

Literatura a pamięć kulturowa. Obrazoburcze rewitalizacje mitów

Artykuł ma na celu ukazanie korzyści płynących z zastosowania metod semiotycznych w badaniach nad literaturą. Czytane z tej perspektywy teksty literackie rozumiane być mogą jako **dokumenty kultury**, co umożliwia analizę poszczególnych elementów kulturowego uniwersum znaczeń i, co za tym idzie, stopniową rekonstrukcję coraz szerszych jego obszarów oraz uchwycenie dynamiki zachodzących w nim przemian. Jako że przemiany te obejmują również jedną z najistotniejszych sfer kultury, a mianowicie religijność, sposoby aplikacji wspomnianej metody postanowiłam ukazać na przykładzie wybranych współczesnych narracji apokryficznych. Analiza przydatności narzędzi semiotycznych w badaniach literackich i kulturoznawczych musi jednak zostać poprzedzona kilkoma uwagami wstępnymi, porządkującymi nakreślony powyżej, nad wyraz szeroki, obszar problematyczny.

Współczesną kulturę Zachodu często opisuje się jako „postsekularną” – jednak pojęcie to, obecne w dyskursach wielu różnych dyscyplin humanistycznych, budzi rozmaite skojarzenia i bywa różnie definiowane. Jak zatem należy rozumieć tę niezbyt konkretną diagnozę?

„Po śmierci Boga” i upadku pozostałych, rzekomo nie-religijnych, a w istocie *quasi-religijnych*¹ wielkich narracji, tożsamość Zachodu miała zasadzać się na bardziej zindywidualizowanych mikroopowieściach (jednostkowych i grupowych), a tym samym, poprzez odejście od uniwersalizmu i monopolistycznego stosunku do aksjologii, autodefiniować się miała poprzez słabsze już kategorie płynności, fluktuacji i swego rodzaju **miękkości**. Odkrycie religijnych korzeni filozofii podkopało z kolei jej naiwność, słowniki parateologiczne poddano dekonstrukcji i krytyce, a autorefleksja Zachodu

* Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Instytut Kulturoznawstwa, Zakład Semiotyki Kultury.

¹ Por. choćby W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tenże, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, przeł. K. Krzemieniowa i inni, Poznań 1996, głównie fragment XI.

prorowadzić zaczęła w stronę namysłu nad koncepcjami rozumu i racjonalności, religijności i świeckości (przy jednoczesnym podważeniu dychotomicznego charakteru relacji łączącej oba pojęcia) oraz postępu i nowoczesności.

Co istotne, owo osłabienie wszelkich uniwersalizmów nie oznacza, że postsekularyzm łączy się z wizją upadku religii – sugeruje on jedynie pewne „przesunięcia” w relacjach między sferą laicką a obszarem *sacrum*, wskazując ponadto na zjawiska takie jak prywatyzacja wiary² oraz, wynikające z procesów globalizacyjnych i migracji, zacieranie granic między różnymi tradycjami³.

Jeśli dostrzeżemy całą tę złożoność, zrozumiemy, że zadanie, jakie teoretycznie mógłby postawić przed sobą badacz kultury – zadanie polegające na próbie pełnego jej opisu czy zdiagnozowania – jest w zasadzie niemożliwe do zrealizowania. Co jednak istotne, wciąż możliwe jest, wspomniane już na początku, uchwycenie fragmentów rzeczywistości kulturowej, badanie poszczególnych elementów tej mozaiki, tak by z czasem analizować coraz większe jej przestrzenie. Metoda ta, skonceptualizowana przez Clifforda Geertza, zasadza się na semiotycznym ujęciu kultury, a co za tym idzie, na stopniowym badaniu kolejnych warstw jej wytworów czy też kolejnych warstw znaczeń, jakie są tym wytworom przypisywane przez członków danej społeczności. Wśród tych wytworów szczególną rolę **dokumentów semiotycznych** odgrywają teksty literackie.

Oczywiste dla badacza kultury jest, również wspomniane już na początku, założenie, że dokładny ogląd dynamicznego charakteru tożsamości zbiorowej zawierać będzie przynajmniej częściową analizę przemian zachodzących w obszarze religijności. Przy oglądzie kultury postsekularnej staje się to wyjątkowo istotne, gdyż przemiany te są nie tylko intensywnie widoczne, ale też mocno spopularyzowane w obszarze już istniejącej refleksji humanistycznej.

Związane ze wspomnianymi przemianami przesunięcia aksjologiczne tematyzowane są szczególnie intensywnie w tych tekstach literackich, które określić można mianem współczesnych narracji apokryficznych⁴. Jeśli nadto

² Por. przykładowo: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005 (zwłaszcza rozdział *Religie prywatne i religie publiczne*, s. 83–24), a także P. Berger, *Religia i globalizacja*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005 (zwłaszcza rozdział *Religie systemowe w społeczeństwie globalnym*, s. 127–165). Wskazani socjologowie religii zestawiają i w wyczerpujący sposób omawiają tezy z obszaru teorii sekularyzacji, szczegółowo analizując tezę o prywatyzacji religii. Warto również zapoznać się z myślą takich teoretyków jak Niklas Luhmann (*Funkcja religii*, przeł. D. Motak, Kraków 2007) czy Thomas Luckmann (*Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków 2006). Nie wdaję się szczegółowo w omawianie tych kwestii, jako że problematyka ta jest nazbyt szeroka i wymagałaby osobnego opracowania znacznie przekraczającego objętość artykułu.

³ Kwestia wpływu globalizacji na przemiany religijności jest, podobnie jak teza o prywatyzacji religii, zagadnieniem nazbyt szerokim, by ją omawiać w ramach skromnego szkicu o semiotyce literatury, dlatego nie zostanie tu szczegółowo przedstawiona. Analiza tej problematyki została przeprowadzona przy użyciu rozmaitych metod badawczych choćby w książce *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007.

⁴ Na konieczność odróżnienia „apokryfów” od „narracji apokryficznych” wskazuję w książce *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej* (Poznań 2011), s. 13–35. Najważniejsza różnica między tymi kategoriami zasadza się, moim zdaniem, na specyfice ich niekanoniczności. Podczas gdy tradycyjne apokryfy chcą być tekstami świętymi, aspirują do kanonu (lub

postrzega się literaturę jako swoiste „przedłużenie mitu”, to wartość tych tekstów jako materiału źródłowego dla badań nad współczesną kulturą Zachodu znacznie wzrasta.

Postsekularyzm stawia jednak przed badaczem literatury (a tym samym, zgodnie z nakreśloną tu optyką – także przed badaczem kultury) nowe wyzwania. Należy wykazać się dużą ostrożnością we wszelkich analizach, gdyż lekcja ponowoczesności pokazuje niejednoznaczność i złożoność współczesnej duchowości oraz jej wszelkich, w tym literackich, przejawów. Szeroko o teoretycznych konsekwencjach tego zjawiska pisze Karina Jarzyńska, która, omówiwszy koncepcje takich badaczy jak choćby Michael W. Kaufmann, John A. McClure, Peter W. Rorabaugh czy Justin Neuman, zauważa, że:

Omówionych dotąd teoretyków i badaczy łączy zgoda co do tego, że literatura postsekalarna przeprowadza dekonstrukcję opozycji świeckie/religijne na różnych poziomach tekstowych. Omówione przez nich powieści na drodze narracji redefiniują pojęcia o konotacjach religijnych organizujące ludzkie życie (nawrócenie, zbawienie, rytuał, łaska, dusza indywidualna, wspólnota), a także „odczarowują” i przyswajają przedmioty, praktyki i teksty należące do sztafażu tradycyjnych denominacji. Najprostszą metodą dekonstrukcji tego, co religijne, jest profanacja, co w przestrzeni literackiej zazwyczaj oznacza umieszczanie wymienionych elementów w rejestrze komicznym, groteskowym bądź wulgarnym. [...] Podobne zabiegi można interpretować jako tekstowy wyraz procesu, o którym wspomina w cytowanym na początku eseju Warchała: „Uśmiercenie Boga przez nowoczesność jest otwarciem drogi ku nowej duchowości” [M. Warchała, *Co to jest postsekularyzm. (Subiektywna) próba opisu*, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13, s. 179]. Sprofanowany dyskurs religijny zostaje następnie wykorzystany do zbudowania duchowości nowego typu, bardziej prywatnej, fragmentarycznej, świadomej umowności granic między świętym a świeckim i opresyjnego charakteru samej tej dychotomii. Takie zabiegi mogą się zbliżyć do rozumienia profanacji przez Giorgio Agambena, który pisze, że „*religio* już nie przestrzegana, ale taka, z którą można igrać, otwiera wrota użytkowania, a potęgi ekonomii, prawa i polityki, rozbrojone w zabawie, wiodą ku nowej szczęśliwości” [G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 97]⁵.

