

EWELINA DRZEWIECKA
Instytut Sławistyki
Polska Akademia Nauk, Warszawa

DYSTOPIA W WARUNKACH PONOWOCZESNOŚCI? PRZYPADEK BUŁGARSKI

Słowa kluczowe: Weselin Stojanow, literatura bułgarska, dystopia, parafraza biblijna, ponowoczesność

Keywords: Veselin Stoyanov, Bulgarian literature, dystopia, Biblical paraphrase, Postmodernity

Perspektywa ponowoczesna przysparza mądrości; ponowoczesne warunki utrudniają czyny przez tę mądrość podpowiadane¹.

W warunkach kultury ponowoczesnej² rozrachunek z tradycją ma charakter swoistego punktu wyjścia. Stanowi wyraz sprzeciwu wobec – różnie rozumianej – myśli totalnej, ale i akt problematyzacji egzystencji w ogóle. Podejmowane na tej fali próby reinterpretacji, a nawet demaskacji „wielkich narracji”, w tym religii osi³, w przestrzeni komunikacji literackiej przejawiają się w podjęciu strategii apokryficznych. Gra kodami kulturowymi zyskuje sens głęboko polemiczny. W tym kontekście szczególne znaczenie zyskuje pytanie o (społeczne) zaangażowanie pisarza.

Tematem niniejszego artykułu jest gnostyckie, a więc *totalne*, doświadczenie świata jako miejsca zła w kontekście wyrastającego z postawy krytycznej postulatu

¹ Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, trans. Janina Bauman et Joanna Tokarska-Bakir (Warszawa: PWN, 1996), 333.

² Problem periodyzacji i definiowania okresu ponowoczesności stanowi oddzielny problem badawczy. Ponowoczesność widzę jako reakcję na nowoczesność (także w jej sensie preskryptywnym). Nowoczesność zaś traktuję w szerszym planie, *ideowo-filozoficznym* – wyrastającym z myśli Jean-François Lyotarda i Zygmunta Baumana, tak więc fundamentalna dla mnie kwestia to *stosunek* do „wielkich narracji”, a w konsekwencji – aksjologiczne skutki ich upadku. Vide Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, trans. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński (Warszawa: Aletheia, 1997); Jean-François Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, trans. Jacek Migasiński (Warszawa: Aletheia, 1998); Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*.

³ Charles Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, trans. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak (Kraków: Znak, 2004), 83.

przeciwstawienia całościowym programom przemiany rzeczywistości transformacji cząstkowych⁴. Przedmiot analiz stanowi opublikowana w 2007 roku w Bułgarii powieść *Аутопсия на Тялото* autorstwa Weselina Stojanowa (1957–2014). Wybór podyktowany jest nie tylko faktem, że w Bułgarii na przełomie XX i XXI wieku w przestrzeni kultury bułgarskiej doszło do prób rewaloryzacji utwierdzonych wzorców wskutek ambiwalentnego spotkania asercji posttotalitaryzmu z postulatami postmodernizmu, ale także dlatego, że utwór ten niejako zwieńcza dzieło pisarza, który nie tylko należy do przedstawicieli najnowszej literatury bułgarskiej, ale też jawi się świadkiem epoki transformacji.

Twórczo Stojanow ujawnił się już w latach 80., ale formalnie zadebiutował w 1992 roku, po czym szybko utwierdził się jako utalentowany publicysta i prozaik. Szczyt jego aktywności artystycznej przypadł na pierwsze lata XXI wieku, kiedy to zaczął też pisać dramaty. Krytycy doceniali jego warsztat pisarski i – jako by skryty – zmysł moralizatorski. Świadectwem uznania w środowisku stał się fakt przyznania mu dwa razy z rzędu nagrody Związków Pisarzy Bułgarskich⁵: za sztukę *Истинската история на Мона Луза* (2006) oraz właśnie powieść *Аутопсия на Тялото* (2007).

Utwór ten stanowi autorską parafrazę wątków biblijnych, opartą na typowej dla apokryfów strategii uzupełnienia kanonu w planie fabularnym. Zarówno kontekst, jak i kreacje głównych bohaterów odpowiadają historii ewangelicznej, ale dominuje w nich „apokryficzny” punkt widzenia. Narrator wypełnia lukę informacyjną na temat okresu pomiędzy egzekucją na Golgocie a dniem rzekomego zmartwychwstania, ale skupia się na postaciach drugoplanowych lub fikcyjnych.

Akcja rozgrywa się w domu Józefa Arymatejskiego, gdzie na polecenie Piłata przeprowadzana jest autopsja ciała ukrzyżowanego Jezusa bar Jochosefa. Prokurator Judei podejrzewa mistyfikację i pragnie upewnić się co do śmierci proroka, co stanowi istotne odchylenie w stosunku do przekazu kanonicznego, gdzie tymi, którzy pragną zabezpieczyć się przed rzekomym zafałszowaniem wizerunku Jezusa, są Żydzi (cf. Mt 27, 62-66). Podobnie jednak jak w Ewangelii, gospodarz jest uczniem proroka i chce go pochować w swym prywatnym grobowcu (cf. Mt 27, 58), toteż ze zgrozą obserwuje poczynania lekarza imieniem Ejszu. Szczegółowy opis sekcji zwłok przeplatany jest retrospekcjami wprowadzanymi w narrację jako punkt widzenia głównych bohaterów *jako* uczestników wydarzeń. Zmiana perspektyw i częste powtórzenia przywoływanych sytuacji budują skomplikowaną strukturę przekazu. Narrację Stojanowa cechuje w efekcie zapośredniczenie, a na pierwszy plan wysuwają się poszczególne strumienie świadomości.

⁴ Cf. Michel Foucault, „Czym jest Oświecenie?”, in idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, trans. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński (Warszawa: PWN, 2000), 209.

⁵ Należy zaznaczyć, że obecnie Związek Pisarzy Bułgarskich nie cieszy się takim prestiżem i znaczeniem społecznym, jak w okresie komunizmu, a przyznawane przez niego nagrody często przechodzą bez echa.

Funkcję porządkującego *leitmotivu* pełni liczona według rachuby żydowskiej data 23 marca 4174 roku – dzień ukrzyżowania Jezuy. I właśnie odautorski komentarz wydarzenia Golgoty – umieszczony również na tylnej okładce książki – okazuje się kluczem do odczytania przesłania powieści:

На 23 март 4174 година от Сътворението на света, на Плешивия хълм край Йерусалим, един човек умира, разпънат на кръст.

Това било обичайното наказание в Римската империя. Най-вече за невинни. Умирал е сам и неразбран, много уплашен и с болка. Вероятно без да разбира, че Съдбата му е отредила безмилостната роля на пилигрим в пиеса за залеза на боговете.

Екзекуцията на Иешуа бар Йохосеф е най-оплакваната и най-обругаваната смърт в историята на човечеството. В името на тази смърт са покорявали континенти, водели са войни и са избили милиони нещастници. Пели са химни на радост и са лели горещи сълзи на горест и омраза. Заради неговата смърт от магичната полифония на човешките вярвания завинаги са изтрити гласовете на други богове, за чиято причудлива космогония днес можем само да гадаем.

Накрая дори Той се е уплашил от пророчеството, защото е попитал себе си, или другите: „...прочие, ако светлината в тебе е мрак, то колко голям ще бъде мракът...”. Излиза, че 23 март 4174 година е бил и си остава най-тъжният ден в живота на човечеството... Защото заради онова, което ще се случи после, просто не си струва да умре нито едно човешко същество⁶.

