

EWELINA DRZEWIECKA
INSTYTUT SLAWISTYKI PAN, WARSZAWA

(OD)NOWA CHRZEŚCIJAŃSKA?
APOLOGIA WEDŁUG POWIEŚCI FILIPA DIMITROWA
СВЕТЛИНА НА ЧОВЕЦИ

Powieść Filipa Dimitrowa *Светлина на човеци* („Światłość ludzi”) została wydana w 2003 roku¹. Ze względu na tożsamość autora – byłego premiera Bułgarii i lidera partii СДС (Związku Sił Demokratycznych), która na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku brała udział w tworzeniu w państwie struktur demokratycznych – została odczytana w kontekście jego osiągnięć politycznych². Ponieważ przedstawiała proces kształtowania wspólnoty pierwszych chrześcijan, krytyka literacka interpretowała ją jako zakamuflowaną refleksję nad rolą lidera w sytuacji budowania struktur organizacyjnych partii³. Wydaje się jednak, że nie zwrócono przy tym dostatecznej uwagi na wymiar apologetyczny i ewangelizacyjny autorskiej parafrazy biblijnej, a kwestia ta jest o tyle istotna, że porusza problem funkcjonowania *Dobrej Nowiny* w zmienionej sytuacji komunikacyjnej, tj. pod postacią tekstu artystycznego w warunkach (po)nowoczesności i w perspektywie bułgarskiego doświadczenia posttotalitaryzmu.

¹ Ф. Димитров, *Светлина на човеци*, София 2003.

² Wprawdzie opublikował kilka tekstów beletrystycznych (o tematyce historycznej i popularnonaukowych (z zakresu politologii i psychoterapii), ale w odbiorze społecznym nie ma on ani statusu poważnego pisarza, ani też uczonego, a raczej polityka kontrowersyjnego. Cieszy się jednak uznaniem na arenie międzynarodowej. W 1999 roku został uhonorowany Medalem Wolności im. Prezydentów Trumana i Reagana za swój wkład w walkę z komunizmem. Od 2010 roku pełni zaś funkcję ambasadora Unii Europejskiej w Gruzji.

³ Zob. А. Личева, *Филип Димитров с нов роман*, „Култура”, бр. 1, 9 януари 2004. Wydanie elektroniczne: http://www.kultura.bg/media/my_html/2303/book.htm.

Utwór dzieli się na cztery części tematyczne, różniące się od siebie pod względem zastosowanej techniki narracyjnej, a w konsekwencji i nadanej perspektywy epistemicznej. Pierwsza przedstawia życie Jezusa do momentu zarysowania się konfliktu z Sanhedrynem przez pryzmat doświadczeń jego najbliższych krewnych i przyjaciół (*Opowieść o trzech Józefach i trzech Maryjach*). Pozostałe prezentują okres popaschalny, tj. początki Kościoła (*Listy Filipowe, Sobór, Filip*). Ostatnia opisuje w tym kontekście męczeńską śmierć apostoła Filipa, który rozpięty na krzyżu dostąpił wizji Chrystusa w chwale. W sensie treściowym i formalnym utwór odpowiada zatem całości przekazu Nowego Testamentu: od Ewangelii, przez Dzieje Apostolskie i Listy, do (tu: prywatnego) Objawienia. Przeplatają się w nim trzy poziomy refleksji (głosy): historia, pisarza/artysty oraz świadków (bohaterów). Wszystkie ogniskują się wokół kwestii genezy chrześcijaństwa jako religii światowej. Tekst łączy więc perspektywy studium naukowego z dziedziny historii oraz powieści autorskiego narratora figującego, przy czym część epistolarna wydaje się maskować narrację asertującą⁴.

Strategia interpretacyjna ma charakter apokryficzny. Kanwę stanowi kanoniczny tekst Pisma Świętego, ale szczegółowe rozwiązania fabularne inspirowane są szeroko rozumianą tradycją pozakanoniczną, tj. apokryfami wczesnochrześcijańskimi oraz średniowiecznymi legendami, a także współczesnymi hipotezami naukowymi, a nawet spopularyzowanymi spekulacjami wokół genezy chrześcijaństwa. Narrator parafrazuje i kompiluje przekazy z różnego porządku poznawczego, dążąc do ich harmonizacji na zasadzie prawdopodobieństwa historycznego i psychologicznego. Nawiązuje tak do oświeceniowej tradycji egzegetycznej, która racjonalizowała narrację biblijną w perspektywie postulatów nauki nowożytnej. Chociaż zdradza on swoje źródła (i motywacje) – także przy pomocy autorskich przypisów – a nawet oznacza sam akt hermeneutyczny, to granice między nimi są zatarte. Fabuła budowana jest bowiem tak, że u jej podstaw zostaje umieszczone twierdzenie uprzednio uwierzytelnione (wydarzenie biblijne lub jego parafraza), które ulega następnie tendencyjnemu rozwinięciu (wyjaśnieniu i/lub uzupełnieniu)

