

# Literatura jako pole walki. Casus Judasza Iskarioty

ABSTRACT. Małgorzata Jankowska, *Literatura jako pole walki. Casus Judasza Iskarioty* [Literature as a battlefield. The case of Judas Iscariot]. „Przestrzenie Teorii” 42. Poznań 2024, Adam Mickiewicz University Press, pp. 241–268. ISSN 1644-6763. <https://doi.org/10.14746/pt.2024.42.12>.

The article analyzes some of the representations of Judas Iscariot in modern apocryphal literary works. The aforementioned representations are of subversive character towards the canon and as such they illustrate various inner-cultural tensions and the dynamics of culture. From that point of view literature can be seen as a battlefield in which marginalized discourses clash with the hegemonic, religious one. Areas of tension are diversified: from politics (power, exploitation, social justice), through critique of religion and religious institutions, to “narratives of conflict” between various systems of beliefs or worldviews.

KEYWORDS: Judas, apocrypha, cultural subversion, literature, canon

## Literatura jako pole walki

William Marx w książce *Nienawiść do literatury*<sup>1</sup> wskazuje na cztery główne „procesy” wytaczane literaturze. Zauważa przy tym, że „krytykę literatury uprawia się zawsze w imię jakiegoś innego autorytetu: religijnego, politycznego, filozoficznego. Władzę obala się jedynie po to, by na jej miejscu ustanowić inną”<sup>2</sup>. Lecz to wtedy właśnie, zdaniem Marxa, zaczyna się literatura – usankcjonowana jest ona bowiem przez dyskursy antyliterackie, czego początki znajdujemy, jak uważa badacz, już u Platona, pragnącego wygnać poetów ze swego idealnego państwa<sup>3</sup>. Walka toczy się zatem o dominację, o władzę tego, a nie innego dyskursu. Wspomniane cztery możliwe krytyki plasują się w polach, z których tylko pierwsze zostało określone przez Marxa mianem autorytetu (próba odebrania go literaturze i przekazania innym instancjom), pozostałe zaś to obszary prawdy (literatura *versus* nauka), moralności (literatura jako obrazoburstwo) i społeczeństwa (pisarze nie powinni być głosem społeczeństwa ani odgrywać w społeczeństwie istotnej roli)<sup>4</sup>. Jednocześnie, choć wspomniane pole autorytetu zostało wskazane

<sup>1</sup> W. Marx, *Nienawiść do literatury*, przeł. K. Belaid, T. Stróżyński, Gdańsk–Łódź 2023.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>3</sup> *Cf. ibidem*, s. 35.

<sup>4</sup> *Cf. ibidem*, s. 13.

jako osobne od pozostałych, w istocie wszystkie one są związane właśnie z walką o uznanie i władzę<sup>5</sup>.

Marx kreśli jednak wyraźną linię podziału między Grecją a Jerozolimą, stwierdzając, że być może los poezji w Helladzie byłby inny, gdyby grecka religia opierała się, tak jak czyni to religia żydowska, na tekstach objawionych. Jednocześnie monoteizmy cechować się mają skomplikowanym stosunkiem do literatury, z czego badaczka interesuje głównie chrześcijaństwo: z jednej strony jako „pierwszy z ogólnoswiatowych totalitaryzmów” (w sensie systemu zakładającego absolutne wewnętrzne oraz zewnętrzne podporządkowanie jednostki) religia ta musiała wejść „w nieunikniony konflikt z literaturą”<sup>6</sup>, z drugiej jednak jej związek z literaturą miał być „niejednoznaczny”<sup>7</sup>.

Ta relacja musi być skomplikowana choćby przez współdzielone medium, to jest język, który z jednej strony stanowi samą materię literatury, z drugiej zaś narzędzie, za pomocą którego jest podawane objawienie; dalej przez wymóg egzegezy (przez którą w długim trwaniu chrześcijaństwa pojawiały

---

<sup>5</sup> Przed pojawieniem się antyliteratury, to jest w przedplatońskiej Grecji, to poezja była dyskursem autorytetu, stanowiąc narzędzie zapośredniczenia między tym, co boskie, a tym, co ludzkie – czy też, inaczej jeszcze, pełniła niejako podwójną funkcję, będąc zarazem długą modlitwą do Muzy i teźże Muzy dziełem. Była zatem głosem prawdy i medium transcendencji, dopóki nie nadeszło zerwanie, które przeciwstawiło ją *logosowi*. „Według Heraklita poezja nie jest więcej warta niż pospolite mniemania, opinia «większości», której chce przeciwstawić dyskurs bardziej odpowiadający prawdzie: nie pierwszy lepszy, ale dyskurs w pełnym tego słowa znaczeniu, dyskurs rozumu, sam *logos*” (W. Marx, *op. cit.*, s. 42) – wówczas stała się „snem rozumu” (*ibidem*, s. 43), „wymysłem”, „fikcją” (*plasmata*), jak chciał tego choćby Ksenofanes z Kolofonu (*ibidem*, s. 37). Tracąc funkcję przekazywania prawdy poprzez swoją transcendentną naturę, literatura straciła prawo do mówienia o bogach (*ibidem*, s. 54), a jej opowieści jawić się miały odtąd jako „niekompetentne” („Nieprzypadkowo platońska krytyka poezji skupiać się będzie głównie na kwestii bogów: temat był zbyt poważny, by go pozostawiać owym natchnionym. Okropieństwa i niedorzeczności, które bez umiaru opowiadali o mieszkańcach Olimpu, świadczyły niezbitcie o ich niekompetencji. Należało ich zatem pozbawić owego prawa bajdurzenia na tak ważne tematy, które niosło za sobą poważne zagrożenia dla państwa, i powierzyć magisterium spraw boskich tym, którzy jako jedyni się na nich znali: filozofom, których głoszona wszem i wobec misja polegała właśnie na mówieniu prawdy o bogach i ludziach” (*ibidem*, s. 54–55). Co więcej, nawet jeśli o bogach można wyłącznie kłamać, to poezji owo prawo do kłamstwa przestało przysługiwać. Odebranie autorytetu poetom skutkowało sytuacją, w której „nie zezwala im się kłamać, bo nie są w stanie ręczyć za konsekwencje swych opowieści” (*ibidem*, s. 46) – za konsekwencje, nie za prawdę samej narracji.

<sup>6</sup> W. Marx, *op. cit.*, s. 58.

<sup>7</sup> „[...] jako objawienie i transcendencja rzekomo pozbywa się całego wcześniejszego literackiego dziedzictwa, aby zaproponować słowo radykalnie odmienne, wywodząc swój autorytet jedynie od Boga; jako słowo wcielone jest wszakże zmuszone układać się z istniejącymi już formami języka i myślenia, na których poezja i literatura pozostawiły niemal niezatarty ślad” (*ibidem*, s. 59).

się, by użyć sformułowania Jana Assmanna, kanony drugiego i trzeciego rzędu, katechizmy, dogmaty, pisma teologiczne, dzieła filozofii chrześcijańskiej *etc.*). Samo Słowo w końcu odgrywa w tym systemie niezwykle istotną rolę – to ono bowiem było „na początku”, to od niego wszystko się zaczęło i od niego wszystko pochodzi, jest aktem stwórczym i emanacją boskiej woli. W końcu i Chrystus staje się Logosem<sup>8</sup>.

Stosunek chrześcijaństwa do literatury, a szerzej – do języka był złożony o tyle, że w myślenie o nich została wprzęgnięta kategoria prawdy. Pismo, jako źródło Prawdy Absolutnej, bo objawionej, nie musiało dbać o formę. Chrześcijańscy myśliciele czy pisarze nierzadko kreślili wyraźną linię demarkacyjną między pięknym językiem a właśnie prawdą<sup>9</sup>. Jest to oczywiście uproszczenie, na co wskazuje sam Marx, bowiem stosunek chrześcijaństwa do literatury, a tym samym do „piękna wyrazu”, był złożony, nieoczywisty, zmienny, a i samo Pismo Święte prócz języka prostego i surowego zawiera frazy wysmakowane i poetyckie (by przywołać choćby *Pieśń nad Pieśniami* jako najoczywistsze *egzemplum*). Podobnie literatura chrześcijańska funkcjonowała w rozmaitych rejestrach – od prostych, tendencyjnych narracji, po arcydzieła, które weszły do klasyki literatury powszechnej.

Gdzie zatem linia frontu przebiega najwyraźniej? Marx pisze wprawdzie, że w oczach wszelkich chrześcijańskich Kościołów literatura nie była tak niebezpieczna jak herezja<sup>10</sup>, jednak warto zwrócić uwagę właśnie na tę literaturę, która ma charakter heretycki czy obrazoburczy, czerpiącą z zasobów kanonu i, szerzej, kultury chrześcijańskiej, ale traktującą te zasoby w sposób nieprawidłowy z perspektywy ortodoksji – frywolnie, groteskowo czy wręcz antytetycznie. Taktyka wszelkiej antyliteratury „polega na wskazywaniu wroga, nawet urojonego i osłabionego, aby szerzyć własne widzenie świata. Poezję można zawsze oskarżać o uzurpowanie sobie autorytetu, można zawsze uzasadniać za jej pomocą istnienie dyskursu konkurencyjnego, jakiegokolwiek [...], zawsze można mobilizować przeciwko niej wszystkie

---

<sup>8</sup> Marx stwierdza, że stając się oficjalną religią cesarstwa rzymskiego, chrześcijaństwo zmuszone było do przyjęcia jego dziedzictwa kulturowego, by z czasem wykształcić własną literaturę i szerzej: kulturę, które mogły już z powodzeniem konkurować z pogańskim dorobkiem: „ogólnie rzecz ujmując, to, co się wydarzyło w skomplikowanym stosunku chrześcijaństwa do literatury, było ni mniej, ni więcej tylko powtórzeniem w mniejszej skali dramatu (lub, jak kto woli, misterium) jego istnienia historycznego: wysoką ceną za jego przetrwanie i triumf było odrzucenie początkowego radykalizmu” (*ibidem*, s. 59).

<sup>9</sup> „[...] jeżeli samo Słowo nie dba o słowo, to po co być większym rojalistą niż sam król? Usprawiedliwiając, kiedy trzeba, stylistyczne niedbalstwa swych komentatorów i wiernych, beztroska Boga w Piśmie Świętym w odpowiednim czasie czyni podejrzaną najdrobniejszą sztuczność języka. Krasomówstwo jest atrybutem kłamstwa, a brak wymyślności kamieniem probierczym prawdy [...]” (*ibidem*, s. 65).

<sup>10</sup> Cf. *ibidem*, s. 64.

moce dobra i prawdy (lub rzekomo takie); jest ona czarną owcą lub kozłem ofiarnym, przeciw któremu łatwo jest budować wspólny front”<sup>11</sup>.

Jeśli tak, to oczywistym jest, że wobec literatury obrazoburczej, here-tyckiej, rozmaicie subwersywnej w stosunku do kanonu i tradycji należy wytoczyć wszelkie możliwe działa: anatemy, protesty, najostrzejsze krytyki, paragrafy, w najlepszym razie – umniejszanie. Literatura tego typu atakuje treści kanoniczne, sama stając się niejako antyliteraturą (z pewnej perspektywy).

Subwersja jest działaniem w polu walki o dominację – w polu walki dyskursów. Stosunek ortodoksji do dawnych apokryfów jest znany i oczywisty; uznać można jednak, że w dużej mierze były to wewnętrzne walki o władzę, nawet bowiem te ludowe w charakterze, dość niewinne, niezadko krotochwilne czy naiwne teksty w swym jądrze zawierały ten przynajmniej istotny element wspólny z kanonem, że nie negowały narracji religijnej samej w sobie. Ze współczesnymi przepisami kanonu sprawa ma się już zgola inaczej – jest bardziej skomplikowana, bo i dyskursy są tu różnorodne.

