

Anastazja Seul

UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI

Biblia

w powieści
Romana Brandstaettera
„Jezus z Nazarethu”

Księdzu Wojciechowi Danielskiemu,

*którego Pan wezwał na niebieską Wieczerzę Wigilijną
w tej godzinie,
gdy Światłość przyszła na świat,
a pierwsza gwiazda na niebie
wzywała polskie rodziny do wigilijnego stołu*

*- z wyrazami wdzięczności
i serdecznej pamięci*

Anastazja Seul

Biblia

w powieści
Romana Brandstaettera
„Jezus z Nazarethu”



UNIwersytet ZIELONOGÓRSKI
Zielona Góra 2004

RADA WYDAWNICZA

Marian Nowak (*przewodniczący*), Marian Adamski, Krystyna Ferenz,
Magdalena Graczyk, Stanisław Janik, Lidia Kataryńczuk-Mania,
Tadeusz Nadzieja, Romuald Świtka, Bazyli Tichoniuk,
Irena Bulczyńska (*sekretarz*)



**UNIwersytet
Zielonogórski**

RECENZJE

Ks. Jerzy Szymik

REDAKCJA

Ewa Raczyńska-Patalasowa

PROJEKT OKŁADKI

Irena Bulczyńska

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2004

ISBN 83-89321-88-2

OFICyna WYDAWNICZA UNIwersytetu ZIElonogóRSKIEGO

65-246 Zielona Góra; ul. Podgórna 50

tel. (068) 328 78 64; OficynaWydawnicza@adm.uz.zgora.pl

Druk: Zakład Poligraficzny UZ



Celem niniejszej pracy jest interpretacja czterotomowej powieści biblijnej Romana Brandstaettera *Jezus z Nazarethu*. Domaga się ona przywołania różnych układów odniesień: literackich, kulturowych, filozoficznych, teologicznych, judaistycznych i historycznych. Każdy z nich jest reprezentowany w świecie przedstawionym tetralogii Brandstaettera. Mając świadomość wielorakich kontekstów obecnych w tym dziele literackim, chcę przedstawić sposób odczytania utworu przez odbiorcę zainteresowanego badaniem zagadnień teologicznych. Odkrycie treści teologicznych byłoby jednak niemożliwe bez przywołania innych kontekstów interpretacyjnych – dlatego też i one znajdą swoje miejsce w niniejszym studium. Literacki komentarz do Biblii, współtworzący tkankę powieściową, domaga się bowiem metod opracowania dzieła literackiego, które byłyby zakorzenione w literaturoznawstwie (etap opisu i analizy), a jednocześnie uwzględniały ustalenia nauk teologicznych – zwłaszcza teologii biblijnej (etap interpretacji)¹. Z tego względu temat podjęty w rozprawie zostanie potraktowany interdyscyplinarnie, odkryje bowiem artystyczny sposób prezentacji prawd teologicznych. Zagadnieniom dotyczącym poetyki powieści towarzyszyć więc będą prezentacje kwestii teologicznych.

¹ Por. S. Sawicki, *Uwagi o analizie utworu literackiego*, [w:] *Problemy teorii literatury*, t. I, red. H. Markiewicz, Wrocław... 1987, s. 373-385.

Podjmując próbę zaprezentowania wartości literackich powieści Romana Brandstaettera *Jeżus z Nazaretu*, próbę, która jednocześnie traktowałaby tę powieść jako *lotus theologicus*², warto pokrótce omówić drogi, które w minionym półwieczu zbliżyły do siebie polską refleksję literaturoznawczą i teologiczną.

W ostatnich latach literaturoznawcy dostrzegli potrzebę odkrywania związków literatury pięknej z zagadnieniami religijnymi, a także – ściślej mówiąc – teologicznymi. Problematyka ta jednak nie została dostatecznie zbadana, literaturoznawcy ciągle poszukują właściwych rozwiązań metodologicznych. Początkowo – już w połowie XX wieku – były to badania tzw. literatury katolickiej³, a następnie poszukiwania nowych form obecności elementów religijnych w dziele literackim⁴. Zainteresowania lite-

² Termin ten, wprowadzony do teologii przez Melchiora Cano (XVI w.), tłumaczony jako 'miejsce teologiczne', oznacza źródło teologii chrześcijańskiej. J. S z y m i k, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994, s. 21-29.

³ S. S k w a r c z y Ń s k a, „Literatura katolicka” jako termin w nauce o literaturze, „Znak” 1950, nr 24, s. 222-233 (także [w:] *Studia i szkice literackie*, Warszawa 1953, s. 9-20). Terminem tym posługiwał się J. Z i o m e k w szkicach o pisarzach związanych z Kościołem (*Wizerunki polskich pisarzy katolickich. Szkice i polemiki*, Poznań 1963). Autor przedstawia twórczość Hanny Malewskiej, Antoniego Gólabiewa, Zofii Kossak, Jerzego Zawieyskiego, Jana Dobraczyńskiego. Określenie *literatura katolicka* występowało również w pracach K. Dybciaka, przejął je także język publicystyki (zob. np. J. S z e z y p k a, *Czy mamy literaturę katolicką?* [w:] *t e n z e*, *Powtórka z polskiego*, Warszawa 1969, s. 119-128).

⁴ Nawiązując do tytułu artykułu S. S a w i c k i e g o (*Nowa obecność religii w literaturze*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 521-530) oraz do publikacji M. J a s i Ń s k i e j - W o j t k o w s k i e j (*Nowy charakter inspiracji religijnej we współczesnej prozie*, ZN KUL 20, 1977, nr 1 (77), s. 35-46). Zagadnieniami dotyczącymi relacji literatury i religii zajmował się Zakład Badań nad Literaturą Katolicką KUL, przekształcony później w Zakład Badań nad Literaturą Religijną KUL. Wydał on serię „Religia a literatura” dotyczącą obecności tematyki religijnej w literaturze polskiej: *Religia a literatura. Bibliografia. Prace polskie 1966-1969*, red. M. Błońska, Lublin 1972; *Religia a literatura. Bibliografia. Prace polskie 1970-1971*, red. M. Błońska, M. Kunowska-Poręba, Lublin 1980; *Religia a literatura. 1975*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1982; *Religia a literatura. 1976*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1982; *Religia a literatura. 1977*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, P. Nowaczyński, S. Sawicki, Lublin 1990; *Religia a literatura 1978*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, P. Nowaczyński, S. Sawicki, Lublin 1994; *Religia a literatura. 1979*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, P. Nowaczyński, S. Sawicki, Lublin 1995; *Religia a literatura. 1980-1984*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, P. Nowaczyński, S. Sawicki, Lublin 1995.

raturoznawców związkami literatury i religii zaowocowały serią wydawniczą ukazującą religijny wymiar literatury polskiej⁵. W ostatnich dwóch dekadach minionego stulecia zagadnienie obecności aspektów teologicznych w dziele literackim zaczęło się pojawiać w kontekście badań nad obecnością *sacrum*⁶ w literaturze. Termin ten, przejęty przez literaturoznawców z szerokiego kręgu badań kulturowych i religiologicznych – wskazuje pośrednio na obecność niektórych zagadnień teologicznych. Badaniem wzajemnych odniesień literatury pięknej i teologii⁷ zajmowali się Jan Błóński, Marian Maciejewski, Stefan Sawicki, Stanisław Dąbrowski, Wojciech Gutowski, Ryszard Zajączkowski, ostatnio zaś zagadnienie to podjęły Zofia Zarębianka i Mirosława Ołdakowska-Kufłowa. Badaczki przy okazji prezentacji niektórych kwestii teoretycznoliterackich podjęły próbę wydobywania pewnych elementów przesłania teologicznego dzieł literackich⁸.

⁵ Spośród 9 tomów, które ukazały się dotychczas w serii „Religijne Tradycje Literatury Polskiej” (red. S. Sawicki), sześć obejmuje literaturę od czasów średniowiecza do współczesności: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994; *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, H. Hanusiewicz, Lublin 1995; *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Lublin 1995; *Religijny wymiar literatury polskiego romantyzmu*, red. D. Zamącińska, M. Maciejewski, Lublin 1995; *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polskiej. Świadczenia poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin 1993; *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Świącz, Lublin 1997. Oprócz tego ujęcia historycznoliterackiego w KUL wydano 3 tomy genealogiczne: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983; *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991; *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993.

⁶ A. M e r d a s, *Sacrum w literaturze*, „W drodze” 1979, nr 11, s. 59-63; S. S a w i c k i, *Poetyka, Interpretacja, Sacrum*, Warszawa 1981; t e n ż e, *Sacrum w badaniach literackich*, [w:] *Kultura – literatura – folklor*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1989, s. 10-16; K. D y b c i a k, *Sacrum w literaturze*, „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 28; *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983; *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Stulisz, M. B. Strykowa, Lublin 1988.

⁷ O obecności teologii w szeroko rozumianej kulturze zob. *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995.

⁸ M. O ł d a k o w s k a - K u f ł o w a, *Obraz Boga Ojca we współczesnych utworach „biblijnych”*, [w:] *Obraz Boga Ojca w kulturze*, red. M. Ołdakowska-Kufłowa, U.M. Mazurczak, Lublin 2000, s. 237-262.

Błoński podkreślał, że istnieją takie utwory, których nie można poprawnie zinterpretować, jeśli nie uwzględni się ukrytej w nich problematyki teologicznej. Jego zdaniem istnieją utwory „christianoidalne” i jako przykład podaje *Ludzi bezdomnych* Żeromskiego, zwracając uwagę na postać Judyma⁹.

Maciejewski proponował tzw. kerygmaticzną interpretację literatury¹⁰, tzn. taką, która odsłaniając jej pozaliterackie odniesienie, podkreślałaby religijne funkcje literatury. Mówił on o tzw. kerygmacie pozytywnym i negatywnym – zależnie od treści afirmujących bądź zaprzeczających kerygmatowi wiary. Autor umieścił w centrum swoich rozważań metodologicznych relację człowieka wobec Jezusa Chrystusa. Traktuje ją jako fundamentalne doświadczenie egzystencjalne, które daje możliwość poznania prawdy o sobie¹¹. Metodologia proponowana przez Maciejewskiego zdaje się bliższa naukom teologicznym niżeli filologicznym ze względu na wyraźną chrystocentryczną orientację.

Sawicki, dostrzegając wiele korzyści, jakie może przynieść zbliżenie literaturoznawstwa i teologii, zwrócił uwagę na konieczność zachowania odrębności metodologicznej obu dyscyplin¹². Mając na uwadze teoretycznoliterackie odniesienie, wprowadził termin *teologia literacka* – stosowany przez niego zamiennie z nazwą *teologia w literaturze*¹³.

O teologii literackiej można mówić wówczas, gdy w tekście literackim pojawiają się wprost znaki wskazujące na problematykę sakralną. One to mogą i powinny być interpretowane w kon-

⁹ J. Błoński, *To co święte, to co literackie*, [w:] *Kilka myśli, co nie nowe*, Kraków 1985, s. 9-42, zwł. s. 24-25.

¹⁰ M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu. Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, [w:] *t e n ż e, Ażeby Ciało powróciło w Słowo*, Lublin 1991, s. 5-21.

¹¹ Zob. W. Pyczek, *Bóg i człowiek w lirycy Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Obraz Boga Ojca...*, s. 111.

¹² S. Sawicki, *Teolog o twórczości Czesława Miłosza*, ([rec.] J. Szymbik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*), „Znak” 521, 1998, nr 10, s. 171.

¹³ S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] *t e n ż e, Poetyka...*, s. 183-186.

tekście teologicznym¹⁴, gdyż nieuwzględnienie tych odniesień prowadziłoby do niedointerpretacji dzieła¹⁵. Zdaniem Sawickiego o teologii w literaturze można mówić wówczas, gdy „teologiczny sens zawarty w utworze jest sensem zaakceptowanym z pozycji jego autora”¹⁶. Nazwa ta wskazuje na „badania, które wymagają kompetencji zarówno polonistycznych, jak i teologicznych, ale mogą i powinny być prowadzone w obrębie badań literackich”¹⁷.

Badacz wprowadza również termin *teologia literatury* i sytuuje ten rodzaj badań w obrębie nauk teologicznych. Zasadnicza różnica między „teologią w literaturze” i „teologią literatury” związana jest z kategorią nadawcy i odbiorcy. Gdy mowa jest o teologii w literaturze, ważniejszą rolę odgrywa nadawca: on, jako autor, decyduje, czy w strukturze utworu obecna będzie problematyka teologiczna; od autora także zależy, w jaki sposób sensy teologiczne zostaną wpisane w dzieło literackie. Teologia literatury natomiast możliwa jest wtedy, gdy uwzględni się przede wszystkim kategorię odbiorcy. Jeśli jest nim badacz zainteresowany „teologią rzeczywistości ziemskich”¹⁸, to utwór zostanie przez niego odczytany w kategoriach teologicznych. W tej sytuacji, niezależnie od tego, czy w strukturze dzieła są wprost wpisane sensy teologiczne, czy też są tam nieobecne, to odbiorca teolog może odnaleźć taki sposób odniesienia treści utworu do rzeczywistości pozaliterackiej, który pozwoli odpowiedzieć na pyta-

¹⁴ Oderwanie problematyki sacrum chrześcijańskiego od teologii prowadzi do uproszczonych i błędnych interpretacji. Por. H. J. S o b e c z k o, *Sacrum i profanum w odnowionym po Soborze Watykańskim II kulcie liturgicznym*, [w:] *Człowiek – dzieło – sacrum*, Opole 1998, s. 134.

¹⁵ Por. S. S a w i c k i, *Uwagi o analizie...*, s. 367-369; t e n ż e, *Granice sakralnych interpretacji literatury*, „Roczniki Humanistyczne” 1990, z. 1, s. 57-75.

¹⁶ T e n ż e, *Sacrum w literaturze...*, s. 184.

¹⁷ T e n ż e, *Teolog o twórczości...*, s. 171.

¹⁸ Termin ten wskazuje na odniesienie całej rzeczywistości doczesnej do Boga – Stwórcy, który (zdaniem chrześcijan) objawił się człowiekowi w Jezusie z Nazaretu.

nie: „Czym jest literatura w świetle teologii”¹⁹. Sawicki, podsumowując powyższe rozróżnienia, otwiera nowe perspektywy badawcze dla literaturoznawców i teologów, stwierdzając: „Teologia »literacka« zawarta w literaturze i teologia literatury – to dwie relacje między literaturą a teologią oraz dwa sposoby odsłaniania tego, co teologiczne w dziele literackim; tego, co czeka na odsłonięcie w skali literatury powszechnej”²⁰.

Na potrzebę dialogu interdyscyplinarnego wskazuje także Dąbrowski. Jego wypowiedzi bezpośrednio (1984) i pośrednio (1989) nawiązują do artykułu Mirosława Paciuszkiewicza²¹, który spojrział na literaturę piękną z punktu widzenia teologii inspirowanej przez Sobór Watykański II. Dąbrowski, mówiąc o teologii literatury, powołuje się na stanowisko Karla Rahnera i zgłasza swój postulat, „by teolog literatury był gruntownie kompetentny w zakresie wiedzy o literaturze, tak jak ks. Kazimierz Kłóśak jako filozof przyrody dysponował gruntowną wiedzą i filozoficzną, i przyrodoznawczą”²². Cytowany autor umieszcza teologię literatury w pionie badań literaturoznawczych, traktując ją analogicznie do socjologii literatury czy religioologii literatury²³.

Gutowski, podejmując polemikę ze stanowiskiem Dąbrowskiego, stwierdza: „krytyka teologiczna bywa uprawiana wówczas, gdy metody badawcze teologii chrześcijańskiej stosowane są zarówno do opisu sacrum w dziele literackim, jak i do opisu niesakralnych aspektów dzieła”²⁴. Autor wskazuje na wątpliwości i zagrożenia, jakie pojawiają się w związku z koncepcją teologii lite-

¹⁹ S. Sawicki, *Teolog o twórczości...*, s. 171.

²⁰ Tenże, *Sacrum w literaturze...*, s. 186.

²¹ S. Dąbrowski, *W sprawie teologii Słowa Bożego (próba fragmentarycznej dyskusji)*, ZN KUL 27, 1984, nr 4, s. 21-33; tenże, *Teologia literatury a wiedza o literaturze (porównania i propozycje)*, „Przegląd Humanistyczny” 1989, nr 12, s. 153-165. Zob. też M. Paciuszkiewicz, *Ku teologii słowa literackiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24, 1977, z. 6, s. 5-26.

²² S. Dąbrowski, *Teologia literatury...*, s. 160.

²³ Por. *tamże*, s. 161-163.

²⁴ W. Gutowski, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994, s. 7.

rackiej proponowaną przez Dąbrowskiego: „Co określa postępowanie interpretacyjne teologa literatury? [...] Czy nie pojawia się groźba podporządkowania badacza systemowi wiedzy teologicznej? Czy w »chrześcijańskiej teologii literatury« nie pojawiłaby się możliwość analogicznej redukcji znaczenia wypowiedzi, jak w niektórych realizacjach badawczych »marksistowskiej socjologii literatury«?»²⁵ Gutowski postrzega „krytykę teologiczną” jako jeden z trzech (obok krytyki kerygmatycznej i ekumenicznej) sposobów badania elementów sacrum w literaturze.

Zajączkowski zajmując się twórczością Cypriana Norwida, podejmuje problem teologicznej świadomości polskiego romantyka. Literaturoznawca dokonuje rekonstrukcji eklezjalnych poglądów Norwida, przywołując kategorię *locus theologicus*²⁶.

Zarębianka, dokonując analizy twórczości Anny Kamińskiej²⁷, przywołuje wiele kontekstów teologicznych²⁸ i wskazuje na „teologiczną intuicję” poetki, dzięki której potrafi ona odnaleźć nadprzyrodzony sens codziennych wydarzeń. Podejmując próbę uporządkowania zakresu teologicznej refleksji zapisanej językiem poetyckim, Zarębianka odnajduje elementy m. in. teologii dogmatycznej, moralnej, teologii duchowości. Poszczególne zagadnienia podejmowane przez Kamińską badaczka postrzega także w odniesieniu do tych elementów teologii rozwoju życia wewnętrznego, którymi zajmuje się teologia mistyczna, i stwierdza: „rozważania twórcze poetki podążają tropem myśli mistycznej, która zdaje się jej być szczególnie bliska”²⁹.

²⁵ *Tamże*.

²⁶ R. Zajączkowski, „Głos prawdy i sumienia”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998.

²⁷ Z. Zarębianka, *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamińskiej*, Kraków 1993.

²⁸ Teologowie także dostrzegli ten aspekt twórczości Kamińskiej: J. S. Paśerb, *Anna Prorokini*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 19; J. Sali, *Teologia Anny Kamińskiej*, „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 10; J. Socchóń, *Przeboleć poezję*, „Przegląd Katolicki” 1987, nr 20.

²⁹ Z. Zarębianka, *op. cit.*, s. 185.

Ołdakowska-Kuflowa, prezentując wizerunek Boga Ojca³⁰ wyłaniający się z wybranych utworów podejmujących tematykę biblijną, zwraca uwagę na ich odniesienia teologiczne. Najwięcej miejsca w opracowaniu badaczki zajmuje teologia biblijna – autorka wskazuje na związki Starego i Nowego Testamentu, a wydobywając z dzieł literackich obraz Boga Ojca, podkreśla Jego macierzyńskie rysy³¹. Znajduje także w dziełach literackich odwołania do teologii dogmatycznej; zwraca uwagę na aspekt trynitarny, pisząc o relacji Ojca i Syna, podejmując zaś problematykę związków literatury i teologii, pisze: „traktat teologiczny powinien zawierać dokładną analizę problemów teologicznych, zaś literatura – ich poetyckie przetworzenie”³². Zauważa także, iż pilnie potrzebne jest, aby teologowie dokonywali analizy niektórych dzieł literackich³³.

Podsumowując stanowisko literaturoznawców, można tę in-teresującą problematykę badawczą ująć w kilku pytaniach: „w jaki sposób teologia istnieje w dziele, jak tropić jej obecność, jak opisywać sensy teologiczne implikowane przez tekst literacki”³⁴.

³⁰ M. Ołdakowska-Kuflowa, *Obraz Boga Ojca we współczesnych utworach „biblijnych”*, [w:] *Obraz Boga Ojca...*, s. 237-262.

³¹ Kwestia ta obecna jest w badaniach prowadzonych przez biblistów. Zob. J. Kudasiwiez, *Bóg Przymierza w nauczaniu proroków*, [w:] *te n z c, Obraz Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, Kielce 2000, s. 258-263. Autor powołując się na teksty biblijne, nauczanie Jana Pawła II i teologów współczesnych oraz Katechizmu Kościoła Katolickiego, wskazuje na dwa aspekty jednej miłości odkrywanej w Bogu: aspekt macierzyński i ojcowski. Na końcu rozważań umieszcza wniosek: „Wobec tego dobroć i miłosierdzie matki przeciwstawione surowości ojca to nonsens, który graniczy z bluźnierstwem. Jest to niedopuszczalna redukcja Boga miłości do poziomu zagniewanego ojca ziemskiego. Nie ojciec ziemski jest obrazem Boga, lecz odwrotnie” (s. 263).

³² M. Ołdakowska-Kuflowa, *Obraz Boga Ojca...*, s. 261.

³³ *Tamże*.

³⁴ Z. Zarębianka, *Dla dobra integralnie rozumianej teologii*, [rec.] J. Szymbik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994, ZN KUL 37, 1994, nr 3-4, s. 201. Próby praktycznego potraktowania tego tematu pojawiły się już w literaturoznawstwie zachodnim. Zob. np. W. Haas, *Teologia w powieści kryminalnej (kilka uwag poświęconych Edgarowi Wallace'owi i literaturze kryminalnej w ogóle)*, „Teksty” 1973, nr 6, s. 83-90. Autor artykułu, stawiając tezę, iż literatura kryminalna jest namiastką religii, postrzega jej treść w odniesieniach teologicz-

Ważną inspiracją dla wzajemnych odniesień teologii i literatury stały się Sobór Watykański II i nauczanie Jana Pawła II. Kościół przełomu tysiącleci wiele uwagi przywiązuje do formy swej obecności we współczesnym świecie; także w świecie nauki, kultury i sztuki. Obszar ten stanowi pole „posługi myślenia”, na którym współpracują nie tylko teologowie, lecz i specjaliści różnych dyscyplin naukowych oraz – co warto jest podkreślenia ze względu na analizowany temat – także pisarze i literaturoznawcy. Treści teologiczne są dziś najczęściej przekazywane językiem dyskursu naukowego, lecz nie jest to ani najstarszy, ani jedyny sposób uprawiania teologii³⁵.

Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy pierwszych wieków chętnie czerpali z tych możliwości, które daje wyrażanie prawd wiary językiem poetyckim³⁶. Także teolog doby nowożytnej John Henry Newman wybiera słowo poetyckie, aby wyrazić prawdy teologiczne³⁷.

W wielu wypowiedziach Jana Pawła II dostrzegalna jest wyraźnie synteza piękna języka i teologicznej głębi – papież, który

nych. Choć nie używa terminologii używanej przez przedstawicieli teologii dogmatycznej, opisuje jednak zjawiska, w których można by odnaleźć odniesienia do angelologii, demonologii, charytologii, soteriologii i eschatologii.

³⁵ „Teologia jako system wyrosła później niż Pismo Święte. Ma swoje źródło w Biblii, [...] lecz mówi innym językiem. Przekłada bowiem frapujące, niekiedy śmiałe obrazowe wyobrażenia semickie na ścisłe, starannie ułożone formuły” (W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, przedm. R. de Vaux, Warszawa 1995, s. 42).

³⁶ Warto tu przypomnieć np. Romanosa Melodosa (uchodzącego za autora akatysty o Matce Bożej) i jego prekursora św. Efrema Syryjczyka. Zagadnienie to przedstawia J. Fontaine (*La Littérature Latine chrétienne*, Paris 1970, zwł. rozdz. 8, który dokonuje syntezy lirycznych wypowiedzi Ojców Kościoła – *L'essor de la poésie de Damase a Paulin*, s. 104-124). Zob. też: Św. Efrém, Cyryllon, Bala, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, oprac. i wstęp K. W. Mysior, Warszawa 1973, s. 6-84; T. Gacía, *Analiza hymnu „Agnes Beatae Virginis” św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 19, 1999, t. 36-37, s. 259-270; J. Kopeć, *Związek myśli bonawenturiańskiej z modelem pasywnym religiozności polskiej*, [w:] *Święty Bonawentura. Życie i myśl*, red. E. I. Zieliński, S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1976.

³⁷ Zob. np. wiersz *Znak Krzyża*, [w:] J. H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy, poezje*, przekł. Z. Kubiak, Warszawa 1995, s. 405 i n.

zna wartość słowa artystycznego, korzysta z semantycznego bogactwa metafor. Wydaje encyklikę zatytułowaną *Blask Prawdy*, nazywa człowieka „drogą Kościoła”, wielokrotnie zwraca się do Maryi apostrofą: „Gwiazdo Nowej Ewangelizacji”. Badaczka literatury dostrzegła w niektórych literackich formach wypowiedzi papieża nawiązanie do jego twórczości artystycznej z czasów, gdy znany był jeszcze jako Karol Wojtyła³⁸. W nauczaniu Jana Pawła II wiele miejsca zajmuje problematyka spotkania Ewangelii i kultury. Sztuka – zdaniem papieża – wnosi istotny wkład w spotkanie Chrystusa i człowieka. Ludzie kultury i sztuki powołani są do tego, aby stawiać sobie za cel poszukiwanie „prawdy człowieka” i „prawdy o człowieku”³⁹.