Czy tak postawione tezy postsekularnych teoretyków sprawdzają się w obszarze wspomnianych już „współczesnych apokryfów”, gdy poddać je analizie semiotycznej i kulturoznawczej? Zakładam, że łącząc wspomniane powyżej optyki z rozstrzygnięciami z obszaru antropologii kulturowej, a zwłaszcza antropologii pamięci, oraz antropologii literatury, uzyskać

próbują stworzyć własny), narracje apokryficzne odnoszą się doń wyłącznie intertekstualnie, podkreślając tym samym jego zamknięcie (czyli, innymi słowy, akcentują jego realność).

⁵ K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1/2, s. 294–307, również online: http://www.academia.edu/2298458/Postsekularyzm__wyzwanie_dla_teorii_i_historii_literatury_rozpoznania_wstepne [dostęp: 04.05.2013].

można wgląd w ów „nowy wymiar duchowości” i poddać go krytycznemu omówieniu. Dokonując takiego odczytania tekstów literackich, można następnie wysnuć wnioski dotyczące modeli kształtowania się współczesnej tożsamości kulturowej Zachodu, która w sposób przewrotny gra z tabu i obrazoburstwem, by **nie wprost** rewitalizować symbole i mity leżące u jej korzeni i, bazując na nich, wytwarzać nową jakość, która bynajmniej nie odcina się od dziedzictwa, a jedynie twórczo je przekształca. Ta praca pamięci i zapominania, tak istotna dla każdego aktu tożsamościowej autokonstrukcji, pozwoli być może lepiej ująć podstawowe tezy teorii postsekularnej i umiejscowić je w szerszym kontekście poznawczym.

Uniwersum znaków. Semiotyczne ujęcie kultury

Jak już wspomniano, kulturę postrzegać można jako swego rodzaju sieć elementów o charakterze znakowym. Optyka ta pozwala na zastosowanie narzędzia badawczego wytworzonego na styku semiotyki i antropologii kultury – dyscyplin, u których podstaw legła hermeneutyka rozumiana jako **interpretacja interpretacji**. Znaczącą inspiracją metodologiczną może tu być zestawienie myśli semiotycznej Jurija Łotmana z antropologią wspomnianego już wcześniej Clifforda Geertza.

Jurij Łotman, rozważając *Problem faktu historycznego*⁶, zauważa, że każdy badacz z obszaru nauk o człowieku i kulturze tworzy w istocie kulturowe konstrukty wyższego rzędu, opierając się w swych analizach na tekstach tworzonych przez uczestników życia społecznego. Jego praca jest zatem właśnie swoistą **interpretacją interpretacji**.

Łotman za oś swej teorii przyjmuje koncepcję semiosfery⁷ – właściwej danej kulturze przestrzeni semiotycznej, złożonej z „semiotycznych monad”, jednostek intelektualnych, nosicielek Rozumu. Badacz stwierdza, że jednostka ludzka nie tylko myśli, ale też funkcjonuje w myślącej (w domyśle – znaczącej) przestrzeni, tak jak podmiot mówiący zawsze zanurzony jest w jakiejś przestrzeni językowej. Co jednak istotne, jednostka jest nie tylko obecna w owym zanurzeniu, nie tylko funkcjonuje w tej zewnętrżności, ale też nieustannie aktywnie ją kształtuje, będąc uczestnikiem wymiany semiotycznej.

Jest to idea zbliżona do semiotycznej koncepcji Geertza, który badanie kultury postrzega jako analizę i interpretację tego, co jej uczestnicy myślą i mówią o sobie samych – jest to interpretacja nieustannie tworzonych i modyfikowanych przez jednostki tekstów kultury, czyli, innymi słowy, wspomniana przez Łotmana **interpretacja interpretacji**.

Geertz, wyraźnie zainspirowany dokonaniem Maxa Webera oraz Wittgensteinowską koncepcją gier językowych, pisze:

Będąc, wraz z Maksem Weberem, przekonany, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę zaś traktuję nie jako

⁶ J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 313 – 318.

⁷ Por. np. J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, s. 197–206.

eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako **naukę interpretatywną**, która za cel stawia sobie odkrywanie znaczenia⁸.

Interpretacja to zatem cel podstawowy. Geertz rozumie ją jako stopniowe odkrywanie kolejnych warstw znaczeniowych przypisanych przez użytkowników tekstom, wytworom, rytuałom czy tradycjom. Głównym zadaniem badacza jest odkrywanie tego, jak członkowie danej kultury interpretują (i wytwarzają) semiotyczne uniwersum, w którym funkcjonują. Odkrywając kolejne warstwy analizowanych fenomenów, czyli kolejne znaczenia im przypisywane, badacz rekonstruuje poszczególne elementy kulturowej mozaiki, obejmując swym badaniem (lub też – rozumieniem) coraz większe jej połacie, i tym samym uzyskując coraz wyraźniejszy obraz całości – kontekstu czy też sieci znaczeń, w których zanurzone są jednostki:

[...] za cel antropologii należałoby uznać powiększenie uniwersum ludzkiego dyskursu. [...] Jest to cel, do którego semiotyczna koncepcja kultury jest przystosowana szczególnie dobrze. Jako zespół komunikujących się z sobą systemów zrozumiałych znaków (to, co – bez względu na lokalne wykorzystywanie tego słowa – określiłbym mianem symboli), kultura nie jest żadną mocą, czymś, z czego w sensie przyczynowym wynikają wydarzenia społeczne, zachowania, instytucje czy procesy; kultura jest kontekstem, czymś, w czego ramach wszystkie te rzeczy można w sposób zrozumiały – to jest – posługując się opisem gęstym – opisać⁹.

Opis gęsty jest zatem, zdaniem Geertza, najlepszą metodą na docieranie do kolejnych warstw znaczeniowych. Metoda ta opiera się na przejściu od opisu czysto fizycznego (opis rozrzedzony) do analizy kryjących się za nim znaczeń. Taki opis **gęstnieje** właśnie wraz z odkrywaniem każdej kolejnej warstwy semantycznej, **gęstnieje** wraz z kolejnymi interpretacjami¹⁰.

Widać tu zatem wyraźnie, że semiotyczne badanie kultury mocne oparcie znajduje w hermeneutyce. Jak wskazuje Bogusław Żyłko, tłumacz i znawca szkoły Tartu – Moskwa, badacz dokonań Łotmana, to właśnie hermeneutyka łączy semiotykę z antropologią, gdyż:

[...] duch hermeneutyki jest uniwersalny i ogarnia wszelkie obszary natury i kultury, w których zachodzą procesy prowadzące do powstawania złożonych tworów, niedających się „wyjaśnić” rozmaitymi „redukcyjnymi” sposobami, czyli sprowadzaniem złożonych części do rzekomo konstytuujących je prostych elementów. W badaniach nad kulturą koło hermeneutyczne wydaje się wręcz oczywistą podstawą metodologiczną. Widać to w dzisiejszej antropologii kulturowej, gdzie coraz powszechniej – staje się stwierdzenie, iż obce kultury należy badać w taki sam sposób,

⁸ C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 19. Podkr. moje – M.J. Jeśli nie zaznaczono inaczej, w dalszej części wszystkie podkreślenia w cytatach są moje.

⁹ Tamże, s. 29.

¹⁰ Tamże, s. 20–21.

w jaki czyta się tekst: poprzez zrozumienie, jak szczegóły wpasowują się w całość, a całość określa szczegóły¹¹.