⁴ Zob. H. Markiewicz, *Autor i narrator*, [w:] tegoż, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984, s. 73–96.

zgodnie z przyjętą koncepcją światopoglądową. Na bazie udowodnionej jakoby tezy wnoszone są kolejne konstrukcje ideowe, a ich nawarstwianie skutkuje przejściem autorytetu tekstu pierwotnego. W rezultacie parafraza staje się „wiarygodnym” źródłem, a interpretacja – „nagim” faktem. Mistyfikacja zaś służy rzekomej rekonstrukcji prawdziwego obrazu młodego Kościoła. Kreacja autorska sytuuje się zatem pomiędzy fikcją literacką a (pseudo)naukową spekulacją. O jej perswazyjności decyduje prezentacja narratora jako z jednej strony w pełni kompetentnego i autorytatywnego, z drugiej – pozostającego z odbiorcą w relacji bliskości, co osiągnięte zostało dzięki zastosowaniu w wywodzie podwójnie sfunkcjonalizowanej perspektywy nadawczej „my”.

Opowieść o gminie popaschalnej służy odtworzeniu dwóch wzajemnie warunkujących się procesów przekształcania nauki Chrystusa: wynaturzania i dookreślenia. Ukazanie kontekstu historyczno-kulturowego pozwala na określenie przyczyn oraz ocenę skutków. Powstanie herezji gnostyckiej staje się pretekstem do podjęcia polemiki z typowym dla niej dualizmem kosmicznym. Krytyka antysomatyzmu odrzuca potoczne ujęcie chrześcijaństwa jako religii niechętniej ludzkiemu ciału, w istocie więc ma cel apologetyczny. Tworzenie doktryny oficjalnej łączy się zaś ze zjawiskiem przewycięzania trudności wynikających z faktu głoszenia Słowa Bożego w obcym środowisku oraz budowania zrębów organizacji kościelnej. Obu formom aktywności towarzyszyły bowiem nie tylko konflikty ideowe, ale też spory personalne. Napięcie występowało z jednej strony między uczniami a krewnymi Jezusa, z drugiej – między Jego reprezentantami a przyjaciółmi. Narrator uważa jednak, że konflikt i rywalizacja wpisane są w naturę ludzką, toteż musiały wystąpić także przy okazji budowania Kościoła Chrystusowego. Uczniowie Jezusa nie byli wcale doskonali, ale ich zaangażowanie i wytrwałość przyniosły oczekiwane owoce. Fakt, że Kościół przetrwał te kontrowersje, a istota Bożego przesłania została zachowana, stanowi znak triumfu planu zbawienia oraz argument za przyjęciem wiary w chrześcijaństwo zinstytucjonalizowane. Istniejące zaś w oficjalnym nauczaniu Kościoła dwuznaczności służą w istocie podjęciu duchowych poszukiwań. Droga do Boga powinna wyrażać dojrzałość stworzenia, a zatem wynikać ze świadomego wyboru jako manifestacji wolnej woli. W tym względzie budowa Kościoła wymagała pogodzenia dwóch perspektyw: wspólnotowej (imperatyw jedności) oraz indywidualnej (wolności).

Narrator wyjaśnia zatem i usprawiedliwia podjęte przez apostołów, ale potencjalnie dyskredytujące wspólnotę pierwszych chrześcijan, decyzje. W tym celu szczegółowo opisuje kontekst historyczny, a także – bazując na popularnych interpretacjach – charakteryzuje sylwetki najważniejszych bohaterów, kładąc nacisk zwłaszcza na ich profil psychologiczny. W ten sposób Piotra przedstawia jako porywczego, ale znającego cenę kompromisu lidera, Pawła – jako apodyktycznego mizogina, a Jana – jako stroniącego od ludzi intelektualistę. Fakt istnienia między nimi różnic, nawet na planie doktrynalnym, umieszcza w szerszej perspektywie filozoficznej. Nawołuje odbiorcę do zrozumienia, wybaczenia i pominięcia ich potknięć: „Kościół jest błogosławiony, ale nie dlatego, że były mu oszczędzone konflikty, lecz z powodu godności tych, którzy te konflikty uosabiali (s. 138)”⁵.