Nie da się ukryć, że drastyczne, radykalne odwrócenie znaczeń źródłowych ma charakter wyjątkowo subwersywny – jeśli to, co potępione, jawi się jako niegodne potępienia, potępione niesprawiedliwie czy wręcz zostaje uwzniośnione; jeśli to, co stanowi jeden z kamieni węgielnych chrześcijańskiej wyobraźni, jej ikonografii i egzegez, zostaje zdekonstruowane, zreinterpretowane czy nawet zdemaskowane jako fałsz, to wspomniane pole walki dyskursów zostaje wyraźnie zarysowane. Tak właśnie ma się sprawa z przepisami postaci Judasza Iskarioty, które, dodajmy, mają bardzo zróżnicowany charakter, w czego efekcie stają się narzędziami i/lub ilustracjami rozmaitych przestrzeni wspomnianej już kulturowej subwersji.

## Judasz Iskariota w dyskursach hegemonicznych

W Nowym Testamencie Judasz jest wzmiankowany rzadko, a jednak stał się on – z uwagi na rolę, jaką odegrał w opisaney w biblijnym kanonie historii Jezusa z Nazaretu – jedną z najbardziej znanych i charakterystycznych postaci nowotestamentowych, intensywnie obecną w kulturze, głównie jako figuracja zdrady, fałszu i obłudy. Przez wieki w wyobraźni chrześcijańskiej jawił się jako postać jednoznacznie negatywna i tak też w dużej mierze funkcjonował w innych, inspirowanych tym *imaginarium*

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 53.

przestrzeniach kultury – sztuce, literaturze, powiedzeniach, myśleniu potocznym. Imię apostoła stało się przekleństwem, obelgą. Owo imię zresztą, jak i przydomek, były, co istotne, poddawane niezliczonym egzegezom i badaniom etymologicznym, a niektóre ze stawianych hipotez przyczyniły się nie tylko do umocnienia wizji Iskarioty jako zła wcielonego i figuracji najniższych ludzkich instynktów, lecz także przeniesienia przypisanych mu skaz na cały *ethos* poprzez uczynienie Judasza swoistym tokenem żydowskości (m.in. właśnie za sprawą odniesień do imienia, przy jednoczesnym lekceważeniu faktu, że nie tylko Iskariota takowe nosił<sup>12</sup>).

Przeglądu takich „etymologicznych stanowisk” związanych z przydomkiem apostoła dokonuje m.in. Peter Stanford w książce *Judasz. Biografia kulturowa*<sup>13</sup>. Wśród zasadniczo „neutralnych” hipotez (jak „maż z Kariotu”<sup>14</sup>, „człowiek z metropolii”<sup>15</sup> czy „człowiek z Kerioth”<sup>16</sup>) wskazuje też i na te, które wzmacniały negatywny przekaz o Judaszu, a także przyczyniły się do ugruntowywania dyskursu antysemitckiego. Przykładowo, uważano, że przydomek „Iskariota” pochodzi od przekręconego lub błędnie przetłumaczonego łacińskiego *sicarius*, czyli ‘nożownik’, co miałyby łączyć Judasza z sykariuszami – żydowskimi rebeliantami działającymi w Judei między

---

<sup>12</sup> Choć to bowiem Judasz Iskariota jest najsłynniejszym (przynajmniej w świecie chrześcijańskim) człowiekiem tego imienia (choć może raczej winno się rzec – okrytym największą niesławą), to „[i]mię Judasz – grecka forma hebrajskiego Jehuda lub Juda – było w I w. n.e. równie popularne jak dzisiaj Piotr, Paweł czy Jan” (P. Łepkowski, *Judasz Iskariota – ten, który zdradził Jezusa*, „Rzeczpospolita” 2019, 23 kwietnia, <https://www.rp.pl/historia/art9371521-judasz-iskariota-ten-ktory-zdradzil-jezusa>, dostęp: 10.02.2023). Nosili je między innymi: syn Jakuba i Lei, protoplasta jednego z rodów Izraela, z którego wywodzić się mieli król Dawid, Salomon i Jezus (cf. Mt i Łk); Juda Machabeusz, jeden z przywódców żydowskiego powstania Machabeuszy przeciwko Seleucydom (167–160 r. p.n.e.; 1 i 2 Księga Machabejska); Juda z Gamali, zwany także Judą Galilejczykiem, przywódca powstania w 6 r. n.e. i współzałożyciel stronnictwa zelotów (wspomniany w Dz 5,35–37, a także u Flawiusza – Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, ks. II, rozdz. VIII, 1, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1991, s. 161); czy w końcu Juda Tadeusz Apostoł, zwany też Tadeuszem (Lebedeuszem) czy Judą Jakubowym (Łk 6,16 oraz Dz 1,13), według tradycji brat Jakuba, syn Kleofasa (w niektórych tekstach biblijnych przedstawiany jako krewny Jezusa – Mk 6,3; Ga 1,19; Mt 10,3; w przypisie w Biblii Tysiąclecia do Mt 12,46 obaj przedstawieni jako stryjeczni bądź cioteczni bracia Jezusa).

<sup>13</sup> P. Stanford, *Judasz. Biografia kulturowa*, przeł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2016.

<sup>14</sup> To odczytanie zasada się na tym, że *is* to po hebrajsku ‘mężczyzna’, *is-Kariot* zatem oznaczać ma po prostu ‘mężczyznę z Kariotu’. To rozumienie oparcie znajdować ma w Ewangelii Jana, która podaje, że Judasz jest synem Szymona Iskarioty.

<sup>15</sup> To hipoteza, którą formuluje Géza Vermes, wskazujący, że *kariot* może pochodzić od słowa *qiryah*, co znaczy ‘miasto’ – a zatem Iskariota to ‘człowiek z miasta’ (cf. P. Stanford, *op. cit.*, s. 33). Co istotne, „miasto” ma być dla mieszkańców prowincji synonimem metropolii, czyli w tym przypadku Jeruzolimy.

<sup>16</sup> Rozumienie obecne w tradycyjnej biblistyce uznaje, że Kariot to lekko zniekształcona nazwa miasta Kerioth (cf. P. Stanford, *op. cit.*, s. 33).

40 a 50 rokiem n.e.<sup>17</sup> pod hasłami nacjonalizmu żydowskiego i dążenia do wyzwolenia Izraela spod panowania Rzymian. Inna teoria głosi, że przydomek Judasza pochodzi od arabskiego słowa *sheqarya*, czyli ‘oszust’, ‘człowiek fałszywy’<sup>18</sup> albo od hebrajskiego *sheker* – ‘kłamstwo’, ‘oszustwo’<sup>19</sup>. Jeszcze inna wersja mówi o tym, że „Iskariota” to forma słowa „Issacharyta”, określającego członka ludu Issachar – jednego z dwunastu plemion Izraela. Niektórzy w końcu łączą przydomek Judasza z łacińskim słowem *scortea*, oznaczającym ‘sakiewkę’, co ma się wiązać z funkcją skarbnika, jednak – co istotne – o funkcji owej wspomina wyłącznie Jan (J 12:6; 13:29), nadto ten sam przydomek nosić miał również ojciec Judasza Szymon<sup>20</sup>, który funkcji takowej nie pełnił. Jak widać, niektóre hipotezy czy pomysły wiążą się z konkretnymi interpretacjami postaci (jako np. żydowskiego nacjonalisty lub człowieka z miasta, przedstawiciela elity, intelektualisty), inne z kolei wpisują się w kanoniczną narrację, wskazując na Judasza jako figurację zdrady.

To właśnie zdrada jest najistotniejszym kulturowym skojarzeniem, Judasz to bowiem najsłynniejszy ze zdrajców, wręcz synonim zdrajcy. Jak pisał Sandor Marai: „imię jego było oskarżeniem, wspomnienie o nim – przekleństwem. Jest ostatnim z ludzi, zakałą każdego ludzkiego zamysłu – on, zdrajca”<sup>21</sup>. To dlatego car Piotr Wielki nakazał w 1709 roku wykuć medal Judasza, którym następnie „uhonorował” jednego ze swych bliskich doradców, ukraińskiego szlachcica Jana Mazepę, gdy ten sprzymierzył się ze szwedzkim królem Karolem XII podczas wielkiej wojny północnej. Dla przypieczerowania wymowy gestu i wzmocnienia przekazu car „odznaczył” w ten sposób również swego błazna oraz kilku innych dworzan, których lojalność stała pod znakiem zapytania<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. P. Stanford, *op. cit.*, s. 33. Co istotne, łączenie Judasza z sykariuszami wynika z interpretacji jego postaci jako żydowskiego rewolucjonisty, świadomego politycznie, o konkretnie ugruntowanym poglądzie na wyzwolicielską rolę Mesjasza – w sensie politycznym – która to interpretacja często pojawia się na gruncie współczesnych literackich wariacji na temat kanonu. W kanonie jednak nie znajdziemy żadnej wzmianki o powiązaniach Judasza ze wspomnianymi rebeliantami, nadto kolejną przeszkodą okazuje się chronologia – podczas gdy śmierć Judasza datuje się na 33 r. n.e., to eskalacja działalności sykariuszy przypada, jak wskazano, na czas już po jego śmierci.

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, s. 34.

<sup>19</sup> Wskazuje na to Ch.C. Torrey w tekście *The Name „Iscaariot”*, „The Harvard Theological Review” 1943, Jan., vol. 36, no. 1, s. 51.

<sup>20</sup> O tym rozumieniu wspomina Stanford na s. 34, a także przywołany już Ch.C. Torrey w tekście *The Name „Iscaariot”* (*ed. cit.*, s. 51).

<sup>21</sup> S. Marai, *Trzydzieści srebrników*, przeł. I. Makarewicz, Warszawa 2016, s. 7.

<sup>22</sup> Stulecia później z mocnej wymowy orderu postanowił skorzystać rosyjski bloger Siergiej Bogdanow, działający w sieci pod pseudonimem Ferrabra. Przyznał to niechlubne odzna-



Ilustracja 1. Order Judasza

Źródło: wikimedia.org (dostęp: 7.05.2024).

Wspomniane działanie opierało się zresztą na wyzyskaniu podwójnej konotacji postaci – Judasz bowiem to nie tylko zdrajca, lecz także figuracja chciwości; trzydzieści srebrników, za które zgodnie z Pismem wydał Jezusa, jawi się jako bodajże najsłynniejsza zapłata w dziejach kultury judeo-chrześcijańskiej. Co więcej, konotacja owa została płynnie inkorporowana do rozmaitych narracji antysemitycznych<sup>23</sup>, które dodatkowo są wspomagane kolejnymi „dociekaniem etymologicznymi” – Judasz wszak, jak wskazuje Stanford, to „grecka forma hebrajskiego Juda lub Jehuda, które pochodzi od czasownika «dziękować» lub «wysławiać», a Juda, czwarty syn biblijnego patriarchy Jakuba, był protoplastą jednego z dwunastu plemion Izraela, które stało się „[...] w wyniku całego szeregu historycznych wydarzeń w dziejach Izraelitów – najważniejszym z plemion. Wywodzili się z niego między innymi wszyscy królowie z rodu Dawida, a hebrajskie słowo Juda albo Jehuda jest blisko spokrewnione z Jehudi, co w tym samym języku znaczy Żyd”<sup>24</sup>.

---

czenie bankierom z Wall Street w czasie kryzysu ekonomicznego i związanych z nim protestów spod znaku Occupy Wall Street (cf. P. Stanford, *op. cit.*, s. 154).

