



**Ewelina Drzewiecka**

Instytut Sławistyki  
Polska Akademia Nauk

## **Koniec eschatologii? Poszukiwania *modus existendi* w świetle (po)nowoczesnych apokryfów bułgarskich**

Przedmiotem artykułu są bułgarskie literackie parafrazy wątków ewangelicznych z XX i XXI wieku, które traktowane jako mniejszościowe (tj. indywidualne) (re)interpretacje narracji chrześcijańskiej okazują się swego rodzaju nowoczesnymi „apokryfami”<sup>1</sup>. Choć od swych wczesnochrześcijańskich odpowiedników różnią się one, rzecz jasna, w sposób zasadniczy, funkcionu-

---

<sup>1</sup> W stosowanym tu znaczeniu pojęcie „apokryf” dalekie jest oczywiście od użycia kościelnego (biblistycznego). Jako określenie literackiej adaptacji przekazu biblijnego (czy mistyfikowanej opowieści biblijnej) w warunkach (po)nowoczesności ma ono konotacje przede wszystkim literaturoznawcze, jednak w moim ujęciu decydujące znaczenie zyskuje aspekt hermeneutyczny, co odsyła do etymologii terminu. W nowoczesnym apokryfie widzę tekst, który rozwija potencjał zawarty w swym starożytnym odpowiedniku – ukrywając prawdy jakoby mniejszościowe, w istocie odsłania targające współczesnymi problemy światopoglądowe i w ten sposób staje się użyteczny w badaniach kulturowych oraz historii idei (Drzewiecka, 2014). Na potrzeby dalszego wywodu należy jedynie przypomnieć, że apokryf cechuje istotna dwoistość, gdyż wobec swego

jąc w odmiennej sytuacji komunikacyjnej i służąc przede wszystkim celom artystycznym, to w warunkach (po)nowoczesności, jako świadectwa odbioru (Głowiński, 1998) kanonu (czy też tradycji), odzwierciedlają poszukiwania światopoglądowe swych autorów, a w konsekwencji i epoki. Twierdzenie to opiera się na dwóch przesłankach: po pierwsze – na specyfice apokryfu jako podwójnie znaczącej parafrazy, po drugie – na meta-filozoficznej (ale i meta-religijnej) naturze ludzkiej myśli. Jak przekonuje bowiem Agata Bielik-Robson, nawiązując do słynnej alegorii Waltera Benjamina o teologii jako karle z ukrycia dyrygującym ruchami graczy (Benjamin, 1996, s. 413), u podstaw każdego, nawet najbardziej świeckiego (zsekularyzowanego) przekazu leży decyzja o charakterze teologicznym, ta zaś odsłania konkretną „kryptoteologię” (Bielik-Robson, 2008, s. 7–10), a więc niejawną, religijnie uwikłaną, model myślenia. W efekcie niniejszy artykuł ilustruje próbę zastosowania założeń postsekularyzmu do badań nad literaturą, co – po pierwsze – uprawomocnia użycie w toku analiz pojęć z zakresu religioznawstwa, po drugie – nobilituje namysł nad problematyką (krypto)teologiczną (Jarzyńska, 2012)<sup>2</sup>.

Jako próba rewizji każdy apokryf jest tekstem z natury ambiwalentnym w sensie podwójnego ustosunkowania się do tradycji, czyli zarówno reinterpre-

---

źródła jest on nie tylko wtórny w sensie treściowym, lecz także dwuznaczny pod względem doktrynalnym. W przypadku jego wariantu współczesnego ta fundamentalna ambiwalencja jest zachowana, ale otrzymuje nowy wymiar, jako że funkcjonuje on w odmiennym kontekście kulturowym, co wiąże się z jednej strony z faktem nowożytnej autonomizacji sztuki jako przestrzeni ludzkiej (auto)kreacji, z drugiej zaś – ze zmianą statusu samego *Pisma Świętego*. Jako mistyfikacja tekst taki wydaje się jedynie kamuflażem, niezobowiązującą grą z czytelnikiem, jednak – jak to zostanie pokazane w dalszej części artykułu – w ujęciu filozoficznym okazuje się czymś więcej niż fikcją literacką (Krzyżaniak, 2004; Zowczak, 2003). O apokryfie jako kategorii (quasi)literackiej zob. Adamczyk, 2002; Szajnert, 2000. Należy zaznaczyć, że w niniejszym artykule zachowane jest rozróżnienie między (post)modernizmem a (po)nowoczesnością. Pierwsze pojęcie ma węższy zakres i określa nurt estetyczny, drugie – w zastosowanym tu ujęciu odnosi się do szerszej formacji cywilizacyjno-kulturowej. Użycie określenia „nowoczesny” sygnuje jakościową różnicę względem tradycyjnych (przednowożytnych) modeli kultury. „(Po)nowoczesny” aktualizuje zaś sensory temporalne, wskazuje bowiem na nową epokę, ale też akcentuje płynność, a nawet względność, przyjętej periodyzacji.

<sup>2</sup> Poruszana tu problematyka (wraz z przykładami) prezentowana już była w innych moich publikacjach (Drzewiecka, 2013a, 2013b, 2013d), jednak celem niniejszego wywodu jest ukazanie przez pryzmat „nowoczesnych apokryfów” szerszego spojrzenia na egzystencjalne doświadczenie (końca) czasu. W tym sensie artykuł ten, chociaż częściowo powtarza moje wcześniejsze stwierdzenia, stanowi realizację kluczowej dla mnie tezy o hermeneutycznym (czy kulturoznawczym) potencjale badań nad autorskimi parafrazami wątków biblijnych.

tacją przeszłości, jak i ingerencją w teraźniejszość<sup>3</sup>. W wariacie nowoczesnym zajmuje inne miejsce w hierarchii tekstów, bo jego artystyczność traktowana jest jako nowa przestrzeń wyrazu, zatem pretekst, ale też swoiste alibi dla twórcy, który pragnie dokonać religijnej transgresji. Apokryf stanowi dzieło sztuki, ale ponieważ odsyła bezpośrednio do kanonu biblijnego, formułuje w pewnym sensie przesłanie religijne, właśnie kryptoteologiczne, aprobujące lub negujące parafrazowaną treść. Ponieważ zawsze wskazuje przy tym na powtórzenie w ramach krytycznego dystansu, tj. w nowym kontekście, okazuje się parafrazą, lecz w rozumieniu nie tyle literaturoznawczym, mówiącym o zasadniczym zachowaniu wymowy źródłowej (Sławiński, 2000), ile przefiltrowanym przez spojrzenie filozoficzne w ujęciu Agaty Bielik Robson i wskazującym – zgodnie z etymologią terminu – na symptomatyczne „przesunięcie-obok”, tj. obejmującym sobą zarówno zmianę, jak i ciągłość (Bielik-Robson, 2000, s. 265–268). W ten sposób apokryf staje się świadectwem poszukiwania sensu. W perspektywie hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura jest to akt o wymiarze egzystencjalnym (Gadamer, 2007; Ricoeur, 1985); w ujęciu Hannah Arendt – wyraz dynamicznej aktywności myślenia, wyrastającej z wpisanego w kondycję ludzką doświadczenia różnicy, dysonansu, czyli rozdziwienia (Arendt, 2002; Michalski, 2003). Skoro proces odkrywania znaczenia realizuje się poprzez fakt przyjmowania dwóch punktów widzenia, to tekst literacki może dla myślącego odbiorcy pełnić funkcję lustra zarówno jego własnej refleksji, jak i dialogu wewnętrznego autora przy spekulacji hermeneutycznej jako wieloaspektowym (samo)oglądzie (Baran, 2007, s. XI–XVII; Gadamer, 2007, s. 613–657). W efekcie apokryf nowoczesny okazuje się lustrem podwójnej (czytelnika i pisarza) lektury kanonu (Michalski, 2003, s. 173). W tym sensie przedmiotem niniejszego badania są uwikłania ideowe pisarzy, ujawniane przez ślady ich odczytań – zarówno celowych reinterpretacji, jak i wymownych nieporozumień.

W konsekwencji teksty ujmowane są przeze mnie w perspektywie historii idei, przedmiotem analizy są zaś poziomy głębokie, struktury ideowe, wyłaniające się z ich świata przedstawionego. Perspektywę interpretacyjną nadają trzy konkurujące ze sobą na gruncie europejskim systemy światopoglądowe, tj. judeochrześcijański, gnostycki i racjonalistyczny, które ujmowane jako swoiste paradygmaty poznawcze (czy też typy idealne) odgrywają wszakże jedynie rolę

---

<sup>3</sup> Jako autorska adaptacja wątków biblijnych okazuje się on, w myśl koncepcji Stanisława Balbusa, s t y l i z a c j ą (Balbus, 1996, s. 53–71).

znaczących punktów odniesienia. Ich podstawę ideową stanowi potrójna relacja „Bóg – Człowiek – Świat”, a dokładnie – sposób wzajemnego definiowania (i wartościowania) jej członów. Pierwsze dwa modele są teistyczne i odsyłają do kategorii świata przednowożytnego, kiedy kwestia istnienia bytu nadrzędnego nie ulegała wątpliwości (Dupré, 2003, s. 17–24). Model judeochrześcijański zakłada istnienie osobowego Boga transcendentnego jako dobrego stwórcy<sup>4</sup>; gnostycki – w swoich różnorodnych wariantach rozłącza te funkcje, uznając świat materialny za zgubny efekt działalności złego demiurga, a prawdziwy byt boski umieszczając w duchowej Prajedni<sup>5</sup>. Model racjonalistyczny wyraża

---

<sup>4</sup> W teologii istnieją spory, czy i jak można mówić o takiej formacji teologicznej. Judeochrześcijanami nazywani są wyznawcy Chrystusa z gminy jerozolimskiej lub członkowie wspólnot, które w pierwszych wiekach nowej ery miały zachowywać prawo i zwyczaje żydowskie. Z drugiej strony, dzięki przełomowym badaniom Jeana Daniélu w literaturze przedmiotu utwierdza się określenie „teologii judeochrześcijańskiej”, dotyczące pierwszej postaci teologii chrześcijańskiej, z natury rzeczy zakorzenionej w kulturowych i religijnych formach myśli późnego judaizmu, która, jako że nie zdradzała jeszcze wpływów filozofii greckiej, stanowić by miała swoisty pomost między dwiema religiami (Daniélu, 2002; Szulc, 2005, s. 13–41). W niniejszym artykule pojęcie „paradygmat judeochrześcijański” (względnie: myśl, tradycja) stosowane jest w duchu przede wszystkim filozoficznym. Odnosi się do pewnego kompleksu idei, który łączy judaizm i chrześcijaństwo, ponieważ odwołuje się do wspólnej matrycy antropologicznej pochodzącej z *Księgi Rodzaju*. Wyraża się ona w idei Boga jako Stworzyciela (Prawodawcy) i Zbawiciela (Wyzwoliciele), idei człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże oraz koncepcji zła jako skutku grzechu pierwszych rodziców. W planie etycznym obie religie przyjmują, że wzorem wiary jest postawa zaufania Bogu, reprezentowana przez Abrahama, a sensem historii jest Boża obietnica. W tym sensie można stwierdzić, że powyższy paradygmat w pewnym stopniu realizuje też (akademicki) model „teologii biblijnej” w rozumieniu zespołu idei wyłaniających się z samej księgi Biblii (Jelonek, 2011, s. 5–14).

<sup>5</sup> Pojęcie gnozy (względnie gnostycyzmu) zyskało w ostatnich latach wielką popularność, w efekcie czego zajęło miejsce w szerokim dyskursie humanistycznym (Posacki, 2009, s. 66–123). W sensie podstawowym odnosi się ono do zjawisk z zakresu historii religii, lecz w stosowanym tu znaczeniu ma wymiar ahistoryczny i określa typ doświadczenia egzystencjalnego, generalnie wyrażający się w skrajnie negatywnym rozumieniu aktualnej egzystencji człowieka, motywowanym dualistycznym spojrzeniem na świata, co odsyła do badań Gillesa Quispela i Hansa Jonasa (Jonas, 1994; Quispel, 1988). Pierwszy z przywołanych badaczy stosując psychoanalityczną metodę interpretacji źródeł historycznych na temat gnostycyzmu, uznał, że gnoza stanowi mityczny wyraz doświadczenia samego siebie, a zatem jest podstawową strukturą religijnej apercpcji, stale przejawiającą się w różnych momentach historii. Drugi, operując pojęciami filozofii egzystencjalizmu, za wspólny wszystkim systemom gnostyckim uznał motyw ucieczki od świata. Gnoza stała się synonimem indywidualnego, niezależnego od czasu, religijnego ujęcia świadomości.

się natomiast przede wszystkim w postawie agnostycznej (lub ateistycznej). Rozumienie relacji „Bóg – świat” znajduje następnie bezpośrednie odzwierciedlenie przede wszystkim w antropologii oraz etyce.