Autopsja

Parafraza Stojanowa wpisuje się niewątpliwie w (po)oświeceniową tradycję egzegezy krytyczno-historycznej⁷. Autorska wizja wydarzeń ewangelijnych adaptuje motywy typowe dla tzw. nurtu biograficznego, zakładającego dla genezy religii wyjaśnienie naturalne⁸. W tym duchu fundamentalnej reinterpretacji

⁶ Веселин Стоянов, *Аутопсия на тялото* (София: „Захарий Стоянов”, 2007). „W dniu 23 marca 4174 roku od stworzenia świata na Wzgórzu Czaszek pod Jerozolimą umiera pewien człowiek, ukrzyżowany. To była normalna kara w Imperium Rzymskim. Zwłaszcza dla niewinnych. Umierał sam i niezrozumiany, przerażony i w bólu. Prawdopodobnie nie pojmując, że Los wyznaczył mu bezlitosną rolę pielgrzyma w sztuce o zmierzchu bogów. Egzekucja Jezuy bar Jochosefa to najbardziej opłakiwana i najmocniej przeklinana śmierć w historii ludzkości. W imię tej śmierci zdobywali kontynenty, prowadzili wojny i wymordowali miliony nieszczęśników. Śpiewali radosne hymny i płakali rzewnymi łzami żalu i nienawiści. Z powodu jego śmierci z czarodziejskiej polifonii ludzkich wierzeń na zawsze zostały wymazane głosy innych bogów, o których dziwacznej kosmogonii możemy dziś tylko spekulować. Na koniec nawet On się przeraził proroctwa, bo zapytał siebie czy też innych: «...tak więc, jeśli światło w tobie jest mrokiem, to jak wielki będzie to mrok?». Wychodzi, że 23 marca 4174 roku był i nadal jest najsmutniejszym dniem w życiu ludzkości... Bo z powodu tego, co się stało później, po prostu nie było warto, aby umierała choćby jedna ludzka istota”. Wszystkie tłumaczenia moje – E.D.

⁷ Vide Henryk Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna* (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2001), 140-146.

⁸ Ibidem, 140-142.

zostają poddane wszystkie prawdy chrystologiczne: wcielenie, zbawcza śmierć i zmartwychwstanie. Uzyskanej wszakże w konwencjonalny sposób desakralizacji osoby Jezusa towarzyszy ponadto swoisty gest reifikacji. Prowadzony z punktu widzenia profesjonalisty szczegółowy opis autopsji jego martwego ciała polega bowiem na eksponowaniu czynności rozcinań. Ziemskie szczątki rzekomego Boga stają się tak *padliną*, a ostateczny gest pohańbienia wyraża się w uwagach na temat pozbawionego siły vitalnej organu płciowego. Wrażenie dopełnia fakt, iż osoba „prawdziwego” Jezusy pojawia się w tekście jedynie jako *przedmiot* rozmów i plotek. Parafraza wątków drugoplanowych Ewangelii buduje więc sugestię, że postać historycznego Jezusa niejako rozplynęła się w „micie” Syna Bożego⁹. W efekcie los Ukrzyżowanego potwierdza niejako słowa Piłata, że ceremonialne egzekucje rodzą jedynie *mity*. W tym świetle powieść okazuje się odwoływać do początków chrześcijaństwa w celu ich radykalnej *demistyfikacji*.

Na postawę krytyczną autora wskazują już jego odsyłacze do stylizowanych na naukowe przypisów końcowych. Wyjaśniają one podstawowe terminy oraz imiona własne, co z jednej strony ma wzmacniać wiarygodność opisu świata przedstawionego, z drugiej – ukazuje, że w warunkach ponowoczesności „apokryf” jako opowieść o genezie chrześcijaństwa wymaga komentarza „faktologicznego”. Sylwetka „Jezusy bar Jochosefa” zaprezentowana jest za pomocą swoistej notki encyklopedycznej. Przedstawia ona podstawowe fakty z życia, ale – co wymowne – pomija jego rolę w powstaniu nowej religii, w tym związane z nim wierzenia chrześcijan. O uzyskanej tak „bezstronności” historycznej ma ponadto świadczyć pierwotne brzmienie imienia. W ten sposób staje się on jedną z *wielu* postaci w dziejach świata. Nieobecność kwestii teologicznych odsłania punkt widzenia historyka, ale również ogólnie desakralizującą tendencję dzieła.

Jezus w ujęciu Stojanowa jest więc zwykłym, wychowanym przez religijną matkę młodzieńcem, który miano Syna Bożego zyskał wskutek rzekomych cudów. Treść jego nauczania zostaje przy tym zapośredniczona nie tylko przez zwolenników, ale i przeciwników, co sugeruje, że odczytanie jest zawsze subiektywne, podyktowane interesem prywatnym. I właśnie osobiste *korzyści* decydują o losie Jezusy. O ile Kajfasz doprowadza do jego śmierci, chcąc zachować funkcję najwyższego kapłana, rzekomo gwarantującą tożsamość narodu żydowskiego, ale i istnienie (jego) Boga (*sic!*), o tyle Piłat podpisuje wyrok skazujący, ponieważ boi się stracić autorytet. Obama rządzi na przemian strach i pragnienie dominacji, a wyrazem tego stanu rzeczy jest ich obraz Boga, przefiltrowany (zmanipulowany) przez pryzmat własnego „ja”.

Wyznawcy Jezusa okazują się jednak równie uwikłani jak jego wrogowie. Jedni bowiem uciekają, inni – powodowani poczuciem winy, ale i wybraństwa, zaczynają fałszować jego obraz. W ten sposób w powieści pojawia się – znany

⁹ Ibidem, 142-146.

z oświeceniowych dyskusji – motyw oszustwa apostołów jako genezy nauczania o zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁰. Przyszła mistyfikacja zostaje wprowadzie tylko zasugerowana, ale nie ma wątpliwości, że zamysłem autora jest wskazanie, iż fakt stworzenia chrześcijaństwa wynikał z potrzeby nowego boga:

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 шели 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 разпнатото Тяло и предусещали вкуса на идващата победа и славата¹¹.

Widząc przemianę Józefa z pokornego ucznia w groźnego fanatyka, Ejszu porównuje wyznawców Jezusy do hien. Jako padlinożercy właśnie, żerują oni na *resztkach*, stając się tak przewrotnymi beneficjentami *ubocznych* skutków przemocy. Józef wierzy, że jego misją jest zachowanie *pozostawionego* jakoby przez Syna Bożego przesłania, bo to ono niesie jakoby światu ocalenie:

Искаше [Иешуа – E.D.] да промени света, защото възненаведе убийството, защото слабостта е неговата сила, онази слабост, която всички носим в човешкото си несъвършенство. Бог се ражда в сърцето заедно с твоето раждане. И колкото по-бързо се отърсиш от гордостта, забравиш за вината и не повтаряш грешките си – Бог те приближава. [...] Той дойде да вдъхне живот на пророчествата на нашата религия и даде знак, че любовта на Бога се изипва само върху тези, които му служат с любов¹²

Uczeń Jezusa w ujęciu Stojanowa uważa się zatem za wybranego, a wręcz „zbawcę (nauki) zbawiciela”. Mimo iż jego pierwotną intencją było oczyszczenie świata z przemocy, to „ogłuszony przez wiarę” i „oślepiiony przez prawdę” uruchamia nowe sposoby czynienia zła. Przekonanie, iż na łaskę Bożą zasługują ci, którzy są posłuszni, ulega bowiem odwróceniu: ci, którzy są nieposłuszni, zasługują na Bożą karę. Podobnie jak w dyskusjach (po)oświeceniowych, parafraza historii ewangelijnej prowadzi do krytyki religii jako tworu sprzenie-

¹⁰ Ibidem, 331-332.

¹¹ Веселин Стоянов, *Аутопсия на тялото*, 151-152. „Ejszu znał już gorzką tajemnicę, że ten kawałek martwego ciała zrodzi Boga. [...] W ciągu ostatnich miesięcy pragnienie nowego Boga błysnęło w oczach jego tajemnych wyznawców. [...] Chcieli oni nowego Boga i mieli go otrzymać, bo już się widzieli jako jego przyszli prorocy. [...] Przyszłość należała do tego mężczyzny i jego proroków, którzy teraz krążyli jak drapieżne bestie wokół ukrzyżowanego Ciała i smakowali nadchodzące zwycięstwo i sławę”.

¹² Ibidem, 155. „Chciał [Jezusa – E.D.] zmienić świat, bo znienawidził morderstwo, bo jego siłą jest słabość, ta słabość, którą wszyscy nosimy w swej ludzkiej niedoskonałości. Bóg rodzi się w sercu wraz z twoimi narodzinami. I im szybciej się uwolnisz od pychy, zapomnisz o winie i nie będziesz powtarzał swych błędów – stajesz się Bogu bliższy. [...] On przyszedł, aby natchnąć życie w prorocтва naszej religii i dać znak, że miłość Boga wylewa się tylko na tych, który mu służą miłością”.

wierzonego, nie mającego nic wspólnego z Jezusem. Nieobecność w powieści postaci Jezusy otrzymuje zaś dodatkowy wymiar.