Z inspiracjami Soboru – do którego wyraźnie nawiązuje Jan Paweł II – związane jest także istotne poszerzenie znaczenia terminu *locus theologicus*: obejmuje on obecnie obok źródeł fundamentalnych – którymi są Biblia i tradycja apostołska – także źródła pomocnicze. Literatura piękna w posoborowej refleksji teologicznej została włączona do źródeł pomocniczych⁴⁰. W Polsce jedenaście lat po Soborze Mirosław Paciuszkiewicz postawił problem „teologii słowa literackiego”⁴¹. Zauważył on trzy istotne z punktu widzenia teologii funkcje słowa literackiego, które czynią je podobnymi do Słowa Bożego: poznawanie rzeczywistości,

³⁸ M. Ołdakowska-Kulowa, *op. cit.*, s. 237-262. Autorka prezentując wizerunek Boga Ojca, jaki wylania się z wybranych utworów podejmujących tematykę biblijną, zwraca uwagę na ich odniesienia teologiczne.

³⁹ Jan Paweł II, *Kultura „królewską drogą” wyzwolenia z różnych form zniewolenia. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Florencja, 18 X 1986, [w:] *Wiara i kultura*, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin 1998, s. 371. Zdaniem Jana Pawła II, sztuka jest „na swój sposób środkiem zbliżania się do głębszej rzeczywistości, którą wiara ukazuje w pełnym świetle [...]. Świat pozbawiony sztuki z trudem otworzyłby się na wiarę. Byłby narażony na ryzyko, że pozostanie obcy w stosunku do Boga, tak jakby miał do czynienia z »Bogiem nieznanym«” (Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla artystów i dziennikarzy*, Bruksela 20 XI 1980, [w:] *Wiara i kultura...*, s. 279-280).

⁴⁰ Szerzej te kwestie przedstawia J. Szymbik, *op. cit.*, s. 15-17, 44-45.

⁴¹ M. Paciuszkiewicz, *op. cit.*, s. 5-26.

odkrywanie sacrum oraz – metaforycznie określone – bycie „ludzką szatą Bożego objawienia”. Zadaniem słowa literackiego jest – jak pisze jezuita – „troska o rzeczywistą bliskość i rzeczywiste podobieństwo do słowa Bożego”.

Henryk Seweryniak podjął dialog z Paulem Ricoeurem, poszukując sensu słowa poetyckiego. Zastanawia się nad sposobami rozumienia metafor, które traktuje nie tylko jako figury retoryczne, lecz także jako zwroty o nowej wartości semantycznej. Autor dostrzega, iż podstawą teoretyczną dla spotkania w języku poetyckim tego, co „poetyckie”, z tym, co „spekulatywne”, jest dialektyka „przynależności” i „dystansu”⁴².

Problematykę z pogranicza teologii i literatury podjął także w latach osiemdziesiątych. Antoni Dunajski, analizując dzieła Cypriana Kamila Norwida⁴³. Nawiązuje on do scholastycznej kategorii *locus theologicus* i traktuje literaturę piękną jako jedno ze źródeł poznania teologicznego⁴⁴.

W ostatnich latach zagadnieniem związków między obiema dziedzinami zajął się Jerzy Szymik. Z dwóch powodów dzieło literackie stanowi dla badacza swoiste „miejsce teologiczne”: ze względu na treści teologiczne zawarte w dziele literackim (teologia literacka) oraz ze względu na to, że badania nad literaturą mogą być – jak na to wskazuje nauczanie Soboru – prowadzone w ramach teologii rzeczywistości ziemskich (teologia literatury). Zdaniem Szymika „teologia literacka” nie musi występować w kształcie „teologicznego systemu” wpisanego w dzieło literackie – jak sugerował Dunajski. Aby mówić o teologii literackiej, wystarczy

⁴²H. S e w e r y n i a k, *W stronę teologii poetyckiej*, „Collegium Polonorum” 6, Rzym 1982, s. 110-119.

⁴³A. D u n a j s k i, *Literatura piękna jako „locus theologicus”*, „Studia Pelplińskie” 12, 1981, s. 105-124; t e n ż e, *Norwid – teolog*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 5, s. 153-167, cz. I; nr 6, s. 353-367, cz. II; *Chrześcijańska interpretacja dzieł w pismach Cypriana Kamila Norwida*, Lublin 1985.

⁴⁴Niektóre propozycje interpretacyjne Dunajskiego uznane zostały przez literaturoznawców za nadinterpretacje. Zob. S. S a w i c k i, *Granice sakralnych...*, s. 57-75.

już tylko np. obecność pewnej intuicji teologicznej, jakiś rodzaj refleksji typu teologicznego⁴⁵. Autor stwierdza: „Teologia »literacka« stanowi tym sposobem fenomen swoisty: jest teologią autentyczną, a jednocześnie bardzo różną – formalnie zwłaszcza, ale przecież każda forma wpływa na treść, którą wyraża! – od jakiegokolwiek teologii systemowej”⁴⁶.

Różny jest jednak stopień obecności problematyki teologicznej w konkretnych dziełach literackich. Jest to problem podobny do tego, który zauważyła Seweryna Wyślouch w odniesieniu do literatury antyreligijnej. Badaczka, zatrzymując się nad tym zagadnieniem, dostrzegła, iż pojęcie literatury antyreligijnej ma sens tylko w odniesieniu do nihilistycznej postawy autora⁴⁷, literatura religijna zaś jest zjawiskiem wieloznacznym i stopniowalnym⁴⁸. Podobnie, mówiąc o obecności problematyki teologicznej w literaturze, należy najpierw – jak sądzę – zaznaczyć, iż jest to zjawisko wielopoziomowe. Mając na uwadze tę ostatnią kwestię, proponuję rozpatrywanie obecności teologii w literaturze w dwóch perspektywach: szerszej i węższej; w obu zaś wyróżniam po dwie możliwości.

Szeroka perspektywa wyznaczona jest przez horyzont, który otwiera postawienie pytania o sens, gdyż ono ostatecznie jest pytaniem o Boga⁴⁹. W tak nakreślonym obszarze filozoficznym i teologicznym zmieszczą się wszystkie wielkie dzieła literackie, w których pojawiają się podstawowe egzystencjalne pytania czło-

⁴⁵ J. S z y m i k, *op. cit.*, s. 165.

⁴⁶ T e n ę e, *Elementy chrystologii w twórczości Czesława Miłosza*, „Communio” 17, 1997, 5, s. 112. Na temat teologii prezentowanej w formie eseju zob.: A. S e u l, *Spotkanie literatury pięknej i teologii w esejach ks. Jerzego Szymika*, [w:] *Gatunki okółoliterackie*, red. C.P. Dutka, Wałbrzych 2002.

⁴⁷ S. W y s ł o u c h, *Bunt wobec sacrum. Z problemów literatury antyreligijnej XX wieku*, [w:] *Religijne aspekty...*, s. 216.

⁴⁸ *Tamże*, s. 201. To ostatnie zagadnienie przedstawiła szerzej M. J a s i ń s k a - W o j t k o w s k a, *Problemy identyfikacji...*, s. 58.

⁴⁹ Por. M. G o ł a s z e w s k a, *Mit sensu – hermeneutyczna analiza idei z naddaniem aksjologicznym*, [w:] *Człowiek – dzieło – sacrum...*, s. 169-171; zob. też J. S z y m i k, *Zapachy, obrazy, dźwięki*, Katowice 1999.

wieka: czym jest świat? *unde malum?*⁵⁰ skąd i dokąd idziemy? Wśród utworów ukazujących tak szeroko rozumianą teologię literacką są także i te, w których ani razu nie wystąpi żadne pojęcie teologiczne bądź religijne⁵⁰. Na przeciwnym biegunie można usytuować literaturę ateologiczną, preferującą nihilizm. Jest to najszersze rozumienie sposobu obecności teologii w literaturze.

Termin ten jednak może być ujmowany w węższej perspektywie: obejmie wówczas te dzieła, w których problematyka religijna zostaje co prawda wprost zwerbalizowana, lecz nie stanowi podstawowego tematu utworu. Ostatnim kręgiem literackim wskazującym na obecność teologii w literaturze są te dzieła, które wprost podejmują zagadnienia religijne i próbują dać odpowiedzi na pytania teologiczne. Mogą być różnorodne – albo ortodoksyjne, albo heterodoksyjne bądź nawet bluźniercze. Powieść Brandstaettera należeć będzie do utworów bezpośrednio podejmujących tematykę teologiczną w sposób zgodny z chrześcijańską koncepcją rzeczywistości, widzeniem podstawowych jej zagadnień.

Szczególnym miejscem spotkania teologii i literaturoznawstwa staje się literatura piękna podejmująca tematykę religijną, a wśród niej wyróżnić należy tę, dla której Biblia jest podstawowym punktem odniesienia. Stopień nasycenia elementami teologicznymi polskich powieści biblijnych jest stosunkowo niski. Powieściopisarze poruszający tematykę biblijną w większym stopniu odślaniali elementy kultury judaistycznej czy historii bądź koncentrowali się na aspektach psychologicznych w kreacji bohaterów, aniżeli odczytywali teologiczne przesłanie świętych ksiąg.

Dostrzec to można np. w powieści Zofii Kossak-Szczuckiej, która przybliżyła czytelnikowi biblijną historię Abrahama⁵¹. Podobnie można powiedzieć o twórczości Jana Dobraczyńskiego⁵². Ba-

⁵⁰ Por. S. S a w i c k i, *Sacrum w literaturze...*

⁵¹ Z. K o s s a k - S z c z u c k a, *Przymierze*, Warszawa 1953.

⁵² J. Z i o m e k (*Jan Dobraczyński, Księgi (bez) Wyjścia*, [w:] *Wizerunki polskich...*, s. 161-162) zauważa tę tendencję Dobraczyńskiego do łączenia zagad-

dadze dostrzegają w jego powieściach i opowiadaniach inwencję i rozmach w konstruowaniu perypetii fabularnych o posmaku sensacyjnym i melodramatycznym⁵³. Problematyka chrystologiczna w epistolarnych relacjach faryzeusza-intelektualisty przedstawionych w *Listach Nikodema*⁵⁴ została znacznie ograniczona⁵⁵, a dodatkowo wartość utworu obniżają niezręczności natury artystycznej⁵⁶.

Autorzy dwóch powieści biograficznych przedstawiających dzieje Maryi: Ewa Ferenc⁵⁷ i Mieczysław Maliński⁵⁸, stosując sty-

nić religijnych z politycznymi. Na temat politycznej a nie religijnej wymowy innych powieści Dobraczyńskiego zob. też B. Ch r z ą s t o w s k a, *Otwarte niebo. Literackie świadectwa przeżywania Eucharystii*, Poznań 1992, s. 153-154. Z. L i c h n i a k (*Boże i niepokoje o literaturę katolicką*, [w:] *Kopa lat*, Warszawa 1985, s. 170-175) przytaczając opinię Dobraczyńskiego o powieści katolickiej, zaznacza, iż zadaniem literatury katolickiej jest wyrażanie językiem artystycznym istnienia Opatrzności i ukazywanie w utworze jej działania. Por. też A. P e t h e, *Problematyka tzw. „literatury katolickiej”*. Maszynopis pracy magisterskiej, Katowice 1993, s. 37-38.

⁵³ J. Z i o m e k, *Jan Dobraczyński...*, s. 156-157; A. R o g a l s k i, *Dobraczyński*, Warszawa 1969.

⁵⁴ J. D o b r a c z y Ń s k i, *Listy Nikodema*, Warszawa 1952.

⁵⁵ J. Z i o m e k, *Jan Dobraczyński...*, s. 156. Autor zwrócił także uwagę na niepokojący brak dylematów natury filozoficznej i moralnej: „bohater *Listów Nikodema* był już niejako »gotowym« chrześcijaninem, nim zdążył się formalnie nawrócić”.

⁵⁶ O nich pisała Z. S t a r o w i e y s k a - M o r s t i n o w a (*Nikodem pisze Hagadę*, „Tygodnik Powszechny”, 1952, nr 15), zarzucająca Nikodemowi „pre-scjencję”, będącą wynikiem pomieszania wiedzy na temat Chrystusa posiadanej przez autora z tą, którą mógł mieć bohater powieści. Również w powieści *Cień Ojca* (Warszawa 1977) poświęconej świętemu Józefowi autor nie wzbogacił swego warsztatu artystycznego ani nie wyeksponował zagadnień teologicznych i zatrzymał się na problematyce biograficznej i psychologicznej.

⁵⁷ E. F e r e n c, *Największa Łaska*, Gorzów Wlkp. 1991. Powieść, pisana z pozycji Maryi, podkreśla aspekt macierzyństwa i dokonuje analizy przeżyć młodej kobiety-matki. Autorka zastosowała odważny chwyt pisarski – narrację pierwszoosobową, aby stworzyć wrażenie wiarygodności tych przeżyć, ale wnikliwej prezentacji zagadnień psychologicznych w niewielkim stopniu towarzyszą wnioski natury teologicznej.

⁵⁸ M. M a l i Ń s k i, *Matka Jezusa. Opowieść*, Wrocław 1986. Kreacja postaci powieściowych Malińskiego wyraźnie redukuje element nadprzyrodzony. Prezentacji ich przeżyć brakuje motywacji, która uwzględniałaby ich odniesienie do sfery sakralnej. Np. reakcja Józefa, który dowiedział się, że zaślubiona mu Maria oczekuje narodzin dziecka, zarysowana jest tylko w kategoriach psychologicznych. Józef przedstawiony jest jako człowiek, któremu brak emocjonalnej równowagi i umiejętności podejmowania dojrzałych decyzji: kieruje się pragnieniem

lizację biblijną i apokryficzne metody uzupełniania tekstów kanonicznych, zarysowali elementy tła historyczno-kulturowego i skoncentrowali się na warstwie fabularnej. Niewiele było w ich powieściach odniesień do świata ponadnaturalnego. Podobny brak harmonii między płaszczyzną naturalną i nadprzyrodzoną, któremu towarzyszy dysonans między podniosłą tematyką i niskim stylem, wyraźnie widoczny jest w pięciotomowym cyklu powieściowym Mieczysława Malińskiego poświęconym Jezusowi Chrystusowi⁵⁹. Elementy sakralne, wskazujące na obecność teologii w dziele literackim, zostały potraktowane marginalnie⁶⁰. W kreacji Jezusa brakuje równowagi między prezentacją Jego Bóstwa i Człowieczeństwa; autor wielokrotnie podkreśla niewiedzę Jezusa, nawet tam, gdzie nie jest ona umotywowana ani psychologicznie, ani teologicznie⁶¹. Pewną trudność w dotarciu do sfery sacrum stanowi dobór słownictwa: język narracji oraz język, którego używają

zemsty („Wracała znowu burza gniewu. Niech wiedzą wszyscy. Niech to się odbędzie na oczach całego miasta. Niech ją wyweleką za włosy na rynek. Niech ją policzkują, oplują, zedrą z niej szaty. Niech ją ukamienują zgodnie z prawem Mojżeszowym. Niech rozbiją kamieniami jej twarz. Niech jej ciało rzucą na pożarcie sępom. Niech stanie się zadość sprawiedliwości. A potem znajdę Jej gacha” – s. 27). Reaguje jak człowiek, którego nie stać na spokojną refleksję ani – co istotne – na modlitwę („Był zdecydowany: nie zamieszka z Marią. Nie może, nie jest w stanie. Niezależnie od wszystkiego. Nie mógłby patrzeć na Nią ani na Jej dziecko. Woli cierpieć w samotności. Pozostanie sam. Położył się pod kępą krzaków i rozszlochał. Wreszcie znużony usnął” – s. 29).

⁵⁹ T e n ż e, *Jezus*, t. 1, *Zakładanie fundamentów*, Wrocław 1990, t. 2, *Wzrost*, Wrocław 1992, t. 3, *Szczyt*, t. 3, Wrocław 1993; t e n ż e, *Chrystus. Powieść historyczna*, t. 1, *Zmartwychwstały*, Wrocław 1995, t. 2, Wrocław 1997.

⁶⁰ W cyklu powieściowym Malińskiego pojawiły się błędy logiczne wynikające z przypisania postaciom wiedzy, której nie mogły posiadać i używania terminów, które z punktu widzenia czasu akcji są ahistoryzmami: człowiek opiekujący się synagogą nazwany został zakrytaninem, a Hebrajczycy czasów Jezusa śpiewają psalmy w tłumaczeniu Kochanowskiego i Karpińskiego. Zob. m. in. *Jezus*, t. 2, s. 205-209; Ps. 111; s. 218-220; Ps. 112; s. 221-224; Ps. 116. Por. J. K o c h a n o w s k i, *Psalterz Dawidów*, oprac. J. Woronczak, Wrocław 1982; F. K a r p i Ń s k i, *Dzieła*, Warszawa 1830.

⁶¹ Jeden z przykładów tej dysharmonii pojawia się w opisie sceny Przemienienia: Jezus nieświadomy jest tego, że Piotr, Jakub i Jan uczestniczą w spotkaniu z Mojżeszem i Eliaszem; dziwi się, iż apostołowie widzieli obłok chwały; nie rozumie, dlaczego rękami zasłaniali oczy; jest zdezorientowany ich reakcją. Zob. *tamże*, t. 3, s. 139-143.

postacie biblijne, przesycony jest zwrotami zaczerpniętymi z potocznej polszczyzny współczesnej i żargonu młodzieżowego⁶².

Na uwagę zasługuje również problematyka biblijna obecna w zbiorze opowiadań *Świadkowie Jezusa*⁶³. Także i tutaj autor zatrzymał się na fabularyzacji niektórych perykop ewangelicznych wiążących się z wybranymi postaciami⁶⁴. Hipotetyczność swych propozycji autor podkreślił za pomocą zwrotu: „może to było tak”. Są to odpowiedzi uwzględniające w większym stopniu zagadnienia natury psychologicznej i historyczno-kulturowej niż problematykę teologiczną.

Bardzo wiele komentarzy wyjaśniających szczegóły z historii Izraela oraz przepisy prawne Tory pojawia się w napisanej przez urodzonego w Polsce Żyda Szaloma Asza powieści *Mąż z Nazaretu*⁶⁵. Odnacza się ona wyjątkowymi walorami artystycznymi, ciekawą koncepcją fabularną, której towarzyszą inwersje czasowe,

⁶² Faryzeusz słuchający przemowy Szymona Piotra nazywa go „oszołomem”; jeden z apostołów zastanawia się, czy Jezus nie „zamelinował się” u Nikodema. Uczniowie Jezusa, opowiadając o swoich przeżyciach i wygłaszając swe opinie także na tematy religijne, używają współczesnych frazeologizmów: „Ani me, ani be, ani kukuryku”; „buzia w ciup”; „Stary nagle się zmył”. A tak wygląda w powieści dialog Szymona Piotra i Jana Ewangelisty:

„To sobie omówimy i wytrenujemy. Zgoda?”

– Szymku! Jesteś wielki! – Janek wykrzykiwał z zachwytem.

– Nie taki wielki – odpowiedział szczerząc zęby. – Tylko dwa metry wzrostu. Na szczęście bary szerokie” (*Chrystus...*, t. 1, s. 121, 195; *Jezus...*, t. 1, s. 99, 101; t. 2, s. 97).

⁶³ M. A l i n i s k i, *Świadkowie Jezusa*, Poznań 1975.

⁶⁴ Każde opowiadanie zostało wprowadzone meta tekstem stawiającym pytania o motywację działań bohaterów. Np.: „Uczeń. Jeden z Dwunastu. Ten, który był wciąż z Jezusem. Zdradził. Dlaczego? Co się stało? Jak do tego doszło. Może to było tak” (*tamże*, s. 5); „Jedna z grzesznic. Jak doszło do tego, że poszła za Jezusem i została Mu wierna aż do śmierci. Jaka droga prowadziła ją pod Jego krzyż. Może to było tak” (*tamże*, s. 180). Poszukując dróg rozwiązania tak zasygnalizowanych problemów, autor dokonuje niekiedy takich uzupełnień i kontaminacji tekstów Ewangelii, które ze względów artystycznych są do przyjęcia w powieści, lecz w komentarzu ściśle naukowym mogłyby budzić zastrzeżenia bibliistów. Szczególnie widoczne jest to w kreacji Marii Magdaleny – bibliści kwestionują utożsamianie jawno grzesznicy, o której mowa w 8 rozdz. Ewangelii wg św. Jana, z Marią, siostrą Marty i Łazarza oraz kobietą, która namaściła stopy Jezusa podczas uczy u Szymona Trędowatego. Por. przypis do J 8, 1-11 w BP.

⁶⁵ S. A s z, *Mąż z Nazaretu*, Wrocław 1990, Wrocław 1990.

przesunięcia w przestrzeni, atmosfera tajemniczości, a niekiedy grozy. Autor, prezentując Rabbiego z Nazaretu widzianego oczyma żołnierza rzymskiego Korneliusza, Jochanana jako ucznia Nikodema oraz Judasza z Kariotu – podobnie jak Brandstaetter – nie zatrzymał się tylko na konstruowaniu fabuły powieściowej na podstawie tekstów biblijnych, lecz chciał „ukazać światu skarby ducha, religii i kultury, które przetrwały w narodzie żydowskim”⁶⁶.

Na tym tle wyróżnia się tetralogia *Jezus z Nazarethu*⁶⁷, ukazująca zagadnienia biblijne i problematykę chrystologiczną – i szerzej: teologiczną – w sposób wyjątkowy⁶⁸.

W tej pracy chcę zaproponować taką interpretację powieści Romana Brandstaettera, w której idąc za propozycją Sawickiego, chcę odsłonić niektóre istotne elementy decydujące o teologicznych aspektach dzieła⁶⁹. Również chcę wykazać, iż poetyckie przetworzenie problematyki teologicznej dokonane przez Romana Brandstaettera jest czymś wyjątkowym. Struktura artystyczna jego dzieła wspomaga wymowę teologiczną, gdyż autor traktował Biblię jako swoiste *locus communes* dla twórców, badaczy literatury pięknej i teologów. Jego odczytywanie Pisma Świętego było owocem indywidualnych wieloletnich poszukiwań, wyrastało z osobistej pogłębionej refleksji nad Biblią; traktował ją jako Słowo, w którym Bóg objawił prawdę o Sobie, o świecie i o człowieku⁷⁰. Autor powieści nie uprawiał teologii dyskursywnej, lecz prawdy teologiczne przyodziewał w szatę literackiego Piękna, ufając, że jest to właściwy sposób, by służyć Dobru. Szedł za biblijnym ro-

⁶⁶ S. P i s a r e k, *Jezus w powieści Szaloma Asza „Mąż z Nazaretu”*, CT, 63, 1993, nr 2, s. 72.

⁶⁷ R. B r a n d s t a e t t e r, *Jezus z Nazarethu*, Poznań 1994. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania, zawierającego cztery tomy w dwóch woluminach. W nawiasie podaję cyframi rzymskimi kolejne tomy powieści, arabskimi numery stron.

⁶⁸ O innych literackich kreacjach Jezusa zob. *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.

⁶⁹ S. S a w i c k i, *Teolog o twórczości...*, s. 171.

⁷⁰ Zob. rozdz. I, fragment pt. *Biblia w ręku judeochrześcijanina*.

zumieniem jedności, którą tworzą Piękno i Dobro⁷¹, uwzględniając przy tym klasyczną triadę: Dobro – Piękno – Prawda.

Wiele fragmentów *Jezusa z Nazarethu* można uznać za artystyczną egzemplifikację treści teologicznych. Ich obecność potwierdza tezę, iż powieść, która dla teologa stanowi *locus theologicus*, może być i powinna być – jak podkreślał Sawicki – badana literaturoznawczymi narzędziami. Proponuję uwzględnienie wzajemnych odniesień literaturoznawstwa i teologii, co ilustruje poniższy schemat:



Schemat respektuje przede wszystkim wzajemne intertekstualne odniesienia do Biblii jako hipotekstu i powieści biblijnej jako hipertekstu⁷², pośrednio zaś wskazuje na swoiste sprzężenie zwrotne zachodzące między Pismem Świętym a niektórymi dziełami literackimi: znajomość judeochrześcijańskich ksiąg uznanych za kanoniczne ułatwia odkrycie sensu pewnej grupy dzieł literac-

⁷¹ Hebrajska Księga Rodzaju podkreśla tę jedność, używając słowa *to*, którego sensu nie oddaje w pełni stosowany tym miejscu w języku polskim przymiotnik *dobry*. Przekład LXX podkreśla piękno stworzenia: „kai eiden o Theos oti kalon”, a Wulgata zwraca uwagę na jego dobro: „Et vidit Deus quod esset bonum”. Zdanie: „I widział Bóg, że było dobre”, oznacza jednocześnie, iż to, co Bóg stworzył, jest także piękne. Konsekwencje tej biblijnej prawdy odnaleźć możemy w nowożytnej filozofii: zdaniem I. K a n t a (*Krytyka władzy sądszenia*, Warszawa 1986, s. 302) „Piękno jest symbolem tego, co etycznie dobre”. Dalsze wnioski dotyczące jedności ontologii i etyki wysnuwa P. R i c o e u r (*Filozofia osoby*, Kraków 1992) proponując termin *ontopenia*.