Apologia Kościoła adresowana jest do człowieka ponowoczesnego, który na skutek złożonych procesów sekularyzacyjnych oraz upadku wielkich narracji z jednej strony zgodnie z postulatami rozumu praktycznego przyjmuje postawę sceptyczną, zawieszając tym samym sąd o Bogu, z drugiej – kierując się ideą wyzwolenia spod kontroli wszelkich instytucji, dąży do indywidualnej samorealizacji pojmowanej jako swoiste zbawienie. Zerwanie z tradycją i zrelatywizowanie systemów wartości zrodziło w nim jednak uczucie wyobcowania, a to przyniosło poszukiwania nowych – synkretycznych – form religijności. Jego wiedza na temat fundamentów adoptowanych w tym celu systemów znaczeniowych jest wszakże uproszczona i asocjacyjna. Operuje on pojęciami wywodzącymi się z tradycji rodzimej, ale pozbawiony pamięci przyswaja je w sposób zapośredniczony, wtórny i bezrefleksyjny. W tym kontekście dla użytkownika bułgarskiej kultury (po)nowoczesnej znaczenie mają dwa wzajemnie się dopełniające zjawiska. Z jednej strony antropologizacja przekazu biblijnego spowodowała wyrwanie z pierwotnego kontekstu teologicznego poszczególnych elementów narracji, a dalej ich petryfikację w uproszczone – zgodnie z regułami myślenia potocznego⁶ – struktury symboliczne, które ulegają następnie transformacjom

⁵ Wszystkie cytaty podawane są w tłumaczeniu autorki.

⁶ Zob. T. Hołówka, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986.

w tekstach kultury popularnej inspirowanych wzorcami zachodnimi. Z drugiej – uczestnictwo w uniwersum kultury chrześcijańskiej cechuje pewna ułomność, jako że warunkuje je szczególnie trudne dla Kościoła prawosławnego doświadczenie reżimu komunistycznego.

Wydaje się, że narrator kreuje opowieść o początkach chrześcijaństwa między innymi w celu przybliżenia odbiorcy kontekstu społeczno-historycznego. Dlatego też komentuje opisywane wydarzenia, wskazuje na ich przyczyny i skutki, a nawet wyjaśnia sprzeczności i różnice zachodzące w przywoływanych źródłach. Prezentuje się on przede wszystkim jako historyk i psycholog, który poszukując wspólnej z czytelnikiem płaszczyzny porozumienia, kreuje bohaterów na zwykłych ludzi uwikłanych w uniwersalne dramaty egzystencjalne. Wyrzistość sylwetek wzmacnia wprowadzenie motywów znanych z kultury popularnej, które „papierowym” postaciom historycznym przywracają niejako życie. Ich „krwistość” zostaje osiągnięta zwłaszcza dzięki zaadoptowaniu obrazów o proveniencji heterogenicznej, które podkreślają aspekt cielesności (płciowości). I tak w ramach opowieści o życiu Boga Wcielonego pojawia się wątek Jego intymnego związku z Marią Magdaleną, a także nigdy nieskonsumowanej miłości między Maryją Dziewicą a Józefem Arymatejskim. Chwył ten ma cel perswazyjny i z jednej strony służy uwiarygodnieniu fikcji literackiej, z drugiej – stanowi element argumentacji przeciw zestereotypizowanym poglądom na temat chrześcijaństwa jako religii rygoryzmu moralnego, ascetyzmu i mizoginizmu. Perypetie uczuciowe uatrakcyjniają ponadto fabułę, co ułatwia odbiór czytelniczy, a w konsekwencji wspomaga dzieło apologii.

W tym kontekście powstaje pytanie, czy zastosowaną w powieści strategię można określić mianem ewangelizacji. Wydaje się bowiem, że narrator przy pomocy apokryficznej (bo odstępującej od kanonu) fabuły głosi jednak *Dobrą Nowinę* o Jezusie jako Zbawicielu, a uzasadnieniem jego zabiegów parafrazujących są zmienione warunki społeczno-kulturowe. Przekonanie o konieczności dostosowania przesłania do kompetencji komunikacyjnych odbiorcy wynikło podczas pracy misyjnej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kiedy to adresatem Słowa Bożego stała się ludność spoza kręgu judaizmu świątynnego (zob. Dz 17,16–34). Pytanie o sens i strategię ewangelizacji pojawia się *explicite* także w samej powieści. W liście do Filipa Natanael (por.

J 1, 47–48) z jednej strony głosi jej bezwzględny obowiązek (bo nie sie ona wyzwolenie), z drugiej – przyznaje, że dzieło nawracania wobec daru wolnej woli jest problematyczne, ponieważ sugeruje napięcie między miłością a wolnością. Jednocześnie jednak apostoł uznaje swą słabość i podkreśla, że odpowiedzi można znaleźć jedynie we wspólnocie religijnej: „Nasz wiara jest więzią, która nas jednoczy (s. 109)”.