Parafraza Stojanowa to głos w polemice na temat dziejowej roli chrześcijaństwa jako jednej z wielkich religii świata. Jego wyrazicielem jest właśnie Ejszu jako *alter ego* pisarza, tj. racjonalnie myślący lekarz (uczony), który wyznając zasadę, że odrobina cynizmu (i dystansu) nigdy nie zaszkodzi, powstrzymuje się od jednoznacznych ocen. Jego rozmowa z Józefem ilustruje konflikt między religijnym fanatykiem a sceptykiem. Krytyka chrześcijaństwa wyraża się więc nie tylko w tym, że „martwy kawałek ciała (Jezusy)” zostanie w końcu *wykreowany* na Syna Bożego, ale przede wszystkim w tym, że świat opanowany przez nową religię wcale nie zostanie uwolniony od przemocy. Końcowe objawienie Ejszu, oparte na ciągu stereotypowych obrazów „prześladowania chrześcijan – wojny międzywyznaniowe – egzekucje heretyków”, sugeruje, iż chrześcijaństwo z ofiary zmieniło się w oprawcę, co swe wyjaśnienie zyskuje jakoby w konstatacji narratora: „ще строят храмове, ще се появят свещеници, вярата ще се превърне в религия, а религия в канон, който ще пазят с войници”¹³. Instytucjonalizacja wiary wyraża – wpisane w religię monoteistyczną – pragnienie wyłączności, ta zaś może być zachowana jedynie siłą. W ten sposób dzieło Stojanowa powtarza podstawowy zarzut względem nowoczesności oraz jej „wielkich narracji”: za największe zbrodnie ludzkości odpowiedzialne jest pragnienie *totalności*. Głosi, że *idea* Boga jest narzędziem w rękach władzy, zaś Kościół chrześcijański nie stanowi pod tym względem wyjątku, a tak wpisuje się w ponowoczesne tendencje demaskatorskie¹⁴.

W tym świetle *Аутопсия на тялото* zyskuje cechy antyutopii, tj. utworu, który kreśląc negatywny obraz świata, stygmatyzuje konkretny projekt jego rzekomej naprawy¹⁵. W tym przypadku dyskredytuje ona zgubną jakoby „utopię” chrześcijańską, pojętą jako opresywna myśl totalna, przy czym czyni to poprzez wykazanie fałszywości jej przesłanek źródłowych. W efekcie autopsja ciała Jezusa symbolizuje proces dekonstrukcji jego spuścizny, dokonany zarówno przez fanatycznych uczniów, jak i autora jako krytyka. W kontekście jednak sygnalizowanej niewinności nauczyciela powstaje pytanie, dlaczego (jego) ideał doznał porażki.

Światło na przyczyny tego stanu rzeczy rzuca druga warstwa utworu. Wydaje się bowiem, że zostaje w nim przeprowadzona wiwisekcja nie tylko chrześcijaństwa jako religii-ideologii, ale również *aktualnej* kondycji ludzkości. Estetyce grozy ewokowanej przez autopsję Ukrzyżowanego odpowiada treść retrospekcji głównych bohaterów, nasyconych opisami zachowań perwersyjnych, wszelkich

¹³ Ibidem, 157-158. „Będą wznosili świątynie, pojawią się kapłani, wiara zmieni się w religię, a religia w kanon, którego będą bronić żołnierze”.

¹⁴ Vide Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*. Cf. Agata Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości* (Kraków: Universitas, 2000), 289-300.

¹⁵ Andrzej Niewiadowski, Antoni Smuszkiewicz, „Antyutopia”, in eadem, *Leksykon polskiej literatury fantastyczno-naukowej* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1990), 250-251.

seksualnych wynaturzeń oraz aktów przemocy. Co istotne, nie są one wulgarne w warstwie języka, jednak dotyczą najmroczniejszych pokładów ludzkiej psychiki. Mimo iż nie służą bezpośrednio drwinie lub złorzeczeniom, kreują nihilistyczną i bluźnierczą wizję świata. Zaprezentowany w powieści świat jest tak nie tylko zdesakralizowany, ale i zdehumanizowany. Reifikacja martwego Jezusa odpowiada reifikacji człowieka, który nie stanowi żadnej wartości, jako że w centrum aksjologicznym znajduje się bogactwo i rozkosz, osiągalne dzięki władzy i przemocy. Potwierdzają to obrazy z życia codziennego zarówno Rzymian, jak i Judejczyków. Zarówno bowiem panujący, jak i zniewoleni są zachłanni i perwersyjni, aczkolwiek Żydzi starają się zachować pozory sprawiedliwych i bogobożnych. Wymownym znakiem zakłamania staje się ukrzyżowanie Jezusa. Chociaż towarzyszą mu niezwykle zjawiska (cf. Łk 23, 44–45), dla mieszkańców Jerozolimy stanowi ono kolejny pretekst do uprawiania hazardu i prostytucji. W tym kontekście śmierć ludzka, odarta ze wszelkiej godności, ale odpowiednio wyeksponowana – jako przedstawienie teatralne – w myśl opinii Kafkasa – okazuje się służyć sprawowaniu nad rodakami kontroli.

Rekonstrukcja imaginarium społecznego¹⁶ (tekstu) Stojanowa wskazuje zatem na hedonizm jako zasadę istnienia, ta zaś odsłania aktualność triady „władza – wiedza – rozkosz”¹⁷. Pragnienie tej ostatniej, rządzące *wszystkimi* ludźmi, wskazuje w myśl tezy Michela Foucaulta na seksualność jako atrybut tej pierwszej¹⁸. Zachowanie perwersyjne, a więc akt transgresji, wyraża właśnie pozycję panowania, potwierdzając przy tym, że represja, podobnie jak zakaz, funduje związek między władzą, wiedzą oraz seksualnością¹⁹:

Rozkosz i władza [...] wzajemnie się prześcigają się, zachodzą na siebie, wprawiają w ruch. Zazębiają się, biorąc za podstawę złożone rzeczywiste mechanizmy pobudzania i zachęty²⁰.

Wizja rzeczywistości, ale i naznaczonego żądzą ciała, jako środka zniewolenia, a ostatecznie – i miejsca zła, odsłania istnienie w powieści perspektywy gnostycyckiej²¹. Krytyka religijnej utopii zdaje się tak wpisywać w fundamentalną niechęć gnostyka do „tu i teraz”. Losy chrześcijaństwa stają się metonimią dziejów świata w ogóle, zaś dekonstrukcja zepsucia czasów początków „naszej ery”

¹⁶ Charles Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, 37.

¹⁷ Michel Foucault, *Historia seksualności*, trans. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski (Warszawa: Czytelnik, 1995), 20.

¹⁸ Seksualność jest w ujęciu Foucaulta „szczególnie intensywnym miejscem zbieżności relacji władzy”. Ibidem, 90.

¹⁹ Ibidem, 15.

²⁰ Ibidem, 50.

²¹ Negatywny stosunek do (doczesnego) świata lub czasu – jako stworzonego przez złego demiurga – stanowi jedną z głównych cech światopoglądu gnostycyckiego. Vide Hans Jonas, *Religia gnozy*, trans. Marek Klimowicz (Kraków: Platan, 1994).

służy postawieniu diagnozy na temat społeczeństwa, w którym żyje sam autor. Potwierdzenie dla tezy można zaś znaleźć w jednym z jego wywiadów:

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 Хрустос и никой не е разбирал за какво става дума. Защото в онова време човечеството не е имало мечта. Днес е същото време. Човечеството няма мечта²².

Powieść wydaje się nosić cechy dystopii jako fikcji, która kreując koszmarny obraz rzeczywistości, formułuje negatywną diagnozę aktualnego stanu rzeczy²³. Jednak to nie fakt, że bohaterowie uwikłani są w ponizające stosunki, a głównym kryterium przetrwania jest przewaga siłowa, potwierdza gnostycki – i w tym sensie dystopijny – punkt widzenia. Kluczowa okazuje się metafora ludzi-wilków (bestii), która odsyła do antropologii pesymistycznej, i która – co istotne – pada z ust ucznia Jezusy, Józefa Arymatejskiego:

Иешуа бар Йохосеф беше като пастур на вълци – всеки звяр имаше своята порода, своите остри зъби, своите вълчи нрави. Всеки бе обиколил своята зона и пазеше с ярост опиканите кръгове по дърветата. Защото това беше негово и беше единственото, което имаше на този свят [...]. А Иешуа бар Йохосеф искаше немислимото – те да забравят инстинкта си на зверовете и да станат братя²⁴.

