokryficzny Jezus uzdrawia jednak i wskrzesza, podkreślając jednocześnie, że ważne jest, aby „nie trwonić cu-

⁵⁶ Ibidem, s. 71.

⁵⁷ Ibidem, s. 125.

dów”⁵⁸. W opisie niektórych cudów apokryf wprowadza dodatkowo swego rodzaju „kontekst naukowy” – jak przykładowo w opowieści o poczęciu Jana Chrzciciela. W historii tej pojawia się wprawdzie anioł Gabriel, jego interwencja skutkuje jednak wyłącznie tym, że Zachariasz staje się „zdolny do współżycia z żoną i ejakulacji”⁵⁹.

Apokryf realizuje zatem „strategię nieufności” względem T1, nie tylko „tłumacząc” elementy cudowności czy przekładając je na „język racjonalizmu” (komponent psychologiczny plus aspekt zapośredniczeń oraz redakcji), ale i zrównując „w wiarygodności” kanon z apokryfami. Apokryficzny Jezus stwierdza bowiem, że po pierwsze wyrzucenie wielu tekstów poza nawias, wykluczenie ich z kanonu, było decyzją polityczną, a więc *de facto* motywowaną nie kategorią „prawdziwości” czy „natchnienia”, lecz „interesu” i „władzy”, po drugie zaś, zarówno teksty włączone do kanonu, jak i zeń wyłączone zawierają przekłamania:

Marek, Mateusz, Łukasz i Jan pragnęli za wszelką cenę powiększyć swoją owczarnię. To samo dotyczy ewangelii napisanych przez innych autorów. [...] Ponieważ każdemu z nich zależało na tym, by umocnić własny Kościół, bez wątplenia nie zdołali ustrzec się od pomieszania prawdy z fałszem. Jednakże spośród tych wszystkich Kościołów wziął górę jeden i wybrał owe cztery ewangelie, potępiając wszystkie inne za umieszczanie „niepokalanych i świętych słów” obok „bezwstydných kłamstw”. Jest również prawdą, że bez względu na to, czy uznano by cztery ewangelie, czy też czterdzieści, żadna liczba nie byłaby zadowalająca. Albowiem tam, gdzie prawda w jednym miejscu jest z nami, w innym jest ukryta⁶⁰.

Problem kształtowania się kanonu nie zostaje jednak dalej podjęty, następuje tylko wyraźne przekodowanie podstawowego religijnego komunikatu o natchnionym charakterze pism kanonicznych. Zarówno T1, jak i apokryfy sprowadzone zostają wyłącznie do roli na-

⁵⁸ Ibidem, s. 68.

⁵⁹ Ibidem, s. 35.

⁶⁰ Ibidem, s. 8.

rzędzi w szerokim sensie politycznych – zgodnie z intencją apokryfu, decyzją polityczną było uznanie czterech ewangelii, politycznie motywowane było także powstanie szeregu „tekstów konkurencyjnych” (przy czym, mimo wyraźnych inspiracji historiograficznych i akademickich apokryfu Mailera, kwestie chronologii są tu kompletnie ignorowane, tekst nie problematyzuje ani złożonych przyczyn powstawania apokryfów, ani ich charakteru, ani czasu powstania i tym samym ich relacji do kanonu, co w kontekście rzekomej „konkurencyjności” jest problemem zasadniczym). Skomplikowana kulturotwórcza rola tekstów apokryficznych nie jest tu udokumentowana, a sam aspekt eklezjastyczny (czy to kanonu, czy apokryfów) włączony zostaje właśnie we wspomniany kontekst polityczny – wspólnotowórczy charakter tekstów wpisany zostaje w grę o władzę i w tym horyzoncie zyskuje aspekt całkowicie utylitarny, jako narzędzie dominacji służące wąskim grupom „wybranych”. Tego typu ujęcie podkreśla zresztą retoryczny charakter tekstu.

Apokryf Mailera inkorporuje problematykę teodycei i rzeczywistości zła, realizując strategię kolażu o walorach komunikacji międzykulturowej. Oto bowiem przekodowana zostaje tu, prócz, rzecz jasna, kluczowego, kanonicznego tekstu T1, manichejska wizja starcia dwóch sił – Dobra i Zła, uosabianych przez, znowu czerpane z T1, figury Boga i Mammona, który tutaj przełożony zostaje na figurę szatana. Między tymi siłami panuje równowaga. Zarówno Bóg, jak i Mammon ponoszą czasem porażkę lub zdają się „zwyciężyć”. Nie można zatem, zgodnie z intencją apokryfu, wykluczyć, że „siły zła” odniosą kiedyś ostateczne zwycięstwo, choć jednocześnie „Bóg okazał się równie przebiegły jak szatan. Rozumiał ludzi lepiej niż on. Wiedział, jak zrobić użytek z kłeski, nazywając ją zwycięstwem”⁶¹. Jest to zatem kolejny apokryf, który „krzyżowo” przepisuje tradycyjną semantykę „diabła” i „Boga”, co ujawnia się choćby właśnie w przeniesieniu na tego drugiego, tradycyjnie przypisywanej szata-

⁶¹ Ibidem, s. 256.

nowi, przebiegłości, a nawet – zdolności do kłamstwa i manipulacji. Zreinterpretowana zostaje również sama koncepcja zbawienia – przekodowana zostaje w „intelektualną ekwilibrystykę”, co z kolei prowadzić ma do ukazania „irracjonalności wiary”, nie jednak w kontekście „nieobecności Boga” czy „niezgodności z rozumem”, lecz „retorycznej pułapki” konstruowanej na gruncie kanonu i dalszych jego egzegez – oto bowiem klęska zaprezentowana zostaje jako zwycięstwo, śmierć Jezusa na krzyżu staje się „zwycięską ofiarą”, drogą do zbawienia ludzkości. Jezus stwierdza bowiem: „Mimo to [historycznych katastrof, wojen etc.] większość ludzi wierzy, że Bóg odniósł wielkie zwycięstwo dzięki mnie”⁶².

Apokryf przekodowuje też pewne (tu semantycznie spauperyzowane i traktowane „naskórkowo”) teksty kultur antycznych – przykładowo figura Boga konstruowana jest na podobieństwo pogańskiego bóstwa, które, choć wyposażone w liczne przymioty i moce, wykazuje również wiele cech ludzkich, ułomności i słabości⁶³. Ojciec, mówi Jezus, „bez wątpienia ofiarowuje tyle miłości, ile może, ale ma ona pewne granice. Albowiem Jego wojny z Szatanem są coraz bardziej zacięte. Przegrał wiele batalii. W ostatnim wieku drugiego tysiąclecia miał miejsce holokaust oraz pożogi i klęski straszliwsze niż kiedykolwiek”⁶⁴. Miłość nie jest zatem jednym z podstawowych przymiotów apokryficznego Boga, nadto jakieś jego własności czy moce są „ograniczone”, widać tu zatem wyraźnie przekodowanie tak treści kanonicznych, jak i tradycyjnych wykładni teologicznych, i przemieszanie ich z innymi tekstami kultury. Apokryficzny Bóg nie jest miłością. W ten kolażo-

⁶² Ibidem, s. 255.

⁶³ Apokryf palimpsestowo tematyzuje tę kwestię, nie tylko bowiem Bóg przedstawiony zostaje na kształt pogańskiego bożka, ale i zestawienie z całym panteonem innych bóstw pojawia się w tekście bezpośrednio, w słowach Szatana, który stwierdza, rozmawiając z Jezusem: „Twój Ojciec [...] jest tylko jednym spośród wielu bogów. Pomyśl o niezliczonym mnóstwie bogów, którym oddają cześć Rzymianie. [...] Zastanów się lepiej nad rozmiarami Jego niepohamowanego gniewu. Taki gniew nie przystoi wielkiemu bogu. [...] On nie panuje nad samym sobą” (ibidem, s. 56).

⁶⁴ Ibidem, s. 225.

wy kontekst wpisana zostaje również kwestia teodycei, choć w skrajnie odmienny sposób niż ma to miejsce w pozostałych apokryfach analizowanych w tym rozdziale – oto bowiem zostaje ona zarazem postawiona, jak i zmarginalizowana, właśnie przez przełożenie jej na wspomniany język odwiecznego *agonu* dwóch sił. Inaczej zatem niż u Saramago, kwestia realności zła i Bożej sprawiedliwości nie jest nadmiernie rozwijana i eksploatowana, apokryf Mailera bowiem stoi na odmiennych pozycjach retorycznych i zdaje się dokumentować nie tyle „napięte relacje” między systemem religii a innymi podsystemami kultury, ile ich stopniowe oddalanie się od siebie poprzez rzekomą utratę przez ten pierwszy statusu centralnego podsystemu semiosfery. Konstruowane w tekście ujęcie „fatalistyczne” jawić się może nie tylko jako wielopoziomowe przekodowanie wcześniejszych niż tradycja chrześcijańska tekstów kultury, ale również jako właśnie „sprawozdanie z obojętności”, jaką wielu użytkowników kultury zaczyna rzekomo żywić wobec wielkich narracji religijnych. Omawiany apokryf nie podejmuje zatem próby zderzenia „świadomości religijnej” ze „świadomością naukową” (które są, rzecz jasna, wyłącznie konstruktami wytwarzanymi każdorazowo na gruncie danego tekstu apokryficznego, tak zorientowanego retorycznie, i tak światopoglądowego skontekstualizowanego, że owo zderzenie staje się osią całej narracji), proponując w zamian wspomnianą wizję „manichejską”, jednak przekodowaną w „program filozoficzny”, z semiotycznych uniwersów systemów religijnych czyniący wyłącznie rezerwuar przydatnych znaków, symboli i bloków znaczeniowych (co, swoją drogą, ma długą tradycję w filozofii zachodniej). Jeśli na apokryf spojrzeć z perspektywy filozofii chrześcijańskiej, to uznać można, że projektowana w nim wizja manichejska, pomniejszając Boga, pomniejsza czy reifikuje również człowieka, skonstruowana koncepcja nie problematyzuje bowiem (czy nawet, w tej optyce, wyklucza) kwestii odpowiedzialności, czy to boskiej, czy ludzkiej. Figura Szatana odpowiada realnemu złu, jest to zatem, w pierwszym planie, „zło osobowe”, będące siłą równą Bogu, za którą ów Bóg „nie ponosi odpowiedzialności”, a w rozgrywkę między potężnymi oponentami

wplątany jest człowiek, szkicowany na kształt „bezwolnej marionetki”. Jak jednak wspomniano, nie jest ostateczną intencją tekstu kreślenie odmiennej wizji religijnej, konkurencyjnej wobec przekazu kanonicznego, lecz (re)konstrukcja niereligijnej wizji świata. Szkielet fabularny i sposób konstruowania figur przybiera tu kształt komiksowy, schematyczny i upraszczający, co czyni go szczególnie ciekawym, zarazem bowiem unika obrony Boga, jak i jego oskarżenia – Bóg jest tu bowiem wyłącznie figurą retoryczną, zasobem znaczeniowym potraktowanym wybiórczo i „użytym” tak, jakby pochodził nie tyle z żywego wciąż kanonu, ile z archiwum w sensie Assmannowskim. Ta „semiotyczna pauperyzacja” służy nakreśleniu takiej wizji świata, w której religia traci swój status systemu centralnego (lub jednego z centralnych) – a zatem wizji świata, w którym „Bóg nie jest już tematem”.

Tekst rozpatrywać można zatem na dwóch poziomach – (skromnego) „projektu filozoficznego” oraz „elementu semiotycznego krajobrazu”. Na pierwszym z nich do czynienia mamy ze swego rodzaju wspomnianym już „fatalizmem”: niezrozumiałe dla człowieka siły, reprezentowane przez figury Boga i Szatana, konstytuują świat, który po prostu „jest jaki jest”, pozostając konstruktem dynamicznym, rozdzrganym, w napięciu, obojętnym na człowieka, który może jedynie przeżyć swoje życie w takiej właśnie rzeczywistości, której organizujących zasad nie pojmuje, i umrzeć, równie dobrze z wiarą i nadzieją, jak i bez nich. Nie należy szukać „metafizycznych podwalin”, Absolutu i zrozumienia, bo „do zrozumienia nie ma nic”. Apokryf kończy się pochwałą miłości jako ostatecznej cnoty, której wzorcem najwyższym jest Jezus, reprezentujący tu jednak bardziej to, co ludzkie, niż to, co „boskie”. Przekodowane tu zostają znowu niektóre z dawnych sporów chrystologicznych, jak i pewne koncepcje oświeceniowe, nie następuje jednak całkowite zerwanie z konstrukcją unii hipostatycznej. Apokryf realizuje trzeci z nakreślonych uprzednio schematów, w którym Bóg, Jezus i diabeł funkcjonują „osobno”, wchodząc w skomplikowane relacje. Bóg i Szatan są tu zresztą nie pełnoprawnymi aktantami, lecz figurami, do których odnoszą się pozostali aktanci oraz narrator. Da-

lej, choć Jezus przyjmuje na siebie ciężar misji narzuconej mu przez Boga, to trudno uznać to za formę w pełni świadomego przymierza, czyli relację pierwszego typu (Jezus i Bóg versus Diabeł) – Nazarejczyk zostaje bowiem „pomniejszony”, i nawet „zasiadając po prawicy Ojca” trwa w opuszczeniu, niezauważany. Nie jest kanonicznym potężnym Logosem, nie jest „współlistotnym Ojcu”, pozostaje bowiem narzędziem w ręku bóstwa, które interesuje się nim w sposób ograniczony i instrumentalny – podobnie jak całą ludzkością. To dlatego Jezus jest tu figuracją przede wszystkim tego, co ludzkie, a tym samym „opuszczone przez Boga”, zdane na siebie. Tocząca się między Bogiem i Szatanem walka toczy się niejako poza Jezusem – i poza człowiekiem. Dlatego też wspomniany „program filozoficzny” rozwija się w opisanym powyżej kierunku – w obliczu tych skonfliktowanych i, ostatecznie, równie wrogich mu sił, w obliczu tego, co filozof Kołakowski określa mianem „obojętności świata”, człowiek może szukać pocieszenia i moralnego drogowskazu tylko w tym, co właśnie, w tej optyce, oryginalnie własne w nauczaniu Jezusa – przykazaniu miłości, empatii i solidarności. Te wskazania mają, co wypada podkreślić raz jeszcze, bardziej ludzką niż boską proveniencję, zatem jedyne możliwe źródło etyki tkwi właśnie w człowieku, który w niezrozumiałym świecie niepojętych sił sam dla siebie stanowić musi drogowskaz i „absolut” – co znowu okazuje się przekodowaniem wybranych wcześniejszych konstruktów filozoficznych.

Na drugim z kolei z wymienionych uprzednio poziomów tekst reprezentuje te punkty semiotycznego krajobrazu, w których, jak wspomniano, dominuje paradygmat, by tak rzec, „post-postsekularny”. W tym obszarze jawi się również jako swoisty manifest polityczny w sensie źródłowym tego słowa. Współczesne apokryfy często poruszają kwestie polityczne – zagadnienia wspólnoty, stosunków władzy, ekonomii, społecznych nierówności, a nawet ekologii. Niejednokrotnie ostrze krytyki skierowane jest przeciwko wyzyskowi, porządkowi kapitalistycznemu, neoliberalnej narracji, a także kryzysowi solidarności społecznej, nierzadko atakowany jest również Ko-

ściół jako instytucja, która, w apokryficznej optyce, sprzeniewierza się zasadom ewangelicznym, a skupiona jest na pomnażaniu własnej władzy i stanu posiadania. Antyklerykalizm niektórych apokryfów idzie w parze z mnogością odniesień historycznych – do wojen religijnych, wypraw krzyżowych, stosów inkwizycji, hamowania naukowego postępu i tworzenia atmosfery zagrożenia wobec wszelkich przejawów „wolnej myśli” – co stanowić ma, w zamierzeniu, tylko przyczynek do pogłębionych analiz roli instytucji religijnych, a także samej religii, w życiu społecznym. Co ciekawe, Jezus często jawi się w tych przedstawieniach jako adwokat ludzkości, antykapalista, czasem socjalista, czasem komunista, antyklerykał, wolnomyśliciel, prawdziwy człowiek, którego nadal można wynosić na sztandary wszelkich społecznych czy kulturowych rewolucji. Często jednak postępowcem, postacią zaangażowaną w losy ludzkości, współczującą, ale i krytyczną, otwartą na zmiany, o zacięciu rewolucyjnym, jest nie Jezus (lub – nie tylko Jezus), ale i Judasz, a także, jak wspomniano, Szatan. Wątek Judasza jako „jedynego oświeconego”, który składa samego siebie na ołtarzu sprawy, pojawia się zresztą również w mniej „politycznych” apokryficznych kontekstach, wpisując się w długą historię reinterpretacji tej postaci, od gnostyków poczynając (z *Ewangelią Judasza* na czele). W omawianej tu *Ewangelii według syna* to właśnie Judasz budzi w Jezusie „świadomość społeczną”, zwracając uwagę na nierówności, cierpienie, kult pieniądza i chciwość, na, by tak rzec, problem własności środków produkcji i przepaść między kapitałem a ubogimi, pogardzanymi masami. Judasz podkreśla, że Jezus nie rozumie bądź nie dostrzega tych problemów, skupiając się na naukach o Królestwie Niebieskim, podczas gdy ubodzy w upodleniu walczą o przetrwanie, a bogaci zainteresowani są bardziej pomnażaniem dóbr doczesnych niż przyszłym życiem wiecznym. O bogaczach, wszelkich „uprzywilejowanych”, mówi tak:

Złoto jest jego [lichwiarza lub kupca] najważniejszą filozofią, a o zbawieniu myśli tylko, lecz nie stara się zasłużyć na nie uczynkami. Potrafi nawet żyć z tym, co mówisz o zbawieniu, abyś tylko nie prosił o zbyt wiele. [...] Twój

kupiec wie lepiej. Trochę tego, trochę tamtego, i Najwyższy będzie wielbiony – oczywiście z dużej odległości. [...] Dlatego nimi [bogaczami] gardzę. Nie tylko akceptują ogromną przepaść między bogatymi i biednymi, lecz ją zwiększają⁶⁵.

Następuje tu przekodowanie komunikatów oświeceniowych i późniejszych, chociażby marksistowskiej proveniencji, w słowach Judasza bowiem pojawia się koncepcja religii jako „opium dla mas”. Narracja religijna może jednak również, odpowiednio zmodyfikowana i poprowadzona, przydać im godności, a być może i nadać kiedyś kierunek ich słusznemu gniewowi:

Prawda, drogi Jezuo, jest taka, że nie wierzę, iż kiedykolwiek przyniesiesz nam zbawienie. Jednakże słuchając tego, co mówisz, ubodzy nabiorą odwagi, by czuć się bardziej równymi bogatym. [...] Nienawidzę bogaczy. Zastruwają nas wszystkich. Są próżni, bez zasług i marnotrawią nadzieje tych, którzy są od nich niżej. Pędzą życie, kłamiąc maluczkiem⁶⁶.

Na kartach apokryfu powraca zatem obraz Jezusa-rewolucjonisty, spopularyzowany zwłaszcza w okresie rewolucji francuskiej⁶⁷.

Jezus przejmuje punkt widzenia Judasza, rozwija swoją „ekonomiczną i społeczną świadomość”, aż wreszcie, w punkcie kulminacyjnym, ogarnia go „wściekłość godna Izajasza”, przewraca więc kupieckie stoły w Świątyni, a „czciciele Mammona” rzucają się za brzęczącymi monetami niczym „świnie gardeńskie pędzące ku jezioru”⁶⁸ (co sugeruje już wyraźnie demoniczny charakter chciwości, a może i tak zwanego kapitału). Jezus stwierdza, że „Wyznawcy Mammona byli złodziejami. Byli nimi, jeśli nawet nie ukradli nigdy miarki pszenicy. Ich chciwość odarła cnotę ze wszystkich, którzy będą ich naśladować”⁶⁹. Niestety na

⁶⁵ Ibidem, s. 147.

⁶⁶ Ibidem, s. 148.

⁶⁷ Omawiałam tę kwestię w książce *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*.

⁶⁸ N. Mailer, *Ewangelia według syna...*, s. 165.

⁶⁹ Ibidem, s. 166.

krytykę tę odpowiada diabeł, który antycypuje smutną przyszłość Jezusowego nauczania – już niebawem, w imieniu Nazarejczyka, władza, w tym władza kościelna, pomnażać będzie swoje bogactwa i wpływy, sprzeniewierzając się ewangelicznej prostocie:

Zanim to się skończy, bogacze posiadą również ciebie. Umieszczą twoje wizerunki na wszystkich ścianach. Jałmużna zebrana w twoim imieniu napelni skarbce potężnych kościołów; ludzie będą oddawali ci cześć, gdy tymczasem należysz w równym stopniu do mnie co do Niego. Jest to zresztą słuszne. Ponieważ jestem Mu równy [...]”⁷⁰.

Antyklerykalna wymowa apokryfu jest tu aż nadto widoczna. Nie ma on jednak charakteru „wojującego” w odniesieniu do całego systemu religii, ukazuje natomiast te punkty na (re)konstruowanej mapie, w których „zaangażowanie jest zbędne”, bo „Bóg nie jest już tematem”, gdzie religia postrzegana jest jako jeden z wielu elementów pejzażu semiotycznego, bynajmniej nie dominujący, gdzie jest wprawdzie zarazem przedmiotem, jak i nośnikiem pamięci kulturowej, nie jest już jednak centrum semiosfery, nie jest też, na poziomie życia społecznego, dominującym systemem normotwórczym. Podkreślanie szkodliwych, w tej optyce, wypaczeń, jakim instytucje kościelne z biegiem dziejów poddały przekaz Nazarejczyka, nie godzi w sam sens jego nauk – są one jednak, jak wspomniano, jedną z wielu „opcji” do wyboru, wytracając przy tym swój normotwórczy impet.

5.2.3. *Dobry człowiek Jezus i łotr Chrystus* Philipa Pullmana

O ile apokryf Mailera jest „retorycznie łagodniejszy” od omówionego już tekstu Saramago, o tyle apokryf autorstwa Philipa Pullmana stanowi bardziej jeszcze radykalny manifest wojującego ateizmu, zaangażowany politycznie i nieprzebierający w środkach retorycznych, jeśli chodzi o przekodowywanie treści kanonicznych. Tekst tworzy se-

⁷⁰ Ibidem, s. 164.

miotyczne kolaże z elementów czerpanych z rozmaitych podsystemów semiosfery, rozmaitych komunikatów diachronicznie i synchronicznie wchodzących ze sobą w złożone relacje, a wszystko po to, by (re)konstruować – zarazem „dokumentować”, jak i „wytwarzać” – napięcia zachodzące między konstruktami „rozumu” i „wiary” oraz podsystemem religii i rozlicznymi systemami nauki, polityki czy „tradycji”.

Znaleźć tu można przede wszystkim podstawowe dla tekstów Straussa i Renana rozróżnienie na „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary”. Apokryficzna narracja zasadza się tu na dialektycznym napięciu między dwiema postaciami – bliźniaczymi braćmi, Jezusem i Chrystusem. Podczas gdy Jezus wpisany zostaje w obszar historii, Chrystus reprezentuje „ponadhistoryczną prawdę”, czyli religijną interpretację i przetworzenie reprezentowanej przez tego pierwszego „prawdy historycznej”. Chrystus spisuje zatem i zarazem konstruuje historię Jezusa, zachęcany do tego przez tajemniczego nieznanego, o którym domyślać się można, że stanowi figurację Szatana, rozumianego tu głównie jako ucieleśnienie kłamstwa i manipulacji, a także żądzy władzy (o czym szerzej nieco dalej). Cały „osad mityczny”, cała przesterzeń cudowności, boskich interwencji i znaków sprowadzona zostaje do nieuprawnionego naddatku, powstałego właśnie w drodze „redakcji”. Człowiek o imieniu Jezus nie dokonuje zatem żadnych cudów, a wszystkie opowieści o nich, znane z kanonu, przedstawione zostają jako zupełnie zwyczajne zdarzenia, które bądź zostały zinterpretowane jako cuda na bieżąco przez świadków, bądź podane później w ustnym przekazie w sposób wyolbrzymiony i z „naddatkiem magicznym”, bądź też zmanipulowane pod kątem owej „ponadhistorycznej prawdy” przez późniejszego kronikarza, Chrystusa:

Pewnego dnia poszedł na przykład do domu Piotra i zastał tam jego gorączkującą teściową. Porozmawiał z nią i zaraz poczuła się dobrze i podała jedzenie. Mówiono, że to cud⁷¹.

⁷¹ P. Pullman, *Dobry człowiek Jezus i łotr Chrystus*, tłum. L. Stawowy, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010, s. 50.

Kiedy indziej, gdy był w dzień szabatu w Kafarnaum, jakiś człowiek zaczął krzyczeć:

– [...] Daj nam spokój! Przyszedłeś nas zgubić? Wiem, ktoś ty! Nazywasz siebie Świętym Bożym. A jesteś nim? [...]

Człowiek ów był niegroźnym maniakiem, jednym z tych biedaków, którzy krzyczą, choć sami nie wiedzą dlaczego, słyszą głosy ludzi, których nie ma, i do nich mówią. Jezus spojrział nań i powiedział:

– Uspokój się, on już poszedł.

Mężczyzna ucichł i stał speszony, jakby się właśnie obudził i spostrzegł, że otacza go tłum. Potem już nie krzyczał, a ludzie mówili, że dlatego, że Jezus wypędził z niego diabła. Opowieści o tych wydarzeniach zaczęły się rozchodzić. Powiadano, iż Jezus może wyleczyć z każdej choroby i że na dźwięk jego głosu złe duchy uciekają⁷².

Cud w Kanie z kolei wyglądać miał następująco:

Jezus wziął kierującego sługami na stronę i coś mu powiedział, i niebawem znaleźli więcej wina. Niektórzy mówili, że Jezus stworzył je z wody za pomocą magii, inni – że wcześniej ukrył je sługa, zamierzając je sprzedać, a Jezus go zawstydził i nakłonił do uczciwości. Jeszcze inni zapamiętali tylko, że Jezus szorstko rozmawiał z matką⁷³.

Uleczenie trędowatego zaś:

Rytuał oczyszczania trędowatego (jak powszechnie zwano cierpiących na choroby skóry) był długi i kosztowny. Człowiek ów mógł po prostu próbować uniknąć wydatków, lecz Jezus zobaczył w jego oczach ufność, więc objął go i pocałował, a tamten natychmiast poczuł się lepiej⁷⁴.

Uleczenie paralytyka z kolei wy tłumaczone zostaje w duchu Straussowskim, to jest komponentem psychologicznym, autosugestią, entuzjazmem płynącym z podniosłego nastroju tłumu, z jego wiary:

⁷² Ibidem, s. 50–51.

⁷³ Ibidem, s. 57–58.

⁷⁴ Ibidem, s. 58–59.

Jezus zwrócił się ku paralitykowi: – A teraz podnieś swoją rogożę i idź.
Atmosfera stworzona przez Jezusa tak wzmocniła i pobudziła tego człowieka, że okazało się, iż może się ruszać⁷⁵.

Również kanoniczna opowieść o rozmnożeniu ryb i chleba zostaje przekodowana na język apokryfu za pomocą „filtra” poczynionego z języków komunikatów T2 – cud zatem nie miał miejsca, a historia ma swoje racjonalne wyjaśnienie, zgodnie z którym obecni dzielili się przyniesionym pożywieniem, co w późniejszym przekazie zyskało znany kształt narracyjny, „obciążony mitem”:

Wziął bochenki i ryby, pobłogosławił i rzekł do tłumu:

– Widzicie, jak dzielę to jedzenie? Zróbcie tak samo. Wystarczy dla wszystkich.

I rzeczywiście, okazało się, że jeden miał trochę jęczmiennych placków, drugi kilka jabłek, trzeci parę suszonych ryb, czwarty garść rodzynków – że jest dużo jedzenia do podziału. Nikt nie pozostał głodny.

Chrystus, który wszystko obserwował i opisywał, zanotował to jako kolejny cud⁷⁶.

Apokryficzny Chrystus nie tylko „redaguje” historię i nauki Jezusa, ale i sam uzyskuje część informacji w sposób zapośredniczony, od „zaufanego ucznia” Nazarejczyka, o którym z dalszego toku powieści domyślać się można, iż jest Judaszem, jako jedyny bowiem zna Chrystusa i może go rozpoznać jako oszukańczego „zmartwychwstałego Jezusa” (nie uczestniczy jednak w żadnych wydarzeniach następujących po ukrzyżowaniu, lecz znika). W tym miejscu tekst Pullmana osiąga swój „retoryczny punkt kulminacyjny” – to, co stanowi punkt ciężkości przekazu kanonicznego, czyli zmartwychwstanie, przekodowane zostaje znowu na język „racjonalistycznej” apokryficznej narracji – otóż Jezus nie zmartwychwstał, jego ciało zostało wykradzione z grobu, jego miejsce zaś zajął Chrystus,

⁷⁵ Ibidem, s. 62.

⁷⁶ Ibidem, s. 84.

który po wszystkich, znanych z kanonu, „ukazaniach”, zaszywa się w odległym miejscu, i pędzi spokojny żywot wyplatacza sieci, z żoną u boku. Dopiero po pewnym czasie ponownie nawiedza go nieznamy, zmuszając do ostatecznej redakcji tego, co z czasem poznamy jako Pismo Święte Nowego Testamentu, przy czym treści stworzonych przez Chrystusa będzie znacznie więcej – wspomniany nieznamy, odpowiedzialny za nakłonienie Chrystusa do mistyfikacji, stwierdza bowiem: „w przyszłości oddzielimy wersje przydatne od nieprzydatnych”. Mamy tu zatem do czynienia również z formą autotematyzacji gatunkowej – szkicowany jest problem formowania się kanonu i oddzielania treści przyjętych za natchnione od apokryfów, które w świetle omawianego tekstu jawią się jako równie prawdziwe (a w zasadzie – równie fałszywe) co przekazy uznane za kanoniczne. Kanon zatem, w świetle omawianego apokryfu, staje się uświęconym, nienaruszalnym zbiorem pism za sprawą arbitralnej decyzji, związanej z ustalaniem stosunków władzy. W świetle omawianego tekstu późniejszy instytucjonalny dyskurs, określający granice między kanonem i apokryfem oraz ortodoksją i herezją, służyć ma bowiem budowaniu relacji dominacji i poddaństwa i ma ściśle dyscyplinujący charakter. W Pullmanowskim apokryfie do czynienia mamy zatem z krytyką relacji zachodzących, w procesach długiego trwania, między podsystemami religii i szeroko, źródłowo rozumianej polityki (kwestii społecznych, relacji władzy, ekonomii etc.). Jeśli zatem traktować apokryfy jako dokumenty kultury, znaleźć tu można odzwierciedlenie nie tylko wspomnianych zależności i powiązań między poszczególnymi podsystemami semiosfery, ale i elementy krytyki tychże relacji, prowadzonej z różnych pozycji i na gruncie różnych podsystemów (także tych wymienionych, bezpośrednio zaangażowanych – relacje między religią i polityką są bowiem złożone, zmienne, zrelatywizowane do niezliczonych kontekstów i pomniejszych podsystemów, i tematyzowane również właśnie na gruncie owych „stron relacji” – ostatecznie także i omawiany tu tekst literacki jest tekstem politycznym).

Apokryf reorganizuje kanoniczny układ poszczególnych elementów semiotycznych, realizując wspomnianą już strategię kontr-pisania. Owe przejęte z T1 elementy służą do budowania nowego schematu, a tym samym – nowego sensu. Niektóre funkcjonują na obrzeżach narracji, jako tło, kontekst, „semiotyczne wzmocnienie” pewnej „bliiskości” czy przylegania apokryfu do kanonu (jednak wyłącznie jako wstęp do prze-pisania na nowo tego drugiego, przepisania mającego na celu wspomniane już „obnażenie” jego ograniczeń, zrelatywizowania do kontekstu historycznego i kulturowego, a tym samym wskazania na „niemożliwość [jego] uniwersalizmu”). I tak też w apokryfie to Chrystus „zastępuje” Judasza, on bowiem wydaje Jezusa w Getsemani, przyjmując za to odpowiednią zapłatę. Imię Judasza nie pojawia się ani razu, jak wskazano, można się jednak domyślać, że to on jest informatorem Chrystusa. Ów tajemniczy uczeń nie popełnia jednak samobójstwa, lecz znika, co z kolei pozwala Chrystusowi wykorzystać tę postać w ostatecznej redakcji tekstu – sam autor spisanych relacji zostaje usunięty jako aktant z oficjalnej historii Jezusa, a jego imię zjednoczone zostaje z imieniem Nazarejczyka. Wiele z działań Chrystusa, w tym zdrada, przypisane zostaje właśnie nieobecnemu już Iskariocie. Widać wyraźnie, że apokryf czerpie z wielu wcześniejszych komunikatów, przejmując z nich poszczególne „sememy”, wątki, rozwiązania narracyjne czy idee (choćby elementy służące „rehabilitacji Judasza”, które odnaleźć można w niezliczonych tekstach kultury, od gnostyckiej *Ewangelii Judasza* poczynając, aż po liczne inne współczesne apokryfy literackie, niezwykle często poruszające, choćby marginalnie, tę kwestię⁷⁷).

W koncepcie rozdzielenia dwóch figur – Jezusa i Chrystusa – a następnie niejasnego ich zespolenia w kanonie, ujawnia się z całą mocą retoryczny charakter omawianego apokryfu. Tekst przekodowuje dyskusje toczone na gruncie podsystemów nauki oraz religii, dotyczące (nie)możliwości oddzielenia „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary”

⁷⁷ Kwestię tę omawiałam w książce *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*, por. zwłaszcza s. 201–207.

(czy w ogóle „wydobycia Jezusa historii” z przekazów kanonicznych), a przekodowanie to ma na celu „zdemaskowanie” kanonu (oraz, co za tym idzie, kanonów dalszych rzędów, tj. egzegez, dogmatów, analiz teologicznych etc.) jako nie tyle już nawet „mitu”, ile „kłamliwej manipulacji”. Końcowa redakcja tekstu kanonicznego, której dokonuje apokryficzny Chrystus, prowadząca do zespolenia dwóch figur i dwóch imion w jedno, stanowi transpozycję podstawowych treści kanonicznych oraz bazowych dla całej chrześcijańskiej formacji ustaleń chrystologicznych. Teolog J. Dupuis za pierwsze stwierdzenie chrystologiczne przyjmuje sformułowanie Piotra „Ty jesteś Mesjasz” (Mk 8,29) lub „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). Nadto, zauważa, przytoczona w Dziejach Apostolskich wypowiedź Piotra: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem” (Dz 2,36) zawiera trzon pierwotnej wiary chrystologicznej, czyli właśnie tytuły Mesjasz, Pan, Syn Boży. Jak zauważa badacz, w tych sformułowaniach początek swój mają centralne ustalenia chrystologiczne – zastosowanie do Jezusa (*Jeshua*), czyli człowieka, starotestamentowego tytułu Mesjasza (*Masiah*), prowadzi do pierwotnego wyznania wiary „Jezus jest Chrystusem”, czyli zbawicielem uniwersalnym. To wyznanie z czasem przekształca się w apozycję „Jezus-Chrystus”, a następnie w imię „Jezus Chrystus”⁷⁸. Imię to staje się centrum religii chrześcijańskiej, Jezus Chrystus jest początkiem i końcem tego, co chrześcijaństwo wieści światu. Apokryficzny Chrystus Pullmana stanowi, jak wskazano, figurację kłamstwa, manipulacji i „pogwałcenia prawdy historycznej”, zatem złączenie jego imienia z imieniem Jezusa-człowieka staje się, *per analogiam*, i zarazem w kontrze do powyższych ustaleń, symbolicznym centrum religii rozumianej tu właśnie jako „wielka mistyfikacja”. Taka konstrukcja służy, rzecz jasna, wskazanym już celom retorycznym – wokół pierwotnego „kłamstwa” zorganizowane być mają, w apokryficznej optyce, dalsze mistyfikacje. W świetle apokryfu zatem

⁷⁸ Por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii...*, s. 7–8.

imię „Jezus Chrystus”, choć zakłada unię, jest w istocie dialektyczne. Mimo że w samym jądrze owego konkretnego systemu religijnego stoi, zgodnie z intencją apokryfu, zmanipulowany kanon, uświęcone kłamstwo, to jednak zawiera się w nim „element prawdy”, historyczny Jezus, którego dzieje i nauki zostały „zanieczyszczone osadem mitycznym” – z pełną mocą ujawnia się tu zatem ponownie inspiracja tekstami T2 i jej subwersywny względem kanonu charakter – celem jest „obnażenie istoty” kanonu i opartego na nim systemu.

Apokryf zatem przekodowuje liczne elementy czerpane zarówno z kanonu, jak i tekstów z grupy T2, należy jednak podkreślić, że przekodowanie tych drugich nie jest wyłącznie „afirmatywne” i zorientowane retorycznie, elementy te bowiem zostają w pewien sposób przełożone na język metahistoryczny, czy też umieszczone w kontekście semiotycznym wzbogaconym o autokrytyczne poetyki historiograficzne. Choć postulowany rozdźwięk między religią i nauką (tu głównie historią) uwypuklany jest wielokrotnie, to próżno w apokryfie poszukiwać treści wyrażających naiwną wiarę w obiektywność historii. Nawiązania do XIX-wiecznych *Żywotów* są, jak wskazano, liczne i wyraźne, choćby w tych fragmentach, które opisują rozmowy Chrystusa z nieznanym, który stwierdza: „Chcę, żeby świat poznał twoje imię, a także imię Jezusa, lecz by twoje błyszczało większym blaskiem. On jest człowiekiem, tylko człowiekiem, ty zaś słowem Boga”⁷⁹, i którego życzeniu staje się zadość:

[Chrystus] Obserwował, jak z biegiem czasu jego historia się po trochu zmieniała. Zaczęło się od imienia. Najpierw był po prostu Jezusem, potem Jezusem Mesjaszem albo Jezusem Chrystusem, wreszcie tylko Chrystusem. Chrystus był słowem Boga, światłem świata. Chrystus został ukrzyżowany. Chrystus zmartwychwstał. Jego śmierć miała być w jakiś sposób wielkim odkupieniem albo wielkim zadośćuczynieniem. Choć trudno to było wytłumaczyć, ludzie z radością uwierzyli⁸⁰.

⁷⁹ P. Pullman, *Dobry człowiek Jezus...*, s. 56.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 214.

Ostatnie zdanie powyższego fragmentu wyraźnie odsyła do wcześniejszych koncepcji historyków, zgodnie z którymi największym cudem jest sama wiara w boską naturę Jezusa. Jednak nieznamy, kreśląc wizję „prawdy ponadhistorycznej”, wskazuje również na kwestię instrumentalizacji historii i jej aspekt narratywistyczny:

pisząc o tym, co minęło, przyczyniamy się do kształtowania tego, co przyjdzie. [...] musimy uczynić z historii służebnicę przyszłych pokoleń, a nie ich władczynię. *Co być powinno* lepiej służy Królestwu niż *co było*. [...] Historia należy do czasu, prawda leży ponad nim. Pisząc o rzeczach, jakimi powinny być, wprowadzasz prawdę do historii. Jesteś słowem Boga⁸¹.

Na późniejsze niewypowiedziane pytanie Chrystusa o jego tożsamość nieznamy odpowiada: „nie jestem Szatanem”⁸². Nieznamy jest jednak tym właśnie, czemu zaprzecza, jako figuracja kłamstwa, manipulacji i zwodniczej siły. Owa „ponadhistoryczna prawda” jest zatem, jak już wskazywano, „osadem mitycznym”, jest narracją religijną, która tym samym przedstawiona zostaje jako stojąca w sprzeczności z „prawdą historyczną”. Apokryf na pewnym poziomie zrównuje jednak religię z historią – oba systemy są bowiem wytworami człowieka, konstruktami budowanymi w poszukiwaniu sensu i porządku. Po ostatniej wizycie nieznanego Chrystus „nie potrafił przestać myśleć o historii Jezusa i jak by ją można poprawić”⁸³. Problem możliwych instrumentalizacji historii pojawia się

⁸¹ Ibidem, s. 90–91.

⁸² Ibidem, s. 201.

⁸³ I dalej: „Na przykład mógłby się w niej pojawić jakiś cudowny znak – gwiazda, anioł – oznajmiający narodziny. Dzieciństwo można by uściłowić bajeczkami o chłopięcych psotach ubarwionymi magią, które jednak mogłyby być tłumaczone jako zapowiedź większych cudów. Możliwe były też poprawki o większych konsekwencjach. Gdyby Jezus wiedział wcześniej o swej egzekucji, oznajmił uczniom, że ma nastąpić, i ochoczo się jej poddał, nadałoby to ukrzyżowaniu znacznie donioślejsze znaczenie, otwierające głębię tajemnicy, którą w przyszłości badaliby, analizowali i wyjaśniali uczeni mężowie. I jeszcze raz narodziny: jeśliby dziecko urodzone w stajni nie było zwykłym małym człowiekiem, lecz wcieleniem samego Boga, o ileż

wielokrotnie – wyrażone przez nieznanego obiektywiście wiążą się ze wskazaniem, że niezależnie od „sposobu redakcji”, historia zawsze pełni funkcję służebną, tyle że nie względem „szarego człowieka”, lecz piastujących władzę elit, „lepiej wiedzących”, kapłanów, egzegetów, mędrców, uczonych, królów, reżimów. Zgodnie z intencją tekstu zatem historia „sama w sobie” nie istnieje, zawsze jest zapośredniczona, zawsze znarratywizowana, usensowniona, częstokroć w duchu heglowskim nastawiona na *telos*. Chrystus, nawet przed „zredagowaniem” historii Jezusa, zdobywa informacje w sposób zapośredniczony, od tajemniczego „informatora”, świadka. Zbiera też plotki, opowieści przekazywane z ust do ust, zmieniające się w czasie. Jest zatem, nawet nim przystąpi do „wielkiej manipulacji”, figurą historyka *sensu stricto*. W apokryfie, przekodowującym retorycznie wspomniane wielokrotnie *Żywoty*, a także późniejsze ustalenia z nurtu *trzeciego poszukiwania*, znajdujemy zatem również i aspekt krytyczny, to jest zwątpienie w celowość czy też naukową zasadność tych wysiłków, refleksję nad tym, czy o Jezusie historii można powiedzieć wiele więcej, niż to, że istniał oraz funkcjonował w takim a nie innym kontekście, i że ostatecznie rozmaite kolejne „ustalenia” są wyłącznie re-konstrukcją.

Wspomniany apokryf, a nie jest to w tym obszarze przypadek odosobniony, zdaje się zatem absorbować treści związane z tak zwanym zwrotem narratystycznym w naukach historycznych. O ile *Żywoty Jezusa* Renana czy Straussa, stosując ówczesne „scjentyistyczne” metody i filozofie, odrzucają to, co „przydane” czy „mityczne”, to, co stanowi sferę nie „faktów”, lecz interpretacji czy „manipulacji”, a tym samym zdają się wyrażać naiwną wiarę w jakąś „obiektywną historię” i czystą „faktograficzność”, o tyle zwrot narratystyczny naciska kładzie właśnie na rolę historyka jako twórcy opowieści, na sposoby porządkowania i prezentowania przeszłości, na rozliczne poetyki i dys-

bardziej poruszałyby taka historia, jak by zapadała w pamięć! I o ileż głębszy sens miałyby wieńcząca ją śmierć!” (ibidem, s. 220–221).

kursy obecne w uprawianiu historii. Ten metahistoryczny aspekt jest wyraźnie widoczny w omawianym tekście.

Jak postaram się wykazać, apokryf wpisuje się nadto w ducha nowego ateizmu, który jest w zamierzeniu nurtem „rewolucyjnym”, skąd z kolei bierze się przeświadczenie o konieczności przeprowadzenia lub/i zachodzeniu kulturowej zmiany, zmiany dziejowej, mającej „uwolnić ludzkość od brzemienia władzy irracjonalizmu” (czyli, w tej optyce, właśnie „wiary” i religii). W tekście uwypuklone zatem zostaje przeświadczenie o konieczności zerwania z dotychczasową centralną, dominującą pozycją systemu religii w kulturze, a zerwanie to kojarzyć się może z Łotmanowską eksplozją – motywowane politycznie (w sensie źródłowym tego słowa) dążenie do wypchnięcia religii na peryferia (lub do archiwum) ma być w istocie, w świetle historii kultury Zachodu, wielką przemianą, rewolucją, wybuchem, zerwaniem właśnie.

Apokryf Pullmana, jak wspomniano, kreuje własną, lecz wspartą na przekodowanych elementach tekstów z grupy T2 koncepcję kanonu jako tekstu powstałego w wyniku kłamstwa i manipulacji. Nie sposób nie dostrzec tu przewrotnego, motywowanego politycznie i światopoglądowo, przekodowania koncepcji natchnionej natury Pisma Świętego – przekodowania noszącego znamiona pastiszu, a więc wpisującego się również w intertekstualną strategię transformacji. Wszelkie kluczowe elementy tekstów kanonicznych i cała religijna esencja kanonu zostają zatem zreinterpretowane jako „falsz” i „dodatek” do „prawdziwej historii Jezusa”, którego status kanoniczny i dogmatyczny zostaje tym samym całkowicie odrzucony. Nie chodzi tu przy tym o wprowadzenie do struktury tekstu elementów czerpanych z tradycji rozmaitych herezji z czasów sporów chrystologicznych, tych, które w pełni „uczłowieczają Jezusa”, lecz o wyprowadzenie ostatecznej konsekwencji z kluczowego dla tekstu założenia o nieistnieniu Boga. Jezus nie może być Synem Bożym z tego względu, iż „Boga nie ma”.

O ile, mimo *bricolage’owego* łączenia rozmaitych elementów, omówiony wcześniej apokryf Saramago w oskarżeniach wysuwanych

przeciwko Bogu (i wierze) akcent kładzie głównie na „kwestie etyczne” (stawiając w centrum między innymi krytykę konstrukt teodycei), o tyle apokryf Pullmana reprodukuje i przetwarza konstrukty „racjonalistyczne”, i choć korzysta przy tym z różnych źródeł, to największy „semiotyczny dług” zaciąga wobec nurtu nowego ateizmu. Przekodowując zatem „najprostsze intuicje racjonalistyczne”, często o charakterze scjentystycznym, tekst konstruuje krytykę systemu religii i zjawiska „wiary” z pozycji bardziej, by tak rzec, epistemologicznych. Ich figuracją staje się właśnie Jezus, podczas gdy jego brat bliźniak, Chrystus, odpowiedzialny za „kłamliwą redakcję tekstu”, reprezentuje system religii. Jezus Pullmana jest zatem figurą „anty-tomisty”, który uznaje absolutną nieprzystawalność porządków „wiary” i „rozumu”, przy czym gloryfikuje ten drugi konstrukt, odrzucając ideę „oświełtania *ratio* przez *fides*” czy też koncepcję wspierania wiary przez rozum w drodze ochrony przed jej „osunięciem się w zabobon” (religia bowiem jest, zgodnie z duchem apokryfu, niczym innym właśnie jak zabobonem i żadne „oświełtanie jej przez *ratio*” nie może tego zmienić – przeciwnie, uwypukla jedynie jej „irracjonalny charakter”).

Apokryficzny Jezus drwi z tego, co przedstawione zostaje jako filozoficzna czy teologiczna „ekwilibrystyka”, uznając, że dogmatyczne zawłości jedynie zaciemnić mają fakt, iż Boga nie ma. Wszelka teologia ma być zatem „złym użytkiem czynionym z *ratio*”, próbą takiego manipulowania językiem i, przede wszystkim, rozumem, by to, co stoi w jawnej z nim sprzeczności, jawiło się jako tajemnica, która może zostać w pewnym sensie wpisana w jego porządek:

ty jesteś w ciszy, milczysz. Boże, czy jest jakaś różnica między tym a powiedzeniem, że nie ma Cię wcale? Już widzę, jak za kilka lat jakiś rozfilozofowany kapłan-przemądrzalec mydli oczy swym biednym uczniom, na przykład taka brednia: „Wielka nieobecność Boga jest oczywiście oznaką jego obecności”. Ludzie będą słuchali jego słów i myśleli, jaki on inteligentny, skoro mówi takie rzeczy, i będą próbowali mu uwierzyć. I pójdą do domu zakłopotani i jałowi, bo to w ogóle nie ma sensu. Ów kapłan będzie gorszy

niż głupiec z psalmu, bo ten przynajmniej jest uczciwy. Kiedy się do Ciebie modli i nie dostaje odpowiedzi, dochodzi do wniosku, że wielka nieobecność Boga oznacza, że go nie ma⁸⁴.

Wprowadzenie rejestrów ironicznych, podobnie jak palimpsestowe przekodowanie poetyk czerpanych z grupy tekstów T3 w stronę swego rodzaju pastiszu, prowadzi do uwypuklenia „logiki odrzucenia” – Jezus dochodzi do „jedynego możliwego wniosku”, czyli uznania nieobecności, nieistnienia Boga. Co istotne, sposób budowania rozdzwiewku między konstruktami „wiary” i „rozumu” ujawnia kluczową dla apokryfu podejrzliwość wobec wszelkiej metafizyki, wobec wszelkiej filozofii, która nie jest filozofią nauki – rozum nie jest tutaj zatem „rozumem filozoficznym”, konstrukt ten bowiem sytuuje się zbyt blisko myślenia religijnego, lecz „rozumem naukowym”, z tym zastrzeżeniem, że i nauka byłaby tu rozumiana głównie na sposób scjentyistyczny i powiązana z obszarem nauk przyrodniczych (mimo twórczego wykorzystywania tekstów z grupy T2, czyli wpisanych w nauki historyczne). Jezus nie poszukuje zatem jakiegś innej, konkurencyjnej Prawdy, innego Absolutu, którym mógłby być Rozum, zamiast tego zaś głosi radykalną jedność człowieka i natury, nie w jej rozumieniu romantycznym, lecz *stricte* biologicznym. To dlatego jedna z jego „błuznierczych modlitw” skonstruowana zostaje na podobieństwo manifestu wspomnianego nowego ateizmu, który propaguje takie właśnie idee – sugerując jedność duszy i ciała, Jezus wpisuje człowieka w porządek właśnie biologiczny: od narodzin aż do śmierci jednostka ludzka przechodzi ten sam cykl, co każda ożywiona materia, w najgłębszym sensie niczym się zatem nie różni od mniej rozwiniętych organizmów. Co istotne, rozstrzygnięcie to przedstawione zostaje w sposób skrajnie różny od tego, w jaki „świat *post mortem Dei*” kreślą niezliczone filozoficzne czy literackie „narracje upadku” czy „opuszczenia” – nie znajdziemy tu żadnych rejestrów fatalistycznych, świat bez Boga przedstawiony zostaje bowiem

⁸⁴ Ibidem, s. 177.

nie jako „opuszczone miejsce”, lecz „naturalne *status quo*”, w którym człowiek nie jest zagubioną istotą rozpaczliwie łaknącą sensu i pocieszenia, lecz samoświadomą jednostką, wolną od metafizycznego lęku i strachu przed Sądem, funkcjonującą w harmonii ze światem. Jezus stwierdza zatem:

Nie ma Cię tam. [...] Myślałeś, że sobie poradzimy bez Ciebie; nie – Ciebie to nie obchodziło, po prostu wstałeś i wyszedłeś. A my to robimy, radzimy sobie. Jestem częścią świata, kocham w nim każde ziarenko piasku, każde źdźbło trawy, każdą kroplę krwi. Mogłoby nie być niczego więcej, bo one radują serce i koją duszę, wiemy też, że cieszą ciało. Ciało i dusza... czy czymś się różnią? Gdzie się kończy jedno, a zaczyna drugie? A może to jedno i to samo? [...] a gdy nadejdzie nasz czas, położymy się i bez męki, bez strachu wrócimy do ziemi⁸⁵.

Nie sposób w słowach tych nie dostrzec inspiracji właśnie myślą nowego ateizmu, z obecnym w nim dążeniem do „ponownego związania ducha i ciała”. Nacisk na „przywrócenie człowieka przyrodzie” zauważalny jest zwłaszcza w pracach Richarda Dawkinsa, biologa i twórcy memetyki, jednego z ojców założycieli wspomnianego nurtu. Dawkins, a wraz z nim i inni „nowi ateści”⁸⁶, kamieniem węgielnym

⁸⁵ Ibidem, s. 181.