Wpisana w nowoczesne apokryfy propozycja etyczna znajduje się w centrum mojego zainteresowania. Dlatego też przedmiotem szczególnej uwagi czynię apokryfy podejmujące wątek Judasza, a więc postaci, która w tradycji pojmowana jest jako figura człowieka grzesznego<sup>6</sup>. Celem jest zaś rekonstrukcja – jeśli posłużyć się językiem Charlesa Taylora (Taylor 2001) – ram pojęciowych, tj. określenie źródeł moralnych, które ukryte za pseudo-biblijnym światem przedstawionym decydują o aksjologicznym statusie życia ludzkiego. Według wspomnianego filozofa egzystencja przejawia się bowiem w artykulacji, a ta zawsze odnosi się do interpretacji tożsamości. To samorozumienie ma wymiar czasowy, więc pytania „kim jestem” i „dokąd zmierzam” odsyłają do „topografii moralnej” jednostki. Jej światopoglądowe (w istocie swej narracyjne) poszukiwania wyrażają poczucie nakierowania na coś, czym jeszcze się nie jest (MacIntyre, 1996, s. 390–392; Taylor, 2001, s. 97), a zatem swoiste niezadowolenie, pragnienie zmiany, poprawy.

Analizowane teksty w języku narracji biblijnej formułują diagnozę kryzysu, (jawnie lub nie) definiują zło, a w efekcie zawierają konkretną odpowiedź na pytanie o dobre życie. Wpisane w nie propozycje – z natury o charakterze soteriologicznym – aktualizują perspektywę eschatologiczną i tym samym

---

<sup>6</sup> W literaturze bułgarskiej istnieje takich tekstów bardzo niewiele i wszystkie sytuują się w zasadzie poza kanonem literatury narodowej, co czyni je apokryfami w podwójnym sensie – zarówno w rozumieniu literackich (biblijnych) mistyfikacji, jak i tekstów funkcjonujących na marginesie oficjalnej kultury. W efekcie potwierdzają one niejako (funkcjonujący także we współczesnej literaturze przedmiotu) autostereotyp literatury bułgarskiej jako niereligijnej, pozbawionej wątków chrześcijańskich i biblijnych, który nawiązuje bezpośrednio do dominującej w bułgarskiej świadomości narodowej tezy Bojana Penewa, zgodnie z którą Bułgar to indyferentny religijnie racjonalista i pragmatyk (Константинова, 2001; Пенев, 1921, s. 225–248; Радев, 1999). Sens badania marginalnych, nawet zupełnie nieznanymi i nieznaczącymi utworów literackich wynika zatem z faktu, że jako teksty kultury ilustrują one aksjologiczne napięcie w planie społeczno-politycznym. Dlatego też w niniejszym artykule na równi przywoływane są dzieła „kultury wysokiej” oraz powieści z porządku kultury popularnej. Ostatecznie zasadność badania bułgarskich parafraz biblijnych wynika z faktu, że autorska (re)interpretacja przekazu ewangelijnego odsłania krytyczny dystans nie tylko względem chrześcijańskiego kanonu *Pisma Świętego* (także w rozumieniu doktryny kościelnej), lecz także wobec meta-religijnego systemu światopoglądowego, jakim jest paradygmat judeochrześcijański. W efekcie zabiera ona głos w dyskusji nad „nie-religijnością” (kanonu) literatury bułgarskiej.

odślaniają (nierzadko zakodowane w autorskim modelu antropologii) projekty etyczne. Artykuł ma charakter obszernej syntezy. Pomija szczegółową analizę tekstów, a wyniki badań prezentuje w kluczu typologicznym, co samo w sobie jest oczywiście ryzykowne. Ujęcie typologiczne służyć ma ukazaniu fundamentalnych różnic w pojmowaniu czasu oraz problematyki eschatologicznej, jakie ujawniają się podczas lektury nowoczesnych apokryfów. Z drugiej jednak strony prowadzi ono do pozornego zbliżenia koncepcji ideowych, które w istocie wzajemnie się wykluczają, gdyż odwołują się do inaczej pojmowanych źródeł moralnych, budując odmienny model etyczny ludzkiej egzystencji. Ryzyko jest wszakże warte podjęcia, jako że ujęcie takie może posłużyć refleksji nad (po) nowoczesnym doświadczeniem świata.

Literackie apokryfy pozostające w harmonii z fabularnym przekazem Ewangelii powstają w Bułgarii przede wszystkim przed II wojną światową, i są to: sytuująca się na pograniczu dyskursów broszurka dydaktyczna Michaiła Taszewa *Любопитен разказ за злодейските и кървави събития на Юда Искариотски* (1907), mało znane opowiadania Konstantina Weliczkowa *Юда* (1911), Christo Kazandziewa *Юда* (z cyklu *Легенди*, 1919) oraz Ludmiła Stojanowa *Юда* (1929), a także zbiór opowiadań Jordana Popilijewa *Юда* (1930) oraz sztuki Penczo Radkowa *Юда* (1926) i Borisa Borozanowa *За тридесет сребърника* (1935). Nawiązanie do tradycji ortodoksyjnej odbywa się w nich w imię aprobaty, nawet obrony prawosławia, ale niekiedy stanowi znak wykorzystania języka biblijnego jako czytelnego kodu kulturowego w celu wyłożenia idei w gruncie rzeczy sprzecznych z horyzontem aksjologicznym przywołanego źródła. W tym sensie ilustrują one toczące się na łonie formującej się nowoczesnej kultury bułgarskiej zmagania między religijną Ortodoksją z heteronomicznymi – i polemicznymi w stosunku do wyznania prawosławnego – modelami przeżywania świata: ateistycznym (reprezentowanym głównie przez myśl lewicową) i gnostyckim (sygnowanym przez myśl ezoteryczną). Kluczowe w nich zagadnienia mesjanizmu i zbawienia ujawniają się za pośrednictwem wielorako interpretowanych idei Królestwa Bożego i Bogoczłowieczeństwa. Co istotne, poszukiwany jest Zbawiciel nie tylko jako wyzwoliciel, lecz także jako absolutny wzorzec postępowania. Propozycja etyczna wyraża się w imperatywie naśladowania czy też podążania za Mesjaszem. O ile przedmiotem uwagi jest obecność nadziei zbawczej, o tyle różnica między judeochrześcijańskim (religijnym) a rewolucyjnym (świeckim) mesjanizmem, wynikająca z odrzucenia transcendentnego wymiaru, dynamizującego ludzkie doświadczenie terażniejszości (poprzez nasycenie jej eschatologicznym zawieszeniem), ma charakter drugorzędny. W tym względzie – chociaż tylko

w tym – typowe dla nowoczesności uwewnętrznienie źródeł moralnych<sup>7</sup> nie wpływa na soteriologiczną wizję końca.

Teksty apologetyczne manifestują względem Ewangelii pragnienie skorygowania spojrzenia odbiorcy na świat w oparciu o ortodoksyjną prawdę o Bożym stworzeniu, wedle której Jezus zaświadcza o realności zbawienia. Kluczem do jej ustanowienia jest relacja Bóg – człowiek i wyłaniająca się z niej chrześcijańska nauka o Wcieleniu jako wydarzeniu nadprzyrodzonym, ale zarazem i historycznym. W swoisty dla epoki modernizmu sposób łączący się z tym ideał „naśladowania Syna Bożego” prezentowany jest przez Christo Kazandżijewa (1896–1955) w cyklu opowiadań *Легенди* (1919). Jezus przedstawiony jest tu jako samotny wędrowiec, który interweniuje w życie głównych bohaterów bezpośrednio, za pomocą słowa lub czynu (cudu). Podobnie jak adresaci jego przesłania jest „biedny i uniżony”, tj. samotny, niezrozumiany i pozbawiony miłości, gdyż tuła się daleko od domu rodzinnego<sup>8</sup>. Cierpieniem jest więc naznaczone całe jego dorosłe życie, nie tylko czas Męki i Ukrzyżowania. W ten sposób w pełni doświadcza kondycji ludzkiej, co z jednej strony wynika z rzeczywistości jego Wcielenia, z drugiej – wiąże się z modernistycznym zainteresowaniem ludzką naturą Jezusa, wyrażającym się w podkreślaniu jego słabości, a nawet lichości, co wydaje się wskazywać na gest swoistego udosłownienia ortodoksyjnego rozumienia natury ludzkiej jako skażonej (grzechem pierworodnym), a nawet upadłej. Jako że Jezus niesie na barkach ludzkie cierpienie (nie tylko cudze, ale i własne), a w swoim uniżeniu jest jednocześnie wytrwały i cierpliwy, gotowy poświęcić życie zgodnie z wolą Boga, staje się wzorem do naśladowania, a także źródłem nadziei.

Ideał *imitatio Christi* naznacza nie tylko (sparafrazowaną) treść tzw. Kazania na Górze (Mt 5, 1–7, 28), lecz także akt powołania apostołów, kiedy to Jezus zastrzega, że warunkiem otrzymania misji jest gotowość na podjęcie trudów w imię Pana:

„Аз на сила не ви взех с Себе си. Който иска да върви след Мене, първом трябва да вземе кръста си върху своите плещи, че тогава да дойде по пътя Ми. Не казах ли ви, ако се чувствувате слаби духом, не тръгвайте, не се отричайте от миналия си живот? Каква полза ще имате, когато видяхте Син Божи и пак го не последвахте” (Казанджиев, 1919, s. 90).

<sup>7</sup> O procesie uwewnętrzniania źródeł moralnych jako elemencie kształtowania się podmiotowości nowoczesnej w gruncie rzeczy traktuje całe przywołane wyżej studium (Taylor, 2001).

<sup>8</sup> Warto zauważyć, że według Georgiego Konstantinowa obraz Jezusa jako dosłownie bliskiego ludziom biednym i cierpiącym stanowi wyraz negatywnie waloryzowanej, bułgarskiej jakoby skłonności do zrównywania idei socjalnych z religijnymi (Константинов, 1927, s. 506).

W efekcie kwestia nawrócenia uzyskuje swą konceptualizację w historii Judasza. Grzech zdrajcy nie wyraża się bowiem w świadomym bluźnierstwie i akcie apostazji, lecz w utracie zaufania, a następnie wynikającym z uczucia pychy pragnieniu interwencji: „Сласителят трябва да се спаси, трябва Неговата божественост да остане непокътната. (...) Той трябва да остане за тях Син Божи, иначе рухва и Той и ние. А пътят Му е стръмен и не е далече деня на Неговото падение” (Казанджиев, 1919, s. 98–99). Apostoł wątpi w siłę Jezusa, gdyż nie rozumie sensu misji Syna Bożego, odkupiającego świat w uniżeniu. W efekcie odrzuca naukę o odpuszczeniu grzechów, gdyż nie wierzy w bezwzględność życiowej przemiany: „Има хора, чието минало никога и с нищо не може да се покрие; има хора, чийто живот външно може да се измени, но в душата си те носят първия си грях, несмутен и целостен. Същата е Мария” (Казанджиев, 1919, s. 86). Wysiłki apostoła, aby „doskonałość” Jezusa ocalić przed – w jego ocenie – negatywnym wpływem Marii Magdaleny (tj. jakoby pozornie tylko nawróconej kurtyzany), świadczą przy tym, że pojmuje on grzech cielesnie. Swój upadek zdrajca uświadamia sobie dopiero w obliczu Golgoty. Co istotne jednak, nie zostaje on jednoznacznie potępiony. Finał ostatniego opowiadania cyklu sugeruje bowiem nieustającą troskę Zbawiciela o upadłe stworzenie: „А някой се изгуби сред безумието на огнената вечерня и отнесе тайната на своя грях, съмнението, що беше легнало в душата му. На Голгота Спасителят простена: - Елой! Елой! ламма сабахтани?” (Казанджиев, 1919, s. 108). Przedśmiertne słowa Syna Bożego z jednej strony składają się na jego ewangelijny obraz cierpiącego Sługi Pańskiego (Iz 42,1–9; 49,1–7; 50,4–11; 52,13–53,12), z drugiej – wskazują, że człowiek dysponując wolną wolą, może odrzucić dar zbawienia. W efekcie cykl Kazandziejewa, mimo że – zgodnie z estetyką dzieła modernistycznego – adaptuje chwyt artystyczne odsyłające do heterodoksyjnego ujęcia postaci Jezusa, aktualizuje problemy moralne w bliskiej relacji do prawosławnej Ortodoksji<sup>9</sup>.

W sposób zasadniczy od chrześcijańskiej wizji świata natomiast odbiegają teksty, które korzystając z narracji biblijnej na zasadzie sztafażu, formułują

---

<sup>9</sup> Oczywiście spośród wymienionych wyżej tekstów najbliższy Ortodoksji jest dydaktyczno-apologetyczny w wymowie zbiór opowiadań prawosławnego duchownego Jordana Popilijewa, ale celem powyższego przykładu było pokazanie związków ideowych z paradygmatem judeochrześcijańskim w tekście o funkcji jakoby czysto artystycznej czy estetycznej, a więc nie wpisującego się wprost w debatę światopoglądową.



nadzieję na rewolucję (społeczno-polityczną). Staje się to jednak widoczne dopiero na głębokim poziomie semantycznym, jako że w ujęciu powierzchownym kreują one sensory pozostające jakoby w zgodzie z horyzontem prawosławia<sup>10</sup>. Wymownym przykładem jest – zupełnie nieobecny w historii literatury bułgarskiej – dramat (równie nieznanego) Penczo Radkowa *Юда* (1926), który chociaż wydaje się wiernie parafrazować ewangelijne dzieje Jezusa, to krytykując aktualną sytuację społeczno-polityczną, buduje heterodoksyjny w istocie model soteriologii. Negatywna diagnoza rzeczywistości przejawia się przede wszystkim w uznaniu „dziś” za czas upadku moralnego elit: „Всеки признава, че днес за обогатяване и следователно за докарване на по-охолен живот е измамата и подлостта” (Радков, 1926, s. 12). Nadzieję na odnowienie przynosi – zgodnie z przesłaniem Ewangelii – eschatologiczna obietnica Jezusa:

„Дойдох на земята да донеса мир, правда, любов – да спася погиналите човешки души. (...) Аз дойдох да хвърля огън на земята, подобно на сгромолясания от скалата титан, Прометей. И колко желал бих да бе моят огън пламнал. Но няма що. Той се угаси от людете, за доброто на които заложих живота си. Аз вярвам, че ще бѣда скоро на кръст и това очаквам с нетърпение, защото, след като строша позорния стълб, над всички люде ще застана най-сетне с власт, след толкова трудове и упорити мъки. (...) Елате, (...) и ще видите тогава, че навсякъде гдето живее човек, царството на правда вечно да кипи” (Радков, 1926, s. 18–19).