⁷² Stosuję tu terminy Genette’a: jeśli między dwoma tekstami zachodzi relacja jednocząca, to tekst wzorcowy, wcześniejszy, Genette nazywa hipotekstem, ten zaś, który powstał później i nawiązuje do wzorca – hipertekstem. Zob. M. G ł o w i ń s k i, *Poetyka i okolice*, Warszawa 1992, s. 94-96.

kich; znajomość wybranych pozycji z literatury pięknej ułatwia odkrycie sensów biblijnych.

Interdyscyplinarny charakter pracy uzasadniony jest sposobem potraktowania materiału biblijnego przez autora *Jezusa z Nazarethu*. Tetralogia stanowi literacki komentarz do Biblii, gdyż zawiera wiele objaśnień trudnych do zrozumienia dla odbiorcy tego dzieła⁷³. Brandstaetter dokonał w niej syntezy rozległej kultury biblijnej i niezwyklego zamysłu artystycznego. Maria Jasińska dostrzegła ten walor powieści, pisząc: „obecność nawet śmiałej wyraźnej fikcji w wypadku jej oczywistej rozpoznawalności, przy należytej motywacji artystycznej nie niszczy prawdy poetyckiej, w znaczeniu sugestywności, jak tego dowiodła powieść *Jezus z Nazarethu*”⁷⁴. Jej autor, pracując czternaście lat nad *Jezusem z Nazarethu*, nie tylko stawiał sobie cele artysty powieściopisarza, lecz równocześnie pragnął swoim czytelnikom przybliżyć treści biblijne. Wyjaśnienia dotyczące zagadnień historycznych, psychologicznych, judaistycznych i teologicznych współlistnieją w powieści, dopełniają się wzajemnie i tworzą spójną całość. Przyjęta perspektywa decyduje o tym, że powieść jest jednocześnie interesującym tekstem teologicznym.

Mówiąc o swoistym charakterze powieściowego komentarza do Biblii, warto podkreślić, że jest ona dla autora przede wszyst-

⁷³ Por. Tk. [T. K o s t k i e w i c z o w a], *Komentarz*, [w:] STL, s. 251. Autorka podaje 5 podstawowych wyznaczników komentarza: 1) wyjaśnienia form językowych, które mogą nastręczać trudności w odbiorze (np. archaizmów, regionalizmów, indywidualnych właściwości języka autora); 2) niezbędne do zrozumienia tekstu informacje rzeczowe o zdarzeniach, postaciach historycznych, mitologicznych i literackich, nazwach geograficznych oraz realiach z zakresu kultury umysłowej i materialnej; 3) rozwiązanie znajdujących się w tekście aluzji do zdarzeń i postaci historycznych oraz innych utworów lit.; 4) wyjaśnienie miejsc tekstu niezrozumiałych bez znajomości problematyki specjalnej, np. filozoficznej, technicznej itp.; 5) wskazanie fragmentów tekstu niezrozumiałych, których komentator wyjaśnić nie potrafi. Czytając powieść Brandstaettera, można dostrzec wszystkie wymienione wyznaczniki komentarza.

⁷⁴ M. J a s i Ń s k a, *Powieść biograficzna*, [w:] t a ż, *Zagadnienia biografii literackiej. Geneza i podstawowe gatunki dwudziestowiecznej beletrystyki biograficznej*, Warszawa 1970, s. 191.

kim tekstem świętym, a nie tylko materiałem wyjściowym dla literackich poszukiwań. Komentarz ten został napisany językiem utrzymanym w wysokim stylu artystycznym, a nie językiem dyskursu naukowego.

*

Książka niniejsza powstała w latach 1995-1999 jako rozprawa doktorska pisana na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM w Poznaniu; obrona została przeprowadzona w 2000 r. Świadoma trudu i serdecznego zaangażowania Prof. dr hab. Bożeny Chrzastowskiej, która z oddaniem pełniła obowiązki promotora pracy, chcę najpierw pod adresem Pani Profesor skierować moje dziękuję – choć wiem, że słowo to jest zbyt ubogie, by nim spłacić zaciągnięty dług...

Słowa wdzięczności kieruję również do recenzentów: Prof. dr hab. Marii Adamczyk, Prof. dra hab. Władysława Panasa i Ks. prof. dra hab. Tomasza Węclawskiego, których uwagi pomogły nadać książce obecną postać. Dziękuję także przychylnym tej pracy teologom z Lublina – a zwłaszcza Ks. prof. dr hab. Jerzemu Szymikowi za troskę, słowa zachęty i wyjaśnienia oraz Ks. prof. dr hab. Józefowi Kudasiewiczowi za życzliwość i pomoc. Słowa podziękowania niech zechcą przyjąć Koleżanki i Koleżdy z Zakładu Teorii Literatury Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego oraz Prof. dr hab. Czesław P. Dutka, Kierownik tego Zakładu.

Mam także dług wdzięczności wobec Rodziny i Przyjaciół, szczególnie zaś O. Władysława Kulki i Ks. Eugeniusza Drzewieckiego za wsparcie duchowe, możliwość korzystania z prywatnych księgozbiorów i wszelkie gesty życzliwości. Oby dobro, które otrzymałam, powróciło wielokrotnione do wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do powstania tej książki.

Zielona Góra, 13 października 2003 r.



SYLWETKA TWÓRCZA PISARZA A LITERACKI WYRAZ WIARY

Wprowadzenie

W ostatnich latach coraz częściej traktuje się kontekst biograficzny jako jedno z istotniejszych odniesień pozaliterackich i znów pojawiają się głosy świadczące o zainteresowaniu problematyką autora¹. Wraz z powolnym odchodzeniem od strukturalizmu na innej płaszczyźnie stawiane są pytania o znaczenie biografii autora².

Żadne dzieło literackie nie pojawia się w próżni: jego kształt zależy od uwarunkowań socjologicznych, kulturowych – ale przede wszystkim od osobowości twórczej autora. Gdy mamy do czynienia z dziełem podejmującym problematykę religijną, pytanie o autora jest uzasadnione względami nie tylko artystycznymi, lecz także egzystencjalnymi: on to właśnie na kartach swego

¹ J. A b r a m o w s k a (*A jednak autor*, „Teksty Drugie” 1994, nr 2, s. 49) pisze: „Interesuje nas autor już nie tylko jako podmiot wypowiedzi czy podmiot czynności twórczych, ale coraz częściej jako żywa osoba z duszą i ciałem, i losem”. Por. np. *Ja – autor. Sytuacje podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*, red. D. Śnieżko, Warszawa 1996; *Autor – podmiot literacki – bohater*, red. A. Martuszevska i J. Sławiński, Wrocław 1983; K. J a k o w s k a, *Powrót autora. Renesans narracji auktorialnej w polskiej powieści międzywojennej*, Wrocław 1983; R. K. P r z y b y l s k i, *Autor i jego sobowtór*, Wrocław 1987; *Autor i jego wcielenia. Szkice o roli autora w literaturze*, red. E. Kuźma i M. Lalak, Szczecin 1991; H. M a r k i e w i c z, *Autor i narrator*, [w:] t e n ż e, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984; i inne.

² M. C z e r m i ń s k a, *Autobiografia i powieść czyli pisarz i jego postacie*, Gdańsk 1987, s. 10.

dzieła dzieli się z czytelnikiem owocem własnych poszukiwań mieszczących się w nurcie wiary lub niewiary.

Nie ulega wątpliwości, że dzieje życia i wewnętrznych poszukiwań Romana Brandstaettera w sposób istotny rzutują na kształt jego twórczości. Bogaty życiorys autora świadczy o tym, że aktywnie uczestniczył on w biblijnym archetypie wędrowki, a koleje życia wywierały znaczne piętno na charakterze jego twórczości. Zatrzymując się nad jego tetralogią *Jezus z Nazarethu*, którą traktował jako *opus vitae*, nie sposób uchylić się od pytania o te elementy biografii autora, które wywarły wyraźny wpływ na charakter jego twórczości oraz zdecydowały o szczególnym kształcie literackim i przeznaczeniu powieści. Na miejsce tego dzieła w swoim życiu zwrócił uwagę sam autor, mówiąc, iż jest ono jego osobistym credo, owocem doświadczeń natury religijnej³. Dlatego też niniejszy rozdział będzie próbą naszkicowania duchowej wędrowki, którą przeszedł Roman Brandstaetter od starotestamentalnego do nowotestamentalnego wyznania wiary⁴. Wskaże też, iż przełom, który dokonał się w jego życiu podczas wojny w grudniową noc 1944 roku, okazał się znaczący dla całej twórczości powojennej.

Autor tak ukształtował sposób narracji, iż można traktować narratora jako jego *porte-parole*. Świadomie wybrał tę tradycyjną kategorię narratora, mimo iż XX-wieczna powieść powojenna odzwyczaiła od niej czytelnika. Brandstaetterowi zależało na tym, aby utwór, w który włożył najwięcej trudu, miał rangę świadectwa. W jednym ze znaczących punktów powieści – jej zakończeniu – autor ujawnia swą obecność w wypowiedzi narratora. W ten sposób powieściopisarz wpisał swoją genealogię w formę nowo-

³ J. Grzegorzczuk, *Epoka, która była Rajem...*, *Z Romanem Brandstaetterem rozmawiając o „Jezusie z Nazarethu”*, „W drodze” 1983, nr 5, s. 11.

⁴ Teologiczny aspekt tej wędrowki opracował R. B o g u s z c w i e z, w pracy magisterskiej *Metodologiczno-teologiczne studium doświadczenia chrześcijańskiego w oparciu o życie i twórczość Romana Brandstaettera* pod kier. prof. S.C. Napiórkowskiego, maszynopis KUL 1999.

restamentalnej powieści, tak jak jego rodacy do Ksiąg Starego Przymierza wpisywali przeszłość swych rodów⁵.

Drogi życia i twórczości

W DOMU RODZINNYM – TARNÓW

Dom rodzinny, w którym pisarz 3 stycznia 1906 r. przyszedł na świat, był dla niego ostoją sensu, źródłem poczucia bezpieczeństwa i harmonii z sobą, ze światem i z Bogiem. Jego przodkowie gorliwie kultywowali tradycje żydowskie, troszczyli się zachowanie własnej tożsamości religijnej i narodowej. Pradziadek Romana był gorliwym chasydem⁶ i należał do zwolenników dynastii cadyków⁷ z Góry Kalwarii. Dbał, by w jego rodzinie żywe były tradycje religijne, które łączyły się z podtrzymywaniem pamięci o przodkach i dawały poczucie zakorzenienia, przynależności. Po latach Brandstaetter napisze:

W tym domu jest bezpiecznie. Nic złego nie może się w nim przydarzyć. Wszystko stoi na swoim miejscu, a porządek, który tu panuje w ludziach i przedmiotach, nie jest dziełem przypadku, ale mądrej i wyrażonej celowości, uświęconej przez czas⁸.

⁵ Por. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1994, s. 19-20.

⁶ Chasydzi to członkowie ruchu mistyczno-religijnego, który powstał w połowie XVII w. wśród Żydów wschodnioeuropejskich. Dążą oni do zjednoczenia z Bogiem poprzez afirmację siebie i świata i jednocześnie przeobrażanie świata zgodnie z Bożym zamysłem. Por. M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, Warszawa 1994, s. 5-8; zob. też tenże, *Opowieści chasydów*, Poznań 1989.

⁷ Cadyk to w rozumieniu chasydów człowiek wypróbowany, sprawiedliwy, prawy. Wyraz pochodzi od hebrajskiego *cadique*, co tłumaczone jest jako 'mąż sprawiedliwy'. Tym terminem określano charyzmatycznych przywódców wspólnot chasydzkich. Chasydzi z Góry Kalwarii to jedna z bardziej wpływowych grup chasydzkich w Polsce. Założona na początku XIX w., przyniosła odrodzenie ortodoksyjnej religijności, popierała rozwój szkolnictwa (także dla dziewcząt). Początkowo przeciwstawiała się syjonizmowi, lecz w 30. latach XX w. popierała osadnictwo na terenach Palestyny. Zob. A. Ciała, H. Węgrzynek, G. Zaleska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, s. 39, 49-50.

⁸ R. Brandstaetter, *Krąg...*, s. 15.

Wzrastanie w takiej atmosferze domu rodzinnego, pełnej szacunku dla przeszłości i zaufania do przyszłości, uformowało sylwetkę późniejszego pisarza, którego cała twórczość będzie poszukiwaniem porządku świata, dążeniem do harmonii⁹.

Rodzice Romana Brandstaettera zatroszczyli się o rozwój syna, stwarzając mu dogodne warunki do wejścia w świat kultury, literatury, sztuki. Zadbali o to, by uwrażliwić chłopca na piękno muzyki: Roman pobierał lekcje gry na fortepianie. Rodzice często zabierali syna na spektakle teatralne przyjezdnych grup do sali tarnowskiego „Sokoła”. Również podczas wyjazdów do Krakowa, Wilna i Wiednia wspólnie uczęszczali do teatru i opery. Podróże te znacznie poszerzały wiedzę chłopca o świecie i kulturze¹⁰. Roman sam chętnie i wiele czytał, zdobywając i pogłębiając swoją wiedzę. Nie było to trudne, gdyż w domu Brandstaetterów była bogata rodzinna biblioteka, w której znajdowało się wiele wspaniałych dzieł piśmiennictwa polskiego i światowego. Swoje zainteresowania literaturą chłopiec mógł rozwijać także poprzez spotkania ze znanymi twórcami.

Z domu rodzinnego wyniósł przede wszystkim zwyczaj czytania Biblii. Dzięki temu od dzieciństwa nabierał przekonania, że jest to Księga wyjątkowa¹¹. W jego świadomości miejsce, gdzie

⁹ Zob. T. K u b i k o w s k i, *Brandstaetter, czyli ład*, „Dialog” 1988, nr 3, s. 113-116. Warto też podkreślić, że hebrajski termin *sefer* ('porządek') ma wielkie znaczenie w kulturze judaistycznej. Opiera się ona na wierności tradycjom przodków; określeniem tym oznaczana jest uroczysta religijna uczta na pamiątkę wyjścia z niewoli egipskiej.

¹⁰ Por. B. S a w c z y k, *Roman Brandstaetter – pisarz związany z Tarnowem. Poradnik bibliograficzny*, Tarnów 1995, s. 25.

¹¹ Biblia w tradycji rodzinnej Brandstaettera była „żywą księgą”, gdyż w niej zapisywano daty przejścia do życia wiecznego członków najbliższej rodziny. Święta Księga jest dla pisarza nierozłącznie spleciona nie tylko z całym życiem, lecz i ze śmiercią człowieka. O jej wyjątkowym charakterze świadczy także i to, że „Żydzi zrównali jej los pośmiertny z losem człowieka stworzonego na podobieństwo Boga. Ciało zniszczonej Księgi lub popioły po niej powstałe idą do ziemi, dusza Księgi wraca do Boga, do swojego Stwórcy” (R. B r a n d s t a e t t e r, *Krąg...*, s. 25). Na temat zwyczaju „pogrzebu” świętych ksiąg zob. A. K a m i e n i s k a, *Postowie do wyboru*, „Z mądrości Talmudu”, „Literatura na Świecie” 1988, numer specjalny, s. 132.

leżała Biblia, było miejscem wyróżnionym, nadzwyczajnym, a sam czas lektury – czasem świętym¹². Po latach napisał:

Gdy ojciec wieczorem czytał Biblię, chodziłem po pokoju na palcach. Dziadkowi nigdy bym się nie ośmielił przerwać jej lektury. Obaj byli dla mnie w takich chwilach naznaczeni przywilejem nieotykalności. Od najmłodszych lat byłem świadkiem nieustannej manifestacji świętości tej Księgi, jej kultu i wywyższania [...]. Ojciec opowiadał mi, że pradziadek, ilekroć sięgał po Biblię, mył uprzednio ręce i modlił się o łaskę mądrego czytania¹³.

Autor *Kręgu biblijnego* wspomina, że jego elementarzem było Pismo Święte w przekładzie księdza Jakuba Wujka (a więc Biblia chrześcijan), gdyż tę księgę wybrała mu matka, by wprowadzić chłopca w tajniki polskiej mowy. Pierwszym zdaniem, które przeczytał z trudem sześciolatek, było stwierdzenie z Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Dlatego też w podświadomości chłopca piękno mowy polskiej splotło się już na zawsze ze stworzeniem świata¹⁴.

Lekcje elementarza, których udzielała mu matka, doskonale dopełniały nauki na temat lektury Biblii, jakich przez wiele lat nie szczędził mu dziadek. On to, wprowadzając przyszłego pisarza w sposoby czytania Biblii, pomógł chłopcu zrozumieć tę prawdę, że różnorodność metod odczytywania Biblii jest warunkiem odkrycia jej tajemnic. Przez całe życie autor *Jeżusa z Nazarethu* będzie pamiętał o wskazówkach dziadka – Mordechaja (Marka) Dawida Brandstaettera¹⁵. On to okazał się postacią, która wywar-

¹² Por. R. Brandstaetter, *Krąg...*, s. 19.

¹³ *Tamże*, s. 19.

¹⁴ *Tamże*, s. 24.

¹⁵ Po latach Brandstaetter (*tamże*, 48) zapisał jego rady: „ponieważ do tajemnicy wiedzy zazwyczaj wiele dróg, staraj się Biblię czytać na różne sposoby. Niekiedy czytaj »z mędrca szkiełkiem i okiem«, badaj uważnie każde słowo tekstu, innym zaś razem popuść wodze wyobraźni i rozważaj z bystrością nieco mniej badawczą i wyostrzoną, ale za to sercem bardziej otwartym, wypadki dziejące się na kartach Księgi. Za każdym razem odnajdziesz w tych fragmentach

ła największy wpływ na kształtowanie osobowości pisarza. Znany jako prozaik hebrajski, autor opowiadań, nowel, współpracownik miesięcznika literackiego „Haszachar” (tzn. „Jutrzenka”), był współtwórcą tzw. oświecenia żydowskiego w Galicji. Ruch ten charakteryzował się wyraźnymi tendencjami pozytywistycznymi. Dążył do europeizacji Żydów poprzez wprowadzenie ich do kultury uniwersalnej¹⁶. Dziadek pisarza był zagorzałym wrogiem wszelkiego fanatyzmu religijnego i izolacji zamykającej naród żydowski w jakimkolwiek getcie, choćby tylko kulturowym¹⁷. Siwy starzec stanowił dla chłopca uosobienie prawdy i nieomyślności, fundament nienaruszalnych norm i zasad. Był doskonałym pedagogiem – nauczycielem wiary i przekazicielem prawdy o Bogu, świecie i człowieku. Nigdy nie narzucał odgórnie swoich poglądów czy wiedzy, lecz potrafił zmuszać do myślenia¹⁸. Wspomnienia Romana dotyczące dziadka zawsze są pełne ogromnego ciepła, rozrzewnienia, dumy i szacunku¹⁹.

Zanim chłopiec sam zaczął czytać Biblię, poznał cały Pięcioksiąg z opowiadań dziadka. Pierwsze doświadczenie Słowa Bożego wiązało się z klimatem miłości, zaufania i poczucia bezpieczeństwa. Zasluchaniu dziecka towarzyszył zawsze wysiłek, by zapamiętać i powtórzyć słyszane dzieje biblijne, gdyż dziadek, dbający o wierność tradycji ustnego przekazu, taki postawił warunek wnukowi. Rezultatem tych biblijnych spotkań było rozbudzenie wyobraźni Romana, dzięki czemu przekraczał on gra-

inne wartości [...]. Biblia jest podobna do Boga. Nie pozwala, by ją poznano i zgłębiano do samego dna”.

¹⁶ Ten prąd kulturowy, zapoczątkowany w końcu XVIII w. wśród Żydów pod wpływem oświecenia (hebr. *haskala*), zawierał także inne postulaty: emancypację, objęcie Żydów świeckim nowoczesnym nauczaniem, modernizację kultury, wykształcenie poczucia obywatelskości, rozumianej jako lojalność wobec władzy państwowej. Ruch przyczynił się do rozwoju piśmiennictwa w języku hebrajskim i jidisz. Zob. A. C a ł a, H. W ę g r z y n e k, G. Z a l e w s k a, *op. cit.*, s. 117.

¹⁷ Por. B. S a w c z y k, *op. cit.*, s. 23.

¹⁸ Por. *tamże*, s. 23-25.

¹⁹ R. B r a n d s t a e t t e r, *Krąg biblijny...*, s. 49.

nice czasu i przestrzeni, aby siebie i swoich najbliższych utożsamiać z postaciami biblijnymi. Utożsamienie to było procesem tak dalekim, że będąc kiedyś z ojcem na kirkucie przed grobem pradziadka Abrahama, myślał, iż jest to grób tego Abrahama, który chciał Panu Bogu ofiarować swojego syna Izaaka²⁰.

Pisarz, będąc jeszcze dzieckiem, uczył się traktować Biblię jako księgę swego rodu, co jest typowym dla Izraelitów sposobem odczytywania Pisma Świętego. Już wtedy doświadczał, że można przeżywać swoje życie w kontekście spotkań z biblijnymi protoplastami narodu, których w dziecięcej wyobraźni utożsamiał z członkami rodziny²¹.

Biblia dla młodego Romana to tylko Stary Testament. Rodzinne środowisko przekazywało mu wizerunek Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, nie mówiąc, iż jest to także Bóg Jezusa Chrystusa. Do jedenastego roku życia chłopiec nie miał właściwie żadnego kontaktu z chrześcijańską doktryną i wiarą. Wokół niego wprawdzie bardzo wielu ludzi wierzyło w „Męża o imieniu Jezus”, ale on nie potrafił uchwycić sensu i istoty tej wiary.

Boga w cierniowej koronie pokazała mu służąca Marysia. Przyszły pisarz często widział, jak żegnała się ona znakiem krzyża, przechodząc obok kościoła. Pewnego razu wzięła chłopca do katedry tarnowskiej, gdzie kazała mu uklęknąć obok siebie i powtarzać słowa modlitwy „Ojcze nasz”. Wyjaśniła też Romanowi, że modlili się do Boga wiszącego na krzyżu²². Szokująca prawda o cierpiącym, ukrzyżowanym Bogu przerastała dotychczasowe dzie-

²⁰ *Tamże*, s. 17-19.

²¹ „Wszystkie występujące w niej postacie mają twarze moich przodków i krewnych i nie zdarzyło mi się jeszcze nigdy, abym myśląc o Labanie, nie miał przed oczami jednego z moich stryjów – wprawdzie stryj palił papierosy, ale fakt ten nigdy nie mącił wyrazistości tego skojarzenia – abym czytając o Racheli, nie widział babki, zapalającej świece w piątkowy wieczór, abym w patriarsze Jakubie nie ujrzał mojego ojca, a w synu marnotrawnym – drugiego stryja, uwikłanego w trudne sprawy posłuszeństwa i miłości (*tamże*, s. 15-16).

²² Por. *tamże*, s. 27-28. Por. także Z. A d a m e k, *Romana Brandstaettera spotkania z Biblią*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” t. 11, Tarnów 1992, s. 243.

cięce wyobrażenia o Nim. Dowiedział się od Marysi, że Jezus to nie tylko jej, ale także jego Bóg. Prawda ta napełniła go ogromnym lękiem. Nie potrafił zrozumieć, dlaczego Bóg wisi na krzyżu, dlaczego jest w cierniowej koronie i dlaczego cierpi. Nie potrafił odnaleźć sensu i celu takiego stanu rzeczy. Sam nie umiał poradzić sobie z uciążliwymi pytaniami, brakło mu też odwagi, aby zwrócić się o pomoc do kogokolwiek. Od tego czasu często dręczyły chłopca nocne koszmary o spadaniu w ciernistą otchłań. Później, gdy przechodził obok krzyża wiszącego na wschodnim zewnętrznym murze katedry, ukradkiem ściągał czapkę z głowy, choć nie wiedział, dlaczego to robi. Po pewnym czasie zaczął jednak omijać ten kościół, wybierając okrężną drogę na Stary Rynek, aby nie mijać „rozpiętego na krzyżu Człowieka”²³.

Gdy Roman Brandstaetter miał dwanaście lat, stracił przyjaciół dwóch bliskich mu chłopców, którzy oskarżyli go o to, że zabił Pana Boga. Niewiele rozumiał z ich oskarżeń, lecz głęboko przeżył ich słowa:

Nie wiedziałem, o co mu chodzi, nie wiedziałem, o czym mówi. Bóg? Bóg? Zabiłem Boga? Dlaczego miałem zabić Boga? Jezusa? Jezusa? Ja zabiłem? Ja? Kogo zabiłem?! Wszystko jedno! Ja nikogo nie zabiłem! Nikogo!²⁴

Roman zaczął gorączkowo szukać odpowiedzi na dręczące go pytania: usilnie pragnął dotrzeć do prawdy o Chrystusie. Jego ówczesne odczucia co do osoby Jezusa były zdecydowanie negatywne. Widział w Nim zagrożenie dla siebie i całej swojej rodziny.