Zatem semiotyczne badanie kultury opiera się na interpretacji jej rozmaitych wytworów, a także na interpretacji znaczeń, jakie tym wytworom przypisują ich użytkownicy. Jak wspomniano powyżej, wyjątkowo gęstym i bogatym źródłem jest literatura. Warto zatem przyjrzeć się semiotycznym metodom badania tekstu, a następnie na tej podstawie ustalić powiązania między literaturą a pamięcią kulturową.

Tekst a pamięć kulturowa

Według Łotmana, każdy tekst odznacza się dynamiką, przejawiającą się w kolejnych tegoż tekstu odczytaniach i interpretacjach. Dynamika ta nie sprowadza się jednak wyłącznie do hermeneutyki – zasada się również na tym, co badacz określa mianem twórczego przekładu – na jego podstawie powstają bowiem kolejne teksty, nie tylko wzbogacając oryginał o kolejne „egzegezy”, lecz również powiększając uniwersum kultury.

Myśliciel zaznacza, że twórczy przekład jest możliwy (i zarazem konieczny) wyłącznie w tych systemach semiotycznych, w których najważniejsza jest funkcja kreatywna, czyli, innymi słowy, w językach będących przeciwieństwem języków formalnych. Łotman zgadza się więc z Wittgensteinem, który twierdzi, że w logice nie można powiedzieć nic nowego, a to z tego względu, iż przekłady dokonywane w jej obszarze są ściśle. Oznacza to, że przekład z języka L1 tekstu T1 na język L2 prowadzi do powstania takiego tekstu T2, że po dokonaniu operacji odwrotnej (przekładu z L2 na L1) otrzymujemy dokładnie ten sam tekst wyjściowy T1 (przykładem może być prawidłowe rozwiązanie zadania matematycznego, które nie prowadzi do powstania nowego tekstu – nie zachodzi tu przyrost semiozy i zająć nie może, ponieważ języki formalne pozbawione są odniesienia do rzeczywistości, czyli ładunku semantycznego, a zatem nie poddają się interpretacji).

Jednak w rozbudowanych semiotycznie tekstach mamy do czynienia z przekładem innego rodzaju – otrzymujemy kolejny, nowy tekst, gdyż:

[...] zamiast ścisłej odpowiedniości tekstowi T1 mamy pewną przestrzeń. Wszelki z wypełniających tę przestrzeń tekstów t1, t2, t3, ..., tn będzie możliwą interpretacją wyjściowego tekstu. Zamiast ścisłej odpowiedniości – jedna z możliwych interpretacji, zamiast symetrycznego przekształcenia – asymetryczne, zamiast tożsamości ekwiwalentów składających się na T1 i T2 – umowna ich ekwiwalencja. [...] **Powstający w tych wypadkach tekst będziemy rozpatrywać jako nowy, a stwarzający go akt przekładu – jako twórczy**¹².

¹¹ B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009, s. 204. Żyłko odwołuje się w tym miejscu właśnie do Geertza *From the native point of view. On the nature of Anthropological Understanding*, [w:] *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, red. R.H. Shweder, L.A. LeVine, Cambridge 1984.

¹² J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, s. 73.

Powyższy schemat, choć bardziej rozbudowany niż te, które służą do opisu języków formalnych, wciąż pozostaje pewnym uproszczeniem, a to z tego względu, iż nadawca komunikatu (tekstu) dysponuje na ogół więcej niż jednym kodem, przez co czyni tekst (i kontekst) bardziej złożonym, dopuszczając tym samym wielość przekładów (będących, co oczywiste, swego rodzaju interpretacjami). W takiej sytuacji wygenerowanych może zostać więcej nowych tekstów, odpowiadających tekstowi przekładanemu w mniej więcej tym samym stopniu. Może też zajść sytuacja nieprzekładalności kodów, która, określając funkcje kreatywną tekstów, wzbogaca je o kolejne sensy:

Szczególnie znamienna jest sytuacja, kiedy między kodami istnieje nie po prostu odmienność, lecz sytuacja wzajemnej nieprzetłumaczalności (na przykład przy przekładzie tekstu słownego na ikoniczny). Przekład realizuje się za pomocą przyjętego w danej kulturze umownego systemu ekwiwalencji. Tak oto przy zastępowaniu tekstu werbalnego malarskim (na przykład obraz na temat ewangeliczny) przestrzeń tematu w obu kodach będzie się przecinać, a przestrzeń języka i stylu – jedynie umownie korelować się w ramach danej tradycji. **Kombinacja przekładalności i nieprzekładalności określa kreatywną funkcję.** Ponieważ w danym wypadku sensem okazuje się nie tylko ta inwariantowa resztką, która zachowuje się w różnorodnych operacjach transformacyjnych, lecz również to, co się przy tym zmienia, to możemy stwierdzić **przyrost sensu tekstu w procesie tych transformacji**¹³.

Należy się teraz zastanowić, jakie zadania kulturotwórcze realizowane są w ramach wspomnianego twórczego przekładu, przy czym, próbując odpowiedzieć na tak postawione pytanie, trzeba uwzględnić przede wszystkim funkcje tekstu jako takiego. Łotman wyróżnia i opisuje trzy z nich. Pierwsza, i zarazem najbardziej oczywista, to funkcja informacyjna – tu język rozumiany jest jako „maszyna do przekazywania stałych komunikatów”. W przypadku tekstów literackich mamy, rzecz jasna, do czynienia z zawężoną pojemnością informacyjną. Kolejna funkcja, twórcza, stanowić ma uniwersalną właściwość samego języka, realizację jego semantycznych potencjałów. Dla kulturoznawcy najbardziej interesująca będzie natomiast funkcja trzecia – funkcja pamięci:

Tekst to nie tylko generator nowych sensów, lecz także kondensator pamięci kulturowej. Tekst posiada zdolność do zachowywania pamięci o swoich wcześniejszych kontekstach [historycznych – M.J.]. [...] dla odbiorcy tekst jest zawsze metonimią rekonstruowanego znaczenia, dyskretnym znakiem niedyskretniej istoty. Suma kontekstów, w których dany tekst nabiera sensu i które w określony sposób są w nim inkorporowane, może być nazwana pamięcią tekstu. Ta stwarzana przez tekst przestrzeń semantyczna wstępuje w określone relacje z pamięcią kulturową (tradycją), spetryfikowaną w świadomości audytorium. W rezultacie **tekst znów zyskuje życie semiotyczne**¹⁴.

¹³ Tamże, s. 73–74.

¹⁴ Tamże, s. 77–78.

Jak wspomniano, tekst posiada specyficzną dynamikę, czyli możliwość rozwoju w kolejnych odczytaniach, a także w korespondencji z innymi tekstami, wcześniejszymi lub późniejszymi (będąc tych drugich generatorem za sprawą twórczego przekładu). Odkrywanie w owych tekstach wtórnych kolejnych warstw znaczeniowych tekstu pierwotnego staje się z kolei mechanizmem wzmacniania i wzbogacania pamięci kulturowej. Koncepcja ta wydaje się szczególnie obiecująca i płodna poznawczo właśnie w przypadku tekstów, które poddam analizie w niniejszym artykule, czyli współczesnych narracji apokryficznych, nawiązujących do jednego z najbardziej intensywnie obecnych w kulturze Zachodu tekstów – Pisma Świętego.

Pismo Święte jest nie tylko kanonem i źródłem tekstów sekundarnych (tradycyjnych apokryfów), ale też punktem odniesienia dla mnogości odczytań filozoficznych, socjologicznych czy antropologicznych, ujętych w formy literackie, w różnym stopniu inspirowanych tak owym kanonem, jak i licznymi wcześniejszymi nieortodoksyjnymi odczytaniem. Narracje apokryficzne, korzystając z symboli leżących u podstaw kultury Zachodu, zwiększają ich pole semantyczne, podtrzymując tym samym ich witalność i, co za tym idzie, wzmacniając rdzeń pamięci kulturowej.

Symbol – mit – przyrost semiozy.