Piętnując przemoc, przyznaje, że leży ona w ludzkiej naturze. W efekcie jego (ortodoksyjna skądinąd) wizja Jezusa jako pasterza nabiera cech paradoksu, tyle że wynikającego nie z teologicznej koncepcji Bogocłowieka, lecz z charakteru relacji rabbi – uczniowie. Jezua ponosi tak porażkę w odniesieniu do treści swego przesłania.

²² Веселин Стоянов, Стоян Вълев, „Свидетели сме на отчайваща безпомощност, прикривана със сивия чадър на постмодернизма”, *Книги News* (2007), <http://www.knigi-news.com/?in=pod&stat=2121§ion=10&cur=130> (accessed March 1, 2014). „Książka ta dała mi najciekawsze chwile w moim pisarskim życiu. Miałem czas, aby wiele myśleć i czytać. Koniec końców się okazało, że mam rację. W tamtych czasach nikt się nie interesował Chrystusem i nikt nie rozumiał, o co chodzi. Ponieważ w tamtych czasach ludzkość nie miała marzenia. Dziś czasy są takie same. Ludzkość nie ma marzenia”. Słowa te zasługują na uwagę także dlatego, że pisarz sugeruje tu swe przygotowanie erudycyjne, czym implikuje wiarygodność interpretacji.

²³ Na tym etapie wyводу odnoszę się do rozpowszechnionej w polskiej literaturze przedmiotu definicji zaproponowanej przez Andrzeja Niewiadowskiego i Antoniego Smuszkiewicza. Vide Andrzej Niewiadowski, Antoni Smuszkiewicz, „Dystopia”, in eadem, *Leksykon...*, 262-264.

²⁴ Веселин Стоянов, *Аутопсия на тялото*, 142. „Jezua bar Jochosef był jak pasterz wilków – każda bestia była własnej rasy, miała własne ostre zęby, własne wilcze obyczaje. Każda okrążyła swoją strefę i wściekle broniła obsikanych kręgów na drzewach. Bo to było jej i było jedynym, co miała na tym świecie [...]. A Jezua bar Jochosef chciał niemożliwego – żeby zapomniały swój instynkt drapieżców i stały się braćmi”. Warto dodać, że o *bestiaryzacji* świata – a zatem o doświadczeniu gnostyckim – mówi także sam autor we wspomnianym wyżej wywiadzie: „Мисля, че стигнахме времето на зверовете. Включително и литературните” („Мyslę, że dożyliśmy czasów bestii. Także tych literackich”). Веселин Стоянов, Стоян Вълев, „Свидетели...”.

W tym kontekście na uwagę zasługuje fakt przytoczenia rzekomych słów Jezusy przez samego Ejszu: „Абсолютно съм сигурен, че чух веднъж Иешуа бар Йохосеф да пита: «Прочие, ако Светлината в тебе е Мрак, то колко голям ще бъде Мракът»”²⁵. Wydają się one zaskakujące, niejako zawieszone w próżni, ale wobec ich źródła, a także finalnego umiejscowienia, stanowią istotną wskazówkę co do intencji autora. Sposób ich przywołania nawiązuje do tradycji apokryficznej, zgodnie z którą wyjątkowość Jezusa potwierdza często postronny obserwator²⁶. Treść zaś retorycznego pytania może sugerować zarówno to, że ludzie żyją w iluzji bycia sprawiedliwymi, jak i że ich dobre intencje przynoszą ostatecznie złe skutki. Okazuje się, że jest to wyrwany z kontekstu paracytat z *Kazania na Górze* (Mt 6, 22-23; cf. Łk 11, 33-36)²⁷. Kościelna tradycja egzegetyczna uważa ten fragment za przestrożę przed kierowaniem się w życiu źle pojętymi wartościami (a więc dobrami doczesnymi), łącząc go z obrazem Chrystusa jako „światłości świata” (J 8, 12)²⁸. Wydaje się, że Stojanow nie tylko zna tę wykładnię, ale też przykłada do niej dużą wagę, gdy powołuje się na nią

²⁵ Веселин Стоянов, *Аутопсия на тялото*, 158-159. „Jestem absolutnie pewny, że słyszałem raz, jak Jezusa bar Jochosef zapytał: «Tak więc, jeśli światło w tobie jest Mrokiem, to jak wielki będzie to Mrok?»”.

²⁶ Co ciekawe, postać Ejszu nie jest tworem autora, a bohaterem XX-wiecznej, rosyjskiej zapewne, mistyfikacji, służącej uwiarygodnieniu wydarzenia zmartwychwstania Chrystusa przez rozbudowanie listy rzekomych naocznych świadków. Vide Борис Г. Деревенский, *Иисус Христос в документах истории* (Санкт-Петербург: Алетея, 1998), 458-460. Motyw syryjskiego lekarza Piłata, który podpisał akt zgonu Jezusa, występuje w wielu dzisiejszych parafrazach biblijnych, zarówno tych artystycznych, jak i aspirujących do miana tekstu naukowego, a zwłaszcza z zakresu zjawisk paranormalnych, także w bułgarskim środowisku „popularno- ezoterycznym”. W tym świetle postać Ejszu po pierwsze odsłania możliwe źródła inspiracji bułgarskiego pisarza, po drugie – sygnalizuje podwójnie parafrazującą wymiar powieści, a w konsekwencji potęgując znaczenie przytoczonych słów.

²⁷ W tłumaczeniu na język bułgarski kluczowe zdanie Mt 6, 23b – „Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!” zachowuje oryginalny czas przyszły, a forma pytająca jest wyraźniejsza: „И тъй, ако светлината, що е в тебе, е тъмнина, то колко ли голяма ще е тъмнината?”. Сут. wg przekładu synodalnego: *Книгите на Свещеното Писание на Вехтия и Новия Завет* (София: Св. Синод на Българската Православна Църква, 1992). Sens moralnego upomnienia odsłania Łk 11, 35: „Patrz więc, żeby światło, które jest w tobie, nie było ciemnością”. Wszystkie cytaty biblijne wg przekładu: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Świętego Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Poznań: Pallottinum, 2003).

²⁸ Prawosławna egzegeza wiąże ten fragment przede wszystkim z kwestiami dóbr doczesnych, a więc sytuuje w kontekście perykopy Mt 6-19-24, przy czym światło jest wyjaśniane jako metafora zdrowia/czystości. Św. Jan Chryzostom odwołuje się do tego pasażu w związku z krytyką chciwości i rozpusty, a metaforę oka odczytuje w odniesieniu do problematyki widzenia/rozpoznawania, budując analogię ciało-oko/dusza-umysł. Pytanie z Mt 6, 23 uznaje za ilustrację upadku wskutek utraty przewodnictwa. Vide Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Cz. I* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000), 259-260; *Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета*, vol. 1 *Евангелие от Матфея*, ed. Александр П. Лопухин (Москва: Дарь, 2009), 168-170. Warto zauważyć, że problematyka złego (w ciemności pogrążonego) oka (umysłu) odsyła do kwestii aksjologicznego spojrzenia na świat, tj. wartości jego obrazu.

w esejach z tomu *Zабравената уговорка с Бога* (2003). W eseju *Камъкът на Каин или соната на Тангра* czyni to w związku z nawrotem demonów rasizmu – jednej z *halucynacji XX wieku* – i przestrzega przed błędnie definiowanymi celami oraz tzw. dobrymi intencjami:

Съветвам тези, които са около леглото на болната нация и тези, които искат да церят общество с тояги, заедно да помислят върху думите на Исус. Защото историята е показала, че нито първите, нито вторите са оцелели, но народите им са пили горчиви сълзи²⁹.

Natomiast w eseju *Пролог с притча и благовестив финал*, komentując *Kazanie na Górze*, przyznaje, że Mt 6, 23 stanowi dla niego bardzo ważny tekst, ale dopiero wskutek głębokiego namysłu – co ciekawe, mówi on tu o „wysłuchaniu się w serce” – pojął, iż głosi on potrzebę stałego wzglądu na życie wieczne: „Прави така, че, когато възкръснеш, да се наредиш между живите”³⁰. Ortodoksyjny sens nakazu redukuje wszakże jego peryfrazę pytania końcowego, nawiązująca do gnostyckiego podziału duch – materia, światło – ciemność: „Мрак е човешкото тяло и какво тогава го озарява така, че понякога то свети по-силно и от слънцето”³¹. Nie mniej ogólne przesłanie fragmentu ma charakter przestrogi moralnej.