Pierwsze informacje o Jezusie zaczerpnął od swojego szkolnego kolegi Eliasza Gerbera – ucznia czytanego i nieprzeciętnie inteligentnego. Dowiedział się wówczas, że Chrystus był Żydem, ale Żydów nie lubił, że został zabity przez Rzymian, choć wielu twierdzi, że to Żydzi Go uśmiercili. Szkolny rówieśnik dyspono-

²³ Por. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny...*, s. 28-29.

²⁴ *Tamże*, s. 35.

wał jedynie tymi skromnymi informacjami, przedstawiając Jezusa jako antysemitę. Chłopiec – dalej poszukując prawdy – odnalazł hasło *Jezus Chrystus w Wielkiej encyklopedii powszechnej ilustrowanej*, która była w bibliotece domowej, zbyt zawily jednak i niezrozumiały język encyklopedii nie rozwiązał jego wątpliwości²⁵.

W wieku trzynastu lat po raz pierwszy trafił na wiersz Juliana Tuwima pt. *Chrystusie*²⁶. Utwór ten w pełni wyrażał rozterki, niepokoje i poszukiwania chłopca. Roman wiedział, że poeta był żydowskiego pochodzenia i nie przyjął chrztu, wiersz ten jednak był w oczach młodzieńca głębokim, szczerym i otwartym wyznaniem wiary Tuwima w Jezusa – Mesjasza. Po wielu latach, wspominając swoje niepokoje, napisał:

[...] to odkrycie wyróciło na nice wszystkie moje chłopięce obrażenia o związkach, sporach żydowsko-chrześcijańskich i jeszcze bar-

²⁵ „Większej części wywodów nie rozumiałem. Zagubiłem się w zawilosciach ciemnych dla mnie zdarzeń, a gdy wreszcie dobiegłem do końca rozdziału, stwierdziłem tylko tyle, że między tym, co przeczytałem, a tym, co mi opowiadał Gerber, zachodzi zasadnicza różnica: według Encyklopedii winę za śmierć Chrystusa ponoszą Żydzi, według Gerbera – Rzymianie. Poza tym nierozstrzygnięta została druga, nie mniej ważna dla mnie sprawa: czy Chrystus był, czy nie był antysemitą. Nie postąpiłem ani na krok w moich poszukiwaniach. Rozczarowany, odstawiłem Encyklopedię na półkę, nic nie wiedząc, że obok niej stoi oprawiony w półskórkę rocznik hebrajskiego tygodnika »Haiwri«, w którym dziadek zamieścił swój hebrajski przekład rozprawy Ludwiga Philippsohna: *Haben wirklich die Juden gekreuzigt?* [Czy Żydzi naprawdę ukrzyżowali Jezusa?]” (*tamże*, s. 39).

²⁶ Opublikowany w tomiku J. Tuwima *Czytanie na Boga* w 1918 r. Jego treść wyraźnie wskazuje na osobiste zaangażowanie podmiotu lirycznego:

Jeszcze się kiedyś rozsmucę,
Jeszcze do Ciebie powrócę,
Chrystusie...
Jeszcze tak strasznie zapłacę,
Jeszcze przez lzy Ciebie zobaczę,
Chrystusie...
I taką wielką żałobą
Będę się żalił przed Tobą,
Chrystusie,
Że duch mój przed Tobą uklęknie
I wtedy serce mi pęknie,
Chrystusie...

dziej je pogmatwało. W głowie mojej powstał zamęt, którego nie umiałem ujarzmić²⁷.

Pragnąc wyrazić swoje uczucia, zaczął pisać wiersze o Chrystusie i świętym Franciszku z Asyżu, właściwie nic nie wiedząc ani o jednym, ani o drugim... Napisane wiersze chował na dnie szuflady, tak aby ich nikt nie odnalazł²⁸.

Istotnym czasem dla formowania się duchowej sylwetki twórczej przyszłego pisarza były także jego lata gimnazjalne. W latach 1917-1924 był uczniem Gimnazjum Męskiego im. Kazimierza Brodzińskiego w Tarnowie. Ponieważ było to gimnazjum klasyczne, zdobył tam podstawy łaciny i greki, co rozbudziło jego zainteresowanie kulturą i literaturą antyczną. Jednocześnie poznawał literaturę i kulturę polską oraz – kontynuując tradycje rodzinne – coraz głębiej zakorzeniał się w judaizmie²⁹. W całej jego późniejszej twórczości są widoczne ślady z tych trzech nurtów: grecko-rzymskiego, judaistycznego i polskiego, co pozwala go nazwać pisarzem syntezy, szukającym dróg połączenia tego, co wywodzi się z różnych nurtów.

Ten pierwszy etap życia przyszłego twórcy był czasem szczególnie istotnym dla rozwoju jego wrażliwości. Atmosfera domu rodzinnego ukształtowała charakter i osobowość Romana we wszystkich jej wymiarach. Rodzice zatroszczyli się jednocześnie o jego rozwój intelektualny i duchowy, nie zaniedbując żadnego z tych aspektów. Dom rodzinny, w którym panowała atmosfera głębokiej i szczerzej religijności, był dla niego szkołą modlitwy i wnikliwej lektury Biblii. Otoczenie dbało o to, aby chłopiec jednoznacznie odnalazł swoją tożsamość narodową i religijną w ju-

²⁷ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny...*, s. 40.

²⁸ „Nie pamiętam, jakim sposobem i w jakich okolicznościach zeszyt z tymi gryzmołami znalazł się w rękach mojej matki, która je przeczytała i nic nie mówiąc o nich ojcu schowała w swoim biurku. Spłonęły w płonącej Warszawie” (*tamże*, s. 41).

²⁹ Pobierał tygodniowo 3 lekcje języka hebrajskiego oparte na lekturze Biblii (*tamże*, s. 26-27).

daizmie. Nie było to jednak wychowanie w duchu źle pojętego nacjonalizmu; przeciwnie, dom Brandstaetterów cechowała otwartość na bogactwo i wartości płynące z kultur innych narodów, zwłaszcza zaś narodu polskiego. Jednak mimo tak silnego zakorzenienia w judaizmie jego młodość nie była pozbawiona trudnych pytań związanych z Jezusem Chrystusem i całym chrześcijaństwem. Pierwsze pytania o Jezusa, jakie postawił sobie jako nastolatek, nie były ostatnimi: wracał do nich w następnych etapach życia, szukając ostatecznej i pewnej odpowiedzi.

LATA POSZUKIWAŃ: KRAKÓW – PARYŻ – WARSZAWA

Po maturze w 1924 r. Roman Brandstaetter rozpoczął studia na Uniwersytecie Jagiellońskim³⁰. Studiował m. in. pod kierunkiem prof. Stanisława Windakiewicza (filozofię) i prof. Tadeusza Lehra-Spławińskiego (polonistykę). Jako dwudziestoletni młodzieniec debiutował w 1926 r. wierszem *Elegia* poświęconym pamięci Sergiusza Jesienina i ogłosił wiersz *Pikudski*³¹. Lata studenckie to także czas pierwszych wieczorów autorskich i zaangażowania w życie kulturalne Krakowa³².

W 1928 r. ukazał się pierwszy tomik poezji Brandstaettera pt. *Jarzma*, wydany przez oficynę Gebethnera i Wolffa. Lata studiów to także czas publikacji artykułów i wierszy w dodatku literackim do „Głosu Prawdy” i „Gazety Polskiej”³³. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, jak kształtował się jego światopogląd, jakie były jego przekonania religijne i polityczne w tych latach.

³⁰ Wybrał filozofię i polonistykę, mimo że rodzice woleliby widzieć syna na innym kierunku: handlu zagranicznym lub farmacji – lecz dziadek przekonał rodziców o odmiennych zainteresowaniach wnuka. Zob. R. B r z e z i Ń s k a, *Do Itaki... Rozmowy z Brandstaetterem* (2), „Życie i Myśl” 1990, nr 3/4, s. 50.

³¹ Pierwszy utwór ukazał się w „Kurierze Literacko-Naukowym” nr 8, drugi – w dzienniku „Nowa Reforma” nr 64.

³² R. B r z e z i Ń s k a, *Moja podróż sentymentalna. Rozmowy z Romanem Brandstaetterem* (1), „Życie i Myśl” 1989, nr 7/8, s. 68.

³³ *Tamże*.

Pewne natomiast jest, iż nadal bardzo liczył się ze zdaniem swego dziadka Marka Dawida, gdyż po wielu latach w *Kręgu biblijnym* odnotował m.in. jego radę odnośnie do czytania Biblii, którą usłyszał pod koniec studiów polonistycznych. Słowa te bardzo zaważyły na jego życiu, gdyż potraktował je jako szczególny testament przekazany wnukowi na kilka dni przed śmiercią³⁴:

Będziesz Biblię nieustannie czytał. [...] Będziesz ją kochał więcej niż rodziców... Więcej niż mnie... Nigdy się z nią nie rozstanieś... A gdy zestarzejesz się, dojdiesz do przekonania, że wszystkie książki, jakie przeczytałeś w życiu, są tylko nieudolnym komentarzem do tej jednej, jedynej Księgi...³⁵

W słowach tych pobrzmiewa echo modlitwy *Szema Izrael*³⁶; Biblia, która jest Słowem Boga, godna jest – niczym Jahwe – najwyższej miłości i czci. Przykazanie miłości Boga zostało przekazane przysłemu autorowi *Kręgu biblijnego* w formie przykazania miłości Świętych Ksiąg pisanych z Jego natchnienia.

Prawdopodobnie w latach dwudziestych Roman Brandstaetter przeczytał *Żywot Jezusa* Ernesta Renana. Był zauroczony pięknem literackim tej opowieści, do której chętnie i często powracał. Książka ta przez wiele lat była dla niego jedynym źródłem wiedzy o Chrystusie, a jej lektura doprowadziła go do Ewangelii.

Pisarz nie potrafił przypomnieć sobie pierwszego spotkania z Nowym Testamentem. Nie umiał odtworzyć w pamięci czasu, miejsca ani refleksji wywołanych pierwszą lekturą tych ksiąg, które stały się z czasem źródłem bardzo istotnych, osobistych przeżyć i później odmieniły całe jego życie³⁷. Można przypuszczać, że rów-

³⁴ Zmarł w 1928 r.

³⁵ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny...*, s. 13. Styl wypowiedzi dziadka zbliżony jest do stylu mędrców chasydzkich.

³⁶ Modlitwa zaczerpnięta z Biblii, która rozpoczyna się słowami: „Słuchaj Izraelu, będziesz miłował Pana, Boga twój, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich twych sił” (Pwt 6, 4-5). Zob. Pwt 11, 13-21; Lb 15, 37-41.

³⁷ Por. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny...*, s. 46-55. Por. także P. Pawlina, *Żyd, który uwierzył w Zmartwychwstanie*, „Gość Niedzielny” 17, 1994, 1.

niez i Nowy Testament odkrył w latach studenckich, gdyż motywy nowotestamentalne pojawiły się w jego wierszach publikowanych na początku lat trzydziestych. Czytał go z zainteresowaniem, nie przypuszczał jednak wówczas, że nadejdzie czas, iż i te księgi staną się dla niego tak święte, jak Stary Testament.

Po ukończeniu studiów w 1929 roku Roman Brandstaetter otrzymał od Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego stypendium naukowe i wyjechał do Paryża, gdzie przez dwa lata zbierał materiały na temat działalności społecznej Adama Mickiewicza na emigracji. Jako doktorant mieszkał w domu stypendystów przy rue Lamande 15, w gmachu dawnej Szkoły Battignolskiej założonej przez Mickiewicza i Gałęzowskiego dla dzieci polskich emigrantów³⁸. Młody pisarz gromadził historyczno-literackie materiały poświęcone wieszczowi jako krytykowi literatury polskiej w okresie wileńsko-kowieńskim i pracował nad zagadnieniem Legionu Żydowskiego Mickiewicza. Wykorzystywał ten czas pobytu za granicą także na podróże.

Po powrocie z Francji Brandstaetter zamieszkał w Warszawie, gdzie przez dwa lata pracował jako nauczyciel języka polskiego w szkole średniej. Bez entuzjazmu wspominał tę pracę, uznając siebie za słabego pedagoga. Mieszkał w stolicy, prowadząc intensywną pracę pisarską, poetycką, a przede wszystkim publicystyczną. Był to także szczególny czas prawdziwej szkoły dramatopisarstwa. Uczęszczał do teatru regularnie, dwa razy w tygodniu, wyrabiając i kształtując swój talent i gust „dramatyczny”. Wówczas, w 1931 roku Brandstaetter wydał drugi tomik poezji (składający się z sonetów) pt. *Droga pod Górę*, w tym samym co poprzednio wydawnictwie³⁹. Rok później opublikował w „Miesięczniku Żydowskim” utwór *Moszkopolis*, poddając ostrej kryty-

³⁸ Jego sąsiadami byli Tadeusz Szeligowski i Rafał Marcełi Bluth. Por. R. Brandstaetter, *Marian Sewi w Paryżu*, [w:] tenże, *Moja podróż sentymentalna i inne opowiadania*, Poznań 1994, s. 191.

³⁹ Por. R. Brzezińska, *Do Itaki...*, s. 50.

ce jawnie głoszone przez J. U. Niemcewicza poglądy antyżydowskie zamieszczone w paszkwile pt. *Rok 3333, czyli sen niestychany*. W tym samym czasopiśmie Brandstaetter wydał *Wybryki antyżydowskie studentów Uniwersytetu Wileńskiego w r. 1815*⁴⁰.

Zdobywszy tytuł doktora filozofii na podstawie rozprawy naukowej pt. *Adam Mickiewicz jako krytyk literatury polskiej w okresie wileńsko-kowieńskim*, opublikował w 1933 roku szkice historyczno-literackie pt. *Legion żydowski Adama Mickiewicza*⁴¹. Ukazał w nich inicjatywę polskiego wieszca jako prekursorską wobec programu syjonizmu. Taka interpretacja wzbudziła wiele kontrowersji – m. in. T. Boya-Żeleńskiego⁴².

Młodzięcza pasja publicystyczna sprawiła, że Roman Brandstaetter został w 1933 r. redaktorem działu literackiego czasopisma „Opinia”. Fakt ten dość dobrze charakteryzuje cały przedwojenny okres aktywności literackiej młodego pisarza⁴³. Wyraźnie określa swoje zadanie:

Celem moim jest stworzenie w dodatku literackim „Opinii” obok głównej trybuny znanych już literatów polsko-żydowskich azylu i poradni dla tych najmłodszych adeptów sztuki pisarskiej, którzy stawiają pierwsze kroki na żmudnej drodze literackiego zawodu. [...] Uważam bowiem za mój obowiązek, jako kierownik literacki, tępić grafomanię w wszelkich i jakichkolwiek ona objawia się formach⁴⁴.

Lata trzydzieste to także okres zaangażowania Brandstaettera w ruch syjonistyczny⁴⁵. Jego teksty poetyckie i publicystyczne jednak „nie są wytworem ciasnego nacjonalizmu, ale świa-

⁴⁰ Por. B. Sawczyk, *op. cit.*, s. 49-51.

⁴¹ Por. *tamże*, s. 27.

⁴² Zob. A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *op. cit.*, s. 34.

⁴³ Por. Z. Lichniak, *Blżej Brandstaettera. Wstęp*, [w:] R. Brandstaetter, *Poezje. Wiersze liryczne. Poematy i hymny*, Warszawa 1980, s. 21.

⁴⁴ R. Brandstaetter, *Kilka słów od od reaktora działu literackiego*, „Opinia” 1933, nr 29. W kolejnym numerze autor pisze: *Talent bez pracy – to jak dźwiękia bez punktu oparcia*.

⁴⁵ Zob. J. Grzegorzczyk, *Jesteś tym, kim będziesz jutro*, „W drodze” 1977, nr 9, s. 66.

dectwem narodowej godności”⁴⁶. O swej drodze do syjonizmu pisze w artykule *Neofita*⁴⁷. Zwraca w nim najpierw uwagę na swe zakorzenienie w polskiej kulturze, na swoją obojętność wobec swego żydowskiego pochodzenia:

Było to w latach 1925-1929. Do zagadnień żydostwa miałem wówczas stosunek prawie zupełnie indyferentny. Wszakże dźwigałem w sobie formalnie ciężar hebrajskiego dziedzictwa, lecz samo żydostwo stało poza sferą moich intymnych zainteresowań. Było mi obojętne [...]. Zresztą antysemityzmu nigdy na własnej skórze nie zaznałem. Wprost przeciwnie. W literackim i kulturalnym świecie polskim wszyscy odnosili się do mnie z ogromną dozą serdeczności [...] i życzliwości. Wspomnę tutaj Juliusza Kaden-Bandrowskiego, któremu dużo zawdzięczam [...]. Gdyż to on swoją szlachetną i pomocną radą skierował mnie ostatecznie na drogi literatury [...]. Z żydostwem łączyła mnie jedynie tradycja rodowa i – piątkowa ryba.

Polskę uważa za swą ojczyznę, a swój patriotyzm wyraża w następujący sposób:

Zatopiony po uszy w słowie polskim, odnajdywałem w nim najcudowniejsze brzmienia patriotyczne. Łąki, pola, zagrody – oto była moja Polska. Miodna, rozłożysta, wspaniała Polska. Tęsknota za ziemią? Tak, ale za polską!

W dalszej części artykułu – odwołując się do stanowiska Maurycego Szymła i podejmując polemikę z nim – przedstawia moment, w którym uświadomił sobie swą narodową przynależność:

Aż nagle, dosłownie nagle, bez powodu, bez niczyjej inicjatywy, impulsywnie, samorodnie, całkowicie, organicznie – pamiętam tę chwilę dokładnie – uświadomiłem sobie jedną prawdę: JESTEM ŻYDEM! Świadomość ta olśniła mnie jak błyskawica, jak OBJAWIENIE. [...] stałem się Żydem bez żadnego powodu, siłą wewnętrznej logiki [...]. Doj-

⁴⁶ R. Zajączkowski, *Pisarz nieznany. O początkach drogi twórczej Romana Brandstaettera*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria literacka VIII (XXVIII), Poznań 2001, s. 186.

⁴⁷ R. Brandstaetter, *Neofita*, „Opinia” 1933, nr 33.

rzałem do żydostwa mojego, a nie żydostwa Szymła, które subiektywnie jest mi obce [...]. Mój syjonizm jest hebrajski, owiany klasycznym technieniem mesjanizmu żydowskiego narodu.

Literackiemu aspektowi syjonizmu poświęca autor zamieszczone na łamach „Opinii” trzy kolejne artykuły, które opatrzył wspólnym tytułem *Sprawa poezji polsko-żydowskiej (Artykuł dyskusyjny)*. Są one świadectwem rozumienia patriotyzmu przez przedstawiciela narodu, który już od dwudziestu wieków nie miał własnego państwa ani nie znał swojego ojczyzniego języka hebrajskiego⁴⁸.

Wprawdzie marzeniem naszym jest, aby naród żydowski odradzał się jedynie w promieniach mowy hebrajskiej, aby w dźwięk słowa hebrajskiego zaklinał swoje wszystkie troski, smutki i radości, lecz niestety jesteśmy jeszcze dzisiaj dalecy od tego ideału. Ogromne masy inteligencji żydowskiej w Polsce nie znają języka hebrajskiego. Do ich serc i uczuć żydowskich można dotrzeć tymczasowo jedynie poprzez słowo polskie, owiane duchem hebrajskim. I jest to w tej chwili naszą misją. A jest to misja tak ważna, jak misja poety piszącego w języku hebrajskim, lecz cięższa i bardziej skomplikowana. [...] Jesteśmy na ziemiach polskich tym czynnikiem, który teńnął po raz pierwszy żydowskiego ducha narodowego w polskie słowo poetyckie⁴⁹.

Brandstaetter – szanując obie kultury: polską i żydowską – wyraża miłość do swego żydowskiego narodu i troskę o rozwój duchowy swoich rodaków w języku polskim. Ubolewa jednak nad tym, że jego stanowisko nie zawsze spotyka się ze zrozumieniem:

Nikt się o nas nie troszczy. Ani społeczeństwo żydowskie, ani oficjalne żydowskie instytucje narodowe, ani wydawcy żydowscy, ani prasa syjonistyczna. Społeczeństwo żydowskie nie docenia naszego trudu i serdecznego mozołu⁵⁰.

⁴⁸ Troska o odrodzenie języka praocjców była czymś istotnym dla przedstawicieli syjonizmu, wyraźnie sprzeciwiających się językowi jidisz. C. S h m e r u k, *Historia literatury jidisz*, Wrocław... 1992, s. 106.

⁴⁹ R. B r a n d s t a e t t e r, *Sprawa poezji polsko-żydowskiej (Artykuł dyskusyjny)*. *Poeci polsko-żydowscy*, „Opinia” 1933, nr 23.

⁵⁰ *Ibidem*, *Społeczeństwo żydowskie a my*, „Opinia” 1933, nr 24.

W dalszej części artykułu opisuje obojętność instytucji żydowskich, wydawców żydowskich, którzy doprowadzają do tego, iż „w sercach niektórych dojrzewa zniechęcenie, często rozczarowanie i żal do własnego społeczeństwa”. Ostatni artykuł przynosi gorzkie stwierdzenie, iż organy syjonistyczne w Polsce lekceważą twórczość polsko-żydowską. Brandstaetter podkreśla rolę poetów narodowych piszących w języku polskim i stawia wymagania wobec żydowskiej krytyki literackiej:

My poeci żydowscy piszący po polsku jesteśmy w równej mierze żydowskimi poetami narodowymi, jak hebrajczy w Palestynie, gdyż spełniamy na dwóch różnych odcinkach terytorialnych identyczne zadanie i podtrzymujemy ducha narodowego w żydostwie [...]. Jednak tego naszego stanowiska nie chce zrozumieć oficjalna, literacka krytyka palestyńska. [...] Żydowski krytyk literacki, dotychczas zupełnie uczuciowo (a niekiedy też intelektualnie) nieprzygotowany do oceniania naszego trudu, musi wreszcie wykształcić w sobie wysoką miarę taktu, poczucie misji oraz odpowiedzialność za ową misję. Musi nas zrozumieć! To jest jego kardynalnym obowiązkiem!⁵¹

Wypowiedzi Brandstaettera spotkały się z polemiką rodaków. Maurycy Szymel zarzuca mu, iż nie rozumie, czym jest syjonizm, krytycznie ocenia jego zachwyt polską kulturą i twierdzi, że Polska nigdy nie będzie ojczyzną poety Żyda. Zgadza się z Brandstaetterem jednak co do tego, że w Polsce brakuje solidnej krytyki literackiej, a możliwości wydawnicze młodego pokolenia Żydów są nikłe⁵².

Rok 1933 przyniósł także opowiadanie biograficzne pt. *Tragedia Juliana Klaczki*, które ukazało się na łamach „Miesięcznika Żydowskiego”⁵³. Autor przedstawia dramatyczne wydarzenia z życia Jehudy Lejba Klaczki, który porzucił „świętą wiarę ojców”

⁵¹ *Ibidem*, *Kłody pod stopami*, „Opinia” 1933, nr 25.

⁵² Zob. M. S z y m e l, *Kij w mrowisko. W sprawie artykułów Romana Brandstaettera o poezji polsko-żydowskiej*, „Opinia” 1933, nr 27, 28, 29.

⁵³ Zostało ono wkrótce (1933 r.) opublikowane w Warszawie nakładem wydawnictwa „Menora”.

i został „przechrztą”, łamiąc w ten sposób życie sobie i najbliższym z rodziny. Odejście od żydostwa i przyjęcie katolicyzmu ukazane zostało jako największa zdrada przekonań narodowych oraz pogwałcenie wszelkich wartości i świętości tradycji rodzinnych. W opowiadaniu nie ma jednak nienawiści ani pogardy dla stanowiska tytułowego bohatera, jest natomiast współczucie:

I w takiej to zapewne chwili, w czasie długich, samotnych rozmów ze samym sobą, w obliczu śmierci niezłomnej, zbliżającej się miarowym krokiem, zrozumiał może smutny odszczepieniec wielką tragedię swego żywota.

Wtedy to również zapewne doznał najwyższego ukojenia: w ciemnych oczach swej żydowskiej matki, obejmującej go w uścisk śmiertelny, wyczuł ciepłe błyski przebaczenia.

Naszego przebaczenia⁵⁴.

Brandstaetter wyraża też przekonanie, że Klaczko pod koniec życia zrozumiał swój błąd i oczekiwał przebaczenia matki i rodaków.