Kultura w akcie autokomunikacji

Przy badaniu kultury za pomocą metody semiotycznej uwagę zwrócić zatem należy również na kwestie związane z teorią komunikacji. W jaki sposób przekaz (tekst) funkcjonuje w obszarze pamięci kulturowej? Jak lokalizować nadawcę i odbiorcę kulturowych komunikatów? Jaką rolę pełni w tym zakresie twórczy przekład i jego efekty, czyli nowe teksty, inspirowane kanonem i opierające się na przypisanych doń symbolach? Jakiego typu komunikacja ma miejsce w przypadku analizowanych tutaj narracji apokryficznych? Łotman opisuje dwa schematy komunikacyjne. Pierwszy z nich, klasyczny, przebiega na osi „Ja-On”, gdzie „Ja” jest podmiotem przekazu, posiadaczem informacji, natomiast „On” jest przedmiotem, adresatem. W tym schemacie informacja przemieszcza się w przestrzeni, przy czym obramowujące elementy modelu są składnikami zmiennymi (nadawcę zastępuje odbiorca), zaś kod i komunikat – stałymi. Zmienia się zatem nie informacja, lecz jej nosiciel. Drugim schematem komunikacyjnym jest model „Ja –Ja”, gdzie owo drugie „Ja” daje się przyrównać do trzeciej osoby. W tym systemie informacja przemieszcza się w czasie i to ona jest składnikiem zmiennym, nosiciel informacji natomiast pozostaje ten sam. Zmieniająca się informacja nabiera nowego sensu przez wprowadzenie dodatkowego kodu. Wyjściowy komunikat przekodowuje się w jednostkach jego struktury, zyskując cechy nowego przekazu, co z kolei prowadzi do transformacji samego „Ja”.

Oba te schematy funkcjonują w obrębie większego systemu, jakim jest kultura, przy czym drugi schemat służy za narzędzie jej autorefleksji i autokomunikacji:

[kultura] może być ona rozpatrywana jako suma komunikatów, którymi wymieniają się rozmaici nadawcy (każdy z nich dla adresata to „inny”, „on”), i jako jeden komunikat, kierowany przez zbiorowe „ja” do samego siebie. Z tego punktu widzenia **kultura stanowi kolosalny przykład autokomunikacji**¹⁵.

Co w tym kontekście jest bardzo istotne, to fakt, że schemat „Ja-On” zakłada przekaz informacji z zachowaniem jej stałej pojemności, schemat „Ja-Ja” natomiast jest zorientowany na wzrost informacji (pojawienie się komunikatu 2 nie likwiduje komunikatu 1).

Komunikat może jednak z czasem, poprzez historię użycia, za sprawą kolejnych zachodzących w jego obrębie przemian czy też przez konwencjonalizację, przetransformować się w kod. Następuje wówczas **chwilowe** przejście od semantyki do syntagmatyki – chwilowe przez wzgląd na fakt, iż chociaż nowo powstały kod umożliwia tworzenie się nowych, opartych na nim komunikatów, czyli złożonych, uwarunkowanych i usankcjonowanych kulturowo tekstów, poddających się interpretacji, to jednak może, w innych odczytaniach, pozostawać komunikatem, odczytywanym semantycznie. Taki los (transformacja z komunikatu w kod) spotkał, zdaniem Łotmana, najważniejsze, źródłowe komunikaty kulturowe, czyli mity:

jeśli [mity] od początku swego poczęcia miały określoną semantykę, to później związki te zostały utracone i teksty zaczęły nabierać cech czysto syntagmatycznych organizacji. **Jeśli na poziomie języka naturalnego są one bezspornie obdarzone semantyką, to jako zjawiska kultury ciążą ku syntagmatyce, czyli z tekstów stają się „kodami 2”.** Tę tendencję mitu do przemieniania się w czysto syntagmatyczny, asemantyczny tekst, nie w komunikat o pewnych zdarzeniach, lecz w **schemat organizacji komunikatu**, miał na myśli Claude Levi-Strauss, mówiąc o jego muzycznej naturze. Dla egzystowania kultury jako mechanizmu, organizującego zbiorową osobowość ze wspólną pamięcią i zbiorową świadomością prawdopodobnie konieczna jest obecność parzystych systemów semiotycznych z możliwością późniejszego przekładu tekstów¹⁶.

Tekst zatem, powtórzmy raz jeszcze, może być zarówno komunikatem, jak i kodem. Zgodnie z tą optyką kanon, czyli Pismo Święte, funkcjonować będzie jako kod dla komunikatów, którymi będą narracje apokryficzne. Warto jednak w tym miejscu poczynić dodatkową uwagę – o ile bowiem Łotman stwierdza, że komunikat, stając się kodem, ubożeje semantycznie, będąc już tylko imitacją lub znakiem samego siebie, o tyle uznać można, że tekst, jakim jest Pismo Święte, nawet ciążąc ku syntagmatyce, czyli stając się kodem kulturowym, będąc wplecionym za sprawą twórczego przekładu w inny tekst-komunikat (narrację apokryficzną), nie ubożeje, lecz przeciwnie – wzbogaca się semantycznie (czy też, dokładniej rzecz ujmując, wzbogaca się stojący w jego

¹⁵ Tamże, s. 94.

¹⁶ Tamże, s. 96.

centrum symbol). Tego typu twórczy kolaż stanowi „nową i paradoksalną sytuację semantyczną”, powodowaną widoczną nieprzystawalnością i nieprzekładalnością elementów – symbol, oderwany od kontekstu źródłowego, a mimo to w nim zakorzeniony (w zupełnym oderwaniu straciłby bowiem swój symboliczny potencjał i stał się symbolem martwym czy też właśnie wspomnianym znakiem samego siebie), zyskuje kolejne znaczenia, ożywiając następne komunikaty, które jednak funkcjonują w innych rejestrach.

Tekst sekundarny, opierający się na kodzie tekstu prymarnego, tworząc ową nową „paradoksalną sytuację semantyczną”, staje się narzędziem metarefleksji kulturowej¹⁷. Choć w tego typu schemacie pierwotnie transformuje się nie podmiot, lecz przedmiot aktu komunikacyjnego, to jednak ten zmieniający się komunikat, zyskując nowe znaczenia przy jednoczesnym zachowaniu witalności starszych, głębiej leżących warstw semantycznych, wzmacnia samoświadomość kultury, co oznacza z kolei, że i ona (jako podmiot) w pewnej mierze ulega przemianie (staje się odbiciem dla samej siebie i tym samym w pewien sposób się transformuje). Autorefleksyjne i autokrytyczne nastawienie autokomunikującej się kultury wzmacnia zatem jej dynamikę, która z kolei wspiera pracę pamięci i zapominania, będącą jednym z podstawowych mechanizmów tożsamościowych. To właśnie poprzez ten mechanizm konstytuuje się rdzeń kultury – pewne symbole ulegają zapomnieniu, stając się symbolami martwymi, inne zaś podtrzymywane są przy życiu za sprawą pracy pamięci. Ożywione przez nową kontekstualizację, funkcjonują w centrum tożsamościowej autokonstrukcji.

Praca pamięci i zapominania w obrębie narracji apokryficznych odbywa się, jak już wskazano, poprzez (re)interpretacje kanonu i transformacje tkwiących w jego centrum symboli. Na istotność tych transformacji oraz ich **naturalność** wskazuje Marc Augé, pisząc:

transformacja mitu (który zakłada również swoje częściowe zapomnienie) stanowi ekspresję pamięci zbiorowej, łączącej grupę. Widać wyraźnie, jak fikcyjne opowieści oddalają się od samych mitów, w których wszelako mają swe źródło, i jak w pewien sposób odłączają się od religii, powtarzając ją. Walter Benjamin, nawiązując do tego „odsunięcia”, podkreślał, że bajka: „pokazuje nam pierwsze podjęte przez człowieka dążenie do rozproszenia mitycznego koszmaru”. [...] Ricoeur do tego powraca – bajka była przekształceniem (przekształcenie: mieszanka wspomnienia i zapomnienia) religii. [...] Jednakże nie chodzi o działanie w dwóch fazach: śmierć religii, narodziny bajki. Ta podwójna opozycja [...] powinna być rozumiana nie jako produkt historycznej przypadkowości ani jako usunięcie mitu na rzecz literatury, ale jako jasne i proste działanie wewnętrzne: być może leży to w naturze każdej religii, ponieważ jej przeznaczenie jest ze swej istoty narracyjne, **pisane jej jest powielać się tylko przez zmianę natury**. [...] sam rozwój religijny pobudza bogactwo opowiadań, które, biorąc religię za obiekt lub pretekst, stopniowo zmieniają modalność swej natury¹⁸.