Jednak sam fakt sformułowania upomnienia – czy też zbudowania do niego aluzji – nie nadaje jeszcze powieści Stojanowa charakteru parenezy, tym bardziej że kończy ją niezwykle gorzka konstatacja, oczywiście dotycząca czasów Jezusa, ale w myśl poetyki dystopijnej mająca odniesienie przede wszystkim do współczesności: „Човечеството нямало мечта. Тя не идвала отникъде: нито от Изток, нито от Рим, защото светът на силните и богатите не допускал мечти”³². W ten sposób przesłanie utworu naznacza wyraźny *nihilizm*. Dzień Golgoty był *najsmutniejszym* w dziejach ludzkości, bo nie miał sensu, a wręcz okazał się zębny – ze względu na zainicjowany wówczas łańcuch przemocy. Demistyfikacja śmierci Jezusa stanowi oczywiście konsekwencję zsekularyzowania jego misji (i osoby), tj. odrzucenia chrześcijańskiej nauki o zbawczym męczeństwie Syna Bożego, ale w szerszym planie podaje w wątpliwość możliwość istnienia w świecie takiego wzoru, który nie zostałby skompromitowany.

²⁹ Веселин Стоянов, *Забравената уговорка с Бога* (София: „Захари Стоянов”, 2003), 31. „Radzę tym, którzy znajdują się wokół łoża schorowanej nacji i tym, którzy chcą uzdrawiać społeczeństwo przy pomocy kijów, by razem pomyśleli nad słowami Jezusa. Gdyż historia pokazała, że ani pierwsi, ani drudzy nie ocaleli, ale ich narody doświadczyły gorzkich łez”.

³⁰ Ibidem, 45. „Czyń tak, abyś, gdy zmartwychwstaniesz, znalazł się między żywymi”.

³¹ Ibidem. „Mrokiem jest ciało ludzkie, więc co go tak oświecla, że czasem świeci silniej niż Słońce?”.

³² Веселин Стоянов, *Аутопсия на тялото*, 158. „Ludzkość nie miała marzenia. To znikąd nie nadchodziło; ani ze Wschodu, ani z Rzymu, ponieważ świat silnych i bogatych marzeń nie dopuszczał”.

Fundamentalnie pesymistyczna diagnoza Stojanowa głosi, że świat pozostaje w stanie permanentnej aksjologicznej atrofii, ale jednocześnie wydaje się być ona także naznaczona swoistym żalem po utracie marzeń (ideału, utopii). W tym sensie – chociaż na zasadzie odwrócenia – wydaje się korespondować z przekonaniem Karla Mannheima³³, iż gwarancją pozytywnego rozwoju ludzkości jest obecność właśnie myślenia utopijnego, które to dając impuls do dążeń reformatorskich, utrzymuje aktualny *status quo* w ciągłym napięciu i tak chroni wspólnotę przed moralną i intelektualną stagnacją, a więc śmiercią³⁴. Kluczowe staje się zatem pytanie, czy autorskie ujęcie rzeczywistości stymuluje postawę nihilistyczną czy też w sposób przewrotny dokonuje afirmacji (potrzeby) utopii.

Ideał

Powieść Stojanowa, odsłaniając koszmarną wizję świata, wydaje się dystopią, chociaż nie tyle w sensie gatunkowym (literackim), ile filozoficznym – jako pewien *styl* myślenia, pewien sposób *oglądu* rzeczywistości. Czy w takim razie konstatacja, że „ludzkość nie ma marzenia”, formułuje w istocie apel o jego (re)konstrukcję? To pytanie podnosi kwestię funkcji dyskursu dystopijnego w ogóle.

Namysł nad tą problematyką jawi się swoistym atrybutem ponowoczesności. Należy on do najbardziej rozwiniętych we współczesnej humanistyce, tak że zarówno jako typ fikcji, jak i kategoria interpretacyjna, utopia (i dystopia) stanowi aktualnie przedmiot najróżniejszych ujęć. Wydaje się, że wszystkie zgodne są co do genezy oraz wyznaczników tematycznych. Jednak w świetle postawionego wyżej pytania kluczowa jest kwestia autorskich przesłanek, ta zaś nie zawsze znajduje bezpośrednie odzwierciedlenie w propozycjach teoretycznych. Ponieważ właśnie intencje (a więc i wpisana w dzieło strategia interpretacyjna) stanowią główny przedmiot mojej dalszej refleksji, za punkt wyjścia obieram ujęcie M. Keitha Bookera, który pojęcia dystopii używa na ogólne określenie negatywnych wizji rzeczywistości, podkreślając wszakże, że wszystkie one służą krytyce społecznej³⁵. W tym kontekście przywołuje on ciąg jej (po)nowoczesnych przedstawicieli „Nietzsche – Freud – Foucault”, po czym wskazuje, że swój cel dystopie osiągają – paradoksalnie – wskutek odznajomienia (*defamiliarization*)

³³ Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, trans. Jan Miziński (Lublin: Wydawnictwo Test, 1992), 204-207.

³⁴ Mannheim łączy los utopii z losem życia duchowego i apeluje o zachowanie ich obu. W przeciwnym wypadku ludzkość skazana będzie na permanentny „demonтаж transcendencji rzeczywistości”.

³⁵ M. Keith Booker, *The Dystopian Impulse in Modern Literature. Fiction as Social Criticism* (Westport, CT: Greenwood Press, 1994).

przedmiotu, tj. przedstawiają światy wyraźnie odległe, zazwyczaj alternatywne lub też przyszłe społeczeństwa³⁶.

W tym świetle powieść Stojanowa jako parafraza wątków ewangelijnych dokonuje przeniesienia podwójnego. Po pierwsze, prezentuje ona społeczeństwo *przeszłe*; po drugie, odnosi się do narracji religijnej, o fundamentalnym przy tym znaczeniu dla kultury swoich odbiorców. Negując tradycyjny światopogląd, ale też dyskredytując dobrą wolę ludzi w ogóle, nie tylko burzy powszechne zadowolenie³⁷, ale i wprowadza poczucie egzystencjalnej trwogi. Atmosfera grozy uzyskana jest jednak nie tyle przez ewokowanie zła, ile powrót do początków. Sugerując, że już u swego zarania projekt naprawy świata był skażony, odbiera szansę na korektę postaw (teoretycznie możliwą w przypadku wizji społeczeństw alternatywnych lub przyszłych). W konsekwencji już nie przewiduje, a *konstatuje* negatywny rozwój ludzkości.

Nieobecność ideału niejako konstytuuje dystopię, wyrosłą przecież na gruncie (po)nowoczesnego sceptycyzmu oraz katastrofizmu³⁸. Jej twórca stawia sobie za cel nie propagowanie własnego projektu, a zdyskredytowanie cudzego. Czy wystarczy jednak dokonać destrukcji, by zasłużyć na miano pisarza zaangażowanego? Czy wystarczy odsłonić zło, aby stanąć po stronie dobra? Literatura dystopijna XX wieku wydaje się na te pytania odpowiadać twierdząco. Jak podpowiada Jerzy Szacki, „wiedzę o poglądach pozytywnych musimy w takich przypadkach czerpać z innych źródeł lub zdobywać ją poprzez zmuśną analizę tekstu, w którym nie zostały wprost wyłożone”³⁹.

W przypadku Stojanowa wskazówka ta zyskuje na szczególnym znaczeniu, jako że jego twórczość naznaczona jest właśnie powtarzającymi się motywami przewodnimi. Widoczne są one nie tylko w stale podejmowanych problemach, ale i konkretnych wyrażeniach językowych, które mając charakter metaforyczny, ewokują przesłanie autora, ale swe pełne wyjaśnienie uzyskują dopiero w późniejszych jego tekstach. Dzieje się tak na przykład w przypadku wymownej frazy *векът на халюцинациите* („wiek halucynacji”), która powtarzana w esejach⁴⁰, konkretną ilustrację jako określenie naznaczonego przemocą XX wieku uzyskuje w późnym opowiadaniu o takim tytule⁴¹. Powstaje tak wrażenie, że dzieło pisarza należy czytać w świetle związków między- i wewnątrztekstualnych. Jego autoreferencyjność uwidacznia się przy tym zwłaszcza, kiedy ta sama fabuła uzyskuje realizację w dwóch różnych formach gatunkowych, co dotyczy między innymi

³⁶ Ibidem, 18-19.

³⁷ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią* (Warszawa: Sic!, 2000), 208. Oczywiście Szacki mówi tu „utopii negatywnej”, ale w świetle ujęcia Bookera to również dystopia.