Ryzyko zakłócenia komunikacji – wobec występowania w tekście specjalistycznych terminów z zakresu historii Kościoła, niwelują zamieszczone na końcu powieści *Uwagi*. W trosce o odbiorcę narrator wyjaśnia w nich podstawowe pojęcia. Niektóre nie mają jednak postaci noty encyklopedycznej, gdyż zawierają komentarze autorskie. Najwięcej interwencji jest w haśle „Ewangelia według Jana”. Warto je przytoczyć w całości, ponieważ po pierwsze definiuje ono przedmiot ewangelizacji, po drugie – ilustruje wszystkie zabiegi mistyfikujące.

Znana jest teza, że jest ona pisana najwcześniej i najlepiej odzwierciedla wydarzenia, chociażby z tego względu, że opowiada o Jezusie jako o Wcielonym Słowie, a to jest istotą chrześcijaństwa. Wszystko inne to upiększenia, dowody, wyjaśnienia i apologie w oparciu o tezę podstawową: „Na początku było Słowo. I Słowo było Bogiem. I Bóg był Słowem. Ono na początku było u Boga i bez Niego nic się nie stało z tego, co się stało”. (to znaczy to, co się nie stało – w tłumaczeniu angielskim słowo brzmi nawet „zrobione, stworzone, made” – co jest pierwotne, przedwieczne itd., rzecz jasna nie wchodzi w zakres tej frazy). „Życie było światłością ludzi. I światłość świeciła w ciemności i ciemność jej nie ogarnęła”. (albo w drugim wariantcie tłumaczenia bułgarskiego: „I światłość świeciła w ciemności i ciemność jej nie pochwyliła”). I trochę dalej w 1,14: – „I Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę Jedynego (Jednorodzonego), który przyszedł (pochodzi) od Ojca, pełen łitości i prawdy”. To wystarcza (razem z ukrzyżowaniem i zmartwychwstaniem, opisanymi w rozdz. 19. i rozdz. 20) do zdefiniowania chrześcijaństwa, lecz jeśli gdzieś jest wszystko inne napisane w Ewangeliach, a tego nie ma, to po prostu nie chodzi o chrześcijaństwo (s. 193).

Teza, że istotą chrześcijaństwa jest Wcielenie Słowa Bożego, które jest *światłością ludzi* (por. J 1,4), wydaje się uzasadniona, a w kontekście występowania w powieści wątków heterodoksyjnych niejako wyjaśnia i usprawiedliwia przyjętą strategię interpretacyjną. Ponieważ celem jest wyrażenie treści kluczowej, rozwiązania formalne schodzą na drugi

plan, czy też mają znaczenie o tyle, o ile wspomagają chwyt perswazyjne. Preferencja *Ewangelii według Jana* umotywowana jest rzekomo znaną (i popularną) hipotezą, iż tekst ten powstał najwcześniej, a więc dokumentuje najstarszy etap formowania się doktryny. W świetle badań współczesnej biblistyki okazuje się jednak, że jest raczej odwrotnie⁷. Położenie akcentu na Tajemnicę Wcielenia charakteryzuje zaś ortodoksyjną myśl wschodnią, ale fakt pominięcia – niejako wykluczenia z kategorii prawd podstawowych – dogmatu trynitarnego rodzi już wątpliwości, w końcu chrześcijańską koncepcję Boga wyróżnia właśnie koncepcja Trójcy Świętej. Wydaje się zatem, że narrator poddaje przesłanie ewangelijne istotnej redukcji. Zastrzeżenie budzi również przytoczony fragment z Janowego Prologu (zob. J 1, 1–18). Po pierwsze, nie jest to cytat dosłowny, jak sugerowałby to zapis, lecz parafraza, która narusza integralność poszczególnych wersetów, po drugie – przemilczany został znaczący wątek Jana (Chrzcziciela) jako proroka zwiastującego Jezusa. Mistyfikacja narratora polega więc na tym, że autorska parafraza celowo przedstawiona została jako cytat. Natomiast fakt wybiórczego potraktowania fragmentu źródłowego jest wyjątkowo symptomatyczny, jako że powieściowa kreacja Jana Chrzcziciela wyraźnie odbiega od przekazu kanonicznego. Ascetyczny prorok przedstawiony jest bowiem jako fanatyk, który głosi nauki sprzeczne z przesłaniem Mesjasza. Wywyższenie *Ewangelii według św. Jana* opiera się więc na akcie selekcji i nadinterpretacji.