¹⁷ Tamże, s. 110.

¹⁸ M. Augé, *Formy zapomnienia*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2009, s. 52–54.

Jeśli w miejsce bajki wstawimy apokryf (narrację apokryficzną), otrzymamy diagnozę współczesnej kultury Zachodu jako wciąż aktywnej w obszarze mitotwórstwa – dystans do mitu źródłowego nie przekreśla bowiem jego żywotności, przeciwnie, jego vitalność przejawia się w owych nowych odczytaniach, przekładach, transformacjach.

Żywy symbol, zrewitalizowany mit. Figura Jezusa w narracjach apokryficznych

Przeprowadzenie prawidłowej analizy sposobów, w jakie mit źródłowy przejawia się we współczesnych narracjach apokryficznych, wymaga określenia pojęcia symbolu. Ceniąc sobie metodologiczną konsekwencję, pozwolę sobie ponownie przywołać teorię Łotmana¹⁹, a dalej zastosować ją do analizy różnych sposobów wykorzystywania figury Jezusa z Nazaretu.

Łotman rozumie symbol jako ideę pewnej treści, która służy za plan wyrażenia dla innej treści, z reguły cenniejszej kulturowo, przy czym zarówno w planie treści, jak i w planie wyrażania stanowi on zawsze pewien tekst, czyli zawiera w sobie jedno kompletne znaczenie, odgraniczone od innych, co pozwala jasno wyodrębnić go z kontekstu semiotycznego.

Badacz zauważa ponadto, że symbole wykazują zdolność do zachowywania „w zwiniętej postaci” mnogości obszernych i istotnych tekstów. Tak też jest w przypadku Jezusa z Nazaretu²⁰, którego postać stoi w centrum mnogości nowotestamentowych wątków, odnosząc się do poszczególnych normatywnych przypowieści, opisujących powinności człowieka wobec Boga i innych. Postać Jezusa jest osią wielkiej narracji zbawienia, która determinuje zachodnie myślenie o społeczeństwie, jednostce i historii (zblizona optyka dominuje następnie w kolejnych wielkich narracjach, nawet tych stojących w opozycji do chrześcijańskiej wizji człowieka – za przykład posłużyć mogą teleologiczne koncepcje dziejów, jak choćby marksistowska). W rozmaitych egzegezach figura Zbawiciela uruchamia ponadto odniesienia do Starego Testamentu (Jezus jako Drugi Adam), co jeszcze zwiększa jej pole znaczeniowe. Wszystkie te obszary semantyczne są ponadto problematyzowane w teologii, filozofii czy badaniach kulturowych, przez co wokół rdzenia symbolicznego narastają kolejne warstwy znaczeniowe, intensywnie eksploatowane w licznych apokryficznych nawiązaniach (przy czym apokryfy tradycyjne jawią się jako część semiotycznego uniwersum symbolu i jako takie stają się punktem odniesienia dla narracji współczesnych).

I tak Nikos Kazantzakis w *Ostatnim kuszeniu Chrystusa*²¹ przywołuje tradycyjne debaty nad naturą Jezusa (relacjami zachodzącymi między pierwiastkiem ludzkim i boskim) oraz współczesne „spory chrystologiczne” (dychotomię między Jezusem historii a Chrystusem wiary), odnosząc się ponadto

¹⁹ W tym fragmencie artykułu zrekonstruuje koncepcję Łotmana przedstawioną przede wszystkim w *Uniwersum umysłu* (głównie s. 155–193).

²⁰ Wyczerpujące omówienie mnogości odniesień jest tutaj, rzecz jasna, niemożliwe. Pojemność semantyczna tej figury stanowi inspirację dla badaczy wielu dyscyplin, pozostając niewyczerpanym tematem opracowań różnego typu, stąd też, co oczywiste, muszę kwestię tę nakreślić w ogromnym uproszczeniu i skrócie.

²¹ N. Kazantzakis, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, przeł. J. Wolff, Poznań 1992.

do koncepcji gnostyckich (konflikt między duchem a materią). Podobnie czyni Philip Pullman, fabułę swej powieści opierając na dwóch tytułowych postaciach – „dobrym człowieku” Jezusie oraz „łotrze” Chrystusie²². Zabieg polegający na konstruowaniu narracji wokół bliźniaczych postaci pozwala mu na nakreślenie dychotomii *sacrum*–*profanum* oraz uwypuklenie konfliktu *ratio* z *fides*. José Saramago z kolei w swej *Ewangelii według Jezusa Chrystusa*²³ problematyzuje przede wszystkim kwestię teodycei, eksploatując wizję Boga jako złego demiurga, Jezusa jako jednostki zbuntowanej wobec Absolutu oraz Diabła – kusiciela zarówno człowieka, jak i Boga.

Łotman zauważa, że symbol może włączać się do jakiegokolwiek szeregu syntagmatycznego, zachowując przy tym samodzielność znaczeniową i strukturalną. Z łatwością funkcjonuje w nowym otoczeniu tekstowym, zyskując w nim kolejne odczytania bez utraty wcześniejszych znaczeń – to bowiem właśnie poprzez swe bogactwo i pojemność semantyczną może odgrywać znaczącą rolę w nowym tekście. Koncepcję tę łatwo odnieść do wspomnianych powyżej powieści – tylko utrzymanie symboliki figury Jezusa umożliwia im obrazoburstwo (faktyczne lub rzekome), które z kolei staje się punktem wyjścia dla szerszej refleksji nad współczesną religijnością. Tylko symbolizując zbawienie, może Nazarejczyk stać się oparciem dla Kazantzakisowskiej wizji człowieka jako Zbawcy Boga (*Salvator Dei*), a tym samym stać się osią programu rewitalizacji zachodniej metafizyki w duchu sprywatyzowanej religii i *quasi*-oświeceniowej etyki samoodpowiedzialności jednostki. Takim właśnie podtytułem – *Salvatores Dei (Zbawcy Boga)*²⁴ – opatrzone jest jedno z najważniejszych dzieł Kazantzakisa – *Sztuka ascezy*²⁵. Sam pisarz mówił o tym dziele, iż jest kwintesencją jego intelektualnych dokonań, jego swoistym *credo*. W tekście tym tworzy ideę Boga przeniesionego z obszaru transcendencji w sferę immanencji człowieka, który musi ocalić Boga własnym wysiłkiem, aktywnością i doskonaleniem ducha. Człowiek powinien niejako **powtórnie się narodzić**, dookreślić swoją tożsamość, stworzyć na nowo siebie i własny, indywidualny światopogląd. Należy walczyć

²² P. Pullman, *Dobry człowiek Jezus i łotr Chrystus*, przeł. L. Stawowy, Warszawa 2010.

²³ J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, przeł. C. Długosz, Poznań 1992.

²⁴ Koncepcję człowieka jako „Zbawcy Boga” tworzy również Sergio Quinzio w *Przegranej Boga*, gdzie pisze: „Jesteśmy [...] zjednoczeni z Bogiem w zupełnie innym sensie. W tym, że wraz z duchem, który jest w nas, umieramy. Podczas gdy Bóg »przeegrany« i »zwyciężony« zsunął się z krzyża jako nieużyteczny i zapomniany kawałek ciała, my wraz z naszą wiarą wstępujemy na krzyż, toczymy ostatnią bitwę, konamy i wołamy »Eli, Eli, lama sabachtani?« Tak – o to prosimy, wołając – dopiero wtedy wypełni się to, czego zabrakło cierpieniom Chrystusa [Kol 1, 24] i dokona się ostateczny, radykalny zwrot. Nasza ofiara przyniesie życie, Bóg zmartwychwstanie. **Musimy doskonale kochać Boga, który się nam ofiarował i oczekuje od nas zbawienia.** Za bardzo nas jednak unieszczęśliwił, rozczarował, zmęczył, abyśmy mogli to uczynić” (S. Quinzio, *Przegrana Boga*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2008, s. 118, cyt. za: D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009, s. 307) Omawiający te dociekania Dariusz Czaja tak komentuje słowa włoskiego teologa: „Poczucie grozy, że Bóg nie zbawia, nieraz było obecne w doświadczeniu biblijnego Żyda. Jego wierność boskiemu przymierzowi nie zawsze znajdowała symetryczny respons w mowie realnych faktów. Z jednej strony zawierzenie boskiej Obietnicy, z drugiej straszliwa groza empirycznej rzeczywistości. [...] To przecież dające do myślenia, że ani Hiob, ani Kohelet – by przywołać tych dwóch świadków doświadczeń granicznych – nie negują istnienia Boga, ale blisko są konstatacji, że Bóg nie zbawia” (tamże).