⁸⁶ Dawkins jest tylko sztandarową postacią stojącą za dużo szerszą tendencją światopoglądową. Nurt „nowego ateizmu” reprezentują prócz niego: amerykański filozof Daniel Dennett, angielski dziennikarz Christopher Hitchens oraz amerykański neurobiolog Sam Harris, zwani „czterema jeźdźcami apokalipsy” lub „czterema jeźdźcami ateizmu”. Wspomaga ich wielu innych publicystów i myślicieli, jak chociażby amerykański fizyk Victor J. Stenger, autor książki-manifestu *Nowy ateizm: stanowisko wobec nauki i rozumu*. Ten bardzo wpływowy nurt intelektualny został zresztą dostrzeżony przez Kościół, poświęcane są mu publikacje i konferencje, jawi się bowiem jako poważne zagrożenie dla jakichkolwiek prób dialogu między religią i nauką, a także – dla samej religii [przykładowo: konferencja „Nauki przyrodnicze a nowy ateizm”, KUL, listopad 2010 (program ze streszczeniami wystąpień dostępny na: http://www.kul.pl/nauki-przyrodnicze-a-nowy-ateizm,art_26607.html, dostęp: 22.05.2018), artykuły w czasopismach: A. Gomola, *Darwin u progu kościoła. Nowy ateizm i jego wyzwania*, „Znak” 700/2013; P. Roszak, F. Conesa, „Nowy ateizm”: czy rzeczywiście nowy? *Analiza argumentów i wyzwań dla współczesnej teologii*,

myślenia o człowieku i jego relacji ze światem czyni teorię ewolucji, przy okazji z pozycji naukowych atakując ideę kreacjonizmu. Nowy ateizm podkreśla absolutną nieprzystawalność porządków „rozumu” i „wiary”, przy czym wszelkie ataki kierowane pod adresem systemu religii noszą znamiona „walki politycznej” – religia jest z pozycji tego nurtu postrzegana nie jako „zespół nieszkodliwych zabobonów”, lecz „niebezpiecznych urojeń”, które należy „unieszkodliwić”. Co istotne, apokryf Pullmana absorbuje nie tylko „poetykę walki politycznej” (o czym za chwilę), nie tylko aplikuje „racjonalistyczno-scjentystyczną” krytykę religii, ale także, śladem Dawkinsa (oraz wspomnianych uprzednio historyków, a także wcześniejszych jeszcze koncepcji filozofów oświeceniowych), „docenia” wkład Jezusa w etykę, rewaloryzując ją, odzierając czy „oczyszczając” ją z religijnych „naleciałości”,

„Teologia i Człowiek” 25/2014; J. Kucharczyk, *Nowy ateizm*, „Rocznik Teologiczny” 55/1–2/2013, artykuły na portalach internetowych: S. Zatwardnicki, *Nowy ateizm w perspektywie teologicznej*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/sz_2017_ateizm.html, dostęp: 22.05.2018, książki: M. Starzyński, *Nowy ateizm. Analiza krytyczna*, NOMOS, Kraków 2015; M. Słomka (red.), *Nowy ateizm a nauki przyrodnicze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012 (jako pokłosie wspomnianej już konferencji na KUL), a nawet przedmioty prowadzone w ramach studiów teologicznych, jak „Nowy ateizm – wyzwanie dla teologii”, realizowany jako kurs obowiązkowy na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego w roku akademickim 2016/2017 (syllabus dostępny: https://usosweb.uni.opole.pl/kontroler.php?_action=katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot&kod=5.0.0.0.1.1101 [dostęp: 22.05.2018]). Nie chodzi tu przy tym tyle o jakieś „nowe argumenty”, ile właśnie o społeczną recepcję, zważywszy na rosnącą popularność tego nurtu, przyjmującego niekiedy wręcz postać ruchu [„aktywiści” nowego ateizmu, zrzeszeni we wspieranym przez Dawkinsa „Brights Movement”, dążą między innymi, na wzór ruchów feministycznych, do przemiany języka, zdjęcia ciężaru negatywności z „ateizmu” i przeniesienia go na pojęcia „religijności” czy „wiary”. Zainicjowali również, wzorowaną z kolei na ruchach LGBTQ, akcję „Out Campagin”, zachęcając ateistów do „wyjścia z szafy”, ujawnienia się. Pokłosiem akcji jest Internetowa Lista Ateistów i Agnostyków. W 2008 roku z kolei zainicjowano akcję propagowania powiązanych z nowym ateizmem haseł w brytyjskich środkach komunikacji miejskiej (na przykład w autobusach pojawiło się hasło „Prawdopodobnie Bóg nie istnieje. A teraz przestań się zamartwiać i czerp radość z życia” (dane za: A. Gomola, *Darwin u progu kościoła. Nowy ateizm i jego wyzwania...*, wersja online, dostęp: 22.05.2018)].

co jest, rzecz jasna, kolejnym przykładem swobodnego podejścia apokryficzności współczesnej do kontekstu, z którego czerpie ona podstawowe dla siebie zasoby semiotyczne. W tym pozornym „docenieniu” realizuje się zatem w wymowny sposób strategia kontr-pisania. Dawkins podkreśla konieczność oddzielenia radykalnej, nowej etyki Nazarejczyka od tego, co określa mianem „nadenaturalnych nonsensów”, którym Jezus, rzecz jasna, jako człowiek swojej epoki, nie mógł nie ulec. Biolog jest nawet autorem swoistego hasła-manifestu „Ateiści dla Jezusa”. W omawianym apokryfie wyraźnie pobrzmiewają echa tego podejścia. „Błóżniercza modlitwa” Jezusa w apokryfie Pullmana zawiera fragmenty niczym żywcem wyjęte z wypowiedzi „nowych ateistów”⁸⁷. Jest też ona swoistym manifestem politycz-

⁸⁷ Piotr Gutowski, próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest nowy ateizm, porządkuje w dziesięciu punktach najważniejsze jego idee (P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?*, w: M. Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 22–34). Jednym z najważniejszych założeń jest uznanie nieusuwalnej sprzeczności między wiarą i rozumem, a także między religią i nauką, przy założeniu o absolutnej fałszywości tej pierwszej i przyznaniu absolutnego prymatu tej drugiej – nauka przy tym rozumiana jest tutaj bardzo „naturalistycznie” i „scjentyistycznie”, a teoria ewolucji jest głównym punktem odniesienia. Religijne dogmaty traktowane są jako konkurencyjne względem naukowych hipotezy eksplanacyjne, które należy odrzucić. Teistyczne założenia w sensie logicznym nie mogą być uznane za fałszywe, natomiast prawdopodobieństwo ich prawdziwości jest bliskie zeru. Zgodnie z tą optyką przekonania religijne są treściowo niedookreślone i mętne, co pozwala teologom na semantyczne manipulacje i tworzenie niejasnych relacji między literalnością a metaforą (tutaj nie sposób nie wspomnieć o słowach apokryficznego Jezusa, skierowanych przeciwko takim właśnie „ekwilibrystkom”). Jedynie deistyczne pojęcie Boga można uznać, w tej perspektywie, za ewentualnie niesprzeczne z teorią ewolucji. Nieistnienie Boga jest wprawdzie niedowodliwe, co nie znaczy, że założenie o Jego istnieniu nie jest absurdalne (jak, rekonstruując poglądy „nowych ateistów” pisze Gutowski, „Jest bowiem również logicznie możliwe, że od wieków na orbicie okołoziemskiej znajduje się maleńki, niemożliwy do zobaczenia za pomocą żadnych przyrządów, chiński czajniczek (argument Bertranda Russella) lub że istnieje Wielki Latający Potwór Spaghetti czy też Niewidzialny Różowy Jednorozec. Mimo że to wszystko jest logicznie możliwe [czyli wewnętrznie niesprzeczne lub pojmowalne], wiarę w te rzeczy uznałibyśmy za absurdalną” [ibidem, s. 26]). Treść przekonań religijnych i sam fakt ich żywienia jest warunkowany kulturowo. Z wielości często sprzecznych ze sobą wierzeń ateista wyciąga wniosek nie o praw-

nym, co jeszcze wyraźniej uwypukla związku tekstu ze wspomnianym nurtem. Zaangażowanie polityczne jest zresztą, jak już wskazywano, dość powszechnym rysem współczesnej apokryficzności, zwłaszcza zaś tekstów bazujących na strategii kontr-pisania. Krytyka instytucji Kościoła związana czy to z jego (widzianym jako takie na gruncie danego tekstu) nadmiernym upolitycznieniem, czy to społeczną opresyjnością, czy to nadmiernym przywiązaniem do dóbr materialnych, zasada się w większości apokryficznych komunikatów na budowaniu opozycji między tekstem kanonicznym a „praktyką” instytucji religijnych. Retoryka apokryfów zaangażowanych w tego typu krytykę bazuje zatem na konstruowanym rozdźwięku między cnotami ewangelicznymi, naukami Jezusa, treściami źródłowymi, a „faryzeizmem” Kościoła (Kościołów), przybiera zatem charakter nierzadko „reformatorski” – stanowi (nie zawsze zamierzone w świetle danego tekstu) przekodowanie poetyk nawołujących do „odnowy”, „re-

dziwości tylko jednego z nich, lecz o fałszywości wszystkich. Między przekonaniem religijnym a sferą emocji istnieje ścisły związek, przy czym religie, jak żaden inny system przekonań, motywują wiernych do niezwykłych okrucieństw, a także skutkują negatywnym nastawieniem do wszelkich „innych” czy mniejszości, czy to wyznawców innej religii, czy osób nieheteronormatywnych, kobiet, dzieci, zwierząt. Wątpliwa jest historyczność wydarzeń fundacyjnych dla wielu religii, a sposób ich przedstawiania jest często wewnętrznie sprzeczny i, co najważniejsze w tym kontekście, niemoralny (przykładowo Bóg obu Testamentów, zwłaszcza zaś Starego Testamentu, jest „kapryśnym okrutnikiem”, „mściwym, łasym na dziękczynienia i błagania, o „skarłalej moralności”). Wszelkie cudowności można wytłumaczyć naukowo, systemy religijne są zatem wrogie nauce i ludzkiemu dążeniu do poznania, poznanie to bowiem obnaża absurdalną istotę wierzeń. Każda forma wiary, czy to radykalizm, czy tak zwane umiarkowanie („podejście liberalne”) jest, w tej optyce, szkodliwe dla kultur i jednostek, niesie nie tylko „upodlenie rozumu”, ale i zagrożenie moralne właśnie, a co za tym idzie – wojny, zamachy i prześladowania. W przeciwieństwie do „starszych ateizmów” nowy ateizm atakuje również te nurty myśli religijnej, które są nastawione na dialog i wartości, zdaniem bowiem „nowych ateistów” to, co umiarkowane, legitymizuje ostatecznie wszelki radykalizm, nadto i jedna, i druga postawa wyrasta z tych samych, nonsensownych w tej optyce, podstaw dogmatycznych. Religię jako taką można, podobnie jak cuda, wyjaśnić w sposób naturalistyczny, jako „wirus umysłu”, a skoro tak, to czas najwyższy, by ludzkość się od tego „wirusa”, wielce szkodliwego, uwolniła.

formy”, „powrotu do źródeł”. Apokryf Pullmana jednak zasadza się na innym modelu, a mianowicie na przepisaniu kanonu w sposób, który pozwala, na wstępie, na krytykę wszelkiej religii instytucjonalnej w ogóle, a dalej – systemu religii jako takiego (a źródłem tej krytyki staje się apokryficzny Jezus). Wspomniany Pullman, budując rozdźwięk między postaciami braci bliźniaków – Jezusa i Chrystusa – tworzy pole *agonu* dla tego, co „głęboko ludzkie, szlachetne, ale i proste, naiwne”, oraz tego, co reprezentuje władzę, chciwość, pożądanie i przebiegłość. Chrystus zatem, za namową nieznanego, redaguje historię Jezusa-człowieka, by nadać mu wielkość, przydać boskości, i stworzyć podwaliny dla instytucji Kościoła. O ile jednak pokłada on wiarę w dobroczynną moc swojej pracy, o tyle Jezus, w przebłysku „proroczej świadomości”, kreśli demoniczną wręcz wizję przyszłości. W usta Jezusa „ewangelista” wkłada zatem rozmaite, niektóre o długiej tradycji, ale i nieustannie aktualizowane zarzuty pod adresem Kościoła – budujące obraz wszelkiej instytucji religijnej jako przemocowej, wykluczającej, dominującej, sprzecznej z przekazem Dobrej Nowiny, służącej nie ubogim i potrzebującym, lecz żądnym władzy, sytym, chciwym i moralnie zepsutym elitom:

kiedy tylko dochodzą do władzy ludzie, którzy uważają, że spełniają wolę Boga, wstępuje w nich diabeł. Zaraz robią spis kar za wszelkiego rodzaju niewinne czyny, w imię Boga skazują ludzi na chłostę albo ukamienowanie za ubieranie się w to, jedzenie tamtego, wiarę w owo. Uprzywilejowani zbudują wielkie pałace i świątynie, żeby mieć czym się pysznić, a na biednych nałożą podatki, żeby mieć czym za te luksusy płacić. Utajnią święte pisma pod pretekstem, że są w nich prawdy zbyt święte dla zwykłych ludzi, więc tylko kapłanom będzie je wolno interpretować. Tych, którzy zechcą uczynić słowo Boga jasnym, zrozumiałym dla wszystkich, będą torturować i zabijać. Z każdym dniem będą się coraz bardziej bali, bo im większa będzie ich władza, tym mniejsze zaufanie do innych. Dlatego będą szpiedzy i zdrajcy, denuncjatorzy i tajne trybunały. Nieszczęsnych wykrytych heretyków będą skazywali na okropną publiczną śmierć, żeby strachem zmusić resztę do posłuszeństwa.

Żeby ludzie nie myśleli tylko o swojej niedoli i żeby wzbudzić w nich gniew przeciw komuś, kierujący Kościołem oznajmia czasem, że ten czy ów naród, ten czy ów lub jest zły i należy go zniszczyć. Zbiorą wielkie armie i wyruszą, żeby zabijać, palić, grabić i gwałcić. Na dymiących ruinach niegdyś kwitnącej krainy zatkną swe sztandary i ogłoszą, że Królestwo Boga jest teraz jeszcze większe i wspanialsze.

Kapłan pragnący popofolgować swym ukrywanym skłonnościom – chciwości, chuci, okrucieństwu – poczuje się jak wilk w stadzie owiec, którego pasterz jest skrupowany, zakneblowany i ma związane oczy. Nikomu nie przyjdzie do głowy, by kwestionować stosowność tego, co taki świątobliwy człowiek robi prywatnie. Jego małe ofiary będą błagać niebo o zmiłowanie, moczyć mu łzami ręce, a on wytrze je w swą szatę, złoży pobożnie i wzniesie oczy w górę. I ludzie powiedzą, że to pięknie mieć takiego świętego męża za kapłana, że on się tak dobrze opiekuje dziećmi...⁸⁸.

Pullman, w przeciwieństwie do Mailera, nie staje po stronie wykluczonych, ta kwestia bowiem zdaje się go niespecjalnie interesować. Tym, co go zajmuje, jest walka z „hipokryzją i władzą” kościelnych instytucji. Przekłada więc wybrane momenty i aspekty historii chrześcijaństwa, przepisując ją w sposób retorycznie dogodny (i usytuowany w rozlicznych wcześniejszych krytykach Kościoła), to jest wykorzystując manewr słomianej kukły, by następnie przejść do quasi-oświeceniowej krytyki zjawiska wiary jako „niedojrzałości” czy „zaślepienia” – „uderza” retorycznie w projektowaną bierność i naiwność wiernych, postrzegających hierarchów i kapłanów jako prawdziwych namiestników Boga na ziemi, i jednocześnie „przymykających oko” na ich zepsucie, bogactwo i władzę. Pullman płynnie przechodzi zatem od krytyki Kościoła do krytyki samej istoty religii, czyli właśnie wspomnianej wiary, która w świetle apokryfu jawi się jako zinternalizowany opresyjny system. W jego centrum stoi wyobrażony Bóg, niczym Foucaultowski strażnik w panoptykonie, zmuszający wiernych do nieustannej autokontroli, samodyscypliny, poddaństwa i ślepoty. Nie ma w tym systemie miejsca, zgodnie

⁸⁸ P. Pullman, *Dobry człowiek Jezus i lotr Chrystus...*, s. 178–180.

z intencją apokryfu, na podejrzliwość i krytykę, reguluje on bowiem wszelkie „anomalie”, niszcząc heretyków, tworząc kasty „wtajemniczonych”, „strażników kanonu” i egzegetów, zamykając usta i oczy każdemu, kto ma odwagę, by podważać wybrane reguły tegoż systemu (jak reformatorzy) lub nawet – sam sens jego istnienia. Apokryf wyraża więc skrajnie antyreligijną optykę: każdy system kultury oparty na religii (lub też – z dominującą jej, centralną rolą) jest systemem niewolniczym – nie tworzy wspólnoty, lecz społeczeństwo zhierarchizowane, wręcz kastowe. Tekst ma jednak wymiar nie tylko „negatywny” – prócz krytyki pewnego projektowanego kulturowego i społecznego *status quo* przedstawia alternatywny „projekt polityczny”, związany z konkretną wizją etyki i wspólnoty, którego figuracją jest właśnie „dobry człowiek Jezus” – prawdziwa wspólnota winna opierać się na etyce miłości bliźniego oraz etyce współczucia i składać się z w pełni wolnych, samoświadomych jednostek, żyjących w „świecie bez Boga”, a więc podwalin wartości upatrujących w międzyludzkiej solidarności, nie zaś w odległym Absolutcie. Wspólnota zatem winna być budowana na idei sprawiedliwości, nie zbawienia, sprawiedliwość bowiem ma wymiar ludzki i wymusza odpowiedzialność, koncepcja zbawienia natomiast, w tej optyce, zdejmuje z jednostki ciężar absolutnego samostanowienia i pozwala jej osunąć się w upadek z nadzieją na „odpuszczenie grzechów”. Pullman staje niejako w opozycji do Lévinasa – jeśli oglądamy się na Boga, tracimy z oczu twarz bliźniego. Odpowiadając przed Absolutem, przestajemy odpowiadać przed bliźnim, od którego nie musimy oczekiwać rozgrzeszenia. Widać tu wyraźnie po raz kolejny retoryczne zorientowanie tekstu, który w sposób spauperyzowany i zniekształcony przekodowuje treści kanoniczne oraz kanony kolejnych rzędów (dogmaty, filozofie chrześcijańskie) oraz teksty niezwiązane bezpośrednio z dogmatyką i filozofią chrześcijańską, ale problematyzujące kwestię Absolutu jako gwaranta wartości oraz religii jako systemu wspólnototwórczego. Pullmanowski Jezus wyraża zatem ostatecznie pewną, bliską nowym ateistom, nadzieję na ostateczny zanik myślenia o Bogu w ka-

tegoriach wiary – stanie się on po prostu rodzajem dawnego mitu, do którego podchodzi się już z dystansem jako do jednego z wielu cennych zasobów kultury, który jednak nie organizuje już myślenia o człowieku i świecie: „Od czasu do czasu sobie Ciebie przypomnimy jak kiedyś kochanego dziadka, który niestety zmarł, i będziemy o Tobie opowiadać”⁸⁹.

Można zdanie to postrzegać właśnie jako wyrażenie pewnej ateistycznej nadziei, ale też jako „słabą diagnozę” rzeczywistości kulturowej, w której pamięć zastępuje wiarę i w której idea Boga przesunięta zostaje do archiwum w sensie Assmanowskim jako „wciąż gotowy do użycia”, ale jednocześnie niejako „porzucony” zasób semiotyczny, w połowie drogi między pamięcią a zapomnieniem, to jest, owszem, obecny w semiotycznym uniwersum kultury, ale już „nieużywany” czy traktowany z pozycji braku zaangażowania, właśnie wspominany, ale już nie aktualizowany jako centrum – ważny pomnik przeszłości, która odcisnęła piętno na teraźniejszości, ale traktowany na podobieństwo innych wielkich tekstów kultury czy zasobów symbolicznych, jak antyczne mity, eposy etc. Wpisuje się to w wizje propagowane przez nurt nowego ateizmu – Jezusa należy „ocalić” jako filar kultury, jednocześnie odrzucając ów „osad kulturowy” związany z wiarą w cuda i w Stwórcę, jako treści nieprzystające do współczesności i niezgodne z wyzwolonym, światłym „umysłem naukowym”. Apokryf obrazuje zatem pewne, wciąż peryferyjne, przestrzenie kultury, w których rzekomo religia nie odgrywa już centralnej roli (lub nawet – nie odgrywa żadnej roli) – będąc jednak kolejną apokryficzną aktualizacją kanonu, sam, paradoksalnie, wskazuje na owego tekstu źródłowego (jak i systemu religii) żywotność, i istotną (jeśli nawet już nie – centralną) pozycję kanonicznych zasobów znaczeniowych w semiotycznym uniwersum kultury.

⁸⁹ Ibidem, s. 181.

5.2.4. Podsumowanie

Współczesne apokryfy realizujące strategię tropiki to, jak widać, teksty o różnych potencjałach krytycznych, propagujące nieco odmienne wizje człowieka, religii i kultury. Co istotne, właśnie realizowana na ich gruncie strategia kontr-pisania nadaje im często, w społecznym odbiorze, charakter „obrazoburczy”. Poczytywane nierzadko za skandaliczne czy wywrotowe, apokryfy te kontynuują jednak pewne ugruntowane tradycje (re)interpretacyjne i krytyczne względem czy to zawłości teologicznych, czy to problemów filozoficznych, czy to refleksji nad kulturową rolą religii. Omówione powyżej rozpisywane na ich kartach relacje między poszczególnymi figurami widziane być mogą jako mapy światopoglądowych starć czy, szerzej, wspomnianych relacji między poszczególnymi podsystemami semiosfery. Dominującej strategii tropiki towarzyszy tu często partycypacja (to jest „ponowne pisanie”, „kontynuacja pisania”), zwłaszcza w warstwach tekstu oddających kontekst kulturowy, w którym powstawał komunikat wyjściowy (kanon) czy miały miejsce wydarzenia w tymże komunikacie prymarnym przywoływane. Są to zatem te partie tekstu, które bliskie są duchowi *The Third Quest*, mocno obecne zwłaszcza w apokryfach Saramago i Mailera. Na treści kanoniczne i narracyjne próby „wczucia” w zapośredniczony przez owe treści kontekst kulturowy nakładane są jednak współczesne siatki pojęciowe, następuje zatem przekład przeszłości na współczesność, przekład twórczy i zarazem subwersywny w stosunku do oryginału. Retoryczny wydzźwięk tekstów wzmagają również kody wpisujące się w intertekstualną strategię transformacji – zwłaszcza w tych obszarach tekstów, które charakteryzują się ironią, pastiszem, wypaczeniem czy groteską.

Przywołane apokryfy aktualizują problem rozdźwięku między (każdorazowo konstruowanymi na gruncie danego tekstu) obszarami „rozumu” i „wiary”, nawiązując nierzadko do oświeceniowych czy scjentyistycznych oglądów tej kwestii, co przejawia się choćby w wy-

korzystaniu czy przetworzeniu wybranych aspektów wcześniejszych filozoficznych dysput, w Wolterowskim z ducha zwątpieniu i oburzeniu, w Kantowskiej apoteozie rozumu, w umiłowaniu czy to tak zwanego „zdrowego rozsądku” (którego obecność w filozofii ma swoją bogatą tradycję⁹⁰), czy to „metody naukowej”. „Kulturowej rewitalizacji” podlegają tu również o niekrótkiej historii obrazy Jezusa jako Nauczyciela, Mistrza Cnoty, Mędrca, Moralnego Wzorca, które służą nie tylko wzmocnieniu wspomnianej opozycji, lecz także swoistemu „ocaleniu” Nazarejczyka, utrzymaniu go w ścisłym centrum semiosfery – jednak nie jako Boga Wcielonego, lecz „tylko człowieka”. Jezus tych apokryfów to zatem „wybitna jednostka”, której wartościowe nauczanie należy przedstawić w odpowiednim, wreszcie właściwym kontekście i świetle. Zgodnie z intencją tego typu tekstów zreinterpretować należy zatem to, co zostało uprzednio „źle odczytane” czy wręcz celowo zmanipulowane. Przypomina to o Łotmanowskim schemacie asymilacji komunikatów – Jezus zostaje „wyciągnięty” z jednego systemu semiosfery, by zostać przełożonym i wchłoniętym przez inny system, który jawi się właśnie jako ów „wreszcie właściwy kontekst”, a to, co wchłonięte, jako „swoje”, „własne”. Kultura nadawcza czy nadawczy system, najpierw dominujący w propagowaniu i interpretowaniu komunikatu i widziany przez obszar odbiorczy właśnie jako „to, co kulturowe”, traci swoją moc właśnie na rzecz owego obszaru odbiorczego. W tym kontekście wspomniane apokryfy pełnią funkcję tyleż anamnetyczną, co wywrotową, postulują nie tyle bowiem „zachowanie w pamięci”, ile „przypomnienie” – przypomnienie tego, co zostało rzekomo w toku dziejów, w oficjalnych egzegezach, w funkcjonowaniu Kościoła, zapomniane, a byłyby to właśnie Jezus Mędrzec, Jezus Wielki Człowiek (i – tylko, a zarazem, w świetle propagowanych przez apokryfy idei, aż człowiek), i jego nauki, które, choć uwikłane w konkretny kontekst kulturowy, a więc i z konieczności odnoszące się do osobowego Boga, w ostatecznym rozrachunku mogą funkcjonować w „oczysz-

⁹⁰ Por. T. Hołówka, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

czeniu” z „religijnych naleciałości”. Analizowane apokryfy zatem tematyzują samą apokryficzność, grając z konwencją „odkrywania tego, co zakryte”, „ujawniania” czy też „uzupełniania kanonu”, jednocześnie przekodowując liczne wcześniejsze tradycje (re)interpretacyjne, często również subwersywne względem kanonu. Tym samym wpisują się w długie trwanie gatunku, który, co oczywiste, ewoluuje.

W przywołanych apokryfach ujawnia się, wspomniana wielokrotnie, złożoność całego systemu kultury, obecność w nim odmiennych podsystemów, pełniących różne funkcje, i mających własną dynamikę, a dalej jeszcze mniejszych podsystemów tychże, zmiennych w czasie, nie zawsze się przy tym wykluczających, które na przestrzeni dziejów wchodziły w rozmaite relacje, między którymi zatem następowała wymiana, komunikacja (jako autokomunikacja kultury, a także, w pewnym, omówionym już w pierwszej części książki sensie, komunikacja międzykulturowa), przekład, współpraca i konflikt.

Wspomniane apokryfy dokumentują (i, jednocześnie, prowokują) pewne tendencje w kulturze współczesnej, które, choć nierzadko pokrewne, nie są jednak tożsame. Nie są też tendencjami dominującymi, nie będąc zarazem zupełnie marginalnymi. Przede wszystkim jako narzędzia metarefleksji kulturowej teksty te wskazują na wspomniane powiązania, napięcia i przepływy między podsystemami semiosfery, jednocześnie ukazując upraszczający i idealizacyjny charakter (auto)opisu odnośnej semiosfery. Jako takie stanowią teksty te również doskonałe *exemplum* retorycznego charakteru wszelkich (meta)opisów oraz re-konstrukcyjny ich charakter – na gruncie danego tekstu poszczególne podsystemy (podobnie jak inne, wcześniejsze teksty, symbole, znaczenia) są właśnie wytwarzane, przy czym ujawnia się tutaj, wspomniane wielokrotnie, założenie o istnieniu ograniczonej liczby elementów danego zbioru. „Wyobrażone” zostają więc podsystemy „religii”, „nauki”, „polityki” czy „literatury”, a także konstrukty „rozumu” i „wiary”, na których opozycji czy dialektyce budowane są omówione apokryficzne narracje. Jako dokumenty kultury (choć retorycznie zorientowane) ukazują teksty te pewne punkty czy napięcia w semio-

tycznym pejzażu kultury – „miejsca”, dodajmy, sąsiadujące z innymi, o zupełnie innym charakterze. Ukazują więc wybrane społeczne napięcia czy tendencje, takie jak chociażby antyklerykalizm, który tutaj przybiera niejednokrotnie „reformatorski” charakter i nie jest tożsamy z krytyką religii jako takiej, czy ateizm, który przybiera raz charakter zbliżony do „intelektualnej dysputy” dążącej do wykazania niemożności pogodzenia „wiary” z „rozumem”, niedowodliwości Boga i Jego przymiotów, problemu teodycei etc., skupionej zatem na wymiarze, by tak rzec, epistemologicznym, innym razem z kolei koncentrować się może dodatkowo na wymiarze ontologicznym i etycznym, czyli przyjmować bardziej „wojowniczy” charakter, wyrażający się w „oskarżaniu Boga”, upominaniu się o „sprawiedliwość” oraz postulatach całkowitego odrzucenia koncepcji Absolutu na rzecz ludzkiego samostanowienia, cnoty warunkowanej niereligijnie oraz niereligijnych podważeń wspólnoty. Ten drugi wymiar wiąże się niejednokrotnie z szerszą krytyką systemu kultury opartego na religii, którą to krytykę wpisać można w różne rejestry – powiązać z myślą sekularną, z politycznością w sensie źródłowym, z różnymi, często utopijnymi, nieopresyjnymi w założeniu modelami kultury, z antyuniwersalizmem czy potrzebą dialogu międzykulturowego opartego na idei równości kultur, tradycji, przekazów, w końcu – jednostek w tychże kulturach zanurzonych. Apokryfy te w końcu dokumentują tendencję do traktowania kanonu w kategoriach pozareligijnych, a *stricte* „kulturowych”, jako jeden z głównych zasobów semiotycznych, rezerwuwar gramatyk i słowników, *Bildungs-Text*, który traktowany jest z należnym szacunkiem jako wspornik tożsamości, ale już nie jako tekst natchniony, święty, wymagający szczególnej ochrony przed profanacją. To tendencja do postrzegania Pisma Świętego jako kanonu w znaczeniu, jaki terminowi nadaje A. Assmann czy wspomniani wcześniej literaturoznawcy – nie jako tekstu świętego, lecz jako istotnego dla danej formacji tekstu kulturowego, wzorca stojącego w jednym rzędzie z, przykładowo, mitami greckimi. Podejście przywołanych powyżej apokryfów do kanonu obrazuje zatem te tendencje czy obszary semiosfery, które charaktery-

zują się dystansem do źródeł, odchodzeniem od myślenia religijnego lub, ewentualnie, czynieniem z religii „sprawy prywatnej”. Co istotne jednak, na poziomie, by tak rzec, społeczno-pragmatycznym podejście takie spotyka się nierzadko ze sprzeciwem czy oporem, a między dwoma podejściami do kanonu – „tradycyjnym”, to jest religijnym, i właśnie pozareligijnym, nierzadko wywrotowym, narastają napięcia i burzliwe społeczne konflikty, których przykłady można by mnożyć chociażby w odniesieniu wyłącznie do polskiego gruntu⁹¹.

5.3. Apokryficzna partycypacja

By przypomnieć, partycypacja to model intertekstualności oparty na „kontynuacji pisania” lub „ponownym pisaniu”. Wiąże się, zdaniem Lachmann, z „rozkoszą powtórzenia” i dążeniem do zanurzenia się w uniwersum znaczeniowym tekstu wyjściowego, z ponownym uruchamianiem jego zasobów i sensów, w naśladownictwie. W apokryfach, rzecz jasna, nie występuje w „czystej formie” – owo ponowne pisanie (rzadziej – kontynuacja) miesza się ze strategią transformacji, z łączeniem elementów kanonicznych z całkiem nowymi elementami własnymi lub zasobami czerpanymi z innych tekstów, w końcu też, zgodnie z ustaleniami Łotmana, owo ponowne uruchamianie sensów źródłowych nie stanowi (bo stanowić nie może) jakiejś utopijnej „czystej mnemotechniki”, każdorazowo bowiem coś z tych sensów źródłowych umyka, coś z kolei zostaje im przydane. Apokryfy realizujące ten model pełnią przede wszystkim funkcję przekładu „z przeszłości na teraźniejszość”, formę aktualizacji, która może wprawdzie

⁹¹ „Obrazoburczej” sztuce i społecznym emocjom oraz konfliktom z nią związanym poświęcony był między innymi numer „Studiów Kulturoznawczych” pod moją redakcją, o tytule *Apokryficzność, świętokradztwo, panmitologizm* [nr 2(6)/2014]. Artykuły w nim publikowane odnoszą się między innymi do kwestii odwołania spektaklu *Golgota Picnic* na poznańskim festiwalu Malta, do twórczości Doroty Nieznalskiej oraz Roberta Rumasa i Petera Fusa, a także do kwestii prawnych, jak istnienie i praktyczne funkcjonowanie paragrafu o obrazie uczuć religijnych.

nosić znamiona „pogwałcenia litery” oryginału, jednak w tym samym czasie niekoniecznie musi nosić znamiona subwersywności (nie takie przynajmniej są re-konstruowane intencje tekstów).

Co ciekawe, te apokryfy współczesne, które sytuują się „z ducha” zdecydowanie bliżej przekazów kanonicznych, realizując wspomnianą strategię partycypacji, również często (choć, co należy podkreślić, nie zawsze) wpisują się w typową dla tekstów omówionych w rozdziale poprzednim strukturę binarną, opartą na złożonych relacjach konstruktywów „wiary” i „rozumu”, przy czym oba te konstrukty są w każdym z tekstów projektowane w nieco inny sposób – chociaż bowiem sposoby problematyzowania pierwszego z nich korespondują ze sobą w komparatystycznym oglądzie analizowanych poniżej apokryfów, wykorzystując wiele z tropów, idei i znaczeń zgromadzonych w niezliczonych tekstach z obszaru filozofii chrześcijańskiej (czy może – filozofii chrześcijańskich) oraz, czasem, teologii, zaciągając przy tym semiotyczny dług również u poetów i mistyków, i odnosząc się do idei Tajemnicy czy „Niewyraźnego”, to już w przypadku kategorii „rozumu” natrafiamy na bardzo zróżnicowane ujęcia. Znajdziemy tu zatem zarówno semiotyczne wariacje na temat konstruktów, który określić można mianem „rozumu naukowego”, odniesienia do scjentystycznych ujęć *ratio* czy koncepcji tak zwanego „zdrowego rozsądku”, jak i na różne sposoby szkicowanego i (re)konstruowanego „rozumu filozoficznego”, z elementami przekodowanych koncepcji metaracjonalistycznych. Znaleźć tu można zarówno tropy quasi-tomistyczne i wsparte na nich programy zespolenia obu (re)konstruowanych porządków *ratio* i *fides*, jak i poetyki *agonu*, z tym, że szala przechyliła się wówczas na stronę „wiary”.

5.3.1. *Ewangelia według Piłata* Érica-Emmanuela Schmitta

Wspomniane odniesienia do struktury binarnej i poetyki *agonu* szczególnie wyraźne są w *Ewangelii według Piłata* Érica-Emmanuela Schmitta. Apokryf składa się z dwóch części – w pierwszej narrato-

rem jest Jezus, w drugiej zaś Piłat. Można pokusić się o stwierdzenie, że ten pierwszy reprezentuje obszar „wiary”, drugi zaś – „rozumu”, co istotne jednak, w całym apokryfie te sfery są na przemian ostro rozgraniczane i splatane ze sobą, co z kolei odpowiada skomplikowanym relacjom między „sferą ducha” i „sferą rozumu”, splątaniu różnych porządków i sposobów oglądu świata, w szerszej perspektywie natomiast obrazować może złożone relacje między religią (chrześcijańską) a systemem polityki i dyskursem władzy kreślonym tu jako „domena racjonalności”.

Również i w tym tekście zatem znaleźć można echa przekodowań tekstów z grupy T2 wraz z nawiązaniem do, wspomnianych już w poprzednim rozdziale, filozoficzno-teologicznych problematyk tożsamości narracyjnej Jezusa, stanowiących egzegetyczne rozwinięcie odpowiednich fragmentów przekazów kanonicznych. I tak apokryficzny Jezus „domaga się, by go opowiedzieć” (jak podkreślał cytowany już A. Gesché), jednak sposób, w jaki „go opowiadają”, nie koresponduje z „faktami”. Odpowiednie fragmenty są jednak nie tylko kolejnym przykładem inkorporowania koncepcji rodem z *Żywotów Jezusa* (komponenty psychologiczne w „wyjaśnianiu” ewangelii, oddzielanie „faktów” od „osadu mitycznego” etc.), ale i sposobem na budowanie uprawomocnienia dla „strategii apokryfu”. Schmittowski Jezus zauważa zatem nie tylko to, że „ludzie widzieli w nim więcej niż wynikało z jego słów”⁹² (co nawiązuje do zaczerpniętej z *Żywotów* koncepcji „nadinterpretacji”, „mitologizacji” oraz uwarunkowań psychologicznych w późniejszych „zeznaniach świadków i uczniów”), lecz i to, że przez trzydzieści lat życia był nieustannie „cudzą projekcją”, co miało stać się punktem wyjścia nie tylko dla stworzenia całego systemu religijnego z jego tradycjami, co było nie tylko „istotą” kanonu, nie tylko źródłem późniejszych rozlicznych egzegez, dogmatów, sporów i debat, ale i całej kulturowej recepcji postaci Nazarej-

⁹² E.E. Schmitt, *Ewangelia według Pilata...*, s. 57.

czyka, z obfitością odczytań, „obrazów” i sposobów instrumentalizacji przekazów kanonicznych. Jezus stwierdza:

Musiałem odejść od tego całego gadania na mój temat, od wywierania na mnie presji. Od trzydziestu lat wszyscy mieli wyrobione zdanie na temat mego losu, z wyjątkiem mnie samego. Przygwożdżony dobrymi radami, zagubiony pośród tysiąca możliwych tropów, zdiagnozowany przez jednych jako bardzo pobożny, przez innych zaś jako zdeklarowany bezbożnik, uznany, zapoznany, przynaglany, wstrzymywany, przywoływany, uwielbiany, znieważany, z jednej strony przedmiot kpin, z drugiej zaś – kultu, słuchany, nagabywany, nie byłem już człowiekiem, lecz pustą karczmą na skrzyżowaniu dróg, dokąd każdy spieszył wraz z bagażem swego charakteru i przekonań [wyróżn. M.J.]⁹³.

Apokryficzny Jezus „antycypuje” więc przyszłość własnego wizerunku jako nośnika najróżniejszych, często sprzecznych ze sobą, idei, światopoglądów, wartości czy polityk – antycypuje zatem właśnie ową skomplikowaną kulturową recepcję i możliwe polityczne, instrumentalne sposoby, na jakie będzie wykorzystywany, a także rozliczne projekcje, (re)interpretacje, „obrazy” oraz narastające wokół nich dyskusje i „systemy znaczeniowe”. Ten metatekstowy „wytrych” jest, jak wspomniano, zarazem przykładem apokryficznej autotematyzacji, w której ujawnia się cała otwarta przestrzeń do „opowiadania (na nowo)” Jezusa i prze-pisywania kanonu w niezliczonych intertekstualnych wariacjach, formą „uprawomocnienia” apokryficznej strategii poprzez próbę wskazania na skomplikowane koleje samej „opowieści źródłowej”, jak i sposobem na wpisanie tekstu w długą historię „używania” kanonu w kulturze oraz na podkreślenie centralnej jego pozycji w semiosferze, zwłaszcza zaś – centralnej pozycji Jezusa w panteonie kulturowych „postaci znaczących”. To rozpoznanie bliskie stwierdzeniu amerykańskiego historyka chrześcijaństwa, Jaroslava Pelikana, który stwierdza, że w uniwersum semiotycznym kultury europejskiej niewiele jest innych postaci, które równie wy-

⁹³ Ibidem, s. 37.

rażnie jak Jezus z Nazaretu ogniskowałyby „założenia podstawowe danej epoki”⁹⁴. W kolejnych odczytaniach kanonu i kolejnych „obrazach” Nazarejczyka jak w soczewce skupiają się dominujące w danym czasie i miejscu prądy myślowe, filozofie, estetyki i podejścia do kwestii społecznych czy politycznych, a także reakcje na rozmaite „kulturowe wstrząsy” (choć jednocześnie wiele z takich „obrazów” i odczytań wstrząsy czy zmiany owe wywołuje lub wywoływać zamierza). Doskonałym odzwierciedleniem zjawiska są właśnie między innymi współczesne apokryfy. Tekst Schmitta wprowadza ten autotema-

⁹⁴ J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1993, s. 10. Jak za Wernerem Elertem stwierdza dalej Pelikan, w historii chrześcijaństwa, czy, szerzej, kultury chrześcijańskiej obok „dogmatu Jezusa” istniały również rozmaite „wyobrażenia Jezusa” (W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957, s. 12–25, za: J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 13). Jak zauważa Arthur O. Lovejoy, „natura i nauka [Jezusa] były na wiele sposobów pojmowane, tak że i tutaj jedność jest w zasadzie jednością imienia” (A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1936, s. 6, cyt. za: J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 12). Pelikan podkreśla, że niemal każdy historyczny obraz Jezusa ma swoje mniej lub bardziej bezpośrednie oparcie w ewangeliach, ciąg zmieniających się przedstawień stanowi zatem pewne kontinuum, równocześnie jednak dostrzec w nim można zerwania czy zwroty interpretacyjne, które ciągłość tę zaburzają. Można więc uznać, że odczytywanie figury Jezusa oparte jest na dialektyce ciągłości – nieciągłości, zachowania i wyparcia, ortodoksji i odstępstwa. Badacz zauważa ponadto, że skoro ewangelie poprzedzone są tradycją ustną, to każde przedstawienie Jezusa jest w zasadzie oparte na tym, co „już w Nowym Testamencie jest reprodukcją”: „tradycji chrześcijańskiej przysługuje pierwszeństwo chronologiczne, a nawet logiczne, przed chrześcijańskim Pismem; tradycja kościelna istniała przecież przed pojawieniem się Nowego Testamentu czy którejkolwiek z jego Ksiąg. Zanim wiedza zawarta w tradycji ustnej znalazła swój wyraz w piśmie, funkcjonowała w życiu i doświadczeniu Kościoła przeświadczonego o obecności w nim Ducha Świętego, którego widzieli uczniowie, gdy zstąpił podczas chrztu na Jezusa, a potem na pierwszych wyznawców w pięćdziesiątym dniu po Wielkanocy, podczas cudu zesłania Ducha Świętego. Właśnie interwencji Ducha Świętego chrześcijanie przypisywali powstanie ksiąg »nowego testamentu«, jak zaczęli go nazywać, a jeszcze wcześniej »starego testamentu«, którym to mianem określali Biblię hebrajską” (J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 17). Każdy obraz Nazarejczyka powstały na przestrzeni dziejów byłby zatem, zgodnie z tą optyką, „reprodukcją reprodukcji”.

tyczny element nie bez powodu – jest bowiem jednym ze swobodniejszych ujęć z tych proponowanych w pozostałych omawianych tu tekstach, jako że nie przepisuje jedynie kanonu, lecz i wprowadza mnogość nowych elementów, segmentów fabularnych i postaci.

Jezus Schmitta nie tylko jednak „daje się opowiadać”, lecz i sam siebie narratywizuje, w swojej biografii duchowej i intelektualnej odzwierciedlając możliwe etapy tak jednostkowego, jak i kulturowego przemieszczania się między wyobrażonymi przestrzeniami „wiary” i „rozumu”. Jezus „ewoluuje”, a sposoby, w jakie problematyzuje swoją „duchową drogę” i swoje samorozpoznanie, zawierają echa licznych kulturowych odczytań postaci Nazarejczyka, teologicznych i filozoficznych problematyzacji treści kanonicznych, a także napięć kulturowych, czyli sfery wspomnianego *agonu* między systemem religii a innymi podsystemami semiosfery. W apokryfie znajdujemy zatem między innymi odniesienia do koncepcji „wiary jako dziecięctwa”, ideę proveniencji quasi-oświeceniowej, acz tu sprzężoną z przekodowaniem koncepcji unii hipostatycznej, a zatem wielopoziomową – oto bowiem Jezus „w wieku siedmiu lat przestaje być Bogiem”:

Dorośleć to wyzbywać się złudzeń. Dorośleć to spaść z wysokiego konia. [...] Cały wszechświat nagle został odczarowany. Bo co to jest człowiek? To po prostu ktoś-kto-nie-potrafi. Kto-nie może wszystkiego poznać. Kto-nie może wszystkiego zrobić. Kto nie-nie potrafi nie umrzeć. [...] Doroślałem, to znaczy pomniejszałem sam siebie w świetle utraty złudzeń. W wieku siedmiu lat zdecydowanie przestałem być Bogiem⁹⁵.

O ile, używając terminologii Weberowskiej, pierwsze odczarowanie świata realizuje się tu w odrzuceniu (przekodowanej) koncepcji unii hipostatycznej (Jezus „rozpoznaje”, że „nie jest Bogiem”), o tyle drugie odczarowanie polega na „rozpoznaniu Boga jako niedoskonałego” i idącej za tym inkorporacji obrazu Jezusa-buntownika:

⁹⁵ E.E. Schmitt, *Ewangelia według Pilata...*, s. 13.

[Po ukamienowaniu cudzołżnicy Racheli Jezus stwierdza:]

Wszystkie te zbrodnie dokonywały się w imieniu Prawa.

Autorem zaś Prawa był Bóg.

Zdecydowałem, że odtąd nie będę już kochał Boga.

Obciążylem Boga wszelkim głupstwem i przენiewierstwem ludzi. Pragnąłem, żeby na świecie było więcej sprawiedliwosci i miłości. Cały wszechświat był w moich oczach dowodem na słabość Boga lub jego opieszałość. Od rana do wieczora przygotowywałem argumenty, które mogłyby posłużyć w procesie przeciwko Bogu.

Świat usposabiał mnie buntowniczo. Dotychczas żywiłem nadzieję, że okaże się piękny jak zapisana stronica, harmonijny niczym śpiew modlitewny. Oczekiwałem, że Bóg będzie najlepszym, najbardziej starannym i uważnym rękodzielnikiem, przywiązującym wagę tyleż do całości, co do szczegółów, że zadba o sprawiedliwość i o miłość. Otóż Bóg nie dotrzymywał swych obietnic. [...] Wobec zła odczuwałem gniew, który nie chciał mnie opuścić. W pierwszym okresie mego życia bez wątpienia najmocniej odczuwałem gniew, ów rodzaj braku zgody na niesprawiedliwość i odmowę układania się z nią: nie zgadzam się na to, by rzeczy były takie, jakie są; chcę, aby były takie, jakie być powinny⁹⁶.

Jezus-buntownik to figura spleciona z obrazem Jezusa-Wyzwolicela, choć powiązania między tymi wyobrażeniami są zawile, nieoczywiste i pełne zerwań lub sprzeczności. Jezus-Wyzwoliciel bowiem to obraz zakorzeniony bezpośrednio w kanonie, Jezus-Buntownik zaś jest obrazem będącym efektem przekodowania i reprezentującym zróżnicowane idee czy systemy znaczeń⁹⁷. Bunt Nazarejczyka

⁹⁶ Ibidem, s. 17.

⁹⁷ Jak pisze J. Pelikan, obraz Jezusa Wyzwolicela jest wcześniejszy i bardziej pojemny semantycznie, nie jest ograniczony do konkretnych warunków historyczno-społeczno-politycznych: „Obok tradycyjnych portretów Jezusa jako obrońcy *status quo* w państwie i Kościele, istniała również w Jego własnych czasach, jak i we wszystkich następnych epokach, trwała tradycja przedstawiania Go w roli Wyzwolicela. Tak zapewne widziało Go wielu Mu współczesnych – był Tym, który przeciwstawia się każdemu porządkowi społecznemu, wzywając go do zdania rachunku przed Sądem Bożym. [...] Jezus Wyzwoliciel stał się – i jest nadal w naszych czasach – polityczną siłą, która obala imperia, nawet tak zwane imperia chrześcijańskie” (J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 242). Obraz Jezusa-Wyzwolicela, niosącego wszystkim wolność,

nie jest jednak trwałe, zerwanie z „unią hipostatyczną” jest chwilowe, na pustyni bowiem Jezus „odkrywa jedność z Bogiem”, odkrywa swoje synostwo, a fragmenty te czerpią garściami z języka mistyki (zwłaszcza w odniesieniach do kategorii rozpięnięcia, nieskończo-

równość i sprawiedliwość, znajduje swoje uzasadnienie między innymi w Liście św. Pawła do Galatów. Tekst ten stanowił inspirację między innymi dla teologii wyzwolenia. Paweł pisze więc: „Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy. Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami”. (Ga 3,25-29). I dalej: „A zatem nie jesteście już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4,7); „Tak to, bracia, nie jesteście dziećmi niewolnicy, ale wolnej” (Ga 4,31); „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!” (Ga 5,1). Obraz Jezusa-Wyzwoliciciela zyskuje na społecznej nośności wraz z wybuchem rewolucji francuskiej (choć jego oddziaływanie jest, rzecz jasna, zawężone „terytorialnie”), a następnie powraca w kontekście wydarzeń roku 1848, by odcisnąć piętno na potocznej wyobraźni chrystologicznej całego wieku XIX. Jak wskazuje inny badacz historycznych przedstawień Jezusa, Bernard Sesboüe, początki rewolucji przyniosły obraz Nazarejczyka jako człowieka skromnego i ubogiego, oskarżyciela bogatych i moralisty, właśnie buntownika, który staje się między innymi Rewolucjonistą, socjalistą czy komunistą. Tak przedstawiany Jezus stanowić miał antytezę pazernego, uprzywilejowanego kleru, ostrze krytyki wycelowane w duchowieństwo nie od razu jednak związane było z szerszą rozumianą „moralnością rewolucyjną”. Co ciekawe, upolitycznienie figury Jezusa Wyzwoliciciela skutkowało często, przez swój antyklerykalizm, krytyką i odrzuceniem samej istoty chrześcijaństwa i ideałów zawartych w Ewangeliach – Jezus kreślony jest jako człowiek (i tylko człowiek), który głosi wartości niemożliwe do przyjęcia, bo odzierające z godności (jak uległość, bierność, rezygnacja z dóbr, przebaczenie wrogom). Bóg, który niejako skazuje Jezusa na pełną cierpień, upokarzającą śmierć na krzyżu, nie może być postrzegany jako sprawiedliwy, dobry i miłosierny – raczej jawi się jako tyran i okrutnik (co, rzecz jasna, jest powrotem znanego już problemu teodycei). Te antychrześcijańskie wątki stanowią jednak raczej margines ówczesnych odczytań postaci Nazarejczyka, który w końcu staje się nie tyle bezbronną ofiarą możnych i Boga-Tyrana, ile prawdziwym symbolem rewolucyjnej odwagi (por. B. Sesboüe, *Jezus Chrystus...*, s. 63–64). Jezus uosabia również główne ideały rewolucji – wolność, równość i braterstwo, choć spośród nich na plan pierwszy wysuwa się głównie druga ze wspomnianych

ności i poetyckich próbach „wyrażania niewyraźnego”), jednocześnie konstruuując komunikat bliski duchowi traktatów teologicznych. Nie sposób tu jednak nie dostrzec elementów tradycji wschodnich, buddyjskich, bliskich opisom doświadczeń medytacyjnych czy przekodowań koncepcji niedualistycznych („to byłem ja i nie byłem ja”), kategorii wyzwolenia (rozpuszczenie ego – „nie mówiłem już o sobie »ja«”) lub oświecenia („rozumiałem tam wszystko”) – apokryf zatem realizuje tu częściowo, fragmentarycznie, strategię mieszania przekazów i tradycji, co umniejsza w pewnym stopniu „ortodoksyjną” jego wymowę, wpisując go zarazem w długą tradycję apokryficzności jako, między innymi, formy komunikacji międzykulturowej (a także ilustruje opisywany przez Łotmana, powiązany z tą formą komunikacji, model asymilacji komunikatów „z zewnątrz”).

Ostatecznie stałem się falującym powietrzem. [...] To byłem i nie byłem ja. Miałem ciało i nie miałem go. W dalszym ciągu myślałem, lecz nie mówiłem już o sobie „ja”. Dotarłem do oceanu światła.

Było tam ciepło.

Rozumiałem tam wszystko.

Czułem absolutną ufność.

Zstąpiłem w sam środek kuźni życia, w rozpalony ogień, w którym wszystko się stapia, ustanawia i decyduje. Wewnątrz siebie nie odnalazłem siebie, lecz coś więcej, coś o wiele więcej niż moje „ja”, jakieś morze przelewającej się lawy, zmienną i ruchomą nieskończoność [...]. Osiągnąłem stan całkowitego nasycenia.

cnót, do niej bowiem nad wyraz często odnoszą się ewangelie. Obraz Jezusa-Rewolucjonisty powraca następnie w czasie Wiosny Ludów, odczytującej wydarzenia zapoczątkowane w 1789 roku jako „wypełnienie ewangelii”. Nazarejczyk staje się wzorem Republikanina (ibidem, s. 67). Badacz podkreśla, że początkowy sojusz Kościoła z republiką nie trwał długo, a „ewangelia społeczna” nie zjednoczyła zwaśnionych stron, choć jednocześnie nie ustawano w próbach budowania analogii między postacią Jezusa a postacią ciemżonego „człowieka z ludu” czy robotnika (ibidem, s. 95). Jezus staje się z czasem również figuracją pierwszego socjalisty (por. ibidem, s. 70) oraz komunisty (por. ibidem, s. 76–77).

Nie odnalazłem siebie w głębi tej pustyni. O nie. Odnalazłem Boga. [...] Teraz wiedziałem: jest we mnie coś więcej niż ja sam. Jest we mnie jakieś wszystko, które nie jest mną, a które mimo to nie jest mi obce. Jest we mnie jakaś pełnia, coś, co mnie przekracza, a zarazem stanowi o mnie, ogrom nieznanego, skąd wypływa wszelkie poznanie, jest we mnie niezrozumiały bezmiar, który czyni możliwym wszelkie zrozumienie, jedność, z której się wywodzę: Ojciec, którego jestem Synem⁹⁸.

Czterdziestego dnia na pustyni Jezus zaczyna jednak wątpić we własne rozpoznania, prowadzi filozoficzny dialog z samym sobą, podważając po kartezjańsku kolejne pewniki. Czy nie uległ podszeptom Szatana? Ostatecznie „zakłada się sam ze sobą”, w stylu pascalskim stwierdzając, że uznanie „doświadczenia unii z Bogiem” za prawdziwe przyniesie więcej korzyści⁹⁹. Do kwestii tej powraca, konając na krzyżu – oto bowiem, stwierdza, „za kilka godzin spełni się mój zakład. Za kilka godzin będzie już wiadomo, czy naprawdę mam zaświadczyć o obecności mojego Ojca, czy jestem tylko pomyłką”¹⁰⁰. Tekst apokryfu nie przynosi jednak rozwiązania tej kwestii.

Wątpliwości Jezusa i sposoby, w jakie je tematyzuje, właśnie ów rozdźwięk między wiarą a zwątpieniem, podejrzliwością czy zdziwieniem, czynią z niego figurację „rozdarcia kultury”, problematyzowanego na rozmaite sposoby w tych nurtach filozofii współczesnej, które nastawione są z jednej strony „metaracjonalistycznie” czy „religijnie”, z drugiej zaś „kulturoznawczo” (jako filozofia kultury zorientowana dość „fundamentalistycznie”, to jest przywiązana do chrześcijańskiego wkładu w „cywilizację Zachodu”, o ambicjach uniwersalistycznych). Rozdźwięk między *ratio* i *fides* (czy, inaczej jeszcze, między systemem religii a systemem specyficznie definowanej nauki) jest jednak w postaci Jezusa zaledwie sygnalizowany, ostatecznie bowiem apokryf, jak już wskazano, retorycznie nastaw-

⁹⁸ E.E. Schmitt, *Ewangelia według Pilata...*, s. 39–40.