³⁸ Cf. ibidem, 207.

³⁹ Ibidem, 201.

⁴⁰ Веселин Стоянов, *Забравената уговорка с Бога*, 29-31.

⁴¹ Веселин Стоянов, „Векът на халюцинациите”, *Везни*, 17 (2007): 184-193.

i powieści *Аутопсия на тялото*, wcześniej wydanej w postaci opowiadania⁴². I właśnie w kontekście nadanym przez wcześniejsze teksty pisarza utwór ten odczytuje bułgarska krytyka, co okazuje się świadectwem odbioru⁴³ szczególnie znaczącym, bo niejako legitymizującym jego pretensje do miana głęboko zatroskanego kondycją człowieka.

Za wielkiego orędownika powieści należy uznać Władimira Janewa, który nie tylko jej autora uważa za jednego z najbardziej intrygujących pisarzy bułgarskich, ale ją samą nazywa wprost „mistrzowskim dziełem artysty dojrzałego”⁴⁴. Chwali wręcz za *brak* „słodzenia” i „utopijnego wizjonerstwa”. Twierdzi, że tematem jest tu „poniżenie ludzkości”. Jej bohaterów nazywa więc *ludźmi podziemia*, gdyż ilustruje ona jakoby wieczne aporie bytu, odkryte i sproblematyzowane przez Fiodora Dostojewskiego. Widząc tak w dziele „namiętną polemikę o sensie ludzkości”, Janew przyjmuje opinię Christo Karastojanowa, że pisarstwo autora wyraża „nieustępliwe poszukiwania utraconej (i straconej) duchowości”⁴⁵. To ostatnie odczytanie dotyczy wszakże eseistycznych miniatur, publikowanych przede wszystkim w latach 90. i na początku XXI wieku, w których rzeczywiście autor nie tylko wskazuje na stan moralnego upadku społeczeństwa, ale również jednoznacznie przybiera postawę mentorską. W tym też kontekście pojawiają się nawiązania do tradycji biblijnej (i chrześcijańskiej), niekiedy przypominające braterskie upomnienie, zaś powtarzający się element narracji stanowi motyw (nie)obecności Boga⁴⁶.

W świetle tak udokumentowanego *zaangażowania* pisarza nieobecność ideału w jego powieści zdaje się wynikać z ponowoczesnej odmowy nadania mu kształtu. Skoro dystopia jest ostrzeżeniem przed bezkrytycznym przyjmowaniem nowości, a tak szkołą sceptycyzmu⁴⁷, to pobudzenie ku nowej wizji odbywa się w niej

⁴² Веселин Стоянов, „Аутопсия на тялото”, *Участ*, 1 (2005): 29-34; idem, „Аутопсия на тялото”, *Знаци*, 3 (2005): 38-46; idem, „Аутопсия на тялото”, *Електронно списание LiterNet*, no. 62 (January 20, 2005), http://liternet.bg/publish7/veselin_stoianov/autopsia.htm (accessed February 24, 2014). W planie idei pozostają one w pełnej harmonii. Różnice wynikają ze specyfiki aktualizowanego gatunku literackiego, toteż wariant wtórny okazuje się tylko rozwinięciem fabularnym, wzbogaconym o obszerne retrospekcje życia bohaterów i szczegółowe opisy aktualnej sytuacji społeczno-politycznej.

⁴³ Michał Głowiński, „Świadectwa i style odbioru”, in idem, *Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej* (Kraków: Wydawnictwo Literackie: 1977), 119-120.

⁴⁴ Владимир Янев, „Романът Аутопсия на тялото – страдна полемика на човешкото”, *Електронно списание LiterNet*, no. 99 (February 24, 2008) http://liternet.bg/publish13/v_ianev/v_stoianov.htm (accessed February 24, 2014).

⁴⁵ Христо Карастоянов, „Препоръчителни думи...”, *Liternet.bg*. (July 22, 2003) <http://liternet.bg/publish5/hkarastojanov/kritika/vstoianov2.htm> (accessed March 13, 2014).

⁴⁶ Vide *Някой подрежда дните ни* (Веселин Стоянов, *Забравената уговорка с Бога*, 97-99), w którym autor apeluje o pozostawienie Boga i wzięcie swego życia we własne ręce. W tekście *Домашно съчинение на моя приятел* (Веселин Стоянов, *Забравената уговорка с Бога*, 130-133) Bóg jawi się (nie)obecnym partnerem w dialogu.

⁴⁷ Andrzej Niewiadowski, Antoni Smuszkiewicz, „Dystopia”.

przede wszystkim na drodze obrazoburstwa. Jak zauważa jednak Zygmunt Bauman – charakteryzując właśnie utopię obrazoburczą – u podstaw takiej postawy znajduje się założenie, iż to nie projekty, a refleksja krytyczna jest w stanie zmienić świat⁴⁸.

Krytyka

„Warunkiem możliwości stworzenia paradygmatu utopijnego – wskazuje Bronisław Baczko – jest powstanie szczególnego miejsca, które zajmuje intelektualista, dopominający się o prawo do myślenia, wyobrażania sobie i krytykowania rzeczywistości społecznej, a zwłaszcza politycznej”⁴⁹. To intelektualisci zatem budują utopie, bo to oni odnoszą się do świata za pomocą krytycznej refleksji i tak zyskują prawo i władzę uprawomocnienia⁵⁰. „Ich racjonalnie skonstruowane wyobrażenia społeczne stanowią alternatywę, niezależną względem każdej rzeczywistości transhistorycznej lub prehistorycznej, względem sfery świętości i mitu”⁵¹. Jak zaś wskazuje Szacki, granica między utopią pozytywną a negatywną jest płynna, a ich powinowactwo wyraża się właśnie w nastawieniu radykalnym względem aktualnego *status quo*⁵². Dystopia to część myślenia utopijnego, ponieważ nie tylko zakłada, ale i afirmuje potrzebę innej rzeczywistości⁵³. Paradygmat utopijny stanowi tak wytwór nowoczesności, tj. sytuuje się w perspektywie tradycji Kantowskiej, która nie tylko zakłada istnienie prawdy obiektywnej, ale też głosi, że jest ona osiągalna na drodze krytyki prowadzącej do *emancypacji* („krytyka – prawda – emancypacja”)⁵⁴ – jako „ideału” *par excellence*⁵⁵.

⁴⁸ Zygmunt Bauman, „Utopie i dystopie czasów płynnej nowoczesności”, *Przegląd filozoficzno-literacki*, 4 (2009): 73. Autorzy hasła twierdzą wszakże, że dystopia zdradza brak wiary w *jakąkolwiek* możliwość zmiany (Andrzej Niewiadowski, Antoni Smuszkiewicz, „Dystopia”, 263); ale w świetle chociażby uwag Baumana (Z. Bauman, *Utopie i dystopie*, 73) i Szackiego (Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, 204-208) wydaje się to ujęcie powierzchowne.

⁴⁹ Bronisław Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 88.

⁵⁰ „Ćwiczenia intelektualne w ramach paradygmatu utopijnego przyczyniają się na swój sposób do udzielenia odpowiedzi na wielkie pytanie nowożytności; jest to pytanie o możliwość pomyślenia samoustanawiającego się społeczeństwa, nie opartego na żadnym zewnętrznym wobec świata porządku, lecz łącznego jednostki we wspólnotę, która sprawuje pełnię władzy nad samą sobą” (B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne*, 88).

⁵¹ Ibidem.

⁵² Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, 197.

⁵³ Cf. Zygmunt Bauman, *Utopie i dystopie*, 73.

⁵⁴ Ponieważ niżej odsyłać będę do myśli Foucaulta, korzystam tu z analizy badającego jego filozofię Andrzeja Kapusty. Vide Andrzej Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2002), 166-171.

⁵⁵ Cf. Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, 29-30, 37.

Powieść Stojanowa, głosząc jednoznacznie negatywny obraz natury ludzkiej, sugeruje wszakże, że nie tylko *aktualny* świat jest zły, ale też że nie ma alternatywy, a więc, że wyzwolenie nie jest możliwe. W tym sensie buduje ona groźę totalną. Wydaje się, że swą radykalnością wyraża świadomość aksjologiczną podszytą resentymentem⁵⁶. Wpada w pułapkę tego, co krytykuje. Jak wskazuje jednak Szacki, perspektywa totalna w dystopię jest wpisana. „Z niedzisiejszego utopizmu pozostaje przeciwstawienie dobra i zła, ale tylko to drugie ukazuje się w pełnym świetle dnia”⁵⁷. Totalność Stojanowa ma wszakże zupełnie inny charakter. Tu destrukcja odbywa się na głębszym poziomie i dotyczy samej istoty egzystencji. Powstaje więc pytanie, czy fakt, iż świat nie ma i nie może mieć ideału (tj. nie może się zmienić) nie neutralizuje dystopijnego potencjału? Czy obraz świata zepsutego totalnie to nadal dystopia? Czy taka „dystopia” służy jeszcze przemianie?