W kolejnym tomiku poezji pt. *Węzły i miecze* opisywał swoje wewnętrzne rozdarcie płynące z faktu, iż jest Żydem, a jednocześnie przynależy do kultury polskiej. Motywy nawiązujące do Chrystusa jako znaczącej postaci w dziejach jego narodu odsłaniają wrażliwość poety na Osobę Rabbiego z Nazaretu. Na przykład podmiot liryczny wiersza *Golgota*⁵⁵ stawia pytania o sens śmierci Jezusa, o Jego krew, która jest „od dawna przeczutym spełnieniem”. Motywy gąbki, włóczni, zdrady ucznia i wołania *lama sabachtani* pojawiają się w kontekście próby samookreślenia wobec cierpienia i Boga, który wszystko „przewidział Swą myślą przytomną”.

W wielu ówczesnych jego wierszach obecny był entuzjazm dla idei syjonistycznej połączony z przeświadczeniem o żydow-

⁵⁴ R. Brandstaetter, *Tragedia Juliana Klaczki*, [w:] *Moja podróż...*, s. 32.

⁵⁵ Tenże, *Węzły i miecze*, Warszawa 1933, s. 12.

skim gruncie własnej osobowości prywatnej i poetyckiej⁵⁶. Twórca nie dostrzega jeszcze w tych latach bóstwa Jezusa, a kulturę chrześcijańską widzi w wyraźnej opozycji do żydowskiej. Wypowiedział się na ten temat na marginesie wiersza Karola Dresnera, który napisał:

Gdyby tak można swoją własną
najosobistszą swą tęsknotą,
zasypać czeluść tę przepastną
między Syjonem a Golgotą.

Kierownik działu literackiego, komentując tę zwrotkę poety – rodaka, przedstawił pośrednio swe stanowisko:

Dresner, rozmodlony w swych specyficznie żydowskich lirykach, marzył w fanatycznym uporze o kompromisie dwóch nawzajem ścierających się kultur [...], nie zdając sobie niestety sprawy z niemożności takiego porozumienia ani nieproduktywności takich marzeń⁵⁷.

Mimo widocznego w postawie Brandstaettera dystansu wobec chrześcijaństwa można także w jego poezji zaobserwować pewną nutę sympatii, z jaką wypowiada się on o Jezusie. Także w związanym z syjonizmem tomiku *Królestwo Trzeciej Świątyni*⁵⁸ (wydanym w 1934 r.) autor zamieścił dwa wiersze wyraźnie nawiązujące do motywów nowotestamentalnych. Pierwszy z nich, *Psalm 1933*⁵⁹, podejmuje również problem cierpienia – jest to cierpienie rodaków ginących z rąk hitlerowców. Tytuł nawiązuje jednocześnie do świętej poezji Żydów i do wydarzeń historycznych. Brandstaetter identyfikuje cierpienia rodaków z cierpieniem Jezusa i postrzega je w religijnym kontekście; wiersz utrzymany jest w poetyce modlitwy:

⁵⁶ H. Markiewicz, *Literatura i historia*, Kraków 1994, s. 32.

⁵⁷ R. Brandstaetter, *Między Syjonem a Golgotą*, „Opinia” 1933, nr 29.

⁵⁸ E. Bugaj, *Roman Brandstaetter (1906-1987)*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1988, nr 7-8, s. 156.

⁵⁹ Pierwodruk: „Opinia” 1933, nr 13.

Chwała Ci Panie,
Że ten, który świat zamknął w ramionach krzyża
I chciał w ludzi tchnąć miłość,
Miał twarz podobną do twarzy moich braci,
Mordowanych w dzielnicy pogromu.

Inny wiersz, *Autoportret Żyda*⁶⁰, w którym obecne są motywy Ukrzyżowanego, pisany jest szczęściezestrojowcem – autor nawiązuje do podniosłego stylu – a jego podmiot liryczny wypowiada w imieniu zbiorowości dzieje tułaczki rodaków. Wiersz ten, bogaty w odniesienia historyczne i biblijne, zawiera takie słowa:

I mnie zagnałeś na drogi mrozem dymiącej Europy,
Pod orły romańskich kohort i laurem owite miecze.
Wtedy mi brata zabrałeś. Najśodsze dałeś Mu słowa,
Wykute w sercu ojczyzny, w jej trudzie, klęsce, znużeniu.
Na ciemny krzyż Go przybiłeś! By w Jego skrzydlatym cieniu
Tłum bezrozumnych wyznawców plwał we mnie i mnie mordował.

Warto w wierszu dostrzec, jak dyskretnie a zarazem osobiście wypowiada się poeta o Jezusie: nazywa Jezusa „bratem”, stosuje wielką literę, obdarza epitetem „najsodsze” słowa wypowiedane przez Cierpiącego i stwierdza jednoznacznie, że był on prorokiem, gdyż to co mówił, pochodziło od Boga.

Być może te liczne wzmianki o Chrystusie – w kontekście artykułu Brandstaettera *Lista proskrypcyjna*⁶¹ – nasunęły Stanisławowi Pieńkowskiemu myśl, że autor zamierza przyjąć chrzest. Przedstawiciel endecji tę wieść, jako sensację, opublikował 8 października 1933 r. w „Myśli Narodowej”⁶². Pisarz, pełniący wówczas funkcję kierownika literackiego w syjonistycznym piśmie „Opinia”, poczuł się bardzo dotknięty tą wiadomością i wniósł sprawę do sądu – oskarżył Pieńkowskiego o zniesławienie.

⁶⁰ Pierwodruk: „Opinia” 1933, nr 15.

⁶¹ „Opinia” 1933, nr 43.

⁶² S. P i e ń k o w s k i, *Czapka gore*, „Myśl Narodowa” 1933, nr 43.

W reportażu sądowym⁶³ czytamy, iż 17 marca 1934 r. na wokandzie Sądu Okręgowego w Warszawie znalazła się sprawa z prywatnego oskarżenia przeciw przedstawicielom Narodowej Demokracji – Janowi Rembelińskiemu (redaktor odpowiedzialny „Myśli Narodowej”) i Stanisławowi Pieńkowskiemu (autor artykułu *Czapka gore*). Tło tej sprawy jest następujące: późną jesienią 1933 r. w „Gazecie Warszawskiej” ukazała się lista literatów żydowskiego pochodzenia. W odpowiedzi Brandstaetter opublikował w 34 numerze „Opinii” artykuł *Lista proskrypcyjna*, w którym prezentuje skrajne stanowisko syjonistyczne Żydów piszących po polsku i odcinających się od tych rodaków, którym obce są idee narodowowyzwoleńcze:

Nie uważam Tuwima ani Jellenty, ani im podobnych ideowo pisarzy za twórców żydowskich. Nie wspólnego z żydostwem nie mają i żydostwo nie przyznaje się do nich, ani oni nie uważają się za Żydów.[...] nie walczą oni w naszych narodowych szeregach.

W dalszej części artykułu Brandstaetter, pisząc o sobie, podkreśla, iż minął już czas, kiedy mógł być traktowany jako „żydowski Polak” i „polski Żyd”, jak chciałby publicysta „Gazety Warszawskiej”, i żartobliwie stwierdza:

„Gazeta Warszawska” spóźniła się niestety o parę lat. Więc z drugiego brzegu rzeki w stronę „Gazety Warszawskiej” powiewam chustką i wołam *adieu* i nucę pod nosem sentymentalną piosenkę: „Spóźniłeś się o kilka lat / Jam dziś już jest mężatką”.

Adwersarz potraktował tę wypowiedź jako aluzję przedstawiciela ruchu syjonistycznego do zamiaru przejścia na katolicyzm. Pieńkowski we wspomnianym artykule pisze:

Co to za dowcip kryje się w tej, tak jawnie wesołej wycieczce p. Brandstaettera? Trzeba to naszym czytelnikom pokrótce objaśnić. Dowcip polega na tym, że p. Brandstaetter właśnie przed paru laty uczył

⁶³ *A jednak kłamali* [nota redakcyjna bez nazwiska autora], „Opinia” 1934, nr 12.

pilnie na zebrania pewnego kółka katolickiego, gdzie podał się za kandydata do porzucenia wiary przodków swoich, a przejścia na katolicyzm. Już, już miał się ochrzcić, gdy nagle zamiar porzucił i więcej na wykłady owe się nie zjawił. Gdyby go na tydzień bodaj przedtem zastała lista „Gazety Warszawskiej”, byłaby się nie spóźniła. Ale teraz *adieu!* z drugiego brzegu rzeki.

Brandstaetter uznał, że powyższe stwierdzenie podrywa jego autorytet w środowisku żydowskim i tym samym utrudnia pracę zawodową. Doszło do rozprawy sądowej, podczas której okazało się, że Pieńkowski nie zdołał podać źródła swych informacji ani przedłożyć żadnych dowodów na potwierdzenie zamiaru przyjęcia chrztu przez Brandstaettera. obrońca jednak poprosił o uniewinnienie oskarżonych, motywując: „aby potem nie mówiono w Polsce, iż oświadczenie, że ktoś chce przyjąć religię chrześcijańską, uważa się za obelgę”. Sędziowie przychyłili się do prośby obrony i wydali wyrok uniewinniający, uzasadniając: „ujawnienie przejścia na katolicyzm nie jest zniesławieniem”⁶⁴.

Pieńkowski użył sformułowania „kółko katolickie”, które mogłoby się odnosić do środowiska związanego z ks. Kornilowiczem. W tamtych latach bowiem związany był z nim Rafał Bluth, znajomy Brandstaettera z czasów pobytu w Paryżu. Rafał Bluth, ateista wychowany na judaizmie, przyjął chrzest pod wpływem grupy spotykającej się w Laskach. Jednakże ani obecna archiwistka z Lasek, s. Rut – zajmująca się biografią ks. Kornilowicza, ani s. Krystyna Rottenberg – zaprzyjaźniona z Brandstaetterem tłumaczka *Pieśni o moim Chrystusie*, nie potwierdziły kontaktów pisarza z „kółkiem katolickim” ks. Kornilowicza w latach przedwojennych. Te wszystkie fakty świadczą, iż autor *Jezusa z Nazarethu* rzeczywiście w latach trzydziestych nie widział możliwości przyjęcia chrześcijaństwa.

W 1935 roku Roman Brandstaetter, już jako dojrzały mężczyzna, wyjechał na kilka tygodni do Palestyny. W tym czasie

⁶⁴ *Tamże.*

Nowy Testament był już częstą jego lekturą. Pytanie o Jezusa stawiał sobie często podczas pobytu w ziemi praojców – Jego i swoich. Pisze po latach, zastanawiając się nad swoją drogą do chrześcijaństwa:

Był On Mężem Bożym, ofiarą wewnętrznożydowskich sporów, zakończonych tragiczną dla Izraela schizmą. Jego człowieczeństwo było mi bardzo bliskie, lecz Boskość – jeszcze jednym mitem, powstałym na wschodnim basenie Morza Śródziemnego, na gruncie tak bardzo podatnym na wszelkiego rodzaju wierzenia. Nowy Testament w swoim ludzkim wymiarze wzbudzał we mnie szacunek, zainteresowanie i niepokój, w Boskim – wiele wątpliwości zmieszanych ze szczególnego rodzaju smutkiem⁶⁵.

Autor odwiedzał miejsca szczególnie związane z osobą Rabiego z Nazaretu. Siedząc na schodach Bazyliki Konania, stawiał sobie podstawowe pytanie o Jego tożsamość:

Więc właściwie, kim był Jezus z Nazarethu? Czy był niewiele znaczącym nauczycielem wędrownym, a Jego postać w wymiarach mesjańskich ukształtowali dopiero uczniowie? Czy był Mesjaszem, jak twierdzi Nowy Testament, [...] Gdzie znaleźć ślad prawdy? W ziemi zabudowanej hieratycznymi bazylikami? Na drogach pokrytych asfaltem? [...] W ruinach o wątpliwej przeszłości historycznej? Po cóż więc zwiedzać mam Bazylikę Konania? Żeby może znowu zobaczyć zestaw pamiętek niepewnego pochodzenia? Może resztki krzyża? Może gwoździe? Ten cień wspomnień o łodzi, która rozbiła się o jeszcze jedną rafę ludzkiej złości, nieświadomości, ślepoty?⁶⁶

Trudne pytania pozostają bez odpowiedzi. Autor upornie szuka jej nadal, w przekonaniu, że jego życie nie może toczyć się obok tych pytań. Zniecierpliwienie, którego doświadczył, próba przekonywania siebie, że już wszystko, co dotyczy jego religii, zostało w jego życiu określone tradycją przodków – to wszystko było tylko sygnałem, że poszukiwania prawdy o Je-

⁶⁵ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny...*, s. 49.

⁶⁶ *Tamże*.

zusię jeszcze się skończyły. O swoim zmęczeniu i zniechęceniu bezskutecznością własnych wysiłków pisze dalej:

Po co zaprzętać sobie głowę sprawami już dawno określonymi, zamkniętymi i opieczętowanymi na całą wieczność? Nie moje to sprawy. Idę przed siebie prostą drogą wytyczoną przez dzieje rodu i nie powinienem niepotrzebnym balastem obciążać mojego życia. Nasze drogi rozeszły się raz na zawsze. Już ich nic ze sobą nie połączy. Zniecierpliwiony zamknąłem Nowy Testament⁶⁷.

Człowieczeństwo Jezusa było mu bliskie, lecz Bóstwo – ciągle nie do przyjęcia. Nie bez dumy już wtedy myślał o Jezusie: „najpiękniejszy Człowiek Historii urodził się z krwi moich starożytnych praojców”⁶⁸, z podziwem odnosił się do nauk zawartych w Ewangeliach, uważał Jezusa z Nazaretu za jednego z większych proroków swego narodu – ale nie był w stanie przyjąć chrześcijańskiej, teologicznej prawdy o Jego bóstwie. Wtedy po raz pierwszy pomyślał o napisaniu książki o Jezusie – jednym z proroków Izraela, odrzuconym przez własny naród.

Próba znalezienia odpowiedzi na pytanie o tożsamość Jezusa z Nazaretu była dalszym ciągiem procesu wewnętrznego rozwoju, jaki się dokonywał w pisarzu. Był to proces powolny, delikatny i bardzo subtelny, ale jednocześnie pełen dynamizmu, jakim jest naznaczony każdy wybór człowieka, każda ludzka, świadoma i wolna decyzja. Pierwszy pobyt w Ziemi Świętej przyniósł także tomik poświęcony Jerozolimie: *Jerozolima światła i mroku* (1935) – świadectwo nostalgii za minioną przeszłością narodu i jego świętej stolicy.

Stosunek Brandstaettera do chrześcijaństwa zaczynał ulegać zmianie, gdy faszyci zaatakowali nie tylko Żydów, ale także chrześcijan, widząc w nich „wytwór ducha żydowskiego”⁶⁹. Wielkie wrażenie wywarło na młodym literacie oświadczenie Piusa XI,

⁶⁷ *Tamże*, s. 52.

⁶⁸ *Tamże*, s. 55.

⁶⁹ *Tamże*, s. 49.

który stwierdził, że „z punktu widzenia duchowego wszyscy jesteśmy semitami”⁷⁰. Przekonanie o własnej tożsamości narodowej, które Brandstaetter pogłębił w sobie zwłaszcza podczas pobytu w Palestynie, stało się dla niego w latach władzy Hitlera źródłem wielu cierpień. Bardzo boleśnie przeżywał antysemityzm lat trzydziestych. Wspomina o tym w rozmowie z Romaną Brzezińską:

U nas dokonana się jedna rzecz. W tym kraju, który miał tradycję kraju tolerancyjnego, kraju, gdzie królowie, jak Jagiellonowie, Stefan Batory czy Jan III Sobieski, to były bardzo otwarte, mądre głowy, które bardzo często brały w obronę Żydów przed antysemitami, a przede wszystkim antysemityzmem mieszczaństwa, które wówczas było głównie pochodzenia niemieckiego. [...] W dwudziestoleciu zaszły u nas bardzo nieprzyjemne wypadki, zwłaszcza od chwili, gdy w Niemczech doszedł do głosu hitleryzm. [...] Uważam, że nienawiść, zło nigdy nie biegnie granicami narodów, ale granicami ludzi. Naród nie jest ani zły, ani dobry, to ludzie są tacy lub inni. [...] [Antysemityzm] przenikał wszystkimi możliwymi porami przez granicę niemiecką do Polski. I wtedy w pisarzu żydowskiego pochodzenia zaczęły się odzywać odczucia sprzeciwu⁷¹.

Sam pisarz niejednokrotnie w tych latach doświadczał antysemickiego nastawienia ze strony Polaków⁷². Także krytycy literaccy, którzy przyjmowali przychylnie pierwsze tomiki jego poezji, dowiedziawszy się, że jest Żydem, zaczęli nagle negować jego twórczość i zdolności⁷³. Przyjaciel pisarza Jan Góra po latach tak charakteryzuje stanowisko Brandstaettera wobec problemu antysemityzmu:

⁷⁰ Pius XI był papieżem w latach 1922-1939. Brandstaetter (*tamże*, s. 49) cytuje to zdanie papieża zapisane przez Heinricha Speamanna w języku niemieckim: „Geistlich geschen sind wir alle Semiten” – znaleźli je w książce *Die Christen und das Volk der Juden*.

⁷¹ R. Brzezińska, *Moja podróż...* (podkreślenia moje – A.S.).

⁷² Gdy np. chciał objąć posadę bibliotekarza Sejmu Śląskiego, nie otrzymał jej tylko dlatego, że był pochodzenia żydowskiego i nie miał świadectwa chrztu (*tamże*, s. 68).

⁷³ Por. *tamże*, 68-69.

Gwałtownie i nie szczędząc nikogo, walczył z rosnącym w Polsce antydemokratyzmem, aby nie nazwać tego faszyzmem i antysemityzmem. Pisywał w lwowskiej „Chwili”, krakowskim „Nowym Dzienniku”, w warszawskim „Naszym Przeglądzie” i „Sterze”. Każdy jego artykuł to był kij w mrowisko. Tępiony i nienawidzony był przez wielu⁷⁴.

W takiej sytuacji w 1936 roku Brandstaetter wydał zbiór pamfletów *Zmowa eunuchów*, który był kontynuacją polemiki z antysemitami, szczególnie zaś z Adolfem Nowaczyńskim i Zygmuntem Wasilewskim. Wasilewskiego nazywa „cynicznym świętoszkiem o podwójnej etyce”⁷⁵, zarzucając mu obłudę religijną. Ma mu za złe, iż nie rozumie, że do istoty chrześcijaństwa należy miłość bliźniego – także Żyda, o którym pisze: „bity przez antysemitką swolocz, ma więcej w sobie chrystusowości, w najpierwotniejszej formie, niż wszystkie faryzejskie i załgane endeki”⁷⁶.

W pamflecie *Bunt Nowaczyńskiego* Brandstaetter przedstawia swe argumenty za tym, że wśród antysemitów jest wielu Żydów, a Nowaczyński – „ceremonienmeister mszy antysemitkiej, odprawianej codziennie na łamach endeckich pism”⁷⁷ – jest jednym z nich. Ocenia go jako człowieka niestałego w poglądach, pisząc:

[...] złamał solidarność antysemitckiego Sanhedrynu, obradującego właśnie przy zgaszonych świecach w przestrzennych podziemiach „Myśli Narodowej” i opuścił po tragicznym pożegnaniu swego najserdeczniejszego druha [Stanisława Pieńkowskiego – A.S.], z którymś ongiś *viribus unitis* podkopywał się pod żelbetonowy gmach żydostwa⁷⁸.

Pamflety są wyrazem bolesnego przeżycia buntu i gwałtownego sprzeciwu pisarza wobec antyżydowskich postaw w Polsce lat trzydziestych i pogromu urządzanego przez hitlerowców⁷⁹.

⁷⁴ J. G ó r a, *Był jak przechodzić do domu Ojca*, Poznań 1997, 132-133.

⁷⁵ R. B r a n d s t a e t t e r, *Zmowa eunuchów*, Warszawa 1936, s. 59.

⁷⁶ *Tamże*, s. 60.

⁷⁷ *Tamże*, s. 45.

⁷⁸ *Tamże*, s. 49-50.

⁷⁹ Por. R. B r z e z i ń s k a, *Moja podróż...*, s. 69. Zob. też E. B u g a j, *op. cit.*, s. 156-157.

CZAS PRZEŁOMU: WILNO – JEROZOLIMA

Przełom, który dokonał się w życiu Romana Brandstaettera, ściśle związany jest z czasem wojennej zawieruchy, gdy przemierzył szlak z Polski poprzez ZSRR do Palestyny. Rozpoczął go w nocy z 6 na 7 września 1939 r., po komunikacie pułkownika Romana Umiastowskiego, zachęcającego, aby wszyscy mężczyźni opuścili Warszawę i udali się na wschód, gdzie miały być formowane oddziały wojskowe. Pisarz udał się wtedy w kierunku Lwowa⁸⁰. Zatrzymał się u Żydów mieszkających w Rafałowce na trasie Wilno – Lwów; stamtąd, po dłuższym bezskutecznym oczekiwaniu pociągu do Lwowa, wyjechał do Wilna. Po latach tak ocenia ten wybór: „Była to decyzja na miarę uratowanego życia – we Lwowie doszło bowiem do zatrzymań i aresztowań wielu przebywających tam literatów, których zsyłano bądź do pracy w Kazachstanie, bądź do łagrów na północy”⁸¹. Po przyjeździe do Wilna spotkał w styczniu 1940 r. swoją dawną koleżankę Tamarę Karren i wraz z nią i innymi rodakami starał się o możliwość wyjazdu za granicę. Tamarze udało się zdobyć wizę studencką, nie chciała jednak zostawiać Romana samego w Wilnie, gdyż zawiązało się między nimi uczucie. W marcu 1940 r. odbył się ich ślub i wkrótce rodzice Tamary wystarali się dla nich o wizę rodzinną⁸². Brandstaetterom udało się wyjechać na Wschód z wizą palestyńską i sfalszowaną wizą iracką. W Iranie zorientowano się, że uchodźcy mają sfalszowane dokumenty, lecz z pomocą angielskiego dyplomaty pisarzowi udało się opuścić Iran i przez Irak dotrzeć do Palestyny.

Przez jerozolimskie środowisko kulturalne został entuzjastycznie przyjęty. Zaczął współpracować z hebrajskimi wydaw-

⁸⁰ R. B r z e z i ń s k a, *Moja podróż...*, s. 79.

⁸¹ *Tamże*, s. 71.

⁸² T. K a r r e n, *Wyznanie* [list do O. Jana Góry, pisany w Londynie 10-12 września 1988 r.], [w:] J. G ó r a, *Pijani Bogiem*, Poznań 1996, s. 107.

nictwami, prasą i teatrem. Jednakże taka sytuacja wkrótce uległa zmianie. Trwała tylko do chwili, gdy Hebrajski Narodowy Teatr „Habima”⁸³ wystawił jego sztukę *Kupiec warszawski*. Dramat został tak wyreżyserowany, że nabrał antypolskiego wydźwięku. Oprócz tego zostało rozniesione oszczerstwo, jakoby sztuka ta była wystawiana już w Wilnie w trakcie okupacji sowieckiej i kończyła się słowami: „Koniec z polską karczmą”⁸⁴.

Autor przeżył to bardzo boleśnie. Zerwał całkowicie współpracę z wydawnictwami, prasą i teatrem. Został pisarzem „wyklętym” przez polskie środowisko. Mimo że w Jerozolimie działała Delegatura Rządu Polskiego w Londynie i wychodziło polskie pismo, nikt nie chciał wykorzystać talentu pisarskiego Brandstaettera. Miał wówczas ogromne trudności ze znalezieniem jakiegokolwiek pracy w polskich placówkach w Palestynie.

Pisarzowi pomógł jego dawny profesor z Uniwersytetu Jagiellońskiego Stanisław Kot, który znalazł mu pracę w Polskim Biurze Informacyjnym, w komórce Polskiej Agencji Telegraficznej. Profesor także zorganizował dla niego stypendium Rządu Londyńskiego z Funduszu Kultury Narodowej (w wysokości dziesięciu funtów miesięcznie) – co okazało się bardzo ważne ze względu na trudności finansowe. Pomoc ta umożliwiła pisarzowi przetrwanie czasu wojennego⁸⁵.

Jeszcze większym ciosem dla Brandstaettera była wiadomość o śmierci rodziców, która dotarła do niego na początku 1941 roku. Poczul się osamotniony i zagubiony, tym bardziej że w tym samym czasie opuściła go żona Tamara, która poznała oficera, chirurga, bohatera bitwy o Tobruk⁸⁶. Odpowiedzią na te trudne prze-

⁸³ Założony w 1914 r. przez Nachuma Cemacha, początkowo był teatrem wędrownym; od 1917 r. miał siedzibę w Moskwie, a po wieloletnim tournée po Europie pozostał w Palestynie (od 1926 r.). Zob. A. C a ł a, H. W ę g r z y n e k, G. Z a l e w s k a, *op. cit.*, s. 349.

⁸⁴ Por. J. G ó r a, *Był jak przechodzień...*, s. 134-135.

⁸⁵ Por. *tamże*.

⁸⁶ T. K a r r e n, *op. cit.*, s. 108.

życia było siedem dramatów napisanych w Palestynie w latach 1941-1946; ich charakterystykę podał Tomasz Naganowski⁸⁷.