Tendencyjne i wybiórcze odczytanie Prologu Jana stanowi jeden z wielu przypadków manipulacji na tekście Pisma Świętego, zarówno pod względem formalnym, jak i treściowym. Wszystkie te ingerencje ogniskują się jednak wokół jednego – centralnego dla powieści – problemu, tj. roli pierwiastka kobiecego w życiu i nauczaniu Jezusa. Rzekome przekłamanie przekazu kanonicznego w tej kwestii sygnalizowane są na przestrzeni całego utworu, ale swoje uzasadnienie znajdują dopiero w autorskim komentarzu do hasła „Wskrzeszenie Łazarza” (zob. J 11, 1–44). Fakt, iż nie wspominają o nim tzw. Ewangelie Synoptyczne (tj. Mateusza, Marka i Łukasza), świadczy – według narratora – o istnieniu spisku

⁷ Zob. np. S. Mędała, *Tradycja Janowa w świetle współczesnych badań*, [w:] *Mów, Panie, bo słucha sługa twój. Księga pamiątkowa dla ks. prof. R. Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 146–162.

ich autorów przeciwko rodzinie Łazarza, która miała jakoby pozostawać w wyjątkowo bliskich relacjach z Jezusem, a zatem stanowić zagrożenie dla integralności głoszonej przez nich nauki. Pozycję uprzywilejowaną miała zajmować jego siostra Maria, która – zgodnie z zachodnią tradycją egzegetyczną – została (skądinąd błędnie) utożsamiona z Marią Magdaleną (por. Łk 8, 2), a ta z jawnochrześcijańską (por. Łk 7, 37). Fakt dostąpienia przez nią zaszczytu bycia pierwszym świadkiem Chrystusa zmartwychwstałego – poświadczony przez jakoby jedyne wiarygodne źródło, tj. *Ewangelię według św. Jana* (zob. J 20, 1–18) – wpisuje się w wizję Jasnowłosej (jak dla odróżniania od Marii, Matki Jezusa, mieli nazywać Marię z Magdali im współcześni) jako ukochanej Zbawiciela.

Obraz Marii Magdaleny jako osoby *wtajemniczonej* odsyła do tradycji gnostyckiej, gdzie wiązał się z podkreśleniem idei kobiecości pojmowanej – zgodnie ze skrajnie dualistycznym ujęciem świata – w perspektywie sofiologicznej. Jednak w przypadku powieści Dimitrowa kluczowa rola Kobiety wyraża się w wymiarze cielesnym (płciowym), co wskazuje na pseudonaukowe odczytanie apokryfów, funkcjonujące zarówno w literaturze ezoterycznej, jak i tekstach zachodniej kultury popularnej, czym wpisuje się w powszechną tendencję do podkreślenia człowieczeństwa Jezusa. Dzięki Marii Magdalenie Syn Boży miał doświadczyć nie tylko ziemskiej miłości, ale także przebaczenia, kiedy ją opuścił w celu rozpoczęcia działalności publicznej. W tym kontekście znaczenie ma również wzmiankowana w tekście kilkakrotnie – równie eksploatowana w przekazie nieoficjalnym – idea Wielkiej Bogini łączącej cztery wymiary kobiecości: prorokującej, wiedzącej, rodzącej i wielbiącej. Według narratora zostały one w dużej mierze zredukowane do jednego wizerunku Matki Bożej, podczas gdy rolę oblubienicy pełnić miała Magdalena. Na dowód jej wybraństwa przytacza (sparafrazowane!) słowa z Pisma Świętego (por. Mk 14,9), po czym zaznacza, że także legenda o obdarowaniu Tomasza przez Wyniesioną Bogurodnicę pasem (tj. atrybutem Wenus) nosi ślad pierwotnego wierzenia. Uważa, że „legenda (w odróżnieniu od kronikarzy) zachowuje – choć w zakamuflowanej formie – najskrytszy sens wydarzeń (s. 161)⁸”.

⁸ Legenda ta jest częścią tradycji asumpcjonistycznej, przechowującej starożytne (po-zakanoniczne) świadectwa o wyniesieniu Matki Bożej na niebiosa. Więcej zob. B. Kocha-

Również sugestia, iż wczesny Kościół próbował usunąć pamięć o Marii Magdalenie, najpierw skazując ją wraz z najbliższymi na banicję, co znajduje jakoby potwierdzenie w jednej ze średniowiecznych (zachodnich) legend, a następnie zacierając jej tożsamość w pismach Nowego Testamentu, stanowi popularną pseudonaukową hipotezę. Według narratora przyczyną niechęci do Jasnowłosej leżą w typowym dla starożytności patriarchalnym modelu świata. Wychowani w przekonaniu, że kobiety zajmują niższą pozycję społeczną, a swą seksualnością mogą zagrozić ich czystości, uczniowie Jezusa skłonni byli przyjąć naukę Jana Chrzciciela. Teza ta ma wyjaśnić – i niejako usprawiedliwić – postawę Synoptyków, ale w perspektywie pytania o istotę przesłania mesjańskiego staje się poważnym oskarżeniem. Twierdzenie, że apostołowie przemilczeli rolę Marii Magdaleny musi bowiem prowadzić do wniosku, że (choć w dobrej wierze) wymazali istotną część życia i przesłania Jezusa. Błędne postrzeganie kobiecości (i cielesności) otrzymało jakoby sankcję podczas tzw. Soboru w Jerozolimie (por. Dz 15, 1–29), kiedy na naradzie apostołów zwyciężyła rzekomo frakcja zwolenników Jana Chrzciciela. I tak Jezus zyskał rysy nie-ziemskie, a przecież był on „podobny do człowieka we wszystkim prócz grzechu”, co w ujęciu powieści znaczy, iż miał te same doświadczenia, co czytelnik.