Kreacja Mesjasza stanowi element strategii konsolacyjnej autora. Kluczowy okazuje się prometejski wizerunek Jezusa, zakorzeniony w myśli modernistycznej. Wizja zwyciężającego zła tytana oraz obietnica „królestwa Bożego” na ziemi<sup>11</sup> odsyłają z jednej strony do myśli lewicowej<sup>12</sup>, z drugiej – do postawy gnostyckiej w warunkach historyczyzacji (immanentyzacji) „Końca” (Voegelin, 1968; 1992,

---

<sup>10</sup> Trudno zresztą określić, na ile wynikało to z faktu pomylenia przez autorów aksjologicznych porządków, a na ile z naiwnych prób pogodzenia światopoglądów, podyktowanych na przykład rosyjskimi syntezami myśli teologicznej (chrześcijańskiej) i społecznej (socjalistycznej) lub też estetyczną ich adaptacją. Więcej o rosyjskiej społeczno-religijnej utopii zob. Димитрова, 2002.

<sup>11</sup> Według „klasycznej” interpretacji Gershoma Scholema mesjanizm judaistyczny to proces odbywający się w sferze publicznej – w świecie widzialnym (Scholem, 1989). Warto zauważyć jednak, że Jacob Taubes wskazał, iż przeciwstawienie żydowskiego i chrześcijańskiego mesjanizmu w oparciu o proces uwewnętrznienia doświadczenia mesjańskiego, typowy jakoby dla tego ostatniego jest uproszczeniem i wymaga rewaloryzacji (Taubes, 2013a).

<sup>12</sup> Wydaje się, że idee te były popularne wówczas w bułgarskim społeczeństwie, a świecki klucz do rozumienia Królestwa Bożego stanowił dla Kościoła poważne zagrożenie. Pośrednio

s. 103–124). Obie formacje ideowe prowadzą do utopijnej, wyrażonej w języku religijnym koncepcji nowej wspólnoty. Jako że przyczyn zła na świecie szuka się poza człowiekiem, nie w grzechu pierworodnym, ale w błędnym porządku społecznym, Boża interwencja traci sens. Wizja przyszłej doskonałości (tj. raj na ziemi) przeczy chrześcijańskiej soteriologii i eschatologii, gdyż zbawienie realizuje się w niej na ziemi i to w rezultacie samodzielnego, inspirowanego przez „świeckiego” zbawiciela wysiłku człowieka. Prometejski Chrystus Radkowa wypełni więc swą „odkupieńczą” misję dopiero wtedy, gdy zainicjuje światową rewolucję i uzyska władzę:

„Дойдох на този свят и скоро ще го напусна. (...) Сега и аз се оказах безсилен да го превърна. Но време ще дойде, когато ще се унищожи този демон, привърженици на когото са мнозина, тази неправда, която царува, и да се възцари на земята правдата” (Радков, 1926, s. 28).

Obietnica odsyła do dualistycznej idei kosmicznego konfliktu między dobrem a złem. Kreacja Jezusa opiera się na ortodoksyjnym obrazie Syna Bożego jako Sędziego, ale fakt, że potępia on jednoznacznie i ostatecznie Judasza, a jego głównym celem jest przejęcie władzy nad światem, sygnalizuje istotną różnicę. Ponieważ pojęcie Bożej sprawiedliwości zostaje sprowadzone do odpłaty (Bożej zemsty), zdrajca musi zostać ukarany – i to pomimo faktu, że kilkakrotnie prosi o przebaczenie, tj. czyni to, co według wykładni chrześcijańskiej powinien był uczynić biblijny Judasz. W świetle nauki o oczyszczającej sile pokuty oraz miłosierdziu Bożym obraz Jezusa okazuje się heterodoksyjny. Idea odpłaty stanowi element tradycyjnej (funkcjonującej też w ludowo-kaznodziejskim nurcie chrześcijaństwa) „pedagogii strachu” (Hryniewicz, 1989, s. 18–30; Baeva, 2002), umieszczonej wszakże w nowej perspektywie światopoglądowej. Los Judasza służy za pouczenie dla złych i pocieszenie dla dobrych ludzi<sup>13</sup>. Przyszły Sąd Ostateczny rozwiązuje natomiast problem teodycei, gdyż usprawiedliwia Stwórcę, znajdując zadośćuczynienie nie w zaświatach, lecz „tu i teraz”, co potwierdza istnienie w utworze utopijnego rozumienia historii.

---

świadczą o tym publikacje znanego profesora teologii prawosławnej Ganczo Paszewa, które podnoszą także kwestię społecznego wymiaru tego pojęcia (Пашев, 1936, s. 22–33).

<sup>13</sup> W tym sensie tekst przypomina średniowieczne *exemplum* ludowe, koncentrujące się wokół problematyki grzechu, ale niepomijające aktualnego odniesienia do sytuacji społecznej. Na ten temat istnieje literatura przedmiotu dotycząca tylko tradycji zachodniej (Geremek, 1978; Guriewicz, 1997).

Sztuka Radkowa zawiera więc zsekularyzowany wariant chrześcijańskiej soteriologii, tj. moment eschatologiczny sytuuje w przestrzeni immanencji. Ukazuje ona opisywaną przez Taylora zmianę umiejscowienia źródeł moralnych, polegającą na ich uwewnętrznieniu w granicach porządku społecznego. Również koncepcja człowieka ulega istotnej modyfikacji, jako że już nie wszyscy są potencjalnie przeznaczeni do zbawienia, a jedynie wybrani, zatem w grę wchodzi dualistyczny i deterministyczny model antropologii.

W największej mierze opierają się na nim przeważające w bułgarskiej literaturze okresu modernizmu apokryfy zdradzające wpływ myśli gnostyckiej w kluczu ezoterycznym, a więc takiej myśli, która w sytuacji odrzucenia idei Boga osobowego przewartościowuje elementy tradycji judeochrześcijańskiej na zasadzie symetrycznego odwrócenia, polemizując z religią instytucjonalną. W tej perspektywie zostały tu odczytane opowiadania Nikołaja Rajnowa *Исус на планината* z cyklu *Богомилски легенди* (1912) i Petko Todorowa *В Гетсиманската градина* (1914), nieopublikowana (ale wielokrotnie wystawiana w Teatrze Narodowym w Sofii) sztuka Konstantina Mutafova *Юда* (1914), a także powieść Rajnowa *Между пустинята и живота* (1919) oraz późny dramat Iwana Grozewa *Съдний ден* (1940). Wyrażają one pragnienie wyzwolenia się ze złudnego świata materialnego i ucieczki w prawdziwy świat duchowy, ale dopiero szerszy kontekst twórczości i zainteresowań ich autorów wskazuje, czy chodzi w nich o świadomie przyjęty model, czy o okazjonalny wpływ motywów z ideowego pogranicza<sup>14</sup>. Opierając się wszakże na postulacie duchowego samopoznania, wpisują się w gnostycki model soteriologiczny

---

<sup>14</sup> Problem ten odnosi się zwłaszcza do dwukrotnie przerabianej sztuki Mutafova, która zdaje się ilustrować proces przekształcania narracji i jej wydziwisku ideowego: od fabuły niejako „oświeceniowej” do typowo „modernistycznej”, tj. od motywacji zdrady aktualizowanej przez historyczno-krytyczną egzegezę liberalną, a skoncentrowanej wokół problematyki społeczno-politycznej i narodowej, do motywacji psychologizującej, popularnej na przełomie XIX i XX wieku i związanej z wewnętrznymi przeżyciami kochanka. O obecności gnostyckiej wizji świata – ujętej w modernistycznym języku – świadczą na przykład słowa Piotra: „Ако ти пожелаеш да проникнеш в същината на тайната на появяването на тоя човек, трябваше да погледнеш по-дълбоко в думите на Учителя: „Цар Йудейски” и „Царство Небесно”. И това Царство човек може да го опознае само, когато познае своята собствена душа, за чието съвършенство трябва да се грижи (...). Юда, ти допусна щото разумът ти да се усъмни в Учителя, който дойде и подаде ръка на жената, за да я спаси. Чрез Мария от Магдала, Учителят искаше да ни научи на висока мъдрост и да ни посочи пътя за спасението на жената, защото в спасението на жената е спасението и на човека” (Мутафов, 1915, s. 151–152).

i głoszą w istocie zbawczy powrót do Boskiego Bytu. W tak pojętym świecie historia to stan upadku (lub regresu), a zbawienie – akt reintegracji. Soteriologiczna narracja mówi więc o powrocie. Odkrycie w sobie iskry gwarantującej ontologiczną więź ze źródłem stanowi kolejny wyraz uwewnętrznienia źródeł moralnych. Wartość zachowuje zatem tylko jednostka wybrana, a zbawienie ma wymiar indywidualny i sprowadza się do wyzwolenia ze świata. W tym sensie przedmiotem poszukiwań jest własna boska natura. Zbawiciel jest zbawicielem samego siebie. Elitaryzm ten, choć świadczy o załamaniu się wzorców judeochrześcijańskich, wciąż jednak sytuuje się w perspektywie teizmu.

Przykładem modernistycznego tekstu aktualizującego motyw poszukiwań duchowych w kluczu gnostyckim jest opowiadanie Petko Todorowa (1879–1916) *В Гетсиманската градина* (1914)<sup>15</sup>. Jego motyw przewodni stanowi doświadczenie pokusy, ukazane w walce, jaka toczy się w duszy Jezusa (w tekście zawsze określanego jako Chrystus) w noc pojmania. Punktem wyjścia dla narracji są trudy nauczania, do wspólnoty zakradło się bowiem wywołane zmęczeniem uczucie zgorzknienia. Refleksja bohatera krąży wokół egzystencjalnego problemu zachowania wierności samemu sobie w obliczu ciągłych pokus (prób). Obraz tajemnej siły, która uszlachetnia, niejako hartuje ludzką duszę, stanowi symbol wyzwolenia, tj. przemiany egzystencjalnej zachodzącej w człowieku pod wpływem trudności<sup>16</sup>. Przewartościowanie dotychczasowych przeżyć prowadzi Jezusa do pełnej niezależności od ludzi: „На този, който носи в себе си душа-елмаз – нему не му трябва да се опира върху другото, ни да върши нещо за другото: той върши всичко самичък и само за себе си” (Тодоров, 1979, s. 208). Nowe objawienie Chrystusa ma charakter indywidualny, ekskluzywistyczny i ezoteryczny, to znaczy jest o (w) nim samym i dla niego samego. Jego treść zawiera się w symbolicznym obrazie diamentu, który ewokuje doskonałość bytu funkcjonującego poza. Znakiem rozłamu między Jezusem a ludzkością staje się zachowanie uczniów, którzy podczas jego nieobecności coraz mocniej zasypiają i coraz głębiej cho-

<sup>15</sup> Oczywiście jednoznacznie gnostyckie są teksty Nikołaja Rajnowa, co wynika również z jego oficjalnego uwikłania w myśl teozoficzną (Drzewiecka, 2012a; Димитрова, 2008; Стойчева, 2007), ale celem niniejszego artykułu jest pokazanie funkcjonowania tych elementów w mniej wyrazistej formie, właśnie u pisarzy, którzy nie mają osobistego związku z naukami ezoterycznymi. Więcej o tekście Todorowa zob. Drzewiecka, 2013c.

<sup>16</sup> Charakterystyka działania „tajemnej siły” wydaje się odsyłać do słynnej myśli Fryderyka Nietzschego: *Ze szkoły zapaśniczej życia*. — *Co mnie nie zabija, to mnie wzmacnia* (Nietzsche, 1906, s. 6).

wają się do jaskini, co można odczytać w świetle metaforyki platońskiej. Nie mogąc osiągnąć i n nego, tj. prawdziwego życia, pozostają w świecie pozorów. Chrystus jako człowiek wybrany staje się zbawicielem sam dla siebie i tak osiąga życie w całej prawdzie, tj. poza jaskinią (światem materialnym).