Młodego pisarza przygniotło cierpienie. Skłócony z otoczeniem, stawał się coraz bardziej wyobcowany ze środowiska zarówno polskiego, jak żydowskiego. Opuszczony przez najbliższych, których kochał, zapadał się coraz głębiej w samotność, pustkę i poczucie bezsensu. Mieszkał wówczas w Jerozolimie przy Rechov Gaza, u wylotu Doliny Świętego Krzyża. Według tradycji, to właśnie tam rosła oliwka, którą Rzymianie wycięli na krzyż dla Chrystusa⁸⁸. Pisarz często pochylał się wówczas nad fragmentem z Ewangelii św. Jana 19, 16-17 mówiącym o śmierci Jezusa:

Czytam te słowa raz, drugi, trzeci, czytam je po raz dziesiąty z gorączkowym podnieceniem, którego powodu nie umiem sobie wytłumaczyć. Szybkim spojrzeniem przebiegam kilka poprzednich i następnych wersetów, ale uwaga moja coraz natarczywiej skupia się dokoła tych trzech zdań, jakby w ich zasięgu znajdowało się coś, co w tej chwili – dosłownie w tej chwili – w miejscu, w którym przebywam, przesądzało o moim losie. Takiego wrażenia doznaje prawdopodobnie rozbitek, gdy czuje, że zbawienny ruch fali wyrzuca go na piaszczysty brzeg⁸⁹.

⁸⁷ *Kupiec Warszawski* (1941 – debiut dramaturga) mówi o ostatnich dniach II Rzeczypospolitej; autor wystąpił przeciwko skrajnie radykalnemu odłamowi antysemityzmu polskiego; *Victory* (1942), historia sabotażu w fabryce amunicji we Francji w 1941 r.; *Chirurg i Golem* (1942) – jednoaktówka w rodzaju współczesnych utworów *science fiction*; rzecz dzieje się w Londynie na kilka miesięcy przed wybuchem wojny. Bohater sztuki, niejaki dr Abrabandar, po odkryciu centralnego ośrodka nienawiści w mózgu człowieka przeprowadza operacje na złapanych ludziach, by usunąć źródło nienawiści; *Ludzie nocy* (1943), historia z życia kompozytora Flaminga, obok którego występuje żona Anna i gestapowiec von Born; toczy się w okupowanym kraju (Polsce) w roku 1942; *Doktor Semmelweis* (1943), dramat w dwu aktach rozgrywający się w 1847 r. na oddziale położniczym wiedeńskiej kliniki. Bohaterem jest lekarz Ignacy Semmelweis, Żyd węgierski, odkrywca przyczyn tzw. gorączki płożogowej; *Powrót syna marnotrawnego* (1944), znany pod tytułem *Rembrandt*, ponieważ pierwotny tytuł brzmiał nazbyt „katolicko” na ziemi żydowskiej; *Oedipus* (1946), jednoaktówka pacyfistyczna o tematyce mitologicznej. T. N a g a n o w s k i, *Brandstaetter w Ossolineum*, „Ze skarba kultury” 1986, z. 41, s. 156-157.

⁸⁸ Por. R. B r a n d s t a e t t e r, *Krąg biblijny...*, s. 59-60.

⁸⁹ *Tamże*, s. 60.

Brandstaetter wiedział, że drzewo oliwne odradza się ze swoich korzeni i miał świadomość, że być może jedna z oliwek, na które patrzył przez okno swojego mieszkania, wyrosła z korzeni tragicznego drzewa przeznaczonego na krzyż Chrystusa. Tajemnica cierpienia, której sam doświadczał, pojawiła się wyraźnie w kontekście Ukrzyżowanego. Boleśnie przeżywał wówczas upadek wiary w przyszły świat i jego wartości. Także leżąca w gruzach przeszłość okazała się pozbawiona jednoznacznego sensu i celu:

[...] poczucie samotności dojrzywało we mnie równoległe z dogasającą wojną, której nieuchronnie zbliżający się koniec stawiał mnie wobec trudnych zagadnień, a przede wszystkim żądał ode mnie dokonania rozrachunku z przeszłością i wyciągnięcia ostatecznych wniosków. Idąc tej nocy do pracy, byłem pewny, że i ona, na podobieństwo poprzednich nocy, zaludni się upiorami moich klęsk⁹⁰.

Mimo swego szacunku do Jezusa i Jego nauk nie był w stanie pomyśleć, że jest On kimś więcej niż prorokiem, że jest oczekiwany Mesjaszem i Bogiem, który może wejść nagle w jego życie i dać mu pewność wiary. W krótkich słowach pisarz przedstawia tajemnicę Spotkania⁹¹ z Jezusem, którego bóstwo zostało mu nagle objawione:

Skończyłem pracę po północy. [...] i zatrzymałem wzrok na leżącej obok jednego z biurków stercie starych tygodników. [...] Z jednego z nich wypadła na podłogę dużych rozmiarów wkładka. Podniosłem ją. Była to reprodukcja rzeźby z XVII wieku Innocenza da Palermo z kościoła San Damiano w Assyżu, przedstawiająca ukrzyżowanego Chrystusa [...]. Wyobrażała Chrystusa w chwilę po Jego śmierci. Z półrozchylnych warg uszedł ostatni oddech. Kolczasta korona spoczywała na Jego głowie jak gniazdo uwite z cierni. Miał oczy zamknięte, ale widział. Głowa Jego wprawdzie opadła bezsilnie ku prawemu ramieniu, ale na twarzy malowało się skupione zasluchanie we wszystko, co się wokół działo. Ten martwy Chrystus żył.

⁹⁰ *Tamże*, s. 69.

⁹¹ Zapis wielką literą stosuję za Brandstaetterem.

Pomyślałem: Bóg.

I, włożywszy reprodukcję do teczki, wyszedłem⁹².

W tym opisie brak śladu jakiegokolwiek egzaltacji, uniesienia, nadzwyczajnego doboru słów, wzniosłych epitetów czy uduchowionych sformułowań. Wręcz przeciwnie – oszczędność dobieranych słów, ogromna prostota i naturalność w prezentacji wydarzenia decydującego o nowym wymiarze doświadczenia wiary – teraz już nowotestamentalnej.

Nie w moim nocnym Spotkaniu nie było nadzwyczajnego, wszystko odbywało się w wymiarach powszednich zdarzeń [...]. Nawet to, co przemilczałem o nocnym Spotkaniu, należy do dziedziny zjawisk tak powszednich i zwyczajnych, że mogę je śmiało scharakteryzować za pomocą odpowiedzi, której udzieliłem przed kilkoma dniami Jankowi, szesnastoletniemu chłopcu, pytającemu mnie z lękiem, czy przejście Żydów przez Morze Sitowia było naprawdę cudem, skoro według pewnych uczonych odbyło się dzięki naturalnemu działaniu odpływu morskiego i nie miało nic wspólnego z aktem nadprzyrodzonym. Zaniepokojonemu chłopcu zacytowałem zdanie Seneki: „Bóg działa za pomocą środków niekiedy, wydawałoby się, bardzo odległych od naszego pojęcia o boskości”⁹³.

Jezus nie wstrząsnął życiem pisarza, nie przekreślił przeszłości, ale wszedł w nie z ogromną mocą i łagodnością zarazem. Spotkanie to było uwieńczeniem procesu, który rozpoczął się jeszcze w dzieciństwie, gdy pytał o Boga w cierniowej koronie. Doświadczenie wiary w grudniową noc 1944 roku nie rozwiązało w sposób automatyczny wszystkich problemów i pytań pisarza. Brandstaetter jak dawniej musiał się borykać z wieloma kłopotami natury egzystencjalnej i metafizycznej, nie czuł się jednak już osamotniony w swoich poszukiwaniach. Spotkał Jezusa i uwierzył, że może On boską mocą przeprowadzić go przez gąszcz osobi-

⁹² R. Brandstaetter, *Krag biblijny...*, s. 70.

⁹³ *Tamże*, s. 72-73.

stych zmagani i rozterek. O swoim nowym spojrzeniu na życie napisał w *Kregu biblijnym*:

Wprawdzie jeszcze kilkakrotnie ciemna strona wieczności rzucała głęboki cień na obszary mojego czasu i wprowadzała wiele zamętu i nieładu w moje ówczesne dni, mimo to dzieje tej biblijnej nocy są dla mnie smugą najwspanialszego światła, jakie widziałem w moim życiu⁹⁴.

Zdarzenie to, nazwane przez pisarza „nocą biblijną”, przyniosło wiele zmian w jego życiu osobistym i w twórczości literackiej. Roman Brandstaetter odkrył w Jezusie z Nazaretu Mesjasza oczekiwanego przez rodaków należących do ludu Starego Przymierza, a zarazem Boga wszystkich ludów przyjmujących Nowe Przymierze. Spotkanie z Bogiem odkrytym w Jezusie – Mesjaszu nie ułatwiło mu kontaktu ze środowiskiem żydowskim, w którym przebywał przez lata wojny. Chciał wyjechać Jerozolimy, gdyż jego sympatie chrześcijańskie budziły powszechną i żywiolową niechęć rodaków⁹⁵. Dlatego znów zwrócił się o pomoc do profesora Kota, który wówczas pełnił funkcję ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej w Rzymie.

OKRES POWOJENNY: RZYM – POZNAŃ – ZAKOPANE

Mimo licznych trudności udało się ambasadorowi spełnić prośbę Brandstaettera. W lipcu 1946 roku pisarz podjął pracę attaché kulturalnego przy Ambasadzie Rzeczypospolitej Polskiej w Rzy-

⁹⁴ *Tamże*, s. 73.

⁹⁵ Na pierwszej stronie pisanej podczas pobytu w Asyżu prywatnej kroniki Brandstaetter, wspominając swój chrzest, przedstawia jednocześnie przekonanie co do stanowiska wyznawców judaizmu: „Oni mi tego nie wybaczą nigdy” (Rkp. 100/ 84. Zbiory przechowywane w Bibliotece Ossolineum we Wrocławiu. Wszystkie dane zaczerpnięte z rękopisów ze złożonych w Archiwum Ossolineum we Wrocławiu zaznaczam podając numer sygnatury. Rękopisy te oczekują jeszcze pełniejszego opracowania). Zob. P. K o c h a n i e w i c z, *Do świata Biblii Brandstaettera kuchennymi drzwiami*. [Komunikat wygłoszony podczas konferencji „Świat Biblii Romana Brandstaettera”, Poznań, UAM 20-22 X 1999], Szczecin 1999, s. 221-227.

mie. I tym razem udał się do Europy z pytaniem, czy przyszłość okaże się lepsza od przeszłości. W morskiej podróży, zostawivszy za sobą bolesne wspomnienia, do których nie chciał wracać, doznał niezwykle profetycznego doświadczenia:

Ukazały się brzegi Sycylii. Po raz pierwszy po tylu latach znowu widzę Europę. [...] Czuję się samotny. Stoję i sobie dumam o tej mojej samotności. W pewnej chwili, [...] ja nie wiem, czy ja to widziałem w sobie, czy poza sobą. Nie wiem, nie mogę tego określić. Zobaczyłem sylwetkę niewieścią i coś mi wewnątrz powiedziało – nie jesteś samotny, pamiętaj, że ktoś na ciebie czeka. A sylwetkę zobaczyłem zupełnie wyraźnie. I coś mi powiedziało wewnątrz – to jest ta właśnie Wiktorówna, do której jedziesz [...] cakowicie mi obca postać. Nigdy nie widziana, o której nic nie wiem. To jest twoja żona⁹⁶.

Prawdziwość tego doznania wkrótce potwierdziły szczegóły spotkania z profesorem Kotem i jego sekretarką Reginą Wiktor⁹⁷, a później decyzja czterdziestoletniego już mężczyzny o ślubie⁹⁸.

Ślub odbył się 19 grudnia 1946 r. w kościele O. Paulinów w Rzymie; kilka dni wcześniej (15 grudnia) Brandstaetter przyjął chrzest, wyznając wiarę w Jezusa jako Boga i Mesjasza oczekiwanego przez swój naród. Swoją żonę Renę zawsze darzył ogromnym szacunkiem i miłością – traktował ją jako dar dany mu przez Boga⁹⁹.

⁹⁶ R. B r z e z i ń s k a, *Moja podróż...*, s. 77. Na uwagę zasługuje także sformułowanie „nie wiem, czy to ja widziałem w sobie, czy poza sobą”, gdyż podobny zwrot występuje u św. Pawła przedstawiającego doświadczenie mistycznej kontemplacji (por. 2 Kor 12, 2-3).

⁹⁷ „Kot ucieszył się mną bardzo. Powiada – panie Romanie, ja panu wszystko załatwiłem. Za dwie godziny wyjeżdżam do Turynu, bo mam jakieś sympozjum czy konferencję, ale tu wszystko ma pan zorganizowane. [...] A poza tym ja poproszę moją sekretarkę, żeby się panem zaopiekowała. I w tej chwili idzie Rena galerijką u góry, schodzi w dół schodami. Patrzę, a to jest postać, którą widziałem na statku. To jest ta postać. Kot nas przedstawił: pan Brandstaetter – panna Wiktorówna” (R. B r z e z i ń s k a, *Moja podróż...*, s. 77).

⁹⁸ O tym, jakie wrażenie wywarło na Reginie spotkanie z Romanem Brandstaetterem, napisał po wielu latach J. G ó r a, publikując swój wywiad z żoną pisarza (*Był jak przechodzień...*, s. 49-59).

⁹⁹ Wszystkie jego listy do żony, pisane w ciągu 40 lat, pełne są ciepła, zaufania, serdeczności i wielkiego szacunku. Korespondencja ta złożona została w zbiorach Ossolineum (nr rkp. 100/84).

Ulubionym miastem Brandstaetterów był Asyż, a literackim pokłosem wędrówek po mieście św. Franciszka okazały się *Kroniki Asyżu* pisane w latach 1946-1947. Asyż stał się miastem szczególnie mu bliskim nie tylko ze względu na postać św. Franciszka – o którym pisał wiersze w dzieciństwie¹⁰⁰ – lecz także z tego powodu, że to właśnie reprodukcja Ukrzyżowanego z kościoła św. Damiana w tym mieście bezpośrednio związana jest z przeżyciem „nocy biblijnej”.

W późniejszych utworach Brandstaettera często pojawiają się reminiscencje z jego wędrówek po Włoszech: *Faust zwyciężony*, *Dwie muzy*, *Krajobrazy włoskie*, *Teatr św. Franciszka*¹⁰¹.

W 1948 roku został odwołany ze stanowiska we Włoszech, gdyż władzom PRL nie przypadł do gustu patriotyczno-religijny charakter zorganizowanych przez Brandstaettera uroczystych obchodów rocznicy założenia Legionu Mickiewicza¹⁰². Pisarz wrócił do Polski, lecz niestety nie mógł zamieszkać ani w Krakowie, ani w Warszawie, gdyż nie zgodził się na to wiceminister kultury i sztuki Włodzimierz Sokorski. Fragment rozmowy z nim przytacza autor:

„Tam pana nie puścimy”. – „Dlaczego?” – „Bo to jest miasto reakcjonistów i pan zbyt dobrze będzie się w nim czuł. A do Warszawy pan nie może się przenieść”. – „Już czułem, że oni mnie gdzieś na „posiele-
nie” chcą skazać. Pytam, wobec takiego stanu rzeczy – „jakie mi pan miasto wyznacza na osiedlenie?” On mówi – „mam dla pana dobre miasto – Poznań [...] Ja panu proponuję kierownictwo literackie w Teatrze Polskim u Horzycy w Poznaniu. [...] pan się tam będzie bardzo źle czuł. I o to właśnie nam chodzi”¹⁰³.

¹⁰⁰ Młodopolskie zainteresowania postacią św. Franciszka zaowocowały m.in. opracowaniem J. J o e r g e n s e n a *Św. Franciszek z Asyżu na tle swej epoki* (Warszawa 1912) i – bardziej znanym – przekładem *Kwiatków św. Franciszka* Leopolda Staffa. O franciszkańskim akcencie z lat dzieciństwa zob. R. B r a n d s t a e t t e r, *Krąg biblijny...*, s. 40-41.

¹⁰¹ Zob. J. D u ż y k, *Fascynacje włoskie Brandstaettera*, „Przewodnik Katolicki” 1997, nr 39.

¹⁰² R. B r z e z i Ń s k a, *Do Itaki...*, s. 44-45.

¹⁰³ *Tamże*, s. 45-46.

Przydzielono mu Poznań, gdzie rok pracował w Teatrze Polskim jako kierownik literacki¹⁰⁴. W tym czasie wystawia *Powrót syna marnotrawnego*, który został bardzo przychylnie przyjęty przez polską publiczność i krytykę teatralną¹⁰⁵.

Na przełomie 1949 i 1950 roku, zaraz po Zjeździe Szczecińskim, na którym opowiedziano się za socrealizmem, Brandstaetter dostał interesującą propozycję zamieszkania w pięknej willi w Szczecinie. Nie przyjął jej jednak, gdyż musiałby zapłacić zbyt wysoką cenę: napisać dramat, którego bohaterem byłby Włodzimierz Iljicz Lenin... W takiej sytuacji wyjechał z żoną w 1950 r. do Zakopanego i został tam przez dziesięć lat¹⁰⁶.

Zaangażował się w działalność kulturalną. W latach 1950-1958 pełnił społecznie funkcję przewodniczącego Rady Kultury MRN. Od 1950 r. należał do Pen Clubu. Pobyt na Podhalu zaowocował kolejnym dramatem *Milczenie*; zrobił on karierę międzynarodową – grany na 78 scenach, w Polsce został pominięty ze względów politycznych¹⁰⁷. Także w tym czasie został skrzywdzony decyzją Ministerstwa Kultury i Oświaty, które przeznaczyło na przedmiot cały nakład jego książki *Kroniki z Asyżu*. Oficjalne pismo otrzymane w tej sprawie od Ministerstwa oprawił i powiesił w pokoju nad biurkiem¹⁰⁸.

¹⁰⁴ J. G r z e g o r c z y k, *Optymistyczny pesymista, czyli minitraktat o smutkach, radościach i niekonsekwencji*, „W drodze” 1986, nr 1/2, s. 9.

¹⁰⁵ Po wielu latach Anna Świrszczyńska pisze do Brandstaettera w ciepłym, serdecznym tonie: „Bardzo miłe wspominać te czasy, kiedy byliśmy w częstszych kontaktach, kiedy w Krakowie i w całej Polsce grano Twoje sztuki. Szczególnie o Rembrandcie pamiętam chyba najlepiej. To była piękna rzecz” (list z 17 XI 1977 r., rkp. nr 101/84).

¹⁰⁶ R. B r z e z i ń s k a, *Do Itaki...*, s. 46.

¹⁰⁷ Dramat uzyskał pierwszą nagrodę na międzynarodowym konkursie sztuk dramatycznych w 1957 r. w Bregency. Wśród przechowywanych w Ossolineum wielu notatek i prasowych wycinków, które świadczą o popularności *Milczenia* za granicą, jest zapowiedź, ze 19 XII 1965 r. w Domu Żołnierza 17 Irving Place N. Y. C. odbędzie się odczytanie dramatu (rkp. nr 101/84).

¹⁰⁸ Fragment pisma cytuje J. G ó r a (*Był jak przechodzień...*, s. 55): „Książka Obywatela pt. *Kroniki z Asyżu* została przekazana do Centrali Odpadów Użytkowych z polecenia Min. Oświaty”.

Brandstaetter już w Zakopanem dał się poznać jako tłumacz literatury obcej, przede wszystkim Szekspira. Przetłumaczył niektóre jego dramaty: *Kupiec wenecki* (1951), *Hamlet królewicz duński* (1951), *Król Ryszard III* (1952), *Antoniusz i Kleopatra* (1958). Publikował swoje utwory poetyckie, dramaty i przekłady w „Teatrze” (1951-1956) i w „Życiu Literackim” (1952-1958); nawiązywał także kontakt w 1958 r. z paksowskimi „Kierunkami”¹⁰⁹.

Podczas pobytu w Zakopanem utrzymywał wiele kontaktów z innymi literatami, którzy bądź mieszkali, bądź przyjeżdżali do stolicy Tatr. Byli to m. in. Julian Tuwim, Kornel Makuszyński, Jerzy Zawieyski, Jerzy Szaniawski, Zofia Starowieyska-Morstinowa¹¹⁰. Ze względu jednak na chorobę żony Brandstaetterowie opuścili środowisko literackie Zakopanego i wrócili do Poznania kilka lat po śmierci Stalina.

W TRUDZIE – POZNAŃ

Po powrocie w 1960 r. z Podhala do stolicy Wielkopolski twórca kontynuował swe prace przekładowe. Tłumaczył Szekspira: *Henryk IV* (część, 1962), a także dzieła innych autorów: Franco Theodor Cskora *Mene Tekel* (1962), Ö. Horvath *Sąd ostateczny* (1965). Powrócił także do swoich przedwojennych i późniejszych prób tłumaczeń biblijnych¹¹¹, które wydawał do 1986 roku. Lata spędzone w Poznaniu przyniosły jednak przede wszystkim dzieło jego życia – tetralogię *Jezus z Nazarethu* oraz zbiór małych form narracyjnych i wspomnień – *Krag biblijny*.

Mimo swego twórczego zaangażowania pozostawał wciąż na uboczu życia literackiego. Ubolewał nad tym, że w Polsce nie

¹⁰⁹ B.D. [Beata Dorosz] *Brandstaetter Roman*, [w:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik bibliograficzny*, red. J. Czachowska, A. Szatagan, Warszawa 1984, t. I, s. 248.

¹¹⁰ O żywym charakterze tych kontaktów świadczą liczne listy złożone w Ossolineum (rkp. nr 101/83).

¹¹¹ Więcej na temat przekładów biblijnych we fragmencie I rozdz. *Biblia w rękę judeochrześcjanina*.

ukszałtowała się tradycja dobrych stosunków wśród pisarzy. Brakowało też przyjaźni literackich, brakowało mu atmosfery, którą oddychał w Zakopanem – pozostawał więc osamotniony. Nadal współpracował z pismami katolickimi – jego teksty ukazywały się w „Przewodniku Katolickim” (1964-1971), „W drodze” (1973-1987), „Niedzieli” (1981-1982), „Gościu Niedzielnym” (1982). Publikował także w „Tygodniku Powszechnym” (1982-1987).

Jego twórczość – tak bardzo różnaita – obejmująca i epikę, i lirykę, i dramat, sięgająca do tradycji judeochrześcijańskich i antycznych, podejmująca istotne pytania człowieczego losu – w Polsce nie została należycie doceniona. Zygmunt Lichniak, próbując dociec przyczyn wielkiego zróżnicowania sądów na temat twórczości Brandstaettera, zauważa:

[...] opinie na temat sztuk Brandstaettera zdają się być zróżnicowane głównie przez stosunek do jego postawy światopoglądowej, a więc ci, którzy ją podzielają lub są jej bliscy – odnajdują w jego dramatach cenne wartości ideowo-moralne, natomiast ci, w których ta postawa budzi skłonności polemiczne – znajdują w sztukach teatralnych swego światopoglądowego antagonisty raczej okazję do formalnych wybrzydzań czy złośliwostek mniej lub więcej epitetalnych¹¹².

Natomiast za granicą twórczość dramatyczna i poetycka Brandstaettera cieszyła się większą popularnością¹¹³. W związku z premierami swoich sztuk pisarz odbył wiele podróży. Utrzymywał stałe kontakty m.in. z Klemensem Kamińskim, szefem orga-

¹¹² Z. L i c h n i a k, *op. cit.*, s. 34.

¹¹³ Utwory Brandstaettera były tłumaczone prawie na wszystkie języki europejskie: angielski, czeski, duński, fiński, francuski, hiszpański, holenderski, islandzki, norweski, niemiecki, rosyjski, słoweński, szwedzki, włoski, a także hebrajski i esperanto oraz dialekt luksemburski. Zdobył uznanie w świecie jako dramaturg. Jego sztuki grano w wielu krajach Europy, znano je w USA i Australii. Za granicą przyznawano mu nagrody i wyróżnienia, m.in. w 1967 r. uzyskał nominację na honorowego członka Academie des Poètes de Rodanie, w 1970 r. nagrodę literacką Amerykańsko-Polskiej Fundacji im. Alfreda Jurzykowskiego w Nowym Jorku za całokształt twórczości i przekłady Szekspira. Zob. B.D., *op. cit.*, s. 248. Zob. też tkp. nr 101/84; J. G r z e g o r c z y k, *Epoka, która...*, s. 17; R. B r z e z i Ń s k a, *Znalazł siebie w Piśmie Świętym*, „Przewodnik Katolicki” 1987, nr 51/52.

nizacji kulturalnej Albertus Magnus Werk z Bremy i Ernestem Krzywonym, niemieckim literaturoznawcą i teologiem, autorem terminu *Literaturtheologie*, oraz Lucienne Rey, która tłumaczyła teksty Brandstaettera na język francuski¹¹⁴. Propagowali oni twórczość Brandstaettera na terenie ówczesnej RFN i we Francji, organizowali spotkania z czytelnikami i zabiegali o wystawianie jego dramatów.