⁹⁹ Ibidem, s. 41.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 79.

wiony jest „proreligijnie”, wszystkie zatem momenty „wewnętrznego *agonu*” prowadzić mają do uwypuklenia intuicji tomistycznej, do sprzężenia „wiary” i „rozumu”. Jezus reprezentuje zatem „rozum filozoficzny”, ale pojmowany w specyficzny sposób, bo nastawiony metaracjonalistycznie, metafizycznie, a w końcu – otwarty na proveniencji ricoeurowskiej „wtórną naiwność”. W tym sensie – i tylko w tym – Jezus apokryficzny czytany być może jako figuracja mędrca.

Jednak mocno zakorzenione w kanonie (i kanonach drugiego rzędu) obrazowanie Jezusa zostaje w omawianym tekście podbarwione również elementami czerpanymi z wyobrażeń Jezusa-filozofa czy Jezusa-mędrca rozumianego tym razem jako „mistrz cnoty”. Istotnym jednak jest kontekst, w jakim ów obraz Jezusa-mędrca się pojawia – otóż porównań do Sokratesa dokonuje, w drugiej części powieści, Piłat-racjonalista (na pierwszych etapach swej drogi do „zrozumienia historii Jezusa”), czym wywołuje gwałtowny sprzeciw Jezusowego ucznia Johanana (Jana) – to zatem wyłącznie kontekstowe przywołanie jednego z historycznych, uwarunkowanych światopoglądowo odczytań kanonu, odczytania, dodajmy, niezgodnego z intencją apokryfu, który daleki jest od aprobatywnego inkorporowania oświeceniowych (czy quasi- lub postoświeceniowych) komunikatów:

[Piłat] – [...] zawsze uważałem, że twój Jezua był człowiekiem prawym, sprawiedliwym i szczerym. Nigdy nie chciałem nikogo oszukać, nawet gdy sam się myliłem.

[Johanana] – A więc ty także, Piłacie, przyjąłeś światło jego słowa?

Nie znoszę tej żydowskiej retoryki, tych egzaltowanych obrazów, które są chlebem powszednim ich mglistego myślenia. Przywołałem go do porządku:

– Nie. Po prostu otrzymałem greckie wychowanie i jestem wciąż ciekaw mędrców.

– Ale Jezua nie jest mędrce!

– Jest, jest wprawdzie mędrce niezręcznym, mędrce upartym jak Sokrates, który umarł, bo nie chciał zaprzeczyć sam sobie.

– Jezua nie jest mędrce!

Młodzieniec zamknął się w sobie. Myślałem, że przyrównując jego nauczyciela do Sokratesa, pochlebię mu, gdyż był to komplement przesadny, grubo na wyrost, lecz w efekcie nie tylko nie zatarłem dystansu między nami, lecz poczułem, że wyrósł między nami mur milczenia¹⁰¹.

Podobnym niezrozumieniem nauk Jezusa i nastawienia jego uczniów wykazuje się nauczyciel Piłata, filozof cynik, Kraterios, uczeń Diogenesa. Ten porównuje Jezusa do własnego mistrza:

[Kraterios] Powtórzył mi [Piłatowi], że coraz większe zainteresowanie budzi w nim Jezua, którego uważa za filozofa najwyższej klasy, godnego ucznia Diogenesa, podobnie jak on sam, ponieważ ideałem jego było włączenie się po drogach dla prowokowania ludzi i odzierania ich z raz przyjętych pewników.

– Tak jak Diogenes, wyzbył się wszystkiego, co posiadał, i porzucił rodzinę. Pędził żywot wędrowca, przyjmując od ludzi jałmużnę. Nie zostawiał suchej nitki na utartych zwyczajach, konwencjach, nie uznawał żadnych z góry ustalonych reguł, uważał, że jedynym bogactwem człowieka jest cnota. Powiadam ci, Piłacie, że ten Żyd wybrał tak jak ja, za przykładem Diogenesa, pieszkie życie.

– A jak rozumiesz jego śmierć na krzyżu?

– Tu nie ma nic do rozumienia. Prawdziwy mędrzec nie lęka się śmierci, gdyż ma śmierć za nic. Świadomość nie cierpi, albowiem znika. Wraz z gnijącym ciałem rozkłada się także umysł, wszelkie pożądania i trwoga. Śmierć, uwalniająca nas od jakichkolwiek możliwości cierpienia, powinna być oczekiwana przez człowieka i traktowana jako błogosławieństwo. To zresztą jedyny sposób, aby stać się mędrce: traktować śmierć jak święto¹⁰².

To zatem dopiero w postaci Piłata, reprezentującego władzę konstruowaną tu jako domena racjonalności, logiki, prostoty, jasności i klarownych kategoryzacji, odnajdujemy pełne rozwinięcie wspomnianego *agonu*, obejmującego przestrzeń „rozumu” i „wiary”. Już nie Jezus stanowi tu figurację wyobrażonego „człowieka współczesnego” (jak to ma często miejsce w apokryfach z retorycznych an-

¹⁰¹ Ibidem, s. 174.

¹⁰² Ibidem, s. 191–192.

typodów tekstu Schmitta), lecz właśnie rzymski prefekt Judei. Co ciekawe, druga część apokryfu, w której narratorem zostaje wspomniany Piłat, odczytana być może jako „apokryficzna na wielu poziomach”, jeśli przyjąć rozumienie apokryfu za D. Szajnert, to jest takie, w którym „strategia apokryfu” (termin R. Nycza, zapożyczony przez badaczkę) odnosi się również do „wariacji gatunkowej”. Jest część ta również realizacją zasady *bricolage’u*, łącząc tropy i formy powieści epistolarnej oraz detektywistycznej. Sam Piłat jest właśnie „detektywem”, jego postać stanowi przy tym oczywiste przekodowanie postaci najsłynniejszego detektywa świata, Sherlocka Holmesa. Apokryf Schmitta jest nadto doskonałym przykładem „zwielokrotnionej apokryficzności” przez fakt nawiązań do apokryfów tradycyjnych, takich jak *Ewangelia Nikodema (Akta Piłata)*, *List Piłata do Tyberiusza* i *List Piłata do Heroda* (tutaj do czynienia mamy z inkorporacją zarówno sensów, jak i formy), oraz w pewnym stopniu również *Męczeństwo Piłata*. Apokryf Schmitta bazuje zatem na tak zwanej „białej legendzie Piłata”, która, jak wskazuje Starowieyski, nawiązuje do „przychylnej Piłatowi Ewangelii Jana”¹⁰³ i która rozwijana była w licznych apokryfach chrześcijańskiego Wschodu, nie tylko takich, które uznają Piłata za chrześcijanina (lub „chrześcijanina w sumieniu”), lecz i tych, które portretują go jako świętego (podobnie zresztą jak jego żonę, Klaudię Prokulę, która również i w apokryfie Schmitta odgrywa istotną rolę).

Wykorzystanie figury detektywa pozwala na dialektyczne zestawienie „dwóch śledztw” – pierwszego quasi-śledztwa, prowadzonego przez Piłata w ramach procesu Jezusa, oraz „śledztwa właściwego” prowadzonego przezeń po zniknięciu ciała Nazarejczyka. Pierwsze „śledztwo” w zasadzie nie zasługuje na to miano, podobnie zresztą, jak zauważa między innymi Giorgio Agamben, sam proces Jezusa nie może być *de facto* określony właśnie jako „proces”. Włoski myśliciel stwierdza, że skoro Jezus zostaje „wydany”, a więc wyrok właściwy

¹⁰³ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. I, WAM, Kraków 2003, s. 627.

nie zapada, to „proces Jezusa nie jest [...] procesem we właściwym znaczeniu, lecz czymś, co dopiero trzeba jakoś zdefiniować, a dla czego – prawdopodobnie – nie uda się nam znaleźć określenia”¹⁰⁴. „Proces bez wyroku to sprzeczność sama w sobie”¹⁰⁵. Agamben w postaci Piłata doszukuje się ostatecznego zerwania więzi między historią a eschatologią, między ludzkim prawem i władzą a Boskim panowaniem, co z kolei wyklucza, jego zdaniem, wszelką możliwość teologii politycznej, a także – teodycei. Apokryf Schmitta również wykorzystuje postać prefekta Judei do konstruowania granic, dychotomii czy zerwań, z tym, że konstruktami kodowanymi w tej figurze i, dalej, w procesie jej *metanoi*, są „rozum” i „wiara”, przy czym ten pierwszy sprzężony zostaje, jak wspomniano, z obszarem władzy jako domeną racjonalności, w którą wpisano również koncepcję sprawiedliwości, tutaj tożsamą z prawem. Następuje więc odgraniczenie tak *ratio* od *fides*, jak i (co koresponduje z intuicjami Agambena) porządków ludzkiego i boskiego, sprawiedliwości rozumianej właśnie jako prawo, i Boskiego zamysłu jako przekroczenia tych zasad (co konotuje zarówno koncepcję „szaleństwa krzyża”, jak i Agambenowską wizję władzy Boskiej jako formy anarchii – z tym, że ostatecznie, zgodnie z retorycznym projektem apokryfu, tekstowi bliżej do wykładni teologicznych, stojących w sprzeczności z myślą Agambena). Piłat zatem, po tym, jak ciało Jezusa znika z grobu, staje się właśnie detektywem, a więc figuracją logicznego myślenia, racjonalności, odrzucania tego, co nadprzyrodzone, dążenia do naukowego wyjaśniania świata, wiary w możliwości ludzkiego rozumu, a także – symbolem chłodnej politycznej kalkulacji, podejrzliwości i „doświadczenia życiowego”. Wykorzystanie poetyki powieści detektywistycznej (zmieszanej, jak wskazano, z powieścią epistolarną – Piłat w listach do brata, Tytusa, relacjonuje szczegółowo swoje poczynania, podejrzzenia, nowe tropy, okraszając detale swego śledztwa niezliczonymi osobistymi

¹⁰⁴ G. Agamben, *Piłat i Jezus*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Znak, Kraków 2017, s. 79.

¹⁰⁵ Ibidem.

refleksjami o zabarwieniu również filozoficznym) pozwala na wykorzystanie wszystkich popularnych tropów obecnych w niezliczonych naukowych i quasi-naukowych „wyjaśnieniach” treści kanonicznych, a także na nawiązania do rozmaitych „teorii spiskowych” na temat śmierci i zmartwychwstania Jezusa (jak przykładowo – Jezus nie umarł na krzyżu, tylko zapadł w śpiączkę; Jezus umarł na krzyżu, lecz nie zmartwychwstał, jego ciało zostało przeniesione do innego grobowca przez Józefa z Arymatei), wreszcie również – do dawnych i współczesnych apokryfów teologicznych, jak przykładowo *Ewangelia Barnaby* czy, wspomniany już w rozdziale poprzednim, *List esseńczyka*. Przekazy zawarte zwłaszcza w drugim z tych tekstów znajdują odzwierciedlenie w „śledztwie Pilata”, w jego podejrzeniach dotyczących tego, kto odpowiada za zniknięcie ciała Jezusa (przy czym podejrzenie, że ten bynajmniej nie umarł na krzyżu, zawarte jest w obu wspomnianych apokryfach¹⁰⁶).

Rozmaite „tropy” podejmowane przez Pilata prowadzić mają zatem do rozwiązania zagadki zniknięcia ciała Jezusa. Początkowe podejrzenia, że Jezus bynajmniej nie umarł na krzyżu, ustępują z czasem miejsca kolejnym – może Jezus jednak zmarł na krzyżu, a jego ciało zostało wykradzione celem wywoływania niepokojów społecznych lub dla realizacji czyichś złożonych politycznych celów – przy czym Pilat znajduje coraz to nowych podejrzanych, którzy mogliby działać na szkodę Rzymu lub Sanhedrynu. Metody stosowane przez prefekta-detektywa, jego kolejne „racjonalizacje”, konotują właśnie „współczesny sceptycyzm” wobec wszelkiej „nadnaturalności”, zorientowanie na naukowe wyjaśnianie świata i przeświadczenie o niemalże nieograniczonych zdolnościach poznawczych ludzkiego rozumu. Pilat jest zatem figuracją człowieka współczesnego rozumianego

¹⁰⁶ By przypomnieć – Jezus, zgodnie z przekazem wspomnianego *Listu*, miał być członkiem bractwa esseńczyków, a po zdjęciu z krzyża przez współbraci został przywrócony do sił przez Józefa z Arymatei oraz Nikodema. To z kolei pozwoliło mu ukazać się uczniom, którzy, niewyedykowani i pełni gorliwej wiary, uznali go za zmartwychwstałego.

jako podmiot skupiony na rozumieniu, wyjaśnianiu i działaniu, któremu obce jest wszelkie „myślenie magiczne”, który jednak, jednocześnie nie zrywa całkowicie z metafizyką, przenosi ją jednak w sferę „filozofii”, służącej jedynie za „duchowy rezerwuar”, „źródło cnoty”, i, mimo fundowania pewnego „parasola aksjologicznego”, niełączącej się w jedno z rozumem instrumentalnym. To swoiste „zerwanie” znajduje swoje odzwierciedlenie w początkowym stosunku Piłata do sprawy zniknięcia ciała Jezusa – traktuje on tę kwestię w kategoriach zagadki, przy czym zagadka nie konotuje tu tajemniczego boskiego języka, nastawienia apollinińskiego, o którym pisał Giorgio Colli¹⁰⁷, lecz wyłącznie „łamigłówkę” w sensie Kuhnowskim¹⁰⁸. Piłat reprezentuje zatem „umysł naukowy” (właśnie w Kuhnowskim rozumieniu). Z czasem jednak, po wyczerpaniu wszystkich narzędzi, zbadaniu wszelkich nasuwających się tropów, Piłat przechodzi *meta-noię*, a kategoria zagadki czy łamigłównki ustępuje miejsca kategorii tajemnicy:

W ciągu ostatniego miesiąca usiłowałem z tej całej afery Jezui ratować rozum, ratować go za wszelką cenę, wbrew tajemnicy, ratować rozumne – aż do bezrozumu... Poniosłem klęskę i zrozumiałem w końcu, że istnieje niepojęte. Stałem się dzięki temu nieco mniej arogancki, lecz za to w dużej mierze przestałem rozumieć świat. Utraciłem wiele z poczucia pewności: pewności

¹⁰⁷ Por. G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa-Kraków 1991.

¹⁰⁸ „łamigłównki to pewna szczególna kategoria problemów służących za sprawdzian pomysłowości i biegłości w rozwiązywaniu. [...] Kryterium wartości łamigłównki nie jest to, że jej wynik jest sam przez się doniosły czy interesujący. [...] Doniosłość rozwiązania nie jest kryterium wartości łamigłównki; jest nim natomiast samo istnienie rozwiązania. [...] Do tego, by uznać problem za łamigłównkę, nie wystarczy to, że ma on zagwarantowane rozwiązanie. Istnieć muszą ponadto reguły, które wyznaczają zakres możliwych do przyjęcia rozstrzygnięć i metody, za pomocą których można je uzyskać” (T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych...*, s. 74–77). Odnosząc się do tego, co określa jako „naukę normalną”, Kuhn dalej zauważa, że „Pozostałe zagadnienia, łącznie z tymi, które poprzednio uznawano za standardowe, są teraz odrzucane jako metafizyczne, jako należące do innej dyscypliny lub po prostu jako zbyt zagadkowe, by warto było poświęcać im czas” (ibidem, s. 75).

panowania nad własnym życiem, pewności w rozumieniu porządku świata, pewności poznawania ludzi takimi, jakimi są – a cóż za to zyskałem? Często skarżę się Klaudii: przedtem byłem Rzymianinem, który wiedział, teraz stałem się Rzymianinem, który wątpi. A ona się śmieje. [...]

– Wątpić a wierzyć, to jest to samo, Piłacie. Tylko obojętność jest ateistyczna. [...]

– I nie chodzi o to, aby zrozumieć czy poznać. Istotną rzeczą jest wierzyć, Piłacie, wierzyć!¹⁰⁹.

To przejście wiąże się właśnie z wykorzystaniem i „przepisaniem” wspomnianej białej legendy Piłata, który ostatecznie jawi się jako „pierwszy chrześcijanin”. W tekście Schmitta elementy czerpane z wcześniejszych apokryfów przeplatają się z ideami inkorporowanymi z filozofii chrześcijańskiej, przy czym są one problematyzowane w odniesieniu do „współczesnego kontekstu kulturowego”. Rozdzwięk między konstruktami „wiary” i „rozumu” zostaje zatem podtrzymany, a apokryf skonstruowany jest na zasadzie „ewangelizacji oddolnej” i w duchu „chrystologii wstępującej”. Główny przekaz tekstu można ująć w następujący sposób: jeśli „rozum naukowy” i „wiera” nie dają się pogodzić, nie ma potrzeby rezygnowania z jednego lub drugiego ani też konieczności budowania, z gruntu niemożliwych, mariaży – są to obce sobie porządki, każdy z nich ma swoją metaforyczną „przestrzeń”, w której się realizuje. Apokryficzny Piłat, wchodząc w obszar wiary, zdaje się kierować tertuliańską z ducha formułą *credo quia absurdum*. Nie oznacza to jednak konieczności rezygnowania z rozumu w odniesieniu do spraw, które takiemu właśnie oglądowi rozumowemu się poddają.

Apokryf zdaje zatem sprawę z owego wielkiego „zerwania”, relacjonując zarazem procesy sekularyzacyjne zachodzące w łonie kultury Zachodu, przy czym jednak, co istotne, nie waloryzuje tych zjawisk negatywnie. System religii zostaje wyraźnie oddzielony od pozostałych podsystemów semiosfery, zwłaszcza zaś od sfer „nauki” i „polityki”. Prywatyzacja religii ma jednak, zgodnie z intencją tekstu, prowadzić

¹⁰⁹ E.E. Schmitt, *Ewangelia według Piłata...*, s. 238–239.

do „rewitalizacji wiary” i swego rodzaju „odnowy duchowej” człowieka współczesnego. Polityka pozostaje domeną racjonalności, rozumu instrumentalnego, nauka – domeną „łamiągłówek” i „zagadek”, przez co obie te sfery kreślone są jako zorientowane na „pewność”, „działanie”, „użyteczność”, „skuteczność”, ale i na „kontrolę”, „dominację” oraz „władzę”. Religia natomiast konstruowana jest w tym kontekście jako osobna przestrzeń „wolności”, „wyboru”, ale i „zwątpienia” czy „niepewności”, które wpisane zostają właśnie w obszar osobistej drogi rozwoju „podmiotu duchowego”. Apokryf stawia więc jasną diagnozę – polityka i nauka leżą w sferze tego, co publiczne, religia zaś – tego, co prywatne. Uznanie tego rozdzielenia, akceptacja zarówno dla „nieprzystawalności porządków”, jak i wynikającej z niej zmiany kulturowej stanowi warunek niezbędny dla witalności samego systemu religii. Apokryficzny Jezus wielokrotnie powtarza, że „Boga trzeba dopiero stworzyć”¹¹⁰, co konotuje nie tylko historyczne (i kanoniczne) wyłanianie się nowej formacji religijnej (Nowego Przymierza), ale i współczesną konieczność przedefiniowania religii i jej roli czy pozycji w całej semiosferze. Nie może to już być (nie jest?) pozycja dominująca, nie w odniesieniu do „sfery publicznej” – pozycję centralną zajmującą pragmatycznie zorientowana polityka oraz nauka jako system skoncentrowany tak na poznaniu, jak i technologicznej dominacji („technologicznym podboju świata”, jak rzekłby Kołakowski), przy czym obie funkcjonują w sieci wzajemnych powiązań (co nie zostaje jednak poddane krytyce czy głębszemu zdystansowanemu oglądowi), obie też mają charakter porządkujący i wspólnototwórczy, choć zorientowane są jednocześnie na zarządzanie, klasyfikację i podtrzymywanie ładu, bez pretensji aksjologicznych, co z kolei służy pluralizmowi postaw, światopoglądów, religii (o tyle, o ile nie godzą w zorganizowany porzą-

¹¹⁰ Jezus Schmitta stwierdza: „Uświadamiałem sobie coraz bardziej, że Boga powinno się dopiero stworzyć” (E.E. Schmitt, *Ewangelia według Pilata...*, s. 18). Nie jest ta deklaracja zdaniem-ozdobnikiem pozbawionym większego znaczenia dla całości, powtarza się bowiem ponad 40 stron później, w jednej z mów Jezusa: „Boga, choć jest tutaj z nami, trzeba dopiero stworzyć” (ibidem, s. 63).

dek i pozostają właśnie w sferze „prywatnej”). Apokryf zatem zarówno opisuje semiosferę, „diagnozuje kulturę”, wskazuje na pewne (ruchome) punkty w semiotycznym pejzażu, jak i waloryzuje te zjawiska pozytywnie, orientując się pragmatycznie na projekt technokratycznej ponowoczesności. Postulując rewitalizację „wiary” i „duchowości”, postuluje jednocześnie swoiste odejście od religii jako dominującego systemu wspólnototwórczego.

5.3.2. Człowiek z Nazaretu Anthony’ego Burgessa

Innym ciekawym apokryfem w zbiorze tych bliższych strategii przepisywania czy ponownego pisania jest *Człowiek z Nazaretu* Anthony’ego Burgessa. Narratorem jest Azur, syn Cadoka, postać, której tekstowe pochodzenie nie jest do końca jasne – w Nowym Testamencie pojawia się bowiem, w genealogii Jezusa, Azor, ojciec (nie syn) Sadoka (Mt 1,13-14), w Starym Testamencie z kolei napotyka my kilku Cadoków lub Sadoków – Sadoka proroka z czasów króla Salomona, z rodu Eleazara, syna Aarona (1 Krn 6,38), Sadoka ojca Jeruszy, matki króla Jotama (2 Krl 15,33) czy dwóch Sadoków odbudowujących mury Jerozolimy – syna Baany (na przykład Ne 3,4) oraz syna Immerera (Ne 3,29). Najsensowniejszym tropem wydaje się jednak Sadok-prorok, syn Aarona, a odczytanie nieliteralne genealogii narratora prowadzi wówczas do uznania, że jest on po prostu jednym z saduceuszy, na co zresztą wskazuje wiele innych detali – jest to bowiem człowiek wszechstronnie wykształcony, biegły w językach, matematyce i biurokracji, z pewną skłonnością do filozofowania (w duchu gnostycko-manichejskim) i zamiłowaniem do detalu, który wprowadza dość zniuansowany opis „kontekstu historycznego”, w którym umieszcza interesujące go wydarzenia:

Epoka zatacza się i belkoce. Lud wypatruje znaków, powstają prorocy, mówi się powszechnie, że nadszedł gniew Wiekuistego i że zbliża się Królestwo Sprawiedliwych. Ponieważ zaś niełatwo jest wytyczyć granice polityki i re-

ligii, znajdzie się wielu przekonanych, że nadchodzi załamanie i nowy porządek w dziedzinie władzy świeckiej. Pojawia się co niemiara fanatyków, buntowników, zabójców. Będzie mnóstwo roboty dla krzyżujących.

Mówić będę właśnie o takich czasach; opowieść moja zacznie się w roku siedemset pięćdziesiątym od założenia Rzymu, a jej miejscem będzie kraj zwany Izrael, którego nazwa oznacza zarówno położenie fizyczne, jak i królestwo ducha (ale jakież to dziwne, że nazwa Izrael w istocie oznacza zmagania z Bogiem). Dla Rzymian były to najdalsze kresy ich imperium, a znali je pod nazwą Palestyna. Z początkiem okresu, o którym mówię, nie rządili nią bezpośrednio, ale przez podległego sobie monarchę¹¹¹.

Apokryf zatem w figurze narratora ogniskuje z jednej strony poetykę historii mentalności, kreśląc szeroką panoramę społeczno-kulturową, odnosząc się do całej gamy złożonych zjawisk, łącząc dane pochodzące z różnych dziedzin (geografia, etymologia), próbując też, na metapoziomie, nakreślić „mentalność człowieka tamtych czasów” (narrator jest zatem zarówno figurą [współczesnego] historyka, jak i projekcją na temat „mentalności ówczesnego człowieka”, co jest mariażem prowadzącym do pewnych anachronizmów), z drugiej zaś w wielu fragmentach przekodowuje omawiane już wielokrotnie „naukowe dyskursy o Jezusie”, racjonalizując wybrane (lecz nie wszystkie) elementy cudowności zawarte w tekstach kanonicznych na sposób bliskie także tym proponowanym przez XIX-wiecznych historyków. Występują tu także nawiązania do esseńczyków, których „Jezus znał”, lecz z którymi się nie utożsamiał, liczne detale odnoszące się do postaci historycznych oraz obszernie kontekstualizacje historyczno-geograficzno-kulturowe. Cały tekst jawi się, na pewnym poziomie oglądu, jako właśnie „uhistorycznienie” czy osadzenie w bardziej obszernym, konkretnym kontekście, treści kanonicznych – byłby to zatem palimpsest treści czerpanych z tekstu T1 oraz licznych tekstów T2.

Owo „uhistorycznienie” przejawia się również w sposobie kreślenia postaci Jezusa, przy czym to właśnie w odniesieniu do jego wyobrażonej „historii życia”, nie zaś w odniesieniu do samych jego,

¹¹¹ A. Burgess, *Człowiek z Nazaretu...*, s. 12–13.

znanych z kanonu, nauk, ujawnia się apokryficzność tekstu – o ile bowiem z „ducha” jest tekst ów wyjątkowo bliski kanonowi, powielając aprobatywnie właśnie wspomniane nauki Nazarejczyka, wraz z ich centrum, czyli, najprościej rzecz ujmując, założeniem o istnieniu Boga (oraz przejęciem i inkorporacją licznych teologicznych rozwinięć i egzegez, dotyczących Jego przymiotów), o tyle wykazuje się twórczą swobodą w sferze tego, co o życiu Jezusa i o nim samym wprowadzić można zarówno z pism Nowego Testamentu, jak i z ustaleń naukowych. Apokryf inkorporuje zatem wiele zarówno z treści kanonicznych i dociekań historyków, jak i tekstów innego typu – staje się kolażem poczynionym z elementów czerpanych tak z T1 i tekstów typu T2, jak i z rozmaitych wcześniejszych apokryfów oraz popularnych „teorii spiskowych” (przykładowo tych dotyczących „życia uczuciowego Jezusa”). Nadto znajdujemy tu problematyzację samego zjawiska apokryficzności, przy czym fragmenty apokryficznie autotematyczne nie tylko konstruują „uzasadnienie” dla samej strategii, ale i, przez odniesienie do kwestii „ciekawości” i „wypełniania białych plam” tekstów kanonicznych, odnoszą się w sposób nieco zawołowany również do procesów czy prób „poznania historycznego” – wszak, jak wskazano, narrator, który podejrzliwie i autokrytycznie odnosi się do własnego dzieła, jest również figurą historyka:

Otóż i wylania się poważny kłopot dla obecnego narratora, mianowicie: jak poradzić sobie z ukrytą częścią żywota? I to wcale nie krótką, bo Jezus pojawia się w wielkim świecie, który moglibyśmy też nazwać publicznym, jako człowiek już nie najmłodszy, a trzydziestu lat spokojnego życia w Nazarecie nie można tak po prostu pominąć, ze względu na zrozumiałą ciekawość wszystkich mych czytelników, jak przebiegała kariera tego kaznodziei, odkupiciela, i zapewne ich niecierpliwość, aby dorwać się do tego bez większej zwłoki. Postaram się więc jak najszybciej uporać z faktami dotyczącymi życia Jezusa w Galilei do chrztu (a skromność tych faktów przyczyni się do szybkości). Poza tym, jak widzę, czeka mnie oczywiście problem przedmisionarskiego życiorysu Jana: nie ma końca kłopotom z opowieścią¹¹².

¹¹² Ibidem, s. 82.

Omawiany tekst nie sięga jednak po dostępne w tradycyjnych apokryfach tropy dotyczące „dzieciństwa Jezusa”, pozostając w tym względzie „wiernym kanonowi”, to jest syntetyzując wydobyte zeń informacje, choć jednocześnie przekodowując je na własny język opowieści, miejscami lekkiej, miejscami brutalnej, o nieusuwalnym zabarwieniu anachronizmami.

Prze-pisane treści kanoniczne niejednokrotnie jednak, choć już w odniesieniu nie do Jezusa-dziecka, lecz do Jezusa nauczającego, splecione zostają z treściami zaczerpniętymi z innych tekstów, z różnymi obrazami Nazarejczyka powstałymi w rozmaitych kontekstach (i dla rozmaitych celów), a także z tym, co po prostu w omawianym apokryfie oryginalne i nowe. Apokryf przekodowuje zatem obrazy Jezusa mędrca i mistrza cnoty, kreśląc obraz Nazarejczyka jako człowieka gruntownie wykształconego (zgodnie z pewnym re-konstruowanym, częściowo wyobrażonym, ówczesnym kanonem wiedzy), wykorzystuje wybrane tropy zawarte w figurze Jezusa-buntownika, w końcu też sięga po znany motyw „Jezusa uwikłanego w związek uczuciowy/erotyczny”. Ostatni wątek jest szczególnie interesujący, z kilku względów. Jezus żeni się z Sarą, a znane z ewangelii wesele w Kanie to właśnie wesele Jezusa. Motywacją do ożenku jest jednak nie pożądanie, nie nawet, obecne choćby w *Ostatnim kuszeniu* Kazantzakisa, pragnienie „wyłącznie człowieczeństwa”, lecz potrzeba wiedzy – poznania życia człowieka w całej rozciągłości¹¹³. Sara trzy razy zachodzi w ciążę i trzy razy roni, co skutecznie zrywa z teoriami spiskowymi na temat potomstwa Jezusa (eksploatowanymi między innymi w słynnym *Kodzie Leonarda* autorstwa Dana Browna), a fabularne uśmiercenie Sary w trakcie zamieszek w Jerozolimie i uczynienie z Jezusa wdowca, który „dojrzewa do boskości”, sprowadza apokryf ponownie na tory prze-pisywania kanonu (miłość małżeńska jawi się Jezusowi jako ograniczona, ale uczy go również „miłości jako zadania” – stanowi zatem punkt wyjścia dla jego wła-

¹¹³ Ibidem, s. 99.

snej koncepcji miłości wszechogarniającej i nierozróżniającej. Wraz jednak ze śmiercią Sary temat przemija, wątek ten w ogóle już nie powraca i jako „wymazany” czy niemalże „niebyły” pozwala właśnie na ponowną bliskość wobec przekazów oryginalnych, źródłowych).

Wspomniane zabiegi, czyli owe „wtrącenia”, inkorporacje wcześniejszych motywów apokryficznych i przekodowania popularnych „teorii spiskowych” przeprowadzone zostają jednak w taki sposób, by ich „obrazoburczy potencjał” był jak najmniejszy – zorientowane są bowiem na mocniejsze jeszcze „uczłowieczenie” i zarazem „uwspółcześnienie” Jezusa, bez jednoczesnego pozbawiania go boskości, tworząc podwaliny swoistej apokryficznej „chrystologii wstępującej” i ewangelizacji w duchu „oddolności”.

Takie nastawione na „uwspółcześnienie” przekodowanie treści kanonicznych znajdujemy również w opisach cudów – niektóre zostają po prostu zracjonalizowane, inne pozostawiają „przestrzeń niedopowiedzenia” – choć przedstawione zostają właśnie w sposób „zgodny z potocznym doświadczeniem”, to jednocześnie ich opis pozostawia przestrzeń do podejrzeń, że za zjawiskami owymi kryje się „coś więcej”. W wybranych przekodowaniach komunikatów źródłowych tworzą się zatem tekstualne i znaczeniowe palimpsesty – spod warstwy racjonalizującej narracji apokryficznej przebija się oryginalny religijny przekaz. Te dwie strategie – „pełnej racjonalizacji” i „pozostawiania przestrzeni dla przekazu religijnego” pod powierzchnią rozumowego wyjaśnienia (które czasem inspirowane jest wcześniejszymi koncepcjami historyków czy innymi współczesnymi apokryfami, a czasem bywa całkowicie oryginalnym wkładem w apokryficzną semiozę) przeplatają się. Wszystkiemu nadto towarzyszy kolejna strategia uwspółcześniania czy „urealniania” narracji, realizowana w języku – zróżnicowanych stylach mowy postaci, z których wiele posługuje się wprawdzie greką i wyszukaniem słownictwem warstw wykształconych, wiele jednak również nie stroni od mowy potocznej i wulgaryzmów (co nie tylko skutkuje anachronizmami, lecz i nadaje apokryfowi, mimo wszystko, charakter profanacyjny). I tak przy-

kładowo spotkanie pasterzy z Gabrielem przedstawione jest właśnie w taki „palimpsestowy” sposób, pozostawiając przestrzeń „niedopowiedzenia”:

przybysz stanął przy nich o wiele wcześniej, niż się spodziewali, sądząc z odległości i nieśpiesznego chodu. A był to Gabriel, ludzki i wesoły, w białym płaszczu.

[...] [pasterz] Adam wpatrywał się ciekawie w wesołą, gładką, chłopięcą twarz, krzepką szyję i tęgie bary przybysza. Tego skurwla bym nie zaczął, pomyślał. – Przybywasz z daleka, prawda?

– To zależy, co dla ciebie znaczy daleko – odpowiedział mu Gabriel. – Odległości można rozmaicie oceniać. A wy coście za jedni?

[...]

– A skoro już się pytamy – wtrącił Adam – coś *ty* za jeden?

– Na to pytanie trudniej odpowiedzieć niż na moje – odrzekł wesoło Gabriel. – Możecie nazywać mnie jakby posłańcem. *Angelos*, jeśli umiecie po grecku.

– Po grecku? – powiedział Abel. – Tym skurwysynom ja nie wierzę za grosz. Moja siostra zadała się kiedyś z Grekiem.

– Wyglądasz mi na takiego z lepszych – rzekł Enoch. – A cóż to za wełna? Jego płaszcz, Abel. Weź pomocaj.

[...]

– Nie jesteś chyba Rzymianinem, co? – podejrzliwie zapytał go Enoch.

– Rzymianinem? Nie, skądże! Jednym z was. No, poniekąd, poniekąd. [...]

[...] W tym momencie Gabriel poczuł jakby bolesne targnięcie w nieistniejących kiszkach – w końcu był przywidzeniem, niczym więcej – i już wiedział, że on sam właśnie odbiera posłannictwo¹¹⁴.

Uzdrowienia, te znane z kanonu, jak i apokryficzne, często przedstawiane są w tekście jako efekt wiedzy Jezusa, i stosowania przezeń środków leczniczych czy perswazji – znaleźć tu można zatem nawiązania do tych apokryficznych wizji, które z Jezusa czynią esseńczyka obeznanego w sztuce lekarskiej (jak przykładowo w *Liście esseńczyka*) – choć inspiracje te sprowadzają się wyłącznie właśnie do koncepcji „wiedzy”, nie zaś do faktycznych relacji z bractwem:

¹¹⁴ Ibidem, s. 58–59.

W Egipcie Józef nauczył się różnych sposobów na łagodzenie bólu – jak nacierać i ugniatać bolesne miejsca, jaka papka ziołowa przynosi ulgę na chory żołądek – i przekazał tę wiedzę Jezusowi. Także sam z siebie Jezus umiał leczyć drobne niedomagania – sztywność w stawach, bóle głowy, ból zęba (wypisać po trzykroć zakłęcie *kra kra fantolot* węglem na cienkim łuczycywu, spalić, popiół przyłożyć do zęba). Ale znany był też wypadek ze starcem, który krzychał, że oślepl – dopadła go wtedy zgryzota, bo żona mu niedawno i nagle zmarła, a syn, jak doniósł w liście kuzyn z Jerozolimy, zszedł na złe drogi i trafił do więzienia – wtedy Jezus, posługując się własną śliną, głaszcząc i przemawiając doń łagodnie, ale stanowczo, przekonał go, że nie jest naprawdę ślepy, tylko nieszczęścia ugodziły go do żywego, i stary przejrzał na oczy, wykrzykując ku chwale Bożej, i rozpowiadając, ku zawstydzeniu Jezusa, że młody człowiek jest cudotwórcą¹¹⁵.

Cuda Jezusa zostają zatem wyjaśnione „racjonalnie”, to jest bądź jako efekt pewnej wiedzy medycznej, bądź jako efekt perswazji i jego zdolności „terapeutycznych”, bądź w końcu jako efekt „nadin-terpretacji” jego działań (przekodowany tu zostaje zarówno „aspekt psychologiczny” – „uzdrowieni” dostrzegali aspekt „cudowności” w działaniach Jezusa, które bynajmniej nie musiały być faktycznie cudowne, jak i kwestia przekazu ustnego, w którym dane wydarzenie obrasta w kolejne warstwy „nadprzyrodzoności”). Dodatkowo niektóre z „umiejętności” Jezusa powiązane zostają ze swego rodzaju „wiedzą magiczną” czy ludową (wypisywanie zaklęć), co służy strategii „uhistoryczniania tekstu” i osadzania go mocniej w konkretnym kontekście kulturowym i społecznym.

„Uzdrowiony ślepiec” opowiada następnie, w trakcie wesela Jezusa, o kolejnych jego „niezwykłych mocach” (nie tylko uzdrawia, ale i „rozkazuje słońcu”¹¹⁶), by w końcu sprowokować „cud w Kanie”:

Stwierdziwszy nagle posuchę, jeden z obficie popijających, który usłyszał te powiastki o Jezusie magiku, żartobliwie wykrzyknął: – Niech nam pokaże swoje egipskie czary. Poproście, żeby zamienił dla nas wodę w wino.

¹¹⁵ Ibidem, s. 96.

¹¹⁶ Ibidem, s. 100–101.

– Mógłby to zrobić – zapewnił starzec, który był oślepl. – Zaręczam, że mógłby to zrobić tak łatwo, jak my wszyscy potrafimy zamienić wino w wodę. – Trzeba przyznać, że staruszkowi bardziej zależało na swoim rubasznym żarcie niż na wykazaniu, że pan młody posiada jeszcze inne moce cudotwórcze¹¹⁷.

Gdy matka namawia Jezusa, by uczynił to, o co go proszą, ten odpowiada: „Niewiasto, wiesz, że czas mój jeszcze nie przyszedł”. Ostatecznie jednak postanawia zakpić z zebranych, a w przedstawieniu dokonanego przezeń „cudu” następuje przekodowanie z przeniesieniem akcentu – z kanonicznego podkreślenia boskości na apokryficzne uwypuklenie ludzkiej natury Jezusa, który najpierw okazuje irytację i rozczarowanie, następnie zaś wykazuje się sprytem, dowcipem i zdolnościami retorycznymi:

Wśród bawiących się zapadła cisza. Wiejski magik zaraz coś pokaże. Jezus przemówił swym potężnym głosem, stosowniejszym dla pięciu tysięcy słuchaczy niż dla byle pięćdziesięciu: – Spójrzcie więc, przyjaciele, oto woda: słodka, świeża, chłodna, prosto ze studni. Spójrzcie, w mgnieniu oka, albo jak strzelić z palców, wykonam tajemny gest, wymamroczę do siebie tajemne słowo i – o, już widzę – woda zamieniła się w wino. Co za aromat. – Zanurzwszy dłoń, wydobyl czerpak, ociekający srebrem w blasku słońca. – Ach, jakie smakowite. Ale – surowo podniósł palec – najpierw muszę was ostrzec. Natura tego przeobrażenia jest taka, że dla grzeszników – takich, co są komuś winni pieniądze, kobiet, które plotkują o sąsiadach, lubieżników, cudzołózców i bluźnierców – wino będzie miało wygląd wody, smak wody i uderzy do głowy jak woda. Dla czystych i bogobojnych zaś będzie miało wygląd prześwieconych słońcem rubinów, smak nektaru z opowieści grackich, skutek jakby słodkich dzwoneczków i harmonijnego śpiewu. Proszę, kto go pierwszy zakosztuje? Kto bardziej do tego zdalny niżeli wasz gospodarz, a mój teść? – Więc wypchnięty do przodu Natan, szczerząc zęby w uśmiechu, nalał sobie iskrzący się kubek i wypił duży haust. Co uczyniwszy powiedział:

– W życiu nie zakosztowałem takiego wina. Gdybym takie wino podawał w mej gospodzie, zbiłbym fortunę. Popatrzcie na jego krwawy kolor. –

¹¹⁷ Ibidem, s. 101.

Wszyscy ryknęli śmiechem [...]. Tak więc, w znakomitych humorach, według niektórych w charakterze świetnej zabawy przy weselu, wszyscy napełnili kubki i zaczęli żłopać. Jeden głupi młodzieniaszek wyrwał się: – Ależ to woda! – i zaraz go poczęstowano buczaniem i klapsami, jako szczególnego grzesznika, on zaś naturalnie ryczał z uciechy.

[...]

Ten tak zwany cud przeszedł do naszych kronik, tak iż wydaje się, jakby Jezus stworzył precedens przeobrażania w wino różnych płynów, niektórzy jednak pamiętają, jak to było naprawdę, i nazywają wodę winem z Kany. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że ta uczta zakończyła się trzeźwo¹¹⁸.

Powyższy fragment można, rzecz jasna, odczytywać na rozmaite sposoby – nawet jako krytykę samego zjawiska „wiary” i zbudowanego na niej (a także – na przeinaczeniach, nadinterpretacjach, manipulacjach czy wręcz – żartach) systemu religii, będącego „dziejową pomyłką” lub jako ironię skierowaną w późniejszą symbolikę i rytuały (preludium do „obnażenia” idei transsubstancjacji) – nie byłoby to jednak odczytanie korespondujące z retoryczną intencją apokryfu. W kontekście całości bowiem rzeczony fragment, jak i wiele innych przekodowanych opisów cudów, stanowi jedynie o „racjonalizacji” czy „uwspółcześnieniu” wybranych komunikatów źródłowych, która to racjonalizacja jednak ostatecznie nie stoi w sprzeczności z możliwością wiary i nie podminowuje całego systemu religii oraz jego pozycji w semiosferze.

Tu należy przejść do kwestii kluczowych dla omawianego tekstu, czyli jego stosunku do kanonu i „kanonów drugiego rzędu”, egzegez, wykładni teologicznych etc. Mimo licznych apokryficznych „uzupełnień” i przeinaczeń, w swej warstwie głębokiej omawiany apokryf akceptująco inkorporuje zasadnicze treści kanoniczne oraz pewne elementy wybranych tekstów sekundarnych – po pierwsze samą ideę Boga, dalej ideę Boga jako Ojca oraz koncepcję unii

¹¹⁸ Ibidem, s. 102–104.

hipostatycznej¹¹⁹, a także koncepcję teodycei i ideę wolnej woli¹²⁰ oraz ideę realności zła z jego personifikacją w postaci Szatana. Co istotne, apokryf podejmuje tekstualną i kulturową grę z koncepcjami profanacji i bluźnierstwa (tu możliwego przy akceptującym odwołaniu się do idei Boga) – o ile bowiem treści kanoniczne i teologiczne przekodowane zostają na nowy język, będący mieszanką oryginalnej, autorskiej poetyki (języka literackiego) i dyskursu zbliżonego do akademickiego (inkorporacja pojęć teologicznych, badań nad terminologią, dociekań etymologicznych, tworzenie swoistych „traktatów” o wolnej woli czy Bożej sprawiedliwości – co, warto zauważyć na marginesie, skutkuje wieloma anachronizmami), o tyle umiejscowione zostają one w szerszym kontekście „mnożności mowy”, niejednokrotnie nie tylko potocznej, ale i wulgarnej (język „prostaczków”, niższych warstw społecznych), co wynika z kolei z wyakcentowanego już na wstępie powieści założenia o złożonym kontekście historyczno-kulturowym opisywanych wydarzeń i z próby tegoż kontekstu uchwycenia i odmalowania (tu właśnie choćby zróżnicowanie społeczne, choć wspomniane próby owocują anachronizmami). Na poziomie języka zatem tekst rozpatrywany może być jako profanacja. Czy również jako bluźnierstwo? Trudno to jednoznacznie rozstrzygnąć, gdyż z jednej strony ani Bóg, ani Jezus nie są „pomniejszani”, apokryf nie wymierza ostrza krytyki w samo serce kanonu, nie posługuje się, w odniesieniu do najistotniejszych treści źródłowych, ani „językiem pomniejszonym”, ani językiem ironii, pastiszu, parodii, ani językiem pogardy, natomiast, jak wskazano, umieszcza imiona Boga i Jezusa nie tylko w ześwieczczonym, ale i zwulgaryzowanym kontekście językowym.

Jak jednak wskazano, apokryf aprobatywnie inkorporuje wiele treści kanonicznych oraz chrześcijańskich dogmatów i egzegez. Podobnie jak teksty już omówione, problematyzuje rozdzwięk między konstruktami „wiary” i „rozumu”, by retorycznie „opowiedzieć się”

¹¹⁹ Por. ibidem, s. 141, 232, 328.

¹²⁰ Por. ibidem, s. 135–136, 140–141.

po stronie narracji religijnej. „Rozum” jawi się jako pokusa – w trakcie kuszenia na pustyni Jezus toczy debatę z Szatanem, który jawi się właśnie jako figuracja *ratio*:

[Szatan:] Przybyłem, aby oświecić swój rozum. Może trafiłem w niewłaściwe miejsce. Teraz ty milczysz. Może lękasz się nagiego ostrza rozumu. Wolisz zamiast tego nużącą grę w przytaczanie tekstów. Dla mnie to nic, przyjacielu. A gdybym nawet był – absurd nad wszelkie absurdy! – tym ojcem zła, jak mnie nazwałeś, tak czy owak co rozum, to rozum. Rozum jest niezależny od Boga i diabła, od grzmotów i pochlebstw ich obu¹²¹.

Szatan-zwodziiciel kieruje następnie dyskusję na kwestię teodycei, którą Jezus „rozwiązuje” przez odwołanie do kategorii wolnej woli. Czysta racjonalizacja kodowana jest zatem jako pokusa i zagrożenie – wiara przekracza „ograniczony ludzki rozum”, który prowadzić może na „poznawcze manowce”, jeśli osiągnąć próbuje Tajemnicy (nie – zagadki). Apokryf Burgessa przekodowuje zatem podstawowe ustalenia chrześcijańskiej filozofii (głównie w wydaniu tertuliańskim), nie kreśli jednak *agonu* między konstruowanymi pojęciami rozumu i wiary, a jedynie – dystans między nimi.

Sfery religii i nauki oraz polityki pozostają systemami osobnymi, z których każdy jest „racjonalny dla siebie”. Model „chrystologii wstępującej” służy tu z jednej strony swego rodzaju „ewangelizacji oddolnej”, z drugiej strony czystej aktualizacji kanonu. „Przełożony” na „język współczesności” wciąż stanowi podstawowe źródło kulturowych gramatyk i słowników, jednocześnie jednak, zgodnie z intencją apokryfu, wymaga „aktualizacji”. Tekst zatem, podobnie jak pozostałe apokryfy realizujące strategię ponownego pisania, pełni przede wszystkim (co istotne – w sposób „zamierzony”) funkcję mnemotechniczną i autokomunikacyjną. Jako dokument kultury pokazuje tym samym wciąż ważką (centralną?) pozycję kanonu w semiosferze, jednocześnie ilustrując napięcia między statyką i dynamiką, koniecz-

¹²¹ Ibidem, s. 140.

ność komunikacji w procesie wspierania pamięci kulturowej, a jednocześnie, mimo „bliskości” w stosunku do kanonu, pewne tendencje destabilizujące, kluczowe dla zjawiska apokryficzności w ogóle (aspekt profanacyjny). Ilustruje również te przestrzenie semiotycznego pejzażu, w których religia pełni funkcje głównie „etyczne” (jako źródło zasad), ale już nie polityczne.

5.3.3. *Oswojone. Apokryf o Jezusie Chrystusie dla tych, co nie boją się ryzyka* Mirosława Malińskiego

Innym jeszcze apokryfem sytuującym się bardzo blisko kanonu, realizującym zarówno intertekstualny model „przyjemności powtórzenia”, jak i semiotyczną zasadę twórczego przekładu, jest tekst *Oswojone. Apokryf o Jezusie Chrystusie dla tych, co nie boją się ryzyka*. Ta krótka powieść księdza Mirosława Malińskiego ma zdecydowanie lekki, krotocwilny charakter, a jej podstawowym celem zdaje się właśnie „translacja” treści kanonicznych na projektowany „język współczesności”. Komizmy językowy i fabularny stanowią zarówno „metodę” przekładu („uwspółcześnienie”, „aktualizacja”, „przybliżenie”), jak i jego „efekt” – pojawiają się bowiem liczne anachronizmy pojęciowe i kulturowe, które przydają całości wydzźwięku miejscami właśnie – komicznego. Anachronizmy te z jednej strony służą, jak wskazano, przetransponowaniu tekstu źródłowego na komunikat dostosowany do (projektowanego) odbiorcy współczesnego, z drugiej zaś odczytane być mogą również jako klucz do refleksji nad możliwościami, szansami i ograniczeniami przekładu międzykulturowego (a więc także, za szkołą Annales i tradycją Łotmanowską, translacji z „przeszłości” na „teraźniejszość” oraz przekładów jednej tradycji na drugą). Przekład opiera się w tym przypadku na wprowadzeniu pojęć z różnych rejestrów „języka współczesności” – od kolokwializmów („wkurzony”, „rodzina z marginesu”, „ubzdurał sobie”, „mamuśka”, „cwaniak”, „wal śmiało”, „zakosił”), popkulturowych makaronizmów czy elementów „korpomowy” („image”, „design”), po pojęcia czerpa-

ne ze współczesnych dyskursów naukowych lub potocznych wariacji na ich temat („adrenalina”, „ekologia”, „in vitro”, „egoizm”, „badania prenatalne”, a nawet – „anachronizm”). Tekst wprowadza również elementy typowe dla kultury polskiej, jak choćby porównanie Miriam do „góralki z Podhala”¹²² czy popularne (i, dodajmy, niezbyt wyszukane) „dowcipy o teściowej”¹²³. Apokryf w sposób pośredni tematyzuje kwestie „przekładu międzykulturowego”, poruszając jednocześnie, acz w sposób niejednoznaczny i nie-dydaktyczny, kwestie związane z próbami przełożenia treści kanonicznych oraz ich instytucjonalnych egzegez na te „problemy współczesności”, którymi instytucje kościelne (w tym przypadku – Kościół rzymskokatolicki) są szczególnie zainteresowane (a które to zainteresowanie stanowi, dodajmy, o pewnych kontrowersjach związanych z zaangażowaniem Kościoła w życie społeczne i politykę). Kwestie te ściśle przylegają do wspomnianej problematyki przekładu międzykulturowego z tego choćby względu, iż stanowią ilustrację trudności, na jakie napotykają próby przyłożenia treści ewangelicznych do zmienionych warunków kulturowych – przy czym nowy kontekst oznacza tu nie tyle inną szerokość geograficzną, ile „nowy czas”, a tym samym przemiany społeczne, technologiczne, światopoglądowe, polityczne i inne. Rodzi się zatem w tym miejscu pytanie również o uniwersalizm kanonu (archaiczność pewnych treści z jednej strony, i, z drugiej, brak antycypacji zupełnie nowych zjawisk kulturowych, które „wtłoczyć” należy w ramy nakreślonej przez kanon normatywności), a także refleksja nad miejscem, jakie zbudowany na jego podstawie system moralności oraz model norm i zakazów zajmuje we współczesnym zachodnim uniwersum aksjologicznym.

I tak już na pierwszych stronach apokryfu Józef, w rozmowie z aniołem, stwierdza, że „przecież żyjemy w jakiejś kulturze”¹²⁴, co

¹²² M. Maliński, *Oswojone. Apokryf o Jezusie Chrystusie dla tych, co nie boją się ryzyka*, Salwator, Kraków 2010, s. 9.

¹²³ Ibidem, s. 42.

¹²⁴ Ibidem, s. 18.

stanowi klucz do zrozumienia podstawowej, nakreślonej już powyżej, intencji apokryfu. Jednocześnie „kultura”, do której Józef się odnosi, stanowi *bricolage’owy* konstrukt zawierający zarówno elementy kultury żydowskiej z czasów Jezusa, jak i współczesnej kultury polskiej w tym jej wydaniu, które ściśle związane jest z dominującą w Polsce formą katolicyzmu. Chodzi tu o pewien (re)konstruowany typ „kato-lickiej moralności”, który poddany zostaje łagodnej krytyce poprzez odniesienie do „ducha kanonu”, tu przedstawianego jako przede wszystkim nacisk na łagodność, miłosierdzie, miłość bliźniego, wybaczenie, ufność, dobro, otwarcie się na Innego. To swoiste prelu-dium wskazuje już na intencję całego apokryfu, który skoncentrowany jest wokół przekazu o dobrym i miłosiernym Bogu, pozostając skupionym na pozytywnym komunikacie o człowieku (aspekt antropologiczny) i perspektywie zbawienia (aspekt teologiczny i eschatologiczny), przy jednoczesnej marginalizacji czy przemilczaniu kwestii grzechu, winy, kary, problemów teodycei, wizji Boga jako surowego Sędziego, wszelkich nawiązań apokaliptycznych, obrazów Chrystusa, który „przynosi miecz” (Mt 10,34) czy „z którego ust wychodzi miecz obosieczny, ostry” (Ap 1,16). Takie retoryczne nastawienie apokryfu służyć ma swego rodzaju „ewangelizacji” dostosowanej do potrzeb odbiorcy współczesnego. Chodzi zatem o aspekt pragmatyczny, komunikacyjny i o pewną konkretną wizję chrześcijaństwa jako Dobrej Nowiny i Nowego Przymierza, wizji stojącej w kontraście do wizji Boga jako sprawiedliwego, lecz surowego, odległego, niedostępnego, a zarazem interweniującego w rzeczywistość ludzką w brutalny, nierzadko krwawy sposób. Ta wizja chrześcijaństwa (zgodna zresztą z jego duchem, ale „wykontrastowana”, „uwypuklona”, „odarta z niuansów” i tego, co „niewygodne retorycznie”) jawi się jako oferta dopasowana do odbiorcy współczesnego, który jest tutaj, rzecz jasna, również pewnym konstruktem: lekki, żartobliwy przekaz, jego „pozytywność”, wybiórczość oraz próby jego „unowocześnienia” sugerują, że projektowany „odbiorca współczesny”, czyli, mówiąc językiem Umberta Eco, czytelnik modelowy apokryfu, nastawiony jest na

prostotę treści, nieco „coachingowy” wymiar nauk, na poszukiwanie przyjemności i unikanie wszelkiego dyskomfortu (poznawczego czy moralnego), na konkretność w miejsce abstrakcyjności, na nadzieję w miejsce grozy, na „egzystencjalną lekkość” i, przede wszystkim, na możliwość pogodzenia kanonicznych treści z nowymi stylami życia. Czytelnik modelowy może być zatem albo „progresywnym katolikiem”, albo osobą niewierzącą, którą przekonać można do ewangelii jako przekazu bynajmniej nie stojącego w opozycji ani do „współczesności”, ani do tak zwanego „zdrowego rozsądku”. Apokryf proponuje humor w miejsce powagi, w cień odsuwając zarazem głębszy namysł czy to teologiczny, czy filozoficzny.