Skoro przesłanie samego pisarza jawi się radykalnie problematyczne, ostateczną instancją definiującą staje się czytelnik. Decydującą rolę odgrywa zatem styl odbioru w ujęciu Michała Głowińskiego⁵⁸. Wydaje się, że „klasyczna” dystopia amplifikuje nie tyle styl alegoryczny (czy też symboliczny), ile mimetyczny i w tym kontekście – choć może paradoksalnie – instrumentalny⁵⁹. Absolutnie nihilistyczny świat przedstawiony (Stojanowa) może być zatem odczytany albo jako apel o zmianę – i tak wezwanie do działania, albo też jako przesłanka za przyjęciem postawy równie nihilistycznej, a w konsekwencji – jako źródło apatii. W tym miejscu należy jednak zauważyć, że współcześnie istnieje jeszcze jedna forma lektury, przez Głowińskiego nazwana stylem ludycznym⁶⁰. Jako podtyp estetycznego, styl ten zatrzymuje się na kontemplacji z dystansu. W tym świetle przypomina postawę moralnego niezaangażowania elit w ujęciu Pierre’a Bourdieu⁶¹. Wyraża się on wszakże przede wszystkim w poszukiwaniu rozrywki, stając się tak wyznacznikiem kultury popularnej.

A przecież właśnie w takiej sytuacji komunikacyjnej funkcjonuje powieść Stojanowa. Zarówno projekt okładki, jak i notka na jej tylnej stronie, wskazują przy tym na intencje natury komercyjnej. Nazywając Golgotę „najsmutniejszym dniem w historii ludzkości”, podważa ona chrześcijański model moralności, pisarz kreuje skandal, który służy wypromowaniu tekstu⁶². Błuznierstwo z jednej strony wzbudza bowiem w społeczeństwie oburzenie, z drugiej – wychodzi

⁵⁶ Max Scheler, *Resentiment a moralność*, trans. Bogdan Baran (Warszawa: Czytelnik, 1977), 31-82.

⁵⁷ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, 207.

⁵⁸ Michał Głowiński, *Świadectwa i style odbioru*, 126-137.

⁵⁹ *Ibidem*, 129-130.

⁶⁰ *Ibidem*, 132.

⁶¹ Pierre Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, trans. Piotr Biłos (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2005), 15.

⁶² W tym i następnym akapitach powtarzam wywód: Ewelina Drzewiecka, „Błuznierstwo w kulturze popularnej. Wizerunki postaci biblijnych w wybranych powieściach bułgarskich XXI wieku”, in *Tabu w oku szeroko otwartym*, ed. Natalia Długosz (Poznań: Wydawnictwo Rys, 2012), 203-212.

naprzeciw określonym oczekiwaniom. Oczywiście można uznać, że to strategia wydawnicza, a nie autorska. Jednak także sam konstrukt fabularny wydaje się odpowiadać na zapotrzebowanie rynku. Umieszczając wątki religijne w kontekście obrazoburczym, tj. odsyłającym do tych sfer życia ludzkiego, które tradycyjnie obłożone są zakazem tabu. Dyskredytacji chrześcijaństwa dokonuje przy tym poprzez wprowadzenie motywów o proveniencji heterodoksyjnej (i starożytnej genezie), które na horyzoncie intelektualnym Europejczyka pojawiły się przy okazji oświeceniowej krytyki doktryny Kościoła katolickiego. Reinterpretacja nie odbiega wszakże – zgodnie z zasadami estetyki tożsamości⁶³ – od popularnych schematów, budowanych zazwyczaj w oparciu o teorię spisku oraz jakoby przemilczanych źródeł cywilizacji zachodniej. W efekcie celem nadrzędnym okazuje się zaspokojenie oczekiwań odbiorcy, który – „pozbawiony pamięci” – po lekturę powieści sensacyjnej sięga dla rozrywki.

Zygmunt Bauman twierdzi, że w czasach ponowoczesnych dominuje właśnie utopia *obrazoburcza* (a zatem dystopia), a więc taka, która ogranicza się do destrukcji swego ideologicznego przeciwnika⁶⁴. W tym świetle złamanie społecznego tabu służyć będzie jako środek do manifestacji poglądów. Jednak w kontekście kultury popularnej, nastawionej na przyjemność (powtarzania), transgresja taka zyskuje nową funkcję. Okazuje się bowiem, że właśnie negacja stanowi źródło największej przyjemności. Epatowanie złem i perwersją staje się tak celem samym w sobie. Przekroczenie zasad (a dobro niejako kusi do podjęcia takiej próby, bo nietrudno je sprofanować, a jego granice zawsze wyznacza jakaś instancja wyższa) przynosi więc satysfakcję, ponieważ buduje wrażenie przejścia władzy. W ten sposób odsłania się kolejny poziom, na którym dochodzi do zacieśnienia związku między rozkoszą a dominacją.

Odrzuceniu ładu towarzyszy ponadto fascynacja brzydotą. Zło stanowi bowiem także pokusę estetyczną. Sprzeciw wobec świata skutkuje poszukiwaniami tego, co *ponad* w strefie tego, co pod. W efekcie pisanie o perwersji samo w sobie staje się perwersyjne. Skoro niszczy i jednocześnie nakłania do niszczenia zasad etycznych, powinno też łamać zasady poetyki. Profanacja zaś wymaga sceny, ponieważ źródło przyjemności kryje się w świadomości występku, i to nie tyle we własnych, ile w *cudzych* oczach⁶⁵. I tak w warunkach kultury popularnej zdaje się być realizowana doskonała kongruencja między przyjemnością z czytania o złu a pisaniami o nim. Czy w takim przypadku głoszące zło natury ludzkiej dzieło Stojanowa nie staje się dla niego w istocie pożywką? Czy zamiast angażować do działania, nie oferuje ono kontemplacji i tak okazuje się wspierać to, co w trosce demistyfikuje?

⁶³ Vide Jurij Łotman, *Struktura tekstu artystycznego*, trans. Anna Tanalska-Dulęba (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1984).

⁶⁴ Zygmunt Bauman, *Utopie i dystopie*, 72-73.

⁶⁵ Rüdiger Safranski, *Zło. Dramat wolności*, trans. Ireneusz Kania (Warszawa: Czytelnik, 1999), 180-182.

Wzór

W tym kontekście niezwykle wymowny okazuje się fakt, że jeśli można mówić o jakimś pozytywnym wzorcu w powieści Stojanowa, to jest nim właśnie jego *alter ego*. Korespondowałoby to z charakterystycznym dla czasów ponowoczesnych zjawiskiem poszukiwania utopii „nie w sferze rozwiązań organizacyjnych i trwałych zasad, lecz we własnej świadomości, nie w makro- lecz w mikro skali”⁶⁶. Taką „mikroutopię” – czy „mikro-ideał” – ilustruje postawa Ejszu, nieco cynicznego lekarza (a więc uczonego-eksperta), który chociaż traci w obliczu upadku moralnego świata dotychczasową pewność (sensu) egzystencji, do końca zachowuje dystans, odczuwając jedynie *żał*. Czy taka propozycja wycofania stanowi wyraz moralnego zaangażowania? Czy może być wzorem do naśladowania? Z pewnością wyraża stosunek wyobcowanego brzydzącego się złem gnostyka, ale w praktyce przez swoją pasywność zdaje się je wspierać. Z drugiej strony byłaby to jedyna możliwa strategia przetrwania, skrojona na miarę tak natury świata przedstawionego, jak i postulatów ponowoczesności. Czy w takiej jednak sytuacji społeczne zaangażowanie dyskursu dystopijnego nie wyrażałoby się w wyrzeczeniu – tak jak to się dzieje w przypadku „propozycji” Stojanowa?