Nauczanie Jezusa w ujęciu Todorowa głosi konieczność samotnej walki człowieka o własne „ja”, daje wzór samodoskonalenia, które czyni człowieka niezależnym od świata i ludzi, tj. wyzwala go z kondycji doczesnej (materialnej). W ten sposób ujawnia się jego zakorzenienie w gnostyckim schemacie myślowym, wyrażającym się w determinującej opozycji duch – materia, wieczność – doczesność (codziennność). W tym świetle uczniowie kryjący się wewnątrz jaskini okazują się ograniczeni przez skałę, niejako zamknięci w materii. Ten sam udział przypada Judaszowi. Chleb powszedni, o który tak bardzo skądinąd w dobrej wierze zabiegał, okazuje się metaforą determinizmu materii. Jak każdy człowiek, jest on wprzęgnięty w kołowrót życia i śmierci. Jego walka o przeżycie świadczy o zaślepieniu i je pogłębia. Zdrajca nie zrozumiał nauki Jezusa, ani też nie doświadczył działania „tajemnej siły”, gdyż nie był do tego zdolny z natury. W tej perspektywie nowe objawienie nie tylko zawiesza kategorię wolności (i odpowiedzialności), lecz znosi wręcz sens misji zbawczej. Zbawienie sprowadza się do odkrycia własnej doskonałości, a więc ma charakter nie tylko indywidualny, ale i elitarny.

W celu podsumowania należy wskazać, że w przypadku tekstów wpisujących się w paradygmat judeochrześcijański zbawienie jest przyobiecane każdemu, a przyczyną upadku jest dobrowolne odwrócenie się od Boga. Z kolei w tekstach opartych na wzorcach gnostyckich u podstaw świata przedstawionego znajduje się kosmiczny determinizm, czyli to odwieczna rola w dualistycznie pojętym świecie decyduje o losie człowieka. Zniewolenie odbywa się za pośrednictwem historii (warunków społeczno-politycznych) lub materii (ciała). Postępowanie określa pragnienie zmysłowe, żądza życia „tu i teraz”, realizowana albo na drodze polepszenia warunków bytowych, albo też – zaspokojenia popędów seksualnych. Wyzwolenie z pokusy niesie odnalezienie albo (samowystarczalnego) boga w sobie, albo zbawcy ziemskiego w innym. W tym sensie wspomniane teksty ukazują typowe dla nowoczesności odwrócenie kierunków poszukiwań duchowych. Z drugiej jednak strony we wszystkich apokryfach przedmiotem uwagi są aksjologiczne poszukiwania rozpostarte na linearnie postrzeganej osi czasu historycznego. Dzieje (jednostki) ulegają wydzwignięciu (a następnie zniesieniu) poprzez wyjątkowe wydarzenie, tj. objawienie pierwiastka boskiego. W tym świecie zarówno idea zbawienia, jak i obietnice eschatologiczne, zacho-

wują swój sens, przy czym sprowadzają się do końcowego unicestwienia zła. Mimo że w przypadku paradygmatu gnostyckiego chodzi o powrót do boskiego stanu jednostek wybranych z pominięciem wartości świata historycznego, to także tu przedmiotem uwagi jest eschatologiczna obietnica.

Co ciekawe, wydaje się, że w literaturze bułgarskiej nie występują parafrazy biblijne (podejmujące wątek Judasza), które wiernie realizują model racjonalistyczny, również oparty na linearnej koncepcji czasu, ale sytuujący triumf postępu w dalekiej, zazwyczaj niezdefiniowanej przyszłości. W tym kontekście bułgarskie apokryfy dokumentują raczej fakt załamania się obietnicy laickiej, a-teistycznej wersji Oświecenia. Proces podważania zsekularyzowanej wizji świata – niejako paradoksalnie – ukazują teksty pisane w okresie komunizmu, tj. opowiadanie wybitnego pisarza Emiliana Stanewa *Лазар и Исус* (1977) oraz (wydana dopiero w 1994 roku) powieść bardzo mało znanego twórcy Ognjana Bojadżijewa pod tytułem *Седемте дни след тайната вечеря* (1978–1987), w których dyskredytacji ulega zarówno religijna, jak i polityczna utopia. Zawieszenie sądu o istnieniu transcendencji przy jednoczesnym podważeniu porządku immanentnego prowadzi do nihilizmu.

Sytuację tą niezwykle dobitnie ilustruje zwłaszcza apokryf Stanewa (Станев, 1981; Stanew, 1983), w którym o zachwianiu optymistycznego projektu oświeceniowego świadczy to, że postawa sceptyczna prowadzi do totalnego zagubienia. Jego bohater to racjonalista, który pragnąc wiarę, szuka (sprawdzonej) wiedzy i tak wikła się w niekończące się procedury weryfikacji i legitymizacji przedmiotu woli. Dlatego też przypisywany przez Judasza dzieciństwu błogosławiony stan wolności (od pytań egzystencjalnych) zmienić się miał pod wpływem Jezusa w udrękę, co miało wynikać z popadnięcia w pułapkę rzekomo irracjonalnej doktryny (religijnej):

„Спомняш ли си как ти изглеждаше този свят, когато ти беше недоразвит и слабоумен? Ти си го виждал, както го виждат децата, и сърцето ти е било безгрижно и свободно. Знам го от моето детство и знам, че си мислил за това. А когато той ме изкуши с царството небесно и аз тръгнах подире му, преставах да бъда весел и свободен. Душата ми се измъчи, защото отне свободата ѝ, като я подмами и задължи с великото си безумие, с което ще тиранствува над човека. Тебе приспа, но не успя да приспи моя ум. Обаче нарани душата ми и смути здравия ми разсъдък...” (Станев, 1981, s. 390).

Jeśli chrześcijaństwo stanowi w ujęciu Stanewa zarówno symbol (świeckiej) ideologii, która zniewala, jak i samą ideologię, to również wynika to z przyjęcia „racjonalnych” założeń agnostycyzmu.

Przyjęcie tezy o zniewalającej mocy ideologii stawia jednak pytanie o przyczynę, dla których człowiek wciąż daje się oszuk(iw)ać. W perspektywie prywatnych zapisków Stanewa wydaje się, że odpowiedzi dostarcza przekonanie, iż ludzka natura naznaczona jest pragnieniem posiadania aksjologicznego centrum (Станев, 2003, s. 122). Kluczowe w tym kontekście okazują się motywy samobójstwa zdrajcy. Opowiadanie pozostaje w tym względzie niejednoznaczne, ale w świetle *Ostatniej Przypowieści*, tj. krótkiej opowieści, zapisanej przez żonę pisarza, według którego pewien Żyd, odnaleziony ciało rzekomo zmartwychwstałego Jezusa, decyduje się nie obnażać wielkiego kłamstwa, aby nie odbierać rodakom (eschatologicznej) nadziei, gest Judasza zyskuje wymiar głęboko tragiczny. W efekcie przesłanie Stanewa ma charakter, jak już wspomniałam, nihilistyczny: zafałszowanie uzależnienia człowieka, ale umożliwi mu przetrwanie. W świetle ówczesnego triumfu ideologii komunistycznej zdaje się ono wyrażać tragiczne pragnienie powrotu utraconej „świadomości fałszywej”, która chociaż zniewalała człowieka, to jednak – wobec powstałej po jej odrzuceniu pustki – także chroniła (niejako przed nim samym). Mimo że irracjonalna (zafałszowana) doktryna (religijna) uległa dyskredytacji, to (nie)konsekwencje myślenia racjonalistycznego sprawiają, że zachowuje ona swe zastosowanie, nie tylko jako źródło kontroli (władzy), lecz także bezpieczeństwa i poczucia sensu. Wydaje się, że z tego samego powodu główny bohater (i narrator) powieści Ognjana Bojadżijewa *Седемте дни след Тайната вечеря* zachowuje dla siebie prawdę o wielkiej mistyfikacji i nie wyjawia okoliczności ubóstwienia Eszuy nawet w obliczu prześladowań pierwszych chrześcijan.

W tym sensie teksty pisane w okresie rządów komunistycznych odsłaniają skutki demystyfikacji „wielkich narracji” czy ideologii, a więc doświadczenie w istocie ponowoczesne<sup>17</sup>. Świadomość, że żadna fikcja nie jest niewinna, koegzystuje tu z pragnieniem nadziei, która wszakże została pogrzebana wraz z upadkiem epistemologicznego (i aksjologicznego) optymizmu Oświecenia. Jeśli odwołać się do myśli Fryderyka Nietzschego, można stwierdzić, że przywołane teksty przedstawiają sytuację, w której postawiła ludzi utratę iluzji dotyczących

---

<sup>17</sup> Rzekoma prawda obiektywna jawi się tu narzędziem zakamuflowanych dążeń do monopolu. O tym, że idea „świadomości fałszywej” okazała się nośnikiem inspiracji, które doprowadziły do narodzin „sceptycznej i relatywistycznej epistemologii postmodernistycznej”, pojmowanej jako radykalizacja jej krytyczno-demaskatorskich wątków dotyczących prawdomocności wiedzy (Szczegół, 1999, s. 285–314).

fundamentalnego znaczenia prawdy, a więc pokazują świat, w którym wola prawdy okazała się wolą złudzenia, po czym wola złudzenia przybrała postać woli prawdy (Buczyńska-Garewicz, 2008, s. 35–69; Filipowicz, 2011, s. 65–99; Nietzsche, 2001). Wiedza człowieka jest więc tragiczna, gdyż bycie pozbawionym iluzji to świadomość, że nie ma nic innego poza złudzeniami, a więc że w istocie prawda nie istnieje (Buczyńska-Garewicz, 2008, s. 68–69). W porządku zbawczym znaczy to tyle, iż jego cel, a więc jakieś eschatologiczne spełnienie, to pozór, chociaż funkcjonuje w życiu wspólnoty w charakterze represji.

W ten sposób apokryfy powstałe w okresie komunizmu dokumentują proces nie tyle zanikania, ile przewartościowywania tematyki eschatologicznej. Nadzieja gubi w nich oparcie zarówno w ideale transcendencji, jak i immanencji. W tak pojętym świecie sposobem na przetrwanie wydaje się zaspokojenie pragnienia nowej „zbawczej” iluzji lub kompensacja o charakterze doczesnym, hedonistycznym. Pewnego rodzaju subwariantem ideologicznego panaceum lub substytutem podważonej prawdy wydaje się tu władza. W tej perspektywie nieustanna walka o dominację okazuje się skutkiem załamania optymistycznego projektu modelu oświeceniowego.

Konsekwencje tego stanu rzeczy prezentują teksty pisane po upadku komunizmu, tj. sztuka Stefana Canewa *Тайното евангелие на Иоан* (1995), powieści Christo Stojanowa *Копелето. Евангелие от Юда* (2002) i Weselina Stojanowa *Аутопсия на Тялото* (2007), a także dwie powieści, w których parafrazowane epizody z życia Jezusa i Judasza wpisane są na zasadzie retrospekcji w fabułę o tematyce „bułgarskiej”, czyli *Мравки и богове. Хроника на XX век* (2001) Canewa oraz *13 рози* Nikoła Danewej (2008). Sztafaż biblijny stosowany jest w nich w celach heurystycznych i perswazyjnych, przy czym parafraza Ewangelii w planie fabularnym służy kreacji „prawdziwej” historii chrześcijaństwa, która ma pełnić funkcję podstawowego argumentu przeciwko Kościołowi jako instytucji. Jego negatywny wizerunek opiera się na założeniu zarówno zafałszowanej genezy (mystyfikacja i/lub sprzeniewierzenie), jak i późniejszej misji (manipulacja i/lub instrumentalizacja). Podważenie legitymizacji religii tradycyjnej z jednej strony odsyła do tendencji rozrachunkowych epoki po 1989 roku, z drugiej – do zjawiska przejmowania wzorów postmodernistycznych, polegającego nie tylko na radykalizacji wątków krytyczno-demaskatorskich, odsyłających do kwestii prawomocności wiedzy/władzy, lecz także na wykorzystaniu potencjału semantycznego dewaluowanych „wielkich narracji”. W ten sposób chrześcijaństwo staje się ostatecznie alegorią władzy dominującej i kontrolującej przez utrzymywanie ludzi w fałszywej świadomości.



W wyróżnionej nagrodą Związku Pisarzy Bułgarskich powieści Weselina Stojanowa *Аутомонсия на тялото* (2007)<sup>18</sup> przeprowadzający autopsję ciała Jezusa lekarz Ejszu, *alter ego* autora, staje się świadkiem aktu stworzenia przez jego fanatycznych uczniów nowego Boga<sup>19</sup>:

„Ейшу вече знаел горчивата тайна, че това парче мъртва плът ще роди Бог. (...) През последните месеци желанието за новия Бог бликнало в очите на тайните му следовници. (...) Те искали нов Бог и щели да го получат, защото вече се виждали като бъдещите негови пророци. (...) бъдещето било на този мъж и неговите пророци, които сега обикаляли като хищни зверове покрай разпънатото Тяло и предусещали вкуса на идващата победа и славата” (В. Стоянов, 2007, s. 151–152).

Ma on przy tym świadomość, że nowa religia nie przyniesie zbawienia, a nowe represje: „ще строят храмове, ще се появят свещеници, вярата ще се превърне в религия, а религия в канон, който ще пазят с войници” (В. Стоянов, 2007, s. 157–158)<sup>20</sup>. Prowadzi to bohatera do w gruncie rzeczy nihilistycznego wniosku, że szans na poprawę nie ma: „Човечеството нямало мечта. Тя не идвала отникъде: нито от Изток, нито от Рим, защото светът на силните и богатите не допускал мечти” (В. Стоянов, 2007, s. 158)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Por. uwagę Piłata z powieści Christo Stojanowa: „Боговете са ни дадени да прикрием лошотията си. С тях да се оправдаем. Заради това на Пилат друг Господ му трябва – да превеждаме врат юдеите. Когато по едната страна римлянин юдеин удари – другата да предложим. (...) Дай вяра на роба и той ще ти е верен” (Х. Стоянов, 2006, s. 83, 112).