Być może z tego względu ani Bóg, ani Szatan nie są aktantami. Apokryf w pewnym stopniu realizuje założenia chrystologii oddolnej, ukazując Jezusa jako bardzo ludzkiego (przy jednoczesnym zachowaniu pełni jego boskości), co przybliżać ma go właśnie projektowanemu „człowiekowi współczesnemu”. Jest to zatem tekst *stricte* chrystocentryczny – Bóg jako odległy, abstrakcyjny, niepojęty, nie pojawia się w narracji inaczej niż w odniesieniach poszczególnych postaci, w słowach, rozważaniach, jako kontekst. Podejrzewać zatem można, że to owa sugerowana współczesna niechęć do namysłu z jednej strony i pewna trwoga w obliczu Absolutu z drugiej sprawia, że Bóg nie pojawia się właśnie jako wspomniany aktant. Apokryf zdaje się wyrastać z ducha ustaleń zbliżonych do tych, które proponuje wspomniany już wcześniej belgijski teolog, Adolphe Gesché, pisząc:

Z pewnością nadszedł dziś czas, aby dojść do [...] nowego poznania Boga, danego w Jezusie. Musimy iść z duchem czasu, jeśli chcemy, aby Bóg był wiarygodny i aby wiarygodna była także chrystologia, która do Niego prowadzi. Dzisiejszy człowiek – i należałoby powiedzieć: człowiek w każdej epoce – nie znosi, nie może dłużej znieść Boga niecierpięliwego i będącego poza historią¹²⁵.

¹²⁵ Por. A. Gesché, *Chrystus...*, s. 39.

Człowiek współczesny, mówi dalej Gesché, szuka zatem nie Boga Kosmosu czy Boga Bytu, lecz Boga człowieka¹²⁶. Stąd bierze się nacisk na chrystologię jako zarazem antropologię i teologię. Z tego też rozpoznania wyrasta częściowo wspomniana już chrystologia wstępująca (oddolna). Sposób, w jaki Jezus obrazowany jest w apokryfie, czerpie wiele również z języka współczesnej nowej duchowości – Jezus jawi się po części jako mistrz duchowy, figura bliska projektowanemu czytelnikowi modelowemu, obeznanemu nie tylko z mówcami motywacyjnymi i trenerami rozwoju osobistego, ale i filozofiami Wschodu.

Brak figury Szatana z kolei kojarzyć się może z rozpoznaniem pewnych trudności, jakie w kulturze współczesnej napotyka recepcja personifikacji zła. O ile wiara religijna może być dowartościowana jako właśnie pogłębiony namysł, jako aspekt rozwiniętej duchowości, czy nawet dyspozycja moralna, o tyle idea diabła, z pragmatycznego punktu widzenia, coraz częściej wywołuje konotacje z zabobonem czy „religijnością ludową”. W ironicznym i zarazem zaniepokojonym tonie pisze o tym między innymi Leszek Kołakowski w swoim apokryficznym „monologu Diabła”:

Ogłuchły Kościół, na wyścigi ze swoim czasem biegnącym, chce być nowoczesny, postępowy, higieniczny, funkcjonalny, sprawny, wyćwiczony, dziarski, zmotoryzowany, radiofonizowany, naukowy, czysty, energiczny. [...] Szczałki zostawiliście z diabła, przekleństwo bez treści, zabawkę jasełkową albo wstydliwą smugę porzuconego mitu [...], grat pradziadka w nowoczesnym mieszkaniu – funkcjonalnym i higienicznym¹²⁷.

W apokryfie Malińskiego odbija się zatem wyraźnie troska o możliwości „zaadaptowania” przekazu źródłowego do zmieniających się nieustannie kontekstów i nowych warunków kulturowych. Dotyczy to zarówno wspomnianej już możliwej „archaiczności” przekazu, jak

¹²⁶ Ibidem, s. 41.

¹²⁷ L. Kołakowski, *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej demona w Warszawie dnia 20 grudnia 1963*, w: idem, *Rozmowy z diablem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 51–51.

i pewnej jego „surowości”, niełatwej do pogodzenia z projektowaną „mentalnością człowieka współczesnego”. Apokryf może być z jednej strony uznany za kontrowersyjny, w tym sensie, że poniekąd pauperyzuje treści kanoniczne i „przykrawa” je do swoich potrzeb, a także „profanuje” sam język, z drugiej jednak strony, w planie treści, unika tych „kontrowersji”, które tak ochoczo podnoszone są przez apokryfy realizujące model kontr-pisania.

Co istotne, apokryf pisany jest niejako „z wnętrza” systemu religii (przez katolickiego księdza), a jednocześnie nie unika wskazanej już krytyki pewnych zjawisk kulturowych czy społecznych, związanych, przynajmniej w pewnym stopniu, z konkretnymi interpretacjami doktryny. I tak we wspomnianej już rozmowie Józefa z aniołem znaleźć można między innymi ironiczne odniesienia do kultury patriarchy, do roli kobiety widzianej głównie jako „strażniczka domowego ogniska”, a także do stygmatyzującej pozycji „panny z dzieckiem” – apokryf zrećnie przy tym łączy kontekst historyczny z kontekstem współczesnym, uwypuklając pewne punkty wspólne kultury żydowskiej z czasów Jezusa i kultury polskiej XXI wieku:

[Józef:] Boję się decyzji, którą muszę podjąć nieuchronnie. Boję się o nią. Prawda, ona jest zaradna i inteligentna. Poradzi sobie. Odprawię ją potajemnie. Nikt się nie dowie dlaczego. [...] Ona mnie kocha, ja to wiem. Nie znajdę drugiej takiej. Taka czuła i delikatna. Tylko ona potrafiła na mnie patrzeć z podziwem. Mężczyźni potrzebują podziwu, a kobiety z reguły tego nie rozumieją. No i świetnie gotowała. [...]

[Anioł:] – Józefie, chcesz ją oddalić?

– Tak. To jedyne logiczne rozwiązanie.

[...]

– Nie bój się wziąć Maryi za małżonkę.

Biedny cieśla jakby spadł z konia.

– Ale jak to tak. – rozdał nozdrza. – To przecież niemoralne. Ona jest z dzieckiem. Panna z dzieckiem. Rozumie anioł? A wszystko to wydarzyło się w narzeczeństwie. Przecież żyjemy w jakiejś kulturze¹²⁸.

¹²⁸ M. Maliński, *Oswojone...*, s. 17–18.

Ostatecznie anioł, rzecz jasna, „przekonuje” Józefa, który dodatkowo cieszy się, że „będzie chłopczyk”, choć jednocześnie dziwi się tej wiedzy, bo jednak „badania prenatalne to dopiero XX wiek”¹²⁹. Dyskusję kończy stwierdzeniem: „Nie przypuszczałem, że będę wychowywał adoptowane dzieci... Dobrze chociaż, że chłopak! Oj, dobrze, że chłopak!”¹³⁰.

Apokryf z łagodną ironią przedstawia zatem kulturowo warunkowane myślenie Józefa o roli kobiety, o wspomnianej figurze „panny z dzieckiem” i o pewnych obowiązujących normach moralnych czy społecznych, przeciwstawiając je „esencji Ewangelii”, czyli, w apokryficznej jej rekonstrukcji, zasadom zaufania i miłości, a także swego rodzaju lekceważeniu społecznych konwencji (czego przykładem był sam Nazarejczyk). Gorset przekonań Józefa okazuje się zbyt sztywny, co odczytywać można jako krytykę postaw konserwatywnych, skupionych wokół przywiązania do konwencji społecznych, wokół surowych ocen, wykluczania tego, co nie przystaje do powszechnych wzorców zachowaniowych, a także wokół modelu patriarchalnego. Apokryf zatem zdaje się postulować koncentrowanie się raczej na postawie chrześcijańskiej (pokorze, zaufaniu, miłości) niż na sztywnych ramach moralności katolickiej takiej, jaką się (re)konstruuje zwłaszcza w dyskursach antyreligijnych czy antykościelnych (czyli sprowadzonej do pewnych postaw oceniających, braku zrozumienia dla ludzkich słabości, dla odmienności, a także – braku prawdziwego miłosierdzia). Kolejne wskazówki odnośnie do krytyki pewnego typu religijności odnaleźć można również w różnicy między żarliwym duchowym zaangażowaniem Jezusa a stosunkiem, jaki do praktyk religijnych żywią Józef i Maria, bogobojni, pobożni, a jednocześnie „zdroworozsądkowi” – uwidacznia się tu przepaść między postulowanym w apokryfie doskonaleniem duchowym, ćwiczeniem się w ufności, otwartości i miłości, a podejściem, by tak rzec, „tradycjonalistyczno-społeczno-konstruktivistycznym”,

¹²⁹ Ibidem, s. 18.

¹³⁰ Ibidem, s. 19.

w którym wiara i związane z nią rytuały nie są poddawane głębszemu namysłowi, gdzie dominuje właśnie przywiązanie do tradycji i pewien automatyzm, i gdzie na plan pierwszy wysuwa się społeczny oraz polityczny aspekt praktyk:

- Tak, tak, on wszystkie te sprawy religijne zawsze traktuje bardzo serio... – pokiwał głową Józef.
- A jak ma traktować? [zapytała Maria]
- No tak jak my – przez chwilę Józef szukał słowa – zdroworozsądkowo¹³¹.

Apokryf, jak wspomniano, obfituje w żarty językowe i sytuacyjne, oparte nierzadko na anachronizmach. Wiele z nich wpisuje się we wspomnianą łagodną krytykę określonych sztywnych postaw moralnych, inne z kolei pokazują pewną nieprzekładalność treści kanonicznych na nowe warunki kulturowe, w tym także technologiczne (z którymi z kolei wiążą się kwestie bioetyczne, lub raczej – kwestie postrzegane jako problemy bioetyczne z pewnych, warunkowanych światopoglądowo, punktów widzenia, z innych zaś widziane jako niewymagające tego typu namysłu standardowe procedury medyczne). Tak przykładowo jest z odniesieniem do metody zapłodnienia pozaustrojowego, która w Józefie, jako figuracji projektowanej postawy konserwatywnej, budzi grozę, a która nie wywołuje większych emocji w Marii, jako figuracji „zdrowego rozsądku”, spokoju, postawy niemalże stoickiej:

- Ręka Józefa z kubkiem mleka zawisała w drodze do ust. Powoli postawił naczynie na stole. Odwrócił głowę i wbił wzrok w narzeczoną.
- Jak dziecko może być trochę nasze, a trochę nienasze? – zamyślił się smutny i zdezorientowany. Nagle iskry pojawiły się w jego oczach. Spojrzał na Miriam i wycedził przez zaciśnięte zęby:
 - In vitro? – zamknął oczy i po chwili dodał sam do siebie – przecież to będzie dopiero w końcu XX wieku.
 - Nie, to nie jest „in vitro” – odparła Miriam sucho¹³².

¹³¹ Ibidem, s. 28.

¹³² Ibidem, s. 14–15.

Samo wprowadzenie w apokryfie odniesienia do tej kwestii, bez wartościowania, bez uwypuklenia jej „problematyczności”, jest zabiegiem retorycznym: tekst, by powtórzyć, nacisk kładzie na źródłowe wartości ewangeliczne jako na bardziej istotne (bo właśnie kanoniczne, oryginalne, objawione) niż późniejsze egzegezy, dogmaty czy próby budowania skomplikowanych, sztywnych systemów norm i zakazów, czyli prób regulowania każdego aspektu życia jednostkowego i społecznego. Nie znaczy to, że apokryf ma charakter heretycki – przeciwnie, pozostaje w ścisłej bliskości wobec ducha oryginału, nie walcząc przy tym bynajmniej z Kościołem czy dogmatyką, a jedynie wskazując na pierwszeństwo cnót ewangelicznych przed wtórnymi, szczegółowymi systemami norm, a także uwypuklając niebezpieczeństwo nadmiernej instytucjonalizacji i braku elastyczności, które stoją w sprzeczności z pluralistyczną, i właśnie elastyczną, dynamiczną, kulturą współczesną. Nie chodzi tu także o porzucenie tego, co stanowi jądro wiary ani o odrzucenie dziedzictwa i rozmycie tożsamości Kościoła, lecz jedynie o dystans, autorefleksję i postulowaną absolutną konieczność skupienia na Dobrej Nowinie. Co jednak istotne, wspomniana niechęć do „nadnormatywności” stanowi jednocześnie o apokryficzności tekstu – nacisk bardziej na „ducha” kanonu niż jego literę odziera tekst źródłowy z pewnych jego bazowych znaczeń i funkcji. Jako tekst kulturowy (A. Assmann) i kanon w ścisłym sensie (J. Assmann) Pismo Święte pełni oczywistą funkcję normotwórczą i regulacyjną w stosunku do wspólnoty i zasad, na których się ona opiera, i którymi winna się kierować. Apokryf zatem egzemplifikuje, choć zapewne nie jest to intencją autora (ale już: jest intencją tekstu), tendencje sekularyzacyjne, a dokładniej – zjawisko prywatyzacji religii, (dążenia do) ograniczenia jej funkcji do indywidualnego wyboru jednostki, do życia duchowego, nie zaś wspólnotowego. Religia i religijność jawi się zatem, w świetle apokryfu, jako droga samodoskonalenia, a nie przestrzeń polityki i regulowania życia społecznego. Z tego względu w tekście pojawiają się nawet żar-

ty z „obrazy uczuć religijnych”¹³³. Apokryf jest zatem zorientowany, tak retorycznie, jak i deskryptywnie, na wzmacnianie granic między podsystemami religii i polityki. Przekodowuje i asymiluje liczne komunikaty produkowane w przestrzeni tak zwanego życia społecznego i w przestrzeniach medialnych – komunikaty stanowiące liczne krytyki pod adresem zarówno religii jako systemu regulującego (czy o takich aspiracjach) wspomniane „życie społeczne”, jak i instytucji kościelnych wchodzących w związki właśnie z polityką. To komunikaty wymierzone we wspomnianą konstruowaną „moralność katolicką”, w stosunek Kościoła do nowych technologii medycznych (jak *in vitro*), w próby (postrzegane jako nieudane) przekładania treści kanonicznych, czy raczej – dogmatyki – na zmieniające się warunki kulturowe, w końcu też w bogactwo i faktyczną władzę polityczną instytucji religijnych, w „mariaż ołtarza i tronu”. Apokryf rejestruje i czyni punktem wyjścia społeczne lęki przed hegemonią, dominacją i „moralną inwigilacją”, wpisując się jednocześnie w, o wielowiekowej tradycji, nurt „odnowy Kościoła”, powrotu do cnót ewangelicznych, do prostoty, pokory i ubóstwa. Ma to wymiar szczególnie, zważywszy że, jak już wspomniano, tekst pisany jest „z wnętrza” systemu religii, stanowiąc tym samym przykład jego autokomunikacji, inspirowanej nie tylko autorefleksją i samokrytycznym spojrzeniem, ale i komunikatami przychodzącymi „z zewnątrz”, z innych podsystemów.

Apokryf zatem zorientowany jest pragmatycznie tak na komunikację w modelu klasycznym, jak i w modelu „JA – JA”, przy czym pierwszy z nich opiera się również na twórczym przekładzie przeszłości na teraźniejszość (wspomniane nawiązanie do tradycji odnowy Kościoła, co stanowi, zgodnie z koncepcją Łotmana, przykład komunikacji międzykulturowej, i co również ujawnia długie trwanie tejże tradycji, pozwalające umieścić apokryf w nurcie historii, ukontekstować go), drugi zaś zorientowany jest na autorefleksję, utrzymywanie

¹³³ Ibidem, s. 62.

w centrum przekazu źródłowego (dekodowanego w specyficzny, podany powyżej sposób, a więc i „okrojonego” z pewnych funkcji) i na twórczy jego przekład na „nowy język”, „język współczesności”.

Sprzeciw wobec wspomnianej nadmiernej „światowości” Kościoła widać chociażby w poniższym fragmencie: „każdy chciał zobaczyć, jak Jezus uzdrowi córkę Jaira, jak zostaną przyjaciółmi, jak Jezus wejdzie na salony, jak tam zacznie się jego kariera. Wszyscy chcieli być świadkami tej chwili, gdy na firmamencie tego miasta, regionu, innych większych miast ukaże się nowa gwiazda – Jezus z Nazaretu”¹³⁴. Wskazuje się tu wyraźnie na sprzeczność między pokorą Jezusa, jego historią i naukami a realnymi wpływami późniejszego Kościoła i jego zaangażowaniem w politykę i systemy władzy. Kolejny raz uwypuklone zostają tendencje sekularyzacyjne, co w tym przypadku stanowi efekt wspomnianego przekładu na „nowe warunki” kulturowe.

Apokryf przekodowuje też treści czerpane z komunikatów z grupy T2 – historycznych opracowań „życia Jezusa” i diskutowanych już „trzech poszukiwań”. Podkreśla zatem żydowskość Nazarejczyka, mocno osadzając narrację w kontekście historycznym, kulturowym, społecznym, religijnym. Jednocześnie jednak tę żydowskość przekodowuje, przeskakując między „planami czasowymi”, to jest wprowadzając wspomniane anachronizmy, czego przykładem może być chociażby szczegółowy opis bar micwy Jezusa (zwyczaj obchodzenia bar micwy pochodzi bowiem dopiero z XIV wieku).

Apokryf problematyzuje też takie kwestie, jak dialog międzyreligijny, przepływy komunikatów między poszczególnymi semiosferami, komunikacja międzykulturowa czy wreszcie semiotyczne długi, jakie zaciągają wobec siebie nawzajem rozmaite formacje religijne. Stąd Jezus przyrównywany jest do szamana i czarownika, a niektóre jego działania do magicznych rytuałów – co z jednej strony funkcjonuje jako „element komiczny”, jakich wiele w tekście, z drugiej zaś

¹³⁴ Ibidem, s. 85.

„dowartościowane” zostaje przez samego Nazarejczyka, który na te porównania odpowiada „a może?”¹³⁵. Tego typu, w pewnym stopniu akceptujące, odniesienia do przepływów międzyreligijnych są szczególnie interesujące, przekodowują bowiem dyskursy religioznawcze, a więc pochodzące z systemu nauki, i jako takie dalekie od religijnego zaangażowania, a jednocześnie, z pewnego wewnątrzreligijnego punktu widzenia, podważające unikatowość, uniwersalność i objawiony charakter kanonu i opierającego się nań systemu (czy raczej – systemów). Warto dodać, że rozwinięcie problematyki „semiotycznego zadłużenia” judaizmu i chrześcijaństwa względem rozmaitych starożytnych kultów pogańskich sprawiło, że powieść *Król Jezus*, apokryf autorstwa Roberta Gravesa (o którym szerzej piszę nieco dalej), zyskał miano „szatańskich wersetów chrześcijaństwa”. Co ważne jednak, nieliczne tropy nawiązujące do wspomnianych kwestii, jakie napotyka się w tekście Malińskiego, potraktowane są z rezerwą i, w zasadzie, pretekstowo: fakt istnienia semiotycznych powiązań z innymi tradycjami nie podważa w żaden sposób, w optyce apokryfu, ani natchnionego charakteru Pisma, ani Synostwa Bożego Jezusa, ani wymiaru eschatologicznego jego życia i śmierci.

Jak zatem omawiany apokryf portretuje Jezusa?

Przede wszystkim Jezus jest pobożnym Żydem. Jest człowiekiem, który wychodzi poza sztywne i zautomatyzowane przywiązanie do tradycji w stronę prawdziwego, żarliwego zaangażowania i rozwoju duchowego. Jest pasterzem ubogich, chromych, odtraconych i marginalizowanych. Jest mistrzem cnoty. Jest człowiekiem, który czuje się samotny i który wątpi. To klasyczne przekodowanie chrystologii wstępującej, zrealizowanej w pełni, gdyż Jezus jest też Chrystusem, Synem Bożym, Zbawicielem. Apokryf asymiluje, rzecz jasna, wybrane przedstawienia Jezusa, czyniąc to właśnie zgodnie z intencją wspomnianej chrystologii oddolnej. Nie znajdziemy tu zatem ani odniesienia do bardziej „kosmologicznych” i zarazem abstrakcyjnych

¹³⁵ Por. ibidem, s. 63–64.

idei Logosu, Zasady Wszechświata, Początku i Końca Dziejów, ani też do bardziej „politycznych” przedstawień Króla królów czy, z drugiej strony, Rewolucjonisty – zamiast tego apokryf transponuje obrazy Pasterza i Baranka, konotujące bliskość, zaangażowanie, miłość, poświęcenie, pokorę, troskę i miłosierdzie. W apokryficznym obrazie Jezusa ważną rolę odgrywa również jego „niestandardowe” podejście do natury i zwierząt, które intertekstualnie nawiązuje do pewnych elementów znanych ze współczesnych apokryfów teologicznych, a także kojarzyć się może z postacią patrona ekologów i ekologii¹³⁶, Franciszkiem z Asyżu. Nawiązania do ekologii pojawiają się w interpretacjach, jakich wobec niektórych działań Jezusa podejmują się w apokryfie apostołowie:

- Tak, żeby trochę z matką ziemią współdziałać, aby pokazać wagę przyrody. [...]
- [...] tu chodzi o ekologię. To jest jasne¹³⁷.

Przede wszystkim jednak Jezus zaprzyjaźnia się z psem, zwierzęciem w świecie apokryfu jawnie pogardzanym, uważanym za nieczyste. W samym Piśmie Świętym pies, jeśli się pojawia, konotacje niesie głównie negatywne, symbolizując nieczystość, pogaństwo czy niegodność¹³⁸:

„Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, was nie poszarpały” (Mt 7,6)

„On jednak odparł: »Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom a rzucić psom«.” (Mt 15,26) „Odrzekł jej: »Pozwól wpierw nasycić się dzieciom; bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom«” (Mk 7,27)

¹³⁶ Patronem ekologów i ekologii obwołał Franciszka Jan Paweł II w 1979 roku.

¹³⁷ M. Maliński, *Oswojone...*, s. 63.

¹³⁸ Więcej na ten temat pisze ks. J. Lemański w artykule *Negatywny obraz psa w Biblii: przyczyny i konsekwencje*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1/2011, s. 51–96.

„Strzeżcie się psów, strzeżcie się złych pracowników, strzeżcie się okaleczeńców” (Flp 3,2) [według komentarza z Biblii Tysiąclecia, tutaj psy oznaczać mogą zwolenników powrotu do judaizmu, atakujących św. Pawła]

„Błogosławieni, którzy płuczą swe szaty, aby władza nad drzewem życia do nich należała i aby bramami wchodzili do Miasta. Na zewnątrz są psy, guślarze, rozpustnicy, zabójcy, bałwochwálcy i każdy, kto kłamstwo kocha i nim żyje” (Ap 22,14-15) [według komentarza z Biblii Tysiąclecia tutaj psy oznaczać mogą osoby popełniające nadużycia seksualne]

Topos psa zostaje zatem przekodowany w duchu niektórych opowieści hagiograficznych i związanej z nimi ikonografii, tych, w których zwierzę zostaje „zrehabilitowane” – jak przykładowo w opowieści o św. Rochu, który wraz z psem wkracza do nieba, o św. Janie Bosko, któremu towarzyszył chart-obronca, o św. Adeli czy o św. Marii Franciszce. W omawianym apokryfie pies staje się powiernikiem, pocieszycielem, momentami wręcz przewodnikiem Jezusa. Po jego zmartwychwstaniu zwierzę zmienia się w anioła. To odwrócenie sposobu, w jaki pies przedstawiany jest w kanonie, wiąże się również, ponownie, z „uwspółcześnianiem” przekazu źródłowego, a także z zaangażowanym „zwrotem ku naturze”, który widoczny jest w apokryfie jako właśnie tekście na wskroś „współczesnym”, a więc i odnoszącym się do palących problemów owej współczesności, także tych związanych z poszanowaniem środowiska naturalnego. W tych fragmentach tekstu, które do wspomnianych zagadnień ekologicznych się odnoszą, pobrzmiewają echa niektórych współczesnych apokryfów teologicznych i obrazów Jezusa-ekologa, Jezusa troszczącego się o ziemię, oraz, w duchu niektórych poetyk New Age, koncepcji „Matki Ziemi” (obok Boga-Ojca będącej drugim filarem wszechrzeczy). I tak znaleźć tu można słabe intertekstualne powiązania z *Ewangelią Świętych Dwunastu*,

wydaną prawdopodobnie po raz pierwszy w Brighton w 1901 roku¹³⁹, tekstem, w którym dużą rolę odgrywają wątki bliskości z naturą, z ziemią („Matką Ziemią”) oraz kwestia pełnego empatii i miłości podejścia do zwierząt. W apokryfie tym Jezus zakazał spożywania mięsa, nakazując jednocześnie miłość do zwierząt i troskę o nie. Na swej drodze spotykał nie tylko ludzi, ale i właśnie „braci mniejszych” (przy czym fauna przedstawiona w tekście była, dodajmy, miejscami dość osobliwa, kojarząc się raczej z XIX-wieczną Anglią niż światem biblijnym). Autor apokryfu, angielski pastor G.J.R. Ouseley, był wegetarianinem, fascynował się też okultyzmem, co zaowocowało stworzeniem przezeń kilku stowarzyszeń zainteresowanych propagowaniem wegetarianizmu i teozofią¹⁴⁰. Zainteresowania te znalazły wyraz właśnie we wspomnianym apokryfie. Tekst ten, zwany również *Ewangelią Życia Doskonałego* lub *Piątą Ewangelią*, skupiony jest na tym, co rzekomo w redakcji tekstów kanonicznych zostało usunięte lub wypaczone¹⁴¹.

¹³⁹ Per Beskow tak opisuje historię jej „odnalezienia” (pozwolę sobie na dłuższy cytat, gdyż nakreślona historia jest niezwykle skomplikowana i intrygująca): „Książka ta ma być rzekomo oryginalną Ewangelią aramejską, starszą i bardziej autentyczną niż ewangelie z Nowego Testamentu. Podobno przechowywano ją w jednym z tybetańskich klasztorów, zanim trafiła do rąk angielskiego pastora G.J.R. Ouseleya, który opublikował ją na przełomie XIX i XX wieku. Wydawcy niemiecki i szwedzki twierdzą, iż Ouseley znalazł księgę w 1881 roku w Tybecie, nic jednak nie wskazuje na to, że kiedykolwiek był on na Wschodzie. Wydanie angielskie z 1972 roku podaje znowu inną historię, wedle której księgę pisał św. Jan podczas swego pobytu w więzieniu w Rzymie i przekazywał ją – karta po karcie – swoim uczniom. Później jeden z tych uczniów „zwój” ów (który – jak widzimy – składał się ze stronic!) zabrał ze sobą do klasztoru w Tybecie. Znalazł go tam w latach siedemdziesiątych XIX wieku pewien franciszkanin o imieniu Placyd [...]. W drodze powrotnej do Rzymu przetłumaczył część księgi na łacinę, by w Rzymie odczytać ją kolegium kardynalskiemu. Kardynałowie z miejsca zorientowali się, iż mają do czynienia z nieocenzurowaną wersją ewangelii, dlatego ukryli ją w watykańskich archiwach” (P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie...*, s. 124–125, pisownia oryginalna).

¹⁴⁰ Por. P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie...*, s. 131–132.

¹⁴¹ W *Słowie od Wydawcy* czytamy: „Ewangelia Życia Doskonałego to V Ewangelia będąca pratekstem czterech Ewangelii Kanonicznych. Te oficjalne okaleczone przez przeróbki i fałszerstwa zatraciły walory wiarygodności. Dlatego V Ewangelia

Rozszerzona idea poszanowania środowiska naturalnego pojawia się nadto w *Ewangelii Pokoju*, fałszerstwie dokonanym przez Edmonda Bordeaux Székely'ego, który twierdził, że pierwsze fragmenty oryginalnego jej tekstu odnalazł w rzymskich Tajnych Archiwach (po aramejsku), kolejne zaś – na Monte Cassino (w języku starosłowiańskim)¹⁴². Całość koncentruje się na koncepcji, którą określić by można ideą dwóch bóstw – Ojca niebieskiego i Matki Ziemi (który

– wierna naukom Jezusa – awansowała do rangi autorytatywnego przewodnika do wyższego chrześcijaństwa. [...] Ta nagła potrzeba jest uświęcona nie tyle intencjami, co kategorycznym wręcz żądaniem przez samego Mistrza Jezusa, którego dramatyczne wołanie poprzez wieki wciąż rozbrzmiewa: Nie męczcie zwierząt! Kochajcie waszych mniejszych braci, pomagajcie im! To wstawiennictwo, dostojny patronat i błogosławieństwo są dla powodzenia tej akcji nieobojętne; wsparta Najwyższym Autorytetem – nie może upaść! Pobocznym wątkiem bieży idea reinkarnacji. W świetle V Ewangelii jawi się ona doktryną faktu! Aby w nią uwierzyć wystarczy... zaufać słowom Jezusa. (G.J.R. Ouseley, *Ewangelia życia doskonałego*, tłum. H. Zaleski, Akia, Warszawa 1995, s. 3). Co ciekawe, w Przedmowie znajduje się nawiązanie do literatury krytycznej dotyczącej... apokryfów. Nawiązanie to ma na celu podkreślenie wspomnianej już rzekomej niekompletności kanonicznych ewangelii, odwołanie do historii ich rozmaitych redakcji i przeróbek, za sprawą których oryginalne nauczanie Jezusa zostać miało bądź wypaczone, bądź okrojone: „E. Hennecke w *Apokryfach Nowego Testamentu* pisze: »Jak wiadomo świadectwa greckiego tekstu, na którym się teraz w zasadzie opieramy, pochodzą przeciętnie dopiero od czwartego wieku!« W tym czasie rozpoczęła się ostra walka ze wszystkimi starymi pismami, które nie zostały przez Kościół przyjęte i kanonizowane, co doprowadziło do utraty najdroższych wartości” (Przedmowa do *Ewangelii Życia Doskonałego...*, s. 7).

¹⁴² Por. P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie...*, s. 147–165. Beskow zaznacza: „Pierwsze wydanie książki – w roku 1937 w Anglii – nosiło tytuł *Ewangelia Pokoju według ucznia Janowego*. Angielski wydawca C.W. Daniel do dziś publikuje tę pracę pod tym tytułem. W przedmowie do wydania z 1937 roku Székely wyznał, iż zawiera ona jedynie część treści odnalezionych przezeń rękopisów i zapowiedział publikację reszty. Nic jednak nie ukazało się aż do roku 1974 (!), kiedy to światło dzienne ujrzały dwa kolejne tomy. Owe dwa późniejsze woluminy zostały zatytułowane w angielskim wydaniu *Ewangelia esseńczyków*, wydanie zaś amerykańskie, składające się ze wszystkich trzech tomów, nosi tytuł *Esseńska Ewangelia Pokoju*. Rodzi się zatem pytanie, czy tytuł *Ewangelia Pokoju* odnosi się tylko do pierwszego tomu, czy do wszystkich trzech, jak ma to miejsce w wydaniu amerykańskim. Wydaje się, że należy się opowiedzieć za drugą opcją, ponieważ – według Székely'ego – odnalezione przezeń rękopisy zawierać miały cały materiał” (ibidem, s. 151).

to koncept, kontekstowo, pojawia się, jak wspomniano, w apokryfie Malińskiego). Ciało i Duch są, w świetle apokryfu, równie ważne, dlatego tak istotne jest dbanie o materię we wszelkich jej przejawach, w tym o środowisko naturalne.

Podsumowując zatem – *Oswojone* to apokryf o zabarwieniu „proreligijnym”, sytuujący się blisko kanonu i ukierunkowany pragmatycznie na twórczy przekład treści źródłowych na „język współczesności”. Propaguje się w nim pewną spójną i, na poziomie głębokim, ortodoksyjną wizję chrześcijaństwa, akcentując znaczenie cnót ewangelicznych oraz potrzebę skupienia się na przekazie wyściowym. Tekst realizuje strategię chrystologii wstępującej, co stanowi dość typowy zabieg w zbiorze tych apokryfów, które sytuują się właśnie „w bliskości kanonu”, opierając się na „przyjemności powtórzenia”, a zarazem służą specyficznemu rozumianej „współczesnej ewangelizacji”, dostosowanej do konkretnego (re)konstruowanego kontekstu kulturowego.

Na poziomie „dokumentacyjnym” apokryf zdaje sprawę z pewnych tendencji kulturowych, takich jak zjawisko prywatyzacji religii, powiązane, jak wskazano, z procesami sekularyzacyjnymi. Wyraźnie zaznaczone zostają granice między religią i polityką, co w tekście znajduje zarówno wymiar deskryptywny, jak i normatywny (przy czym rozdział ów jest, jak wspomniano, waloryzowany pozytywnie). Kwestie relacji między konstruktami „wiary” i „rozumu”, a więc, na innym poziomie oglądu, między systemami „religii” i „nauki”, nie są tu problematyzowane z tego głównie względu, że „wiara” jawi się jako kwestia „rozwoju duchowego”, „otwarcia na tajemnicę”, jako „przebłysk *sacrum*”, i jako taka nie zostaje ukontekstowana przez jakiegokolwiek relacje do obszaru *ratio*: ukazana zostaje jako zjawisko „osobne” i zarazem „wyższego rzędu”. Nie znaczy to, że jest „sprzeczna z rozumem”, kwestia ta po prostu nie zostaje postawiona. Ani zatem religia nie interesuje się nauką, ani nauka „nie ma powodów”, by się zajmować religią w sensie nie-religioznawczym, to jest, by podejmować dyskusję z prawdami wiary z poziomu naukowych

dyskursów. Apokryf wskazuje więc na takie tendencje w kulturze, które rozgraniczają oba systemy, nie uznając namysłu nad konfliktami czy mariażami między nimi za konieczny. Przypomnijmy, że w sposób lekki i żartobliwy apokryf asymiluje niektóre komunikaty pochodzące z systemu nauki, poprzez anachronizmy podkreślając wspomnianą „osobność”, a przez krotochwilny ton marginalizując właśnie kwestie „problematyczności” tego, co wydarza się na granicach tych systemów. Kwestie władzy i hegemonii postawione zostają w odniesieniu do relacji między religią a polityką oraz do, by tak rzec, regulatywnych pretensji religii w stosunku do ogółu zjawisk z obszaru życia społecznego. Kwestie te, jak wspomniano, zostają „rozwiązane” postulatycznie przez ideę „powrotu do źródeł”, rozumianych tutaj jako paradygmat pokory, skromności, ubóstwa i rozwoju duchowego. Dodać należy, że owe „pretensje systemu religii” oznaczają w świetle apokryfu aspiracje instytucji, sam kanon bowiem jest reinterpretowany i przekładany w taki sposób, by marginalizować tego typu tendencje w nim zawarte, a uwypuklać te przekazy, które konstytuują różnice między władzą a religią, podważając wszelkie historyczne i współczesne próby budowania między nimi relacji tożsamości. Sam system religii zatem, jeśli chceć zrekonstruować sposób, w jaki prezentowany jest w apokryfie, traktowany jest w sposób redukcjonistyczny (który to zabieg zresztą nie jest niczym dziwnym ani nowym, stanowi bowiem jeden z „symptomów apokryficzności”). Samo chrześcijaństwo potraktowane jest, z pewnego punktu widzenia, ahistorycznie, w tym sensie, że apokryf marginalizuje wszelkie „naleciałości kulturowe” i aktualizuje kanoniczne przekazy „bezproblemowo”, w niewypowiedzianym założeniu, że przekład (na „język i kulturę współczesności”) „niczego nie gubi ani nie traci”. Naczelne idee, do których „powrót” jest kluczową ideą apokryfu, czynią zresztą z chrześcijaństwa konstrukt podobny do „religii naturalnej”, co w pewnym stopniu koresponduje ze zjawiskiem prywatyzacji religii, jak na to wskazuje Maciej Chlewicki w tekście *Osiemnastowieczna idea religii naturalnej i jej współczesne kontynuacje*:

współczesna jej [idei religii naturalnej – M.J.] kontynuacja wyraża się najbardziej w określonych formach zachodniej świadomości, szczególnie skupionej wokół idei humanitaryzmu, idei praw człowieka, nieprzypadkowo może korespondując zarazem z przemianami w obszarze tradycyjnych form religijności. Bo być może tych dwóch spraw nie należy tak ściśle oddzielać: jest to bowiem cechą tak pojętej religii naturalnej, że oferując nową treść jako pożądaną postać religii, chce zarazem oddziaływać i eliminować jej nieistotne, tradycyjne, zastane formy. Współcześnie ta korelacja widoczna jest na przykład w nasilającym się procesie „prywatyzacji” religii, polegającym nie tylko na odchodzeniu od instytucjonalnych form jej funkcjonowania, ale może jeszcze bardziej na „prywatyzowaniu” określonych treści i wyobrażeń religijnych, odpowiadających indywidualnym potrzebom ludzi w obszarze ich duchowych, intelektualnych czy moralnych intuicji i wrażliwości¹⁴³.

Reasumując, uznać można, że pisany „z wnętrza” systemu religii apokryf Malińskiego doskonale relacjonuje pewne przemiany zachodzące w obrębie semiosfery, w efekcie których narracja religijna oraz skupione wokół niej instytucje nie stanowią już jedyne­go możliwego „centrum”. Co więcej, sama kategoria centrum jawi się jako problematyczna – wizja kultury jako zbioru ze ściśle określonym jądrem i peryferiami oraz nachodzącymi na siebie i pozostającymi w nieustannych interakcjach zbiorami/podsystemami, ustępuje miejsca wizji kultury jako sieci z wieloma „węzłami” o licznych rozgałęzieniach, których powiązania mają różną siłę i nie zawsze klarowne przebiegi, z węzłami „pulsującymi” jako osobne „punkty centralne” we wspomnianej sieci. Inaczej jeszcze – uznać można, że apokryf daje taki obraz kultury, w którym system religii „słabnie” jako przestrzeń o jasno określonych granicach, że staje się bardziej „sprawą duchową”, a więc – prywatną.

Choć zatem w dużej mierze „ortodoksyjny” w przekazie, tekst Malińskiego pozostaje twórczy i w pewnej mierze jednak „wywrotowy”, nie tylko opisując, ale i postulując pewną dynamikę tak w ob-

¹⁴³ M. Chlewicki, *Osiemnastowieczna idea religii naturalnej i jej współczesne kontynuacje*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych. Kwartalnik” 3/2015, s. 15.

szarze samego systemu religii, jak i całej semiosfery. Intertekstualnie powiązany jest, jak wskazano, również z przekazami innymi niż kanoniczne (teksty z grupy T2, inne apokryfy), co dodatkowo wzmacnia jego apokryficzny charakter. Obrazuje pewną „słabość” systemu religii jako regulującego życie społeczne, przez wzgląd na znaczące przemiany w obszarze stylów życia, a także – na wielość systemów normatywnych, z których żaden nie dominuje. Apokryf ilustruje zatem problemy z „regulatywnymi” ambicjami instytucji religijnych – w dynamicznej, złożonej i pluralistycznej rzeczywistości kulturowej religia nie pełni (nie może pełnić?) takiej samej funkcji, jaką pełniła w innych kontekstach historycznych.

5.3.4. *Jezus. Człowiek, który został Bogiem* Maxa Gallo

Inaczej rzecz ma się z apokryfem autorstwa Maxa Gallo. *Jezus. Człowiek, który został Bogiem* to z pewnością jeden z tych tekstów z dyskutowanego zbioru, który najbliższy jest kanonowi tak „z ducha”, jak i „z litery”. Apokryficzny charakter objawia się tu przede wszystkim w strategii „ponownego pisania”, „przepisywania”, a także naruszania integralności przekazu źródłowego poprzez inkorporację całych jego fragmentów do nowego tekstu. Co istotne jednak, niemal wszystkie oryginalne i nowe fragmenty tekstu sekundarnego, apokryficznego, owe fragmenty „ponownie pisane”, przyjmują kształt glossy, czyli „dopisku kopisty”, wprowadzenia, powtórnej kontekstualizacji, która jednak nie jest, w przeciwieństwie do większości dotychczas omówionych apokryfów, rekontekstualizacją. Apokryf dokładnie oddaje zatem właśnie kontekst historyczny życia Jezusa z Nazaretu, przy czym odnosi się szczegółowo tak do informacji czerpanych z kanonicznych przekazów, jak i z tekstów naukowych, z obszaru historii, w tym historii mentalności czy historii kultury. Te dwa podstawowe źródła zostają przekodowane na język prosty i, w założeniu, „quasi-transparentny”, klarowny i „pseudoahistoryczny”, niebędący ani stylizacją na języki kanonu, ani na dyskursy naukowe; niebędący ani

„archaicznym”, ani „hiperbolicznie współczesnym” (jak to ma miejsce chociażby w przypadku omówionego już apokryfu Malińskiego). Narracja prowadzona jest w trzeciej osobie przez wszechwiedzącego autora i w założeniu ma być właśnie „przezroczysta”, by na plan pierwszy wysunął się, ostatecznie, przekaz kanoniczny, faktycznie i intensywnie obecny w tekście. Apokryf odwzorowuje wszystkie najważniejsze punkty narracji ewangelicznych, krok po kroku „zdając sprawę” z wydarzeń przedstawionych w kanonie i wiernie przytaczając znane z przekazu źródłowego nauki Nazarejczyka. Wszystko to, co oryginalnie nowe w omawianym tekście, jest wyłącznie wprowadzeniem bądź do dokładnych cytatów z Pisma Świętego, bądź do ich rekombinacji (przykładowo łączenie cytatów z dwóch różnych przekazów ewangelicznych). To, co w apokryfie „własne”, jest, innymi słowy, syntezą rozbudowanych narracji kanonicznych. Tekst nie tyle dodaje coś do przekazu źródłowego, ile z niego odejmuje, dążąc właśnie do wspomnianej syntezy, do powiązania ze sobą różnych ewangelicznych komunikatów na ten sam temat, przy pominięciu całych bloków narracyjnych czy poszczególnych elementów semiotycznych.

Apokryficzny Jezus mówi zatem wyłącznie słowami z Pisma Świętego, nie pada z jego ust ani jedno zdanie dodane od autora apokryfu. Powieść Gallo zatem miesza ze sobą kody, tworząc rodzaj kolażu, w którym elementy przekodowane, „przetłumaczone”, zsyntetyzowane, stanowią tekstualną ramę dla elementów branych bezpośrednio ze źródła (T1). Z semiotycznego punktu widzenia dany element (znak, symbol, tekst), wyjęty z oryginalnego kontekstu i umieszczony w nowym, transformuje owo nowe otoczenie tekstowe i sam poprzez nie ulega transformacji. Nie można zatem stwierdzić, że teksty kanoniczne nie ulegają tutaj żadnym transformacjom, apokryf jednak, jak wskazano, dąży do możliwie najściślejszej przyległości do kanonu, mamy tu zatem do czynienia, w wymiarze pragmatycznym, nie tyle z (re)interpretacją, ile ze swego rodzaju egzegezą, opartą, dodajmy, na ściśle ortodoksyjnych wykładniach instytucjonalnych. Umieszczenie w nowym otoczeniu tekstowym elementów czerpanych bez-

pośrednio z kanonu z jednej strony „uwspółcześnia je”, „rozjaśnia” i na różnych poziomach „aktualizuje” (podlegają one zatem przynajmniej częściowej semiotycznej transformacji), z drugiej zaś sprawia, że to, co w apokryfie „własne”, zaczyna „świecić odbitym blaskiem” wprowadzonych elementów źródłowych, nabierając cech jeśli nie „uświęcenia”, to przynajmniej pewnej semiotycznej quasi-neutralności (również otoczenie tekstowe zatem ulega wspomnianej już transformacji za sprawą wprowadzenia elementów kanonicznych).

Tekst Gallo jednak, apokryficznym zwyczajem, wprowadza, mimo nastawienia na strategię „ponownego pisania”, pewne elementy nowe. Najistotniejszą jest tutaj postać Flawiusza, rzymskiego centuriona, który uczestniczy w ukrzyżowaniu Jezusa i, początkowo, jest „silnie obecnym” narratorem. Apokryf zaczyna się zatem od słów

Ja, Flawiusz, centurion rzymski, usłyszałem głos tego, którego Piłat, prefekt Judei, nazywał „Jezusem z Nazaretu, królem Żydów”. [...] Nastął dzień 7 kwietnia, naszym cesarzem był Tyberiusz, następca boskiego Augusta. Poza murami Jerozolimy, na drodze do Jafy, na szczycie Golgoty, umieszczono trzy krzyże. To skaliste wzgórze wyglądało jak lysa czaszka, smagane ostrym wiatrem wiejącym od pustyni, rażone światłem słonecznym niczym gradem strzał wypuszczanych z wojennej maszyny¹⁴⁴.

Flawiusz jawi się zatem w pierwszych partiach tekstu jako figuralna historia. Trudno uniknąć tu skojarzeń z postacią Józefa Flawiusza – nie tylko historyka, ale i tego, który wspomina o Jezusie (choć, rzecz jasna, w sprawie niektórych fragmentów, tj. *Testimonium Flavianum*, istnieją kontrowersje odnośnie do autentyczności i faktycznego autorstwa), nie imię jednak stanowi główny trop, lecz sposoby prowadzenia narracji – przywiązanie do szczegółów, imion, nazw własnych, dat, dystans do źródeł (nie traktowanych jako sprawozdanie z „czystych faktów”), szczegóły geopolityczne, środowiskowe, dokładne, „techniczne” opisy ukrzyżowań. Flawiusz jest jednak

¹⁴⁴ M. Gallo, *Jezus. Człowiek, który był Bogiem*, tłum. A. Ciastek, Bellona, Warszawa 2015, s. 11.

również świadkiem, a więc figurą istotną tak dla strategii kanonu, jak i apokryfu, nadto, w związku z tym pierwszym, figurą pamięci. Flawiusz wypowiada słowa, którą są formą tematyzacji figury świadka, i, w świecie tekstu, również autotematyzacją narratora:

Od Germanii do Hiszpanii, od Kapadocji po Syrię, nawet tutaj w Palestynie zabiłem tyle osób, widziałem tyle zwłok, tak wielu konających żołnierzy trzymałem za rękę, więc wiedziałem, że gdy śmierć kogoś pochwyci, już go nie wypuści. Wbiła swoje szpony w Jezusa z Nazaretu, sprawiając, że jego ciało zacznie się rozkładać, kości obumrą i niebawem nie zostanie po nim nawet wspomnienie. A jednak zasłyszane słowa [Jezusa], te, które do mnie powracały, nadal we mnie żyły¹⁴⁵.

W obliczu wspomnianych anonimowych śmierci dziesiątek osób, których życie zostało (lub zostanie wkrótce) zapomniane, Flawiusz postanawia zachować pamięć o Jezusie z Nazaretu – pamięć żywą, i, jak się okaże, przynoszącą *metanoię*. Świadcstwo Flawiusza zyskuje zatem podwójne znaczenie – jako bezpośredni przekaz z wydarzeń (zatem jest to ta interpretacja figury świadka, na którą wskazywał J. Assmann, a która łączy się z kanonem w sensie najbardziej źródłowym, nawet przed jego teologizacją) oraz jako świadcstwo wiary (zyskuje zatem sens teologiczny). Flawiusz jest poruszony postacią Jezusa i jego ostatnimi słowami na krzyżu, zaczyna więc toczyć wewnętrzną walkę, z jednej strony kierując się „rozumem” (czyli w kontekście apokryfu: „rozsądkiem” i doświadczeniem), z drugiej otwierając się na wiarę. Mamy tu zatem do czynienia z wielokrotnie problematyzowaną na gruncie apokryfów współczesnych dychotomią między *ratio* a *fides* (na różne sposoby, jak wspomniano, rozumianymi), co istotne jednak, w przeciwieństwie do większości omówionych dotąd tekstów, owo rozdarcie czy konflikt nie stanowią osi apokryfu, Flawiusz bowiem szybko dokonuje „skoku w wiarę”, a ewentualna dychotomia zostaje jeśli nie unieważniona, to zmargi-

¹⁴⁵ Ibidem, s. 28.

nalizowana. Flawiusz stwierdza: „Mam świadomość, że wiara w to, iż Jezus z Nazaretu jest Synem Bożym oznacza zaakceptowanie tajemnicy Zmartwychwstania”¹⁴⁶. Odniesienia do kategorii tajemnicy pojawiają się jeszcze kilkakrotnie, co oznacza właśnie owo ostateczne zerwanie z binarnym postrzeganiem rozumu i wiary – ta druga nie stoi w sprzeczności z tym pierwszym, lecz go przekracza. Jest tajemnicą, jak tajemnicą jest Bóg, są to zatem nieprzekładalne i nieprzystawalne do siebie porządki. Jeden nie musi wykluczać drugiego: „wszystko jest Tajemnicą. Muszę to zaakceptować lub odrzucić”¹⁴⁷, mówi Flawiusz. O wcieleniu dodaje: „Chrystus miał słabości człowieka i siłę Boga. W tym tkwiła tajemnica tajemnic”¹⁴⁸.

Uznając Jezusa za Syna Bożego, Flawiusz postanawia poznać dokładniej jego dzieje i nauki: „Przyjmuję Tajemnicę, ale chcę dowiedzieć się wszystkiego o ludzkim życiu Jezusa z Nazaretu, Człowieka, który był Synem Bożym”¹⁴⁹. Flawiusz rusza zatem jego śladami, stając się zarazem świadkiem, jak i pielgrzymem. Co istotne, spotyka uczniów Nazarejczyka i w swoim sprawozdaniu przytacza często ich słowa. Jest zatem bezpośrednim świadkiem śmierci Jezusa, i „pośrednim” jego życia – co ważne, za sprawą pielgrzymki, za sprawą wiary, i za sprawą spotkań z faktycznymi świadkami Flawiusz przeżywa Jezusa „jakby bezpośrednio”: „Nie wyobrażałem sobie, że widzę Maryję, Józefa i dziecko – ja ich widziałem. Miałem uczucie, że jestem świadkiem życia Jezusa, o którym opowiadał mi Marek i jego sześciu towarzyszy”¹⁵⁰; „Przeżywałem wszystko na nowo, widziałem Go”¹⁵¹. Flawiusz przeżywa kanon „w czasie rzeczywistym” także dlatego, że styka się z tymi, których słowa z czasem dopiero uformują się w rzeczony kanon, spotyka ich bowiem na swej drodze tuż po zmar-

¹⁴⁶ Ibidem, s. 38.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 62.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 88.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 41.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 72.

¹⁵¹ Ibidem, s. 80.

twychwstaniu Jezusa. Stąd pojawia się dużo wtężyć odnoszących się do owego bezpośredniego przekazu: „Mateusz, Marek, a potem także Łukasz, opisując mi dzieciństwo Chrystusa, którego później byli uczniami, powiedzieli mi [...]”¹⁵²; „»Oto siewca wyszedł siał«, powiedział mi Marek”¹⁵³.

Apokryf wskazuje zatem na kanon jako właśnie świadectwo, które włącza czytający podmiot, a także wspólnotę, w doświadczenie bezpośrednich świadków. Tekst źródłowy jawi się jako centrum, punkt odniesienia, medium pamięci żywej i przekaz owej Tajemnicy, przekaz, który przez swój natchniony charakter jawić się może jako właśnie włączający, pozaczasowy, zarazem synchroniczny i diachroniczny.

Flawiusz wyrusza z Jerozolimy do Ain Karim. Tam, na dziedzińcu domu Zachariasza i Elżbiety, pada krzyżem w błocie, kurzu i łajnie, i trwa, całymi dniami znosząc palące słońce, w nocy cierpiąc mróz, umartwiając swoje ciało i rozmyślając nad losami Jana Chrzciciela i Jezusa. Tam doświadcza kolejnych „wglądów” i religijnych ekstaz:

Wreszcie to ujrzałem! Nie czułem już potrzeby jeść i spać ani nawet ruszać się. Rozłożyłem raniona na krzyżu, leżącym na ziemi. Moje dłonie były otwarte, odwrócone w kierunku nieba. Moje oczy wypełniały gwiazdy. Tajemnica odkryła mnie tutaj, w Ain Karimie¹⁵⁴.