<sup>23</sup> Już nawet sama kwota wyzyskiwana jest w narracjach tego typu przez paralelę ze starotestamentową Księgą Zachariasza, w której Izrael otrzymuje trzydzieści srebrników za złamanie przymierza z Jahwe (Za 11,12; Zachariasz zwraca jednak pieniądze, wrzucając je do skarboxy w świątyni), a przypis w Biblii Tysiąclecia wskazuje, że jest to cena niewolnika (dodatkowo przywołuje odnośnik do Mt 27,9).

<sup>24</sup> P. Stanford, *op. cit.*, s. 35. Badacz przywołuje również książkę Hyama Maccoby’ego *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, w której autor stwierdza, że zła sława Judasza i przypisanie mu najgorszych cech, jak chciwość, zdradziecka natura i skłonność do korupcji, stały się jednymi z najbardziej brzemiennej skutki w dziejach antysemityzmu (H. Maccoby, *Judas Iscariot and the Myth of the Jewish Evil*, London 1992, s. 26–27; cf. P. Stanford, *op. cit.*, s. 58).

Judasz zatem, jeśli czyni się go swoistym „tokenem żydowskości”, staje się narzędziem narracji antysemitycznej właśnie przez wzgląd na przypisywane mu najgorsze z możliwych cech: zdradziecką naturę, skłonność do kolaboracji, chciwość. Co interesujące, w niektórych kulturowych przedstawieniach Iskarioty następowało dodatkowe kodowanie – zło przejawiało się poprzez monstrualność czy po prostu cielesność, a do konglomeratu wcześniej wspomnianych słabości charakteru dochodziły kolejne, jak np. lubieżność. Niektóre z kulturowych skojarzeń z monstrualnością, wiążących ją ze skazami moralnymi, zostały wyzyskane w wybranych przedstawieniach Iskarioty. W tym celu powstawały rozmaite (re)interpretacje przekazów nowotestamentowych, przekodowane przez inne, np. apokryficzne, teksty kultury. Już zresztą sam kanon koduje wspomnianą monstrualność – np. w *Dziejach Apostolskich* znajduje się fragment o rozpolowieniu się ciała Judasza, z którego wypływają wnętrzności, u Mateusza z kolei pojawia się wątek samobójstwa przez powieszenie, która to wizja zdominowała wyobraźnię i ikonografię chrześcijańską. Przywoływany już Stanford zauważa, że pierwsza z podanych powyżej wersji „[p]lasuje [...] do wątku diabelskiego, ponieważ wygląda na to, że Judasz jest opętany przez złego ducha [...], który rozpruwa jego ciało, aby się z niego wydostać”<sup>25</sup>. Wspomniany wątek opętania jest zresztą rozwijany w niektórych tekstach apokryficznych, jak choćby *Ewangelia dzieciństwa arabska*, która owo opętanie kojarzy ze wspomnianą monstrualnością – podkreśla Judasza już nie tyle cielesność, ile wręcz zwierzęcość<sup>26</sup>. W *Złotej legendzie (Legenda aurea)* Jakuba de Voragine, nawiązującej intertekstualnie nie tylko do wspomnianego już apokryfu z V wieku, lecz także do Starego Testamentu (przez wyzyskanie wątków zbliżonych do historii Mojżesza oraz Kaina i Abla), a poza tym zaciągającej „semiotyczne długi” wobec mitu o Edypie, Iskariotę cechuje monstrualność najpierw moralna, a potem również fizyczna. Judasz z apokryfu dokonuje licznych zbrodni: zabija przyrodniego brata, a także ojca, by następnie poślubić matkę, służy na dworze Pilata<sup>27</sup>. Tekst uwypukla wątek chciwości apostoła, którą przedstawia jako motywację zdrady<sup>28</sup>. W opisie jego śmierci znajdujemy z kolei wspomniane wątki grzesznej, obscenicznej fizjologii – ciało Judasza staje się nośnikiem kulturowych i społecznych znaczeń,

<sup>25</sup> P. Stanford, *op. cit.*, s. 85.

<sup>26</sup> W tekście Judasz, jeszcze jako chłopiec, zostaje opętany przez szatana, przez co staje się właśnie swoiście „zwierzęcy”: gryzie wszystkich dookoła, w trakcie napadów kąsa nawet samego siebie, próbuje również bezskutecznie ugryźć Jezusa. Ostatecznie uderza Chrystusa w bok, a płacz uderzonego wypędza z Iskarioty demona (cf. *Ewangelia Dzieciństwa Arabska; Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty, Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 422–423).

<sup>27</sup> Cf. J. de Voragine, *Złota legenda*, 41. *Maciej*, przeł. J. Pleziowa, Warszawa 1955, s. 137–139.

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*, s. 73–74.



które, co istotne, mogą narastać na sobie palimpsestowo, nierzadko w pozornych sprzecznościach: jego usta, które zdradziły, są nieczyste, jednocześnie jednak motywacja do zdrady płynęła z grzesznego ducha, a usta ostatecznie zostały uświęcone kontaktem ze Zbawicielem (pocałunek) – stąd duch Iskarioty nie może ulecieć przez usta, wydostaje się więc ostatecznie przez pękające na pół ciało o wypływających zeń wnętrznościach, wywołując grozę i obrzydzenie. Ciało Judasza nie może płamić ani ziemi, ani nieba, musi więc zawisnąć między tymi dwoma wymiarami, stać się w powietrzu „towarzyszem diabłów”. Opisy tego typu, korespondujące z różnymi reprezentacjami wizualnymi powstałymi na przestrzeni dziejów, nie tylko miały wywoływać obrzydzenie i grozę, lecz także niosły bardziej rozbudowany przekaz kulturowy, kodowany właśnie przez cielesność<sup>29</sup>.

Wątek monstrualności zostaje wyzyskany również przez biskupa Hierapolis Papiasza (przełom wieków I i II), który w *Wykładzie mów Pańskich* podejmuje temat śmierci Judasza, próbując połączyć historię samobójstwa przez powieszenie z wątkami odnoszącymi się do odrażającej fizjologii. Według Papiasza Judasz próbuje się wprawdzie powiesić, ale zostaje „uratowany” i odtąd żyje jako odrażające monstrum, którego zewnętrzna ohyda reprezentuje moralną zgniliznę i wewnętrzne zło<sup>30</sup>. Stanford uznaje Papiasza za pierwszego autora kojarzącego tę postać z seksualną deprawacją. Biskup Hierapolis pisał bowiem: „Jego genitalia stały się wielkie i odrażające ponad wszelkie wyobrażenie, a ilekroć sobie ulżył, ku jego zawstydzeniu wychodziły z niego ropa i robaki, które wypełniały całe jego ciało”<sup>31</sup>. Również opis śmierci Iskarioty jest bardzo „fizjologiczny” w swym charakterze: „Powiadają, że doznawszy wielu cierpień i kar, umarł na własnym polu, które do dziś dnia pozostaje opuszczone i niezamieszkałe za sprawą odoru zgnilizny”<sup>32</sup>. Stanford komentuje: „Oczywiście inne teksty opisują je [pole – M.J.] jako cmentarz, tu jednak dokonano połączenia smrodu rozkładających się zwłok z równie wstrętnym smrodem zepsucia Judasza. Tylko jeden mały krok dzielił odór Żyda Judasza od rozpowszechnionego w średniowieczu wymysłu, jakoby wszyscy Żydzi wydzielali specyficzną woń – *foetor iudaicus*”<sup>33</sup>. Stanford wskazuje, że wątek seksualnej rozpusty i deprawacji Iskarioty pojawiał

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*, s. 74.

<sup>30</sup> „Judasz chodził po tym świecie jako najwyższy przykład bezbożności. Jego ciało było tak rozdęte, że nie mógł precyzyjnie nawet swojej napęczniałej głowy przez otwór, w którym bez trudu zmieściłby się rydwan. Powiadają, że jego powieki tak opuchły, iż nie widział światła, lekarz zaś nie mógł zajrzeć w jego oczy, nawet używając instrumentów optycznych, tak były zagłębione w otaczającym je ciele” (Papiasz, *Kyriakon logion exegesis*, [cyt. za:] P. Stanford, *op. cit.*, s. 111, [cyt. za:] B.D. Ehrmann, *The Apostolic Fathers*, t. 2, Harvard 2003).

<sup>31</sup> [Cyt. za:] P. Stanford, *op. cit.*, s. 111.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 112.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 112.

się również w wielu późniejszych tekstach – jako przykład podaje chociażby trzynastowieczną *Balladę o Judaszu*, występująca w wielu wersjach, a opowiadającą właśnie historię Judasza jako tego, który uległ erotycznej, do tego kazirodziej pokusie, co doprowadziło go do ostatecznego moralnego upadku<sup>34</sup>.

Monstrualność, fizjologia i wątki opętania pojawiają się również w ikonografii. Przykładowo, fresk Giovanniego Canavesia (ok. 1495) w Notre-Dame-des-Fontaines w La Brigue (Francja) przedstawia śmierć Judasza, łącząc wątek powieszenia z rozpęknięciem się na pół – ciało wiszącego Iskarioty zieje otwartą raną, z której demon wyciąga dziecko. Wnętrznosci wylewają się z brzucha Judasza, a jego szpetna twarz wyraża przerażenie i cierpienie (ilustracja 2). Brzydota ponownie koduje zepsucie. Podobne przedstawienia znaleźć można w innych średniowiecznych dziełach, np. w piętnastowiecznych freskach z kaplicy Świętego Sebastiana w Villard-de-Lans we francuskim regionie Rodan–Alpy (ilustracja 3) czy miniaturze Giovanniego Ambrogia de Predis z 1476 roku (ilustracja 4). W *Ostatniej wieczerzy* Jerga Ratgeba z 1519 roku (ilustracja 5) rudy Judasz, odziany w złote szaty, ma widoczną erekcję, co stanowi kolejny przykład przypisywania mu seksualnego wyuzdania i zarazem bluźnierstwa.

Judasz w końcu to także najsłynniejszy z potępieńców. Tak właśnie przedstawiono go chociażby w powstałej ok. 900 roku *Żegludze Świętego Brendana Opata* – w jednym z ostatnich rozdziałów tytułowy bohater spotyka pośrodku morza udreżonego Judasza, który na mokrym kamieniu odpoczywa w czasie niedziel i świąt od przeżywanych w piekle mąk, takich jak gotowanie w smole, obdzieranie ze skóry *etc.* Do podanej w tekście wizji nawiązuje z kolei późniejsze dzieło Matthew Arnolda, w którym *Saint Brandan* Judasz odpoczywa jedynie raz w roku, w Boże Narodzenie<sup>35</sup>. Dante z kolei umieszcza Judasza

---

<sup>34</sup> Według tekstu Judasz na polecenie Jezusa wyruszył do Jerozolimy, by zakupić żywność na ostatnią wieczerzę. Wędrując ulicami miasta, natknął się jednak na swoją przebiegłą, chciwą i zarazem ponętą siostrę, która piła z jego wiary, nazywając Jezusa „fałszywym prorokiem”, by następnie w scenie, którą badacz określa jako „pełną seksualnych podtekstów” (cf. P. Stanford, *op. cit.*, s. 137), namówić go do drzemki. Gdy Judasz zasnął, kobieta okradła go i zniknęła. Odkrywszy po przebudzeniu, co się stało, Iskariota popadł w rozpacz i chcąc ukryć swój „kazirodczy czyn” (*ibidem*, s. 137), wydał Jezusa Piłatowi. To zatem za krwawych trzydziści srebrników Jezus i apostołowie spożyli ostatnią wieczerzę.