<sup>19</sup> Należy zaznaczyć, że bardziej wyraziście są w tym względzie utwory Canewa (traktowane jako spójne dzieło). Przywołanie powieści Weselina Stojanowa ma na celu ukazanie nihilistycznego uwikłania także tych tekstów, które nie odsyłają w sposób bezpośredni do gnostyckiej hierarchii wartości.

<sup>20</sup> Swoistym dopełnieniem tego stanowiska jest motto sztuki Canewa: „Ако искаме Исус да ни спаси, първо ние трябва да спасим Него от всички, които изопачават учението Му и превръщат името Му в параван или знаме да своите козни и престъпления: като се започне от Кръстоносните походи, Светата Инквизиция и се стигне до апокалиптични секти и днешните – всъщност пак религиозни – войни. (Господи, и Хитлер изби милиони хора в името на Христа!)” (Цанев, 1996, s. 207).

<sup>21</sup> Potwierdza to sam autor: „Тази книга ми даде най-интересните мигове в писателското ми битие. Имах време да мисля и чета много. В края на краищата се оказа, че съм прав. В онова време никой не се интересувал от Христос и никой не е разбирал за какво става дума. Защото в онова време човечеството не е имало мечта. Днес е същото време. Човечеството няма мечта”. Słowa te zasługują na uwagę także dlatego, że pisarz sugeruje w nich swe przygotowanie erudycyjne, czym implikuje wiarygodność interpretacji (В. Стоянов & Вълв, b.d.).

Negatywny obraz świata przemocy prowadzi do negacji Boga jako instrumentu w rękach żądnych władzy ludzi. Ukrzyżowanie więc nie tylko stanowi skutek walki o jej zachowanie, lecz także inicjuje nowy łańcuch konfliktu, co wymownie wyraża triumfalny krzyk chóru oprawców w sztuce Canewa: „Защото историята, защото и Богът, макар да ни мрзят – без нас не могат” (Цанев, 1996, s. 224). Nawet bowiem kiedy Jezus nie jest ofiarą, a właśnie mistyfikatorem, rzekomo dla dobra ludzkości, jego misja kończy się fiaskiem. „Богатите ще Те убият, Исусе” – apeluje Canewowska Maria Magdalena – „и ще Те ограбят, ще превърнат притчите Ти в бичове за диктатори, а палачите ще стъкнат от думите Ти клади. И бедните ще продължат да просят милостиня пред вратите на храма Ти, а вътре в храма богатите ще Ти пеят: „Алилуия!” (Цанев, 1996, s. 233). Stałość porządku sprawia, że zbawcza nauka musi ulec deformacji. U źródeł zaś zawsze znajduje się ludzki akt przemocy.

Apokryfy po 1989 roku stawiają diagnozę o zniewoleniu ludzi, także w sensie ich uwikłania we własną winę. W efekcie perspektywa wspólnotowa (społeczna) problematyki zbawczej ulega tu scaleniu z perspektywą osobistą (jednostkową). Doświadczenie obcości, a nawet (kosmicznego) zła świata, ale też upadek wiary w ludzkość i poczucie braku wyjścia z sytuacji odsyłają do światopoglądu gnostyckiego, tyle że funkcjonującego w obliczu upadku ideałów oświeceniowych. Dualizm ma w nich charakter horyzontalny, a nie wertykalny, i wyraża się w nierównych relacjach społecznych, opartych na relacji „pan-niewolnik”. Reakcją na przemoc jest gnostycka negacja świata w zastanym porządku. U jej podstaw leży pragnienie likwidacji dysharmonii, a więc pragnienie fundamentalnie antytotalitarne, ale w istocie prowadzi ona tylko do nowej walki, wynikającej z przekonania o własnej prawości i wyjątkowości. W tym sensie wyraża dążenie do zamiany miejsc w układzie, a nie jego całkowitego zniesienia, co stanowi wedle koncepcji Erica Voegelina wyraz myślenia typowego dla całej (rewolucyjnej) nowożytności (Voegelin, 1968). Jego przyczyną jest wpisane w naturę zło, tj. *libido dominandi*, żądza posiadania (i) przewagi, co René Girard uznaje wręcz za podstawowy problem ludzkiej egzystencji (Girard, 2002, s. 19–30). Pozostaje pierwotnie gnostycka idea samodoskonalenia. Zbawienie ma polegać na przyjęciu postawy niezaangażowania: od filozoficznego zdystansowania (u Weselina Stojanowa), przez rzeczywiste wycofanie (u Christo Stojanowa i Danewej), aż po zupełną apatię (u Canewa). Gest ten stanowi wariant gnostyckiej ucieczki, która nie jest wszakże możliwa – fakt ten znajduje potwierdzenie w losie nielicznych

wybrańców, którzy chociaż dochodzą do upragnionego stanu, to ze względu na stałość totalitarnego porządku świata nigdy nie wcielają w życie w pełni swej nowej nauki. I właśnie tę prawidłowość ilustruje historia Jezusa, „doskonałego” czy też wtajemniczonego (w zasady świata), który mimo poświęcenia zostaje niezrozumiany, a jego nauczanie – zdeformowane.

W ten sposób bułgarskie apokryfy po 1989 roku ilustrują załamanie się wszystkich trzech paradygmatów światopoglądowych, co wiąże się z odrzuceniem tradycyjnych koncepcji soteriologicznych i prowadzi do zdyskredytowania pojęcia historii, a to (niejako paradoksalnie) wynika z zanegowania dynamicznego aspektu egzystencji ludzkiej, a więc w języku Luis Dupré – „in nego wymiaru” (Dupré, 2003), a Erica Voegelina – Eschatonu (Voegelin, 1968).

W świadomości mitycznej i religijnej historia jako taka nie ma większej wartości, tj. wszelkie wydarzenia zawsze odnoszą się do innej rzeczywistości. Ogołocenie ich z sensu ponadhistorycznego (lub odrzucenie ponadczasowych archetypów czy idei transcendentnego Boga) prowadzi do doświadczenia „terroru historii”, zrodzonego z faktu przyjęcia jej wizji relatywistycznej lub nihilistycznej (Dorosz, 2010a, s. 9–10; Eliade, 1998, s. 164–165). Dla człowieka nowożytnego, tj. historycznego, odczucie zła przybiera kształt postawy totalnej (i totalizującej). Wrażenie zepsucia świata przynosi zaś pragnienie albo jego zniszczenia, albo (przymusowej) afirmacji. Próby jego przezwyciężenia prowadzą się do gestu oswojenia, który skutkuje powstaniem iluzji, że sensem dziejów jest przemoc, a nawet – że tylko ona może im go nadać. Ujawnia się mechanizm, który Voegelin nazywa tworzeniem drugiej rzeczywistości<sup>22</sup> (Dorosz, 2010a, s. 12–14), a którego kompensacyjny wydzźwięk przejawia się nie tylko w zakryciu własnej niemocy, ale przede wszystkim w nadaniu złu pozorów dobra. Gnostycka inwersja wartości sprawia, że w świecie skalanym tylko przemoc i zabijanie nadają ludzkiej egzystencji jakiś sens (Dorosz, 2010b, s. 30–31). W przypadku omawianych tekstów „terapeutyczna” fikcja polegałaby na wypracowaniu poglądu o niezmienności zastanego losu. W świetle koncepcji Mircea Eliadego chodziłoby o wieczny powrót (powtórzenie) przelewu krwi, który wszakże odbywa się w sytuacji immanentyzacji „archetypu”, co – wobec braku boskiej epifanii – musi niejako przynieść poczucie totalnego zamknięcia w świecie. Jako że nie istnieje w tym ujęciu transcendencja, zbawienie może

---

<sup>22</sup> Warto zauważyć, że w podobnym duchu wypowiadał się Max Scheler, który zafałszowany (iluzoryczny) obraz świata (jako skutek zaburzonego procesu wartościowania) łączył z działaniem resentymetu, a więc poczuciem bezsilności (Scheler, 1977, s. 38, 54, 79–81).

realizować się tylko w świetle. W tym świetle gnoza jako (tajemna) wiedza o zasadach nim rządzących nie przynosi zbawienia, a wręcz potępienie, a nawet śmierć. Jest więc gnozą *par excellence* upadłą<sup>23</sup>. Za swój przedmiot ma niezmienną los (konieczność), czyli nie gwarantuje stanu harmonii, lecz tragiczne poczucie jeszcze większego zniewolenia. Totalny nihilizm wynika z odwrócenia typowego dla gnostycyzmu monizmu spirytualistycznego, a więc w istocie neo-gnostyckiego przewartościowania świata. Jako że punkt odniesienia uległ immanentyzacji i sekularyzacji, jest nim albo (nie)zwykły człowiek, jakiś moralny reformator, albo „martwy” Kosmos. Nie istnieje idea cudu, boskiej interwencji, nadprzyrodzonej pomocy.

W tym świetle nie ma też nadziei na zmianę, a to prowadzi do kompletnego zastoju (Ricoeur, 1991, s. 194–196) i do regresu ducha. Obietnica regeneracji wiąże się bowiem z cyklicznością działania, a więc ruchem, który z założenia opiera się na rozróżnieniu na czas historyczny i pozahistoryczny, wpisany w świat mitu i religii. (Po)nowoczesność w tym zakresie charakteryzuje się homogenicznością (Taylor, 2001, s. 539). Brak odniesienia transcendentnego czy transcendującego (więc i nadrzędnego autorytetu) w języku utopii radykalnego oświecenia nierzadko oznacza pozytywnie waloryzowaną, nieskrępowaną niczym wolność przekroczenia, transgresji (Taylor, 2001, s. 597–653, 627). Jak wskazuje jednak René Girard, swoboda totalna skutkuje odróżnieniem, a więc kryzysem *par excellence* (Girard, 1991, s. 21–36). W tym kontekście uwidatnia się potrzeba tabu jako fenomenu, który gwarantuje wspólnocie ludzkiej przetrwanie właśnie poprzez jej cykliczne odnoszenie do pozaczasowego początku, tj. generowanie ożywczej różnicy (Wasilewski, 2010, s. 9–32, 379). Ponowoczesne permanentne zniesienie granic skutkuje tragicznym zamknięciem w czasie immanentnym (homogenicznym). Jego skutki wzorowane są zaś na konsekwencjach mitycznego upadku i wyrażają się w utracie (drogi do) raj (Wasilewski, 2010, s. 28).

Apokryfy powstałe po 1989 roku wpisują się zatem w paradygmat gnostycki, ale jego obietnica ulega w nich destrukcji – co istotne, nierzadko wbrew pierwotnym intencjom autorów, którzy stare centra aksjologiczne podważają w imię zatroskania o stan ludzkości. Ich bohater poszukuje nowych ram pojęciowych, ale zazwyczaj już w odwróconym świecie (obcej) immanencji, co prowadzi go do przewrotnej afirmacji zdiagnozowanego zła jako jedyne

---

<sup>23</sup> O gnozie nowożytnej jako upadłej, bo nieprowadzącej do Boga, a więc fundamentalnie różnej od gnozy starożytnej zob. Dorosz (2006, s. 49–54).

sposobu przetrwania. W efekcie ilustrują one kondycję człowieka tragicznego w ujęciu Jacoba Taubesa – kondycję człowieka, który zamknięty w świetle (swej) winy, a więc powtarzającego się aktu źródłowej (dla jego poczucia obcości w porządku natury) przemocy, zneutralizował swoją egzystencję na drodze terapeutycznej renaturalizacji<sup>24</sup>. Taki *modus existendi* zakłada jedynie „bohaterskie” trwanie w obliczu nieprzewidywalnego cyklu tworzenia i niszczenia, w istocie więc sprowadza się do wymuszonej zgody na rządy fatalistycznego (a zatem w stosowanych tu kategoriach – neo-gnostyckiego) monizmu

W ten sposób najnowsze apokryfy bułgarskie głoszą brak eschatologicznej nadziei. Jako kategoria niejako temporalna, tj. ukierunkowana na przyszłość (i zmianę), ujęta w formę imperatywu poszukiwania sensu, ma ona wymiar wyzwalający (Ricoeur, 1991, s. 194–196; Taubes, 2009, s. 5). Jednak w świetle wiecznego powrotu traci rację bytu, cała egzystencja trwa bowiem w upadku. Nieodwracalna niedoskonałość bytu stanowi w istocie efekt jego sprowadzenia do strony negatywnej. Analizowane teksty dokonują jednak nie tyle odwrócenia hierarchii porządków, ile jej zupełnej redukcji, co odbywa się na drodze odrzucenia elementu różnicującego, a więc właśnie „innego wymiaru”. Poczucie skalania „tu i teraz” ujawnia zarówno odrzucenie hebrajskiego wzorca wrażliwości sakralnej, czyli „Wyjścia”, jak i wypaczenia jego greckiego konkurenta, a więc „Mitu”, i sprowadza się do absurdu dręczących powtórzeń w świetle materii (Bielik-Robson, 2006, s. 91–118).