²⁵ N. Kazantzakis, *Sztuka ascezy*, przeł. E.T. Szyler, Warszawa 1993.

o stworzenie własnej duchowości wbrew kryzysowi metafizyki i religijności – właśnie w ten sposób człowiek może ocalić Boga:

Bóg jest w niebezpieczeństwie. Nie jest wszechmocny, byśmy mogli założyć ręce, spodziewając się pewnego zwycięstwa. Nie jest miłosierny, byśmy czekali z ufnością, aż zlituje się nad nami i nas zbawi. [...] W nietrwałej powłoce naszych ciał narażony jest stale na niebezpieczeństwo. Nie może się ocalić, jeśli my, dzięki naszej walce, nie ocalimy jego, my zaś nie możemy się ocalić, jeśli on nie będzie ocalony. [...] Nie, nie Bóg nas zbawi. To my zbawimy Boga walcząc, tworząc, przetwarzając materię w ducha²⁶.

Stąd też w *Ostatnim kuszeniu* Jezus-Człowiek, słaby, niepewny, grzeszny, unikający odpowiedzi na wezwanie Ojca, staje się w końcu Chrystusem-Synem, który, stoczywszy wewnętrzną walkę z pożądaniem i pragnieniem czysto ludzkiego, życiowego spełnienia, umiera na krzyżu, by zrealizować swoją powinność wobec Boga – by go **zbawić w sobie**.

Saramago z kolei wykorzystuje wątki nowotestamentowe, by „uzupełnić istniejące w ich obrębie białe plamy” i przedstawić historię chrześcijaństwa w sposób umożliwiający krytykę nie tylko instytucji Kościoła, ale i samej religii jako takiej. Odrzuca wszelkie tradycyjne teodyce, uznając, że istnienia zła nie można w żaden sposób usprawiedliwić. Zło nie może mieć żadnego sensu (jawnego czy ukrytego). Świadomość niedoskonałości świata przepełnionego nieuzasadnionym cierpieniem prowadzi na ogół do konstatacji, że albo Bóg jest słaby (a wówczas nie jest prawdziwym Bogiem), albo zły (a wówczas nie jest kochającym i godnym miłości Bogiem chrześcijan), albo też nie ma Go wcale (i to jest jedyne dlań „usprawiedliwienie”).

Postać Jezusa, tradycyjnie złączona ze sferą wiary, służy tutaj, paradoksalnie, za narzędzie walki przeciwko niej. Nazarejczyk buntuje się przeciwko Bogu w imię rozumu. Konflikt *ratio* i *fides* uwypuklony zostaje zresztą już na poziomie narracji. Świat religijnych bohaterów zostaje skonstrastowany z głosem racjonalnego, sceptycznego, współczesnego narratora, który chętnie obnaża wszelkie „absurdy wiary” i obnaża fałszywość wszelkich ujętych w kanonie cudów²⁷. Nie zdarzyły się one naprawdę, a jedynie zostały jako takie zinterpretowane przez świadków działalności Jezusa. Niedoskonałość wiedzy zaowocowała dostrzeganiem elementów nadprzyrodzonych tam, gdzie ich wcale nie było. Wiara zatem jest wynikiem ograniczeń intelektualnych i nikłej wiedzy, co z kolei oznacza, że współcześnie, w dobie rozwoju

²⁶ Tamże, s. 76–77.

²⁷ Tak jest choćby w przypadku poczęcia Jezusa, które przedstawione jest jako zwykły akt płciowy: „Nie mówiąc ani słowa, Józef zbliżył się [do Marii – przyp. M.J.] i powoli zdjął prześcieradło, którym była przykryta. Ona odwróciła wzrok, podciągnęła nieco dolną część tuniki, lecz tylko do wysokości brzucha, wtedy gdy on już się pochylał, czyniąc tak samo ze swoją własną tuniką. Wtenczas Maria rozchyliła nogi [...]. Bóg, który jest wszędzie, był i tam, lecz będąc tym, czym jest, a więc czystym duchem, nie mógł zobaczyć, jak skóra jednego dotykała skóry drugiego, jak jego ciało wniknęło w ciało jej, obydwie do tego są stworzone, i prawdopodobnie nawet już go tam nie było, kiedy uświęcone nasienie Józefa rozlało się po uświęconym ciele Marii. Oboje zaś uświęciło to, że byli źródłem i pucharem życia” (J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, s. 15).

nauki i powszechnej dostępności do wiedzy, bycie człowiekiem religijnym jest czymś absurdalnym i niepojętym, sprzecznym ze zdrowym rozsądkiem.

Jezus oskarża Boga-Ojca o okrucieństwo, nieopanowaną żądzę władzy i krwiożerczość. Jako symbol umiłowania ludzkości staje się w powieści Saramago prawdziwym Synem Człowieczym, który buntuje się przeciw Absolutowi w imię iście ewangelicznych wartości, których realizacja jednak, zdaniem pisarza, opierać się musi nie na ślepej wierze i posłuszeństwie zamkniętym, opresyjnym etykom kodeksu²⁸, lecz na rozumie, który nie godzi się na absurd wiary. Zgodnie z filozofią przedstawioną w tym „apokryfie” każda teodycea jest intelektualną porażką – człowiek współczesny musi brać za siebie pełną odpowiedzialność w świecie bez Boga²⁹.

Pullman, podobnie jak Saramago, używa postaci Jezusa, by sferę wiary konfrontować z rozumem. Oskarża Kościół o nadużycia i niegodziwość³⁰, a ideę Boga postrzega jako wielkie oszustwo i mistyfikację. Obnaża „absurdy wiary” i ukazuje luki w teologicznych „dowodach” na istnienie Absolutu³¹. Postać Jezusa służy zatem Pullmanowi do wzmocnienia logiki „albo-albo” – porządki wiary i rozumu nie przystają do siebie, stąd też należy wybrać tylko jeden z nich. W optyce pisarza jedynym słusznym paradygmatem jest *ratio*. Dychotomia ta zostaje dodatkowo podkreślona przez wspomniane już umieszczenie w centrum opowieści figur dwóch braci – Jezusa i Chrystusa. „Łotr Chrystus” przedstawia słowa i czyny swego bliźniaka jako cuda, którymi jednak nie są – tak powstają kolejne opowieści Nowego Testamentu, a ten jest niczym innym, jak oszustwem. Jezus zatem przedstawiony jest jako

²⁸ Por. L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu* [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, s. 147–189.

²⁹ Odo Marquard zauważa, że teodycea jest palącym problemem epoki nowożytnej (która trwa, zdaniem myśliciela, do dziś), a to z tego względu, iż jest to „pierwsza epoka, w której bezsilność i cierpienie nie są dla ludzi czymś oczywistym i normalnym. Teraz – po raz pierwszy – wydaje się, że w zasadzie można zapanować nad niedolą, oszczędzić bólu, zwyciężyć choroby, usunąć zło, pokonać bezsilność człowieka powodowaną przez jego skończoność. A ponieważ zło przestaje być oczywistością, Bóg jest coraz mniej potrzebny (jak się wydaje) w roli Wybawiciela, można go więc teraz [...] poprzez teodyceę pociągnąć do odpowiedzialności jako Stworzyciela” (O. Marquard, *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] tenże, *Apologia przypadku*, *Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 12–13).