<sup>35</sup> „At last—(it was the Christmas night; / Stars shone after a day of storm) / He sees float past an iceberg white, / And on it—Christ!—a living form. / That furtive mien, that scowling eye, / Of hair that red and tufted fell / It is—Oh, where shall Brandan fly? / The traitor Judas, out of hell!” M. Arnold, *Saint Brandan*, [w:] *idem, Poetical Works of Matthew Arnold*, Londyn 1905, reprint dostępny pod adresem: [https://www.poetry-archive.com/a/saint\\_brandan.html](https://www.poetry-archive.com/a/saint_brandan.html) (dostęp: 1.11.2022). Dalej w wierszu: „One moment wait, thou holy man! / On earth my crime, my death, they knew; / My name is under all men’s ban— / Ah, tell them of my respite too! / Tell them, one blessed Christmas-night— / (It was the first after I came, / Breathing self-murder, frenzy, spite, / To rue my guilt in endless flame)— / I felt, as I in torment lay/

w ostatnim oddziale dziewiątego kręgu piekła, tam, gdzie znajdują się najwięksi zdrajcy, którzy odwrócili się od swych dobrodziejów. W miejscu tym, zwanym od imienia Iskarioty Judekka, znajdują się sam Lucyfer, Judasz, a także Brutus i Kasjusz. Trzej ostatni przeżywają męki w trzech paszczach Lucyfera<sup>36</sup>.



Ilustracja 2. Giovanni Canavesio, *Samo-bójstwo Judasza*

Źródło: wikipedia.org (dostęp: 7.05.2024).



Ilustracja 3. Śmierć Judasza, fresk, kaplica św. Sebastiana, Villard-de-Lans

Źródło: meisterdrucke.pl (dostęp: 7.05.2024).

Mid the souls plagued by heavenly power, / An angel touch mine arm, and say: / Go hence and cool thyself an hour!"

<sup>36</sup> „I trzech grzeszników przeżuwał jak zwierzę, / Każdego żuła osobna paszczęka, / Jako cierlica drze lniane paździerze. / Lecz ząb łagodniej kąsał porównany / Z szponami, jakie zadawały rany, / Zdało się, skóra aż do kości pęka. / «Duch, co największe bodaj cierpi męki. / Którego wewnątrz czarnej paszczy głowa, / A sam na zewnątrz jej nogami miota» / Mistrz mówił, «oto Judasz Iskariota! / Dwaj, co głowami zwisają z paszczęki, / Pierwszy to Brutus! choć ból rzeczywisty / Szarpie go, jednak milczy jak niemowa; / Drugi, patrz dobrze, to Kasjusz barczysty” (D. Alighieri, *Boska komedia*, przeł. J. Korsak, Pieśń XXXIV, Warszawa 2012, s. 126).



Ilustracja 4. Giovanni Ambrogio de Predis, *Powieszony Judasz*

Źródło: meisterdrucke.pl (dostęp: 5.07.2024).



Ilustracja 5. Jerg Ratgeb, *Ostatnia wieczerza*

Źródło: wikipedia.org (dostęp: 5.07.2024).

Naszkiecowane powyżej skrótowo hegemoniczne dyskursy, zakorzenione w kanonie i następnie twórczo rozwijane na gruncie kolejnych tekstów kultury (apokryfów, traktatów, literatury chrześcijańskiej, ikonografii), jasno i precyzyjnie oddają postać Judasza jako figuracji największego zła. To symbol zepsucia, moralnego upadku, chciwości, nierzadko seksualnej deprawacji, a przede wszystkim zdrady – największej z możliwych: zdrady Boga. I choć niektórzy z chrześcijańskich myślicieli zastanawiali się nad istotnością czynu Iskarioty dla realizacji Bożego planu, nie odważyli się na jego „usprawiedliwienie”. Ten trud podejmowała niejednokrotnie właśnie literatura, prze-pisując kanon i powiązane z nim inne narracje na sposób nierzadko antytetyczny. Kontrpisanie postaci i historii Judasza stało się orężem literackiej walki z dominującymi dyskursami, przebiegającej na rozmaitych frontach.

## Pola walki

Literackie transpozycje motywów kanonicznych mają zróżnicowany charakter i realizują rozmaite modele intertekstualności, jak choćby sprobematyzowane przez Renate Lachmann<sup>37</sup> partycypację, tropikę i transformację, nierzadko nie w postaci „czystych typów”, lecz mieszając ze sobą strategie wpisane w każdy z nich. Pierwszy model wiąże się z „przyjemnością powtórzenia”, z dążeniem do usytuowania się w bliskości oryginału, tak „formalnie”, jak i treściowo, będąc mechanizmem „ponownego pisania” czy „kontynuacji”. Drugi jest związany z odwracaniem sensów źródłowych oryginału, subwersywnym podejściem do podstawowych generowanych na jego gruncie znaczeń, krytyką, ze sceptycyzmem czy sprzeciwem; opiera się na strategii kontr-pisania. Trzeci model zasadza się na łączeniu elementów bazowego tekstu źródłowego z tymi czerpanymi z innych komunikatów, remiksem, *bricolagem*, nierzadko pastiszem czy parodią, ludycznym charakterem tekstu, choć bywa, że te nieoczywiste, „nieortodoksyjne” nawiązania przybierają charakter swoiście mistyczny, tajemniczy czy ezoteryczny. Co interesujące, bardzo wiele tych swoistych literackich apokryfów w sposobach przedstawiania i reinterpretowania postaci Judasza pozostaje subwersywnymi w stosunku do przekazów kanonicznych niezależnie od tego, czy dany tekst sytuuje się w przestrzeni partycypacji (a więc i bliskości), czy tropiki lub transformacji (a więc krytyki bądź „wykrzywienia”) wobec wyjściowego

---

<sup>37</sup> R. Lachmann, *Mnemotechnika i symulakrum*, przeł. A. Pełka, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 310. Do tej typologii odnosiłam się szczegółowo w książce *Żywotność kanonu. Semiotyka współczesnej apokryficzności*, Poznań 2019 (m.in. na s. 137).

tekstu źródłowego. Co ważne, narracyjne sposoby „rehabilitacji” Judasza czerpią inspirację z niektórych dawnych apokryfów, z teologicznych rozważań (np. o roli Judasza w procesie zbawienia), a także z rozmaitych kulturowych odczytań postaci jako rewolucjonisty, intelektualisty, nacjonalisty, socjalisty, idealisty politycznego *etc.*, choć, rzecz jasna, oferują też własne, nowe, autorskie odczytania tej postaci, sankcjonowane celem retorycznym tekstu i zrelatywizowane do kontekstu historyczno-społeczno-kulturowego. Tym samym wpisują się we wspomniane pola walki literatury z dyskursami hegemonicznymi.

O ile w obrazowaniach kanonicznych oraz późniejszych opartych na nich kolejnych reprezentacjach postaci i historii Iskarioty stanowi on, jak wspomniano, figurację fałszu, obłudy, chciwości, słabości ducha, opętania, pożądlivosti, przebiegłości i zdradzieckiej natury, o tyle w literackich aktach sprzeciwu nierzadko jawi się jako absolutne przeciwieństwo wspomnianych obrazowań. Słynne *Trzy wersje Judasza* Jorge Louisa Borgesa<sup>38</sup> wskazują na mnogość możliwości odczytań tej postaci (aż po ostateczne, z perspektywy ortodoksji, bluźnierstwo).

Judasz literackich subwersji jest zatem szczery, często brutalnie. Przykładowo, w *Ewangelii według syna* Normana Mailera Jezus mówi o nim tak:

Kochałem Judasza. W tej chwili kochałem go nawet bardziej niż Piotra. Gdyby wszyscy moi uczniowie odważyli się być ze mną tacy szczerzy jak Judasz, byłbym mocniejszy i dokonałbym wielu rzeczy. [...] Naprawdę go podziwiałem<sup>39</sup>.

(N. Mailer, *Ewangelia według syna*)

Szczerłość nierzadko łączy się w tej figurze, w jej literackich „apokryficznymi” odczytaniach z odwagą, przy czym ta ostatnia wiąże się nie tylko z wolą walki czy partyzancką przeszłością, lecz także z umiejętnością stawania w prawdzie o sobie i dzielenia się nią, choćby była niewygodna. Dlatego np. Judasz Kazantzakisa z *Ostatniego kuszenia Chrystusa* jawnie ostrzega Jezusa przed zdradą wyzwolenieczych ideałów, a groźby te są jasnym przykładem odwrócenia tradycyjnie przypisywanych Iskariocie tendencji do skrytobójstwa:

– Synu Marii, nie pasuję do twojej gromady – zaczął rudobrody bez ogródek. – Nie mam niewinności i dobroci Jana, twojego pupilka, i nie jestem roztrzępianym marzycielem jak Andrzej, który zmienia zdanie z najlżejszym podmuchem wiatru. Jestem dziką, bezlitosną bestią. Jestem nieślubnym dzieckiem, moja matka porzuciła

<sup>38</sup> Cf. J.L. Borges, *Trzy wersje Judasza*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] *idem, Fikcje*, Warszawa 1972, s. 131–136.

<sup>39</sup> N. Mailer, *Ewangelia według syna*, przeł. E. Zychowicz, Poznań 2011, s. 148.

mnie w lesie, gdzie piłem mleko wilczyicy. Tam stałem się twardy, surowy i szczerzy. Jeśli kogoś kocham, zrobię dla niego wszystko; gdy kogoś nienawidzę, zabijam go. Gdy mówił, jego głos stał się ochryply, a oczy miały w ciemności iskry. Jezus położył rękę na jego strasznej głowie, ale rudobrody strząsnął łagodną dłoń. Ciągnął dalej, ważąc każde słowo.

– Jestem nawet zdolny zabić kogoś, kogo kocham, jeśli zobaczę, że zbacza z drogi prawdy<sup>40</sup>.

(N. Kazantzakis, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*)

Judasz literackich subwersji nierzadko jest też nadzwyczaj silny duchem i/lub wiarą, silniejszy wręcz od swego Mistrza. Przykładowo, Judasz z *Ewangelii według Pilata* Erica Emmanuela Schmitta nie tylko wcześniej niż sam Jezus, lecz także intensywniej wierzy, że to właśnie Nazarejczyk jest oczekiwanym Mesjaszem; „przepowiada” też Mistrzowi męczeńską śmierć i zmartwychwstanie. Opiera się przy tym na świętych tekstach, które pozwalają mu osiągnąć „prawdy o Królestwie” – wizje przyszłych cierpień Jezusa zostają wpisane w szerszy kontekst i napawają Iskariotę nie grozą, lecz optymizmem płynącym z głębokiej wiary:

Z moich myśli zwierzałem się już tylko Jehudzie. Razem czytaliśmy teksty Proroków. [...]

– Musisz powrócić do Jerozolimy, Jeszu. To w Jerozolimie Mesjasz dostąpi swej apoteozy, wszystkie teksty są co do tego zgodne. Będiesz poddany upokorzeniom, torturom, zabiją cię wreszcie, zanim zmartwychwstaniesz. Przeżyjesz tam bardzo trudne chwile.

Mówił o tym spokojnie, a jego wiara go rozświeciła. Tylko on jeden pojął, czym było naprawdę Królestwo, królestwo bez chwały, bez cienia sukcesów materialnych czy politycznych. Opisywał moje przyszłe konanie ze spokojem pełnym nadziei.

– Na kilka dni umrzesz, Jeszu, na trzy dni, a potem zmartwychwstaniesz.

– Dobrze by było mieć co do tego pewność.