Najnowsze apokryfy bułgarskie wpisują się zatem nie tylko w dyskurs antyreligijny, ale i antymetafizyczny, jako że głoszą one immanencję absolutną, charakterystyczną dla opisanego przez Taubesa paradygmatu „tragicznego

---

<sup>24</sup> „O ile tragiczna świadomość człowieka jedynie pomaga mu otworzyć oczy na jego pierwotną winę, o tyle świadomość eschatologiczna wyraża ludzką nadzieję na przewyciężenie poczucia winy. Człowiek tragiczny nigdy nie zostanie uwolniony od swej winy, może co najwyżej bohatersko nieść jej brzemię, podczas gdy człowieka eschatologicznego ma nadzieję na przyszłe pojednanie i odkupienie. Dla człowieka tragicznego nadzieja na przyszłość jest złudzeniem. Przyszłość tylko powtarza – być może bardziej świadomie – przeszłość, człowiek wszakże nigdy nie będzie w stanie przełamać cyklu historii. (...) Historia uwięziona jest w wiecznym cyklu tworzenia i niszczenia, a ludzka nadzieja na jego przetrwanie to ułuda” (Taubes, 2013b, s. 548–549). W myśl koncepcji Taubesa, wyrastającej z refleksji nad teologią św. Pawła i psychoanalizą Zygmunta Freuda, religię jako drogę do zbawienia i psychoanalizę jako metodę terapeutyczną różni stosunek do zbawienia. W pierwszej tkwi nadzieja na pojednanie i wyzwolenie, a w drugiej chodzi jedynie o oswojenie z brzemieniem win (Bielik-Robson, 2012, s. 8–50).

humanizmu, zapoczątkowanego przez Nietzschego<sup>25</sup> (Taubes, 2013b, s. 549). Odrzucenie w nich porządku wyższego odbywa się przez przypisanie mu przemocy i wyparcie (tj. transgresję). W tym sensie przypominają one dzieła, które Philip Rieff nazywa *deathworks*<sup>26</sup> (Rieff, 2006, s. 7–10). Istnieją poprzez negację, tj. określają się wobec demaskowanych modeli doświadczenia, czyli kultur losu i wiary, a jednocześnie pasożytują na ich „rekwizytach”. Widziana z tej perspektywy (po)nowoczesność jawi się jako rewers wcześniejszych formacji, a ponieważ uznaje się za samoreferencyjną, co przejawia się w ogólnym zaniku symboli, w celu własnej legitymizacji musi tworzyć fikcje nadrzędnych zasad egzystencji w świecie<sup>27</sup>. I właśnie fikcyjność sprawia, że bułgarskie apokryfy po 1989 roku mogą być postrzegane jako *par excellence* teksty krytykowanego przez Rieffa modelu kultury. Budując bowiem iluzje rzeczywistości, czyli gnostyką drugą rzeczywistość, świadczą one o utracie tej pierwszej. Nieumiejętność (od)czytania jej sensu, a więc w języku Paula Ricoeura – myślenia symbolicznego (Ricoeur, 1986, s. 328–337), prowadzić może do degeneracji kultury.

Paradoksalnie jednak najnowsze bułgarskie apokryfy, kreując świat pozbawiony perspektywy eschatologicznej i odsłaniając mechanizm osuwania się – wskutek negatywnej diagnozy stanu aktualnego – na pozycje neognostyckie, w istocie ilustrują potrzebę realnego zdynamiczowania przestrzeni aksjologicznej, tj. przywrócenia wielowymiarowości egzystencji ludzkiej, także w rozumieniu zaktualizowania „topografii moralnej”. Możliwe jest to na drodze korekty widzenia, która w świetle refleksji Taylora i Rieffa wiązałyby się z aktem lektury zwertykalizowanej, czyli wzbogaconej o element różnicu-

<sup>25</sup> W paradygmat ten wpisuje się również psychoanaliza.

<sup>26</sup> Koncepcja kultur(y) Rieffa jest w dużej mierze esencjalistyczna, jego tezy – kategoryczne, a język – daleki od akademickiej neutralności, warto ją tu przywołać, ponieważ oferuje inspirującą refleksję na temat współczesnego zainteresowania zakwestionowanym przeciw porządkiem świętym. W pojęciu „dzieło śmierci” człon podrzędny odsyła do gestu negacji, odrzucenia, p r z e k r o c z e n i a względem wartości/autorytetu, której należy się afirmacja (Lubańska, 2008, s. 365–387).

<sup>27</sup> Rieff mówi tu o „prymacie możliwości” (*primacy of possibility*), który – co warte tu podkreślenia – w kulturze pogańskiej wiązać się ma jednak z założeniem pewnych – pierwotnych także względem bogów, zasad, ograniczeń (przeznaczenia/losu), w kulturze współczesnej natomiast – odnosić się do ideału wolności zupełnej, tj. sytuować w perspektywie pytania o warunki możliwości jego zniesienia. Jako przykład fikcji „prymatu możliwości” w warunkach kultury śmierci podaje instynkt śmierci Freuda oraz walkę klas Marksa (Lubańska, 2008, s. 375; Rieff, 2006, s. 49–51).

jący, transcendujący. W ten sposób krytyka „dziś” uległaby relatywizacji, a jej autorzy wzbudziliby wrażliwość na inny wymiar<sup>28</sup> (Lubańska, 2008, s. 371; Rieff, 2006, s. 15–18).

Bułgarskie parafrazy wątków ewangelijnych (związanych z Judaszem) dokumentują charakterystyczny dla nowożytności proces stopniowego uwewnętrzniania źródeł moralnych, prowadzący do zaniku perspektywy eschatologicznej. Apokryf nie tylko jest świadectwem odbioru (lektury), lecz także daje do myślenia. W tym też kontekście uwidacznia się podkreślany przez Taylora związek między planem epistemologicznym i aksjologicznym egzystencji (Taylor, 2001, s. 103–178). Restytucji ulega tu również jej charakter mesjański. Zgodnie bowiem z koncepcją Taubesa przekształcenie pogańsko-tragicznego świata jako (wiecznego) cyklu w mesjański świat jako (prowadzącą do zbawienia) historię możliwe jest wskutek rekonstrukcji realnego dualizmu, dynamizującego świat immanencji. Jego apologia odstępu (niem. *Lichtung*), tj. niezbędnego dystansu między porządkiem naturalnym (światem) i bytem transcendentnym (Bogiem) (Bielik-Robson, 2012, s. 47; Taubes, 2009, s. 7), woła tak o ponowne ustanowienie różnicy, a więc nie-homogeniczność egzystencji – przy czym, jak podkreśla Bielik-Robson, domaganie się mocnego odniesienia do zewnętrżności nie oznacza powołania „świata prawdziwego” kosztem zdetronizowanego świata pozornego, czyli zwrotu ku gnostyckiemu eskapizmowi, ale pragnienie nadania immanencji rangi eschatologicznej<sup>29</sup> (Bielik-Robson, 2012, s. 48–49).

W tym kontekście interpretować można powstałe w XXI wieku powieści Filipa Dimitrowa, tj. *Светлина на човеци* (2003) i Teodory Dimowej *Марма, Маруам* (2010), będące „alternatywnymi” – na tle wyżej wymienionych – bułgarskimi odczytaniem Ewangelii. Obie poprzez akcentowanie wolności stworzenia i historyczności procesu nawrócenia<sup>30</sup> ukazują kondycję Taubesowego

---

<sup>28</sup> Rieff rozgranicza wszakże dzieło sztuki od epifanii prawdy i wskazuje, że „prawdziwa (tj. zwertykalizowana) lektura” ma charakter wtórny, bo objawienie jest nadprzyrodzone (Rieff, 2006, s. 211).

<sup>29</sup> Żądanie przywrócenia mocnego dualizmu zostaje określone tu jako (proto)gnostyckie, co wskazywałoby na interesującą parafrazę kategorii gnostycyzmu (Bielik-Robson, 2012, s. 33–37; Taubes, 2013c).

<sup>30</sup> Szczególnie wymowna jest w tym względzie książka Dimowej i jej interpretacja słów Jezusa „Uwierzyłeś dlatego, ponieważ Mnie ujrzawsz? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29) jako wyrazu nadziei najwyższej, bo danej ludziom współczesnym: „Тази Исусова последна благословия към всеки новопристъпил във вярата, която премахва вековете и времето, тази последна негова благословия, която всеки от нас лично получи заради неверника Тома, тази благословия, която рано или късно ни застига през

„człowieka eschatologicznego”, tj. człowieka, który (na nowo) „ma nadzieję na przyszłe pojednanie i odkupienie” (Taubes, 2013b, s. 549). W tym sensie stanowią rewers Rieffowskich *deathworks* (a więc rewers rewersu!) i otwierają nową, obiecującą perspektywę w badaniach nad nowoczesnymi apokryfami (bułgarskimi) jako świadectwami poszukiwań sensu.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk, M. (2002). Apokryf. W: T. Michałowska (Red.), *Słownik literatury staropolskiej* (s. 46–55). Wrocław: Ossolineum.
- Arendt, H. (2002). *Myślenie*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Balbus, S. (1996). *Między stylami*. Kraków: Universitas.
- Baran, B. (2007). Wstęp. W: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* (s. XI–XVII). Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Benjamin, W. (1996). O pojęciu historii. Tłum. K. Krzemieniowa. W: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty* (s. 413–425). Tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski & J. Sikorski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bielik-Robson, A. (2000). Czy duchowość ponowoczesna jest możliwa? W: A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości* (s. 265–294). Kraków: Universitas.
- Bielik-Robson, A. (2006). Ożywcze niepojednanie: nowoczesność jako doświadczenie religijne. W: R. Nycz & A. Zeidler-Janiszewska (Red.), *Nowoczesność jako doświadczenie* (s. 91–118). Kraków: Universitas.
- Bielik-Robson, A. (2008). „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- Bielik-Robson, A. (2012). *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Kraków: Universitas.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2008). *Prawda i złudzenie*. Kraków: Universitas.
- Daniélou, J. (2002). *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*. Tłum. S. Basista. Kraków: WAM.
- Dorosz, K. (2006). Zabójstwo Boga i gnoza. W: E. Przybył (Red.), *Religia wobec historii. Historia wobec religii* (s. 46–54). Kraków: Nomos.

---

живота ни като изумителен и незаслужен дар, като най-дълбокия печат от земното ни съществуване” (Димова, 2010, s. 253). Dobrą Nowiną jest bowiem żywe, mające miejsce „tu i teraz” doświadczenie Zbawiciela. Los Tomasz Niewiernego niesie nadzieję dziś. Błogosławieni są bowiem ci, którzy uwierzyli, choć nie widzieli, tj. ci, którzy „tylko” wysłuchali opowieści, dostąpili świadectwa podwójnie zapośredniczonego (por. Drzewiecka 2013a, 2013b). Na temat powieści Dimitrowa zob. Drzewiecka, 2012b.



- Dorosz, K. (2010a). Przedmowa. W: K. Dorosz, *Bóg i terror historii* (s. 9–18). Warszawa: Wydawnictwo Literackie Semper.
- Dorosz, K. (2010b). Zabijam więc jestem. W: K. Dorosz, *Bóg i terror historii* (s. 21–31). Warszawa: Wydawnictwo Literackie Semper.
- Drzewiecka, E. (2012a). „Любовта е върховна омраза”. Transformacje pojęć chrześcijańskich w powieści Nikołaja Rajnowa „Между пустинята и живота”. W: I. Lis-Wielgosz & W. Józwiak (Red.), *Chrześcijański Wschód i Zachód. Formy dialogu, wzory kultury, kody pamięci* (s. 449–462). Poznań: Instytut Filologii Słowiańskiej. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Drzewiecka, E. (2012b). (Od)nowa chrześcijańska? Apologia według powieści Filipa Dimitrowa „Светлина на човеци”. *Pamiętnik Słowiański*, 1–2, 123–136.
- Drzewiecka, E. (2013a). Ewangelia o końcu świata? O bułgarskich parafrazach biblijnych po 1989 roku. W: J. C. Kałużny & A. Żywiołek (Red.), *Kulturowe paradygmaty końca. Studia komparatystyczne* (s. 165–185). Częstochowa: Akademia im. Jana Długosza.
- Drzewiecka, E. (2013b). Metamorfozy Judasza. Autorskie parafrazy biblijne jako świadectwo przemian kulturowych (na przykładzie literatury bułgarskiej). *Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo*, 3(6), 143–163.
- Drzewiecka, E. (2014). (Post)modern Apocrypha as an Epiphany of Sense (on the Bulgarian Biblical Paraphrases). *Studia Ceranea* (w druku).
- Dupré, L. (2003). *Inny wymiar. Filozofia religii*. Tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska. Kraków: Znak.
- Eliade, M. (1998). *Mit wiecznego powrotu*. Tłum. K. Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Filipowicz, S. (2011). *Prawda i wola złudzenia. Esej o myśleniu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie - Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Geremek, B. (1978). Exemplum i przekaz kultury. W: B. Geremek (Red.), *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza* (s. 53–76). Wrocław: Ossolineum.
- Girard, R. (1991). *Kozioł ofiarny*. Tłum. M. Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard, R. (2002). *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Tłum. E. Burska. Warszawa: PAX.
- Głowiński, M. (1998). Świadectwa i style odbioru. W: M. Głowiński, *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej* (s. 136–154). Kraków: Universitas.
- Guriewicz, A. (1997). *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*. Tłum. Z. Dobrzyński. Warszawa: Wydawnictwo Bellona.
- Hryniewicz, W. (1989). *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*. Warszawa: Verbinum.
- Jarzyńska, K. (2012). Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne). *Teksty Drugie*, (1–2), 294–307.
- Jelonek, T. (2011). *Teologia biblijna*. Kraków: Petrus.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Platan.