Mimo „religijnych olśnień” Flawiusz wciąż jednak przeżywa konflikty wewnętrzne, odczuwa „pokusę” powrotu do życia, które porzucił, momentami chce znowu przywdziać strój centuriona i oddawać cześć rzymskim bogom. W końcu dochodzi do wniosku, że „prawda jest tajemnicą i tajemnica jest prawdą”¹⁵⁵. Utwierdza się w wierze. Próbuje powstać, lecz ciało odmawia mu posłuszeństwa. Pomaga mu przygodny pasterz, który podnosi go i oferuje posiłek. Flawiusz po-

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Ibidem, s. 82.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 59.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 62.

stanawia udać się wraz z nim do Bethabary, „ponieważ to tam, nad brzegiem Jordanu, Jan i Jezus, gdy byli młodymi mężczyznami, spotkali się”¹⁵⁶. Później udaje się do Betlejem, następnie do Nazaretu („chciałem poznać każdy kamień uliczek Jego miasteczka”¹⁵⁷), a dalej na pustynię, na Górę Kuszenia. To w tym miejscu dokonuje się ostateczny cel pielgrzymki, *metanoia*¹⁵⁸. Wędrownka Flawiusza idealnie zatem odwzorowuje podstawowe założenia teologii pielgrzymki. Jako „forma liturgii” jest ona specyficzna o tyle, że jest „całościowa i bezpośrednio odczuwana w cielesnym wymiarze. [...] nigdzie indziej [bowiem] całe ciało wiernego nie staje się tak bezpośrednio miejscem i przestrzenią działań liturgii [...]”¹⁵⁹. Tak też dzieje się z Flawiuszem, który umartwia się i cierpi w Ain Karimie i na pustyni. Pielgrzymka zasadza się na idei tego, by „utracić, aby zyskać”¹⁶⁰, co znajduje odzwierciedlenie tak w Starym, jak i Nowym Testamencie, i co staje się również udziałem Flawiusza, nagle wykorzenionego, obcego, bez władzy, chwały, siły, bez domu, bez pożywienia, zdanego na łaskę in-

¹⁵⁶ Ibidem, s. 64.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 79.

¹⁵⁸ „Siódmego dnia pobytu na Górze Kuszenia mogłem dołączyć do ludzi i opuścić pustynię. Idąc śladami Jezusa, poznając w pewnym stopniu Jego życie, nauczyłem się patrzeć także na swoje. Przez całą swoją egzystencję ulegałem wszystkim pokusom. Jadłem i piłem bez opamiętania, do tego stopnia, że zwracałem to, co tak łapczywie polykałem. Wykorzystywałem swoją siłę i władzę. Nadzwyczajną przyjemność sprawiało mi wydawanie rozkazów i odbieranie zaszczytów po wygranych walkach. Lubilem zabijać przeciwników. Moje życie było ciągłym uleganiem pokusom szatana. Natura tego złowrogiego bóstwa pozostawała dla mnie tajemnicą. Na pustyni dowiedziałem się jednak, że zło istnieje, że krąży wokół ludzi niczym szakał, gotowy do skoku, by pochwycić zdobycz. Jako człowiek, w szponach szatana, przypominałem bardziej trupa. Jezus z Nazaretu, ukrzyżowany, zmartwychwstały, dawał mi nadzieję, że wreszcie zacznę żyć jak istota ludzka. I że rzeczywiście będę tego chciał. Każdy człowiek powinien któregoś dnia wejść na Górę Kuszenia. Dlatego też Chrystus pozostał tam przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy. Jako człowiek musiał stać czoło szatanowi. Musiał być kuszony [...]” (M. Gallo, *Jezus. Człowiek, który był Bogiem...*, s. 87–88).

¹⁵⁹ M. Rosenberger, *Drogi, które poruszają. Mała teologia pielgrzymki*, tłum. J. Kaczmarek, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2007, s. 17.

¹⁶⁰ Por. ibidem, s. 37.

nych, i, co ważniejsze, wykorzenionego z własnego znajomego świata, tradycji, wierzeń, przekonań. Flawiusz powtarza gest apostołów, ale w sensie jeszcze mocniejszym – tutaj znowu znajdujemy odniesienie do rozdarcia między „rozumem” a „wiarą”. Jako przedstawiciel Rzymu, czyli systemu, ładu, użyteczności, skuteczności, prawa, musi on dokonać wspomnianego „skoku w tajemnicę”, czyli wiarę, porzuciwszy wszelkie myślowe i kulturowe pewniki. Zgodnie z teologią pielgrzymki jej celem jest przemiana, wspomniana *metanoia*, nawrócenie, „chodzi o cud wewnętrznej, duchowej przemiany/ O cud powrotu z pielgrzymki jako inny, nowy człowiek”¹⁶¹ – co również, jak wskazano, staje się udziałem pielgrzymującego Flawiusza.

Wprowadzenie elementu nawrócenia i poświęcenia jest, rzecz jasna, zabiegiem retorycznym. Podkreślać ma z jednej strony uniwersalny charakter chrześcijaństwa, z drugiej dobrowolność decyzji, eliminując wszelkie możliwe historyczne skojarzenia z podbojem, dominacją, władzą i z taką formą „komunikacji kulturowej”, która jest wchłonięciem, gwałtem, wymuszeniem. Jednocześnie wskazuje się tu właśnie na wykorzenienie Flawiusza, co podkreśla konieczność odrzucenia własnego dziedzictwa kulturowego na rzecz pełnego przyjęcia Dobrej Nowiny, nowego komunikatu. Komunikat ten, biorąc pod uwagę moment historyczny, jest czymś, co pochodzi z peryferii, a co dopiero ma ulokować się w centrum semiosfery (cesarstwa rzymskiego). Biorąc pod uwagę wszelkie konteksty historyczne oraz wewnątrztekstowe, narracyjne, nadal utrzymać można jednak pewną formę oglądu kanonu, jego kulturowej roli, i możliwości bądź niemożliwości koegzystencji chrześcijańskiej formacji religijnej, myślowej, w końcu – kulturowej, z innymi tradycjami, przekazami i dziedzictwami.

Postać Flawiusza, ewoluująca od historyka, „człowieka rozumu i systemu”, przez świadka, po nawróconego posłańca, pozwala zatem zrekonstruować sposób, w jaki na kartach apokryfu tematyzuje się

¹⁶¹ Ibidem, s. 81.

kwestię kanonu. By podsumować, jawi się on jako pismo natchnione, jako pamięć żywa, jako, by rzec słowami A. Assmann, paradygmat tekstu kulturowego, jako źródło całej formacji, podwaliny późniejszych instytucji i całego systemu religii.

Flawiusz jako narrator z czasem jednak „rozpływa się” – jego miejsce, w sposób prawie niezauważalny, zajmuje wspomniany wcześniej narrator wszechwiedzący i bezosobowy. Narracja skupia się odtąd wyłącznie na ponownym przedstawieniu dziejów i nauk Jezusa z Nazaretu, w sposób już ściśle przylegający do kanonu, przy omówionym wcześniej użyciu quasi-transparentnego języka jako ramy dla elementów czerpanych bezpośrednio z Pisma Świętego. Co istotne, w apokryfie pojawiają się również motta do kolejnych rozdziałów, będące cytatami z ewangelii, w tym z Ewangelii św. Jana. Także w samym tekście właściwym znajduje się wiele nawiązań do tego właśnie przekazu, przy czym pojawiają się one stosunkowo wcześnie, to jest już w tych fragmentach, w których to Flawiusz jest narratorem, relacjonującym śmierć Jezusa i swoją późniejszą pielgrzymkę oraz spotkania z apostołami. To właśnie na tym przekazie, bardziej niż na ewangeliiach synoptycznych, oparta jest dominująca w apokryfie chrystologia. We wspomnianym wymiarze chrystologicznym znajdziemy zresztą w tekście Gallo mnóstwo anachronizmów, implementuje on bowiem rozmaite koncepcje chrystologiczne i teologiczne, które wykształciły się później w stosunku do czasu świata przedstawionego, przy czym nie chodzi tu wyłącznie o już uformowany kanon, ale i jego późniejsze egzegezy oraz liczne dogmaty, czerpane przede wszystkim z wykładni katolickiej. Co najważniejsze, już same odniesienia do Ewangelii Jana ustawiają tekst retorycznie i właśnie chrystologicznie – w przeciwieństwie zatem do innych apokryfów omówionych dotychczas w tym rozdziale oś tekstu nie zasadza się na chrystologii wstępującej (od Jezusa-człowieka czy Jezusa-historii do Jezusa Chrystusa, Syna Bożego), lecz zstępującej. Dodatkowo przekazy Janowe zostają, jak już wspomniano, uzupełnione o późniejsze

jeszcze dogmaty i rozwiązania teologiczne, apokryf zatem wychodzi poza pierwotny kerygmat, choć to do niego właśnie jest bliżej „czasowi powieści”. Jezus zatem jest tutaj od początku nie tylko Chrystusem, Barankiem Bożym, Synem, lecz również preegzystującym Logosem.

W pierwotnym kerygmacie, jak wskazują teolodzy, chrystologia jest przede wszystkim funkcyjna. Jego rekonstrukcję opiera się zazwyczaj na mowach misyjnych Piotra i Pawła z *Dziejów Apostolskich*¹⁶², choć pod uwagę bierze się również i inne przekazy¹⁶³. Tajemnica śmierci i zmartwychwstania Jezusa stoi w jego centrum, a nacisk kładziony jest na aspekt eschatologiczny i rozumienie Jezusa jako Pana. Oczekiwania mesjańskie są tutaj kluczowe, pierwotny kerygmat jest bowiem w dużej mierze kierowany do Żydów i jako taki zawiera konkretne odniesienia do wiary Izraela¹⁶⁴. Istotne jest to, że w ujęciu pierwotnego kerygmatu wskrzeszenie Jezusa i ustanowienie go Panem jest dziełem Boga, Chrystus jest zatem w pewnym sensie odbiorcą działania. Zmartwychwstanie jest przejawem interwencji Boga w historię ludzkości, ostatecznym, najwyższym punktem w zbawczym planie, który zapowiedziany został już przez Exodus. Zmartwychwstanie jest zatem pełnią objawienia, dla samego Jezusa natomiast jest wypełnieniem nadziei eschatologicznej, która dla niego, w jego ludzkiej egzystencji, już się zrealizowała. Jak podkreśla teolog Jacques Dupuis, istotne jest dostrzeżenie faktu, że w tym uję-

¹⁶² Głównie: Dz 2,14-39; 3,13-26; 4,10-12; 5,30-32; 10,34-43; 13,17-47.

¹⁶³ Między innymi: 1 Kor 15,3-7; Rz 1,3-4; 1 Tm 3,16; 1 Tes 1,10; Ga 1,3-5; 3,1-2; 4,6; Rz 2,16; 8,34; 10,8-9; Hbr 6,1.

¹⁶⁴ Streścić go można w kilku punktach: (1) Duch Święty został wylany na Izraela w wielkiej obfitości, co świadczy o nadejściu „dni ostatnich”, (2) świadczy o tym przyjscie na świat Jezusa z Nazaretu, a także jego nauki, cuda, śmierć i zmartwychwstanie, (3) Jezusa Bóg uczynił Panem i Mesjaszem, wynosząc go na swoją prawicę, (4) zostało to przepowiedziane w Piśmie i zgodne jest z wiarą Izraela, (5) życie i śmierć Jezusa wpisane są w Boski plan zbawienia, Jezus jest nowym Mojżeszem, który poprowadzi lud Izraela ku ostatecznemu odkupieniu, (6) kto się nawróci i przyjmie chrzest, zostanie zbawiony.

ciu nie pojawia się jeszcze refleksja o preegzystencji Chrystusa – Jezus zasiada po prawicy Ojca, wywyższony przezeń, nie wspomina się tu jednak jeszcze o „powrocie do chwały”, czyli stanu poprzedzającego jego ziemskie bytowanie¹⁶⁵.

Jezus jest postrzegany jako pośrednik między Bogiem i ludźmi, a wywyższenie go przez Boga oddaje się w dostępnych, starotestamentalnych pojęciach Chrystusa, Mesjasza i Pana. Chrystologia pierwotnego kerygmatu jest zatem chrystologią oddolną, wstępującą, w centrum stoi wydarzenie paschalne, i, niejako wtórnie, w jego kontekście rozważa się naturę Jezusa, jego preegzystencję. Początkiem jest tu zatem ludzka historia Jezusa, który ulega przemienieniu po zmartwychwstaniu, nie zaś preegzystencja Syna, który stał się człowiekiem, by dopełnić dzieła odkupienia. Stąd też podkreśla się funkcyjny charakter tej chrystologii, która skupiona jest na wymiarze soteriologicznym „wydarzenia Jezusa”, którego głęboka tożsamość pozostaje niejako w ukryciu. Jak twierdzi Dupuis, w pierwotnym kerygmacie nawet Synostwo Boże nie zostaje rozwinięte w pełnym znaczeniu, które pojawia się dopiero z czasem¹⁶⁶.

¹⁶⁵ „Pierwotny kerygmat potwierdza realną nieciągłość pomiędzy egzystencją ziemską Jezusa i Jego kondycją Zmartwychwstałego jako Chrystusa i Pana. Został On rzeczywiście przemieniony i taka przemiana odmierza dystans pomiędzy Jezusem historii i Chrystusem wiary. [...] wiara chrześcijańska jest [w tej optyce – M.J.] wiarą w Jezusa jako wydoskonalonego przez Boga. Jednocześnie wciąż pozostaje ciągłość pomiędzy Jezusem historii i Chrystusem wiary: On jest jeden i jest taki sam. Ta ciągłość-w-nieciągłości jest dobrze wyrażona w najstarszych wyznaniach wiary chrześcijańskiej, dających się wywnioskować z Nowego Testamentu: »Jezus jest Mesjaszem«, »Jezus jest Panem«” (J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii...*, s. 81).

¹⁶⁶ „Dostrzegliśmy wcześniej korzenie starotestamentalne tego tytułu [Syn Boży – M.J.] i szerokie znaczenie przypisywane mu, gdy został przyznany królowi Dawidowemu. W takim sensie tytuł ten mógł być przypisany Jezusowi i odniesiony zamiennie do Jego godności mesjańskiej przekazanej przez Boga w zmartwychwstaniu. Mowa Pawła w Antiochii, tak jak jest przytoczona w *Dziejach*, jest jasnym dowodem tego odniesienia: Paweł cytuje wyraźnie psalm intronizacyjny (Ps 2,7), dostrzegając jego wypełnienie w Bożym akcie wskrzeszenia Jezusa z martwych (Dz 13,32-33; por. też Hbr 1,5). W tym kontekście tytuł pozostaje mesjański i funkcyjny, a dopiero później nabierze nowego znaczenia, aż stanie się uprzywilejowanym wyrażeniem

Chrystologia funkcyjna rozwinęła się jednak w chrystologię ontologiczną, którą dostrzec można między innymi w listach św. Pawła, Ewangelii Jana, Apokalipsie, Liście do Hebrajczyków i ewangeliach synoptycznych¹⁶⁷. Ewangelie synoptyczne oferują już refleksję nad boską naturą Jezusa, nad Jego boskim pochodzeniem jako człowieka. Choć teofania zmartwychwstania domyka (i wymusza) teofanię narodzin, to jednak nadal nie jest to chrystologia w pełni ontologiczna. Ta znajduje swój wyraz między innymi w Liście do Rzymian, który uzupełnia chrystologię wstępującą o chrystologię odgórną, zstępującą¹⁶⁸. Przechodzenie chrystologii funkcyjnej w ontologiczną (czy też – uzupełnianie chrystologii wstępującej przez zstępującą) widać również z listach św. Pawła (między innymi do Efezjan, do Kolosan, w pierwszym Liście do Tymoteusza), a doskonale *exemplum* rozwi-

prawdziwej tożsamości Jezusa w odniesieniu do Boga”. (J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii...*, s. 84).

¹⁶⁷ Por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii...*, s. 85.

¹⁶⁸ Paweł pisze: „[Jest to Ewangelia] o Jego Synu – pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym – o Jezusie Chrystusie, Panu naszym” (Rz 1,3-4). Jezus ma naturę ludzką i boską jednocześnie, to, co symbolizowane jest przez ciało, odnosi się do chrystologii „od dołu” i wywyższenia przez Ojca, to, co symbolizowane jest przez Ducha odnosi się do preegzystencji Jezusa, jego boskości, idei Boga, który staje się człowiekiem. Również List do Filipian z zawartym w nim hymnem odczytać można jako powiązanie dwóch wspomnianych perspektyw chrystologicznych. Trzy pierwsze strofy odnoszą się do preegzystencji Jezusa, który „istniał w postaci Bożej”, lecz unżył się, przyjął postać sługi, i posłusznie przyjął śmierć. Ta chrystologia zstępująca uzupełniona zostaje przez kolejne trzy strofy, mówiące o tym, że Bóg po śmierci Go wywyższył i „darował Mu imię ponad wszelkie imię” – uczynił go Panem. W tych wersach ujawnia się chrystologia pierwotnego kerygmatu, oddolna i funkcyjna: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, unżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM – ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,6-11).

niętej już chrystologii zstępującej znajdujemy przede wszystkim właśnie we wspomnianej już Ewangelii Jana¹⁶⁹.

Apokryf implementuje zatem chrystologię ewangelii synoptycznych i Ewangelii Janowej, uzupełniając czerpane z nich elementy o późniejsze jeszcze koncepcje teologiczne i chrystologiczne, akceptując aplikując ideę unii hipostatycznej¹⁷⁰ czy dogmat o Trójcy Świętej¹⁷¹. Tym samym, wbrew tytułowi, apokryf nie zaczyna od Jezu-

¹⁶⁹ W Prologu czytamy (pozwolę sobie zacytować go za Dupuisem, który uwzględni greckie terminy, podając je w nawiasach): „Na początku było Słowo (*logos*), a Słowo było u Boga (*ho theos*), i Bogiem (*theos*) było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła. [...] A Słowo stało się (*egeneto*) ciałem (*sarx*) i zamieszkało (*eskènosen*) wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę (*doxa*), chwałę, jaką Jednorodzony (*monogènes*) otrzymuje od Ojca, pełen łaski (*charis*) i prawdy (*alètheia*) (J 1, 1-14)” (por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii...*, s. 93) Znajdujemy tu filary ujęcia ontologicznego – Jezus jest preegzystującym Synem, jest Słowem – Logosem, ale i hebrajskim, starotestamentowym *dabar*. Jak wskazuje Dupuis, Bóg Ojciec jako *ho theos* odróżniany jest od Słowa, które jest Bogiem (*theos*). Sformułowanie, że Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród ludzi, oddaje nie tylko ideę preegzystencji, ale i pogłębia tajemnicę wcielenia, wpisując ponadto Ewangelię ponownie w kontekst starotestamentowy („przywołuje teologię starotestamentalną *shekinah*, na mocy której »Mądrość rozbiła swój namiot«, aby zamieszkać między ludźmi” [J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii...*, s. 94]). Logosowi przypisane zostają boskie przymioty jak doskonałość łaski, prawdy i dobra. Dalsze części Ewangelii Jana przywołują kontekst synowski i ponownie podkreślają ideę preegzystencji, jak to ma miejsce choćby w charakterystycznym, wymownym fragmencie rozdziału siedemnastego: „To powiedział Jezus, a podniósłszy oczy ku niebu, rzekł: »Ojcze, nadeszła godzina. Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył i aby mocą władzy udzielonej Mu przez Ciebie nad każdym człowiekiem dał życie wieczne wszystkim tym, których Mu dałeś. A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa. Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania. A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał« [wyróżn. M.J.]” (J 17,1-5). Po zmartwychwstaniu Jezus powraca do chwały, w której preegzystował przed wcieleniem, do Ojca (w sensie ontologicznym, a nie jedynie funkcyjnym), z którym był „nim powstał świat”.

¹⁷⁰ Por. M. Gallo, *Jezus. Człowiek, który był Bogiem...*, s. 62, 66, 88, 100, 149.

¹⁷¹ Por. ibidem, s. 46.

sa-człowieka, czy Jezusa historii, ale wprost i od początku odwołuje się do tytułów (Chrystus, Syn Boży, baranek, Mesjasz), dodatkowo wzmacniając ową „chrystologię z tytułów” właśnie poprzez odniesienia do Jana i aplikację wspomnianej idei preegzystencji.

Tekst ma zatem charakter, by tak rzec, kerygmatyczny, jest najbliższy „powtórzeniu” treści kanonicznych, osadzając jednocześnie tekst źródłowy jako zarówno medium, jak i przedmiot pamięci, w strumieniu tradycji i historii, w tym – historii kolejnych odczytań, co ujmuje bardziej całościowo, by użyć języka Łotmana, „życie tekstu”. Historia Flawiusza z kolei ma charakter parenetyczny, ukazując drogę „człowieka grzesznego” ku nawróceniu i „pustyni”, czyli tu – ku samorozpoznaniu, kontemplacji i przemianie wewnętrznej. Apokryf realizuje zatem strategię chrystologii narracyjnej, nacisk kładąc na jej rozumienie zarówno jako teo-logii, jak i antropo-logii.

Treściowo, retorycznie, pragmatycznie tekst Gallo jawi się zatem jako komunikat pochodzący z centrum systemu religii, stanowiąc taką formę twórczego przekładu, która stara się być jak najwierniejsza tekstowi wyjściowemu. Pełni tym samym funkcję anamnetyczną w stosunku do kanonu, choć, rzecz jasna, ujawnia pewne nowe sensy źródłowe, jak i pomija inne. Jest zatem tekst ten doskonałą egzemplifikacją aktywnego pamiętania (A. Assmann), w którym kluczową rolę odgrywa komunikacja i „użycie”, przy czym tutaj ów pamięciotwórczy i komunikacyjny aspekt jest w pełni transparentny, jawny – powtórzenie i synteza to dwie podstawowe strategie, mające podtrzymywać kanon w centrum semiosfery, a przynajmniej – w jednym z centrów. Apokryf Gallo to w końcu aktualizacja komunikatów i sensów wyrażona „własnym głosem”, wskazująca na pewne „rozluźnienie” w obszarze dopuszczalnych kulturowo użyć treści kanonicznych. Jest to ciekawe o tyle, że z pewnego punktu widzenia tak ścisła przyległość do kanonu jawić się może jako prawdziwie obrazoburcza, tekst to bowiem niemalże „kopia”, acz wielce niedoskonała; imitacja, która skraca, przykrawa, redaguje przekaz źródłowy, jawi się zatem jako

coś nie tyle może „tożsamego” z kanonem, ile stanowiącego w zamierzeniu jego „esencję”. Apokryf jest zatem powtórzeniem przez autora-artystę gestu ewangelistów. Mamy tu więc do czynienia z ciekawym kolażem strategii translacyjnych (tak w warstwie tekstowej, jak i systemów znaczeniowych, oraz na poziomie przekładu kulturowego) – zmieszaniem, w różnych proporcjach, adaptacji, imitacji i emulacji, które to zmieszanie ogniskuje oddaną w tekście (i zarazem „prowokowaną” przezeń) dialektykę statyki i dynamiki. Kanon jest zarazem „konserwowany”, jak i naruszany w procesie przekładu i twórczej aktualizacji.

Jako dokument kultury apokryf Gallo obrazuje przede wszystkim rolę kanonu jako z jednej strony tekstu kulturowego, z drugiej – jako kodu dla nowych komunikatów. Będąc doskonałą egzemplifikacją „przyjemności powtórzenia”, ukazuje zarazem elastyczność, wielowątkowość i „multi-zadaniowość” strategii apokryfu, z całą mocą uwypuklając wspomniane w pierwszej części książki anamnetyczne, mnemotechniczne i komunikacyjne potencjały zjawiska. Można tekst potraktować jako „tęsknotę za źródłem”, a więc swoisty „manifest anamnetyczny”, w którym semiotyczna dynamika kultury nie musi być tożsama z dynamiką „kulturowych zwrotów”, czy w końcu – z polityką wyparcia, dystansu, czy wręcz zapomnienia. W końcu też obecna w tekście semiotyczna wędrówka od tekstu wyjściowego przez „kanony sekundarne” wskazuje na pewną linearną wizję rozwoju systemu religii i scalającą moc kanonu, wraz z jego potencjałem trwania i przenoszenia z przeszłości w przyszłość całej mnogości komunikatów i znaczeń, stanowiących podwaliny wspólnoty. Proponowana w apokryfie wizja rozwoju chrześcijaństwa pomija, co należy podkreślić, niezliczoną ilość „pułapek egzegetycznych”, omijając tym samym całe spektrum „zwrotów interpretacyjnych”, wielkich konfliktów ideologicznych, dogmatycznych, w końcu też społeczno-politycznych, a więc i dynamizujące semiosferę (czy wręcz, w efekcie, semiosfery) zjawiska herezji, odstępstw, schizm, i podziałów, które znaczyły całą historię chrześcijaństwa, wpływając z, i zarazem

kształtując, różnice kulturowe i skutkując mnogością, nowymi „granicami” i „pograniczeniami” rozmaitych formacji, i dalej kolejnymi „dynamizacjami” związanymi z komunikacją międzykulturową.

5.3.5. Podsumowanie

Apokryfy realizujące strategię partycypacji, podobnie jak teksty omówione w poprzednim rozdziale, dokumentują pewne zjawiska zachodzące w semiosferze, zdając sprawę ze złożonych i nieustannie dynamicznych relacji między systemem religii a innymi podsystemami, podobnie też stawiają „słabe diagnozy” stanu współczesnej kultury, nierzadko jednak konstruując je w poetyce jeśli nie „upadku”, to przynajmniej „kryzysu” czy „rozmycia tożsamości”, co odróżnia je od „wojowniczych” czy „rewolucyjnych” optyk dominujących w apokryfach realizujących model tropiki, sytuujących się na „retorycznych antypodach”, i nastawionych na dokumentowanie i/lub projektowanie zmiany kulturowej, opartej na marginalizowaniu systemu religii i nadziei na „triumfalny pochód rozumu” (specyficznie, jak już wskazywano, pojmowanego). O ile zatem częstym „celem” tekstów nastawionych wywrotowo w stosunku do kanonu i/lub systemu religii jest wskazanie na konieczność „restrukturyzacji” w obrębie semiosfery (motyw w szerokim rozumieniu polityczny i kulturowy) oraz „obnażenie absurdów” redukcjonistycznie rozumianej i retorycznie „definiowanej” wiary (motyw „światopoglądowy” czy „filozoficzny”), o tyle celem tekstów „partycypacyjnych” jest „rewitalizacja” systemu religii i podkreślenie kulturowej i tożsamościotwórczej roli kanonu. Co jednak istotne, apokryfy te nie tylko zdają sprawę z takich zjawisk jak prywatyzacja religii, ale i nierzadko, jak wskazano, waloryzują je pozytywnie. W odniesieniu do tej kwestii stanowią one jednak dość złożony i nieoczywisty konglomerat. O ile bowiem znaleźć tu można narracje o religii jako drodze „doskonalenia duchowego” lub „moralnego drogowskazu”, przy jednoczesnym jej umiejscowieniu w sferze tego właśnie,

co prywatne (w odróżnieniu od takich „sfer publicznych” jak nauka czy polityka), o tyle przekodowania obrazów Jezusa Wyzwolicielea czy Jezusa Rewolucjonisty wskazują, w niektórych z komunikatów, na możliwość (a może i konieczność) ponownego upolitycznienia religii, z uwypukleniem wszystkich emancypacyjnych potencjałów Dobrej Nowiny. Apokryfy tego typu („partycypacyjnego”) dokumentują zatem nierzadko różne od siebie przestrzenie semiotycznego pejzażu, odmienne tendencje kulturowe: z jednej strony ilustrują i/lub postulują wspomniane przesunięcie religii z centrum życia społecznego w obszar indywidualnych wyborów jednostki, a więc i czynienie z przekazu kanonicznego wspomnianego duchowego i etycznego drogowskazu, przy jednoczesnym pomniejszaniu jego funkcji regulatywnych względem społeczności, z drugiej strony wskazują na te „przestrzenie” i dyskursy, w których tekst źródłowy pozostaje normotwórczym wspornikiem wspólnoty, a system religii odgrywa (lub odgrywać powinien) centralną rolę w organizowaniu życia zbiorowości. Co istotne jednak, nawet w owym dokumentowaniu i/lub postulowaniu upolitycznienia religii apokryfy wskazują na kanon, nie zaś na jego strażników, czyli instytucje, kapłanów, Kościoły. Wynika to z, by tak rzec, reformatorskiego charakteru niektórych z omawianych tekstów, które tym samym nawołują do „powrotu do źródeł”, do ewangelicznej prostoty, do zwrotu w stronę projektowanej „esencji” nauk Nazarejczyka, przy nierzadkiej jednoczesnej krytyce re-konstruowanej „konserwatywnej moralności” oraz praktyk wspomnianych kościelnych instytucji. Niezależnie od spojrzenia na kwestię prywatyzacji/upolitycznienia religii omówione apokryfy partycypacyjne podkreślają niezbywalność kanonu jako tekstu formacyjnego, jako źródła kulturowych gramatyk i słowników, jako jednego z podstawowych rezerwuarów semiotycznych. Co istotne jednak, teksty tego typu nie redukują Pisma Świętego wyłącznie do tekstu kulturowego (w rozumieniu A. Assmann), podkreślając lub sugerując jego natchniony charakter (przyjmując więc perspektywę religijną).

Apokryfy typu partycypacyjnego (choć, jak wskazano, nie wszystkie) często zatem ilustrują i projektują zarazem odseparowanie poszczególnych podsystemów semiosfery. W odniesieniu do relacji między religią a polityką nierzadko kierują retoryczne ostrze przeciwko władzy i nadmiernej „światowości” Kościoła, z drugiej strony wskazując na wspomniane emancypacyjne potencjały historii i nauk Jezusa z Nazaretu, sugerując tym samym możliwość „odzyskania” kanonicznych przekazów dla rozmaitych ruchów oddolnych, społecznych, skupionych na grupach marginalizowanych, odrzucanych, „upośledzonych” politycznie i ekonomicznie, a także wskazując na wspólnototwórcze potencjały Dobrej Nowiny, która funduje, w tej optyce, etyczny fundament dla życia zbiorowości (oparty na miłości, współczuciu, trosce i solidarności), zatem jest polityczna w sensie najbardziej podstawowym, źródłowym (co jednak często ustawiane jest w opozycji do wspomnianej nadregulatywności fundowanej przez instytucje, a także do hegemonii optyki religijnej w działaniach instytucji państwowych). W odniesieniu do relacji między systemem religii a systemem nauki z kolei apokryfy wyzyskują, podobnie jak teksty subwersywne w stosunku do kanonu i/lub religii, re-konstruowaną dychotomię rozumu i wiary, z tym zastrzeżeniem, że albo wskazują na możliwości mariażu obu sfer (tropy quasi-tomistyczne lub meta-racjonalistyczne), albo też na ich wzajemną nieprzystawalność, która jednocześnie nie musi być dysjunkcją (w tej optyce to „przestrzenie osobne”, których nie ma potrzeby zestawiać czy dopasowywać, wiara bowiem to sfera „tajemnicy” i „zaufania”, niemożliwa do przełożenia na języki czy to nauki, czy to „zdrowego rozsądku”). Na poziomie, by tak rzec, filozoficznym apokryfy omawianego typu wskazują na ograniczenia instrumentalnego rozumu i konieczność „poszerzenia oglądu”, na projektowanym poziomie „duchowym” z kolei stanowią przykład „ewangelizacji oddolnej” – przekodowując często komunikaty z grupy T2 i T3, wytwarzają obrazy Jezusa historii, nie zatrzymują się na nich jednak, lecz „docierają” do Chrystusa wiary. Na poziomie „kulturowym”, poziomie zarówno oglądu, jak i projektowania

kwestii związanych z pamięcią kulturową, komunikacją, w końcu – tożsamością, stanowią apokryfy owe doskonale przykłady twórczego przekładu, mającego na celu „aktualizowanie” treści kanonicznych i wpisywanie ich w obszar pewnej re-konstruowanej „teraźniejszości” – translacji podlegają języki („archaiczny” język kanonu na „współczesny” język nowego komunikatu) czy wartości (wyciąganie projektowanej „esencji”, asymilacja komunikatów, oczyszczone z „naleciałości kulturowych” kontekstu powstania i wpisanych na nowo w odmienne ramy społeczne i kulturowe, przy podkreśleniu przystawalności kanonicznych treści do zmienionych warunków historycznych i geograficznych). Apokryfy współczesne (wszystkie) pełnią funkcję narzędzi pamięci kulturowej, apokryfy partycypacyjne pełnią ją jednak z założenia, niejako „programowo”. Ujawnia się tu zatem z całą mocą ich anamnetyczna i komunikacyjna funkcja, a jednocześnie sam kanon przejawia tu swoją żywotność, bogactwo semantyczne i wciąż kluczową, kulturotwórczą rolę dla omawianej (re-konstruowanej w niniejszej książce) formacji.

5.4. Apokryficzna transformacja

Intertekstualny model transformacji, by przypomnieć, to przyswojenie obcego tekstu z pozycji dystansu, noszące, jak pisze Lachmann, cechy uzurpacji. Tekst wyjściowy zostaje przeinaczony, zdefragmentowany, bywa zakrywany, łączony z mnogością innych tekstów, traktowany nierzadko „bezceremonialnie”, ironicznie, ludyicznie – strategia modyfikującego przepisywania bowiem „wykazuje tendencję do ezoteryki, kryptyki, ludyzmu i synkretyzmu”¹⁷². Jak już wskazywano, modele intertekstualności łączą się ze sobą w różnych tekstach, przeplatają się, a ich typologia ma charakter nieco uprasz-

¹⁷² R. Lachmann, *Mnemotechnika i simulakrum*, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009, s. 311.

czający. Tak też jest w przypadku apokryfów – na gruncie każdego niemal z omawianych tekstów pojawiają się wspomniane trzy modele, z tym zastrzeżeniem, że jeden z nich jest strategią dominującą. Apokryfy omawiane w tym rozdziale w sposób szczególnie widoczny realizują model modyfikującego przepisywania, nierzadko przybierając właśnie charakter ezoteryczny, tajemniczy, a także synkretyczny, łącząc różne rejestry, mnogość kodów i przede wszystkim czerpiąc z wielu zasobów semiotycznych, pochodzących z różnych semiosfer.

5.4.1. *Król Jezus* Roberta Gravesa

Doskonałym przykładem apokryficznej realizacji strategii transformacji jest *Król Jezus* Roberta Gravesa. Tekst ten bardzo wyraźnie wpisuje się w Łotmanowską wizję przekraczania binarności (jako mechanizmu podstawowego¹⁷³ tak dla tekstu, jak i całej kultury czy semiosfery) w kierunku „opozycji trynarnych”, o których Bogusław Żyłko pisze, że „nie zmuszają [...] do dokonywania wyboru typu »albo-albo« i nie popychają ku maksymalizmowi [...]. Wychodzą poza logikę dwuwartościową, głoszącą, że twierdzenie może być albo prawdziwe, albo fałszywe, i skłaniają się w stronę logik wielowartościowych, dostarczających argumentów dla postaw indeterministycznych”¹⁷⁴. *Król Jezus*, określany mianem „szatańskich wersetów chrześcijaństwa” i uważany często za jedną z „najbardziej kontrowersyjnych powieści w dziejach”, wykracza poza, konstruowaną na gruncie innych omówionych dotychczas tekstów apokryficznych, aporię „wiara-rozum” i poza konflikty przebiegające na granicach poszczególnych podsystemów semiofery oraz samych semiosfer jako

¹⁷³ B. Żyłko, *Wprowadzenie. Testament naukowy Jurija Łotmana*, w: J. Łotman, *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2018, s. 16–18.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 24. Por. też: J. Łotman, *Myśląca struktura*, w: idem, *Nieprzewidywalne mechanizmy...*, s. 62–63.

większych całości (to jest – kultur). Zamiast retorycznego uporządkowania dychotomii i budowania na nich relacji konfliktu lub mariażu, zamiast wspomnianego wyboru „albo-albo”, apokryf wprowadza zupełnie nowe sensory, przekodowując kanon w sposób zarazem niezwykle twórczy, jak i silnie zakorzeniony we wcześniejszych tradycjach apokryficznych, a także – zmierza w kierunku pewnej formy kulturowego oraz religijnego *bricolage*’u. Oddajmy najpierw głos autorowi, który (po Ecowsku) ujawnia swoją intencję w zamykającym apokryf *Komentarzu historycznym*:

Jestem jak najdalej od zamiaru urażenia ortodoksyjnych katolików, którzy mogą zlekceważyć moją opowieść jako nieistotną dla ich wiary, albowiem katolicyzm jest bezspornie logicznym systemem myślowym, jeżeli uznać, że wiele zdarzeń wspomnianych w Ewangelii przekracza zdolność pojmowania ludzkiego i należy je przyjmować na wiarę. Chociaż odrzucam takie stanowisko, z pewnością jest przynajmniej jasne, że szanuję Jezusa i że nawet większość chrześcijan nie uważa go za tak bezkompromisowego, konsekwentnego i wiernego swemu Bogu człowieka jak ja¹⁷⁵.

Już ten jeden fragment nastrocza niezliczonych problemów interpretacyjnych i wskazuje na wiele tropów. Po pierwsze, widać wyraźnie, że tekst wpisuje się w długą tradycję niechrześcijańskich odczytań kanonu i sposobów „rozumienia”, obrazowania czy (re)interpretowania postaci Jezusa jako, jak pisał Kołakowski, „niezbywalnego dla [zachodniej] kultury”, jako „dziedzictwa kulturowego”. To podejście, co oczywiste, poszerza przestrzeń dozwolonych sposobów „odnośnienia się do kanonu” niemal w nieskończoność, traktując treści kanoniczne jako zasoby w istocie „archiwalne” (w sensie Assmannowskim), to jest właśnie dane do (dowolnego) użytku. Sposób akcentowania szacunku, jaki autor apokryfu żywi do postaci Jezusa, wskazuje na kolejne tropy, to jest częściowe przynajmniej usytuowanie tekstu w kontekście znanych już obrazów Jezusa jako mistrza cnoty, „równie bezkompro-

¹⁷⁵ R. Graves, *Komentarz historyczny*, posłowie autorskie w: idem, *Król Jezus*, tłum. M. Świerkocki, Oficyna, Łódź 2012, s. 392.

misowego, co Sokrates” (to zestawienie było nader częste w obszarze tego typu odczytań), mędrca, wielkiego reformatora, a zarazem człowieka (i tylko człowieka) niezwykle pobożnego. Umiejscawiając swoją powieść w kontekście religijnym, Graves podkreśla z kolei, że jest ona „nieortodoksyjna”¹⁷⁶, jednocześnie odnosząc się w swym rozumieniu ortodoksji wyłącznie do doktryny katolickiej. Trudno dociekać intencji autora w tym wybiórczym odniesieniu, warto jednak zauważyć, że zawarte w apokryfie idee i sposoby przekodowywania treści kanonicznych są nieortodoksyjne z punktu widzenia każdego wyznania chrześcijańskiego. Deklarację z kolei o swego rodzaju „wyższej formie szacunku”, jaki żywi autor dla Jezusa, wyższej w stosunku do tego, który cechuje „większość chrześcijan”, trudno skomentować, nie jest bowiem jasne, czy jest to forma „obrony uprzedzającej atak”, czy też zawołowana forma ironii, jasnej dopiero w kontekście całej powieści.

We wspomnianym *Komentarzu historycznym* znajdziemy również, co wyjątkowo cenne z punktu widzenia analizy tekstu pod kątem możliwych intencji autora, krótki opis celów i metod pisania. Punktem wyjścia ma być zdziwienie nad pewnymi fragmentami przekazów kanonicznych, między innymi nad stosunkiem Piłata do Jezusa: „[zastanowiło mnie] dlaczego Piłat okazał Jezusowi tak nadzwyczajną łaskę, przyjmując go na prywatnej audiencji, zastrzeżonej wyłącznie dla obywateli rzymskich, i dlaczego do krzyża z rozkazu Piłata umocowano tak niezwykle *titulus*”¹⁷⁷. Za punkt wyjścia biorąc *Protoewangelię*, inspirując się nadto *Ewangelią Egipcjan* oraz gnostyckim *Zstąpieniem Marii*, Graves tworzy, jak twierdzi, „powieść historyczną”, opierającą się na niezliczonych, rozmaicie datowanych źródłach. Jej osią czyni ideę faktycznego królewskiego pochodzenia Jezusa i jego praw do tronu.

Apokryf ten to w istocie niezwykle gęsta semiotyczna siatka, pełna intertekstualnych nawiązań, cytatów i parafraz, odniesień do wielu źródeł pisanych oraz relacji do innych systemów semiotycznych

¹⁷⁶ Ibidem, s. 391.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 390.

(malarstwa, rzeźby), nawiązań do przekazów historycznych czy historiograficznych, a także do bogactwa mitologii i legend powstałych w różnych kręgach kulturowych. By przybliżyć nieco ogrom tekstów inkorporowanych w omawianym apokryfie, warto wymienić niektóre z owych inspiracji:

- przede wszystkim, rzecz jasna, będzie to kanon Pisma Świętego, z którego bezpośrednio cytaty pojawiają się w apokryfie z frapującą częstotliwością, głównie celem „umocowania” w kanonicznym źródle nieortodoksyjnych koncepcji dotyczących rodowodu, życia, nauczania i śmierci Jezusa (tu głównie koncepcja królewskiego pochodzenia z rodu Heroda, Jezusa jako syna Heroda Antypatra; spełnienia proroctwa Deutero-Zachariasza);
- wspomniane już apokryfy tradycyjne;
- pisma ojców Kościoła, apologetów, pisarzy chrześcijańskich (choćby wymienieni we wspomnianym *Komentarzu* Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski czy Orygenes);
- mitologie celtyckie, egipskie, greckie, babilońskie i asyryjskie;
- teksty historyczne, w odniesieniu do których „szczegółowy komentarz [...] byłby dwa albo trzy razy dłuższy niż sama powieść, a jego napisanie zajęłoby całe lata; [zatem autor] błaga [...], by zwolniono go z tego zadania”¹⁷⁸.

Najlepsze rozeznanie w tej „*bricolage’owej* metodzie” daje kolejny fragment cytowanego *Komentarza*:

Nie podając więc nawet bibliografii, która byłaby tu bardziej imponująca niż pomocna, zapewniam czytelników, że każdy istotny element mojej opowieści oparty jest na jakichś przekazach tradycyjnych, choćby najszczerzejszych, i że podjąłem nadzwyczajne wysiłki, aby dokładnie sprawdzić historyczne tło wydarzeń. Badania moje zawiodły mnie w bardzo niewygodnie odległe rejony. Na przykład mistyczne znaczenia, nadane w książce Złotemu Cielcowi i Siedmiu Filarom Mądrości, wywiodłem głównie ze szczątków gnostyckich, a ostatecznie esseńskich tekstów tajemnych, przechowanych w *Hearings of the Scholars* Caldera i innych pismach starodawnej irlandz-

¹⁷⁸ Ibidem, s. 391.

kiej doktryny poetyckiej, jak również w pochodzącym z trzynastego wieku walijskim *Llyfr Coch o Hergest*; ich pełen sens jawi się natomiast wyłącznie w świetle babilońskiej astrologii, spekulacji talmudycznych, liturgii Kościoła etiopskiego, homilii Klemensa Aleksandryjskiego, religijnych esejów Plutarcha i niedawnych badań archeologicznych z epoki brązu¹⁷⁹.

Widać tu wyraźnie nie tylko mnogość i skomplikowanie intertekstualnych nawiązań i relacji, ale i pewien typ intelektualnej i kulturowej zarazem dyspozycji do mozaikowego i jednocześnie dowolnego traktowania rozmaitych, swobodnie dobieranych i zestawianych tekstów, tradycji, symboli i znaczeń. Kojarzy się dyspozycja owa zarówno z *bricolage’owymi* tendencjami szeroko rozumianego postmodernizmu, jak i eklektycznym podejściem do religii, oferowanym przez ruch New Age, dodać jednak należy, że w odniesieniu do tych kontekstów apokryf musiałby je antycypować, opublikowany został bowiem w roku 1946. W szerszej i bardziej chronologicznie odpowiedniej perspektywie uruchomić można zatem skojarzenia z hermetyzmem, zwłaszcza w jego odczytaniach renesansowych i późniejszych – faktycznie bowiem omawiany apokryf nie tylko zestawia rozmaite elementy semiotyczne, tradycje, symbole i postaci, łącząc je w spójne, z punktu widzenia prowadzonej narracji, systemy znaczeniowe, ale i „osuwają się” w przestrzeń realizmu magicznego (przy czym o „osunięciu” można mówić przez wzgląd na deklarowaną „racjonalność” i „historyzm” tekstu).

Ciekawe jest to wewnętrzne rozdzarcie apokryfu, który z jednej strony stanowić ma właśnie wynik „pracy na niezliczonych źródłach historycznych”, a tym samym odkrywać to, co dotąd było zakryte (lub – ukryte), który zatem wpisuje się w typ tekstu „demaskującego” rzekome przekłamania obecne w kanonie i oficjalnych egzegezach (kanonach drugiego stopnia), z drugiej zaś kreuje przestrzeń nowego „osadu mitycznego”, stanowiącego konglomerat elementów chrześcijańskich, żydowskich oraz czerpanych z innych tradycji re-

¹⁷⁹ Ibidem, s. 391–392.

ligijnych, wpisanych w szeroki kontekst astrologii i magii. Mamy tu zatem do czynienia zarówno z intertekstualnymi nawiązaniami do *Żywotów Jezusa* oraz drobiazgowych studiów nad tekstami (tak kanonicznymi, jak i apokryficznymi, a także pisanymi źródłami niereligijnymi), jak i głęboko apokryficznym podejściem do „ukrytej prawdy”, która jest tyle „historyczna”, co „mityczna”. Dyskutowany tekst jest pod tym względem wyjątkowy na tle dotychczas omówionych, zdaje się bowiem wychodzić nie z typowej dla współczesnych apokryfów literackich akceptacji zamknięcia i skończoności kanonu (w stosunku do którego stanowią one, jak wskazano w pierwszej części książki, „nadpisanie”, które zatem są intertekstualnie umocowaną stylizacją, niekryjącą się ze swoim „falszerstwem” i nieroszczącą sobie pretensji do „alternatywnej/konkurencyjnej kanoniczności”), lecz, przeciwnie, wychodzi z pozycji poważnie traktowanego „objawiania prawdy”. Nie tyle jest to może tworzenie „kanonu konkurencyjnego”, ile próba „korekty” treści źródłowych. W treści apokryfu pojawiają się zatem, znane już z tekstów omówionych powyżej, nawiązania do historycznej i egzegetycznej podejrzliwości wobec kanonu, przy czym punktem wyjścia jest tu stosunek do ksiąg Starego Testamentu (aczkolwiek także Nowy Testament, na zasadzie analogii oraz „wyjaśnienia historyczno-kulturoznawczo-psychologicznego”, traktowany jest z „poznawczym dystansem”):

Muszę w tym miejscu przestrzec czytelników przed dosłownym rozumieniem Świętych Ksiąg hebrajskich. Jedynie rapsody poetów hebrajskich, tak zwane „księgi proroków”, czytać można bez nieustannych podejrzeń, że tekst zniekształcili kapłańscy cenzorzy, ale i te księgi są w większości mylnie datowane, a za ich autorów podaje się ludzi, którzy w żadnym wypadku nie mogli ich napisać. [...] Z biegiem lat księgi prawnicze i historyczne tak zepsuto, częściowo przez przypadek, częściowo zaś wskutek celowych zmian, że nawet najbieglejsi uczeni nie zdołają rozplątać tej gmatwaniny i odtworzyć oryginalnego tekstu¹⁸⁰.

¹⁸⁰ R. Graves, *Król Jezus...*, s. 19.

Powyższe zdania wypowiada narrator, Agabus Dekapolitańczyk, tworzący swą opowieść w roku 93. Graves w *Komentarzu* zaznacza, że tworzył swój tekst „historyczną metodą analeptyczną”, „polegającą na intuicyjnej rekonstrukcji zapomnianych zdarzeń poprzez celowe zawieszenie czasu”:

trzeba nauczyć się myśleć jak człowiek tamtych czasów – dodaje Graves. – Najłatwiej to osiągnąć, podszywając się pod rzekomego autora opowieści, pełniącego podobną funkcję jak starannie ubrana postać, umieszczona na pierwszym planie rysunku przedstawiającego jakieś dzieło architektoniczne, żeby uniknąć nieporozumień związanych z jego wielkością, datą powstania i położeniem geograficznym. Zdecydowałem się przemawiać ustami Agabusa Dekapolitańczyka [...], a nie ustami osoby żyjącej współcześnie z Jezusem, ponieważ różnice pomiędzy tradycją synoptyczną i tym, co wydaje mi się prawdziwą wersją wydarzeń, wymagają komentarza wyjaśniającego politykę Kościoła po upadku Jerozolimy¹⁸¹.

Narrator „odtworza” zatem historię narodzin nowego kultu, jego zdaniem całkowicie sprzecznego tak z nauczaniem Jezusa, jak i z tym, kim był on naprawdę (o czym nieco dalej). Cała konstrukcja myślowa chrześcijaństwa podana zostaje w wątpliwość, przy jednoczesnym podtrzymaniu centralnej idei religijnej – założenia o istnieniu Boga. Ta jednak nie zostaje utrzymana nawet w kształcie nadanym jej przez judaizm, lecz przepuszczona przez filtr synkretyzmu religijnego i „rekonstrukcji” skomplikowanych relacji między religią Mojżeszową a różnymi kultami pogańskimi, również, w tej optyce, ściśle ze sobą powiązanymi.

Nie tylko narrator jednak zgłasza wątpliwości odnośnie do prawdziwości przekazów kanonicznych – w apokryfie wielokrotnie przywołuje się tę kwestię, a retoryka tych fragmentów budzi skojarzenia z odnośnymi fragmentami tekstów omówionych już wcześniej:

¹⁸¹ Ibidem, s. 392.

Antypater zaczerpnął kolejną garść migdałów [...] – Nie mogę zbić twego wywodu, ale doprawdy trudno pogodzić mi się z myślą, że Pismo zawiera jakieś obce wtręty.

– Czy nie lepiej uwierzyć, że tekst Pisma uległ rozmaitym zniekształceniom, niż wierzyć w historyczną nieprawdę? [odrzekł Szymon]¹⁸²

– Jeżeli trudno mi uwierzyć, że w Piśmie znajdują się sprzeczne z historią wtręty, to z jeszcze większym trudem przychodzi mi dać wiarę, że Pismo zawiera także i fałszerstwa. [rzekł Antypater]

– Czy nie lepiej w to uwierzyć, niżli urągać intelektowi godząc się na niedorzeczności logiczne? [zapytał Szymon]¹⁸³

Powyższa rozmowa realizuje jednak funkcję odmienną od tej, jaką podobne fragmenty pełnią w omówionych już apokryfach. O ile w przywołanych dotychczas tekstach podważanie zaufania do Pisma oraz podkreślanie jego sprzeczności z „rozumem” (czy przez wzgląd na historyczne nieścisłości, czy przez obecność „osadu mitycznego” i niezgodność z naukami przyrodniczymi, czy przez niezgodność z logiką, czy w końcu – niezgodność z tak zwanym „zdrowym rozsądkiem”) to element retorycznej gry i osadzenia całej narracji w polu światopoglądowej/aksjologicznej/kulturowej walki, o tyle w przypadku *Króla Jezusa* jest to narracyjne odzwierciedlenie innego typu apokryficzności – bliskiej jeśli nie apokryfom tradycyjnym, to przynajmniej współczesnym apokryfom teologicznym, oferującym pewnego typu „objawienie” czy „korektę”, „odsłonięcie prawdy”, która tak samo jak przekazy kanoniczne „stoi w sprzeczności z rozumem” (pojmovanym jak powyżej).

Apokryf Gravesa wpisuje się w poetykę „odnalezienia manuskryptu”, wypełnienia „białych plam” kanonu, w strategię układania na nowo elementów źródłowych tak, by wydobyć z nich właśnie ową „prawdę” – sytuującą się na ogół na przecięciu wyobrażonej „prawdy historycznej” i przetworzonej lub wytworzonej „prawdy boskiej”,

¹⁸² Ibidem, s. 56.

¹⁸³ Ibidem, s. 59.

zakłada bowiem zmieszanie obu porządków, ich ściśle przyleganie, i zarazem fałszywość ich przedstawienia w tekstach kanonicznych. Graves traktuje kanon jak zagadkę, jak swego rodzaju układankę, której poszczególne elementy zostały „nieprawidłowo zestawione”, przez co obraz z nich się wyłaniający pozostaje zniekształcony. Dlatego „układa na nowo” wszystkie elementy, niektóre usuwając, inne dodając, co, rzecz jasna, stoi w całkowitej sprzeczności z respektowaną w innych tekstach zasadą zamknięcia i nienaruszalności kanonu (by powtórzyć – wszystkie apokryfy „coś dodają”, „coś odejmują”, „coś przetwarzają”, od początku jednak dzieje się to w ramach semiotycznej gry, literackiej wariacji na temat, li tylko konwencji). W *Komentarzu* czytamy: „Przedstawiam tutaj nową teorię układu wczesnych biblijnych ksiąg historycznych”. Teoria ta opiera się nie tylko na wspomnianym przesuwaniu i nowym zestawianiu elementów, ale i wykluczaniu niektórych, „dodanych później”, przykładowo o „charakterze ebionickim”. Graves sugeruje, że dodawane w procesie historycznej redakcji kanonu fragmenty (które sam traktuje jako konieczne właśnie do usunięcia, marginalizacji lub „egzegezy odwrotnej”) opierają się na zasadzie przejęcia elementów z innych systemów semiotycznych i odwrócenia ich znaczenia. Metodę tę określa mianem ikonotropii, w której „nie chodzi o to, żeby zmienić czy okaleczyć malowidła, lecz aby zinterpretować je w sensie wrogim w stosunku do pierwotnego, wcześniejszego kultu”¹⁸⁴. To spotkać miało, między innymi, koncepcję matriarchatu i matrylinearnego dziedziczenia (między innymi tytułów, praw do tronu etc.), rozwijaną na wielu stronach i w wielu miejscach apokryfu, a także niezliczone elementy pogańskich kultów, których zawile ścieżki łączą się z żydowskim monoteizmem, a dalej – z chrześcijaństwem. Innymi słowy – apokryf oferuje kolażową i palimpsestową zarazem wizję przepływów religijnych i, szerzej, semiotycznych. Kreśli wprawdzie linie demarkacyjne, podkreśla jednak ich wyjątkową przepustowość.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 394.