– Zastanów się, Jeszu. Sen w ciągu trzech dni czy miliona lat nie trwa dłużej niż sen w ciągu godziny<sup>41</sup>.

(E.E. Schmitt, *Ewangelia według Pilata*)

Gdy Jezusa ogarniają lęk i zwątpienie, kiedy czuje obawę przed zwycięstwem tego, co w nim ludzkie, nad tym, co boskie, to właśnie Judasz podtrzymuje Jego wiarę:

Jehuda podtrzymywał mnie na duchu:

– Trzeciego dnia powrócisz. Ja będę przy tobie. Obejmę cię mocno.

---

<sup>40</sup> N. Kazantzakis, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, przeł. J. Wolff, Poznań 1992, s. 185.

<sup>41</sup> E.E. Schmitt, *Ewangelia według Pilata*, przeł. K. Rodowska, Kraków 2003, s. 66.

Jehuda nigdy nie wątpił. Słuchałem go całymi godzinami, słuchałem jego słów ufnych, wyrwanych z gąszczy moich wątpliwości:

– Trzeciego dnia powrócisz. A ja będę przy tobie. Obejmę cię mocno<sup>42</sup>.

Oddaliłem się zrozpaczony, aby pograć się w modlitwie. Zadrzałem, czując dłoń Jehudy na moim ramieniu. Promieniał ufnością:

– Trzeciego dnia powrócisz. A ja będę przy tobie. I obejmę cię mocno.

Mój Boże, dlaczego nie mam takiej wiary jak Jehuda? Czy zawsze już będę wątpił?<sup>43</sup>

Nawet jeśli jego przekonania i ideały są niereligijne, wykazuje się wspomnianą siłą ducha i niezłomnością:

Judasz w inny sposób niż ja wyobrażał sobie chwałę. Jednakże jego przekonania były równie silne jak moje. Tak, bardziej nawet zasługiwał na podziw niż Piotr, którego wiara była ślepa jak kamień, toteż można by ją skruszyć za pomocą większego kamienia. Wiedziałem, że między mną a Judaszem mogą wyniknąć problemy, nie miał bowiem ani odrobiny zdolności przystosowania, którą zaszczerpił mi w sercu mój Ojciec, aby przygotować mnie na próby, które mogą spaść na nas jak grom z jasnego nieba<sup>44</sup>.

(N. Mailer, *Ewangelia według syna*)

Judasz bywa też człowiekiem z miasta, z wyższej warstwy, zamożnym i obytym w świecie, a także intelektualistą lub przynajmniej człowiekiem odczytanym i doskonale obeznanym ze świętymi tekstami Izraela:

Chciałem go mieć wśród mojej dwunastki, nawet jeśli nie mógłbym zobaczyć, co ma w sercu. W jego oczach było zbyt dużo ognia. Prawdę powiedziawszy, czułem się oślepiiony blaskiem jego umysłu. Mimo wszystko przyjąłem go serdecznie. Twierdził, że kocha ubogich, że żył wśród bogatych dość długo, żeby ich znienawidzić. Jego ojciec był bogaty i Judasz powiedział, że zna oszustwa możnych i wszystkie ich podłe sztuczki. Zdawałem sobie sprawę, że może nauczyć mnie znacznie więcej, nawet jeśli dręczyła mnie myśl, że jest on podarunkiem szatana dla mnie. Nie troskałem się jednak zbyt długo. [...] [Judasza] nie mogłem uczyć. Był na to zbyt dumny<sup>45</sup>.

(N. Mailer, *Ewangelia według syna*)

W tym sensie Iskariota nie był „swój”. Przybył z dalszej odległości, nie tylko w sensie geograficznym, bo między rybakami i pasterzami był człowiekiem z miasta, a więc obcym. Nawet jeśli nie był bogaty, był majątny. Ponadto był wykształcony, chwalił się saducejskim pokrewieństwem oraz pierwszorzędnymi kontaktami w Jerozolimie<sup>46</sup>.

(S. Marai, *Trzydzieści srebrników*)

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>44</sup> N. Mailer, *op. cit.*, s. 148.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 87–88.

<sup>46</sup> S. Marai, *op. cit.*, s. 99.



Przybył z Kariotu, co samo w sobie nic nie znaczy. Ale przybył też z Jerozolimy, a więc nie tylko z Miasta, lecz i z pewnej formy życia i liturgii, które były tak stare jak cywilizacja, w której żyli. Judasz nie był rybakiem ani pasterzem. Był kupcem, filozofem i obserwatorem, który przy okazji ubijania interesów i podróżowania wymieniał poglądy, porównywał, zagłębiał się w rozważania. Był człowiekiem przynależącym do grona wtajemniczonych w okolicy. Ci wtajemniczeni w czasach Jezusa i Judasza zajmowali sam szczyt świata<sup>47</sup>.

(S. Marai, *Trzydzieści srebrników*)

W odróżnieniu od innych moich uczniów Jehuda pochodził z Judei, a nie z Galilei. Bardziej wykształcony niż tamci, umiał czytać i liczyć. Szybko został naszym skarbnikiem, rozdając resztę otrzymanej przez nas jałmużny napotkanym po drodze biedakom. Wśród dawnych rybaków znad Jeziora Tyberiadzkiego wyróżnił się manierami i miejskim akcentem. Wnosił między nas egzotykę Jerozolimy. Lubiliśmy z nim obcować i dość szybko zaczął uchodzić za mojego ulubionego ucznia<sup>48</sup>.

(E.E. Schmitt, *Ewangelia według Pilata*)

Bywa też obrazowany jako skrajny racjonalista czy ateista, co nierzadko łączy się w tych narracjach z szeroko rozumianym politycznym i/lub społecznym realizmem. Taki jest Judasz Sandora Marai:

[...] jestem osamotniony w tym tak szczególnym towarzystwie, w którym wielu sądzi, że wierzyć, wierzyć ślepo znaczy więcej, niż myśleć i rozumieć. Nie chcą wiedzieć o niczym, co jest krytyką, sprawdzianem. [...] Nie chcą wiedzieć o tym, że tak samo w niedalekiej przeszłości, jak i dawno temu również w obcych krajach żyli ludzie myślący i swoimi koncepcjami oddziałali na świadomość naszych naukowców, wizjonerów, mówców. Zaczynają wrzeszczeć, uszy zakrywają sobie dłońmi i z zamkniętymi oczami oraz pianą na ustach protestują przeciwko takiemu stawianiu sprawy! Tacy są ludzie, kiedy nie chcą niczego, tylko wierzyć. I przeszkadza im wszystko, co nie jest ślepą wiarą! Groźna jest ta wyjąca krótkowzroczność. [...] Nikt nie uwierzyłby, jak bardzo są niewykształceni!<sup>49</sup>

(S. Marai, *Trzydzieści srebrników*)

Taki też jest Judasz Mailera, który, co istotne, ma odwagę być brutalnie szczerym w tej kwestii, gdy dyskutuje z Jezusem:

– Zatem jesteś ze mną.

– Tak.

– Dlatego, że wiem, iż nie możemy dostąpić Królestwa Niebieskiego, dopóki istnieje podział na bogatych i biednych?

– Tak.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 101.

<sup>48</sup> E.E. Schmitt, *op. cit.*, s. 54.

<sup>49</sup> S. Marai, *op. cit.*, s. 146–147.

- Mimo to nadal mówisz tak, jak gdyby nie zależało ci na wejściu do Królestwa Niebieskiego.
- Niech mnie Bóg skarże, ale nie wierzę w nie.
- Ale twierdzisz, że jesteś ze mną. Wobec tego wytłumacz mi dlaczego?
- Potrafisz znieść prawdę?
- Bez niej jestem niczym.
- Prawda, drogi Jeszuo, jest taka, że nie wierzę, iż kiedykolwiek przyniesiesz nam zbawienie. Jednakże słuchając tego, co mówisz, ubodzy nabiorą odwagi, by czuć się bardziej równymi bogatym. To mi daje szczęście.
- Tylko tyle?<sup>50</sup>

(N. Mailer, *Ewangelia według syna*)

Taki też, aczkolwiek tylko początkowo, jest Judasz Kazantzakisa:

Judasz gwałtownie cofnął rękę z ramienia Jezusa i uderzył pięścią w pień oliwnego drzewa.

– Tu rozchodzą się nasze drogi – warknął, mierząc Jezusa nienawistnym spojrzeniem. – Najpierw trzeba uwolnić ciało od Rzymian, a potem duszę od grzechu. To jest właściwa droga. Czy ty nią pójdziesz? Domu nie stawia się od dachu, lecz od fundamentów.

– Dusza jest fundamentem, Judaszu.

– Fundament to ciało – i od niego trzeba zacząć. – Uważaj, synu Marii. Już ci to raz powiedziałem, ale powtórzę raz jeszcze: uważaj, obierz właściwą drogę, powiadam ci. Jak myślisz, dlaczego chodzę za tobą? Może lepiej, żebyś się wreszcie dowiedział – po to, żeby wskazać ci drogę<sup>51</sup>.

(N. Kazantzakis, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*)

Te rozmaite przekodowania i transpozycje są, rzecz jasna, zorientowane retorycznie. W subwersywnych literackich reinterpretacjach postaci i historii Judasza rysują się wspomniane pola walki z dominującym dyskursem religijnym i jego rozwinięciami. Wśród nich istotne miejsce zajmować będzie z pewnością przestrzeń szeroko rozumianej polityczności. Taka literacka inkorporacja przekodowanych wątków kanonicznych, choć najczęściej zasada się na nowym odczytywaniu postaci Jezusa, nie stroni również od kontr-pisania historii Judasza. Teksty tego typu poruszają tematy społeczne, ekonomiczne i kulturowe, problematyzują stosunki klasowe, relacje władzy i poddaństwa, relacje między religią i polityką, kwestie nierówności społecznych, zagadnienia związane z konstruowaniem i funkcjonowaniem wspólnoty, a nawet problemy ekologii. Nierzadko ostrze krytyki tekstów tego typu zostaje wymierzone w Kościół jako instytucję władzy czy wręcz w cały system religijnych wierzeń jako „reakcyjny”.

<sup>50</sup> N. Mailer, *op. cit.*, s. 148.

<sup>51</sup> N. Kazantzakis, *op. cit.*, s. 185–186.

Judasza czyni się w takich odczytaniach nie tylko racjonalistą odzgującym się od „religijnych mrzonek” na rzecz politycznego realizmu, lecz także figuracją buntu wobec niesprawiedliwości, sprzeciwu wobec możnych i kapłanów, rewolucyjnego gniewu i rozbudowanej świadomości politycznej, ogarniającej partykularne interesy Izraela oraz globalne problemy rozwarstwienia społecznego. Choć więc nierzadko Iskariotę kreśli się jako żydowskiego nacjonalistę, ostatecznie rozczarowanego Mesjaszem (który bardziej niż konfrontacją zbrojną z Rzymem jest zainteresowany abstrakcyjną ideą zbawienia ludzkości), to czyni się zeń także token dążenia do przewrotu i całkowitej przebudowy zastanego świata w zgodzie z ideałami sprawiedliwości i równości.