- Krzyżaniak, B. (2004). *Biblia i antropologia. Spotkania niedokończone*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Lubańska, M. (2008). Postchrześcijaństwo i postjudaizm w teorii kultury Philipa Rieffa. *Slavia Meridionalis*, 8, 365–387.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.
- Michalski, M. (2003). *Dyskurs, apokryf, parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Nietzsche, F. (1906). *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. Tłum. S. Wyrzykowski. Kraków: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (2001). *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A.
- Posacki, A. (2009). *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*. Radom: Polwen.
- Quispel, G. (1988). *Gnoza*. Tłum. B. Kita. Warszawa: PAX.
- Ricoeur, P. (1985). *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Tłum. E. Bienkowska i in. Warszawa: PAX.
- Ricoeur, P. (1986). *Symbolika zła*. Tłum. S. Cichowicz & M. Ochab. Warszawa: PAX.
- Ricoeur, P. (1991). *Podług nadziei. Odczyty, studia, szkice*. Tłum. S. Cichowicz i in. Warszawa: PAX.
- Rieff, P. (2006). *My Life among the Deathworks. Illustration of the Aesthetics of Authority*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Scheler, M. (1977). *Resentyment a moralność*. Tłum. J. Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Scholem, G. (1989). O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie. W: G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu* (s. 117–163). Tłum. J. Zychowicz. Kraków: PAT.
- Sławiński, J. (2000). Parafraza. W: J. Sławiński (Red.), *Słownik terminów literackich* (s. 371). Wrocław: Ossolineum.
- Stanew, E. (1983). *Legenda o księciu presławskim Sybinie, Tichik i Nazariusz, Łazarz i Jezus*. Tłum. T. Dąbek-Wirgowa. Warszawa: Czytelnik.
- Szajnert, D. (2000). Mutacje apokryfu. W: W. Bolecki & I. Opacki (Red.), *Genologia dzisiaj* (s. 137–159). Warszawa: IBL.
- Szczegół, L. (1999). *Między mistyfikacją a nieświadomością. O pojęciu fałszywej świadomości*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Szulc, F. (2005). *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou*. Kraków: WAM.
- Taubes, J. (2009). *Occidental Eschatology*. Stanford: Stanford University Press.
- Taubes, J. (2013a). Cena za mesjanizm. Tłum. R. Pawlik. W: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie* (s. 3–10). Tłum. P. Graczyk i in. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika KRONOS.
- Taubes, J. (2013b). Religia a przyszłość psychoanalizy. Tłum. R. Kuczyński. W: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie* (s. 543–550). Tłum. P. Graczyk i in. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika KRONOS.

- Taubes, J. (2013c). Walter Benjamin – marcjonista współczesny? Scholema interpretacja Benjamina przebadana ponownie z punktu widzenia dziejów religii. Tłum. A. Lipszyc. W: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie* (s. 187–201). Tłum. P. Graczyk i in. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika KRONOS.
- Taylor, C. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Voegelin, E. (1968). *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Voegelin, E. (1992). *Nowa nauka polityki*. Tłum. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Wasilewski, J. (2010). *Tabu*. Warszawa: WUW.
- Zowczak, M. (2003). Apokryf jako próba wiary. W: J. Eichstaedt & K. Piątkowski (Red.), *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze* (s. 45–75). Ożarów: Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Wnętrz Dworskich.
- Баева, В. (2002). Мотивът за Божието наказание в дискурса на фолклорно християнство (по материали от съвременни житейски разкази). *Балканистичен форум*, (1–2–3), 145–151.
- Димитрова, Н. (2002). *Социално-религиозни утопии в руския духовен ренесанс*. София: Академично издателство „Проф. М. Дринов“.
- Димитрова, Н. (2008). *Дебати около българския гностицизъм – XX век*. Велико Търново: Фабер.
- Димова, Т. (2010). *Марма, Мариам*. София: Сиела.
- Джевиецка, Е. (2013c). „В Гетсиманската градина“, или предсмъртната рефлексия на Петко Тодоров. *Българският литературен модернизъм*. Pobrano z: [http://bgmodernism.com/Nauchni-statii/Ewelina\\_Drzewiecka](http://bgmodernism.com/Nauchni-statii/Ewelina_Drzewiecka)
- Джевиецка, Е. (2013d). Модернистичните парафрази на библейския сюжет като извор за българската история на идеите. *Българският литературен модернизъм*. Pobrano z: [http://bgmodernism.com/our\\_modernism/Ewelina\\_Drzewiecka](http://bgmodernism.com/our_modernism/Ewelina_Drzewiecka)
- Казанджиев, Х. (1919). *Легенди*. София: Д. Футеков.
- Константинов, Г. (1927). Религиозен дух и образ на Исуса в българската литература. *Българска мисъл*, (7–8), 494–508.
- Константинова, Е. (2001). Образът на Исус в новата българска литература. W: Д. Овчаров i in. (Red.), *Християнската идея в историята и културата на Европа: Материали от VIII лятна науч. среща, посветена на 2000-год. от рождението на Исус Христос, Варна, 24–25 юни 2000 г.* (s. 207–215). Варна: Община Варна.
- Мутафов, К. (1915). „Иуда. Трагедия в четъри действия”. Maszynopis biblioteki Instytutu Literatury Bułgarskiej Akademii Nauk, sygnatura: II 3651.
- Пашев, Г. (1936). Царството Божие, ч. 2. *Годишник на Софийския университет. Богословски Факултет*, 13.
- Пенев, Б. (1921). Основни черти на днешната ни литература. *Златорог*, 4–5, 225–248.
- Радев, И. (1999). Библейският текст – насоки и равнища на естетическа адаптивност в българската литература (бегъл обзор). W: И. Радев, *Библията и българската*

- литература. XIX-XX век. Справочник интерпретации (s. 303–314). Велико Търново: Св. Евтимий патриарх Търновски.
- Радков, П. (1926). *Юда*. Велико Търново: Е. п. Христов.
- Станев, Е. (1981). Лазар и Исус. W: Е. Станев, *Събрани съчинения в седем тома* (Т. 1, s. 373–392). София: Български писател.
- Станев, Е. (2003). *Дневници от различни години*. София: ИК ЛИК.
- Стойчева, С. (2007). Окултният символизъм на Николай Райнов. *Литературен вестник*, (22), 14.
- Стоянов, В. (2007). *Аутопсия на Тялото*. София: Захари Стоянов.
- Стоянов, В. & Вълев, С. (b.d.). Свидетели сме на отчайваща безпомощност, прикривана със сивия чадър на постмодернизма. *КНИГИ NEWS*. Pobrano z <http://www.knigi-news.com/?in=pod&stat=2121&section=10&cur=130>
- Стоянов, Х. (2006). *Копелето. Евангелие от Юда*. Ямбол: ИК Жельо Учков.
- Тодоров, П. (1979). В Гетсиманската градина. W: П. Тодоров, *Събрани съчинения в четъри тома* (s. 190–209). София: Български писател.
- Цанев, С. (1996). Тайното евангелие на Иоан. *Съвременник*, (1), 207–244.

## BIBLIOGRAPHY

### (TRANSLITERATION)

- Adamczyk, M. (2002). Apokryf. In: T. Michałowska (Ed.), *Słownik literatury staropolskiej* (p. 46–55). Wrocław: Ossolineum.
- Arendt, H. (2002). *Myślenie*. Trans. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Baeva, V. (2002). Motivūt za Bozhieto nakazanie v diskursa na folklorno khristiiianstvo (po materiali ot sūvremenni zhiteiški razkazi). *Balkanistischen forum*, (1–2–3), 145–151.
- Balbus, S. (1996). *Między stylami*. Kraków: Universitas.
- Baran, B. (2007). Wstęp. In: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* (p. XI–XVII). Trans. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Benjamin, W. (1996). O pojęciu historii. Trans. K. Krzemieniowa. In: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty* (p. 413–425). Trans. K. Krzemieniowa, H. Orłowski & J. Sikorski (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie).
- Bielik-Robson, A. (2000). Czy duchowość ponowoczesna jest możliwa? In: A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości* (p. 265–294). Kraków: Universitas.
- Bielik-Robson, A. (2006). Ożywcze niepojednanie: nowoczesność jako doświadczenie religijne. In: R. Nycz & A. Zeidler-Janiszewska (Eds.), *Nowoczesność jako doświadczenie* (p. 91–118). Kraków: Universitas.

- Bielik-Robson, A. (2008). „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- Bielik-Robson, A. (2012). *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Kraków: Universitas.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2008). *Prawda i złudzenie*. Kraków: Universitas.
- Daniélou, J. (2002). *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*. Trans. S. Basista. Kraków: WAM.
- Dimitrova, N. (2002). *Sotsialno-religiozni utopii v ruskiia dukhoven renesans*. Sofiia: Akademichno izdatelstvo „Prof. M. Drinov“.
- Dimitrova, N. (2008). *Debati okolo bŭlgarskiia gnostitsizŭm – XX vek*. Veliko Tŭrnovo: Faber.
- Dimova, T. (2010). *Marma, Mariam*. Sofiia: Siela.
- Dorosz, K. (2006). Zabójstwo Boga i gnoza. In: E. Przybył (Ed.), *Religia wobec historii. Historia wobec religii* (p. 46–54). Kraków: Nomos.
- Dorosz, K. (2010a). Przedmowa. In: K. Dorosz, *Bóg i terror historii* (p. 9–18). Warszawa: Wydawnictwo Literackie Semper.
- Dorosz, K. (2010b). Zabijam więc jestem. In: K. Dorosz, *Bóg i terror historii* (p. 21–31). Warszawa: Wydawnictwo Literackie Semper.
- Drzewiecka, E. (2012a). „Liubovta e vŭrkhovna omraza”. Transformacje pojęć chrześcijańskich w powieści Nikołaja Rajnowa „Mezhdu pustiniata i zhivota”. In: I. Lis-Wielgosz & W. Józwiak (Eds.), *Chrześcijański Wschód i Zachód. Formy dialogu, wzory kultury, kody pamięci* (p. 449–462). Poznań: Instytut Filologii Słowiańskiej. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Drzewiecka, E. (2013a). Ewangelia o końcu świata? O bułgarskich parafrazach biblijnych po 1989 roku. In: J. C. Kałużny & A. Żywiołek (Eds.), *Kulturowe paradygmaty końca. Studia komparatystyczne* (p. 165–185). Częstochowa: Akademia im. Jana Długosza.
- Drzewiecka, E. (2013b). Metamorfozy Judasza. Autorskie parafrazy biblijne jako świadectwo przemian kulturowych (na przykładzie literatury bułgarskiej). *Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo*, 3(6), 143–163.
- Drzewiecka, E. (2012b). (Od)nowa chrześcijańska? Apologia według powieści Filipa Dimitrowa „Svetlina na chovetsi”. *Pamiętnik Słowiański*, 1–2, 123–136.
- Drzewiecka, E. (2014). (Post)modern Apocrypha as an Epiphany of Sense (on the Bulgarian Biblical Paraphrases). *Studia Ceranea* (in print).
- Dzhevietska, E. (2013c). „V Getsimanskata gradina”, ili predsmŭrtnata refleksiiia na Petko Todorov. *Bŭlgarskiiat literaturen modernizŭm*. Retrieved from: [http://bgmodernism.com/Nauchni-statii/Ewelina\\_Drzewiecka](http://bgmodernism.com/Nauchni-statii/Ewelina_Drzewiecka)
- Dzhevietska, E. (2013d). Modernistichnite parafrazi na bibleŭskiia siuzhet kato izvor za bŭlgarskata istoriia na ideite. *Bŭlgarskiiat literaturen modernizŭm*. Retrieved from: [http://bgmodernism.com/our\\_modernism/Ewelina\\_Drzewiecka](http://bgmodernism.com/our_modernism/Ewelina_Drzewiecka)
- Duprę, L. (2003). *Inny wymiar. Filozofia religii*. Trans. S. Lewandowska-Głuszyńska. Kraków: Znak.
- Eliade, M. (1998). *Mit wiecznego powrotu*. Trans. K. Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Filipowicz, S. (2011). *Prawda i wola złudzenia. Esej o myśleniu*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie - Oficyna Wydawnicza Łośgraf.