Autor, znany w Polsce przede wszystkim jako dramaturg, w latach siedemdziesiątych jednak odszedł od tego rodzaju twórczości¹¹⁵. Na początku 1980 r. w wywiadzie dla „Słowa Powszechnego” stwierdził:

Okazało się jednak, że drogi moje i teatru rozeszły się i to nieodwracalnie. Byłem świadkiem wielu niepokojących zmian w teatrze, które mnie od niego odsunęły. Coraz mniejsze znaczenie tekstu literackiego i traktowanie go jako pretekstu dla wyczynów reżyserskich (tzw. dramat otwarty – cóż to za dziwoląg?) jest dla mnie całkowitym zaprzeczeniem tych wartości, które w teatrze upatruję¹¹⁶.

Mieszkając w Poznaniu, chętnie spotykał się z miłośnikami książek, twórcami kultury, aby porozmawiać o literaturze, sztuce, historii, polityce. Miejscem tych spotkań, zwanych „szabasami”¹¹⁷, była kawiarnia „W-Z”. Pisarz był także znawcą muzyki – czerpał z niej inspiracje, odpoczywał przy niej. Najbardziej lubił Chopi-

¹¹⁴ W zbiorach Ossolineum jest wiele listów świadczących o żywym zainteresowaniu twórczością Brandstaettera za granicą, zwłaszcza we Francji (zob. rkp. nr 101/84).

¹¹⁵ O przyczynach podjęcia tej decyzji mówił w wywiadzie, który przeprowadził J. S z c z y p k a (*Teatr szkołą obyczajów. Pisarstwo działaniem etycznym*, „Kierunki” 1970, nr 51/52): „Uważam, że jest zjawiskiem anormalnym, jeżeli kilkadziesiąt teatrów w Polsce zbiorowo uległo manii »eksperymentowania«, »odczytywania na nowo« i »poprawiania« tekstów klasycznych, uwspółcześniania ich w imię opacznie pojętej współczesności, fałszowania intencji klasyka i obchodzenia się z jego słowem jak z kawałkiem drutu, który wyginając na różne sposoby można kształtować dowolnie, według każdego »wizjonistycznego«”.

¹¹⁶ *Tematyka biblijna jest moim przeznaczeniem*, „Słowo” rozmawia z Romanem Brandstaetterem [wywiad przeprowadziła R. B r z e z i ń s k a], „Słowo Powszechno” 1980, nr 4.

¹¹⁷ P. B y s t r z y c k i, *Szabasy z Brandstaetterem*, Poznań 1995.

na, Bacha, Beethovena, Mozarta. Był twórcą libretta do opery Tadeusza Szeligowskiego *Bunt Żaków* (Szeligowski natomiast skomponował *Zielone pieśni* do poezji Brandstaettera). Poproszono go również o napisanie tekstów modlitw do Mszy św. „O Chrystusie Najwyższym Kapłanie” z okazji Ogólnopolskiego Festiwalu Pieśni i Piosenki Religijnej – „Sacrosong”. Autor spełnił prośbę organizatorów; do jego słów muzykę skomponował Jerzy Bauer i modlitwy Brandstaettera wykorzystano podczas liturgii inauguracyjnej otwarcie „Sacrosongu” 11 września 1974 r. Mszę św. celebrował Stefan kardynał Wyszyński¹¹⁸. Wrażliwy na piękno muzyki poeta utrzymywał żywe kontakty z kompozytorami, którzy tworzyli muzykę do jego tekstów poetyckich i dramatów¹¹⁹.

Inną fascynacją Brandsaettera był rysunek. Naganowski odnalazł ok. 150 rysunków, które są świadectwem umiejętności szkicowania rozmaitych scen z życia oraz karykaturalnych niekiedy portretów przyjaciół i znajomych¹²⁰. Przemysław Bystrzycki w interesujący sposób przedstawił szerokość zainteresowań pisarza, posługując się symboliką menory. Każdej z siedmiu świec żydowskiego świecznika przypisał określoną tematykę zainteresowań: Biblia, zróżnicowana twórczość, muzyka, literatura światowa, połączenie kultury hebrajskiej i śródziemnomorskiej, a w tym chrześcijańskiej i polskiej, ciekawość życia współczesnego świata, bibliofilia¹²¹.

Lata siedemdziesiąte to także czas nadal ciągnących się nieporozumień dotyczących jego zaangażowania politycznego. Świad-

¹¹⁸ Dokumentacja znajduje się w Ossolinum (rkp. nr 101/84). J. P a l u s i ń s k i, wysoko oceniając pracę Brandstaettera, napisał: „Teksty Mszy św. są bardzo ciepłe. Łączą szerokość transcendentnego wymiaru Boga z jakimś osobistym, prywatnym, subiektywnym klimatem intymności” (list pisany we Wrocławiu 19 II 1974 r.).

¹¹⁹ Zob. F. Dą b r o w s k i, *Nasze rozprawy o muzyce*, „Słowo Powszechne” 1987, nr 214.

¹²⁰ T. N a g a n o w s k i, *op. cit.*, s. 161-162.

¹²¹ P. B y s t r z y c k i, *Siedem światła Brandstaettera*, „W drodze” 1980, nr 1/2, s. 19-20.

czy o tym m. in. zachowany wśród rękopisów w Ossolineum list, w którym zwraca się do Eugeniusza Paukszty – redaktora „Kroniki Wielkopolskiej” – z prośbą o sprostowanie treści artykułu Feliksa Fornalczyka¹²².

Znamienny dla rzeczywistości PRL jest komentarz Józefa Dużyka, który – wspominając wywiad przeprowadzony przez Teresę Krzemień¹²³ – zauważył przełomowy czas w recepcji jego twórczości: „w pamiętnym roku 1980, gdy wreszcie można było o Brandstaetterze więcej napisać nawet do tygodnika uznającego się za organ marksistowski”¹²⁴.

Twórcy nie były obojętne sprawy społeczne i narodowe – osobiście przewodniczył Społecznemu Komitetowi Budowy Pomnika Poznańskiego Czerwca 1956 roku. W latach osiemdziesiątych wypowiadał się w gazetach regionalnych na tematy współczesne, surowo oceniając polską rzeczywistość. Interesująca jest jego koncepcja wolności, którą podzielił się z Janem Grzegorzczkiem. Pisarz łączył zagadnienie wolności z sumą doświadczeń życiowych, z mądrością: „Niewola zaczyna się, gdy człowiek staje się niewolnikiem głupoty”¹²⁵.

¹²² „W artykule F. Fornalczyka pt. *Życie literackie w powojennym Poznaniu* zamieszczonym w »Kronice Wielkopolskiej« nr 1 (10) i 2 (11) 1977 znalazło się mylne sformułowanie dotyczące mojej osoby, które niniejszym prostuję: Nie należałem i nie należę do żadnego ugrupowania politycznego ani nigdy nie opowiadałem się po stronie jakiegokolwiek stowarzyszenia o charakterze politycznym. W latach 1947-1958 wydawałem moje utwory w Książnicy Atlas, Wiedzy, Państwowym Instytucie Wydawniczym, Czytelniku, Wydawnictwie Literackim, Ludowej Spółdzielni Wydawniczej, Polskim Wydawnictwie Muzycznym, a od roku 1958 wydaję moje książki w Instytucie Wydawniczym PAX. Uprzejmie proszę o zamieszczenie tego listu w najbliższym numerze »Kroniki Wielkopolskiej«, za co z góry dziękuję, z poważaniem R. Brandstaetter” (zachowane w rękopisach Brandstaettera, nr sygn. 101/84).

¹²³ *Będzie drugie Qumran [!]. Rozmowa z Romanem Brandstaetterem*, [w:] T. Krzemień, *Rozmowy. Rozmowy kształcą*, Poznań 1986, s. 91-105. W tytule wywiadu pojawił się błąd – powinno być Qumran.

¹²⁴ J. Dużyk, *Roman Brandstaetter, „Jezus z Nazarethu”* [rec.], „Ruch Literacki” 1994, z. 1/2, s. 152.

¹²⁵ J. Grzegorzczek, *Epoka, która...*, s. 24.

W 1986 roku z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin twórcy poznańscy dominikanie urządzili uroczystości jubileuszowe. Wystąpił Olgierd Łukaszewicz recytujący *Psalmy Dawidowe* w tłumaczeniu jubilata. Jesienią tego roku także w Krakowie w Kościele Mariackim podczas VII Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej odbył się uroczysty koncert, który tytułem już nawiązywał do jednego z hymnów Brandstaettera: *Biblio, ojczyzno moja*. Podczas koncertu aktorzy recytowali wiele jego utworów¹²⁶. W grudniu przyznano mu także ufundowaną przez Austriacką Akademię Nauk nagrodę im. Gorfrieda Johana Herdera. Odebrał ją w maju 1987 roku¹²⁷.

Mimo wielu kontaktów z przyjaciółmi czuł się samotny. Piśze na ten temat zaprzyjaźniony z nim Andrzej Siemianowski:

Brandstaetter miał wielu przyjaciół i sympatyków, ale w gruncie rzeczy był wielkim samotnikiem. Nie ulegał ani modom artystycznym, ani politycznym, ani ideowym. Bywał dlatego niekiedy trudny, zaczepny, nawet szyderczy. Ale działał zawsze na własne ryzyko, nikomu nie schlebując¹²⁸.

Ta samotność pogłębiła się wraz ze śmiercią żony Reny¹²⁹, którą zawsze uważał za najwierniejszego przyjaciela i powiernika. Szukał ukojenia w pracy¹³⁰, a wyrazem jego cierpienia stały się *Psalmy żałobne* wydane w rok po śmierci żony w tomiku *Księga modlitw dawnych i nowych*. W tym czasie przystąpił do uporządkowania wspomnień swego życia, które zdążył złożyć do druku w sierpniu 1987 roku. Chciał jeszcze napisać poemat o Romualdzie Traugutcie, myślał o utworze poświęconym ks. Jerzemu Popie-

¹²⁶ Wśród wykonawców byli: Barbara Horowianka, Maja Komorowska, Maria Przybylska, Halina Winiarska, K. Abramowicz, Bogusław Kierec, Olgierd Łukaszewicz, Mieczysław Voit. Koncert powtórzono w Oliwie, a na uroczystość przybył jubilat na specjalne zaproszenie ordynariusza diecezji gdańskiej ks. bpa Tadeusza Goćłowskiego.

¹²⁷ R. Brzezińska, *Znalazł siebie...*

¹²⁸ A. Siemianowski, *Pan Roman*, „Więź” 1988, nr 1, s. 49.

¹²⁹ Zmarła 29 sierpnia 1986 r.

¹³⁰ R. Brzezińska, *Znalazł siebie...*, s. 10.

łuszcze, zostawił rozpoczętą *Pieśń o Świętym Jakubie Młodszym Apostole Synów Izraela wyznawców Jezusa Chrystusa*. Miał być to pomost przerzucony między judaizmem a chrześcijaństwem¹³¹. Mimo iż starał się być człowiekiem dialogu, w ostatnim roku życia odsunął się od przyjaciół, chciał pozostać na uboczu sporów świata literackiego. Nie życzył sobie, by ktokolwiek z tego środowiska zabrał głos na jego pogrzebie¹³².

Zmarł 28 września 1987. Żył cicho, skromnie, w szarym betonowym bloku na poznańskich Winogradach.

Jan Paweł II w telegramie kondolencyjnym zwrócił uwagę na duchowy wymiar jego ziemskiej peregrynacji: „Przez całe życie pielgrzymował, szukał dla siebie miejsca w Kościele, w literaturze, w środowisku, w świecie”¹³³.

Patrząc na koleje jego ziemskiej wędrówki, można mieć nadzieję, że szukając – odnalazł.

Biblia w ręku judeochrześcijanina

REINTERPRETACJE BIBLIJNE

Rozmaitość sposobów odczytywania Biblii pozwoliła Brandstaetterowi na odkrycie swoistości kultury Izraela i głębokie wniknięcie w teologiczne przesłanie Biblii. Biblia była Księgą, z którą nie rozstawał się nigdy. Była natchnieniem dla jego modlitwy i pracy. Z niej czerpał inspiracje dla swych dzieł. Poszukiwanie biblijnych prawd, któremu nadał kształt literacki, stało się zasadniczym nurtem jego twórczości.

¹³¹ M. B a b r a j, *Życia nie zmarnowałeś*, „W drodze” 1988, nr 3/4, s. 5-6; t e n ż e, *Postawie*, [w:] R. B r a n d s t a e t t e r, *Przypadki...*, s. 309.

¹³² J. G ó r a, *Był jak przechodzień...*, s. 11-12.

¹³³ J a n P a w e ł I I, *Telegram kondolencyjny po śmierci Romana Brandstaettera*, „Przewodnik Katolicki” 1987, nr 51/52.

Wiele utworów wyrosło z osobistego spotkania autora z Biblią. Mają one charakter jej reinterpretacji¹³⁴. Zbigniew Adamek zaliczył do nich m.in. takie opowiadania, jak *Dęby patriarchy Izaaka*, *Walka Jakuba z Bogiem*, *Prorok Jonasz*. Ich reinterpretacyjny charakter polega na tym, że opowiadania przedstawiają obok wydarzeń i postaci biblijnych także wydarzenia i postaci pozabiblijne. Bohaterowie opowiadań przeżywają własne konflikty egzystencji, które pozwalają na konfrontację ich postaw ze światopoglądem Biblii¹³⁵.

Brandstaetter – przedstawiając niektóre z metod czytania Pisma Świętego – odsłania jednocześnie tajniki swego pisarskiego warsztatu pracy. Wskazuje na to, w jaki sposób dokonywał swych reinterpretacji¹³⁶:

Od czasu do czasu przerywam lekturę i rozmyślam nad losem ludzi, którzy epizodycznie zjawiają się w opisie Ewangelisty, spełniają swoją powinność i znikają ze sceny. [...] Zaczynam zastanawiać się nad ich dalszymi dziejami, rozgrywanymi już poza granicami tekstu ewangelicznego. [...] Widzę losy tych postaci, jak uwikłane w wymyślone przeze mnie konflikty tworzą się od nowa, ożywają, dopełniają i wskutek tego potwierdzają w mojej świadomości – a potwierdzenie prawdy jest przecież celem medytacji – prawdę Ewangelii¹³⁷.

Rekonstrukcję pozabiblijnych losów wybranych postaci za-

¹³⁴ Z. A d a m e k, *op. cit.*, s. 249; autor pisząc o reinterpretacjach biblijnych we współczesnej literaturze polskiej, wymienił powieści Z. Kossak, dramaty J. Zawieyskiego, poezje E. Szelburg-Zarembiny. Szerzej zagadnienie reinterpretacji Biblii omówił w opracowaniu *Polskie współczesne opowiadania o tematyce biblijnej*, „Roczniki Humanistyczne” 1978, z. 1, s. 116-120.

¹³⁵ Warto zaznaczyć, że termin *reinterpretacje Biblii* funkcjonuje w biblistyce w innym znaczeniu; bibliści odnoszą go do form egzegezy biblijnej i piszą o reinterpretacji „istniejących już natchnionych wypowiedzi hagiografów i dostosowywaniu ich do nowych potrzeb religijnych” (J. H o m e r s k i, *Egzegeza biblijna*, [w:] EK I, A, kol. 711). Można jednak w tym rozróżnieniu biblijnym i literackim odnaleźć pewne podobieństwo, jakim jest zwrócenie uwagi na funkcje obu rodzajów reinterpretacji.

¹³⁶ Wiele z przedstawionych metod czytania i reinterpretowania Biblii zastosował pisarz pracując nad *Jezusem z Nazarethu*.

¹³⁷ R. B r a n d s t a e t t e r, *Krag biblijny...*, s. 108-109.

nurzał w realiach historycznych i kulturowych. Podobną metodę stosuje także, starając się odtworzyć portret psychologiczny prezentowanych postaci biblijnych. Wariacje na tematy ukrytych przeżyć i przemyśleń mają na celu ujawnienie niewidocznych motywów ich działania. Brandstaetter w tym, jak i w poprzednim przypadku dba o to, by nie dokonywać zmian w tekście biblijnym¹³⁸.

Inna z metod, która posłużyła pisarzowi do reinterpretacji Biblii, jest związana z próbą potraktowania czasów współczesnych jako dalszego ciągu Pisma Świętego. Autor opowiedział dwa zdarzenia z martyrologii XX wieku językiem biblijnych wersetów i tak motywuje swój wybór formy:

Dokonałem tego zabiegu nie dla współzawodnictwa z tekstem świętym – byłoby to przedsięwzięcie nad wyraz niedorzeczne, śmieszne i bezowocne – ale na dowód, że wystarczy ukształtować na jego podobieństwo niektóre wypadki dziejowe, aby ujawnił się w pełni ich nieposzlakowany, biblijny charakter¹³⁹.

Takie spojrzenie na współczesność z perspektywy prawdy objawionej pozwala na odszukanie historiozbowczej myśli biblijnej w dobie obecnej. Warto w tym momencie przywołać opinie Zygmunta Lichniaka na temat kreowania w konwencji języka biblijnego obrazu Ojca Kolbego i Josela Jakowera¹⁴⁰. Krytyk zauważył cel, któremu służy przyjęta przez Brandstaettera metoda: „artystyczne przeżywanie współczesności w kategoriach biblijnego uniesienia, o wspólnotę języka artystycznego, która rodzi

¹³⁸ „Nie zmieniam kierunku wypadków. Pragnę jedynie ujawnić mechanizm duchowych sporów rozgrywających się w duszy biblijnego bohatera, którego działanie wskutek tych dogłębnych zabiegów staje się dla mnie bardziej zrozumiałe, a on sam bliższy, a nawet tak bliski, że jestem skłonny całkowicie utożsamiać się z jego osobą, co jest przecie również jednym z warunków pełnego zrozumienia biblijnego tekstu” (*tamże*, s. 113). Literackie konsekwencje tych typów refleksji biblijnej widoczne w kreacji wielu postaci ewangelijnych przedstawionych w *Jesúsie z Nazaretu* zob. III rozdz. pracy.

¹³⁹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny...*, s. 123.

¹⁴⁰ Historię obu tych postaci zapisał Brandstaetter stosując stylizację biblijną i zamieścił w *Kręgu biblijnym*.

się i jest zewnętrznym wyrazem wewnętrznego utożsamienia swego świata ze światem Biblii¹⁴¹.

Zaproponowane przez Brandstaettera trzy sposoby reinterpretacji Biblii świadczą, iż podchodząc w sposób osobisty i twórczy do tej Księgi, respektował jednocześnie jej najgłębszy teologiczny wymiar.

TLUMACZENIA BIBLIJ

Do tego sposobu obcowania z Pismem Świętym Brandstaetter doszedł po wielu latach osobistej lektury Księgi. Jego debiutem translatorskim¹⁴², jeśli chodzi o tłumaczenia biblijne, była *Pieśń nad Pieśniami*¹⁴³, następnie opublikował *Słowo nad słowami, Antologię poezji Starego Przymierza*¹⁴⁴. W tych tłumaczeniach po raz pierwszy posłużył się techniką kolometryczną. Jej wartość polega na tym, że pozwala uzyskać zapis, który oddaje rytmikę mówionego pierwotnie tekstu. Autor uzasadniając wybór stwierdził:

Staralem się oddać jego oralny charakter, rytmiczne brzmienie recytowanego wersetu o wyraźnej kadencji i eufonii i stworzyć przekład – mówiąc słowami Martina Bubera – o „uporządkowanej jedności”¹⁴⁵.

¹⁴¹ Z. L i c h n i a k, *op. cit.*, s. 65.

¹⁴² Jeszcze przed wojną autor próbował tłumaczyć niektóre poetyckie biblijne księgi, lecz żadnej nie opublikował.

¹⁴³ R. B r a n d s t a e t t e r, *Pieśń nad pieśniami*, „Życie i Myśl” 1959, nr 7/8, s. 24-35.

¹⁴⁴ T e n ż e, *Słowo nad słowami. Antologia poezji Starego Przymierza*, przedm. D. Rops, M. Peter, Poznań 1964. Antologia zawiera następujące księgi: *Kaznodzieja, Hiob, Treny Jeremiasza*.

¹⁴⁵ Cyt za: J. K u d a s i e w i c z, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 415. Na ten aspekt tłumaczeń autora zwrócił uwagę Cz. R y s z k a: „To świadoma konstrukcja, dzięki której może tłumacz uwydatnić wizualnie akcenty i tempa w zdaniu, wartości intonacyjne wersetu, czym wzbogaca tekst. Jak wiadomo, Pismo Św. było pierwotnie przekazywane ustnie, a ten oralny przekaz opierał się na specjalnych akcentach i intonacji, na wrażeniach słuchowych, dlatego należy je w jakiś sposób obecnie wyeksponować” (Cz. R y s z k a, *Milczący obecny i inne szkice o pisarzach katolickich*, Katowice 1984, s. 162). Zob. też wypowiedź autora o jego pracy przekładowej, trudnościach i sposobach ich przezwyciężania: R. B r a n d s t a e t t e r, *O sztuce tłumaczenia „Psalmsów”*, [w:] *Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia. Księga druga*, red. S. Pollak, Wrocław 1975, s. 15-16.

Technikę kolometryczną stosował później konsekwentnie do innych tłumaczeń staro- i nowotestamentalnych tekstów. Zapis graficzny eksponujący wartości semantyczne jednocześnie podkreślał muzyczne walory Biblii.

Wkrótce ukazał się następujący przekład: *Psalterz*¹⁴⁶, a także *Cztery poematy biblijne*, wśród których znalazły się tłumaczone wcześniej księgi: *Kaznodzieja*, *Hiob*, *Treny Jeremiasza*, *Pieśń nad Pieśniami*. Tłumacz uważał, że utwory te, podobnie jak dzieła Homera czy Dantego, powinny być przekładane przez każde pokolenie, aby każde miało swoje własne tłumaczenie tych arcydzieł¹⁴⁷.

Psalterz Brandstaettera został przetłumaczony z języka hebrajskiego, a wydany w czterotygodniowym układzie Nowego Brewiarza Rzymskiego, co stanowi na gruncie polskim wypadek bez precedensu¹⁴⁸. Pisząc o swojej pracy, tłumacz-poeta wyznaje, że nie chciał iść za Kochanowskim drogą dowolnej parafrazy ani też nie odpowiadało mu mało poetyckie tłumaczenie egzegetów:

Nie chciałem iść jednak śladem tych egzegetów – tłumaczy, dla których ideałem jest przekład suchy, filologiczny, nieomal dosłowny. Postanowiłem zatem pokusić się o dokonanie tłumaczenia utrzymanego w klimacie ducha mowy hebrajskiej, wprowadzić ubogiej w pojęcia abstrakcyjne, ale bogatej w obrazy, porównania i metafory, wyrastające z wyobraźni nasyconej szczególnie wschodnim odczuwaniem świata i ludzi¹⁴⁹.

Sięgnięcie do tekstu oryginalnego, zastosowanie dobitnych wschodnich środków ekspresji pozwoliło tłumaczowi oddać specyfikę mentalności semickiej:

Brandstaetter dotarł aż do tej realistycznej warstwy tekstu psalmicznego. Dominantą swego przekładu uczynił namacalność i konkretność

¹⁴⁶ R. Brandstaetter, *Psalterz*, przedm. T. Merton, Poznań 1968.

¹⁴⁷ Tencze, *O sztuce tłumaczenia...*, s. 16.

¹⁴⁸ Zob. H. Sławińska, *Brandstaetterowy psalterz*, „Życie i Myśl” 1972 nr 1, s. 105.

¹⁴⁹ R. Brandstaetter, *O sztuce tłumaczenia...*, s. 15.

Konkretne są tu nie tylko sytuacje życiowe. Skonkretyzowane są przede wszystkim uczucia ludzi szamocących się wśród emocji odznaczających się wysokimi temperaturami¹⁵⁰.

Wartość przekładów z języka hebrajskiego oceniano bardzo wysoko – Brandstaetter został laureatem nagrody Pen Clubu za rok 1973¹⁵¹.

Pracował także nad przekładami pism nowotestamentalnych i wydał następujące: *Pisma świętego Jana Ewangelisty* (1978), *Ewangelia wg św. Marka* (1980), *Dzieje Apostolskie* (1981), *Ewangelia wg św. Łukasza* (1982), *Ewangelia wg św. Mateusza* (1986). Także i tym razem wykorzystał możliwości, jakie daje układ kolometryczny¹⁵². Jego tłumaczenia fragmentów Starego i Nowego Testamentu spotkały się z życzliwą akceptacją jednych i ostrą krytyką drugich. Praca Brandstaettera – tłumacza zyskała uznanie m.in. Juliana Rogozińskiego, współczesnego mistrza sztuki przekładowej¹⁵³. Józef Kudasiwicz podkreśla wartość techniki kolometrycznej i zauważa, że podział na rytmicznie wydzielone człony w dużym stopniu oddaje rytmikę tekstu mówionego¹⁵⁴. Zbigniew Adamek zwrócił uwagę inny aspekt pracy Brandstaettera – tłumacza:

[...] człowiek, który uwierzył w Biblię, ma do pracy nad Pismem Świętym swoisty stosunek: jest to stosunek modlitewny [...]. Pisarz staje się głosem Boga, którego Głos dane mu było usłyszeć. Spełnienie misterium słowa¹⁵⁵.

¹⁵⁰ H. Sławińska, *op. cit.*, s. 105.