W dziejach kultury rozmaitym „reinterpretacjom” poddawano, jak wspomniano, przede wszystkim postać Jezusa z Nazaretu. Wyobraźnia chrześcijańska jest wielowątkowa i, co oczywiste, wywierała wpływ na wiele pozareligijnych aspektów kultury, na jej podsystemy inne niż religia, jak sztuka, literatura, polityka *etc.* Kreowane na przestrzeni dziejów obrazy Jezusa obfitowały w przekodowania retorycznie zorientowane, wpisane ściśle w konteksty społeczno-polityczny, kulturowy i historyczny. Bywał więc Jezus obrazowany jako republikanin, socjalista, komunista, antyklerykał, feminista czy ekolog; w jego zróżnicowanych przedstawieniach uruchamiało figury mędrca, mistrza cnoty, nauczyciela czy filozofa<sup>52</sup>. Z takich reprezentacji korzystają niektóre subwersywne wobec kanonu teksty literackie, które krzyżowo przepisują pewne elementy przedstawień i inkorporują je z obrazowań Jezusa właśnie do przepisanego postaci Iskarioty.

Judasz zostaje nie tylko „zrehabilitowany” – staje się głosem sprzeciwu wobec dyskursów dominujących. Dlatego np. w *Ewangelii według syna* Norman Mailer wykorzystuje figurę Iskarioty do krytyki wyzysku, nierówności społecznych, kapitalizmu, neoliberalizmu czy kryzysu solidarności społecznej. W tekście mamy do czynienia z krzyżowym przepisaniem znaczeń, skutkującym obrazem Judasza jako „oświeconego”, który służy Jezusowi za „przewodnika” po meandrach myśli politycznej, społecznej i ekonomicznej. To Judasz budzi w Nazarejczyku „świadomość klasową”. Przynajmniej na pewnych etapach tej apokryficznej „ewangelii” Judasz staje się nauczycielem, Nazarejczyk zaś uczniem. Judasz okazuje się bezkompromisowy, wytrwały i brutalnie szczery. I choć sam jest przedstawicielem klas uprzywilejowanych, wykazuje daleko idący krytycyzm wobec własnego środowiska i głęboką wrażliwość społeczną<sup>53</sup>. Jest też twardo stąpającym po ziemi racjonalistą,

<sup>52</sup> Cf. B. Sesboüe, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni dziejów*, przeł. P. Rak, Kraków 2006.

<sup>53</sup> „Dorastałem wśród nich, wiem zatem, co kryją ich serca, i gardzę nimi. Wierzą nieźmiennie, że są dobrzy. Uważają się za miłosiernych, pobożnych, lojalnych wobec innych. Dlatego nimi gardzę. Nie tylko akceptują ogromną przepaść między bogatymi i biednymi,

który nie wierzy w Królestwo Niebieskie i nie jest zainteresowany zbawieniem, lecz sprawiedliwością. Pokłada w dziele Jezusa nadzieje polityczne w szerokim sensie – związane nie tyle nawet z wyzwoleniem Izraela spod panowania Rzymian, ile właśnie z „przebudzeniem” uciśnionych, podbudowaniem ich, wzbudzeniem w nich woli walki o sprawiedliwość. Iskariota stanowi tu figurację oświeconego zaangażowania w sprawy społeczne, jest zatem z jednej strony idealistą, z drugiej zaś – pragmatykiem, który w naukach Jezusa i jego popularności upatruje zręcznego narzędzia dla innych, całkiem ziemskich celów. Szczerze wyraża swoją niewiarę, co czyni go sceptykiem, może agnostykiem, a wręcz ateistą<sup>54</sup>. Gdy Jezus zdradza wyznawane przez Iskariotę ideały, zdrady dokonuje też Judasz. Jest ona zatem wynikiem rozczarowania, idealizmu Judasza i, co najważniejsze, reakcją na wspomnianą zdradę pierwotną – zdradę Nazarejczyka<sup>55</sup>. Uwypuklając rozdźwięk między wizjami Judasza i Jezusa, Mailer nie tylko wskazuje na banalną z tej perspektywy dychotomię rozumu i wiary oraz podaje argumenty na rzecz krytyki chrześcijaństwa jako narzędzia podtrzymywania nierówności społecznych, lecz także podejmuje wątek filozoficznie ugruntowanej dyskusji nad relacją sprawiedliwości i zbawienia. Judasz zdaje się figuracją problemu, o którym pisał Agamben w swoim eseju o Piłacie i Jezusie:

---

lecz ją zwiększają. [...] Nienawidzę bogaczy. Zatruwają nas wszystkich. Są próżni, bez zasług i marnotrawią nadzieje tych, którzy są od nich niżej. Pędzą życie, kłamiąc maluczkiem” (N. Mailer, *op. cit.*, s. 147–148).

<sup>54</sup> „– Zatem jesteś ze mną.

– Tak.

– Dlatego, że wiem, iż nie możemy dostąpić Królestwa Niebieskiego, dopóki istnieje podział na bogatych i biednych?

– Tak.

– Mimo to nadal mówisz tak, jak gdyby nie zależało ci na wejściu do Królestwa Niebieskiego.

– Niech mnie Bóg skarże, ale nie wierzę w nie.

– Ale twierdzisz, że jesteś ze mną. Wobec tego wytłumacz mi dlaczego?

– Potrafisz znieść prawdę?

– Bez niej jestem niczym.

– Prawda, drogi Jezuso, jest taka, że nie wierzę, iż kiedykolwiek przyniesiesz nam zbawienie. Jednakże słuchając tego, co mówisz, ubodzy nabiorą odwagi, by czuć się bardziej równymi bogatym. To mi daje szczęście.

– Tylko tyle?” (N. Mailer, *op. cit.*, s. 148).

<sup>55</sup> Jezus przez jedną krótką chwilę ulega urokowi bogactwa, w wyobraźni widząc godne podziwu pyszne świątynie wzniesione ku Jego chwale. W chwili tej pokusy odczuwa jednocześnie coś na kształt pogardy dla ubogich. Dla Iskarioty jest to ostateczna zdrada ideałów: „Uczniowie, którzy przyszli, opowiadali, że Judasz mówi o mnie źle na ulicy. Rozgłaszał, że chce zdradzić biedaków, że niczym się nie różni od innych. Rzekomo zdradziłem własne przekonania. Musiałem mu jednak wybaczyć. Czyż bowiem nie wzgardziłem biedakami?” (N. Mailer, *op. cit.*, s. 209). To zatem Jezus „zdradza pierwszy”.

Świadczyć tu i teraz o królestwie, którego tu nie ma, znaczy pogodzić się z tym, że to, co chcemy zbawić, osądza nas. Świat w swej przemijalności nie pragnie bowiem zbawienia, lecz sprawiedliwości, a to dlatego właśnie, że nie prosi o zbawienie. Stworzenia, o tyle, o ile nie dają się zbawić, osądzają to, co wieczne<sup>56</sup>.

Tekst Mailera sytuuje się częściowo w obszarze krytyki Kościoła i systemu religii jako „opium dla mas”, służącego władzy i sytości kościelnych elit kosztem „maluczkich” i uciśnionych. Podobne kwestie podnosi też *Dobry człowiek Jezus i lotr Chrystus* Phillipa Pullmana<sup>57</sup>, który z Judasza czyni kozła ofiarnego i niewinne, niczego nieświadome narzędzie wielkiego religijnego oszustwa: Jezus z tekstu jest człowiekiem głębokiej wiary i pokory, ale nie Bogiem, ostatecznie więc ginie na krzyżu, a jego historia zostaje „przeredagowana” przez jego brata bliźniaka, Chrystusa. Jezus nie zmarł, Jego ciało zostało wykradzione z grobu, a miejsce Nazarejczyka zajmuje Chrystus, który po wszystkich znanych z kanonu „ukazaniach” zasztywa się w odległym miejscu i pędzi spokojny żywot wyplatacza sieci, z żoną u boku, by po czasie spisać fałszywą historię, która stanie się osią narracji religijnej. To Chrystus zastępuje Judasza, on wydaje Jezusa w Getsemani i przyjmuje za to odpowiednią zapłatę. Imię Judasza nie pojawia się ani razu, można się jednak domyślać, że to on był tajemniczym informatorem Chrystusa, o którym tekst wielokrotnie wspomina, dostarczającym wiadomości na temat zdarzeń, których Chrystus nie mógł być świadkiem. Judasz nie popełnia jednak samobójstwa, lecz znika. Ta sytuacja będzie stanowiła, jak można wnosić z późniejszej redakcji przekazów kanonicznych, doskonałe wyjście dla Chrystusa, który „znika” z oficjalnej historii Jezusa, a swe działania, łącznie ze zdradą, przypisuje właśnie Iskariocie. Tym sposobem całość narracji kanonicznych oraz cały system religii zostają przedstawione jako fałsz.

Motyw kozła ofiarnego jest zresztą intensywnie obecny również w innych literackich rehabilitacjach Judasza, sytuujących się w polu walki nie tylko z chrześcijaństwem, lecz z systemami religii jako takimi. W subwersjach tego typu religia jawi się jako opresyjny system prowadzący do wyniszczenia się ludzkości za sprawą konfliktów międzyreligijnych. Takie przedstawienia nierzadko sięgają również do krytyki antysemitycznych wymiarów tradycyjnych obrazowań Iskarioty. Tak czyni choćby Amos Oz w swoim *Judaszu* – wielowątkowym tekście, który ze względu na miejscami szkatułkową strukturę wykorzystuje tytułową postać wielotorowo, oferując rozmaite jej (re)interpretacje. Jeden z bohaterów, Gerszom Wald, w dyskusji z drugą kluczową

<sup>56</sup> G. Agamben, *Piłat i Jezus*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017, s. 76.

<sup>57</sup> Ph. Pullman, *Dobry człowiek Jezus i lotr Chrystus*, przeł. L. Stawowy, Warszawa 2010.

postacią tekstu, Szmuelem Aszem, krótko i brutalnie podsumowuje rozmaite antysemickie wątki zawarte w rozlicznych obrazowaniach Judasza, wskazując na fakt, iż „bogobójca” musi wykazywać się monstrialnością oraz niepojętym wręcz złem i zepsuciem: „I tacy właśnie są Żydzi w lochach antysemickiej wyobraźni. Wszyscy jesteście Judaszami. Nawet za osiemdziesiąt pokoleń wszyscy nimi będziemy”<sup>58</sup>. Jednocześnie jednak tekst problematyzuje również podejście Żydów do Jezusa, w odrzuceniu jego nauk upatrując źródeł rozlicznych nieszczęść, których mieli doświadczać na przestrzeni dziejów<sup>59</sup>. Szmuel z kolei obrazuje Judasza jako gorliwego wyznawcę Jezusa, więcej nawet – jako założyciela religii chrześcijańskiej i pierwszego chrześcijanina<sup>60</sup>, co stanowi swoiste przekodowanie tak zwanej białej legendy Piłata, która to z kolei czyni pierwszego chrześcijanina z rzymskiego namiestnika.

<sup>58</sup> Cały fragment brzmi następująco: „Niekiedy zaś staruszek swoim zwyczajem rozwodził się długo, z emfazą i zadowoleniem, o mrocznym strachu, jaki postać Żyda-tułacza rzuca od niepamiętnych czasów na wyobraźnię chrześcijańską: ponieważ nie każdy może ot, tak wstać sobie spokojnie rano, umyć zęby, wypić filiżankę kawy, a potem zabić Boga! Aby zabić bóstwo, zabójca musi być od niego jeszcze mocniejszy, musi też być bezgranicznie przewrotny i zły. Ten, który zamordował Jezusa z Nazaretu – serdeczne i emanujące miłością bóstwo, musiał być od niego silniejszy, a przy tym przebiegły i odrażający. Owi przekłęci bogobójcy zdolni są do swojej zbrodni tylko o tyle, o ile naprawdę posiadają monstrialne zasoby mocy i zła. I tacy właśnie są Żydzi w lochach antysemickiej wyobraźni. Wszyscy jesteście Judaszami. Nawet za osiemdziesiąt pokoleń wszyscy nimi będziemy” (A. Oz, *Judasz*, przeł. L. Kwiatkowski, Poznań 2015, s. 52–53).