Podkreślanie człowieczeństwa Jezusa z jednej strony w plastyczny sposób wyraża Tajemnicę Wcielenia, z drugiej – przybliżyła (i uatrakcyjnia) odbiorcy jego sylwetkę. W tym kontekście kluczowy jest wątek dojrzewania Syna Bożego. Pierwsza część powieści opisuje jego podró-

niewicz, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Roma 2004. Por. M. Скабалланович, *Христианские праздники Всестороннее освящение каждого из великих праздников со всем его богослужением. Успение Пресвятой Богородицы*, Киев 2004. Świadcstwo spóźnionego na zaśnięcie i pogrzeb Maryi apostoła Tomasza jawi się jako szczególnie cenne ze względu na jego obraz ewangelijny (zob. J 20, 24–29). W interpretacji narratora powieści ofiarowana mu w cudownych okolicznościach przepaska – jako zupełnie niespodziewany element przekazu i atrybut starożytnej bogini kobiecości Wenus – stanowi dowód, że chodzi o tę samą tradycję religijną. W ten sposób aktualizacji ulega teza religioznawstwa porównawczego o rzekomych związkach między kultem Wielkiej Macierzy i Matki Bożej. Z perspektywy chrześcijańskiej więcej na ten temat zob. J. Hebda, *Kult bogini-matki w religiach pogańskich a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*, „Przegląd Teologiczny”, 25, 1954, s. 469–507. O (po)nowoczesnym zainteresowaniu ideą wiecznej kobiecości zob. J. Bolewski, *Biała Bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005.

że po ziemiach cesarstwa rzymskiego, które umożliwiając mu spotkanie z innymi kulturami, pomagają w ponownym odkryciu piękna własnego stworzenia oraz sformułowaniu treści przyszłego nauczania. Jego pobyt w wielkich miastach (Aleksandria, Pergamon, Rzym, Masalia-Marsylia), a także wśród zupełnie obcych ludów (Brytania, Indie) odsyła do tradycji apokryficznej, ale wobec apologetycznej funkcji powieści służy umocnieniu autorytetu. Jezus konfrontując bowiem nauki orfików, gnostyków, eseneńczyków, druidów i braminów z myślą żydowską, dokonuje ich oceny i selekcji, zbierając niejako rozprysnięte po świecie „okruszki prawdy”. W efekcie *Boże* przesłanie stanowi konglomerat najwartościowszych elementów poszczególnych doktryn starożytnych, jest jakby kulminacją myśli ludzkiej. Łączy się to z opinią narratora, że fakt Wcielenia oznaczał, iż Bogocześnik w celu głoszenia swej zbawczej nauki musiał wpisać się w konkretną sytuację historyczną, tj. dostosować się do lokalnych warunków społeczno-kulturowych. Dlatego też zgodził się – na zasadzie kompromisu – na chrzest w Jordanie. „W ten sposób Zbawiciel kładł nacisk na to, że jego dzieło pochodzi nie tylko „z góry”, ale jest także wynikiem ludzkiego procesu historycznego, czyli efektem drogi, wybieranej dotychczas przez samych ludzi (s. 75)”. Z jednej strony jest to odpowiedź na pytanie o strategię skutecznej ewangelizacji, z drugiej – sygnał, że istnieje ryzyko nieporozumienia. Świadczy o tym komentarz na temat popularności nauk Chrzciciela.

Nie możemy być przesadnie surowi wobec uczniów, którym łatwiej było przyjąć ascetyczne poglądy Chrzciciela na temat ciała. (...) Jezusa interesowała czystość serca; uczucia i myśli, które określają czyny. To zachwycało, ale też budziło zmieszanie. Nic dziwnego, że głos Chrzciciela nadal pobrzmiwa w dziełach Kościoła i wielu – pomimo wyraźnej różnicy między nim a Jezusem – z upodobaniem myśli, że mówią jednym i tym samym głosem (s. 62).

Narrator ponownie częściowo usprawiedliwia uczniów Jezusa, ale fakt, iż przyznaje też, że nie byli oni w stanie pojąć wszystkich jego słów, stawia pod znakiem zapytania wiarygodność przechowanego przez nich depozytu wiary.