- Gadamer, H.-G. (2007). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Trans. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Geremek, B. (1978). Exemplum i przekaz kultury. In: B. Geremek (Ed.), *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza* (p. 53–76). Wrocław: Ossolineum.
- Girard, R. (1991). *Kozioł ofiarny*. Trans. M. Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard, R. (2002). *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Trans. E. Burska. Warszawa: PAX.
- Głowiński, M. (1998). Świadectwa i style odbioru. In: M. Głowiński, *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej* (p. 136–154). Kraków: Universitas.
- Guriewicz, A. (1997). *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*. Trans. Z. Dobrzyński. Warszawa: Wydawnictwo Bellona.
- Hryniewicz, W. (1989). *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*. Warszawa: Verbinum.
- Jarzyńska, K. (2012). Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne). *Teksty Drugie*, (1–2), 294–307.
- Jelonek, T. (2011). *Teologia biblijna*. Kraków: Petrus.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy*. Trans. M. Klimowicz. Kraków: Platan.
- Kazandzhiev, K. (1919). *Legendi*. Sofiia: D. Futekov.
- Konstantinov, G. (1927). Religiozen dukh i obraz na Isusa v bŭlgarskata literatura. *Bŭlgarska misŭl*, (7–8), 494–508.
- Konstantinova, E. (2001). Obrazŭt na Isus v novata bŭlgarska literatura. In: D. Ovcharov et al. (Eds.), *Khristiianskata ideia v istoriiata i kulturata na Evropa: Materiali ot VIII liatna nauch. Sreshta, posvetena na 2000-god. ot rozhdenieto na Isus Khristos* (p. 207–215). Varna: Obshtina Varna.
- Krzyżaniak, B. (2004). *Biblia i antropologia. Spotkania niedokończone*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Lubańska, M. (2008). Postchrześcijaństwo i postjudaizm w teorii kultury Philipa Rieffa. *Slavia Meridionalis*, 8, 365–387.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Trans. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.
- Michalski, M. (2003). *Dyskurs, apokryf, parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Mutafov, K. (1915). „*Juda. Tragediia v chetŭri deŭstviia*”. Maszynopis biblioteki Instytutu Literatury Bułgarskiej Akademii Nauk, sygnatura: II 3651.
- Nietzsche, F. (1906). *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. Trans. S. Wyrzykowski. Kraków: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (2001). *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*. Trans. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A.
- Pashev, G. (1936). *Tsarstvoto Bozhie, ch. 2. Godishnik na Sofiŭskiia universitet. Bogoslovski Fakultet*, 13.

- Penev, B. (1921). Osnovni cherti na dнешnata ni literatura. *Zlatorog*, 4–5, 225–248.
- Posacki, A. (2009). *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*. Radom: Polwen.
- Quispel, G. (1988). *Gnoza*. Trans. B. Kita. Warszawa: PAX.
- Radev, I. (1999). Bibleiskiiat tekst – nasoki i ravnishta na esteticheska adaptivnost v bŭlgarskata literatura (begŭl obzor). In: I. Radev, *Bibliiata i bŭlgarskata literatura. XIX–XX vek. Spravochnik interpretatsii* (p. 303–314). Veliko Tŭrnovo: Sv. Evtimii patriarkh Tŭrnovski.
- Radkov, P. (1926). *IUda*. Veliko Tŭrnovo: E. p. Khristov.
- Ricoeur, P. (1985). *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Trans. E. BieŃkowska et al. Warszawa: PAX.
- Ricoeur, P. (1986). *Symbolika zła*. Trans. S. Cichowicz & M. Ochab. Warszawa: PAX.
- Ricoeur, P. (1991). *Podług nadziei. Odczyty, studia, szkice*. Trans. S. Cichowicz et al. Warszawa: PAX.
- Rieff, P. (2006). *My Life among the Deathworks. Illustration of the Aesthetics of Authority*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Scheler, M. (1977). *Resentyment a moralność*. Trans. J. Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Scholem, G. (1989). O rozumieniu idei mesjaŃskiej w judaizmie. In: G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu* (p. 117–163). Trans. J. Zychowicz. Kraków: PAT.
- Sławiński, J. (2000). Parafraza. In: J. Sławiński (Ed.), *Słownik terminów literackich* (s. 371). Wrocław: Ossolineum.
- Stanew, E. (1981). Lazar i Isus. In: E. Stanew, *Sŭbrani sŭchineniia v sedem toma* (Vol. 1, p. 373–392). Sofiia: Bŭlgarski pisatel.
- Stanew, E. (1983). *Legenda o księciu presławskim Sybinie, Tichik i Nazariusz, Łazarz i Jezus*. Trans. T. Dąbek-Wirgowa. Warszawa: Czytelnik.
- Stanew, E. (2003). *Dnevnitsi ot razlichni godini*. Sofiia: IK LIK.
- Stoianov, KH. (2006). *Kopeleto. Evangelie ot IUda*. IAMBOL: IK Zhel’o Uchkov.
- Stoianov, V. (2007). *Autopsiia na Tialoto*. Sofiia: Zakhari Stoianov.
- Stoianov, V. & Vŭlev, S. (b.d.). Svideteli sme na otchaivashata bezpomoshnost, prikriivana sŭs siviia chadŭr na postmodernizma. *KNIGI NEWS*. Retrieved from <http://www.knigi-news.com/?in=pod&stat=2121&section=10&cur=130>
- Stoicheva, S. (2007). Okultniiat simbolizŭm na Nikolaï Raïnov. *Literaturen vestnik*, (22), 14.
- Szajnert, D. (2000). Mutacje apokryfu. In: W. Bolecki & I. Opacki (Eds.), *Genologia dzisiaj* (p. 137–159). Warszawa: IBL.
- Szczegółła, L. (1999). *Między mistyfikacją a nieświadomością. O pojęciu fałszywej świadomości*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Szulc, F. (2005). *Struktura teologii judeochrześcijaŃskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou*. Kraków: WAM.
- Taubes, J. (2009). *Occidental Eschatology*. Stanford: Stanford University Press.
- Taubes, J. (2013a). Cena za mesjanizm. Tłum. R. Pawlik. In: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjaŃskie* (p. 3–10). Trans. P. Graczyk et al. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika KRONOS.

- Taubes, J. (2013b). Religia a przyszłość psychoanalizy. Tłum. R. Kuczyński. In: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie* (p. 543–550). Trans. P. Graczyk et al. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika KRONOS.
- Taubes, J. (2013c). Walter Benjamin – marcjonista współczesny? Scholema interpretacja Benjamina przebadana ponownie z punktu widzenia dziejów religii. Tłum. A. Lipszyc. In: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie* (p. 187–201). Trans. P. Graczyk et al. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika KRONOS.
- Taylor, C. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Trans. M. Gruszczyński et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Todorov, P. (1979). Getsimanska gradina. In: P. Todorov, *Sŭbrani sŭchinienia v chetŭri toma* (p. 190–209). Sofiia: Bŭlgarski pisatel.
- Tsanev, S. (1996). Taŭnoto evangellie na Ioan. *Sŭvremennik*, (1), 207–244.
- Voegelin, E. (1968). *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Voegelin, E. (1992). *Nowa nauka polityki*. Trans. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Wasilewski, J. (2010). *Tabu*. Warszawa: WUW.
- Zowczak, M. (2003). Apokryf jako próba wiary. In: J. Eichstaedt & K. Piątkowski (Eds.), *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze* (p. 45–75). Ożarów: Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Wnętrz Dworskich.

## **Koniec eschatologii? Poszukiwania *modus existendi* w świetle (po)nowoczesnych apokryfów bułgarskich**

Artykuł jest próbą refleksji nad miejscem motywów eschatologicznych w nowoczesnej i ponowoczesnej literaturze bułgarskiej z punktu widzenia historii idei. Przedmiotem badania są literackie parafrazy wątków ewangelijnych z XX i początku XXI wieku, które postrzegane są jako nowoczesne apokryfy, i w efekcie jako świadectwa poszukiwań światopoglądowych epoki. Teksty umieszczone zostały w kontekście trzech konkurujących ze sobą na gruncie kultury europejskiej światopoglądów: judeochrześcijańskiego, gnostyckiego (ezoterycznego) i racjonalistycznego (oświeceniowego), której wszakże pojęte jako paradygmaty epistemologiczne (lub typy idealne) służą jedynie jako perspektywy hermeneutyczne. W tym świetle autorskie parafrazy o Królestwie Bożym (oraz jego proroku i Mesjaszu) budują diagnozę na temat aktualnego kryzysu (wartości) i w efekcie definiują zło, tj. ukazują w istocie bułgarskie poszukiwania *Modus Existendi*. Ich soteriologiczna propozycja aktualizuje perspektywę eschatologiczną, odsłaniając koncepcje etyczne (ukryte w autorskiej antropologii). Przedmiotem uwagi są źródła zbawienia (tj. dobro najwyższe), które ujawniają się w koncepcji czasu (i narracji). W konsekwencji, u podstaw badania znajduje się pogląd Charlesa Taylor na temat fundamentalnego związku między koncepcjami dobra, „ja”, narracji i społeczeństwa. Analiza



prowadzona jest przez pryzmat refleksji filozoficznej Agaty Bielik-Robson, Philipa Rieffa, Paula Ricoeura, Luisa Dupré i Jacoba Taubesa.

Celem artykułu jest ukazanie postępującego procesu uwewnętrzniania źródeł zbawienia, powodującego zanikanie perspektywy eschatologicznej. W konsekwencji, po skrótovej prezentacji apokryfów judeochrześcijańskich i gnostyckich z pierwszej połowy XX wieku, w których to obietnica (jakiegoś) zbawienia jest wciąż aktualna, pokazane jest, że większość apokryfów napisanych po 1989 roku tworzy przekaz absolutnie nihilistyczny, ponieważ za pomocą wzoru pozytywnego oferują radykalnie negatywne ujęcie świata i tak w istocie głoszą kompletny brak nadziei na jego *poprawę*. Paradoksalnie, jednak poprzez stworzenie świata bez dobrego końca, poprzez ujawnianie mechanizmu osuwania się w światopogląd *neognostycka* (oparty o odwrócony gnostycki monizm spirytualistyczny), apokryfy bułgarskie ilustrują potrzebę ponownego zdynamizowania sfery aksjologicznej, potrzebę odbudowania wielkowymiarowości egzystencji. W konsekwencji, wskazany jest związek – w myśl Taubesa – między kondycją *człowieka eschatologicznego*, który lokuje swą nadzieję w przyszłości, a mesjaniczną potrzebą afirmacji ontologicznego *odstępu*.

**Słowa kluczowe:** eschatologia; nowoczesność; apokryf; Biblia; literatura bułgarska

## **The End of Eschatology? Searching for a Modus Existendi According to (Post-)Modern Bulgarian Apocrypha**

The paper is an attempt to reflect on the place of eschatological themes in modern and post-modern Bulgarian literature from the viewpoint of the history of ideas. The objective of the study is literary paraphrases of the evangelical history of the 20<sup>th</sup> and early 21<sup>st</sup> centuries, which are perceived as modern apocrypha and thus as evidence of philosophical exploration of the epoch. These are placed in the context of three worldview systems competing in Europe: Judeo-Christian, Gnostic (Esoteric), and rationalistic (the Enlightenment), which considered as an epistemological paradigms (or ideal types) serve only as a hermeneutic perspective. In this light, the authors' paraphrases about God's Kingdom (and its Prophet and Messiah) give a diagnosis about the present crisis (of values), and therefore define an evil, speaking in fact about the Bulgarian search for a *Modus Existendi*. Their soteriological proposal bring about an eschatological perspective, revealing some ethical concepts (hidden in the author's anthropology). The subject of interest relates to sources of salvation (i.e. the higher good), which manifest itself in the concepts of time (and narrative). Therefore, at the philosophical heart of the paper is Charles Taylor's idea about the fundamental relation between the concepts of good, self, narrative and society. The analyses are provided in the light of the philosophical reflections of Agata Bielik-Robson, Philip Rieff, Paul Ricoeur, Luis Dupré, and Jacob Taubes.

The main aim of the paper is to reveal the progressive process of internalising the sources of salvation, which makes the eschatological perspective disappear. Therefore, after a brief presentation of the Judeo-Christian and Gnostic apocrypha from the first half of the 20<sup>th</sup> century, in which the promise of (some kind of) salvation is still valid, it is shown that most of the Bulgarian apocrypha written after 1989 create an absolutely nihilistic message, since with the help of the positive pattern they give a radically negative interpretation of the world, and thus essentially announce a complete lack of hope for its *improvement*. Paradoxically however, by creating a world without a good end, by revealing the mechanism of slipping into a *Neognostic* worldview (based on the reversed Gnostic spiritual monism), the Bulgarian apocrypha illustrate the need for a (re)dynamisation of the axiological sphere, the need for a restoration of multidimensional existence. In consequence, a connection is pointed out – according to Taubes – between the condition of *the eschatological man*, who pins his hope on the future, and the messianic necessity to approve the ontological *leap*.

**Keywords:** eschatology; Modernity; apocrypha; Bible; Bulgarian literature

## Notka o autorze

**Ewelina Drzewiecka** – badaczka kultury i literatury bułgarskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa i magister teologii ogólnej; pracuje jako adiunkt w Zakładzie Literaturoznawstwa i Kulturoznawstwa w Instytucie Sławistyki PAN oraz w Centrum Cyrylometodejskim Bułgarskiej Akademii Nauk. Sekretarz redakcji rocznika „Slavia Meridionalis”. Autorka wielu artykułów naukowych, publikowanych w kraju i za granicą, m.in. w czasopismach: „Pamiętnik Słowiański”, „Palaeobulgarica”, „Научни трудове на ПУ Св. Паисий Хилендарски”; współautorka haseł do *Leksykonu tradycji bułgarskiej* (red. G. Szwat-Gylybowa, 2011). W monografii autorskiej, *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej* (2012), poświęconej biblijnej relacji o śmierci Judasza w ujęciu konfrontatywnym, dokonała analizy procesu kształtowania się interpretacji postaci w greckim i łacińskim kręgu kulturowym. Podjęła w niej refleksję nie tylko nad przekazem kanonicznym, lecz także apokryficznym i ludowym, interpretując całość w świetle wieloaspektowych relacji między wschodnią i zachodnią tradycją chrześcijańską. Wkrótce ukaże się jej druga monografia, *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej. Studium przypadku*, poświęcona funkcjonowaniu wątków biblijnych w nowoczesnej i ponowoczesnej literaturze bułgarskiej.