<sup>59</sup> Notatki, które pierwszoplanowa postać tekstu, Szmuel Asz, poczynił pod kątem swej (niedokończonej) pracy akademickiej, pokazują m.in. właśnie obraz Jezusa i chrześcijan w oczach Żydów. Napisane w chłodnym, akademickim stylu fragmenty powieści uwidoczniają tym samym głębsze (a przynajmniej niejednostronne) napięcia międzyreligijne. I tak przykładowo, w niektórych pismach żydowskich „przypisano mu [Jezusowi – M.J.] na znak lekceważenia i wykluczenia przydomek *oto ha-ish*, «ów człowiek»” (A. Oz, *op. cit.*, s. 57). W notatkach, które Szmuel czyta Gerszomowi, wybrzmiewa wiele antychrześcijańskich wątków (np. w usuniętych później z lęku przed chrześcijańskimi prześladowaniami wątków z Talmudu babilońskiego, przedstawiających Nazarejczyka jako grzesznika, jako uczonego w Piśmie, który zszedł na złą drogę, czy w końcu jako maga nakłaniającego do bałwochwalstwa; *cf. ibidem*, s. 58), które ten drugi kwituje krótko: „Przecież prosiłem, żeby mi pan opowiedział, kim jest Jezus w oczach Żydów, a nie kim jest dla wszelkiej maści durniów” (*ibidem*, s. 58). W trakcie jednej z wielu debat nad antychrześcijańskimi tekstami żydowskimi Gerszom stwierdza ostatecznie: „język Żydów, którzy w taki sposób zohydżają Jezusa i jego wyznawców, jest podobny kropka w kropkę do plugawego języka wszelkiej maści antysemitów, którzy próbowali w takim sam sposób obrzydzić Żydów i judaizm” (*ibidem*, s. 85).

<sup>60</sup> Według Szmuela Judasz widział w Jezusie nie tyle oczekiwanego przez Izrael Mesjasza, który politycznie wyzwoli swój lud, ile Boga, który niesie zbawienie. Był pierwszym, który pojąć miał Dobrą Nowinę i pełnię Nowego Przymierza, który wyszedł poza ramy myślenia tradycją i poza „plemienne” oczekiwania: „Judasz Iskariota stał się Judaszem Nazarejczykiem. Najgorliwszym z apostołów. Co więcej: to on był pierwszym na świecie człowiekiem, który wierzył niezachwianie w bóstwo Jezusa. Wierzył, że Jezus jest wszechmocny. Że niebawem

W koncepcji Szmuela Judasz, jako człowiek wykształcony i obyty, wie, że Jezus w świadomości powszechnej jawić się może jedynie jako jeden z wielu „podobnych mu” wędrownych proroków i cudotwórców. Dlatego uznaje, że aby otworzyć ludziom oczy na swą prawdziwą naturę i posłannictwo, musi on dokonać niemożliwego – przede wszystkim udać się do Jerozolimy, do centrum żydowskiego świata; nadto winien to zrobić przed świętem Pesach, by cud ujrzały tłumy pielgrzymów. Ten cud musi być wyjątkowy, by ukazać Jego wyjątkowość na tle innych nauczycieli i „mistrzów” – dlatego Nazarejczyk musi umrzeć i zmartwychwstać, to bowiem zwycięstwo nad śmiercią jest domeną Boga<sup>61</sup>. W wizji Szmuela wiara Judasza momentami zdaje się nawet silniejsza od osobistego przekonania Jezusa co do własnej natury i istoty posłannictwa<sup>62</sup>. Motywacją zdrady jest zatem głęboka wiara – a także idealizm, bo Judasz musi przyczynić się do realizacji największego z cudów. Tekst buduje narracyjną klamrę zorientowaną właśnie wokół problematyki zdrady i idealizmu, wykorzystując tropy konfliktu tragicznego. W domu Gerszoma mieszka jego synowa, Atalia, której ojciec, niegdyś ważna osoba w izraelskim rządzie, zmarł w osamotnieniu i pohańbieniu, naznaczony piętnem zdrajcy przez wzgląd na postulowane przezeń porozumienie z ludnością arabską i, ostatecznie, antysyjonizm, motywowany dążeniem do dialogu międzyreligijnego i międzyetnicznego. Podobnie zatem jak na Judasza, spada nań odium zdrajcy, a dzieje się tak paradoksalnie przez niezłomność pohańbionego, wierność ideałom opierającym się na niechęci do nacjonalizmów i dostrzeganiu niebezpieczeństw, jakie niesie ludzkości okopywanie się na własnych pozycjach religijnych. Tekst wymierza zatem ostrze w każde religijne zaślepienie, każdą wiarę w jedyną prawdę objawioną:

---

wszystkim ludziom od morza do morza opadną łuski z oczu, a wtedy ujrzą światło i świat dostąpi odkupienia” (A. Oz, *op. cit.*, s. 180).

<sup>61</sup> „I na oczach całej Jerozolimy wyswobodzi się, zejdzie żywy z krzyża i stanie cały i zdrowy na ziemi u jego stóp. Cały świat, kapłani i prostaczkowie, Rzymianie i Idumejczycy, i Helleniści, faryzeusze, saduceusze i esseńczycy, Samarytanie, bogaci i biedni, setki tysięcy pielgrzymów, którzy przybędą do Jerozolimy z całego kraju i z krajów sąsiednich na święto Pesach, wszyscy padną na kolana, oddając mu cześć jako swojemu mistrzowi. Tak rozpocznie się królestwo niebieskie. W Jerozolimie. Wobec całego ludu i świata. I to akurat w piątek przed świętem Pesach. Podczas największego ze wszystkich zgromadzeń” (A. Oz, *op. cit.*, s. 181).

<sup>62</sup> Podczas gdy Nazarejczyk wciąż miał czekać na jakiś rozstrzygający znak, Iskariota „nie dawał za wygraną: to ty. Ty jesteś Zbawicielem. Synem Bożym. Bogiem. Twoim przeznaczeniem jest zbawić wszystkich ludzi bez wyjątku” (A. Oz, *op. cit.*, s. 181–182). Przekonuje Mistrza: „Z niebios otrzymałeś zadanie, by pójść do Jerozolimy i dokonać tam swoich cudów, i tam dokonasz największego cudu ze wszystkich: zejdiesz z krzyża, a Jerozolima padnie ci do stóp. Sam Rzym odda ci pokłon. Dzień twojego ukrzyżowania będzie dniem odkupienia świata. To ostatnia próba, jakiej poddaje cię Ojciec niebieski, a ty ją wytrzymasz, ponieważ jesteś naszym Zbawicielem. Po tej próbie zacznie się era odkupienia ludzkości. Tego dnia nastanie królestwo niebieskie” (*ibidem*, s. 182).

Judaizm, chrześcijaństwo i islam, wszystkie one ociekają pięknymi słówkami o łasce, dobroci i miłosierdziu, dopóki nie mają w ręku kajdan, krat, władzy, sal tortur i szubienic. Wszystkie te wiary, włącznie z religiami, które narodziły się w najnowszych czasach i do dziś urzekają wiele serc, wszystkie one przychodziły, żeby przynieść nam zbawienie, a krótko potem przelewały naszą krew<sup>63</sup>.

W świetle tekstu zdrada jest zatem czymś nieoczywistym i zależnym od kontekstu, interpretacji i obranej przez aktantów retoryki. Co z jednej perspektywy może być zdradą, z innej jest aktem wierności i oddania. Ideały apokryficznego Judasza są religijne i zakorzenione w głębokiej wierze, choć niestety Iskariota, oczekujący natychmiastowego cudu, rozzarowany jego brakiem i sobą, zrozpaczony, odbiera sobie życie i tym samym nie doświadcza tego, na co czekał i w co wierzył. Umiera w hańbie. Ideały ojca Atalii, Abrabanela, są proveniencji humanistycznej, a zasadzają się na dążeniu do harmonijnej koegzystencji ludzi wszelkich wyznań i etnosów. Umiera on w hańbie, a jego życiorys i dorobek intelektualny zostają wymazane z kart historii.

Kozłem ofiarnym jest też Judasz Kazantzakisa. Wbrew popularnym odczytaniom i powszechnym anatemom *Ostatnie kuszenie Chrystusa* propaguje coś na kształt chrystologii oddolnej – Jezus z pierwszych części powieści jest po prostu człowiekiem, do tego słabym, rozdartym, naznaczonym traumami. Stopniowo dojrzewa jednak do przyjęcia swego posłannictwa, do stania się Chrystusem. Tekst zatem, w przeciwieństwie do wyżej omówionych, nie ma wymowy *stricte* antyreligijnej. Judasz z tego literackiego apokryfu znowu jest kreślony jako najwierniejszy i najbardziej zaufany uczeń, najsilniejszy z apostołów i zarazem jedyny w pełni wtajemniczony w przeznaczenie swego mistrza (następuje tu przekodowanie narracji apokryficzej z *Ewangelii Judasza*<sup>64</sup>). Stanowi opokę, na której wspiera się Jezus w niezliczonych wręcz chwilach zwątpienia i słabości. Co najważniejsze jednak – jest tym, który nie tylko bierze na swe barki najcięższe jarzmo<sup>65</sup>, lecz także ratuje Nazarejczyka przez zdradą własnego posłannictwa. W tytułowym ostatnim

<sup>63</sup> A. Oz, *op. cit.*, s. 86.

<sup>64</sup> *Ewangelia Judasza* – gnostycki tekst powstały w języku koptyjskim, datowany na rok 280 ± 50 n.e. – przedstawia Judasza jako jedyne oświeconego spośród uczniów Jezusa, a tym samym jedynego apostoła, do którego Jezus ma pełne zaufanie – choć jednocześnie ostrzega go przed nadchodzącym niezrozumieniem i pohańbieniem, czekającymi Iskariotę po tym, jak zrealizuje on swoje przeznaczenie, zaznaczając, że ostatecznie zostanie on wywyższony: „Będziesz / trzynastym i / będziesz przeklęty przez / pozostałą resztę pokolenia, ale / przyjedziesz i będziesz panował nad / nimi. Ostatniego dnia zaś będą / przeklinać twoje nawrócenie ku wysokości / (47,1) do świętego pokolenia”. Cf. *Ewangelia Judasza*, przeł. i oprac. W. Myszor, [http://www.wtl.us.edu.pl/pdf/zak/Ewangelia\\_Judasza.pdf](http://www.wtl.us.edu.pl/pdf/zak/Ewangelia_Judasza.pdf) (dostęp: 19.04.2023), s. 8–9.

<sup>65</sup> „– Gdybyś ty miał zdradzić swego pana, zrobiłbyś to?”