³⁰ „Uprzywilejowani zbudują wielkie pałace i świątynie, żeby mieć czym się pysznić [...] Tych, którzy zechcą uczynić słowo Boga jasnym, zrozumiałym dla wszystkich, będą torturować i zabijać. Z każdym dniem będą się coraz bardziej bali, bo im większa będzie ich władza, tym mniejsze zaufanie do innych. [...] Nieszczęsnych wykrytych heretyków będą skazywali na okropną publiczną śmierć, żeby strachem zmusić resztę do posłuszeństwa. [...] kierujący Kościołem oznajmiał czasem, że ten czy ów naród jest zły i należy go zniszczyć. Zbiorą wielkie armie i wyruszą, żeby zabijać, palić, grabić i gwałcić. Na dymiących ruinach niegdyś kwitnącej krainy zatkną swe sztandary i ogłoszą, że Królestwo Boga jest teraz jeszcze większe i wspanialsze” (P. Pullman, *Dobry człowiek Jezus i łotr Chrystus*, przeł. L. Stawowy, Warszawa 2010, s. 178–179).

³¹ „[...] ty jesteś w ciszy. Milczysz. Boże, czy jest jakaś różnica między tym a powiedzeniem, że nie ma Cię wcale? Już widzę, jak za kilka lat jakiś rozfilozofowany kapłan-przemądrzalec mydli oczy swym biednym uczniom, na przykład taka brednia: »Wielka nieobecność Boga jest oczywiście oznaką jego obecności«. Ludzie będą słuchali jego słów i myśleli, jaki on inteligentny, skoro mówi takie rzeczy, i będą próbowali mu uwierzyć. I pójdą do domu zakłopotani i jałowi, bo to w ogóle nie ma sensu. Ów kapłan będzie gorszy niż głupiec z psalmu, bo ten przynajmniej jest uczciwy. Kiedy się do Ciebie modli i nie dostaje odpowiedzi, dochodzi do wniosku, że wielka nieobecność Boga oznacza, że go nie ma” (tamże, s. 177).

mędrzec i wzór miłości, Chrystus zaś, reprezentujący obszar wiary, służy obnażaniu jej fałszywości.

W narracjach tych symbol, jakim jest Jezus z Nazaretu, zachowuje swoje wcześniejsze znaczenia, przechowując w sobie rozmaite odczytania, zarówno kanoniczne, jak i nieortodoksyjne czy heretyckie, bo tylko jako taki wykonywany być może dla uwypuklenia współczesnych problemów z recepcją *sacrum*. Łączy zatem przeszłość z teraźniejszością, wzbogacając swoje pole semantyczne bez uszczerbku dla znaczeń pierwotnych – powiększa uniwersum znaczeniowe kultury, która w ten sposób ujawnia swój dynamiczny charakter. Obrazoburcze potraktowanie symbolu nie szkodzi mu – przeciwnie, staje się narzędziem utrzymywania go w centrum pamięci kulturowej.

Przykład figury Jezusa z Nazaretu obrazuje zatem tezę Łotmana, twierdzącego, że

symbol nigdy nie należy do jakiegoś jednego synchronicznego przekroju kultury, lecz zawsze przesywa ten przekrój pionowo, przybywając z przeszłości i odchodząc w przyszłość³².

Pamięć symbolu jest zawsze starsza niż jego tekstowego otoczenia, gdyż jest to jedno z najtrwalszych kontynuów kultury.

Przenosząc teksty, schematy fabularne oraz inne twory semiotyczne z jednej warstwy kultury do innej, symbol ujawnia swą podwójną naturę. Z jednej strony, „przenikając złoża kultur, realizuje się on w swojej inwariantnej postaci”³³. W tym aspekcie ujawnia się jego powtarzalność – jawi się jako coś niejednolitego w stosunku do otaczającej go przestrzeni tekstowej, jako swego rodzaju „posłaniec innych epok kulturowych” (innych kultur), czyli, innymi słowy, jako nośnik pamięci o korzeniach. Z drugiej strony, jak widać na przykładzie narracji apokryficznych, wykorzystujących postać Jezusa z Nazaretu, „symbol aktywnie koreluje z kontekstem kulturowym, zmienia się pod jego wpływem i sam go transformuje. Jego inwariantna istota realizuje się w wariantach”³⁴ (w tym przypadku – w obrazoburczych „ewangelich”).

Kulturotwórcza rola narracji apokryficznych.

Obrazoburstwo jako praca pamięci

Łotman zauważa, że to właśnie w tych zmianach, którym podlega „wieczny” sens symbolu w danym kontekście kulturowym, kontekst ten najwyraźniej ujawnia swój dynamiczny charakter³⁵.

Wykorzystując pojemność semantyczną figury Jezusa z Nazaretu, narracje apokryficzne stają się narzędziem autorefleksji kultury. Przepracowują kwestię recepcji *sacrum* w rzeczywistości postsekularnej, kreślą problemy współczesnej metafizyki i analizują relacje *ratio* i *fides*. Na gruncie literackim

³² J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, s. 182–183.

³³ Tamże, s. 183.

³⁴ Tamże, s. 183.

³⁵ Por. tamże, s. 183.

krytyce poddane zostają podstawowe dla kultury Zachodu opozycje strukturalno-semantyczne – uwidacznia się proces zacierania granic między nimi, uwypuklona zostaje pewna **miętkość** kultury, jej dynamika właśnie, świadcząca o żywotności. Symbole, stanowiące dotąd tabu, zostają przepracowane, dzięki czemu nie powiększają obszaru semantycznych nieużytków, lecz funkcjonują wciąż w centrum kulturowego uniwersum znaczeń.

Jako komentarze, czyli teksty sekundarne, narracje apokryficzne ugruntowują kanon, który z kolei jest podstawowym narzędziem kultywowania pamięci kulturowej. Jan Assmann zauważa, że kanon jest najważniejszym osiągnięciem systemu koherencji tekstualnej, wprowadzającym w świat pisma zasady pamięci tak samo ściśle jak te, które związane są z koherencją rytualną, opierającą się na cyrkulacji kulturowych sensów za sprawą cyklicznego, skodyfikowanego powtarzania (a tym samym uobecniania) tego, co leży u podstaw wspólnoty. Rytuał, mając na celu kultywowanie pamięci kulturowej, nie dopuszcza żadnych wariacji czy odstępstw. W przeciwieństwie do niego, koherencja tekstualna wariację dopuszcza, lecz z chwilą, gdy konstytuuje się kanon, możliwość ingerencji i zmian znika. Kanon ze swej natury jest zamknięty:

Łączenie „wierności” z „przekazem” jest wspólnym mianownikiem różnych sposobów użycia formuły. Opisuje ona zawsze postawę kogoś drugiego, jakiegoś następcy [...]. [...] Kanon dąży zatem do ideału zerowego odstępstwa w sekwencji powtórzeń. Pokrewieństwo z tym, co opisaliśmy jako koherencję rytualną, jest ewidentne. Można zaryzykować definicję, że kanon jest „kontynuacją koherencji rytualnej w medium przekazu pisemnego”³⁶.

Assmann podkreśla rolę teologizacji kanonu, za której sprawą następuje przesunięcie znaczeniowe z tego, co „właściwe”, na to, co „święte”. W obszarze kultury Zachodu uświęcenie kanonu oznacza ustalenie przez hierarchię kościelną konkretnego i zamkniętego zbioru tekstów Pisma Świętego, które jest

świętym dziedzictwem tradycji; świętym zarówno w sensie absolutnego autorytetu i obligatoryjności, jak i nienaruszalności, która oznacza, że niczego nie można dodać, ująć ani zmienić³⁷.

Z chwilą zamknięcia (ustanowienia) kanonu nic, co doń przynależy, nie może podlegać transformacjom. Odtąd zarówno dostęp do *sacrum*, jak i konstytuowanie pamięci kulturowej opiera się już nie na repetycji (jak to ma miejsce w przypadku rytuału), lecz na interpretacji i hermeneutyce.

Tego typu nawiązania do kanonu mogą przejawiać się na trzy sposoby – jako komentarz, naśladownictwo oraz krytyka³⁸. Współczesne narracje apokryficzne wykorzystują wszystkie te strategie, podkreślając tym samym

³⁶ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. naukowa R. Traba, Warszawa 2008, s. 120.

³⁷ Tamże, s. 133.