Wedle Michela Foucaulta intelektualista nie może już aspirować do posiadania uprzywilejowanego wglądu w rzeczywistość (a w konsekwencji i do poznania dobra), nie ma już prawa wypowiadać się w sposób uprawomocniający⁶⁷, tak więc jego społeczna funkcja polegać może tylko na transformacji *własnego* sposobu myślenia⁶⁸. Ta z gruntu ponowoczesna teza stanowić ma odpowiedź na opozycję „pisarz zaangażowany – esteta”⁶⁹, rządzącą dyskusją nad funkcją intelektualisty i jego odpowiedzialnością względem wspólnoty. Skoro krytyka ma być walką ze zjawiskami dominacji, należy zerwać z tradycyjną rolą proroka. Wszelki namysł musi pomijać kwestię (totalizującej przeciwieństwo) prawdy i realizować się w ramach triady „krytyka – problematyzacja – opór”⁷⁰. Powstaje tak jednak ryzyko, że końcowym produktem pracy umysłu będzie ponownie czysta negacja.

⁶⁶ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, 227.

⁶⁷ Cf. Michel Foucault, „Troska o prawdę (rozmowa François Ewalda z Michelem Foucault)”, *Colloquia Communia*, 36-38 (1988): 152.

⁶⁸ Ibidem, 147; idem, *Czym jest Oświecenie*, 289-293. Cf. Andrzej Kapusta, *Filozofia ekstremalna*, 37-55; 125-175. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że również „ścieżka” Foucaulta odwołuje się wprost do filozofii Kanta, chociaż postulat emancypacji zbiorowej przekuwa w indywidualny, czytając projekt Oświecenia przez pryzmat postawy Baudelaire’a. Vide Michel Foucault, *Czym jest Oświecenie*; Marek Kwiek, „Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii”, in „*Nie pytajcie mnie kim jestem*”. Michel Foucault dzisiaj, ed. Marek Kwiek (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, 1998), 199-238; Andrzej Kapusta, *Filozofia ekstremalna*, 125-153.

⁶⁹ Vide Marek Kwiek, „Kant – Nietzsche – Foucault”.

⁷⁰ Andrzej Kapusta, *Filozofia ekstremalna*, 170.

Jeśli by czytać powieść Stojanowa przez pryzmat etosu intelektualisty w ujęciu Foucaulta, chodziłoby o li tylko postawienie pytania, podważanie oczywistości, wstrząśnięcie przyzwyczajeniami, przy czym wszystko odbywałoby się w zwrocie ku *sobie*⁷¹. Oczywiście w założeniu przekształcanie siebie prowadzić ma do przekształcenia innych, jako że polega na dawaniu przykładu oraz dostarczaniu narzędzi⁷². Medium jest zaś „książka-eksploracja” – a więc *zapis* indywidualnych dociekań prowokujących doświadczenie. W takim jednak ujęciu to nie dystans Ejszu, a *eksplorowanie* zła byłoby środkiem przemiany. To zaś oznaczałoby, że to perwersja wyraża zaangażowanie po stronie dobra! Albo że zatroskanie o świat wyrażać się powinno w postawie zestetyzowanego dystansu! Czy nie dochodzi tak do paradoksu, że społeczne zaangażowanie dyskursu dystopijnego oznacza indywidualną transgresję? Czy taka ponowoczesna dystopia to alibi dla perwersji czy też rzekome zawieszenie totalności dyskursu poprzez ograniczenie się do skali mikro?

Niejednoznaczność sytuacji komunikacyjnej, w tym postmodernistyczna gra, w jaką uwikłana jest współczesna lektura, zawieszająca odpowiedzi na te pytania, a w efekcie – neutralizująca i potencjalnie dystopijnego dyskursu. Wydaje się więc, że strategia ta nie odpowiada warunkom ponowoczesności, a w konsekwencji nie spełnia swej funkcji prymarnej. I to nie tylko dlatego, że stale obciążona jest ryzykiem odbioru o charakterze ludycznym, ale również z powodu tego, że deklarowany status intelektualisty wyklucza prawo do ujęć uniwersalistycznych, toteż „krytyka społeczna” ulega fundamentalnej *problematyzacji*. Uprawomocnienie wydaje się mieć zaś nie aktywne zaangażowanie społeczne, a indywidualny opór. Ten zaś okazuje się introwertyczny. Chociaż oferuje *exempla* (i tak pośrednio wychyla się ku Innemu), w warunkach etyki ponowoczesnej prowokuje jedną z dwóch skrajnych reakcji – albo powstrzymanie się od wydawania wszelkich sądów, a więc i wyznaczania różnic, albo polityczną „zaciekłość”, czyli różnicowanie totalne⁷³. W tym sensie nie jest wcale alternatywą dla zdiagnozowanej przemocy – dziś przecież wszechobecnej, choć rozproszonej⁷⁴ – a jej „lokalnym wcieleniem”⁷⁵. Chociaż samo *pisanie* dystopii ujawnia pragnienie zmiany, obciążone jest ono ryzykiem absolutnego – właśnie gnostyckiego – odwrócenia wartości, a więc pomyłką eksploracją w strefie tego, co *pod*. Bo – jak podsumowuje Jerzy Szacki – z nowoczesnej utopii pozostała dziś jedynie *opozycja* dobra i zła⁷⁶.

⁷¹ Michel Foucault, „Troska o prawdę”, 152.

⁷² Vide Marek Kwiek, *Kant – Nietzsche – Foucault*. Kwiek twierdzi przy tym, że Foucaultowi nie udaje się ostatecznie wyjść poza (modernistyczną) opozycję „funkcja polityczna – funkcja awangardowa”. Vide Marek Kwiek, *Powinni tylko iść za tym, który prowadzi...*, 60.

⁷³ Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, 323-324.

⁷⁴ Ibidem, 325.

⁷⁵ Cf. Marek Kwiek, „Kant – Nietzsche – Foucault”, 40.

⁷⁶ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, 207.

Ilustracją takiej inwersji totalnej – realizowanej na głębokim poziomie znaczeń – staje się utwór Stojanowa. O ile bowiem nieobecność w nim ideału wyjaśniona jest naturą dystopii jako typu fikcji, o tyle nihilizm całościowego przesłania wynika z *autorskiej* konstatacji o braku alternatywy. W ten sposób ujawnia się doskonała niejako mimetyczna kongruencja między światem przedstawionym a rzeczywistym (w ujęciu pisarza). Powieść *Аутопсия на тялото* głosząc absolutny bezruch – niezmiennosc natury – jako zasadę egzystencji, okazuje się swoistą „dystopią” metafizyczną⁷⁷, tj. taką wizją świata, która prawdy – tutaj jednoznacznie kompensacyjnej – szuka w porządku wiecznym. Gestem tym Stojanow okazuje się niejako rehabilitować triadę „krytyka – prawda – emancypacja”, tyle że na drodze gorzkiej konstatacji o wiecznym kołowym roku zła.

W odniesieniu do fundamentalnej kondycji aksjologicznej „dystopia” w warunkach ponowoczesności otwiera drogę dla nihilizmu moralnego, rozumianego już nie jako negacja aktualnego imaginarium społecznego, ani też proklamacja relatywizmu, a – w myśl tezy Baumana – jako „utrata zdolności do podjęcia odpowiedzialności za swą odpowiedzialność”⁷⁸. Zatrącenie się w estetycznym zwrocie ku sobie sprawia, że z oczu znika Inny. A tylko ten ze swoim potencjałem jako odbiorca może uprawomocnić przestrzeń prawdziwej problematyki.

Dystopia in the conditions of Postmodernity? A Bulgarian case

Summary

The topic of the paper is Gnostic, and therefore *total*, experience of the world as a *bad place* in the context of the postulate (resulting from the postmodern critical attitude) to replace the total programs of the world's transformation with partial transformations. A novel by Veselin Stoyanov (1957–2014) *Аутопсия на тялото* constitutes the subject matter of the analyses. The interpretative perspective is given by the utopian/dystopian discourse, especially by the category of ‘dystopia’ as interpreted by M. Keith Booker. The reflection is focused on the consequences of the author's attempt at reinterpreting and even unmasking a total thought, as well as on the diagnosis of world's corruption in relation to the social criticism. Therefore, a crucial meaning is given to the question of the writer's involvement, and finally – to the status of *evil* in literature. The paper raises the question of the functioning of the dystopia in the conditions of postmodernity.

⁷⁷ Odwołuję się tu do pojęcia „utopii wiecznego ładu” (oraz jej podtypu – utopii metafizycznej) w ujęciu Szackiego. Vide Szacki, *Spotkania z utopią*, 111-130.

⁷⁸ Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, 338.