Okazuje się, że wykreowany w powieści obraz chrześcijaństwa oficjalnego (doktryny apostołskiej), a zatem i dzisiejszego Kościoła, jest

jednak ambiwalentny. Z jednej bowiem strony należy uznać jego autoritet, jako że przetrwało pomimo poważnych konfliktów (tj. wskutek kompromisów), z drugiej – nie zawiera pełni prawdy o Chrystusie i jego uczniach, gdyż niektóre kwestie zostały celowo przemilczane, a ich wizerunki uległy dodatkowemu „pobożnemu wybieleniu”. Sugestia, że część pierwotnego nauczania znajduje się *poza* przekazem kanonicznym, podważa rangę ksiąg Nowego Testamentu jako natchnionych (tj. pisanych pod wpływem Ducha Świętego) i w konsekwencji zawierających pełnię Bożego Objawienia. Rzekomy fakt przechowania pominiętych treści przez świadków wykluczonych ze wspólnoty uzasadnia w przekonaniu narratora eksplorację tradycji nieoficjalnej, a nawet heterogenicznej. W ten sposób dochodzi się do pojęcia chrześcijaństwa ezoterycznego jako przechowującego treści jakoby zagubione, a w istocie najtajniejsze (i najbliższe prawdzie). Na zasadność wprowadzenia tej perspektywy interpretacyjnej wskazuje kilka elementów: po pierwsze – preferencja (poważanej w środowisku gnostyckim) *Ewangelii według Jana*, po drugie – wprowadzenie symboliki światłości (między innymi to z jej powodu gnostycy czytali tę Ewangelię), po trzecie – zaakcentowanie pierwiastka kobiecego. Ostatniemu towarzyszą charakterystyczne, chociaż poddane popularnej reinterpretacji, obrazy Uroborosa i Graala. Porównanie z wężem trzymającym w pysku własny ogon (symbolizującym w tradycji hermetycznej stale odradzający się wszechświat) pojawia się przy opisie obejmujących się obu Marii (Matki i Kochanki). Kielich zaś – zgodnie ze średniowieczną legendą zawierający krew Chrystusa i zabrany przez Józefa Arymatejskiego do Brytanii (w powieści ofiarowany przez jednego z Mędrców – Druida Kacpra, por. Mt 2, 11) – określony jest jako źródło życia, ale nasuwające się skojarzenie z Eucharystią modyfikuje heterogeniczny kontekst występowania motywu, wskazujący na wpływ (po)nowoczesnych zabiegów remitologizujących⁹. Ostateczny jakoby dowód kluczowej roli Marii Magdaleny – właśnie w perspektywie symboliki życiodajnego naczynia – stanowi przedśmiertna wizja apostoła

⁹ Zob. W. Górczyk, *Demitologizacja i remitologizacja Graala w kulturze masowej XX w.*, „Kultura i Historia” 2010, nr 18. Por. A. J. Palla, *Święty Graal zidentyfikowany*, [w:] tegoż, *Kod Leonarda da Vinci – fakt czy fikcja?*, Rybnik 2004, s. 65–69. Mitologia celtycka, a zwłaszcza cykl arturiański zajmuje ważne miejsce w pisarstwie Dimitrowa. Zob. Ф. Димитров, *Истинската история за рицарите на кръглата маса*, София 1996.

Filipa, w której na tle bramy niebieskiej pojawiają się skapani w niezwykłej światłości Jezus, Jego Ukochana oraz Kielich.

Postać apostoła (zob. J 1, 43; 14, 8) zasługuje w tym kontekście na szczególną uwagę i to nie tylko dlatego, że jawi się on jako *alter ego* autora, ale również ze względu na wartość, jaką narrator przypisuje jego wspólnocie w Cezarei. W oparciu o wczesnochrześcijańską legendę został on (skądinąd błędnie) utożsamiony z diakonem (zob. Dz 6, 1–6; 8, 4–40), po czym ukazany jako uczestnik rzekomego buntu przeciwko zwierzchnikom (por. Dz 6), wskutek którego razem z Łazarzem, Marią Magdaleną i Józefem Arymatejskim został wygnany pod zarzutem szerzenia herezji. Ostatecznie jednak powrócił do Judei. Poświadczona przez Pismo Święte dobre kontakty z ludnością pogańską (zob. J 12, 21–22) mają odzwierciedlenie po pierwsze w jego udanym pobycie w Rzymie, po drugie – w wyjątkowej pozycji gminy w Cezarei. Wspólnotę Filipa odznaczać miały – w porównaniu z Kościołami Jakuba czy Pawła – równość jej członków, tolerancja oraz otwartość na inność. W ten sposób odpowiada ona niejako na oczekiwania człowieka ponowoczesnego. Powstaje jednak pytanie, czy położenie akcentu na różnorodność, przy jednoczesnej redukcji chrześcijańskiego przesłania (rzekomo w imię uzyskania wizji uniwersalistycznej), nie kwestionuje autorytetu Instytucji.