Ostatecznie też wpisuje cały system religii chrześcijańskiej, a wcześniej – żydowskiej, w narrację o zmianach kulturowych oraz w dyskurs władzy – symbolicznej i politycznej w szerokim sensie (oto bowiem konstruowana opowieść o przepływach religijnych okazuje się dyskursem o wchłonięciach, przejęciach, marginalizacjach, manipulacjach, dominacji).

Warto w tym miejscu przywołać kilka wymownych fragmentów tekstu głównego apokryfu, będących głównie wypowiedziami narratora:

Obrzęd ten, znany jako Eucharystia, stanowi widomy pomost między judaizmem a greckimi i syryjskimi misteriami – mam tu na myśli pewne obrzędy nakazujące sakramentalne spożywanie świętego ciała Tammuza i picie świętej krwi Dionizosa; a pomost ten przeszły już tysiące nawróconych. Żydzi chrestianie odrzucili jednak Eucharystię jako bałwochwalczą. Za bluźnierczy uznali też pogląd gojów chrestiańskich głoszący, że Jezus pozostaje w takim stosunku do Jahwe jak na przykład Bóg Dionizos do Ojca Dzeusa, który począł go z nimfy Semele. A Bóg poczęty, powiadają Żydzi, musi z konieczności mieć matkę i przeczą, jakoby Jahwe miał kiedy sprawę z jakąś nimfą lub boginią¹⁸⁵.

Kult Rimmona wchłonięty został przez kult Jahwe, który przejął jego tytuły i symbole, jak można było wnioskować po maleńkich, złotych owocach granatu, wyszywanych na szatach liturgicznych arcykapłana na przemian z dzwonekami, przypominającymi otwierający się kwiat granatowca, a także po wielkich owocach, rzeźbionych w marmurowych kolumnach świątyni¹⁸⁶.

W apokryfie napotkać można niezliczone przykłady tego typu powiązań, bądź ignorujące biblijną symbolikę lub późniejsze wykładnie teologiczne i egzegezy, bądź wyprowadzające owe symboliki z innych, wcześniejszych bądź równoległe funkcjonujących tradycji czy kultów (przykładowo biblijne rozumienie granatu jako symbolu płodności czy symbolu życia nie zostaje w powyższym fragmencie

¹⁸⁵ Ibidem, s. 11.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 74.

zanegowane, ale „wyprowadzone” właśnie z kultu Rimmona, syryjskiego boga-granatowca, wspomnianego między innymi w drugiej Księdze Królewskiej [2 Krl, 5,18]. Późniejsze, chrześcijańskie rozumienie granatu jako symbolu Kościoła i zmartwychwstania nie zostaje tu przywołane, co jednak znajduje swoje uzasadnienie w ramach czasowych powieści).

Co istotne, relacje międzyreligijne i międzykulturowe, kwestie przekodowywania komunikatów wcześniejszych czy pochodzących z innych kultur stanowią w apokryfie niewyczerpane wręcz źródło „herezji” – przykładowo w innym miejscu znaleźć można dywagacje na temat związku między Jahwe a egipskim Setem, dość karkołomne, zważywszy na jednoczesne przywołanie innego przekodowania, mającego, w świetle apokryfu, miejsce w kanonie (przekodowanie Seta-boga w Seta-syna Adama):

Bóg Pasterzy był egipskim bogiem Słońca Sutekhem, czyli Setem, który w Księdze Rodzaju występuje jako Set, syn Adama, a który został bogiem całego Izraela występując pod imieniem Jahwe, kiedy król Dawid wyrwał Jerozolimę z rąk Jebusytów, potomków Pasterzy. Pamiątką tej historii była Menora, święty siedmioramienny świecznik stojący w Miejscu Świętym. Zbudowany był tak, aby reprezentował Słońce, Księżyc i pięć planet: Marsa, Merkurego, Jowisza, Wenus i Saturna [...] ¹⁸⁷.

Jak już wskazano, apokryf wpisuje się, za sprawą owych powiązań i „odkryć”, i poprzez odniesienie do szczegółowej pracy na „źródłach biblijnych i pozabiblijnych”, w tradycję współczesnej apokryficzności „teologicznej”, na gruncie której chętnie łączy się rozmaite tradycje i zasoby semiotyczne w poetyce „objawiania prawdy”. Jaki zatem „prawdziwy obraz Jezusa” wyłania się z tekstu?

Po pierwsze, jak już wspomniano, apokryf przekodowuje wcześniejsze przedstawienia Jezusa jako mędrca, mistrza cnoty i człowieka nad wyraz pobożnego. Najważniejszym punktem odniesienia,

¹⁸⁷ Ibidem, s. 116.

osią całej narracji, czyni się tu jednak koncepcję jego królewskiego pochodzenia – apokryf przekodowuje zatem figurę Króla królów, odrzucając jednocześnie jej teologiczne ugruntowanie – apokryficzny Jezus bowiem wywodzi się z królewskiego rodu Heroda jako poczęty z sekretne go związku Marii i Heroda Antypatra. Przekodowanie tajemnicy poczęcia jest zatem motywowane retorycznie – tajemnicze jest ono bowiem nie przez wzgląd na nadprzyrodzony charakter, ale ze względów politycznych. Idea Króla królów zatem pełni tu funkcję pomostu między wcześniejszymi przedstawieniami, powiązanych z historycznie dynamiczną wyobraźnią chrześcijańską, a centralnym dla apokryfu pomysłem fabularnym. Bezpośrednie odniesienia znajdują się w licznych fragmentach tekstu, jak przykładowo w rozmowie Jezusa z Szymonem, esseńczykiem, podczas której ten drugi wypowiada następujące słowa:

Ostrzami włócznie wypędzisz Rzymian z każdej krainy, którą zajęli, złamiesz także królów Południa i Wschodu, ustanowisz Cesarstwo naszego Boga nad wszystkimi stu pięćdziesięcioma trzema narodami i staniesz się królem królów, największym, jaki kiedykolwiek panował. W porównaniu z tobą Aleksander wydawać się będzie zwykłym hersztem zbójcekim!¹⁸⁸.

W Nowym Testamencie znajduje się kilka odniesień do królewskiego przeznaczenia Jezusa, jak przykładowo w ewangelii Łukasza („Lecz anioł rzekł do Niej: »Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca«” [Łk 1,30-33]) czy Mateusza („Powiedzcie Córce Syjońskiej: Oto Król twój przychodzi do Ciebie łagodny, siedzący na osiołku, źrebięciu oślicy” [Mt 21,5]). Kwestia Jezusa jako „króla żydowskiego” pojawia się, rzecz jasna, także w kontekście rozmowy z Piłatem i późniejszego umieszczenia

¹⁸⁸ Ibidem, s. 220–221.

przezeń na krzyżu trójjęzycznego napisu „Jezus Nazarejczyk, król żydowski” (por. J 19,19; J 18,37), jednak interpretacja Nazarejczyka jako Króla królów inspirację czerpie przede wszystkim z Apokalipsy: „Ci będą walczyć z Barankiem, a Baranek ich zwycięży, bo Panem jest panów i Królem królów – a także ci, co z Nim są: powołani, wybrani i wierni” (Ap 17,14). Z obrazem tym łączyło się oczekiwanie, zwłaszcza w epoce wczesnochrześcijańskiej, na rychłe nadejście wspomnianaego w Księdze Objawienia tysiącletniego królestwa:

Potem ujrzałem anioła, zstępującego z nieba, który miał klucz od Czeluści i wielki łańcuch w ręce. I pochwyił Smoka, Węża starodawnego, którym jest diabeł i szatan, i związał go na tysiąc lat. I wtrącił go do Czeluści, i zamknął, i pieczęć nad nim położył, by już nie zwodził narodów, aż tysiąc lat się dopełni. A potem ma być na krótki czas uwolniony. I ujrzałem trony – a na nich zasiedli [sędziowie], i dano im władzę sądzenia – i ujrzałem dusze ściętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat. (Ap 20,1-6)

Oczekiwane rychłe nastanie tysiącletniego królestwa spełnić miało przepowiednię Daniela:

Patrzałem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła – płonący ogień. Strumień ognia się rozlewał i wypływał od Niego. Tysiąc tysięcy służyło Mu, a dziesięć tysięcy po dziesięć tysięcy stało przed Nim. Sąd zasiadł i otwarto księgi. Z powodu gwaru wielkich słów, jakie wypowiadał róg, patrzałem, aż zabito bestię; ciało jej uległo zniszczeniu i wydano je na spalenie. Także innym bestiom odebrano władzę, ale ustalono okres trwania ich życia co do czasu i godziny. Patrzałem w nocnych widzeniach: a oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono

Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przemienie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie. (Dn 7,9-14)

Cesarstwo rzymskie miało być czwartym, ostatnim z królestw czterech bestii, które, zgodnie z Księgą Daniela, miały upaść (por. Dn 7,15-27). Jednak, jak wskazuje J. Pelikan, bynajmniej nie wszyscy chrześcijanie tego czasu podzielali nastroje millenarystyczne¹⁸⁹, choć jednocześnie wszyscy dzielili wizję Chrystusa jako Króla królów¹⁹⁰.

Apokryficzny Jezus po chrzcie w Jordanie, w trakcie którego „jego Ka zstąpiło na niego w postaci gołębiczy”¹⁹¹, zostaje przez Jana namaszczonego na króla żydowskiego, a następnie bierze udział w skomplikowanym, starodawnym, brutalnym, magiczno-mistycznym procesie koronacji. Wówczas miejsce ma „rytualna napaść” i okulawienie Jezusa, a także ślub z Marią, siostrą Łazarza, dziedziczką Mikal (co jest konieczne ze względu na matrylinearny charakter

¹⁸⁹ Por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 59–60.

¹⁹⁰ Wizja ta prowadziła czasem do nieposłuszeństwa i lekceważenia okazywanego władcom ziemskim, częściej jednak oznaczała oczekiwanie królestwa „nie z tego świata” i nie kolidowała z „oddawaniem cesarzowi tego, co cesarskie”. Jezus stał ponad każdym władcą, co, rzecz jasna, uniemożliwiało honorowanie ziemskich królów jako istot boskich (przykładem może być odmowa określania cesarza mianem *Kyrios Kaisar*), nie wykluczało to jednak posłuszeństwa, a jedynie – bałwochwalstwo (por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 61). Jednak złożoność tej wczesnochrześcijańskiej „teologii politycznej” i niejednorodność postaw wśród wierzących sprawiły, że przesładowania chrześcijan nie ustawały, nawet w czasach takich władców jak Marek Aureliusz czy Dioklecjan: „Ponieważ Jezus był Królem, chrześcijanie mogli być tymczasowo lojalni Cezarowi; ale ponieważ Jezus był Królem, nie mogli być lojalni w tej mierze, jakiej domagali się, a może nawet potrzebowali, najlepsi wśród cesarów, po to, aby Cesarstwo Rzymskie, tak jak to przepowiadał Wergiliusz, było *imperium sine fine*, »imperium bez granic«” (ibidem, s. 62). Figura Króla królów, nie tracąc żywotności, z czasem ewoluowała, by tak rzec, w dwa kolejne obrazy – Jezusa namiestnika królów oraz mnicha – władcy świata. Pierwszy obraz był bardziej „światowy” i odcisnął znaczące piętno na historii (nie tylko chrześcijaństwa), drugi natomiast łączył się ze wzrastającą popularnością życia klasztornego i jego wpływem na kulturę wyobraźnię chrześcijańskiego świata.

¹⁹¹ R. Graves, *Król Jezus...*, s. 244.

dziedziczenia tytułów królewskich) – co istotne jednak, Jezus konsekwentnie odmawia skonsumowania małżeństwa. Odmowa ta motywowana jest, wspomnianym w Protoewangelii, a rozwiniętym i zreinterpretowanym w *Ewangeliu Egipcjan*, dążeniem do „zniszczenia dzieła Niewiasty”.

*Ewangelia Egipcjan*¹⁹², utwór o charakterze gnostyckim czy gnostycyzującym, powstały prawdopodobnie w pierwszej połowie II wieku w grupie nawróconych na chrześcijaństwo Egipcjan, używany był przez między innymi przez sabelian i walentynian. Choć istnieją przypuszczenia, że tekst ów w istocie powstał w Rzymie, to jednak zawiera elementy typowo egipskie, jak dialog Salome z Jezusem (który to dialog wykazuje również wspomniane powyżej cechy gnostyckie):

Oto gdy Salome pytała Pana: „Dokąd śmierć będzie sprawowała swą władzę?” odpowiedział Pan: „dopóki wy, kobiety będziecie rodzić... Przybyłem, aby położyć kres dziełom kobiety” – kobiety znaczy pożądania. [...] Gdy Salome dopytywała się, kiedy będzie wiadome to, czego usiłowała się dowiedzieć, rzekł Pan: „Gdy podepciecie stopami zasłonę wstydlivosti i gdy dwójce stanie się jednym, a męski pierwiastek z żeńskim nie będzie ani męski, ani żeński” [...]¹⁹³.

Kwestia zespolenia pierwiastków męskiego i żeńskiego podkreślona zostaje w innym jeszcze fragmencie, gdy Jezus, pytany o czas, w którym nadejdzie jego królestwo, odpowiada: „Kiedy dwa będą jednym, i to, co na zewnątrz będzie jak wewnątrz, a męskie z żeńskim ani męskie, ani żeńskie”¹⁹⁴. Jak zauważa badacz apokryfów, Hugolin Langkammer, rozmowy Jezusa i Salome „wyrażają [...] radykalną negację życia seksualnego i absolutne żądanie całkowitej abstynen-

¹⁹² Omawiana tu skrótowo *Ewangelia Egipcjan* nie jest tożsama z odkrytą później *Ewangelią Egipcjan* z Nag Hammadi (por. M. Starowieyski [red.], *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 121).

¹⁹³ *Ewangelia Egipcjan*, w: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 121.

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 122.

cji w tej dziedzinie [...] W dialogu tym zawarta jest wyraźna myśl gnostyckiej soteriologii: stosunki płciowe i rodzenie stoją u podstaw śmierci, dlatego posłannictwo gnostyckiego zbawiciela osiąga swój szczyt w rozwiązaniu dzieł niewiasty¹⁹⁵. Wymóg niepomnażania materii wiąże się, rzecz jasna, ze skrajnym gnostyckim dualizmem.

Podobne wątki znaleźć można w *Ewangeliu Tomasza*, zbiorze 114 logiów Jezusa, tekście przynależnym do utworów z Nag Hammadi:

22. Spytali go: „Jeśli staniemy się małymi, wejdziemy do królestwa?”. Odrzekł im Jezus: „Wejdziecie, jeśli macie zwyczaj czynić dwa jednością i stroną wewnętrzną czynić tak, jak zewnętrzną, a stroną zewnętrzną tak, jak wewnętrzną, [...] i jeśli macie zwyczaj czynić to, co męskie i żeńskie jednością, aby to, co jest męskie, nie było męskim, a to, co żeńskie, nie było żeńskim [...]”¹⁹⁶.

Jak wskazuje Starowieyski, jest to złożony, wieloznaczny tekst o charakterze gnostyckim, w którym Jezus jawi się jako Syn Ojca Zmartwychwstały, rozdzielający swą naukę wybranym, mającym boskie pochodzenie (tak często widzieli samych siebie gnostycy):

50. Rzekł Jezus: „Jeśli pytają was: »Skąd jesteście?« odpowiedzcie im: »Przybyliśmy ze światłości, z miejsca, które jest światłością samą w sobie, która powstała i objawiła się w swych obrazach«. Jeśli będą wam mówić: »Kim jesteście?« odpowiedzcie: »Jesteśmy jego synami i wybranymi Ojca żywego«. Jeśli zapytają was: »Jaki jest znak waszego Ojca w was?« odpowiedzcie im: »To jest ruch i odpocznienie«¹⁹⁷.

Jezus nie zbawia przez śmierć na krzyżu, lecz przez wiedzę, czyli gnozę. Krytykuje grzeszną materię, „ciało-trupa”, i „upojonych” ludzi, czyli tych, którzy nie poznali gnozy i żyją bez samoświadomości,

¹⁹⁵ H. Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice 1989, s. 26–27.

¹⁹⁶ *Ewangelia Tomasza*, w: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 189.

¹⁹⁷ *Ibidem*, s. 193.

nie rozpoznając swojego podobieństwa do Ojca. Nie pragną oni wiedzy, więc nie rozpoznają Jezusa-Mądrości, i upajają się przywiązaniem do świata:

28. Rzekł Jezus: „Stanąłem w środku świata i objawiłem się im w ciele. Znalazłem ich wszystkich pijanych. Nie znalazłem nikogo wśród nich spragnionego, a dusza moja bolała nad synami ludzkimi, gdyż są ślepi [...]. Teraz są [...] pijani. Gdy odrzucą swoje wino, wtedy będą pokutowali”¹⁹⁸.

56. Rzekł Jezus: „Kto poznał świat, znalazł trupa, a kto znalazł trupa, świat nie jest go wart”¹⁹⁹.

87. Rzekł Jezus: „Nieszczęsne jest ciało, które zależy od (innego) ciała i nieszczęsna dusza, która zależy od tych dwu”²⁰⁰.

O sobie Jezus mówi:

61. [...] „ja jestem tym, który powstał z równego sobie. Dano mi to, co należy do mego Ojca”²⁰¹.

77. [...] „ja jestem światłością, która jest ponad wszystkim. Ja jestem Pełnią. Pełnia wyszła ze mnie i Pełnia doszła do mnie. Rozłupcie drzewo, ja tam jestem. Podnieście kamień, a znajdziecie mnie tam”²⁰².

Apokryf Gravesa jest zatem zakorzeniony również w myśli gnostyckiej, choć jednocześnie, przez ciągłe przesuwanie akcentów oraz związki z innymi tradycjami, nie można jednoznacznie stwierdzić, że jest to tekst o *stricte* gnostyckim charakterze.

W omawianym tekście znajdziemy zatem również nawiązania do innych jeszcze przekazów apokryficznych. Przykładowo koncepcję Jezusa-wegetarianina znajdujemy zarówno w *Ewangeliu Ebionitów*, jak i we współczesnej *Ewangeliu Świętych Dwunastu*. *Ewangelia*

¹⁹⁸ Ibidem, s. 190.

¹⁹⁹ Ibidem, s. 194.

²⁰⁰ Ibidem, s. 199.

²⁰¹ Ibidem, s. 195.

²⁰² Ibidem, s. 197.

*Ebionitów*²⁰³, tekst o wydźwięku gnostyckim, zawierała twierdzenie, że Jezus nie narodził się jako Bóg, Duch Święty zstąpił bowiem na niego w trakcie chrztu (stąd też tekst ten pomija całkowicie dzieciństwo Jezusa, jako, z tego punktu widzenia, mało istotne). Wówczas to (to jest w trakcie chrztu) „rozległ się głos z nieba”, i Bóg orzekł „Ja Ciebie dziś zrodziłem”²⁰⁴. *Ewangelia Ebionitów* utożsamiana bywała niekiedy z innym tekstem gnostyckim, *Ewangelią Dwunastu*²⁰⁵, echa jej natomiast odnaleźć można we współczesnej *Ewangelii Świętych Dwunastu*, przy czym oba teksty łączy propagowanie idei wegetarianizmu. Kwestia wspomnianego wegetarianizmu pozostaje jednak sporna, o ile bowiem Starowieyski uznaje zmianę słowa *akris* (szarańcza) na *enkris* (ciasto), występującego w opisie pożywienia Jana Chrzciciela, właśnie za wyraz tendencji wegetariańskich²⁰⁶, podobnie jak stwierdzenie Jezusa: „Czy może sądzicie, że ja pragnąłem spożywać z wami to mięso, Paschę?”²⁰⁷ (w wersji Langkammera: „Czy pożądałem jeść mięso z wami na tej uczcie paschalnej?”²⁰⁸) oraz żą-

²⁰³ Jak pisze Starowieyski, ebionici byli grupą judeochrześcjan o tendencjach gnostyckich, których nazwa, wbrew poglądom Epifaniasza, wywodziła się nie od mitycznego założyciela wspólnoty, Ebiona, lecz od hebrajskiego słowa *ebionim*, oznaczającego ubogich. Czasem *Ewangelię Ebionitów* identyfikowano z *Ewangelią Hebrajczyków*, jednak, choć miejscami zbliżone, utwory te różniły się od siebie – ta druga opierała się głównie na Mt, pierwsza natomiast uwzględniała również inne ewangelie synoptyczne (por. M. Starowieyski [red.], *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelię...*, t. I, s. 114).

²⁰⁴ *Ewangelia Ebionitów*, w: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelię...*, t. I, s. 116.

²⁰⁵ Jak podkreśla Starowieyski, pod tytułem tym znaleźć można kilka różnych utworów. Z *EwEb* utożsamiano utwór gnostycki znany właśnie jako *Ewangelia Dwunastu* (nie wiadomo jednak, w jakiej konkretnie grupie powstały), o którym wspomina, jako o piśmie heretyckim, Orygenes, a za nim Ambroży, Hieronim czy Filip z Sydy (por. M. Starowieyski [red.], *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelię...*, t. I, s. 120).

²⁰⁶ Por. ibidem, s. 115, przypis 201.

²⁰⁷ Por. ibidem, s. 117.

²⁰⁸ H. Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu...*, s. 24.

danie całkowitego zaniechania składania ofiar, o tyle Langkammer uznaje taką interpretację za nieprawomocną, skupiając się na wrogim nastawieniu ebionitów do kultu i gnostyckim (czy gnostycyzującym) ich stosunku do materii, której, jako zbrukanej i złej, nie można ofiarowywać Bogu²⁰⁹.

Współczesna *Ewangelia Świętych Dwunastu*, jak już wskazano przy omówieniu apokryfu Malińskiego, również duży nacisk kładła na wegetarianizm Jezusa i jego rzekome nauki o poszanowaniu środowiska naturalnego, a także na „przekłamania” obecne rzekomo w tekstach kanonicznych. Widać zatem wyraźnie, na jak licznych poziomach apokryf Gravesa intertekstualnie łączy się z tekstem Ouseleya (nie tylko idea wegetarianizmu, ale i przepływy międzyreligijne, wspomniana koncepcja konieczności korekty pism kanonicznych, w końcu – idea Bogini oraz matriarchatu).

Jezus Gravesa jest zatem wegetarianinem, ma silne związki z esseńczykami, przez chwilę przebywa nawet w ich wspólnocie, jest ziemskim królem, rewolucjonistą religijnym, quasi-gnostykiem, Mesjaszem, możliwym zbawcą Izraela. Nie jest jednak ostatecznie Zbawicielem, ponosi bowiem klęskę, przyspieszając własną śmierć. Ukazując się uczniom po zmartwychwstaniu, określa samego siebie mianem „przekłętego” i prosi ich, by dbali o „owce, które zawrócił z właściwej ścieżki”²¹⁰. Maria Układaczka Włosów (czyli Maria z Magdali), wiedźma i kapłanka kultu Niewiasty, orzeka, że jednej bestii na górze Horeb Jezus nie zwalczył, a był to „Byk Pośpiechu”: „Oto w czym zawinił: próbował przyspieszyć nadejście godziny zagłady,

²⁰⁹ „Ostatnie dwa przykłady [odmowa spożywania mięsa i żądanie zaprzestania składania ofiar – M.J.] nie świadczą o wegetariańskim nastawieniu Ebionitów, lecz wobec ich wrogiego nastawienia do kultu – wyrażają pewne idee gnostyckie. Chrystus nie mógł spożywać baranka wielkanocnego, skoro ten stanowił główną ofiarę składaną w świątyni. Jakżeż można ofiarować Bogu jakąkolwiek materię? Dopiero Duch, istota niebieska, która połączyła się z Jezusem, sprawił, że stał się On Synem Bożym” (H. Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu...*, s. 24).

²¹⁰ R. Graves, *Król Jezus...*, s. 387.

wypowiadając wojnę Niewieście. Ale Niewiasta trwa i nie można jej pospieszać”²¹¹. Apokryf kończy następujący fragment:

Zdawałoby się, że jest to koniec historii Jezusa, ale ebionicki biskup powiedział mi: – nie, to nie koniec. Jezus, pokonawszy śmierć, żyje jako Moc na ziemi, uniknął bowiem więzienia w Szeolu, lecz póki co nie został jeszcze wzięty do Nieba. Jest on Mocą Dobra, tym, który skłania ludzi do pokuty i miłości, podczas gdy inne Moce ziemskie (z wyjątkiem Eliasza) są złe i nakłaniają ludzi do grzechu i śmierci. W owym czasie ani zło, ani pobożność nie panowały powszechnie w Izraelu, dlatego nie można było ustanowić Królestwa, choć będzie ono w końcu ustanowione, gdy pokonana zostanie Niewiasta, a wtedy Jezus królował będzie swoje tysiąc lat, i cały świat będzie mu posłuszny. Zostanie bowiem raz jeszcze ukoronowany i tym razem jego królowa godna będzie jego cnót [...]. Do tego dnia Izrael pozostanie narodem wybranym, choć rozproszonym i prześladowanym, ale w końcu dwanaście plemion ponownie zjednoczy się w Jerozolimie²¹².

Apokryf zatem antycypuje „zwrot ku żydowskości”, który dokonał się na fali trzech poszukiwań Jezusa historycznego, jednocześnie jednak nie wyczerpuje się w tej optyce, łącząc, jak wspomniano, elementy z różnych semiotycznych podsystemów, z różnych tradycji religijnych i kultur, stając się tym samym tekstem wysoce synkretycznym i, mimo nawiązań do licznych apokryfów tradycyjnych oraz podobieństw do wybranych współczesnych apokryfów teologicznych, tworem wyjątkowo „osobnym” w zbiorze tu omawianych. Co ciekawe, choć z punktu widzenia pragmatyki tekstu apokryf Gravesa jest wyjątkowo skandalizujący i „obrazoburczy”, to jednocześnie nie ma charakteru *stricte* „wojującego”. Wymykając się, jak wspomniano, dualizmowi, na który zorientowana jest większość analizowanych tu tekstów, a także przekraczając strategię współczesnego apokryfu jako „stylizacji” opartej na uznaniu kanonu w jego zamknięciu, *Król Jezus* jako „dokument kultury” wskazuje na jej inne jeszcze właściwości

²¹¹ Ibidem, s. 379.

²¹² Ibidem, s. 388.

– dynamikę „pozabijną”, nastawienie na komunikację, na globalność powiązań semiotycznych, nie tylko w jej wymiarze historycznym, ale i w procesie, aktualizowaną. Innymi słowy, wyłaniająca się z tekstu diagnoza kultury oparta jest na koncepcji jej swoistej migotliwości, bycia wiecznie „w ruchu”. To sieć powiązań semiotycznych, przestrzeń przepływów, lecz również obszar ścierania się dyskursów i przekazów, sfera walki o hegemonię, dominację i władzę – wizja wspomnianej dynamiki nie jest zatem „romantyczna”, nie jest bowiem wprowadzić tak, że komunikacja międzykulturowa musi być oparta na przemocy i konflikcie, jednocześnie jednak, w nakreślonej w apokryfie optyce, przypominać może grę o sumie zerowej. Odnosząc się do skomplikowanych historycznych relacji między różnymi formacjami kulturowymi, apokryf z jednej strony podważa natchniony charakter kanonu, wpisując go, w quasi-religioznawczej poetyce, we wspomniany obszar niełatwych do prześledzenia powiązań, wpływów i przejęć semiotycznych, z drugiej zaś strony wskazuje właśnie na wspomnianą dynamikę kontaktów międzykulturowych, tak historycznych, jak i aktualnych, na zdolność do asymilacji komunikatów, do „rozpuszczania” jednej tradycji w drugiej (czy jednego tekstu w drugim, kodu, symboliki etc.).

Tekst Gravesa stanowi również przykład swego rodzaju dowolności w przekodowywaniu i „używaniu” treści źródłowych, co wskazuje na pewne tendencje do przesuwania komunikatów i symboli z przestrzeni kanonu (jako strefy uświęconej i aktualizowanej w tymże uświęceniu) do sfery archiwum (jako obszaru, w którym zasoby trwają w stanie zawieszenia i gotowości do dowolnego użycia). Tendencja owa zdaje się korespondować z diagnozami sekularyzacyjnymi, w ten jednak sposób, że w semiosferycznie widzianej kulturze ścierają się przestrzenie „dystansu do narracji religijnej” z wciąż żywymi przestrzeniami religijnego zaangażowania. Analizowany tekst zatem wskazuje na kolejne elementy kulturowej mozaiki, jak wspomniane „przestrzenie dowolności”, tendencje do synkretyzmu, skomplikowane relacje intersemiotyczne i międzykulturowe, w końcu też – strefy

buforowe czy osobne wobec binarnie traktowanych relacji między przywoływanymi tu wielokrotnie systemami „religii” i „nauki” (przy jednoczesnym wskazaniu na głęboko polityczny aspekt każdego „semiotycznego przesunięcia” i relacji między centrum i peryferiami) czy też konstruktami „rozumu” i „wiary” (przy niejasnym własnym „programie filozoficznym” apokryfu – ostatecznie bowiem „rozum” zdaje się rozplýwać w „religii” widzianej bardziej „mitologicznie” czy nawet osuwającej się w przestrzeń „magiczności”).

5.4.2. *Issa. Sekretne lata z życia Jezusa* Lois Drake

Również *Issa. Sekretne lata z życia Jezusa*, apokryf autorstwa Lois Drake, skoncentrowany jest na kwestiach komunikacji międzykulturowej. Dokumentuje przepływy komunikatów między poszczególnymi tradycjami, asymilację tego, co „przychodzi z zewnątrz” i próby zespolenia „obcego” z „własnym” czy „nowego” ze „starym” (przy czym chodzi tu o to, co „nowe” i „stare” dla konkretnej semiosfery – nie musi być takie dla innej). Co istotne, wspomniane metody „asymilacji komunikatów”, odciskające ślad na wspomnianym tekście, przynależą ściśle do instrumentarium ruchu New Age, który stanowi główną „ramę semiotyczną” omawianego apokryfu. Tekst jest, jak pisze sama Drake we wstępie²¹³, inspirowany bezpośrednio książką *Lost Years of Jesus* autorstwa Elizabeth Clare Prophet, kontrowersyjnej przywódczyni duchowej związanej właśnie z ruchem New Age²¹⁴.

²¹³ L. Drake, *Issa. Sekretne lata z życia Jezusa*, tłum. W. Marcysiak, Illuminatio, Białystok 2011, s. 7.

²¹⁴ Wspomniana E.C. Prophet (z domu Wulf), znana również jako Guru Ma, wraz z mężem, samozwańczym prorokiem Markiem Prophetem, założyła w 1858 roku organizację o nazwie Latarnia Szczytowa (Summit Lighthouse), funkcjonującą pod egidą „Wniebowstąpionego Mistrza El Morji”, a skupioną wokół propagowania, wywodzących się z teozofii i powiązanych między innymi z Agni Jogą czy Mostem ku Wolności, nauk Mistrzów Wniebowstąpionych Wielkiego Białego Braterstwa. Nauki te oparte są na zmieszanych ze sobą tradycjach wielkich religii, a duchowi przywódcy organizacji reprezentować mają bezpośrednio Wniebowstąpionych Mistrzów, czyli

Apokryf pozostaje w ścisłym związku również z licznymi współczesnymi apokryfami teologicznymi, takimi jak choćby *Żywot świętego Issy*, fałszerstwo autorstwa Mikołaja Notowicza, który rzekomo odkrył tajemnicze księgi (w niektórych przekazach – zwoje) w tybetańskim klasztorze buddyjskim Hemis. Notowicz opublikował tekst w języku francuskim w 1894 roku (*Nieznany żywot Jezusa/ La vie de Jésus-Christ*). Książka doczekała się tłumaczeń na wiele języków i cieszyła się ogromną popularnością, dopóki Notowiczowi nie udowodniono szeroko zakrojonego fałszerstwa (począwszy od faktu, że nigdy nie odwiedził on wspomnianego klasztoru, choć istotnie podróżował po Tybecie)²¹⁵. Według tego tekstu Jezus, nim rozpoczął nauczanie w Palestynie, podróżował i nauczał w Indiach i Tybecie, gdzie poznał także święte przekazy buddyzmu. Założyciel ruchu Ahmadiyya, odłamu islamu, który inspiruje się między innymi wspomnianym tekstem, twierdził wprawdzie, że Jezus przybył na wspomniane tereny dopiero po ucieczce z krzyża, późniejsi jednak przedstawiciele sekty połączyli oba przekazy w spójną historię o dwóch różnych wizytach Nazarejczyka na Wschodzie. Co ciekawe, dzieło Notowicza żyje do dziś, przez niektórych traktowane jako autentyczny dokument²¹⁶. Apokryf Drake przekodowuje elementy tego

Jezusa, Buddę, Krysznę i Zaratustrę. Nauki obejmują koncepcję nadchodzącej nowej ery – Ery Wodnika, a także nauki o karmie i reinkarnacji (przykładowo zmarły już Mark Prophet uważał się za kolejną inkarnację Wniebowstąpionego Mistrza, który uprzednio wcielił się między innymi w biblijnego Noego, w Ezopa, w Marka Ewangelistę, sir Lancelota, pierwszego króla Francji, Saladyna, św. Bonawenturę, Szekspira czy Francisca Bacona). Elizabeth Prophet w 1975 roku stworzyła również organizację Kościół Uniwersalny i Triumfujący (Church Universal and Triumphant), a jego wyznawców ostrzegła przed zbliżającą się atomową apokalipsą, która nastąpić miała w marcu 1990 roku. Wśród praktyk podejmowanych przez adeptów nauk Latarni Szczytowej znajduje się między innymi recytowanie mantry Fioletowego Płomienia: „JAM JEST istota fioletu płomienia; JAM JEST czystością boskiego marzenia”, która, nieco zniekształcona, pojawia się wielokrotnie w apokryfie Drake (podobnie jak symbol płomieni).

²¹⁵ Por. P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie...*, s. 107–112.

²¹⁶ Bractwo Himawanti, działające pod przewodnictwem duchowym Mistrza Lality Mohana Babadži (Babaji), funkcjonujące również pod dziesiątkami innych

komunikatu, poczynając od tego, że mottem swoim czyni słowa rzekomo wypowiedziane przez mnicha buddyjskiego we wspomnianym tybetańskim klasztorze (nazwanym tu nie Hemis, a Himis): „Księgi te świadczą, że Jezus tu był”²¹⁷.

Apokryficzny Jezus z powieści Drake wędruje zatem przez Indie i Tybet, poszukując swojego Mistrza. Poznaje rozmaite tradycje i nauki, między innymi Kryszny, studiuje Wedy, a następnie poznaje buddyzm. Widząc dwa posągi – buddy Gautamy oraz buddy Maitrei – dochodzi do wniosku, że pierwszy z nich był wprawdzie wielkim nauczycielem, ale to drugi jest jego Mistrzem. Rusza więc w kolejną wędrowkę, porzucając studia nad świętymi tekstami hinduizmu, by odnaleźć „tego, który dopiero ma przyjść”. Ostatecznie Maitreja objawia mu się w tybetańskiej jaskini. Jezus otrzymuje najwyższe nauki i może wracać w swe rodzinne strony. Łącznie spędza na Wschodzie siedemnaście lat²¹⁸.

Apokryf Drake stanowi zatem *bricolage’owy* konstrukt, łączący elementy czerpane z rozmaitych komunikatów. Prócz wyraźnej inspiracji dziełem Notowicza odnaleźć można we wspomnianym tekście

nazw, jak na przykład Antypedofilskie Bractwo Zakonne Himawanti, Bractwo Bogini, Dzieci Boga, Wspólnota Dzieci Świata, Era Wodnika, Ruch Złotego Wieku, Gnoza Wschodu, Trójkąty Białego Światła (przy czym członkowie wybierają tę nazwę, która „najbardziej odpowiada ich wibracji, wyliczanej wg zasad okultystycznej numerologii, gematrii”), na swojej polskiej stronie pisze: „prawda o wędrownkach Jezusa po Indiach, Birmie i Tybecie jest znana od dawna, ale bezpodstawnie odrzucana przez kościelną »naukę« i teologów. [...] Dopiero od XIX wieku podróżnicy odwiedzający północne Indie i Tybet zaczęli natykać się na naukowe, w tym archeologiczne dowody. [...] Pierwsze informacje pochodziły od rosyjskiego dziennikarza i podróżnika Nikołaja Notowicza, który w 1894 roku wydał książkę *La Vie onnue de Jésus-Christ (Nieznane życie Jezusa)* [...]. Mnisi od zawsze utożsamiali Isę z Jezusem Chrystusem i uznawali za jednego z bodhisattwów” (<http://lalitamohan-himawanti.blogspot.com/2014/04/jezus-chrystus-w-indii-i-tybecie.html> [dostęp: 21.08.2017]). Dalej znaleźć można również przedstawioną między innymi w *Kodzie Leonarda* Dana Browna teorię o ożenku Jezusa z Marią Magdaleną i ich „przeprowadzce” do Francji, gdzie ich potomstwo miało dać początek dynastii Merowingów.

²¹⁷ L. Drake, *Issa...*, s. 6.

²¹⁸ Por. *ibidem*, s. 42.

również elementy inkorporowane z *Ewangelii Wodnika*, co zresztą, zważywszy na powiązanie tekstu z imaginarium New Age, nie jest niczym zaskakującym. Autor wspomnianej *Ewangelii*, Levi H. Dowling, twierdził, że „ustanowił kontakt z Kronikami Akaszy, zapisem pamięci kosmicznej, często wymienianym w literaturze teozoficznej. Za jego pomocą uzyskał wyższą wiedzę na temat wydarzeń biblijnych, którą mógł umieścić w nowej »ewangelii«”²¹⁹. Tekst ukazał się w 1911 roku – roku śmierci autora. Jezus w *Ewangelii Wodnika* również podróżuje na Wschód, odwiedzając nadto Egipt i Grecję, spotyka się z braminami, wierzy w reinkarnację i naucza o niej, zwraca uwagę na „niższe formy życia” i podkreśla konieczność ich poszanowania. Jest typem wędrownego mędrca, spotykającego się z innymi mędrkami, poznającego rozmaite tradycje, biorącego udział w inicjacjach orientalnych kultów. *Ewangelia Wodnika* (*The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*) jest przykładem zmieszania religijnych przekazów i swobodnego łączenia elementów czerpanych z odmiennych tradycji, uzupełnianych o „autorskie” idee. Znaleźć tu zatem można informację o tym, że Jezus po zmartwychwstaniu ukazał się „Cichym Braciom” w egipskim Heliopolis, że Nazarejczyk osiągnął w poprzednich życiach taki poziom rozwoju duchowego, który w nowej inkarnacji pozwolił mu stać się Chrystusem, że pierwszym Chrystusem był Melchizedek, że Jezus nie urodził się jako Chrystus, lecz stał się nim w drodze dalszego doskonalenia („receiving the degree Christ”), że był świątynią, przez którą Chrystus jako Uniwersalna Miłość ukazał się ludziom²²⁰. Pojawiają się również wspomniane już wątki Kronik Akaszy, pierwszej substancji, z której wszystko powstało, i która rejestruje każdą najmniejszą wibrację we wszechświecie. Substancja ta jest wszechobecna, jest Kosmicznym Umysłem, do którego człowiek może mieć dostęp po odpowiednim „dostrojeniu” – tak, jak miało to

²¹⁹ P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie...*, s. 141.

²²⁰ Por. L.H. Dowling, *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*, Cosimo Classics, New York 2007, s. 9.

mieć miejsce w przypadku Dowlinga²²¹. Idee zawarte w tym apokryfie powróciły z pełną mocą w świecie kontrkultury lat sześćdziesiątych XX wieku, wywierając wpływ na powstające wówczas nowe ruchy religijne spod znaku New Age.

Apokryf autorstwa Drake cechuje ta sama swoboda w łączeniu elementów czerpanych z różnych tradycji (do tego przekodowywanych, transformowanych, reinterpretowanych i zniekształcanych) z autorskimi wątkami i nową symboliką. Niebagatelną rolę w tekście odgrywa organizacja zwana Zakonem Melchizedeka – to wątek, który łączy przekazy kanoniczne (Stary i Nowy Testament, choćby Księgę Rodzaju i List do Hebrajczyków) właśnie z ich reinterpretacją zawartą w *Ewangelii Wodnika*²²² oraz późniejszymi jeszcze, w tym autorskimi, oryginalnymi egzegezami i koncepcjami.

W tekście pojawia się też wątek Kuszanów, grupy etnicznej stanowiącej przedmiot zainteresowania historyków. Mamy tu zatem do czynienia z przekodowaniem tekstów, które wpisać by można w grupę T2, tj. tekstów historycznych i historiograficznych, na mocno ezoteryczny czy mistyczny język apokryfu. Detale dotyczące geografii, tradycji, języka czy walk toczonych z Hunami retorycznie „uwiarygodniać” mają apokryficzny przekaz dotyczący pobytu Jezusa na Wschodzie, jednocześnie jednak służą budowaniu powiązań między różnymi tradycjami i przekazami różnych grup etnicznych oraz religijnych – apokryficzni władcy Kuszanów są bowiem członkami wspomnianego Zakonu Melchizedeka, podobnie jak Józef z Arymatei oraz tajemniczy Mistrz Majtrejadźna, który prowadzi Jezusa przez kolejne krainy geograficzne, a tym samym przez kolejne trady-

²²¹ Ibidem, s. 10.

²²² Co ciekawe, organizacja zwana Szmaragdowym Zgromadzeniem Zakonu Melchizedeka stoi w opozycji do ruchu New Age, który postrzega jako „agenturę Iluminatów”, chcących przejąć kontrolę nad Portalem Amenti. Walka toczyć ma się o losy Ziemi, w Harmonijnym Wszechświecie nr 2 zwanej Tarą. Portal bowiem decyduje o rewolucji ludzkości i pozwala wyrwać się z Matriksa (por. między innymi <http://www.amentiproject.net/>; <http://zkosmosu.blogspot.com/2011/02/wielka-gra-o-ziemski-portal-amenti.html> [dostęp: 17.05.2019]).

cje, oraz – na poziomie duchowym i symbolicznym – przez kolejne etapy dojrzwania do rozpoznania samego siebie i swojej misji, które to rozpoznanie realizuje się ostatecznie za sprawą Maitrei, „objawiającego się” Jezusowi, jak wspomniano, w tybetańskiej jaskini.

Semiotyczny kolaż konstruowany przez mieszanie, łączenie i przekodowywanie elementów czerpanych z różnych tradycji sprawia, że specyficzna i właśnie *bricolage’owa* jest sama „chrystologia”, czy raczej – jesusologia apokryfu. Jezusowi przydane zostają wprawdzie tytuły *stricte* kanoniczne, często jednak łączone są bezpośrednio z terminologią czerpaną z innych przekazów, co sprawia, że zyskują nowe sensy i znaczenia. W tym procesie część znaczeń źródłowych zostaje wprawdzie zachowana, ale jednocześnie, w nowym kontekście, poprzez wpisanie w nowe semiotyczne ramy, zostaje „uelastyczniona”. „Wyrwanie” pojęć z języka kanonu, z oryginalnego otoczenia tekstowego i kulturowego i przekodowanie ich na apokryficzny język swoistego synkretyzmu religijnego i, szerzej, kulturowego, służyć ma retorycznej podbudowie obrazowanej w tekście „nowej duchowości”. Jezus apokryfu to wprawdzie zatem Mesjasz²²³, Pomazaniec i Chrystus, jednocześnie jednak kanoniczne tytuły zostają przekodowane:

Pomazaniec ma stać się zbawicielem i drogowskazem dla świata. [...] Wewnętrzny krąg tajnego Zakonu Melchizedeka wierzył, że Jezus jest Mesjaszem i że prowadził ich wiele istnień temu w złotych wiekach Ziemi, dawno już wymazanych z ludzkiej pamięci. Zakon wierzył, że Jezus powrócił, aby poprowadzić synów i córki Najwyższego. Co więcej, będzie przykładem: jeden człowiek, który przypomina wszystkim o iskrze Stwórcy płonącej w ich własnych sercach. Stanie się Pomazańcem – *Christos*, w znanej im dobrze grece²²⁴.

Jezus przedstawiany jest także jako Syn Boży, którego członkowie Zakonu Melchizedeka muszą rozpoznać swym „wewnętrznym okiem”²²⁵. W tym samym passusie pojawia się również odwołanie

²²³ L. Drake, *Issa...*, s. 26.

²²⁴ *Ibidem*, s. 30–31.

²²⁵ *Ibidem*, s. 80.

do Niebieskiej Matki, Ojca z Nieba, ludzi, którzy powstali „z gliny i ognia”, oraz do Zbawiciela. Zebrani w kręgu wtajemniczeni łamią też chleb, błogosławią go i medytują. Po raz kolejny elementy kanoniczne wpisane zostają w kontekst nowej duchowości, a tym samym zmieszane ze spauperyzowanymi elementami czerpanymi z zasobów innych systemów religijnych.

Apokryficzna „jesusologia przez tytuły” realizuje się również przez takie pojęcia jak awatar²²⁶, Zbawca²²⁷ (choć pojęcie to ponownie wykracza poza semiotyczne ramy przekazów kanonicznych i ortodoksyjnych egzegez, zbawienie bowiem oznacza tu przejście do Szamballi, czyli, w świetle apokryfu, powrót do stanu wrodzonej świętości), Syn Ojca²²⁸, a także Chrystus i Budda²²⁹, przy czym między tymi tytułami zachodzi relacja tożsamości – we fragmencie tym ponadto Maitreja przepowiada ostatnie słowa Jezusa na krzyżu.

Zmieszanie elementów czerpanych z różnych tradycji i przekodowanych na język New Age służy, jak wskazano, budowaniu narracji tak zwanej nowej duchowości, z całą jej kosmologią, teologią i eschatologią. Idea preegzystencji zostaje przekodowana poprzez koncepcję reinkarnacji (Jezus „przybył z Nieba i starożytnych czasów, aby nauczać nas i zbawić od karmy pośępnych dni”²³⁰), a kanoniczny Janowy Prolog „uzupełniony” jest o nowe elementy, zaczerpnięte z tradycji wedyjskiej – Logos utożsamiony zostaje z Vak, Słowem, czczonym w formie bogini. Issa mówi zatem: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Ojca i Słowo było Stwórcą. Wedy mówią, że początkiem był Brahman, Bóg Ojciec, z którym była kobieta, Vak, czyli Słowo. Ona jest w nim i z niego. Wyraża się jako Słowo, siła Ojca... jego stworzenie”²³¹. Chrystus poświęca się za karmę in-

²²⁶ Ibidem, s. 62.

²²⁷ Ibidem, s. 73.

²²⁸ Ibidem, s. 98.

²²⁹ Ibidem, s. 194.

²³⁰ Ibidem, s. 38.

²³¹ Ibidem, s. 135.

nych²³², by mogli ponownie odnaleźć drogę do Boga²³³. Podobnie przekodowane zostają teologiczne koncepcje unii hipostaticznej („Ten, kto zostanie Chrystusem czy Buddą, przechodzi najwyższe próby [...], by udowodnić, że potrafi stanąć samotnie jako prawdziwy syn lub córka Boga. Stajesz się jednym z Bogiem, a jednocześnie zachowujesz tożsamość”²³⁴) oraz Trójcy Świętej („Issa opisywał oblicza Brahmy, Wisznu i Sziwy jako Ojca, Syna i Ducha”²³⁵).

Apokryf oparty jest zatem na strategii semiotycznego kolażu, ukazując szanse i ograniczenia twórczego przekładu – tak intersemiotycznego, jak i międzykulturowego, a także swobodnego łączenia tekstów, tradycji religijnych, systemów filozoficznych i systemów wartości. Zjawiska dokumentowane w tekście (i zarazem w nim propagowane) ukazywane są „od wewnątrz”, tekst nie autotematyzuje się zatem, nie stanowiąc również formy krytycznego samooglądu ruchu nowej duchowości. Ukazuje natomiast tendencję do egzotyzacji innych kultur, widzianych z perspektywy kultury Zachodu – jak pisze o zjawisku Umberto Eco, ich obraz zostaje uproszczony, zasoby źle zinterpretowane, a estetyczny *bricolage* prowadzi do wytworzenia ich swoistego „obrazu idealnego”, skrajnie uproszczonego, nierzadko karykaturalnego²³⁶ (Eco jako przykład zjawiska podaje między inny-

²³² „Może istnieje pewien sposób – kapłan ustąpił. – Być może karmę tych ludzi można na jakiś czas powstrzymać, jeżeli ktoś się za nich bardzo poświęci” (ibidem, s. 143).

²³³ „Issa nie przerywał modlitwy, dziękując. Kiedy skończył, zwrócił się do Maitrei:

– Abba, prorocy przepowiadają nadejście zbawcy. Niektórzy twierdzą, że ja nim jestem. Bóg dokonał tej nocy cudu. Co to znaczy być zbawcą? Co mam czynić?

Maitreja zastanowił się, zanim odpowiedział. [...] Czy Issa powinien znać przyszłość? Czy młody człowiek ją zaakceptuje? Czy Issa był przygotowany zapłacić najwyższą cenę, by dać braciom i siostram więcej czasu, by zrównoważyli swoją karmę i odnaleźli Boga w sobie?” (ibidem, s. 193).

²³⁴ Ibidem, s. 194.

²³⁵ Ibidem, s. 134.

²³⁶ Por. U. Eco, *From Marco Polo to Leibniz. Stories of intellectual misunderstandings*, w: idem, *Serendipities. Language and Lunacy*, Phoenix, London 1999, s. 70.

mi obraz buddyzmu w kulturze hippisowskiej). Apokryf ilustruje zatem te przestrzenie semiosfery, w których ujawnia się hegemoniczny i zachodniocentryczny stosunek do innych kultur i tradycji. W omawianym tekście inkorporowane „z zewnątrz” symbole i znaczenia zostają wyrwane z ich oryginalnego kontekstu i zmieszane z własnymi zasobami kultury „przyjmującej” (czy raczej – „przejmującej”), przy czym to, co własne, nierzadko również zostaje zreinterpretowane, pozbawione właściwego kontekstu oraz semiotycznie spauperyzowane. Pismo Święte traci w tej optyce swój status natchniony, nadto – traktowane jest nie jako nienaruszalny zbiór tekstów, czyli kanon, lecz zasób semiotyczny, z którego można korzystać w sposób dość swobodny (a zatem – jako archiwum). Tekst realizuje więc, podobnie jak apokryf Gravesa, strategię transformacji w sposób niemalże podręcznikowy – synkretycznie, ezoterycznie, quasi-mistycznie obrazując szczególne przemiany w obszarze kultury Zachodniej, to jest stanowiąc jeden z dokumentów wspomnianej „nowej duchowości”, zjawiska, co należy nadmienić, niezwykle skomplikowanego, niejednorodnego, o wielu formach, przejawach, tekstach formacyjnych i zasobach symbolicznych.

5.4.3. *Ewangelia według Marii, matki Jezusa* Marka Haltera

Apokryfem, który w nieco odmienny sposób realizuje strategię transformacji, jest *Ewangelia według Marii, matki Jezusa*, powieść autorstwa Marka Haltera. Jest to tekst, który postać czy imię Jezusa traktuje bardziej kontekstowo, by poruszać kwestie nie tylko religijne, ale i polityczne, społeczne, kulturowe. Niejednokrotnie teksty tego typu żywo interesują się relacjami zachodzącymi między religią i polityką, bądź opisując/propagując całkowity rozdział obu systemów, w duchu prywatyzacji religii (lub nawet – jej całkowitej marginalizacji), bądź, przeciwnie, dostrzegając jej pierwotny potencjał polityczny i waloryzując go pozytywnie. Apokryf ten intertekstualnie wiąże się z tak zwanymi ewangeliami dzieciństwa, które traktują

o narodzinach i dzieciństwie Marii oraz narodzinach i dzieciństwie Jezusa (przez co bywa, że pomijają całkowicie kwestie nauk Jezusa, a także historię męki i zmartwychwstania²³⁷). Widać tu zwłaszcza nawiązania do *Protoewangelii Jakuba* (ProtEwJk) oraz inspirowanej nią, późniejszej *Ewangelii Pseudo-Mateusza*, jednak wspomniane teksty tworzą jedynie pewną kontekstualną ramę dla oryginalnej wizji proponowanej w apokryfie Haltera. Dostrzec można zatem wprawdzie wywodzące się ze wskazanych tekstów inspiracje w konstruowaniu postaci z najbliższego otoczenia Miriam, sama jednak jej postać zostaje „przekodowana” i zreinterpretowana, reprezentując właściwości i sensy niejednokrotnie zupełnie odmienne od tradycyjnych przedstawień maryjnych, które wiele zawdzięczają również dwóm wspomnianym tradycyjnym apokryfom²³⁸.

Wspomniana powieść Haltera jest tekstem złożonym, niełatwo zatem o skondensowany jej opis i analizę. Warto zaznaczyć, że pierwszoplanową postacią jest tytułowa Maria i to jej losom poświęcona jest lwią część apokryfu. Tekst sytuuje się w obszarze swego rodzaju *religious/political/cultural fiction*, przekodowując elementy czerpane z kanonu oraz apokryfów tradycyjnych, dalej tekstów z grupy T2,

²³⁷ Por. M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 265.