³⁸ Tamże, s. 117.

całkowitość i zamknięcie tekstu źródłowego. Assmann twierdzi, że tekst staje się faktycznie tekstem dopiero wówczas, gdy pojawia się komentarz do niego. Analogicznie kanon staje się kanonem dopiero z chwilą, w której pojawia się jego interpretacja. Stąd też nawet obrazoburcze komentowanie mitu chrystologicznego potwierdza jego kanoniczność i kulturotwórczą moc, podtrzymując go w centrum pamięci zbiorowej.

Jak zauważa wspomniany już w tekście Augé, każdy mit z natury swej produkuje niezliczoną ilość kolejnych tekstów, coraz bardziej doń zdystansowanych – świadczy to jednak o jego semantycznej głębi i nie podkopuje jego pozycji w kulturowym uniwersum znaków. Podobną intuicję wykazuje Wolfgang Iser, który swoją koncepcję literatury opiera na postrzeganiu jej jako przedłużenia mitu. Literatura zatem

kontynuuje proces rozpoczęty przez mit. Podobnie jak mit, ujmuje ona niepojęte albo raczej wydaje się, że to robi. A równocześnie nie ukrywa, że jej produkt powinien być traktowany tylko, jak gdyby był rzeczywistością. Nadaje ona formę temu, co przez wzgląd na skuteczność systemów porządkujących pozostaje w ukryciu i staje się pojmowalne jako nieuświadomiony poziom świata, w którym żyjemy. To właśnie pod tym względem **literatura jest kontynuacją mitu**³⁹.

Odnosząc tę ideę do współczesnych narracji apokryficznych, uznać można, że transformując mit źródłowy, próbują uporządkować semiotyczne uniwersum zmieniającej się rzeczywistości kulturowej, nie roszcząc już sobie pretensji do uniwersalności (tym, zdaniem Isera, literatura różni się od mitu). Jako tak zwane małe narracje wykorzystują symbole religijne, by mówić o nich z dystansu, poddawać je krytycznemu oglądowi i stawiać się tym samym narzędziem autokomunikacji kultury. Anna Sierszulska, komentując koncepcję Isera, pisze:

Iser skłania się ku takiej koncepcji badań literackich, które traktują literaturę jako odzwierciedlenie pewnych podstawowych ludzkich potrzeb związanych z dążeniem do opanowania i zinterpretowania rzeczywistości. Odsłania on na nowo funkcję fikcji literackiej, która jego zdaniem decyduje o miejscu literatury we współczesnym świecie, gdyż należy do najbardziej uniwersalnych i podstawowych jej funkcji, a tym samym najtrwalszych. Jest to funkcja medium wyobraźni, czyli zdolności interpretowania i ujmowania tego, co nieznane⁴⁰.

W przypadku „obrazoburczych ewangelii” tym, co jest „interpretowane i ujmowane”, jest, rzecz jasna, mit źródłowy, czyli mit chrystologiczny.

Narracje apokryficzne stanowią zatem, w świetle powyżej naszkicowanych rozstrzygnięć, efekt twórczego przekładu jednego tekstu na drugi.

³⁹ W. Iser, *Zmienne funkcje literatury*, przeł. A. Sierszulska, [w:] *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Kraków 1998, s. 366–367.

⁴⁰ A. Sierszulska, *W stronę literackiej antropologii. Wolfganga Isera koncepcja medialnej funkcji literatury*, [w:] tamże, s. 371.

W przypadku kanonu poddanego teologizacji zabieg ten będzie oznaczał również próbę przekładu *sacrum* na *profanum*.

Obrazoburcze „ewangelie” mogą być również rozumiane jako komunikat oparty na kodzie, którym jest tekst prymarny (kanon). Pismo Święte zostaje zreinterpretowane za sprawą przesunięcia od semantyki do syntagmatyki (od komunikatu do kodu), co, choć stanowi mechanizm profanacji, służy jednak przyrostowi jego semiotycznych potencjałów.

Narracje apokryficzne zatem, będąc narzędziem autokomunikacji kultury (schemat „Ja-Ja”), stają się instrumentem metarefleksji. Służąc przy tym za nośnik pamięci zbiorowej (poprzez nawiązania do mitu źródłowego i umieszczanie jego elementów w nowych kontekstach i nowych ciągach syntagmatycznych), rewitalizują symbole.

Wykorzystując figurę Jezusa z Nazaretu, „nowe apokryfy” nie pozwalają jego postaci popaść w zapomnienie – przeciwnie, znów stawiają ją w centrum kulturowego uniwersum znaków, na nowo go swym obrazoburstwem tabuizują. Przekraczając owo tabu (które, jak wskazano, paradoksalnie umacniają), dają wyraz nowym tendencjom kulturowym. Czynią z Jezusa bądź to symbol nowej duchowości (opartej nie tyle na mocy transcendencji, ile na sile immanencji), bądź instrument dialogu *fides* z *ratio*, bądź też, przeciwnie, narzędzie sprzeciwu wobec religii (sprzeciwu kierowanego umiłowaniem scjentystycznie pojmowanego rozumu, który tym samym poddany zostać może mitologizacji, stając się nowym absolutem). Te „literackie herezje” problematyzują również kwestię upadku wielkich narracji i odejście od uniwersalizmów w stronę równoprawnych mikroopowieści, kreśląc obraz współczesnej jednostki jako zawieszanej między potrzebą tak zwanej mocnej filozofii a lękiem przed totalizującymi systemami wierzeń. Narracje te zatem, kreśląc wybrane elementy kulturowej mozaiki, ukazują jej złożoność, płynność i dynamikę, do której też, jako narzędzie autokomunikacji, same się przyczyniają.

BIBLIOGRAFIA

- J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. naukowa R. Traba, Warszawa 2008.
- M. Augé, *Formy zapomnienia*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2009.
- W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tenże, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, przeł. K. Krzemieniowa i in., Poznań 1996.
- P. Berger, *Religia i globalizacja*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005.
- J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005.
- D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009.
- C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005.
- C. Geertz, *From the native point of view. On the nature of Anthropological Understanding*, [w:] *Culture theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, R.A. Shweder, R.A. LeVine red., Cambridge 1984.

- W. Iser, *Zmienne funkcje literatury*, przeł. A. Sierszulska, [w:] *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Kraków 1998.
- M. Jankowska, *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*, Poznań 2011.
- K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1/2.
- N. Kazantzakis, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, przeł. J. Wolff, Poznań 1992.
- N. Kazantzakis, *Sztuka ascezy*, przeł. E.T. Szyler, Warszawa 1993, Biblioteka Prozy Nowogreckiej.
- L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 1967.
- Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007.
- T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków 2006.
- N. Luhmann, *Funkcja religii*, przeł. D. Motak, Kraków 2007.
- J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008.
- M. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- P. Pullman, *Dobry człowiek Jezus i łotr Chrystus*, przeł. L. Stawowy, Warszawa 2010.
- S. Quinzio, *Przegrana Boga*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2008.
- J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, przeł. C. Długosz, Poznań 1992.
- A. Sierszulska, *W stronę literackiej antropologii. Wolfganga Isera koncepcja medialnej funkcji literatury*, [w:] *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Kraków 1998.
- B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009.

SUMMARY

Małgorzata Jankowska

Literature and cultural memory. Iconoclastic revitalisation of myths

The article deals with transformations, "creative translations" and iconoclastic uses of a religious symbol. Such treatments are employed with particular intensity in the field of literary texts that can be defined as the so-called contemporary apocryphal narrative. Therefore, analysed here are selected works of such "writers-iconoclasts" as Nikos Kazantzakis, José Saramago, or Philip Pullman. These texts, understood as cultural documents, are read from the semiotic perspective, which seems to be particularly useful in the thought of the origins, methods and results of transformation of the symbolic figure of Jesus of Nazareth. Using these methods, one can see the culture-semiotic potential of semantic shifts taking place within the religious symbolism, and thus reflect identity-forming mechanisms based on nurturing source myths (a phenomenon which also occurs, perhaps somewhat paradoxically, in any act of transgressing a taboo). In the "new

gospels", the religious symbol may be translated from the language of the sacred into the profane, thus gaining new semantic potentials while preserving all its traditional meanings and previous readings. In this process of "creative translation" it is subjected to a process of revitalisation, which prevents him from being cast into the "semantic wasteland" and allows for its continued operation in the centre of the cultural universe of meanings.