Dobrą Nowinę według powieści stanowi stwierdzenie, że człowiek dysponuje wolną wolą, Jezus jest Wcielonym Bogiem, a chrześcijaństwo – (mimo wszystko) *właściwą* religią. Wykorzystanie motywów heterogenicznych wydaje się próbą wkorzenia tego przesłania w kulturę (po)nowoczesną, zsekularyzowaną, ale poszukującą duchowego ożywienia. Przyjęta strategia ewangelizacyjna uderza jednak w autorytet Pisma Świętego i Kościoła. Wobec istnienia zinstytucjonalizowanego już kanonu dzieło apologii za pomocą apokryficznej parafrazy cechuje wewnętrzna sprzeczność. Okazuje się bowiem, iż w celu afirmacji myśli chrześcijańskiej narrator wyrzeka się części jej spuścizny, mistyfikując i/lub redukując przesłanie Jezusa. W rezultacie sugeruje istnienie drugiej (ezoterycznej) prawdy. Parafrazę narracji kanonicznej – pojmowaną jako manipulacja na formie – uzasadnia *licentia poetica*. To, że fabuła apokryficzna może służyć ewangelizacji, ukazują zaś dzieje Kościoła. W okresie wczesnochrześcijańskim – w sytuacji braku ustabilizowanego kanonu – część apokryfów wyjaśniała kształtującą się doktrynę poprzez

uzupełnienie dominującego przekazu. W średniowieczu wykorzystywane w pracy kaznodziejskiej – a zatem pod kontrolą Kościoła – legendy uplastyczniały doktrynę i moralizowały wiernych. W czasach ponowoczesnych adaptowanie w literaturze spetryfikowanych obrazów z tradycji chrześcijańskiej wydaje się odpowiadać na oczekiwania i przyzwyczajenia odbiorców kultury popularnej (rządzącej się regułami estetyki tożsamości¹⁰), a zatem ma charakter komercyjny i perswazyjny. Kluczowy jest więc komentarz autorski (tj. oryginalne przesłanie powieści), który w kontekście dzieła ewangelizacji wymaga postawienia pytania o kompetencje (oraz autorytarność).

W przypadku tekstu Dimitrowa wyjaśnienie niezgodności w źródłach jest tendencyjne, ale nie odpowiada w pełni przesłaniu chrześcijańskiemu. Z natury rzeczy interpretacja Pisma Świętego odbywa się tu poza kontrolą Instytucji, toteż problematyczny staje się dopiero fakt wybiórczego odczytania oraz wątpliwego wartościowanie przekazu kanonicznego. Wydaje się bowiem, że dążenie do zbudowania wizji przemawiającej do ponowoczesnego odbiorcy (za pomocą atrakcyjnej i wymownej fabuły) nie uzasadnia gestu odrzucenia części ortodoksyjnej tradycji. Manipulacja na treści prowadzi do redukcji doktryny i zakwestionowania autorytetu. Wobec marginalizacji społecznej roli instytucji Kościoła oraz zjawiska prywatyzacji religii strategia apokryfu nie tylko zdradza cele perswazyjne, ale też stanowi wyraz sytuacji kulturowej samego autora. Narrator zaś zdaje się popełniać ten sam błąd, o jaki oskarża Synoptyków, tj. w dobrej wierze dopuszcza się do zafałszowania pierwotnej doktryny.

¹⁰ Pojęcie to zastosował Jurij Lotman do opisu specyfiki literatury średniowiecznej oraz pieśni ludowej, ale wydaje się, że może ono określać także posługujące się utartymi schematami fabularnymi i interpretacyjnymi teksty kultury popularnej. Zob. J. Lotman, *Struktura tekstu artystycznego*, tłum. A. Tomalska, Warszawa 1984.

Summary

CHRISTIAN RENEWAL? APOLOGY BY PHILIP DIMITROV'S NOVEL *СВЕТЛИНА НА ЧОВЕЦИ (THE LIGHT OF MEN)*.

The paper raises the issue of the functioning of Christian tradition in (post) modern Bulgarian literature in the perspective of the typical for the Western mass culture exploitation of biblical images in order to deal with various “totalisms”. The subject is a novel by Philip Dimitrov *Светлина на човеци* (2003), which paraphrasing the New Testament themes makes a (re)construction of the image of the first Christians’ community and aspires to create a message in accordance with Christian canon. The text appears to be an apology of God’s creation and its freedom and, consequently, to stand up for the institution of the Church and the Christian roots of Bulgarian culture. However, as adapting heterodox motifs, in fact, it raises a question about the boundaries of Orthodoxy and the definition of strategy of evangelization. The aim of this paper is to interpret the modern term of apocrypha in the perspective of the essentially ambivalent experience of postmodernism and posttotalitarianism, as a testimony of the worldview exploration of the writer (and the entire epoch).