²³⁸ Jak pisze Starowieyski, „ProtEwJk jest chrześcijańskim midraszem maryjnym. Fabuła zbudowana jest na kanwie obydwu ewangelijnych opisów narodzenia (Mt i Łk), na której zbudowano postaci z materiału ST i NT: z dziejów Samuela, Abrahama, Tobiasza, Judyty z nawiązaniem do ówczesnych poglądów egzegetycznych, które spotykamy zarówno w Talmudzie, jak i w pismach międzytestamentalnych. ProEwJk była dobrze znana na Wschodzie chrześcijańskim: z wieków IV–XVI posiadamy ok. 140 rękopisów greckich. Ponadto służyła jako punkt wyjścia dla najróżnorodniejszych utworów maryjnych (apokryfów, jak PSMT, NarM i inne utwory [...], homilii, żywotów Maryi, dzieł pobożnościowych [...]) greckich, łacińskich (dwie wersje) oraz napisanych w językach wschodu chrześcijańskiego (na przykład armeńskim, etiopskim, gruzińskim, koptyjskim, syryjskim, starosłowiańskim). Stała się ona podstawą do powstającej ikonografii chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu, znalazła swoje odbicie w liturgii (święto Ofiarowania w świątyni) i przyczyniła się do rozwoju pobożności maryjnej” (M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 267–268).

rozmaitych tekstów o tematyce maryjnej (nie tylko religijnych), oraz elementy narracji feministycznych i rewolucyjnych (bez niuansowania tychże dyskursów, przy wyciąganiu z nich pewnej projektowanej „esencji”), wprowadzając je w całkowicie nowy kontekst świata przedstawionego, w którym to, co o kulturze i społeczeństwie Palestyny czasów Marii i Jezusa mówią zarówno źródła kanoniczne, jak i historyczne, zmieszane jest z retorycznie ustawionymi elementami oryginalnymi, i, dodajmy, „intensywnie apokryficznymi” przez ich silnie fikcjonalny i zarazem niezgodny z kanonem oraz naukami historycznymi charakter.

Skrótowo rzecz ujmując, apokryf traktuje o Miriam, córce Joachima i Hannah, której historia zaczyna się w momencie, gdy pomaga ona Barabasowi, żydowskiemu buntownikowi, ukryć się przed poszukującymi go najemnikami króla Heroda. Wielowątkowa narracja odtąd nieustannie splata ich losy, a w apokryfie roi się od motywów romansowych i sensacyjnych. Zatem: Miriam i Barabasz zakochują się w sobie, acz jest to miłość szorstka, nieoczywista, i pełna goryczy. Barabasz jest rewolucjonistą i bandytą jednocześnie, swoistym „królem podziemia”, dzierżąc władzę nad niezliczonymi zastępami am-haerców, „nędzarzy pośród nędzarzy”²³⁹ w Sefforis. Miriam jest hardą, inteligentną, odważną kobietą, która „ma ogromną siłę”, „nie jest zwyczajną dziewczyną”²⁴⁰, która jest „inna od reszty śmiertelników”²⁴¹, „nie jest taka jak inne i trudno oczekiwać, by postępowała jak wszyscy”²⁴², z której „bije siła”²⁴³.

Pewnego dnia ojciec Miriam, Joachim, odpowiada przemocą na przemoc, reagując na niesprawiedliwość, która ze strony poborców podatkowych dotknęła ubogą, starą kobietę. Staje w jej w obronie

²³⁹ M. Halter, *Ewangelia według Marii, matki Jezusa*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 50.

²⁴⁰ Ibidem, s. 231.

²⁴¹ Ibidem, s. 244.

²⁴² Ibidem, s. 276.

²⁴³ Ibidem, s. 277.

i zabija jednego z żołnierzy. Zostaje pojmany i skazany na śmierć przez ukrzyżowanie. Miriam, chcąc ratować ojca, udaje się do siedziby Barabasa, gdzie prosi go o pomoc. Niechętnie przystaje on na jej prośbę, całą grupą udają się więc do fortecy w Tarychei, gdzie, zgodnie ze skomplikowanym planem wojennym, odbijają Joachima, dosłownie „kradnąc go z krzyża”. Następnie ukrywają się wśród ludu, w okolicznych wsiach, a ostatecznie wszyscy, po wielu perturbacjach, powracają do Nazaretu, gdzie chronią się w domu cieśli Józefa i jego żony Halwy. Tam organizują spotkanie buntowników i rewolucjonistów, obmyślając plan wyzwolenia Izraela spod władzy Heroda i Rzymian. Spiskowcy nie mogą jednak dojść do porozumienia, każdy odchodzi więc w swoją stronę, by realizować własne zamierzenia. Musząc się dalej ukrywać, Miriam udaje się najpierw do wspólnoty esencjonalistów, w której, ze względów religijnych i obyczajowych, pełni funkcję służebną, skąd następnie Józef z Arymatei, przełożony wspomnianej wspólnoty, wywozi ją do Magdali, do domu Racheli, gdzie dziewczyna ma pobierać nauki. Po wielu miesiącach tam spędzonych Miriam wraca do Nazaretu. Halwa umiera. Miriam okazuje się brzemienna. Nosi w łonie Mesjasza. Tak kończy się część pierwsza apokryfu, najobszerniejsza (której przedstawiony tu opis pomija obfitość sensacyjnych wątków pobocznych). Do części drugiej jeszcze powrócę.

Apokryf bardzo swobodnie traktuje wyjściowy tekst T1. Nacisk kładziony jest tu na sensacyjność i kreatywność oraz dowolność w łączeniu elementów semiotycznych czerpanych z różnych systemów, tekstów i tradycji. Z przekazów kanonicznych wzięte zostają w zasadzie jedynie postaci i miejsca, lecz już nie „wydarzenia” – te, tworząc oryginalny i nowy ciąg narracyjny, pozostają całkowicie osobne w stosunku do tekstu źródłowego. Sposób prezentowania tych elementów, które zaczerpnięte zostały z kanonu, kojarzy się nieuchronnie z inną sensacyjną powieścią, opublikowaną na trzy lata przed ukazaniem się apokryfu Haltera, a mianowicie z *Kodem Leonarda da Vinci* autorstwa Dana Browna. Mimo, w sensie stylistycznym i pragmatycznym,

sensacyjno-rozrywkowego charakteru tekstu Haltera, znaleźć w nim można jednak wiele tropów (re)interpretacyjnych w stosunku do treści kanonicznych – przekodowanie ich na język i kulturę współczesności ma przy tym aspekt krytyczny (polisemantycznie) i emancypacyjny. Jest zatem dyskutowany tekst obliczony na mnogość potencjałów znaczeniowych, nie sprowadzając się wyłącznie do aspektu sensoryjnego obrazoburstwa i wychodząc poza poetykę „lekkiej rozrywki”.

Zacznijmy od kwestii politycznych, które w tekście przedstawione zostały w sposób złożony i wieloaspektowy, łącząc kwestie władzy i poddaństwa z problemami etycznymi i religijnymi, a także – z (nie)możliwością zmian w obszarze życia społecznego, obyczajowości etc.

Większość aktantów działających w tekście stanowi rozmaite figuracje buntu. Kwestia wzniesienia powstania Izraelitów jest nieustannie dyskutowana, z różnych „pozycji politycznych”. Przekodowana tu zatem zostaje między innymi tradycyjna wizja Mesjasza jako wyzwoliciela uciemżonego ludu Bożego, zakorzeniona w Starym Testamencie i silnie obecna w politycznym i religijnym myśleniu Żydów czasów Jezusa (i wcześniejszych). Co jednak istotne, każdy z aktantów reprezentuje inne formy wspomnianego buntu i inne grupy, propagując odmienne idee „wyzwolenia”. Przedstawiciele synagogi symbolizują społecznie i ekonomicznie uprzywilejowanych, którzy na poziomie deklaratywnym zainteresowani są „wyzwoleniem Izraela” i, przede wszystkim, obaleniem Heroda, stanowiącego figurację zepsucia, moralnego upadku, krwiożerczości, promiskuityzmu i szaleństwa, którzy jednak, w tym samym czasie, obawiają się o własny dobrostan i stan posiadania, pod przykrywką chłodnej, racjonalnej kalkulacji zatem blokują wszelką zmianę. Barabasz z kolei, podobnie jak, choć w mniejszym stopniu, Miriam, reprezentuje wykluczonych – Barabasz jako „mówiący również we własnym imieniu”, jako przedstawiciel marginalizowanych, Miriam jako świadoma i empatyczna „obrończyni uciśnionych”, należąca jednak do wyższej grupy społecznej. Początkowo Miriam, podobnie jak i jej ojciec, Joachim,

czują lęk przed wykluczonymi, którzy we własnym społeczeństwie traktowani są jako Obcy, Inni, niemalże „dzicy” czy „barbarzyńcy”. Miriam i Joachim postrzegają świat przez pryzmat wdrukowanych, oswojonych, naturalizowanych przekonań, klasyfikacji i uprzedzeń, i dopiero brutalny gest buntu ze strony tego drugiego oraz odwaga samodzielnego myślenia tej pierwszej pozwalają im dojrzeć do pełniejszej świadomości społecznej, politycznej i etycznej: „Czy to możliwe, by am-harcowie, nędzarze pośród nędzarzy, wzgardzeni przez badaczy Praw, przez mędrców zgłębiających Księgę, byli jedynie niewinnymi ofiarami odrazy uprzywilejowanych? Wzgardy bogaczy wobec ubogich nie zdołał wykorzenić z ludzkich serc nawet Wszecmogący”²⁴⁴. Świadomość polityczna Miriam rozwija się zwłaszcza w trakcie nauk pobieranych w domu Racheli – dostrzega konieczność rewolucji i walki nie tylko o prawa nędzarzy, ale i o prawa kobiet. Odchodzi też od ekskluzywistycznego myślenia w kategoriach narodu wybranego w stronę internacjonalistycznej, międzykulturowej, globalnej jedności i równości.

Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższe fragmenty, w których ujawnia się również problem „formy buntu” – przy czym jest to, w świetle apokryfu, problem nie tylko strategiczny i polityczny, ale i etyczny, a na wyższym poziomie również i ontologiczny (pytanie o możliwość wyprowadzenia ładu i sprawiedliwości z chaosu i przemocy, kwestie zaburzenia „kosmicznego porządku”, możliwość budowy sprawiedliwego społeczeństwa, możliwości i ograniczenia komunikacji międzykulturowej etc.). Choć Miriam już od pierwszych stron apokryfu przedstawiana jest jako wyjątkowo inteligentna, buntownicza, samodzielnie myśląca kobieta, pełen rozwój jej „świadomości klasowej i genderowej” następuje dopiero we wspomnianym domu Racheli, w Magdali. Wdowa po bogatym kupcu organizuje w swej posiadłości bogato wyposażoną bibliotekę, chętnie gości mędrców, filozofów, literatów i przyjmuje pod swój dach kobiety,

²⁴⁴ Ibidem, s. 113.

którym umożliwiała naukę. Innymi słowy, prowadzi miejsce, które w innym kontekście historycznym i kulturowym określać się będzie mianem salonu:

liczne komnaty zostały przystosowane do roli bibliotek i czytelni. W bibliotekach zgromadzono dzieła filozofów greckich i rzymskich myślicieli okresu republiki, zwoje Tory, pisma w językach aramejskim i greckim oraz teksty proroków z niewoli babilońskiej. Kiedy tylko nadarzała się okazja, Rachela zapraszała nad jezioro cenionych przez siebie autorów. Spędzali w Magdali kilka miesięcy, pracując, nauczając i dyskutując. [...] Przede wszystkim Rachela przyjmowała pod swój dach pragnące się kształcić kobiety z Galilei. Wszystko to działo się z zachowaniem wielkiej dyskrecji. Trzeba było bowiem strzec się nie tylko podejrzliwości oraz szpiegów Heroda i Rzymian, ale także ograniczonych rabinów i mężów, którzy stanowili nie mniejsze zagrożenie²⁴⁵.

Wiele z kobiet przybywających do domu Racheli czyniło to zatem w tajemnicy przed „wrogo nastawionymi do kształcenia kobiet mężczyznami”²⁴⁶, a następnie przekazywało wiedzę i zamiłowanie do nauki swoim córkom. Miriam i inne kobiety nie tylko jednak uczyły się języków i zapoznawały z literaturą czy kanonami ówczesnej wiedzy, ale również, a może – przede wszystkim – dyskutowały nad palącymi problemami politycznymi. Dostrzegając „poniżenie materialne oraz moralne, a także wyniszczenie ludu żydowskiego”²⁴⁷ i konieczność odsunięcia Heroda od władzy, kobiety rozważały możliwe strategie działania i ich dalekosiężne skutki:

Choć głupie spory zelotów, faryzeuszy i eseneńczyków martwiły kobiety z Magdali, nie potrafiły one pogodzić się z użyciem siły dla uzyskania pokoju. Sokrates i Platon, których wielbiły, uczyli wszak, że wojny prowadzą do pogłębienia niesprawiedliwości, mnożenia cierpień ludów, a wszystko to dla przelotnej sławy zaślepionych własną siłą zwycięzców.

²⁴⁵ Ibidem, s. 161–162.

²⁴⁶ Ibidem, s. 162.

²⁴⁷ Ibidem.

Czy powinny jednak liczyć na nieprzewidywalną interwencję Boga? Czy miałyby zadowolić się biernym oczekiwaniem na tę chwilę, gdy Bóg, i tylko On jeden, poprzez Mesjasza wyzwoli Izrael od cierpień, od których córki i synowie tego ludu nie potrafili wyzwolić się sami?

Większość w to wierzyła. Inne, jak Rachela, uważały, że tylko nowa sprawiedliwość, zrodzona z umysłu i woli człowieka, a oparta na miłości i szacunku, zdoła ich wybawić²⁴⁸.

Rachela reprezentuje zatem postawę filozoficzną, stanowiąc figurację mądrości i emancypacji – dwa przedstawienia Jezusa, jako właśnie mędrca oraz „rewolucjonisty w duchu miłości”, zostają przekodowane, a wartości konotowane przez te tradycyjne obrazy reprezentuje kobieta-filozofka, mentorka, przewodniczka intelektualna i duchowa marginalizowanej oraz stereotypowo traktowanej jako „mniej rozumna” i „apolityczna” grupy. Rachela zaczytuje się w pismach greckich mędrców, postuluje coś na kształt Platońskiego państwa filozofów. Obraz ten dodatkowo buduje skojarzenia z tymi przedstawieniami Nazarejczyka, które zestawiały go właśnie ze starożytnymi mistrzami cnoty, jak choćby Sokrates. Kobiecość zostaje utożsamiona z wyższą formą mądrości, wyrastając ponad spory „uprzywilejowanych mężów”, kapłanów, mistyków, reprezentantów i zarazem apologetów ówczesnego porządku religijnego, a co za tym idzie również i społecznego oraz moralnego. Na kartach apokryfu dokonuje się klasyczne zestawienie żeńskości i męskości, jednak nie jako pierwiastków komplementarnych, lecz przeciwstawnych i pozostających w relacji władzy i poddaństwa. Dostrzec tu można zatem przekodowania innych niż żydowska czy chrześcijańska tradycji, ale w nowym „rynsztunku retorycznym”, w kontekście emancypacyjnym. Podobnie jak, przykładowo, w buddyzmie, kobiecość reprezentuje mądrość, a męskość działanie, waloryzowane są jednak inaczej – męska aktywność jawi się jako sfera egoistycznej dominacji, chaosu, przemocy, klasowości, kobieca mądrość się jej przeciwstawia, repre-

²⁴⁸ Ibidem, s. 163.

zentując namysł, troskę, równość, emancypację, a w dalszej kolejności swoisty „nowy ład globalny”, oparty na harmonijnej koegzystencji równych sobie podmiotów. Kwestie feministyczne, genderowe, powiązane zostają także z kwestiami rasowymi:

– Sprawiedliwość, której uczy Prawo Mojżeszowe, jest wielka i wspaniała – twierdziła z przekorną pewnością Rachela. – Ale jej słabości są widoczne dla nas kobiet. Dlaczego stanowi nierówność kobiety i mężczyzny? Dlaczego Abraham może oddać faraonowi swą małżonkę Sarę i nie plami go grzech? Dlaczego małżonka ma być jedynie prochem w rękach męża? Dlaczego my, kobiety, mamy być gorsze jako ludzie od mężczyzn, choć poprzez liczebność i pracę jesteśmy warte tyle samo? Mojżesz wybrał na matkę swoich dzieci ciemnoskórą. Dlaczego więc prawo nie jest równe dla wszystkich kobiet i mężczyzn?²⁴⁹.

Apokryf słowami Racheli przekodowuje treści kanoniczne czerpane ze Starego Testamentu, umieszczając je w krytycznym kontekście interpretacyjnym, a tym samym ujawniając jego „kulturową nieprzystawalność” do współczesności, reprezentowanej przez samoświadomą postać wdowy z Magdali. Krytyce poddana zostaje jednak nie sama narracja religijna w jej głębokiej istocie, lecz właśnie „naleciałości kulturowe”, przedstawiane tu jako archaiczne, szowinistyczne i mogące być trampoliną dla niesprawiedliwego, a jednocześnie uzasadnionego w Piśmie, a więc niejako w Bożej woli, porządku społecznego. Na tym tle, w kontekście tak mocno zorientowanego retorycznie opisu, z całą mocą ujawnia się emancypacyjny potencjał Dobrej Nowiny.

Miriam w swoich prorównościowych, krytycznych, feministycznych, antyrasistowskich i „włączających” manifestach łączy politykę z religią, postulując „nowy ład”, a jednocześnie, jak się dalej okaże, antycypując właśnie Dobrą Nowinę i Nowe Przymierze i projektując swoistą nową teologię polityczną. W ramach tej teologii zbawienie ma zatem wymiar tak polityczny, społeczny i ekonomiczny,

²⁴⁹ Ibidem, s. 163–164.

jak i eschatologiczny. Apokryf przekodowuje więc „nie wprost” (bo w pośrednich odniesieniach do Mesjasza, czynionych przez Miriam) te przedstawienia Jezusa i te egzegezy, które wiążą go z Logosem, Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem, Zasadą, Porządkiem i Rozumem. Jezus jako Logos jest tradycyjnie przedstawiany jako wzorzec Boskiego Rozumu, na którym oparty jest z kolei rozum człowieka. Takie ujęcie od początku miało, co oczywiste, ogromne znaczenie dla dociekań kosmologicznych oraz chrześcijańskiej antropologii. Obraz ten niósł również pewne konsekwencje w obszarze teorii poznania. Cytowany już badacz przedstawień Jezusa, J. Pelikan, podkreśla, że z wielu greckich terminów możliwych do przetłumaczenia jako „słowo” [Boże], w teologicznych pismach poczesne miejsce zajął właśnie dość wieloznaczny *logos*, co z kolei wskazuje na istotność całego zakresu semantycznego pojęcia, otwierającego ogrom możliwości interpretacyjnych. Skoro *logos* to również rozum i myśl, to Chrystus-Logos jest nie tylko Słowem Boga, ale i Rozumem, Zamysłem, a zatem gwarantem rozumnej konstrukcji wszechświata, kamieniem węgielnym kosmicznego porządku²⁵⁰. Im intensywniej nacisk kładziono na rozumienie Jezusa jako Logosu, tym mocniej ujawniało się kosmologiczne znaczenie Boskiego Rozumu jako Zasady Wszechświata. Stworzenie stawało się celowe, nieprzypadkowe i pojmowalne, a Jezus jawił się jako tegoż inteligentnego projektu podbudowa, jako Struktura Wszechświata²⁵¹. W tym kontekście w peł-

²⁵⁰ Taka interpretacja to w końcu również wzięcie pod uwagę możliwości rozumowego poznania Boga poprzez Jego Syna, czyli odejście od irracjonalnych nurtów chrześcijaństwa: „Być »bez logosu (*alogos*)« oznaczało, także w klasycznej grece, brak rozsądku lub sprzeczność z rozsądkiem; w związku z tym chrześcijańskich herezyków przeciwstawiających się uznaniu doktryny Logosu – i Ewangelii św. Jana, będącej tej doktryny wykładem – napiętnowano mianem *alogoi*, a myślicieli z IV w. zaprzeczających wieczności Logosu oskarżano o szerzenie nauki, że Bóg był niegdyś *alogos*, szalony. »Nie było takiego momentu, w którym Bóg był bez Logosu« – podkreślali ortodoksi – »tak jak i takiego, w którym nie byłby Ojcem«” (J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 76–77).

²⁵¹ Koncepcja Logosu sprawiła, że dzieło stworzenia stało się, przez swój rozumowy charakter, dostępne poznaniu. Człowiek, jako stworzony na obraz Boga,

ni kosmologiczny wymiar zyskuje teologia Zbawienia – jeśli grzech jest wymierzony w Logos, czyli Porządek i Byt, to nie tylko ludzkości grozi osunięcie się w nicłość, we wspomniany nie-byt, ale i całemu stworzeniu. Wcielenie i śmierć Jezusa na krzyżu jako akt zbawczy nakierowane są zatem nie tylko na człowieka, ale na jedność, jaką człowiek stanowi ze wszechświatem – Jezus staje się Zbawcą Kosmosu²⁵². Figura Jezusa-Zbawcy Kosmosu wiąże się ściśle z teleologiczną wizją wszechświata – Chrystus to nie tylko jego struktura, ale i cel ostateczny, jego początek i koniec. Ta interpretacja pobudzała apokaliptyczne wizje i nastroje millenarystyczne, wiążąc się z oczekiwaniem na rychły Sąd i Paruzję, co z kolei sprawiało, że w pewnym momencie historii wyobraźni chrześcijańskiej obraz Jezusa-Zbawcy Kosmosu płynnie przechodził w przedstawienie Jezusa jako Punktu Zwrotnego Dziejów. Koncepcja ta w pierwszym skojarzeniu wiąże się właśnie ze wspomnianą obietnicą Paruzji, co istotne jednak, z czasem nie tyle ją przekracza, ile stanowi jej reinterpretację. Zapowiedzi

władać miał intelektem będącym słabym odbiciem Logosu, a zatem, przez to pokrewieństwo, władny był poznawać otaczającą go rzeczywistość, a także, jak nauczał chociażby św. Tomasz z Akwinu, dążyć mógł do rozumowego poznania Absolutu. Tym samym dokonał się doniosły zwrot w chrześcijańskiej filozofii, która naciskała na sprzężenie wiary z rozumem. Zgodnie z tą optyką, relacja *fides* i *ratio* jest ścisła, bowiem wiara bez rozumu staje się zabobonem, rozum ludzki z kolei nie dosięga Boga w pełni, mierzy się bowiem z Tajemnicą, którą oświetlić może jedynie wiara. Jak zauważa Pelikan, figura Jezusa-Logosu miała jeszcze inne doniosłe konsekwencje: „Utożsamienie Stwórcy-Logosu z Jezusem jako zwornikiem struktury wszechświata oraz przekonanie, że »Logos Boga przenika cały świat«, oparte było na jeszcze bardziej fundamentalnym utożsamieniu Logosu z Pośrednikiem stworzenia z nicości lub, by użyć terminu często używanego w języku biblijnym i filozoficznym, z niebytu. Stwórcę można było opisać jako »tego, który jest (*ho on*)«, podczas gdy stworzenia miały być »wtórny« pochodzący od Stwórcy i w Nim zakotwiczone, nie mogły więc »istnieć same z siebie«. Zatem tylko Stwórcy przysługiwało »istnienie« w sensie najpełniejszym” (J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 80).

²⁵² Jak jednak podkreśla Pelikan, ten obraz Nazarejczyka ugruntowanie znajduje przede wszystkim w myśli chrześcijańskiego Wschodu, kształtującej się w IV i V stuleciu, w której człowiek jest ściśle zespolony ze wszechświatem. Indywidualistyczne tendencje lacińskiego Zachodu sprawiają natomiast, że figura Jezusa-Zbawcy Kosmosu nie wywiera większego wpływu na teologię czy wyobraźnię chrześcijańską.

bliskiego końca świata napędzały, rzecz jasna, zbiorową wyobraźnię apokaliptyczną pierwszych wieków chrześcijaństwa, z czasem jednak oczekiwanie rychłego Armagedonu splatać się zaczęło z nadzieją na długie jeszcze trwanie ludzkości w historii. Wtedy też, jak pisze Pelikan, „naiwna apokaliptyka” ustąpiła miejsca bardziej wyrafinowanemu egzegezom Pisma. Przykładowo Tertulian uznał, że już pierwsze przyjście Jezusa stanowiło właśnie wspomniany Zwrotny Punkt Dziejów, i choć historia ludzka trwa nadal, to jednak została w swej istocie głęboko przemieniona. Takie rozumienie postaci Nazarejczyka wniosło nowe spojrzenie na dzieje i ich interpretację, stanowiło zatem załazek nowej historiografii²⁵³.

Te koncepcje, w apokryfie przetransponowane przy użyciu wielu różnych kodów, znajdują nowe interpretacje i wydźwięki, przede wszystkim w szerokim sensie polityczne. Miriam stwierdza zatem, że „nie warto otwierać domu dla kobiet, lecz dla wszystkich – kobiet i mężczyzn, am ha-erców i saduceuszy, bogatych i biednych, Galilejczyków i Samarytan, Żydów i nie-Żydów. Dom, w którym ludzie

²⁵³ Por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 34. Szczególnie znaczącym dla kultury wyrazem tego nastawienia jest, rzecz jasna, zmiana datowania. Do umocnienia koncepcji narodzin i życia Jezusa jako Punktu Zwrotnego przyczynił się nadto między innymi św. Augustyn, który zdecydowanie sprzeciwiał się wizji „cykliczności dziejów”, podkreślając wyjątkowość i jednostkowość historii biblijnych, zwłaszcza zaś – historii Zbawiciela. Dlatego też Christopher Dawson nazwał Augustyna nie tylko „twórcą chrześcijańskiej filozofii historii”, lecz również tym, który jako pierwszy „odkrył znaczenie czasu” (Ch. Dawson, *St. Augustine and His Age*, w: M.C. D’Arcy (ed.), *St. Augustine*, New York 1957, s. 69, cyt. za: J. Pelikan, *Jezus przez wieki...*, s. 39). Historia Jezusa-Chrystusa była momentem zwrotnym nie tylko jako dzieło odkupienia, ale także – jako dar przykładowy. Odtąd chrześcijanie podążać mogli śladem Nazarejczyka i doskonalić się moralnie, zbliżać się do Boga, by u kresu dziejów dostąpić zbawienia. Jezus, co istotne, jawił się, tak u Augustyna, jak i u licznych innych teologów i pisarzy chrześcijańskich, nie tylko jako punkt zwrotny dziejów w sensie procesu, ale i w znaczeniu formy narracyjnej. Znaczące wśród chrześcijańskich myślicieli zainteresowanie dziejopisarstwem było wieloaspektowe – wpływ narracji nowotestamentowych odnotować można w formach biograficznych czy hagiograficznych, a przede wszystkim w piśmarstwie historycznym dążącym do reinterpretacji dziejów dokonywanej w nowym duchu, właśnie przez pryzmat historii zbawienia.

jednoczą się tak, jak jednoczy nas i miesza życie, a nie ściany, za którymi grupa ukrywa się przed innymi”²⁵⁴. Zatem „lepsz przyszłość nie może być pisana ledwie garstce wybranych spośród nas, ona musi otworzyć się przed wszystkimi ludźmi na tej ziemi”²⁵⁵. Ta lepsza przyszłość przyjdzie wraz z Mesjaszem, choć do myśli tej Miriam dojrzeła powoli, stopniowo odrzucając wizję rewolucji jako środka do celu. Podobnie Rachela wątpić zaczyna w stopniowe, pokojowe zaprowadzanie ładu społecznego i sprawiedliwości, we wspomniane „państwo filozofów”. Apokryf jej ustami podważa zatem przekodowany „etos inteligencki” oraz ideę prowadzenia „ludu” ku lepszemu jutru przez „garstkę oświeconych”:

Czemu służą te wszystkie książki, które sprowadziłam? Te wszystkie biblioteki? To, czego się uczy my i o czym dyskutujemy? Jeszcze niedawno byłam przekonana, że ćwiczenie umysłu pomoże nam odmienić losy tego świata. Powtarzałam sobie, że my, kobiety, powinnyśmy stać się inne. Dzięki temu będziemy mogły położyć kres szaleństwu mężczyzn. Dziś przestałam w to wierzyć. Wystarczy, że opuszczę Magdalę, że spędzę choć dzień na ulicach Tarychei, a wydaje mi się, że stajemy się równie niepotrzebne, jak uczone...²⁵⁶.

W chaosie koncepcji dotyczących zmiany, buntu, rewolucji, nowego ładu społecznego, dominować zaczyna, wśród wszystkich postaci, poczucie zwątpienia i beznadziei. Koncepcja Mesjasza przełamuje ten impas, będąc jednocześnie reinterpretacją tradycyjnych żydowskich wizji. Mesjasz ma zaprowadzić nowy ład dla wszystkich, scalić porządki *sacrum* i *profanum* w nowy sposób, być emanacją Boskiej sprawiedliwości i miłości, które, w obliczu nakreślonej trudnej sytuacji społeczno-politycznej, coraz intensywniej podawane są w wątpliwość:

²⁵⁴ M. Halter, *Ewangelia według Marii...*, s. 250.

²⁵⁵ Ibidem, s. 258.

²⁵⁶ Ibidem, s. 173.

W Magdali uczyłeś nas, że sprawiedliwość jest dobrem najwyższym, drogą ku światłości dobra, które daje nam Bóg – szeptała [Miriam do Józefa z Arymatej] głosem drżącym z gniewu. – Gdzie jest ta sprawiedliwość, skoro umiera Abdiasz [przyjaciół Miriam. – M.J.], a nie Barabasz? On mógłby umrzeć, skoro tak bardzo pragnie krwawego starcia z Herodem²⁵⁷.

Wieczny podejmuje decyzję! A ja twierdzę, że niesprawiedliwość jest niesprawiedliwością i że nie można jej akceptować z opuszczonymi rękami²⁵⁸.

Matka zginęła z ręki człowieka. Z ręki Heroda, z ręki najemnika opłacanego za to, że nas morduje. Jak Bóg może na to pozwalać? Czyżby pragnął naszego ponizenia? Trzeba by zniszczyć nawet powietrze, które nas otacza i którym oddychamy. Modlitwy na nic się tu nie zdadzą. [...] To nie gniew mnie ogarnął – odparła twardo Miriam. – Po prostu cierpliwość nie może już być siostrą mądrości²⁵⁹.

Miriam zatem reprezentuje postawę będącą, w pobieżnym oglądzie, antytezą podejścia Hioba. W przeciwieństwie jednak do antyreligijnie zorientowanych apokryfów tekst Haltera nie implementuje problemu teodycei celem „oskarżania Boga”, czyli podważania zasadności/etyczności samego systemu religii, lecz by podkreślić z jednej strony nieprzystawalność ludzkiego pojęcia sprawiedliwości do Bożej *dike*, z drugiej zaś – dla problematyzacji samej dialektyki wiary i zwątpienia. Ostatecznie Miriam nadzieję pokłada w Mesjaszu, którego przyście ma mieć również, co istotne, wymiar eschatologiczny i kosmiczny, ma przewyciężyć śmierć i cierpienie, które dotyczą ludzi niezależnie od uwarunkowań społecznych i ekonomicznych. Mesjasz ten jest zarówno emanacją Boskiej miłości, jak i wcieleniem buntu wobec zastanego porządku – porządek ten jednak jest dziełem człowieka, efektem grzechu. Miriam zatem, ostatecznie, „nie przekracza” uwarunkowań religijnych i kulturowych, zwracając się nie w stronę hellenistycznej filozofii, lecz w stronę żydowskich zasobów pojęciowych i symbolicznych.

²⁵⁷ Ibidem, s. 216.

²⁵⁸ Ibidem, s. 228.

²⁵⁹ Ibidem, s. 268–269.

Apokryf zatem łączy elementy odmiennych obrazowań Jezusa, funkcjonujących w różnych rejestrach. Z jednej strony nadchodzący Mesjasz to Rewolucjonista, który zaprowadzi nowy ład, równość wszystkich ludzi, zniesie społeczne i ekonomiczne hierarchie (to zatem wykorzystanie tych przedstawień, które związane są chociażby z rewolucją francuską czy wizjami Jezusa-socjalisty, Jezusa-komunisty, czy późniejszymi obrazami Jezusa-feministy), z drugiej zaś to Logos i Punkt Zwrotny Dziejów, który jest zasadą wszechświata i Zbawieniem, gwarantem kosmicznego ładu. To połączenie obrazów ze sfer z jednej strony polityki, z drugiej religii, służy możliwemu do zrekonstruowania na gruncie powieści postulatowi upolitycznienia religii w źródłowym sensie pojęcia „polityczności”, przy uwzględnieniu rozumienia tejże polityki jako sfery nie „instrumentalnego rozumu”, lecz etyki, troski i odpowiedzialności.

Wizja Mesjasza, który przynosi nowy ład, zostaje jednak zrewidowana jako utopijna w drugiej części tekstu, części, która jest polisemantyczną intertekstualną grą, w tym również grą z samą konwencją apokryfu. Znajdujemy tu coś na kształt odautorskiej glossy, która zaczyna się słowami „Sądziłem, że na tym skończy się moja opowieść”²⁶⁰. Pierwsza część bowiem kończy się narodzinami Jezusa, którego dalsze losy są, w domyśle, znane czytelnikowi („to, co było potem, jest historią znaną całemu światu, myślałem”²⁶¹). Ujawniający się nagle autor, jako narrator, we wspomnianej części drugiej „uzasadnia” niejako powody, dla których tekst ów powstał, problematyzując przy tym relacje między kanonem i apokryfem oraz nawiązując do strategii „wypełniania białych plam” w przekazie źródłowym:

W ciągu tych kilku lat, potrzebnych, by zebrać materiały i napisać powieść, kreśląc portret „mojej” Marii, usiłowałem wyobrazić sobie, kim mogła być urodzona w Galilei Miriam z Nazaretu, prawdziwa kobieta, która żyła w chaosie królestwa Izraela w roku 3760 po stworzeniu świata przez Wiecznego,

²⁶⁰ Ibidem, s. 320.

²⁶¹ Ibidem.

jak chce tradycja żydowska, w roku, który stał się pierwszym dla ery chrześcijańskiej.

Tymczasem to, co o matce Jezusa mówią Ewangelie, można by pomieścić na małym skrawku papiery. Zaledwie kilka niejasnych, czasem sprzecznych ze sobą zdań. Ta pustka pobudzała wyobraźnię autorów apokryfów – które powstawały aż po renesans – tych powieściopisarzy dawnych epok. Tak zrodziła się Maria ukształtowana wedle upodobań Kościoła rzymskiego, mało przekonywająca, tworzona przez tych, którym obca była historia Izraela i jego cywilizacja, a do niej przecież należała Miriam²⁶².

Pojawia się tutaj, powszechny, jak to uwidoczniło się już w analizach innych tekstów apokryficznych, „zarzut” wobec kanonu jako przekazu „okrojonego” (a więc, w jakimś sensie, wypaczającego historii, do których się odnosi), a także wobec późniejszych jego instytucjonalnych odczytań, które jeszcze bardziej „przekłamać” miały źródłowe opowieści, przykrawając je do swoich celów i potrzeb (definiowanych na gruncie apokryficznych komunikatów na różne sposoby). „Upodobania Kościoła rzymskiego” miały więc doprowadzić do zakłamania postaci Marii-Miriam, której żydowskie dziedzictwo zostało zmarginalizowane i która nadto została niejako „odczłowieczona” tak w mariologii, jak i w wyrastających z niej przedstawieniach (wytwarzanych w różnych systemach semiotycznych). Problematyzowany jest tutaj zatem sam kanon jako pismo natchnione i wiarygodny przekaz źródłowy, a także kanony sekundarne, przy czym wskazuje się na ich kodującą kulturową rolę. Odniesienia do tradycyjnych apokryfów wpisują z kolei tekst w pewną o długim trwaniu tradycję (re)interpretacyjną i subwersywną w stosunku do dominujących dyskursów religijnych. Upomnienie się nadto o kontekst kulturowy wskazuje na konotacje z tekstami z grupy T2.

Zgodnie z apokryficzną strategią uwiarygodniania własnego przekazu w dalszej części tekstu pojawiają się geograficzno-historyczne detale związane z odnalezieniem tajemniczego manuskryptu. Poety-

²⁶² Ibidem, s. 320–321.

ka, w tym osobista historia peregrynacji, bliższa jest tutaj współczesnym apokryfom teologicznym, które jednak, co warto przypomnieć, samą ideę „odnalezienia” i „tajemnicy” dzielą z apokryfami tradycyjnymi:

Otóż w kilka dni po zakończeniu wstępnej redakcji powieści przypadek sprawił, że musiałem pojechać do Warszawy, miasta, w którym się urodziłem. Miałem wykonać tam pewne prace, związane z filmem poświęconym Sprawiedliwym [...]. Odkąd jako dziecko przyjechałem do Francji, nigdy nie byłem w Polsce. Tym silniejsze emocje towarzyszyły tej podróży [...] ²⁶³.

Autor-narrator idzie na spotkanie z kobietą, która, „jak mu powiedziano, ocalała dwa tysiące żydowskich dzieci z getta”²⁶⁴. Staje przed „starą Polką o wyrazistej młodzieńczej twarzy”, jak się później okazuje – Żydówką, której rodzina zginęła w obozie zagłady. To postać w pewnych aspektach nawiązująca do Ireny Sendlerowej, z którą zresztą Halter spotkał się właśnie przy okazji tworzenia filmu o Sprawiedliwych. Podczas rozmowy autor-narrator wspomina, że pisze książkę o Marii, matce Jezusa, na co kobieta odpowiada, że również miała syna o imieniu Jezus, Jeszua²⁶⁵. Rozmawiają o wojnie, getcie, obozach, o Warszawie jako nekropolis. Kobieta przekazuje autorowi tajemniczy manuskrypt, który, jak się okazuje, zawiera w sobie jeszcze kolejny.

Apokryf przekształcony zostaje w powieść szkatułkową, tematyzując nie tylko klasyczny apokryficzny motyw „odnalezienia tajemniczego tekstu” oraz „głoszę odkrywcy”, ale i strategię „zwielokrotnionej apokryficzności” („apokryf – w apokryfie – w apokryfie”) oraz kwestię nieskończonej semiozy. Problematyzacji podlega tu również kwestia „życia tekstu” oraz intertekstualności jako pamięci. Apokryf przybiera zatem postać tekstualnego palimpsestu, w którym wyróżnić można następujące warstwy:

²⁶³ Ibidem, s. 321.

²⁶⁴ Ibidem, s. 322.

²⁶⁵ Ibidem.

- kanon jako tekst źródłowy, wyjściowy, prymarny, stanowiący główny kod dla apokryficznego komunikatu;
- omówiony powyżej „główny” tekst apokryficzny, opowieść o życiu Miriam (nazwijmy go K1, komunikat pierwszy);
- odautorska glossa, problematyzująca poprzedzający ją tekst K1, retrospektywnie budująca dla niego ramę, bezpośrednio nawiązująca do T1 oraz tematyzująca i zarazem realizująca podstawowe mechanizmy apokryficzności oraz założenia leżące u podstaw powstania K1 (nazwijmy ją K2);
- tajemniczy manuskrypt, nazwijmy go K3, który autor otrzymuje od starej kobiety (apokryf w apokryfie), będący wyznaniem czy swoistym testamentem Abrahama Prochownika, dalekiego potomka legendarnego Żyda, który, zgodnie z przekazem rzeczzonej legendy²⁶⁶, koronowany został na księcia Polan po obaleniu Popiela (tu znowu pojawia się intertekstualna problematyzacja fikcyjności, relacji między historią a „narracyjną nadbudową”, między historią a pamięcią, w końcu także zestawienie strategii apokryfu i strategii legendy, tu dodatkowo wzmacniające „apokryficzność” komunikatu K3), spisany w czasie niemieckiej okupacji Warszawy, w języku jidysz, na zwykłym papierze w kratkę („obecnie” poźółkłym, który w chwili, gdy autor-narrator go otrzymuje, może liczyć „najwyżej kilkadziesiąt lat”²⁶⁷). Prochownik najpierw wspomina Marię, swoją sąsiadkę, „sprawiedliwą pośród narodów”, która uratowała go przed śmiercią (jest to, rzecz jasna, wspomniana w odautorskiej glossie stara kobieta, którą odwiedza autor-narrator), rozwija także wątek

²⁶⁶ Por. R. Zmorski, *Domowe wspomnienia i powiastki (Jedno od Sasa do lasa)*, Nakładem G. Sennewalda, Warszawa 1854, s. 178; J. Tazbir, *Bohaterowie, których nie było*, „Polityka” 4.11. 2009, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/historia/201930,1,bohaterowie-ktorych-nie-bylo.read> [dostęp: 8.05.2019]; T. Wojciechowski, *O Piaście i piaście*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1895, <http://bc.radom.pl/dlibra/doccontent?id=15929> [dostęp: 8.05.2019].

²⁶⁷ M. Halter, *Ewangelia według Marii...*, s. 326.

legendy o pierwszym Abrahamie Prochowniku jako element nieodzowny dla historii kolejnego tajemniczego manuskryptu (o którym za chwilę):

Legenda, którą przekazali mi ojciec i dziad, głosi, że nasz przodek Abraham (po nim otrzymałem imię) został koronowany w roku 936 naszej ery przez pogańskie plemiona Słowian, którzy przyjęli wiarę w Chrystusa. Najpotężniejszym plemieniem byli Polanie, a moja rodzina żyła wśród nich od wielu pokoleń.

Pan Bóg Mądrości natchnął zapewne Abrahama, który odrzucił zaszczytny tytuł królewski. Oświadczył Polanom, że Żyd nie powinien panować chrześcijanom. Muszą znaleźć wodza wśród członków plemienia. Powiedział im, żeby wybrali jednego z kmieci, spośród tych, którzy zbierają najwięcej zboża. Ów kmięć zwał się Mieszko, a pochodził z rodu Piastów. Polanie usłuchali rady i kmięć został „Mieszkiem pierwszym”.

Dynastia Piastów panowała długo i zawsze dobrze odnosiła się do Żydów.

Tak przynajmniej głosi rodzinna legenda.

Mój dziadek Salomon nie miał co do tego najmniejszych wątpliwości. Uważał, że każde słowo jest świętą prawdą. [...] Zdaniem Salomona, niepodważalnym dowodem dawnej świetności naszego rodu był rodzinny skarb – zwój, który Abraham Prochownik miał otrzymać od Piastów na dowód wdzięczności.

W dniu bar micwy każdy chłopiec z rodziny miał prawo otworzyć tubę, rozwinąć kawałek zwoju i przypatrywać się pismu.

Dziadek twierdził, że ten zwój Piastowie otrzymali z rąk samego świętego Cyryla po nawróceniu. To, co jest w nim spisane, to tylko kopia, bo oryginał zredagowano w językach hebrajskim i greckim. Jednak i kopia, i oryginał zawierają to samo – ewangelię Miriam z Nazaretu, Marii, matki Jezusa²⁶⁸.

Dalsze stronicie manuskryptu Prochownika zawierają arcyskomplikowaną historię rzeczzonego zwoju²⁶⁹, następnie krótką relację

²⁶⁸ Ibidem, s. 327–328.

²⁶⁹ „Dziadek Salomon opowiadał, że Helena, matka Konstantyna I, chrześcijańskiego cesarza Rzymu, przywiozła go z Jeruzolimy. Oryginalny zwój papirusu, na którym pisano za tamtych czasów, miał wedle słów cesarskiej matki trafić w jej ręce od chrześcijanek, gdy odwiedziła Jeruzolimę, by zapoczątkować budowę kościoła Grobu Pańskiego na miejscu ukrzyżowania Jezusa. Działo się to w roku 326 naszej ery.

z osobistych przeżyć związanych z wybuchem powstania w getcie warszawskim, a w końcu informację o tym, że autor wyznania (tj. Abraham Prochownik) przekazuje tajemniczy zwój Marii, Sprawiedliwej pośród Sprawiedliwych, gdyż nikt „nie potrafi lepiej niż ona ocenić, co jest słuszne”²⁷⁰;

– w końcu tekst „najgłębiej ukryty” w całym apokryficznym palimpseście, wspomniana w K3 *Ewangelia Marii* (K4), która jest stylizacją na „apokryf tradycyjny”. W komunikatach K2 i K3 znajduje się wprowadzenie do stylizacji, nie tylko za sprawą historii odnalezienia „tajemniczego manuskryptu” oraz wcześniejszej jego wędrowki „w czasie i przestrzeni”, ale też poprzez opis (w K2) samego artefaktu²⁷¹, podkreślający jego „tajemniczość” i „starożytność”,

W kilkaset lat później, za bizantyńskiego cesarza Michała III, Cyryl, który nawracał ludy na chrześcijaństwo, zabrał ponoć kopię zwoju w podróż do państwa Chazarów, dokąd udał się wraz z bratem Metodym w roku 861. Chciał nawrócić na chrześcijaństwo wyznających judaizm Chazarów. Miał nadzieję, że zwój, będący świadectwem żydowskiej matki, pomoże mu w wypełnieniu misji wśród tego ludu. Na szczęście Święty, Bóg Izraela, uchronił króla Chazarów przed pokusą. Wtedy Cyryl postanowił nawracać pogańskie ludy, które wędrowały od Kaukazu po Morze Czarne. To, o czym mówił zwój, dowodziło istnienia Jezusa, w którego poganie jeszcze nie wierzyli. Cyryl przetłumaczył tekst na kilka języków: azerski, używany w górach, gruziński, a także spisał go alfabetem fenickim i w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Ojciec, Jakub, syn Salomona, został z powodu tego zwoju profesorem języków starożytnych. [...] To on rozpoznał język zwoju przekazanego nam przez naszego przodka Abrahama. Był to azerski. Niech nikt nie traci czasu na utożsamianie tekstu z innym językiem. Ojciec mógł stać się niesłuchanie sławny, gdyby pokazał światu ten zwój. Dlaczego tego nie zrobił? Zadałem mu to pytanie tylko raz, a on odparł, że nie pragnie sławy. Potem dodał, że treść zwoju mogłaby doprowadzić do niepotrzebnych sporów” (ibidem, s. 328–329).

²⁷⁰ Ibidem, s. 330.

²⁷¹ „Pod rozdartym miejscami papierem gazety wyczułem twarde i szorstkie etui. Rozpakowałem zawiniątko i zobaczyłem tubę z bardzo cienkiego drewna, obciągniętą tego skórą, która z biegiem czasu pociemniała i stała się twarda jak róg. Tego typu przedmioty widywałem wyłącznie w muzealnych gablotach, nie potrafiłem go jednak rozpoznać. Tego rodzaju tub używano przed dwoma tysiącami lat i aż do średniowiecza, by chronić co cenniejsze pisma i listy, oficjalne i administracyjne deklaracje, a nawet księgi. [...]. Namęczyłem się trochę, otwierając tubę, i bałem się, że przesuszone drewno i skóra mogą pęknąć w moich drżących palcach. Wewnątrz znalazłem

a tym samym i „oryginalność” (co, jak wskazywano wielokrotnie, jest zabiegiem typowym dla apokryficzności, zwłaszcza zaś dla tak zwanych współczesnych apokryfów teologicznych). Mamy więc tutaj do czynienia z całym arsenałem klasycznych apokryficznych środków: ukryty tekst, nadszarpnięty zębem czasu pergamin, zniszczone czy uszkodzone całe jego fragmenty, starożytny język. Wszystko to tworzy semiotyczną ramę dla K4, który z kolei oparty jest na strategii pseudonimii (pisany jest w narracji pierwszoosobowej przez Marię, matkę Jezusa, do tego w stylizacji na język biblijny), i który przyjmuje znaną z Pisma Świętego formę listu. W planie treści z kolei K4 przekodowuje zarówno treści kanoniczne (przede wszystkim Ewangelię Jana), jak i apokryfy tradycyjne (głównie tak zwane ewangelie dzieciństwa, już wspomniane powyżej, a także, w pewnych tropach, *Ewangelię Barnaby*, w której Jezus nie kona na krzyżu, choć wstępuje do nieba²⁷²) oraz współczesne apokryfy teologiczne, przede wszystkim, wspominany już w innym miejscu, *List esseńczyka*, zgodnie z którym Jezus skonał na krzyżu wyłącznie „pozornie”, za sprawą spisku uknutego przez innego esseńczyka, Józefa z Arymatei. W spisku bierze też udział „Kludwia Rzymianka”, czyli żona Piłata, której szkicowo zarysowana postać i historia przywodzą na myśl sensy zawarte w omówionej już *Ewangelii według Piłata Schmitta* (który to tekst z kolei inspirowany jest, jak wspomniano w jego omówieniu, takimi apokryficznymi przekazami, jak *Męczeństwo Piłata*, *Wydanie Piłata* oraz *Korespondencja Piłata i Heroda*). Maria przychodzi zatem do Józefa z Arymatei:

zwinęty pergamin, który starannie przełożono dla ochrony glansowanym papierem. Postrzępiony na brzegach pergamin kleił się do moich rąk przy każdym dotknięciu. Rozwijając go na hotelowym łóżku milimetr po milimetrze, lękając się, że lada chwila pęknie. Ten, kto go składał, zrobił to dość niezręcznie. W zgięciach zatarły się całe linijki tekstu. Plamy wilgoci przesiąkły brunatny atrament. Miejscami wymazały linijki drobnego, równego pisma. W pierwszej chwili wydawało mi się, że to cyrylica, ale takie wrażenie mógł odnieść tylko ignorant” (ibidem, s. 325–326).

²⁷² Por. *Ewangelia Barnaby*, w: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie...*, t. I, s. 246–263.

zapytałam go: „Kto może przyjść mi z pomocą? [...]” Józef odparł: „Ja udzielię ci pomocy. Jestem tym, który wie, jak ocalić twojego syna. Bóg nas osądzi. Jeżeli zamiar zgładzenia Jezui jest Boski, twój syn umrze, ale jeżeli to tylko wola Pilata, Jezua będzie żył”. Zebraliśmy się w ścisłym gronie. Józef z Arymatei wskazał tych, którzy mogli okazać się użyteczni, a na pewno nie dopuściliby się wobec nas zdrady. Byli to: Nikodem, faryzeusz z Sanhedrynu, Klaudia Rzymianka, uczniowie esseńczycy, którzy na wezwanie Józefa przybyli z Bet Zabdai [...]”²⁷³.

Centurion Longinus podaje konającemu na krzyżu Jezusowi narkotyk rozpuszczony w wodzie, po czym „Głowa Jezui opada. Zamykają mu się powieki. Można go wziąć za martwego”²⁷⁴. W grocie-grobowcu czuwają nad nim Maria i Józef z Arymatei:

Po trzech dniach otworzył oczy. Zobaczył mnie. Światło lamp było za słabe, żeby mógł rozpoznać moją twarz. Kiedy odzyskał mowę, zapytał Józefa: „Jak dawno zdjąłeś mnie z krzyża?” – „Przed trzema dniami”. Uśmiechnął się uszczęśliwiony: „Czyż nie zapowiedziałem, że wystarczą mi trzy dni, aby podźwignąć Świątynię z ruin?”²⁷⁵.

Pod koniec listu-sprawozdania Maria stawia pytania retoryczne: Czy Bóg może mieć jej za złe, że Jezua uniknął śmierci? Czy Bóg może wybrać cierpienie i przekleństwo, a nie błogosławieństwo i radość?²⁷⁶. Całość wieńczy swoista odezwa do Boga:

Panie wszechmogący, wybacz matce dumę. Ona wydała na świat Jezusę, ona powiedziała o nim ludziom. Ona zachowała go przy życiu. Na zawsze. Amen. Oto słowo Miriam z Nazaretu, córki Joachima i Hannah, Marii w języku Rzymian”²⁷⁷.

²⁷³ M. Halter, *Ewangelia według Marii...*, s. 349.

²⁷⁴ *Ibidem*, s. 351.

²⁷⁵ *Ibidem*, s. 354.

²⁷⁶ *Ibidem*, s. 356–357.

²⁷⁷ *Ibidem*, s. 357.

K4 używa tradycyjnych apokryficznych kodów, by implemencować i łączyć elementy rozmaitych przekazów. Wyraźnie widać tu między innymi wpływy poetyki tekstów z grupy T2, głównie z obszaru *The Third Quest*, co znajdzie swoje rozwinięcie w ostatnich fragmentach powieści, a co, by przypomnieć, oznacza nacisk na „przywracanie Jezusowi korzeni”, na jego żydowskie pochodzenie, uwarunkowania kulturowe, religijne i etniczne. To przez „żydowskość” następuje przekodowanie „kwestii teodycei” – pytania retoryczne Marii/Miriam oscylują wokół kwestii Bożej sprawiedliwości, miłosierdzia i okrucieństwa, w końcu pytania o to, czy Bóg bardziej umiłował życie, czy śmierć. Jakiej żąda ofiary? Te wątki odsłaniają kolejne sensory dopiero w semiotycznej ramie K2, do której powieść powraca na samym końcu. Miriam – żydowska matka – stapia się z Marią z Warszawy, matką Jezusa, który zginął w obozie. Wraca słynne pytanie o Boga w kontekście Auschwitz jako symbolu Holocaustu (i choć narzucają się tu w odbiorze pośrednie choćby nawiązania do Prima Leviego, to jego konkluzje nie znajdują w tekście ani potwierdzenia, ani rozwinięcia).

Palimpsestowo czy szkatułkowo skonstruowany apokryf mnoży zatem kody, przez które przepuszcza mnogość komunikatów, poczynając od źródłowego, czyli kanonu. Jednocześnie „historyzuje teologię” i „teologizuje historię”, powracając do „źródeł”, czyli historii i religii Żydów, przy czym pytania o historię dawną stają się pytaniami o bolesną historię najnowszą. Przekład intertekstualny, intersemiotyczny, międzykulturowy oraz wędrówka zasobów semiotycznych przez kolejne warstwy czasowe i przestrzenne znajdują w tekście bezpośrednie odzwierciedlenie. Apokryf jako narzędzie anamnetyczne się autotematyzuje – nie wyłącznie w odniesieniu do strategii apokryfu (apokryficzność zwielokrotniona, intertekstualne gry), ale właśnie w kontekście mechanizmów pamięci – tekstualna gra między jawnym i ukrytym, między oficjalnym i „wypartym”, symbolizowana między innymi w K4 poprzez odpowiednio zaznaczone luki w tekście (opisywane we wstępie, w K2, uszkodzenia, zawilgocenia, rozmazany

atrament etc.), pokazuje elastyczność, wybiórczość, fragmentaryczność pamięci, a redundancja samych komunikatów w palimpsestowym układzie tekstu wskazuje na wielość pamięci, często konkurencyjnych wobec siebie, mimo punktów styku czy nawet wspólnych źródeł, pokazuje też ostatecznie wielość możliwych narracji (sama strategia apokryfu jako narracji konkurencyjnej względem kanonu pod względem opisu i/lub interpretacji wydarzeń). W końcu semiotyczne życie tekstu – na przykładzie tekstualnego obramowania K4 przez K3, a obu przez K2 – pokazuje jego elastyczność jako medium pamięci – z jednej strony wybiórczość, z drugiej zaś semantyczne bogactwo, które ujawnia się w nowych kontekstach i odczytaniach, w intertekstualnych nawiązaniach.