Jezus długo się zastanawiał. W końcu rzekł:



kuszeniu Jezus stopniowo ulega bowiem pokusie rezygnacji i utraty wiary, snując wizje alternatywnego rozwoju wypadków, w którym, miast konać na krzyżu, zakłada rodzinę z Marią Magdaleną i prowadzi spokojny żywot prostego człowieka pracy. W wizji pojawia się jednak właśnie Judasz, a jego wściekłość, rozczarowanie i obelgi rzucone w stronę dawnego mistrza („Ja jestem barankiem Bożym – beczaleś. – Idę na rzeź, żeby ocalić świat. Judaszu, mój bracie, nie bój się. Śmierć to brama do nieśmiertelności. Trzeba przez nią przejść. Pomóż mi!») A ja tak bardzo cię kochałem, tak bardzo ci ufałem, że zgodziłem się i zdradziłem cię. Ale ty... ty... [...] Co masz tu do roboty? Dlaczego nie dałeś się ukrzyżować? Zdrajco! Dezerterze! Tchórze! [...] Nie masz wstydu?”<sup>66</sup>) ostatecznie pozwalają Jezusowi odrzucić kuszenie. Tekst odwraca zatem niektóre ze znaczeń kanonicznych, a także krzyżowo przepisuje inne (Judasz jako duchowy siłacz, figuracja wierności i oddania; Jezus jako wątpiący i prawie ulegający pokusie zdrady), by położyć nacisk na trudy ludzkiej kondycji, rozdźwięk między *sacrum* a *profanum*, między spełnieniem w wymiarze czysto ludzkim a mglistą obietnicą zbawienia. Judasz jako kozioł ofiarny symbolizuje marginalizowanych, niezrozumianych, niesłusznie oskarżonych; jego postać domaga się zatem zrewidowania chrześcijańskiej narracji – system religii, zdaje się „mówić” tekst, winien być opowieścią o duchowym wzroście, miast stanowić opresyjne narzędzie wykluczania i piętnowania.

## Podsumowanie

W analizowanych tekstach Judasz jest wprawdzie obrazowany na różne sposoby i różnie pozycjonowany przez narratora (niezależnie od tego, czy to tak zwany narrator wszechwiedzący, czy jeden z aktantów), rozmaite ujawniają się też w tych tekstach strategie intertekstualne. Tym jednak, co wspomniane komunikaty (mówiąc językiem semiotyki) łączy, jest właśnie subwersja wobec dominujących dyskursów (czy to kanonicznych, czy to narosłych wokół kanonu w postaci wspomnianych już Assmannowskich kanonów drugiego i trzeciego rzędu). Judasz bywa nawet semiotyczną „znaczącą nieobecnością”, jak w przywołanym kontekstowo tekście Pullmana, a gdy pojawia się jako aktant, nie zawsze jego funkcja w tekście okazuje się jedną z wiodących. Iskariota jest kreślony z rozlicznymi odcieniami, nie stanowi wyłącznie czystego tokena subwersji czy figury retorycznej, ale to właśnie w tej niejednoznaczności otwiera się przestrzeń do rewizji tego, co

---

– Nie, chyba nie potrafiłbym. Dlatego Bóg ulitował się nade mną i dał mi łatwiejsze zadanie: śmierć na krzyżu” (N. Kazantzakis, *op. cit.*, s. 381).

<sup>66</sup> N. Kazantzakis, *op. cit.*, s. 444–445.

hegemoniczne, swoisty prześwit czy szczelina dla nowych oglądów lub reinterpretacji. Przepisywanie postaci Judasza wyzyskuje tu liczne kody kulturowe, czerpane z apokryfów, literatury, teologii, herezji (widzianej jako taka z perspektywy dyskursu centralnego), filozofii czy dyskursów politycznych. Mimo różnic w poszczególnych poetykach omawianych utworów (Judasz jako agnostyk czy ateista *vs.* Judasz jako człowiek głębokiej wiary; Judasz jako polityczny realista *vs.* Judasz jako idealista czy niemalże mistyk; Judasz jako żydowski nacjonalista *vs.* Judasz jako orędownik światowej rewolucji; Judasz jako bezwolne, nieświadome narzędzie w rękach Boga/historii *vs.* Judasz jako jedyny oświecony *etc.*) widać między nimi przynajmniej takie punkty wspólne, jak reinterpretacja, twórcze prze-pisanie i możliwość wytworzenia dyskursów konkurencyjnych wobec dominującego<sup>67</sup>.

Te liczne tekstualne sposoby prze-pisywania postaci Judasza sytuują się, jak wskazano, w rozmaitych polach walki z dyskursami religijnymi i/lub wyrastającymi z religijnego trzonu, z narracji kanonicznych i ich rozwinięć. Wśród tych pól wyróżnić można m.in. szeroko rozumianą polityczność, a więc kwestie organizacji życia społecznego, ekonomii, nierówności, władzy, dominacji, poddaństwa, sprawiedliwości; dalej także krytyczne podejście do systemu religii oraz kościelnych i/lub religijnych hegemonii (przy czym pola walki mogą tu być definiowane jako przestrzeń konfliktu o „rząd dusz”, to jest dominującą wizję człowieka wobec Boga albo wobec Jego braku; kwestie wolności/zniewolenia, problem dominacji danego systemu wartości w obszarze życia jednostkowego i społecznego oraz stosunku dominującego systemu do systemów konkurencyjnych, w końcu rolę religijnych instytucji w życiu politycznym i społecznym oraz kwestie ich funkcjonowania w zgodzie bądź przeciw faktycznym ideałom religijnym, np. ewangelicznym, czy ideałom rozwoju duchowego); czy w końcu przestrzeń „narracji konfliktu”, czyli problematykę tarć międzyreligijnych, „sankcjonowanych” religijnie nacjonalizmów i narracji uderzających w mniejszości (etniczne, religijne, seksualne i inne) albo konkretne etnosy (np. narracje antysemityczne).

Narracje subwersywne wobec kanonu i jego rozwinięć z jednej strony jawić się mogą jako „teksty marginalne”, peryferyjne, o mniejszej „sile rażenia” niż te kanoniczne, z perspektywy semiotycznej jednak nierzadko to, co

---

<sup>67</sup> Historia rozlicznych prób „rehabilitacji” Judasza jest długa i wielowątkowa. Znajduje odzwierciedlenie nie tylko w rozważaniach *stricte* teologicznych, lecz także w rozlicznych tekstach kultury (sztukach pięknych, poezji, dramacie, prozie, komiksie, filmie *etc.*). W rozmaitych kulturowych odczytaniach Iskariota zostaje „prze-pisany”, nierzadko właśnie w sposób subwersywny, w odniesieniu także do licznych tradycji „heretyckich” (*vide* gnoza). O takich kulturowych niekanonicznych odczytaniach postaci traktują m.in. *Postać Judasza w teologii, literaturze i sztuce* (red. J. Sieradzian, Białystok 2007) i *Postać Judasza w dramacie polskim XX wieku. Potyczki z referencją* (B. Popczyk-Szczęśna, Kraków 2003).

peryferyjne, przenika do centrum, reorganizuje narracje usankcjonowane mocą tradycji i długiego trwania, a przynajmniej zmienia sposoby myślenia o nich i modusy ich społecznego odbioru. Jako takie mogą ilustrować i/lub prowokować pewne kulturowe zmiany czy przesunięcia bądź – w swoistym „programie minimum” – wskazywać na możliwość ich zaistnienia. Sytuując się w polach walki, pokazują też autosubwersywny potencjał kultury, która prócz tego, co w niej statyczne, a co widziane być może jako jej swoiste jądro czy centrum, zawiera w sobie elementy dynamiczne, a więc potencjał do zmiany i zasoby elastyczności.

Judasz jako figura prze-pisana staje się w tych narracjach przede wszystkim tokenem „odwrócenia”, kontry, niezgody, wątpliwości, kreatywnego podejścia do uświęconych zasobów kultury; w końcu też, sytuując się w konkretnych już przestrzeniach „tarć”, narzędziem konkurencyjnych wobec religijnego systemów wartości i projektów organizacji życia duchowego, społecznego czy politycznego.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Piłat i Jezus*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017.
- Alighieri D., *Boska komedia*, przeł. J. Korsak, Warszawa 2012.
- Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty, Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowiejski, Kraków 2003.
- Arnold M., *Saint Brandan*, [w:] *idem, Poetical Works of Matthew Arnold*, Londyn 1905, reprint dostępny pod adresem: [https://www.poetry-archive.com/a/saint\\_brandan.html](https://www.poetry-archive.com/a/saint_brandan.html) (dostęp: 1.11.2022).
- Borges J.L., *Trzy wersje Judasza*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] *idem, Fikcje*, Warszawa 1972.
- Ehrmann B.D., *The Apostolic Fathers*, t. 2, Harvard 2003.
- Ewangelia Judasza*, przeł. i oprac. W. Myszor, [http://www.wtl.us.edu.pl/pdf/zak/Ewangelia\\_Judasza.pdf](http://www.wtl.us.edu.pl/pdf/zak/Ewangelia_Judasza.pdf) (dostęp: 19.04.2023).
- Jankowska M., *Żywotność kanonu. Semiotyka współczesnej apokryficzności*, Poznań 2019.
- Kazantzakis N., *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, przeł. J. Wolff, Poznań 1992.
- Lachmann R., *Mnemotechnika i symulakrum*, przeł. A. Pełka, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
- Łepkowski P., *Judasz Iskariota – ten, który zdradził Jezusa*, „Rzeczpospolita” 2019, 23 kwietnia, <https://www.rp.pl/historia/art9371521-judasz-iskariota-ten-ktory-zdradzil-jezusa> (dostęp: 10.02.2023).
- Maccoby H., *Judas Iscariot and the Myth of the Jewish Evil*, London 1992.
- Mailer N., *Ewangelia według syna*, przeł. E. Zychowicz, Poznań 2011.
- Marai S., *Trzydzieści srebrników*, przeł. I. Makarewicz, Warszawa 2016.
- Marx W., *Nienawiść do literatury*, przeł. K. Belaid, T. Stróżyński, Gdańsk–Łódź 2023.
- Oz A., *Judasz*, przeł. L. Kwiatkowski, Poznań 2015.

- Popczyk-Szczęśna B., *Postać Judasza w dramacie polskim XX wieku. Potyczki z referencją*, Kraków 2003.
- Postać Judasza w teologii, literaturze i sztuce*, red. J. Sieradzan, Białystok 2007.
- Pullman Ph., *Dobry człowiek Jezus i łotr Chrystus*, przeł. L. Stawowy, Warszawa 2010.
- Schmitt E.E., *Ewangelia według Pilata*, przeł. K. Rodowska, Kraków 2003.
- Sesboüe B., *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni dziejów*, przeł. P. Rak, Kraków 2006.
- Stanford P., *Judasz. Biografia kulturowa*, przeł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2016.
- Torrey Ch.C., *The Name „Iscariot”*, „The Harvard Theological Review” 1943, Jan., vol. 36, no. 1.
- Voragine J. de, *Złota legenda*, 41. *Maciej*, przeł. J. Pleziowa, Warszawa 1955.

**Małgorzata Jankowska** – doktor habilitowana nauk humanistycznych, kulturoznawczyni, zatrudniona na stanowisku profesora uczelni w Zakładzie Semiotyki Kultury Instytutu Kulturoznawstwa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autorka książek *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej* (Poznań 2011) oraz *Żywotność kanonu. Semiotyka współczesnej apokryficzności* (Poznań 2019). Publikowała m.in. w „Załączniku Kulturoznawczym”, „Kulturze Współczesnej”, „Przestrzeniach Teorii”, „Stanie Rzeczy”, „Sign System Studies”. Interesuje się współczesną apokryficznością, związkami literatury i filozofii, semiotyką kultury, antropologią literatury oraz badaniami nad pamięcią kulturową. ORCID: 0000-0002-6568-6475. Adres e-mail: <helga82@amu.edu.pl>.

**Małgorzata Jankowska** – professor at Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland, in the Department of Cultural Semiotics in the Institute of Cultural Studies. Author of the books *Apocryphal narratives in modern culture* (Poznań 2011, published in Polish) and *Vitality of the Canon. Semiotics of modern apocrypha* (Poznań 2019, published in Polish). Her research involves modern apocrypha, semiotics of culture, anthropology of literature, relations between literature and philosophy, and memory studies. ORCID: 0000-0002-6568-6475. E-mail address: <helga82@amu.edu.pl>.