Omawiany apokryf jako dokument kultury widziany może być zatem jako deskrypcja najistotniejszych jej mechanizmów – autokomunikacji, również jako komunikacji międzykulturowej (tu zarówno w przekroju czasowym, jak i przestrzennym i semiotycznym, gdzie problematyzowane są relacje między kulturą żydowską a chrześcijańską, przenikanie się komunikatów, nakładanie się, translacja, transformacja, asymilacja, a nawet – dominacja), mechanizmów pamięci, w końcu – sposobów utrzymywania koniecznego napięcia między statyką i dynamiką całego systemu. Tekst dokumentuje elastyczność semiosfery, zdolność do asymilacji komunikatów, relacjonując jednocześnie jej wielojęzyczność, mnogość funkcjonujących w jej obrębie kodów, konieczność dokonywania nieustannych przekładów, korekt, jej w końcu – jak sam wspomniany tekst – palimpsestowość. Zrekonstruować tu można wprawdzie poszczególne podsystemy i napięcia między nimi, a także napięcia wewnątrz nich samych (szczególnie skrupulatnie oddana jest wielojęzyczność czy wielodyskursywność systemów polityki i religii), jednak na plan pierwszy wysuwa się przepustowość granic, mieszanie się przekazów, w dużej mierze *bricolage’owy* charakter systemów kultury, jej wspomniana dynamika, zdolność do generowania przepływów semiotycznych, które uniemożliwiają proste i konkretne ustanawianie

granic czy to właśnie między podsystemami danej semiosfery, czy też między różnymi semiosferami.

Kwestia „religii” powiązana zostaje z kwestią „tożsamości” w taki sposób, że dowartościowuje się zarówno model „swobodnej interpretacji” kanonu, jak i strategię apokryfu – kanon jawi się jako kod kulturowy, służący do ekspresji wielu możliwych tożsamości – jak przykładowo tożsamość zlaicyzowanego Żyda funkcjonującego w obszarze „kultury chrześcijańskiej” w dobie sekularyzacji.

5.4.4. Podsumowanie

Apokryfy realizujące strategię transformacji przyjmują niejednokrotnie, wskazany już w opisie modelu, charakter ezoteryczny, kryptyczny, i, dodajmy, nierzadko również „deszyfrujący”. Często stanowią zatem wyraz pewnej dyspozycji do dostrzegania tajemniczych, zaszyfrowanych właśnie, ukrytych (z różnych względów) powiązań między znakami, tekstami czy kulturami, jawiąc się jako przykład swoistego przerostu semiozy. O dyspozycji tej pisał między innymi Umberto Eco: „Istnieje założenie, które przyjmują wszyscy specjaliści od łamania szyfrów i kodów – każdy tajny komunikat może zostać rozszyfrowany, pod warunkiem, że wiemy, iż jest to komunikat. Problem, przed jakim stawia nas świat rzeczywisty od samego zarania, dotyczy tego, czy w ogóle istnieje jakiś komunikat, a jeśli tak, czy jest to komunikat sensowny”²⁷⁸. Apokryfy „twórczo prze-pisujące” tekst kanoniczny podchodzą doń zatem z pozycji pewnej poznawczej podejrzliwości, jednocześnie respektując nierzadko przypisaną doń kategorię tajemnicy czy objawienia, przy mocnym (i, dodajmy, typowo apokryficznym) założeniu o pewnych przekłamaniach, wypaczeniach i manipulacjach, którym uległ oryginalny komunikat, by ostatecznie przybrać właśnie kształt kanonu. „Deszyfrują” więc niezliczone sieci powiązań między

²⁷⁸ U. Eco, *Dziwny przypadek ulicy Servandoni*, w: idem, *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, tłum. J. Jarniewicz, Znak, Kraków 1996, s. 131.

kanonicznym przekazem a innymi systemami znaków, symbolikami czerpanymi z odmiennych zasobów semiotycznych, z komunikatami pochodzącymi z innych podsystemów semiosfery czy nawet – z innych semiosfer, a także same kanoniczne treści i symbole. Realizują tym samym głęboko apokryficzną strategię gry między tym, co ukryte czy zakryte, a tym, co uwidocznione, w założeniu „ujawniając” wspomniane powiązania, tajemnice czy „wreszcie prawdziwe” znaczenia tekstu wyjściowego. Rzecz jasna w większości przypadków jest to wyłącznie gra z pewnym kulturowym kodem, z konwencją odkrywania właśnie, deszyfracji, tajemnicy, nawet – spisku. Bywa jednak i tak, że intencja tekstu jest wyraźnie mistyczo-metafizyczno-religijna (lub quasi-religijna), gdy z pozycji „zaangażowania” prezentuje się pewne „przekonania religijne” (mocno nieortodoksyjne, ale, nadal, częściowo przynajmniej zakorzenione w kanonie, jego zasobach symbolicznych, tyle, że zreinterpretowanych).

Apokryfy realizujące omówioną strategię jednocześnie ilustrują tendencję (która jawić się może jako nieco paradoksalna) do traktowania tekstu wyjściowego raczej w kategoriach zasobu danego do (dowolnego) użytku, a więc i, na pewnym poziomie, desakralizują go, przesuując w przestrzeń bliższą archiwum niż kanonowi (w rozumieniu J. Assmanna). Jest to wprawdzie wciąż zasób kluczowy, ale właśnie nie traktowany już jako natchniony i święty. Apokryfy tego typu, te, które przyjmują wspomniany już quasi-religijny charakter (nie są to wszystkie teksty z tego zbioru), wyrażają jednocześnie obecną w kulturze „tęsknotę za tajemnicą”, za nową formułą duchowości – ujawniają więc krytyczny stosunek do „tradycyjnej” duchowości chrześcijańskiej, widzianej jako zbanalizowana i wypłukana właśnie z tajemnicy, z „ducha”. Poszukiwanie nowych formuł duchowości prowadzi do sięgania po zasoby innych kultur, a ich inkorporacja i sposoby przekodowywania budzą pytania o możliwości i ograniczenia przekładu międzykulturowego. Wychodząc, teoretycznie, z założenia o równej wartości i istotności zasobów „własnych” i „cudzych”, teksty tego typu ostatecznie ujawniają jednak tendencję

do egzotykcji innych tradycji i kultur, a dalej podporządkowują je mimo wszystko centralnemu, własnemu komunikatowi kanonicznemu, własnym zasobom symbolicznym – przy czym wszystkie zmieszane w apokryficznej narracji treści, znaki i symbole zostają nie tylko spauperyzowane, ale i wzajemnie przebudowują się tak, że żaden nie występuje już, co oczywiste, w swej pierwotnej postaci. Rodzi to uzasadnione pytania o symboliczną hegemonię w relacjach międzykulturowych, ale i o stosunek właśnie do centralnych komunikatów „własnych”. W tego typu przekodowaniach ujawnia się z całą mocą Łotmanowski schemat asymilacji komunikatów.

Apokryfy tego typu często nawiązują intertekstualnie do apokryfów wcześniejszych, tradycyjnych, a także do współczesnych apokryfów teologicznych, kontynuując o długim trwaniu strategię „wypełniania białych plam” przekazów kanonicznych i wspomnianego mieszania zasobów symbolicznych, a także grając z konwencją tajemniczości tekstu.

Teksty te również często wychodzą poza opozycje binarne, chętnie wykorzystywane, jak wskazano, w apokryfach realizujących dwa pozostałe modele – ilustrują i/lub projektują tym samym przestrzenie spotkania, wymiany, dynamiki, zmieszania, w końcu też kręte, zawile, nieoczywiste ścieżki, którymi podążają kultury (a więc i mechanizmy ich spotkania, wymiany, dominacji, walki, anihilacji etc.), co z kolei rodzi pytania o „tożsamość kulturową”, formowaną w oparciu o pewne przekazy źródłowe „zadłużone semiotycznie” u innych kultur, traktowanych później jako odległe i obce. Tożsamość zatem jawi się jako procesualna, elastyczna i złożona, a zatem i możliwa do swobodnego kształtowania – ostatecznie jednak omawiane teksty w dużej mierze podminowują tę wizję, niekoniecznie „programowo” przyznając semiotyczny prymat zasobom kanonicznym. Tym samym wciąż są one stawiane w centrum zainteresowania, apokryfy ponownie zatem realizują funkcje mnemotechniczne.

Zakończenie

W tekście *Testament naukowy Jurija Łotmana* Bogusław Żyłko syntetyzuje podejście semiotyka do literatury i jej relacji z mitem:

Mit w rozmaity sposób przenika do literatury, z drugiej strony literatura (szczególnie w XX wieku) wykazuje się wzmożoną aktywnością mitotwórczą. Wynika stąd, iż opozycje, konstytuujące mit, mogą być (i są) obecne w tekstach literackich. Ale literatura pod tym względem jest znacznie bogatsza i elastyczniejsza. Autor-twórca konstruuje swój kosmos, wykorzystując w tym celu możliwości tkwiące zarówno w języku, jak i w otaczającym go świecie, będącym w dużej mierze wytworem historycznej ludzkości. Może posługiwać się już zastanymi w kulturze dystynkcjami i antynomiami, ale może je także reinterpretować, odwracać i tworzyć nowe z rozmaitego materiału¹.

Słowa te korespondują z przywoływanymi już wcześniej rozstrzygnięciami Wolfganga Isera, który dostrzega mitotwórczą rolę literatury, podobnie jak z refleksjami Marca Augé, który zauważa immanentną, jak twierdzi, zdolność mitu do osuwania się w przestrzeń literatury.

Zacytowane powyżej uwagi mają szczególne zastosowanie w odniesieniu do literackiej twórczości apokryficznej, na wielu poziomach oglądu, zwłaszcza jeśli „mit” zastąpić „przekazem kanonicz-

¹ B. Żyłko, *Wprowadzenie. Testament naukowy Jurija Łotmana*, w: J. Łotman, *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2018, s. 14.

nym” (co nie jest tożsame). Oczywiście, w tym przypadku kanon przenika do literatury, stając się kodem wyjściowym, a także tekstem prymarnym, który podlega różnym literackim (i, szerzej, kulturowym) obróbkom – przekładom, przekodowaniom, defragmentacji, transformacji, (re)interpretacji, a także połączeniom z innymi tekstami. Po drugie, tekst apokryficzny (szczególnie „tradycyjny” czy współczesny „teologiczny”, ale dotyczy to również apokryfów literackich) wykazuje właśnie wspomnianą „aktywność mitotwórczą”, konstruując, w oparciu o mnogość kodów, w tym wspomniany kod prymarny (widziany również jako jeden z podstawowych „kodów kultury”), rozmaite „nowe mity” – nie chodzi przy tym o reinterpretację, widzianego z niektórych apokryficznych perspektyw właśnie jako „mit”, przekazu źródłowego, i wytwarzanie nowego, „żerującego na nim”, przekazu religijnego lub quasi-religijnego, ale również o mity w znaczeniu szerszym, jak chociażby mit Rozumu (przy czym każdorazowo będzie on czymś nieco innym na gruncie różnych komunikatów, acz o pewnych wspólnych własnościach). Po trzecie, apokryfy współczesne, jak wskazano w analizach poszczególnych tekstów, zarazem posługują się wspomnianymi „zastanymi w kulturze dystynkcjami i antynomiami”, jak i je reinterpretują, twórczo przekraczają, redefiniują, unieważniają, a także – tworzą własne. To dlatego literatura, posługując się wieloma kodami, i jednocześnie „żerując” na zastanych zasobach semiotycznych, ale je przekształcając czy przekładając, staje się źródłem semantycznej eksplozji, a także, na poziomie pragmatycznym – szoku. Jak pisze Łotman: „innowację w sztuce można scharakteryzować jako możliwość nieoczekiwanych, na poprzednim etapie niemożliwych lub zakazanych, semantycznych strukturalnych rekombinacji. Jest to zdolność do wywoływania szoku nowością języka artystycznego, czyli nowością sensu”².

² J. Łotman, *Pseudonowość i nowość*, w: idem, *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury...*, s. 143.

Wybuchowy potencjał literatury płynie z jej wolności – wolności do wspomnianych rekombinacji, do wywoływania wstrząsu, do „przekładania nieprzekładalnego”, przekraczania granic, transformacji, w końcu – do łamania kulturowych tabu. Jak podkreśla Łotman, „ograniczenia, dyktowane przez realny poziom techniki, praktyczne potrzeby, naukowe prawa konstrukcji świata, względy moralności lub idee religijne, mogą wnikać do sztuki i w pewnym stopniu wpływać na nią. Ale z natury swojej leży ona poza tymi oddziaływaniami, co daje jej ekstremalną wolność w modelowaniu rzeczywistości”³. Chociaż semiotyk pisze o sztuce (czyli: sztukach pięknych), to jego refleksje z powodzeniem odnieść można również do literatury, zwłaszcza w kontekście jej „eksplozywnych potencjałów”, wielości interpretacji oraz kwestii „życia tekstu”. Jak bowiem dalej zauważa Łotman, „Powstaje wiązka interpretacji, która – kiedy przed nami wystarczająco skomplikowany tekst – może się włączać do wielowiekowej tendencji samorozwoju. Wartość kulturowa tekstu wyjściowego zawiera się przy tym właśnie w różnorodności interpretacji, co zabezpiecza tekstowi jakby rozciągniętą w czasie kontynuację stanu wybuchowego”⁴. Gdy odnieść te twierdzenia do relacji kanon–apokryf, zauważyć można, że już sam tekst wyjściowy, czyli właśnie T₁, kanon, zwłaszcza zaś Nowy Testament, ma charakter wybuchowy⁵ – a jako tekst nad wyraz bogaty semantycznie i skomplikowany pobudza niezliczone ilości (re)interpretacji, a także rekombinacji, zachowując tym samym kulturową nośność i właśnie kontynuując niejako własną eksplozywność. Jako, dodatkowo, tekst otoczony, z perspektywy religijnej, wyjątkową czcią i obłożony „interpretacyjnymi obwarowaniami”, przydaje wybuchowego charakteru „używającym go” czy „żerującym na nim” tekstom, zwłaszcza wobec niego subwersywnym.

³ J. Łotman, *Funkcje sztuki*, w: idem, *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury...*, s. 152.

⁴ Ibidem.

⁵ Oczywiście jest związana z nim historyczna zmiana kulturowa. W tym kontekście mówić też można o adekwatności obrazu Jezusa jako Punktu Zwrotnego Dziejów w sensie pozateologicznym.

Jak widać było na omówionych przykładach, apokryf ewoluuje (czy to jako „gatunek” czy jako „strategia”), przechodząc od pozycji (upraszczając) „narracji religijnej” (konkurencyjnej, bądź, w założeniu, „komplementarnej” wobec kanonu, oscylującej w granicach lub na pograniczach systemu religii lub aspirującej doń) w stronę nie tylko literackiej gry z konwencją, ale i *bricolage’owego*, wielojęzycznego konglomeratu znaczeń o złożonych funkcjach kulturotwórczych. „Strategia apokryfu” sytuje się jednocześnie w długim trwaniu i jako taka widziana być może jako o pewnych tradycjach, usankcjonowana praktyka kulturowa (czy lepiej może – taktyka, w znaczeniu, jakie pojęciu nadaje M. de Certeau⁶, podkreślając jej oddolny, subwersywny charakter). Współczesne apokryfy literackie zatem mogą mieć zarazem charakter „wybuchowy”, jak i wpisywać się w dynamiczną linię rozwojową samego zjawiska apokryficznego oraz, szerzej, taktyki „przejmowania” centralnych zasobów semiotycznych dla własnych celów, taktyki „podminowywania” dominujących dyskursów, taktyki „oddolności” (tu chociażby – w kontrze do zinstytucjonalizowanych egzegez i sposobów „używania” tekstu kanonicznego) – subwersywny charakter w tym kontekście staje się w pewnej mierze usankcjonowaną praktyką kulturową, ilustrującą doskonale również, opisywane przez Łotmana, mechanizmy wdzierania się treści peryferyjnych do centrum semiosfery.

Dokonując wspomnianych wielokrotnie twórczych przekładów, apokryfy współczesne dokumentują również napięcie między statyką a dynamiką kultury/semiofery. Z jednej strony sięgają do, mówiąc językiem Łotmana, pokładów tradycji czy nawet „archaiki”, z drugiej „aktualizują” treści źródłowe, które ujawniają nowe potencjały semantyczne, tworzą nowe rekombinacje, a nierzadko, jak było widać przede wszystkim na przykładzie apokryfów realizujących strategię tropiki i transformacji, wytwarzają całe konglomeraty nowych znaczeń, dokumentując i/lub prowokując jednocześnie pewne przemiany kulturowe.

⁶ Por. M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Sama ewolucja apokryfu ukazuje dynamikę kultury, a także zmienność stosunku do kanonu (niesakralny charakter współczesnych apokryfów literackich podkreśla uznanie jego zamknięcia⁷). Współczesne apokryfy literackie, jak wskazano, wielokrotnie stanowią autotematyzacje, tak na poziomie „czystego tekstu literackiego”, jak i rozmaitych odautorskich gloss, komentarzy, prologów czy epilogów. W tych swoistych metatekstach zresztą ujawnia się w pełni wielojęzyczny, multikodowy, złożony, *bricolage’owy* i zarazem jawnie fikcyjny i intertekstualny charakter dyskutowanych komunikatów.

Oczywiście na poziomie odbioru wiele współczesnych tekstów apokryficznych wywołuje wspomniany wstrząs, szok, silne społeczne emocje – teksty te niejednokrotnie „obliczone” są pragmatycznie na takie właśnie reakcje. Jednocześnie jednak nie sposób nie zauważyć, że do czynienia mamy właśnie z całym „kontynentem apokryfów”, które po pierwsze zorientowane są na rozmaite „cele”, nierzadko z antypodów subwersywności, po drugie zaś, w swej wielości i historycznym długim trwaniu ukazują właśnie proces wspomnianej „kulturowej asymilacji” samego zjawiska. Jako dokumenty kultury ostatecznie wskazują one na te punkty semiotycznego pejzażu, w których możliwe, a nawet pozytywnie waloryzowane, jest swobodne i twórcze podejście do zasobów kanonicznych – co nie oznacza bynajmniej konieczności „stania w opozycji” czy, używając terminologii J. Assmanna, intertekstualnej strategii krytyki względem przekazu źródłowego. Samo wykorzystywanie semiotycznych zasobów kanonicznych ma historię równie długą jak chrześcijaństwo, nadto strategia „momentów rozprężenia” sytuuje się w długim trwaniu (mechanizm karnawału).

Niezależnie od „retorycznych celów” i „społecznego odbioru” apokryfy pełnią funkcję autokomunikacyjną, a tym samym – stają się narzędziem pamięci kulturowej. O ile aspekt autokomunikacyj-

⁷ Nawet omówiony w niniejszej książce apokryf Lois Drake nie jest *de facto* tekstem „religijnym”, nie udaje „tekstu świętego”, „objawienia” etc., pozostając jawnie jedynie literacką wariacją na temat kanonu oraz wybranych współczesnych apokryfów teologicznych, jak *Żywot świętego Issy* Mikołaja Notowicza.

ny przyjmuje postać złożoną (komunikacja zachodzi tu bowiem zarówno między „przeszłością” i „teraźniejszością”, jak i między, jak wskazywano, rozmaitymi podsystemami semiosfery – religią, polityką, nauką, i, przede wszystkim, literaturą, jako płaszczyzną przekładu i „spotkania”, jako miejscem przekodowywania napięć i mariaży między wspomnianymi podsystemami – może być komunikacja owa zatem widziana również, z pewnego poziomu oglądu, jako komunikacja międzykulturowa), o tyle aspekt, by tak rzec, mnemotechniczny, jest tutaj oczywisty. Nawet apokryfy realizujące strategię kontrapisania przyczyniają się do nieustannej aktualizacji i właśnie utrzymywania w centrum semiotycznego uniwersum znaczeń, i w centrum pamięci kulturowej, komunikatów wyjściowych, źródłowych. To zjawisko z jednej strony mnemotechniczne, z drugiej – dokumentujące witalność kanonu. „Użycie” kanonicznych treści każdorazowo bowiem ogniskuje zainteresowanie wokół nich, jednocześnie ilustrując ich „kulturową nośność” – nawet apokryfy „wojujące”, „atakujące” kanon z rozmaitych pozycji światopoglądowych, przy użyciu rozmaitych środków, przez sam fakt „używania” zasobów kanonicznych, przez samo odniesienie do nich, chociażby negatywne, podkreślają ich żywotność: niejako nie mogą „zbyć ich milczeniem”, unieważnić przez zignorowanie, ponieważ, jak same wskazują, zignorować ich nie sposób. Nie chodzi wyłącznie o postrzeganie kanonu jako „kulturowego kodu”, „gramatyki” czy „słownika”, ale i o czysto pragmatyczny czy społeczny wymiar oraz o wskazanie wciąż centralnej (lub jednej z centralnych) roli systemu religii w semiosferze.

W klasycznym już tekście *O semiotycznym mechanizmie kultury*, napisanym wraz z B. Uspienskim, Łotman podkreśla pamięciowy charakter kultury (jest to w tej optyce „niedziedziczna pamięć zbiorowości”), podkreślając jednocześnie ograniczoną pojemność pamięci, a tym samym – rolę zapomnienia. Funkcję szczególną w procesach pamiętania odgrywać mają dwa aspekty, to jest trwałość tekstów pamięci zbiorowej oraz trwałość kodu pamięci zbiorowej (przy czym nie są one tożsame) – nadto trwałość jest zhierarchizowana, za naj-

bardziej wartościowe bowiem uznawane są teksty „maksymalnie długowieczne” czy wręcz „panchroniczne”⁸, kod z kolei musi wykazywać „zdolność do zmian przy równoczesnym zachowaniu pamięci o stanach poprzednich”⁹. We wspomnianym tekście Łotman operuje jeszcze, porzuconymi później jako nazbyt upraszczające, pojęciami pierwotnych i wtórnych systemów modelujących, zwraca już jednak uwagę na kwestię, która będzie kluczowa dla jego późniejszej twórczości, a mianowicie na dynamikę. Tworzy więc uproszczony model dwóch typów kultur – skupionych na planie treści oraz na planie wyrażania. Model ten można, jak sądzę, z jednej strony zoperacjonalizować i przyłożyć do dyskutowanego tu i projektowanego pejzażu semiotycznego (w tym kontekście współczesna kultura Zachodu mogłaby, choć nie bez zastrzeżeń, być widziana jako nastawiona na treść, z dominantą w postaci kodu), z drugiej zaś odnieść, w sferze refleksji pragmatycznej, do kwestii społecznego odbioru zjawiska apokryficzności (zwłaszcza w jej wydaniu subwersywnym wobec kanonu). By zsyntetyzować Łotmana i Uspienskiego refleksję na temat wspomnianych modeli: kultury nastawione na plan treści rozumieć mają same siebie jako zbiory reguł, a podstawową opozycją jest dla nich „uporządkowany – nieuporządkowany”, czy też „kultura – natura”, „porządek – chaos”. Dominujący jest dla nich kod, a w opozycji do niego sytuuje się niekultura. Tego typu formacje nastawione są na ekspansję, to bowiem, co jest niekulturą, może stać się obszarem rozprzestrzeniania kultury, zorientowane są one także na przyrost wiedzy i dynamikę. Z kolei kultury nastawione na plan wyrażania rozumieją siebie jako zbiór tekstów, podstawową opozycją czyniąc relację „prawidłowy – nieprawidłowy”, a w opozycji do nich, w ich optyce, stoi nie chaos czy entropia, a „system o znaku ujemnym”, antykultura. Kultury tego typu są nieekspansywne, antykultura nie jest bo-

⁸ J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. J. Faryno, w: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 152.

⁹ Ibidem, s. 153.

wiem odbierana jako potencjalny obszar rozprzestrzeniania się kultury¹⁰, częściej skłaniają się też one do zamykania się we własnych, ściśle określonych granicach i skupiają na trwaniu na straży tego, co „prawidłowe”. Przykładając ten model do kwestii apokryfów, uznać można, być może, że te bardziej „swobodne” w intertekstualnych nawiązaniach i sposobach „żerowania” na kanonicznych zasobach semiotycznych traktują kanon raczej w kategoriach kodu, elastycznego, lecz zachowującego tożsamość, te z kolei, które podchodzą do Pisma Świętego z pozycji bliskości, zaangażowania, nierzadko czci, widzą w nim głównie tekst (kulturowy i/lub święty). Podobnie odbiór społeczny danego apokryfu, czy apokryficzności w ogóle, warunkowany być może właśnie odmiennym postrzeganiem treści źródłowych – traktowane jako kod generują mnogość nowych komunikatów i tak właśnie, z tej perspektywy, widziane byłyby apokryfy (jako przejaw dynamiki samej formacji), traktowane jako tekst natomiast wymagają szczególnej czci i dbałości o to, co „prawidłowe”, przez co apokryficzność jawić się może jako to, co nieprawidłowe, a więc antykultura, system z antypodów, „o znaku ujemnym” (a więc i bluźnierstwo lub raczej profanacja, jeśli brać pod uwagę konieczność religijnego zaangażowania bluźniercy). Zastanović się można nadto również nad możliwością przyłożenia do tej dystynkcji innej opozycji, a mianowicie przywoływanej wielokrotnie opozycji archiwum – kanon.

Jeśli chodzi o wyłaniający się z omówionych apokryfów pejzaż semiotyczny, to będzie on, rzecz jasna, wyłącznie szkicowy, wskazujący na pewne punkty, przestrzenie, pogranicza, na wybrane zjawiska, oscylujące wokół problemów recepcji narracji religijnej w kulturze współczesnej, a także wokół, mówiąc językiem semiotyki, roli i miejsca systemu religii w całości semiosfery. Jak już wskazano uprzednio, semiosfera jest tutaj „konstruowana w opisie” (do tego fragmentarycznym), jest uproszczeniem i idealizacją zależną od pozycji „obserwatora”, interpretatora, badacza. Nie jest to zatem ogląd

¹⁰ Ibidem, s. 160.

w żadnej mierze „całościowy”, nie rości on sobie żadnych pretensji do zupełności. Ujawniają się w rzeczonym oglądzie jedynie pewne elementy semiotycznej mozaiki. Pokazują one wspomnianą złożoność semiosfery, dynamikę przepływów, przekładów, procesów asymilacji, konfliktów, w końcu – ruch na wszelkich pograniczach – tekstów, podsystemów, przekrojów historycznych, kultur.

Tym, co wybija się na pierwszy plan, jest reakcja na zjawiska związane z sekularyzacją. Są to albo reakcje, by tak rzec, „proreligijne”, albo „antyreligijne”. Oba typy „reakcji” czy „dokumentacji” stanowią nadto złożone konglomeraty znaczeń i postaw. W obrębie tych pierwszych wyróżnić można między innymi: z jednej strony dążenie do ponownego upolitycznienia religii (wykorzystanie figur Jezusa Wyzwolicielea, Jezusa Rewolucjonisty, wydobywanie emancypacyjnych potencjałów przekazów źródłowych i ich „retorycznie wzmocnione” przekodowywanie) oraz uwypuklanie wspólnototwórczej roli religii (podkreślanie aspektów tożsamościotwórczych, normotwórczych i etycznych kanonu), z drugiej zaś, niejako „przez pogodzenie się” ze zjawiskiem, aprobatywne wobec tak zwanej prywatyzacji religii, propagowanie idei rozwoju duchowego jednostki, propagowanie wizji religii jako indywidualnej drogi, „sprawy ducha”, poza kwestiami wspólnotowymi i politycznymi (w ten model wpisują się również apokryfy bliskie tak zwanej „nowej duchowości”). W obrębie narracji anty-religijnych z kolei do czynienia mamy z próbą „wzmocnienia” procesów sekularyzacyjnych, włącznie z całkowitą marginalizacją czy unieważnieniem systemu religii: pojawiają się tutaj retoryczne ataki zarówno na instytucje-strażników kanonu (między innymi argument ze „sprzeniewierzenia się przekazom źródłowym/cnotom ewangelicznym”; dalej narracje antyuniwersalistyczne, czyli relatywizowanie kanonu do warunków historyczno-kulturowych, przez co podkreśla się jego „nieprzystawalność do współczesności” i tym samym niemożność dalszego pełnienia przezeń roli normotwórczej, politycznej, regulatywnej względem życia społecznego etc.; a dalej idące za tym narracje „emancypacyjne”, skupione na grupach w tej

optyce marginalizowanych, jak kobiety, mniejszości seksualne, a nawet – zwierzęta), jak i ataki na samo serce przekazu religijnego, czyli ideę osobowego Absolutu (retoryczne ataki z pozycji „filozoficznych” czy „naukowych”). Przekodowywanie zastanych antynomii czy opozycji strukturalno-semantycznych sąsiaduje tu z wytwarzaniem całości nowych, przy czym tradycyjne konstrukty „wiary” i „rozumu”, stanowiące niejednokrotnie podstawową oś, wokół której zbudowany zostaje dany komunikat, ujawniają swoją historyczną zmienność, elastyczność i bogactwo semantyczne, każdorazowo będąc inaczej re-konstruowanymi. Apokryfy ilustrują zatem napięcia, wymiany i translacje zachodzące między poszczególnymi systemami semiosfery (jak na przykład religia, nauka, polityka), przy czym każdorazowo systemy te obrazowane są w sposób, rzecz jasna, niepełny, retorycznie zorientowany i na pewnych poziomach „spauperyzowany” (założenie o ograniczonej ilości elementów danego systemu jest tu tylko jedną z metod). Z całego tego złożonego konglomeratu tekstów, z których jedne obrazują/dokumentują mariaże, inne konflikty, z których jedne marginalizują systemy, które w innych wciąż przedstawiane są jako centralne i kluczowe, wyłania się zatem uproszczony, jak wskazano, obraz semiosfery jako przestrzeni złożonej, nieco migotliwej, w ruchu, w procesie, w zmianie, w której jednak, mimo wszystko, kanon (a więc i system religii, choć, paradoksalnie, w mniejszym stopniu) pełni jedną z centralnych funkcji, jako medium i przedmiot pamięci, jako wspornik tożsamości kulturowej, choć jednocześnie – jako zasób, który, na skutek przemian kulturowych, osuwać się może z czasem (acz – nie musi) w przestrzeń wyłącznie kodu. Co istotne jednak, teksty traktujące ów przekaz źródłowy w kategorii „archiwum” paradoksalnie przyczyniają się do jego dalszej kanonizacji (w sensie szerszym czy nawet nie do końca zgodnym z rozumieniem J. Assmanna, raczej w znaczeniu, jakie terminowi nadaje A. Assmann) – innymi słowy umacniają jego pozycję jako paradygmatu tekstu kulturowego. Pełnią tym samym funkcję narzędzia aktywnego pamiętania.

Bibliografia

Literatura podmiotu

- Burgess A., *Człowiek z Nazaretu*, tłum. R. Stiller, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2007.
- Drake L., *Issa. Sekretne lata z życia Jezusa*, tłum. W. Marcysiak, Illuminatio, Białystok 2011.
- Gallo M., *Jezus. Człowiek, który był Bogiem*, tłum. A. Ciastek, Bellona, Warszawa 2015.
- Graves R., *Król Jezus*, tłum. M. Świerkocki, Oficyna, Łódź 2012.
- Halter M., *Ewangelia według Marii, matki Jezusa*, tłum. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Mailer N., *Ewangelia według syna*, tłum. E. Zychowicz, Zysk i S-ka, Poznań 2011.
- Maliński M., *Oswojone. Apokryf o Jezusie Chrystusie dla tych, co nie boją się ryzyka*, Salwator, Kraków 2010.
- Pullman P., *Dobry człowiek Jezus i łotr Chrystus*, tłum. L. Stawowy, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.
- Saramago J., *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, tłum. C. Długosz, SAAW, Poznań 1992.
- Schmitt E.E., *Ewangelia według Pilata*, tłum. K. Rodowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.

Literatura przedmiotu

- Adamczyk M., *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1980.
- Agamben G., *Piłat i Jezus*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Znak, Kraków 2017.

- Agamben G., *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Ankersmit F., *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, tłum. zbior., red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2004.
- Assmann A., *1998 – Między historią a pamięcią*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009.
- Assmann A., *Canon and archive*, w: A. Erll, A. Nünning, S.B. Young (eds), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2008.
- Assmann A., *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, C.H. Beck, München 2013.
- Assmann A., *Między historią a pamięcią. Antologia*, tłum. zbiorowe, red. nauk. i posł. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Assmann A., *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009.
- Assmann A., *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, tłum. A. Artwińska, K. Różańska, Nauka i Innowacje, Poznań 2015.
- Assmann J., *Communicative and cultural memory*, w: A. Erll, A. Nünning, S.B. Young (eds), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2008.
- Assmann J., *Kultura pamięci*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009.
- Assmann J., *Kulturelle Texte im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, w: J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, C.H. Beck, München 2000.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Augé M., *Formy zapamiętania*, tłum. A. Turczyn, wstęp J. Mikułowski Pomorski, Universitas, Kraków 2009.
- Bachtin M., *Czas i przestrzeń w powieści*, tłum. J. Faryno, „Pamiętnik Literacki” 65(4)/1974.

- Bachtin M., *Problem gatunków mowy*, w: M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Balbus S., *Między stylami*, Universitas, Kraków 1993.
- Beskow P., *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, tłum. J. Wolak, wstęp M. Starowieyski, WAM, Kraków 2005.
- Betz O., Riesne R., *Jezus, Qumran i Watykan*, tłum. R. Kielbasińska, The Enigma Press, Kraków 1996.
- Bloom H., *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. M. Szuster, Universitas, Kraków 2002.
- Bornkamm G., *Jesus of Nazareth*, Evanston Harper & Row, New York 1960.
- Bornkamm G., *Qui est Jésus de Nazareth?*, Éditions du Seuil, Paris 1973.
- Bösen W., *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tłum. W. Moniak, Ossolineum, Wrocław 2002.
- Bultmann R., *Glauben und Verstehen*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1933, t. 1.
- Bultmann R., *Jesus and the Word*, Charles Scribner's Sons, New York 1958.
- Certeau M. de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Chlewicki M., *Osiemnastowieczna idea religii naturalnej i jej współczesne kontynuacje*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych. Kwartalnik” nr 3/2015.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa-Kraków 1991.
- Crossan J.D., *The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, Harper, San Francisco 1998.
- Culler J., *Teoria śmieci*, tłum. B. Brzozowska, „Kultura Współczesna” nr 4 (54)/2007.
- Czerni K., „*Antysacrum*” – czyli o konflikcie współczesnej sztuki z religią, w: N. Cieślińska (red.), *Sacrum i sztuka*, Znak, Kraków 1989.
- Dąbrowski E., *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1959.
- Djakowska A., „*Kultura i wzryw*”, Jurij M. Łotman, Moskwa 1992: [recenzja], „Pamiętnik Literacki” 86(2)/1995.
- Domańska E., *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*, tłum. zbiorowe, red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2004.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.

- Dowling L.H., *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*, Cosimo Classics, New York 2007.
- Draguła A., *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2013.
- Drączkowski F., *Gnoza w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: W. Myszor (red.), *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1996.
- Dupuis J., *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiur, WAM, Kraków 1999.
- Eco U., *Dziwny przypadek ulicy Servandoni*, w: U. Eco, *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, tłum. J. Jarniewicz, Znak, Kraków 1996.
- Eco U., *From Marco Polo to Leibniz. Stories of intellectual misunderstandings*, w: U. Eco, *Serendipities. Language and Lunacy*, Phoenix, London 1999.
- Eco U., *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, tłum. G. Jurkowlanec, M. Surma-Gawłowska, J. Szymanowska, A. Zawadzki, Aletheia, Warszawa 2009.
- Elert W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957.
- Encyklopedia katolicka*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1976.
- Erl A., *Cultural memory studies: An introduction*, w: A. Erl, A. Nünning, S.B. Young (eds), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2008.
- Erl A., *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009.
- Fish S., *Literatura w czytelniku*, tłum. M.B. Fedewicz, w: H. Markiewicz (red.), *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, cz. 1.
- Fish S., *Normal circumstances, literal language, direct speech acts, the ordinary, the everyday, the obvious: What goes without saying, and other special cases*, w: P. Rabinow, W.M. Sullivan (eds), *Interpretive Social Sciences. A Reader*, University of California Press, Berkeley 1979.
- Gajda S., *Gatunkowe wzorce wypowiedzi*, w: J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1993.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.P. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geertz C., *O gatunkach zmaczonych*, tłum. Z. Łapiński, w: R. Nycz (red.) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

- Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003.
- Gesché A., *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, W drodze, Poznań 2005.
- Gomola A., *Darwin u progu kościoła. Nowy ateizm i jego wyzwania*, „Znak” nr 700/2013.
- Grabowski M., *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010.
- Gutowski P., *Czym jest „nowy ateizm”?*, w: M. Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Historia Jezusa*, „National Geographic Polska”, numer specjalny 06/2016, listopad-grudzień 2016.
- Hołówka T., *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Iser W., *Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, „Teksty Drugie” 5/2006.
- Iser W., *Zmienne funkcje literatury*, tłum. A. Sierszulska, w: R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, Universitas, Kraków 1998.
- Jankowski A., *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, WAM, Kraków 2005.
- Kapuściński G., *Metafora przestrzeni w komunikowaniu. Koncepcja semiosfery*, „Studia Medioznawcze” nr 1 (44)/2011.
- Kołąkowski L., *Herezja*, Znak, Kraków 2010.
- Kołąkowski L., *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: L. Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. I, Puls, Warszawa 1989.
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. z j. francuskiego D. Zańko, Znak, Kraków 2014.
- Kołąkowski L., *Nasza wieczna sprawa z Jezusem*, w: L. Kołąkowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Znak, Kraków 2009.
- Kołąkowski L., *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej demona w Warszawie dnia 20 grudnia 1963*, w: L. Kołąkowski, *Rozmowy z diabłem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.
- Kosowska E., *Antropologia literatury. Teksty, Konteksty, interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.

- Kucharczyk J., *Nowy ateizm*, „Rocznik Teologiczny” 55(1–2)/2013.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Aletheia, Warszawa 2009.
- Lachmann R., *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der Russischen Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Lachmann R., *Mnemotechnika i symulakrum*, tłum. A. Pełka, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009.
- Langkammer H., *Apokryfy Nowego Testamentu*, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice 1989.
- Lemański J., *Negatywny obraz psa w Biblii: przyczyny i konsekwencje*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1/2011, s. 51–96.
- Lovejoy A.O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1936.
- Łebkowska A., *Między antropologią literatury i antropologią literacką*, „Teksty Drugie” 6/2007.
- Lotman J., *Kultura, historia, literatura*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017.
- Lotman J., *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2018.
- Lotman J., *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.
- Lotman J., Uspienski B., *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. J. Faryno, w: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Łukaszyk E., *Pokusa pustyni. Nomadyzm jako wyjście z kryzysu współczesności w pisarstwie José Saramago*, Universitas, Kraków 2005.
- Mack M., Balint B., *Jerusalem: City of the Book*, Yale University Press, New Haven 2019.
- Markowski M.P., *Antropologia i literatura*, „Teksty Drugie” 6/2007.
- Myszor W., *Orygenes i gnostycy*, w: W. Myszor (red.), *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1996.
- Neumann B., *Literatura, pamięć, tożsamość*, tłum. A. Pełka, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009.
- Nora P., *Between memory and history: Les Lieux de Mémoire*, „Representations” Special Issue: *Memory and Counter-Memory* 26/1989.

- Ouseley G.J.R., *Ewangelia Życia Doskonalego*, tłum. H Zaleski, Akia, Warszawa 1995.
- Pelikan J., *Jezus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1993.
- Picard J.-C., *Le continent apocryphe. Essai sur les Littératures Apocryphes Juive et Chrétienne*, Brepols Publishers, Turnhout 1999.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, PAX, Warszawa 1987.
- Raible W. (red.), *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“*, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1988.
- Ranger T., *Tradycje wynalezione w Afryce kolonialnej*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger, *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Reimarus H.S., *Fragments*, S.C.M. Press, London 1971.
- Renan E., *Żywot Jezusa*, tłum. A. Niemojewski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.
- Ricoeur P., *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, wybór i opracowanie S. Cichowicz*, tłum. zbiorowe, PAX, Warszawa 1985.
- Ricoeur P., A. LaCocque, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003.
- Riparelli E., *Herezje chrześcijańskie dawne i współczesne*, tłum. A. Brzóška, Bellona, Warszawa 2008.
- Rosenberger M., *Drogi, które poruszają. Mała teologia pielgrzymki*, tłum. J. Kaczmarek, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2007.
- Rosner K., *Stanley Fish, czyli pozorny radykalizm konstruktywistycznej teorii interpretacji*, „Teksty Drugie” 5/2005.
- Roszak P., Conesa F., „Nowy ateizm”: czy rzeczywiście nowy? *Analiza argumentów i wyzwań dla współczesnej teologii*, „Teologia i Człowiek” 25/2014.
- Rubinkiewicz R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987.
- Sanders E.P., *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985.
- Sanders E.P., *The Historical Figure of Jesus*, Penguin Books, London 1993.
- Saryusz-Wolska M., *Wprowadzenie w: M. Saryusz-Wolska (red.), Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009.
- Sesboüe B., *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni dziejów*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

- Skierkowski M., *Apologia Jezusa historycznego. Kilka uwag metodologicznych*, „Znak” 647/2009, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/6452008ks-marek-skierkowskiapologia-jezusa-historycznego-kilka-uwag-metodologicznych/>.
- Składanowski M., *Myśl Orygenesesa. Metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Elbląskie” XIV/2013.
- Sławiński J., *Synchronia i diachronia w procesie historycznoliterackim*, w: J. Sławiński, *Prace wybrane*, t. II. *Dzieło – język – tradycja*, Universitas, Kraków 1998.
- Słomka M. (red.), *Nowy ateizm a nauki przyrodnicze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Sontag S., *Widok cudzego cierpienia*, tłum. S. Magala, Karakter, Kraków 2010.
- Starowieyski M., *Barwny świat apokryfów*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2006.
- Starowieyski M. (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. I, WAM, Kraków 2003.
- Starzyński M., *Nowy ateizm. Analiza krytyczna*, NOMOS, Kraków 2015.
- Stegemann H., *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Tronina, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2002.
- Strauss D.-F., *The Life of Jesus Critically Examined*, S.C.M. Press, London 1973.
- Szahaj A., *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 6/1997, s. 5–33.
- Szajnert D., *Mutacje apokryfu*, w: W. Bolecki, I. Opacki (red.), *Genologia dzisiaj*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2000.
- Szpociński A., *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” nr 4/2008.
- Szybowicz E., *Apokryfy w polskiej prozie współczesnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Tazbir J., *Bohaterowie, których nie było*, „Polityka” 4.11.2009.
- Tokarska-Bakir J., *Energia odpadków*, w: M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.
- Tomaszewska W., *Współczesny apokryf literacki: problem tożsamości gatunku*, w: E. Jakiel, J. Mosakowski (red.), *W kręgu apokryfów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2015.
- Trevor-Roper H., *Górska tradycja Szkocji*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Vermes G., *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Znak, Kraków 2003.
- Vermes G., *The Religion of Jesus the Jew*, SCM Press, London 1993.
- Vermes G., *Twarze Jezusa*, tłum. J. Kołak, Homini, Kraków 2008.

- White H., *Proza historyczna*, tłum. zbior., red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2009.
- Wojciechowski T., *O Piaście i piascie*, Akademia Umiejętności, Kraków 1895.
- Zmorski R., *Domowe wspomnienia i powiastki (Jedno od Sasa do lasa)*, G. Sennewald, Warszawa 1854.
- Żyłko B., *Wprowadzenie. Testament naukowy Jurija Łotmana*, w: J. Łotman, *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2018.

Źródła internetowe

- <http://lalitamohan-himawanti.blogspot.com/2014/04/jezus-chrystus-w-indii-i-tybecie.html> [dostęp: 21.08.2017].
- Księga Mormona*: <https://www.mormon.org/pol/ksiega-mormona> [dostęp: 22.05.2018].
- Zatwardnicki S., *Nowy ateizm w perspektywie teologicznej*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/sz_2017_ateizm.html [dostęp: 22.05.2018].

Spis wcześniejszych publikacji autorki na temat

- Apokryficzność a kultura nadpisywania*, „Studia Kulturoznawcze” 2(6)/2014.
- Współczesna apokryficzność jako narzędzie autokomunikacji kultury*, „The Polish Journal of Arts and Culture” 10/2014.
- Współczesna apokryficzność. Próba kulturoznawczej analizy zjawiska*, „Przestrzenie Teorii” 23/2015.
- Symbol religijny w literackich nieortodoksyjnych użyciach. Szkic o kulturowej roli profanacji*, „Stan Rzeczy” 8/2015.
- Apokryficzność jako taktyka kulturowa*, „Przegląd Religioznawczy” X/2015.
- Modern apocrypha as an example of cultural memory ‘in action’*, „Załącznik Kulturoznawczy” 3/2016.
- Media pamięci. Tekst kulturowy i jego transpozycje*, „Studia Kulturoznawcze” 1(11)/2017.
- Czego nas uczy współczesne apokryfy? Impresje kulturoznawcze*, w: A. Kaczmarek, R. Koschany, J. Sójka, *Obecność, tak bardzo prawdziwa. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Grzegorzcyk*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych, Poznań 2019.

SUMMARY

Vitality of the Canon

Semiotics of modern apocrypha

The book is an attempt at analysing the phenomenon of modern apocrypha from the perspective of cultural studies. In this context apocrypha can be seen not only as literary or religious texts but as examples of various workings of culture (Lotman) as well.

Modern apocrypha can be above all regarded as an important element of cultural autocommunication, and if we understand autocommunication as a crucial mechanism of cultural memory, we can describe intertextuality (which is a form of cultural autocommunication) as an autoimmune technique of preventing the basic cultural meanings from oblivion. Since the canon is a basic tool of collective memory in the so-called 'literate cultures' or 'Cultures of the Book', the apocrypha, which intertextually deal with canonical contents, constitute a unique set of texts, playing an essential role in protecting the source myth and tradition from the 'semiotic death'.

On the other hand, modern apocrypha often undermine some "traditional" exegeses of the Holy Scripture or even the central cultural role of the system of religion. Being subversive to the basic religious narratives, apocrypha describe and/or provoke fundamental cultural changes. In this sense they also illustrate the basic tension between the statics and dynamics of culture.

To properly describe the apocrypha as a kind of a "cultural toolbox" one needs to use the combined perspectives of semiotics of culture and memory studies.

The main theoretical frame of the present analyses is Yuri Lotman's semiotic theory of culture as it offers not only an interesting and heuristically valuable definition of culture (which can be understood as both "the memory of society that is not genetically transmitted" and a semiosphere) but also the whole methodological toolbox which enables a description of the apocrypha that goes far beyond literary and/or theological understandings of the phenomenon in question. In other words, the perspective of semiotics of culture offers an analysis of the apocrypha which underlines the multiplicity of the roles they play in culture.

Some of the basic ideas from the field of memory studies, such as those created by Jan and Aleida Assmann, which include issues like the cultural understanding of the canon, the idea of a cultural text or the communicative and intertextual character of cultural memory, help to point out the mnemonic character of modern apocryphal writings. Thus some of the achievements of memory studies perfectly supplement the semiotic point of view, bringing out the role modern apocrypha play in the processes of collective remembering.

In the first chapter of this book I focus on the distinction between traditional and modern apocrypha as well as on the general problem of defining such complex phenomena. I present various understandings of the term and analyse the basic differences between the above-mentioned two types of apocrypha, i.e. the role "forgery" plays in both types of texts, the role of literariness, the author's mode (the distinction between weak and strong authorship), the religious (traditional) and non-religious (modern) character of a text, and the attitude towards the canon.

In Chapter 2 I bring out the semiotic frames of the analyses, describing Yuri Lotman's understanding of culture, his idea of a semiosphere and the two modes of communication (the classical one and the scheme of autocommunication). If culture can be described as memory and if every important medium of memory needs to be constantly involved in acts of communication, then communication can be regarded as a twin mechanism of memory supporting cultural remembering in the work of constructing and retaining collective identity. Furthermore, Lotman claims that one can distinguish a few sub-mechanisms of the autocommunication model such as a creative translation of a text (from one semiotic system or natural language into another or from the so-called periphery into the centre of the semiosphere), the transformation of a religious symbol and the use of a canonical text as a code for a new message. All those mechanisms, which use and re-interpret source symbols, myths, and texts, help a given culture to perpetuate its basic ideas in the centre of the cultural universe of meanings. Thus, the processes of autocommunication prevent a given culture (a semiosphere in

Lotmanian terms) from disintegrating into historically separated semiotic elements and enable it to keep its semiotic and narrative consistency.

In Chapter 3 I supplement the semiotic point of view with the one offered by memory studies. I discuss the notion of “cultural memory” and describe Jan Assmann’s idea of the canon as the highest achievement of what he calls “the textual coherence.” I also refer to Aleida Assmann’s distinction between active and passive remembering, a distinction which leads to another opposition: between the canon and the archive. According to Jan Assmann the historical transformation of the role the canon plays in culture results in its “theologization”, a process in which it gains new meanings and goals, being still connected not only with the idea of perfectness but also with the concept of holiness. And since the canon is related to the sphere of *sacrum*, it becomes inviolable. Although the canon as a set of the holy writings and revelations cannot be changed, it can (and needs to) be interpreted. The canonical content, which has not only religious but also cultural value, must be constantly read and discussed so that it can be kept in the centre of the cultural net of meanings and used as an axiological basis for the whole cultural formation. For that reason Aleida Assmann places canon in the centre of the mode of active remembering, which is connected with “being constantly used.” According to her, the canon has also to be seen a “paradigm of a cultural text.” As such, it is the highest form of a “mature tradition”, a tradition already experienced and well known, but still renewed, transformed and re-interpreted (but, what is crucial here, any interpretations or transformations cannot change the essence of the tradition, which stays the same). So the cultural texts are immune to any historical changes but at the same time they need to be used. An exegesis is not only a “privilege” but a necessity as well. A canonical text saves the traditional contents in an original shape but it does not “petrify” them: they are given to remember. In this context, modern apocrypha, intertextually strongly connected with the canon, can be seen as tools of active remembering, especially if we notice that a cultural text is not only the medium of memory but also its object.

Chapter 4 is a sort of a summary of the previous findings. I apply them directly to the phenomenon of modern apocrypha and characterize them as an effect of creative translation of the canon (as well as a translation from the past into the “present”, from the sacred into the profane, from one semiospheric system into the other etc.), as a tool of cultural memory, as new messages based on the canonical code, as an example of cultural autocommunication, and as documents of culture. The chapter is also an introduction to the analyses of the source material, bringing out the idea of the “semiotic landscape.”

The last chapter is based on the analyses of the above-mentioned source material. I have divided chosen modern apocrypha into three sets of texts according to the mode of intertextuality they are oriented towards. The mode of counter-writing is linked to a kind of a “reversal” of the original meanings. It is an attempt at creating new ideas and world-views more current than the “archaic” content of the original text. However, the original text is still present in the new one and – which is crucial – can be “seen” as the basic layer of the textual palimpsest. Such apocrypha treat the canon as a code and use it for creating multiple new polylingual messages which, on the level of the contents, illustrate important cultural and religious changes, and which are in fact often counter-religious. In the set of texts oriented towards the counter-writing mode one can find novels by J. Saramago, N. Mailer and P. Pullman. The second mode of intertextuality, continuation/renewed writing, is connected with the “pleasure of iteration” and reflects the need for a contact with tradition. It is usually based on the use of motifs, signs, figures and symbols taken from the original text. In the area of apocryphal writing this strategy is of course associated with the use of various canonical contents. Such apocrypha are mostly focused on “translation” of the “past” into the “present” (in the area of language, social and cultural changes, in temporal and spatial dimensions etc.). They treat the canon as a kind of “source material” or an original message which is then transcoded into new “languages.” Texts based on the mode of „renewed writing” stay close to the „spirit of the canon”, even though sometimes they can be viewed as heretic or blasphemous. In this set of texts one can find e.g. novels by E.-E. Schmitt, A. Burgess, M. Maliński and M. Gallo. The third intertextual mode, transformation, is associated with a “play with the original text” which is usually “recycled”, defragmented and mixed with other semiotic elements in a new context. The strategy has a syncretic, sometimes esoteric and often ironic, carnivalesque or ludic character and is ubiquitous in modern apocrypha, irrespective of the fact whether they are apologetic or critical of the canon. Such apocrypha often use the strategy of bricolage and weave in the canonical contents elements taken from texts that belong to different traditions, philosophies, religions etc. The canonical net of meanings is often treated as an expression level for non-religious (not necessarily counter-religious) ideas or for creating or describing new “religious” projects, like the New Age movement. This set of texts includes novels by R. Graves, L. Drake and M. Halter.

Summing up all the findings and analyses, I point out multiple roles modern apocrypha play in culture. I also bring out some elements of the semiotic mosaic

or, metaphorically speaking, some spaces of the semiotic landscape which have been illustrated in the above-mentioned apocrypha. The analyses not only enable us to make a “cultural description” of the phenomenon of apocrypha (pointing out their mnemonic and communicative character) but also emphasise the basic cultural dialectics between statics and dynamics, between tradition and innovation, semiotic stability and cultural change.