¹⁵¹ S. Jurkowski, *Przed tajemnicą nieodczytaną*, „Kierunki” 1986, nr 1, s. 11. Zob. też *Rozdanie nagród Pen Clubu za przekłady*, „Słowo Powszechne” 17-18 III 1973.

¹⁵² O wyborze tej techniki mówi autor w wywiadach: *Przed spotkaniem na kiermaszu w stolicy. Rozmawiamy z Romanem Brandstaetterem* (A. Radwańska), „Słowo Powszechne” 1976, nr 109, s. 4; *Trzeba wracać do źródeł. Święteczna rozmowa z Romanem Brandstaetterem* (B. Rodziewicz), „Zorza” 1976, nr 52, s. 5.

¹⁵³ Rogoziński „chwali Brandstaetterowskie tłumaczenia za ich niezwykłą urodę, a porównanie z Wujkiem przekształca w laur” (Z. Lichniak, *op. cit.*, s. 63).

¹⁵⁴ J. Kudasiwicz, *op. cit.*, s. 415.

¹⁵⁵ Z. Adamek, *Romana Brandstaettera spotkanie...*, s. 25.

Anna Kamieńska, przeczytawszy tłumaczenie *Prologu Ewangelii* wg św. Jana, przesłała Brandstaetterowi pocztówkę, której treść jest wymownym świadectwem głębokiego szacunku i zrozumienia dla pracy translatorskiej: „Dziękuję za S ł o w o, które j e s t” [podkreśl. aut.]¹⁵⁶.

Bardzo natomiast krytyczną recenzję jego przekładu Ewangelii wg św. Marka opublikował Stanisław Harężga, porównując go z tłumaczeniem Biblii Tysiąclecia. Dostrzegając rozmaite nieścisłości natury językowej w pracy poety-tłumacza, stwierdził jednak:

[...] kwalifikacje literackie tłumacza pozwoliły mu znaleźć najlepsze środki wyrazu. Autor wykazuje też niezwykłą umiejętność przekazywania ducha Biblii. Nie wprowadza też zbyt uwspółcześnionego języka i nie zapomina, że istnieje pewien język biblijny¹⁵⁷.

Także Anna Świderkówna krytycznie ocenia przekłady Brandstaettera z języka greckiego. Ten rozdzwięk w odbiorze niektórych jego tłumaczeń był dla autora jednym z przejawów niezrozumienia między egzegetami a poetami¹⁵⁸. Odpowiadając na pytanie o refleksje towarzyszące mu podczas pracy nad tłumaczeniami Biblii, przypomniał słowa swego dziadka:

Kiedyś mój dziadek powiedział mi, że ilekroć będę czytać Biblię, za każdym razem będę ją czytał inaczej, za każdym razem będę w niej odnajdywał inne piękności. Teraz się okazało, że tłumacząc Nowy Testament i czytając go po raz nie wiadomo który, łapię się na tym, że odnajduję w nim coraz „głębsze głębie”. Nie ma końca i kresu tej penetracji w głąb Pisma świętego¹⁵⁹.

¹⁵⁶ A. K a m i e ń s k a, pocztówka z 20 V 1974 (rkp. nr 101/84).

¹⁵⁷ S. H a r e ż g a, [Rec.] *Ewangelia według świętego Marka. Przetłóżył z greckiego Roman Brandstaetter*, Warszawa 1980, ZN KUL 1982, z. 1, s. 76.

¹⁵⁸ Dobitnie pisze na ten temat w jednym z listów do Tadeusza Zychiewicza, dzieląc się refleksjami na temat trzech różnych przekładów jednego biblijnego werwetu: „Te trzy przekłady – to trzy płaskie, bezbarwne, apoetyckie, bezduszne schematy, pozbawione plastyki i wewnętrznej emocji, czyli właściwego sensu całego obrazu. Oto są skutki, gdy Pismo Święte tłumaczą egzegeci, pozbawieni talentu literackiego i artystycznego poczucia piękna” (list pisany w Poznaniu 18 I 1976 r., rkp. nr 101/84).

¹⁵⁹ *Tematyka biblijna jest moim...*, s. 2.

Drogi do odkrywania treści biblijnych okazały się zarazem dla Brandstaettera drogami przybliżania ich innym poprzez tłumaczenia; odkrywając więc niektóre tajniki warsztatu translatorskiego, możemy rozpoznać w jakimś stopniu jego rozumienie Biblii.

BIBLIA W LIRYCE I DRAMATACH

Biblijna tematyka i poetyka obecna jest od początku artystycznej twórczości Brandstaettera. W liryce przedwojennej nawiązania do Biblii związane są z tożsamością narodowo-religijną autora, akcent zaś położony został na element narodowy, patriotyczny. Po wojnie, gdy w życiu autora nastąpiło przejście od Starego do Nowego Przymierza, również w jego liryce osobistej wyakcentowany zostaje charakter religijny. Szczególne miejsce, jeśli chodzi o biblijne elementy w jego twórczości, zajmują *Pieśń o moim Chrystusie* (1960) oraz *Hymny Maryjne* (1963), a także późniejsza *Księga modlitw dawnych i nowych* (1986). Już pobieżne spojrzenie na tytuły wierszy zawartych w tych tomikach pozwala dostrzec różnorodność biblijnych nawiązań. Pojawiają się aluzje do biblijnych postaci: *Litanie do czterech Ewangelistów*, *Modlitwa Łazarza*, *Apostrofa do Świętego Tomasza Apostoła*. Nie brak także aluzji do biblijnych perykop: *Hymn do Madonny z Dobrej Przemiany*¹⁶⁰, *Wyznanie męża, który nie poszedł za Panem*¹⁶¹, *Takie było Twoje ukrzyżowanie Boże...*¹⁶², *Stabat Mater*¹⁶³, *Dwaj uczniowie Jezusa zjawiają w Emaus litanię*¹⁶⁴. Kilka tytułów nawiązuje do nazw znanych z geo-

¹⁶⁰ Por. J 2, 1-12.

¹⁶¹ „Gdy młodzieniec usłyszał te słowa, odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości” (Mt 19, 22).

¹⁶² Por. Mt 27, 50.

¹⁶³ „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: Niewiasto, oto syn Twój. Następnie rzekł do ucznia: Oto Matka twoja. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19, 25-27).

¹⁶⁴ Por. Łk 24, 13-33.

grafii biblijnej: *Apostrofa do Saula z Tarsu jadącego do Damasku*¹⁶⁵, *Gethsemani*¹⁶⁶, *Modlitwa nad Morzem Słotwia*¹⁶⁷, *Kafarnaum*¹⁶⁸. Wiele cennego materiału – jeśli chodzi o sposób potraktowania Biblii – dostarcza wiersz *Biblio, ojczyzno moja...* oraz *Hymn do Biblii*¹⁶⁹.

Podmiot liryczny wiersza *Biblio, ojczyzno moja*, którego tytuł stanowi aluzję do *Pana Tadeusza*, wyznaje:

Na Tobie uczyłem się żyć
Na Tobie uczyłem się czytać
Na Tobie uczyłem się pisać
Na Tobie uczyłem się myśleć

Wiersz ten należy do liryki osobistej, a wyznanie podmiotu lirycznego można utożsamić z przekonaniem samego autora.

Hymn do Biblii, opiewający wielkość tej Księgi, jest zarazem wyznaniem wiary w jej niezwykłość. Tu także personifikacja Księgi podkreśla jej szczególny charakter i pozwala na wprowadzenie apostrofy:

Módl się za tych, którzy w Ciebie nie wierzą
I za tych, którzy o Tobie wątpią,
Módl się za tych, którzy Cię czytają,
I za tych, którzy nie umieją Cię czytać [...]
Módl się za tych, którzy żyć bez Ciebie nie mogą,
I za tych, którym nie jesteś potrzebna do życia.

Antytetyczny charakter poszczególnych wersów paralelnie ukształtowanych nawiązuje do poetyki psalmów i podkreśla wagę wypowiedzianych słów. Ojciec Jan Góra, przyjaciel autora, pisząc o poetyckiej modlitwie Brandstaettera zauważa, że jego swoista

¹⁶⁵ Por. Dz 9, 1-7.

¹⁶⁶ Por. Mt 26, 36-56.

¹⁶⁷ Por. Wj 14, 19-31.

¹⁶⁸ Por. np. Mt 4, 13; Mk 1, 21; Mk 9, 23; Łk 4, 31; J 6, 17; J 6, 59.

¹⁶⁹ Interesującej interpretacji dokonał J. Chmiel, zob. *Biblia – ojczyzna Romana Brandstaettera. Esej hermeneutyczny*, [w:] *Świat Biblii Romana Brandstaettera* Szczecin 1999, s. 194-205.

personifikacja Biblii stanowi wyjątek w kulturze polskiej. Podkreśla także, iż poeta zaprasza do modlitwy, ufając, że ona jest próbą porządkowania sumienia, nauczycielką życia i godnego umierania. Jego modlitwa jest nie tylko prośbą, wstawianiem się i wznoszeniem rąk, ale również „bandażowaniem ran”; jest „kołem ratunkowym”¹⁷⁰.

Brandstaetter, znany w świecie literackim najpierw jako poeta, debiutuje podczas wojny jako dramaturg i wiele lat swojego życia poświęca temu rodzajowi literackiemu. Zofia Jasińska, charakteryzując jego twórczość dramatyczną, zauważa:

Pośród dwudziestu dramatów nie ma żadnego, który określić można jako biblijny, w sensie węższym, gdzie występuje świat postaci Starego lub Nowego Przymierza. Pisarz nie nawiązuje ani do dawniejszej tradycji dramaturgii biblijnej, ani do mu współczesnej¹⁷¹.

Lecz temu słusznemu spostrzeżeniu autorki towarzyszy jednocześnie świadomość, że najbardziej znany dramat autora, ukazujący wewnętrzne zmagania Rembrandta, zarówno w swoim tytule: *Powrót syna marnotrawnego*, jak i w wymowie nawiązuje do problematyki biblijnej. Jest to problematyka powrotu do wartości, które mogą przywrócić człowiekowi utracony sens życia. Zagadnienie to, głęboko przeżywane przez autora, znalazło swój literacki wyraz w dramacie, którego bohaterem stał się człowiek odnajdujący w Biblii źródło swych inspiracji artystycznych. Dramat ten, odczytany w odpowiedniej dla niego w perspektywie ewangelicznej, nabiera właściwego sensu.

Podobnie biblijne związki można odnaleźć w dramacie *Dzień gniewu*. Tu również wprost nie pojawiają się ani postaci, ani tematyka biblijna, lecz wybór problematyki moralnej i pośrednie przy-

¹⁷⁰ J. G ó r a, *W jego żyłach płynęły psalmy. Postowie*, [w:] R. B r a n d s t a e t t e r, *Księga modlitw dawnych i nowych*, Poznań 1996, s. 137-145.

¹⁷¹ Z. J a s i Ń s k a, *Religijne wątki w dramaturgii Romana Brandstaettera*, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 401.

wołanie sceny poniżenia Chrystusa pozwalają na odczytanie wymowy dramatu w kategoriach jedności Starego i Nowego Testamentu. Jeden z bohaterów, Emanuel Blatt, Żyd, który wobec cierpień wojny stracił zaufanie do Boga Jahwe, znalazł schronienie w klasztorze. Oficer gestapo, eks-kleryk, zagroził, że zabije wszystkich zakonników, jeśli nie wydadzą mu zbiega. W tej sytuacji Blatt ujawnia swą obecność, a Niemiec szyderczo drwi z Żyda, powtarzając gesty i słowa znane z opisu wyszydzenia Chrystusa. Emanuel Blatt w koronie z drutu kolczastego na głowie, pobity i skrzwawiony, w swym poniżeniu odkryje nagle wartość łaski. Jasińska zauważa:

[...] odkryje w sobie godność człowieka, godność znoszonej bolesti – odkryje również Boga w umęczonym na krzyżu Chrystusie, który jest tak bardzo podobny do cierpiącego człowieka. Nawrócony Blatt nie będzie musiał czuć się zdracą swego narodu. Przeciwnie, to dowartościowanie, spełnienie obietnicy. Nie ma bowiem waszego i naszego Boga. Bóg jest jeden. Można być Żydem i chrześcijaninem równocześnie. To mocne credo autora¹⁷².

W ten sposób dramat, którego akcja toczy się podczas II wojny światowej, osadzony zostaje w biblijnych kontekstach, które odsłaniają głębie doświadczenia rodzącej się wiary gestapowca i jego więźnia.

Także i pośrednio optyka biblijna obecna jest w innych dramatach Brandstaettera: *Pokutnik z Osjaku* podejmuje zagadnienie wartości ekspiacyjnej cierpienia zastępczego, a *Teatr Świętego Franciszka* przypomina postać Biedaczyny z Asyżu, który miał odwagę na serio potraktować Ewangelię. Na nieco innej zasadzie dramaty antyczne odsyłają czytelnika do Biblii. Święta Księga żydów i chrześcijan obecna jest w nich poprzez wskazanie innej hierarchii wartości niż ta, która należała do kanonu klasycznego. Tak ujmuje tę kwestię Jasińska, zauważając, że autor *Odysa płaczącego* przełamuje tradycję greckiego mitu:

¹⁷² *Tamże*, s. 407-408.

Pozwala staremu Odysowi, przybywającemu do Itaki po dwudziestu latach włóczęgi, płakać. Są to lzy oczyszczenia, dowód gruntownej przemiany. Przebyte walki (echa ludobójstwa naszych dni) uprzytomniły Odysowi ogrom zła i ludzkiej krzywdy, znikomośc sławy, władzy, bogactwa. Czuje się winny, bo żył śmiercią, mordował, aby postać. Umarł w nim mąż wojny, zrodził się Odys pokutnik [...]. Odys Brandstaettera sam przekreśla możliwość użycia jakiegokolwiek przemocy i dobrowolnie wybiera trudne bytowanie w ogołoceniu. Jako ekspiacja i styl mądrzejszego życia¹⁷³.

Podobnie Brandstaetter traktuje inne postaci znane z tradycji antycznej, np. Antygonę. Autor dokonuje swoistej reinterpretacji dramatów antycznych, ukazując bohaterkę w perspektywie zagadnień współczesnych, a zarazem myślenia kategoriami etycznymi bliskimi myśli nowotestamentalnej. Kwestię tę dostrzegł Andrzej Turek, pisząc:

Utwory Brandstaettera o Antygonie są w swojej istocie nośnikami wartości chrześcijańskich wyrażonych za pomocą „antycznej maski” greckiego teatru. Niejako naturalna „chrześcijańskość” dramatu Antygony, wszczepiona w antyczną tragedię potęgi Sofoklesowego geniuszu, zostaje tutaj wyeksponowana i naznaczona aktualną dla konkretnego momentu historii problematyką¹⁷⁴.

Chrześcijańskie, a więc wyrastające z Biblii postrzeżenie problemów moralnych, przed którymi stają antyczni bohaterowie, jest charakterystyczne dla dramatów Brandstaettera. Autor w jednym z wywiadów stwierdził:

[...] pisząc dramat o Infigenii [...], który uważam za jedną z najlepszych moich sztuk, nagle uświadomiłem sobie, że właściwie jest on szalenie biblijny. Zacząłem odkrywać te bliższe powiązania i one są mi najbliższe¹⁷⁵.

¹⁷³ *Tamże*, s. 411-412.

¹⁷⁴ A T u r e k, *Polskie oblicze Antygony Brandstaettera*, „Religioni et litteris” pismo teologiczno-kulturalne, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, nr 8, s. 31.

¹⁷⁵ A. B e r n a t, *Na skrzyżowaniu dwóch kultur. Rozmowa z Romanem Brandstaetterem*, „Nowe Książki” 1981, nr 21, s. 5.

Połączenie gruntownej znajomości problematyki antycznej z kulturą biblijną doprowadziło autora do interesujących rozwiązań artystycznych.

Opus magnum

U ŹRÓDEŁ

Tetralogia *Jezus z Nazarethu* stanowiła dla autora jego *opus vitae*, dzieło, któremu poświęcił najwięcej pisarskiego trudu¹⁷⁶. Romana Brzezińska potraktowała tetralogię powieściową Romana Brandstaettera jako „sumę życia i doświadczeń”¹⁷⁷ pisarza, co było zresztą echem wypowiedzi samego autora. Gdy w 1980 r. ukazało się zbiorowe wydanie utworów Brandstaettera, Zygmunt Lichniak, autor wstępu, określił biblijną powieść jako *opus magnum*¹⁷⁸.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia tego biblijnego tematu stały się słowa Janiny Kolendo, ówczesnej naczelnej redaktor Instytutu Wydawniczego PAX. Propozycję napisania powieści o Jezusie autor usłyszał późną jesienią 1964 roku¹⁷⁹. O rozmowie tej wspomniał trzy lata później podczas „Tygodnia wiary i kultury chrześcijańskiej” (10-20 listopada 1967 r.) we Wrocławiu:

Pewnego dnia, w trakcie rozmowy, jeden z jego wydawców powiedział mu niespodziewanie: „Proszę Pana, dlaczego właściwie Pan nie napisze książki o Jezusie? Wydaje mi się, że jest Pan do tego wyjątkowo predestynowany. Właśnie Pan. Nie tylko dlatego, że przez wiele lat był Pan w Ziemi Świętej...” Pisarz poprosił o kilka tygodni namysłu. A potem odpisał, że tak¹⁸⁰.

¹⁷⁶ List do ministra Józefa Tejchmy z 18 III 1975 r., rkp. nr 101/84.

¹⁷⁷ R. B r z e z i ń s k a, *Romana Brandstaettera droga pod górę*, „Kierunki” 1986, nr 1, s. 10.

¹⁷⁸ Z. L i c h n i a k, *op. cit.*, Warszawa 1980, s. 54.

¹⁷⁹ T. S w a t, „*Jezus z Nazarethu*” w *światle korespondencji Romana Brandstaettera*, „Kierunki” 1988, nr 6, s. 10.

¹⁸⁰ M. C z a j k o w s k i, *O wierze we Wrocławiu*, „Znak” 1968, nr 3, s. 373.

Połączenie gruntownej znajomości problematyki antycznej z kulturą biblijną doprowadziło autora do interesujących rozwiązań artystycznych.

Opus magnum

U ŹRÓDEŁ

Tetralogia *Jesus z Nazarethu* stanowiła dla autora jego *opus vitae*, dzieło, któremu poświęcił najwięcej pisarskiego trudu¹⁷⁶. Romana Brzezińska potraktowała tetralogię powieściową Romana Brandstaettera jako „sumę życia i doświadczeń”¹⁷⁷ pisarza, co było zresztą echem wypowiedzi samego autora. Gdy w 1980 r. ukazało się zbiorowe wydanie utworów Brandstaettera, Zygmunt Lichniak, autor wstępu, określił biblijną powieść jako *opus magnum*¹⁷⁸.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia tego biblijnego tematu stały się słowa Janiny Kolendo, ówczesnej naczelnej redaktor Instytutu Wydawniczego PAX. Propozycję napisania powieści o Jezusie autor usłyszał późną jesienią 1964 roku¹⁷⁹. O rozmowie tej wspomniał trzy lata później podczas „Tygodnia wiary i kultury chrześcijańskiej” (10-20 listopada 1967 r.) we Wrocławiu:

Pewnego dnia, w trakcie rozmowy, jeden z jego wydawców powiedział mu niespodziewanie: „Proszę Pana, dlaczego właściwie Pan nie napisze książki o Jezusie? Wydaje mi się, że jest Pan do tego wyjątkowo predestynowany. Właśnie Pan. Nie tylko dlatego, że przez wiele lat był Pan w Ziemi Świętej...” Pisarz poprosił o kilka tygodni namysłu. A potem odpisał, że tak¹⁸⁰.

¹⁷⁶ List do ministra Józefa Tejchmy z 18 III 1975 r., rkp. nr 101/84.

¹⁷⁷ R. B r z e z i ń s k a, *Romana Brandstaettera droga pod górę*, „Kierunki” 1986, nr 1, s. 10.

¹⁷⁸ Z. L i c h n i a k, *op. cit.*, Warszawa 1980, s. 54.

¹⁷⁹ T. S w a t, „*Jesus z Nazarethu*” w *światle korespondencji Romana Brandstaettera*, „Kierunki” 1988, nr 6, s. 10.

¹⁸⁰ M. C z a j k o w s k i, *O wierze we Wrocławiu*, „Znak” 1968, nr 3, s. 373.

Miała rację naczelna redaktor PAX-u, wspominając o pobycie pisarza w Ziemi Świętej, gdyż tam właśnie zrodziła się pierwsza myśl o napisaniu biografii Jezusa:

Gdy w maju 1935 roku pojechałem na kilka tygodni do Palestyny, Nowy Testament należał już do moich częstych lektur. Zwiedzając kraj, wielokrotnie wracałem myślami do galilejskiego Rabbiego, który w owym czasie był dla mnie Mężem Bożym, ofiarą wewnętrznożydowskich sporów, zakończonych tragiczną dla Izraela schizmą. Jego człowieczeństwo było mi bardzo bliskie, lecz Boskość – jeszcze jednym mitem powstałym na wschodnim basenie Morza Śródziemnego, na gruncie tak bardzo podatnym na wszelkiego rodzaju wierzenia¹⁸¹.

Brandstaetter już wtedy nosił się z zamiarem przedstawienia losów i nauki Rabbiego, którego traktował wówczas jako wielkiego proroka posłanego przez Jahwe do narodu. Z uwagą czytał więc Ewangelię, a jej echa umiał dostrzec w otaczającej go rzeczywistości¹⁸².

W latach trzydziestych Brandstaetter nie potrafił jeszcze dostrzec w Jezusie ani Mesjasza – Chrystusa, ani Wcielonego – czy też, jak napisał później w swej powieści – Ucieśnionego Boga, dlatego też, myśląc o napisaniu biografii Jezusa, zatrzymał się na jej ludzkim tylko wymiarze. Gdy jednak podczas wojny po raz drugi znalazł się w Jerozolimie, znów pojawiła się myśl o książce podejmującej kwestię Jezusa z Nazaretu, ale tym razem inaczej chciał przedstawić Jego sylwetkę – w związku z osobistym doświadczeniem wiary, które nazwał „nocą biblijną”:

¹⁸¹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny...*, s. 49.

¹⁸² „[...] ujrzałem przed oczami scenę, której byłem świadkiem w Palestynie w 1935 roku. W jednym z wielkich kibuców – zdaje mi się, że był to Ejn Charod – podczas mojej rozmowy z żydowskim chłopcem jego mały synek, barszkując opodał w krzakach, skaleczył się w palec. Ojciec pokazał mi kolczastą gałązkę i powiedział: »Tym skaleczył się ten łobuz. Wie Pan, co to jest? To jest krzak ciernisty, z którego uwito koronę dla Chrystusa«. Wziąłem do ręki długi kolec, który ojciec wyciągnął ze stopy płaczącego dziecka, i wydawało mi się, że trzymam w palcach żywe słowo Ewangelii” (*tamże*, s. 63).

[...] marzenie zrodzone na palestyńskich piaskach, sycone wracającym widokiem Doliny Świętego Krzyża, coraz bardziej i pełniej przerażało się w zamiysł twórczy, w pomysł blokowany jednak ciągle tremą – jak powie później – powstrzymywany ogromem i powagą tematu, odpowiedzialnością¹⁸³.

Pisarz, traktujący Biblię jako Księgę swego życia, nie mógł nie odczuć lęku przed podjęciem decyzji napisania powieści o Jezusie. Jednak spojrzenie z perspektywy wiary na propozycję wydawnictwa, aby napisać taką książkę, pozwoliło mu dostrzec w tej propozycji Boże wezwanie¹⁸⁴.

Przekonanie, że napisanie książki o Jezusie jest jego obowiązkiem pisarza chrześcijanina, tkwiło w nim bardzo głęboko¹⁸⁵. I wówczas, gdy jego imperatyw wewnętrzny spotkał się z inspiracją z zewnątrz, pisarz końcem grudnia 1964 roku przystąpił do realizacji tego literackiego przedsięwzięcia, które jednocześnie było dla niego bardzo osobistym kredo:

Chciałem [...] pokazać [...] moje widzenie Boga, albo mówiąc ścisłej m o j e widzenie m o j e g o Boga. W tym sensie jest to opowieść bardzo intymna – z zachowaniem odpowiednich proporcji – moje augustiniańskie wyznanie wiary [podkreśl. aut.]¹⁸⁶.

Nowe spojrzenie na Jezusa, które zadecydowało o wewnętrznej przemianie, zadecydowało także o tym, że autor stopniowo zaczynał nabierać przekonania, iż jego powołaniem jest opowiedzieć innym o swoim doświadczeniu wiary. Brandstaetter, dla którego wiara w Jezusa była fascynującą przygodą nie tylko intelek-

¹⁸³ T. S w a t, *op. cit.*, s. 10.

¹⁸⁴ „[...] tej propozycji nie przyjmuję z »entuzjazmem«, lecz z wielką trwogą. Ja osobiście nigdy bym do Pani z taką propozycją nie przyszedł. Ale skoro ona już od Pani wyszła, niech się dzieje wola Boża” (R. B r a n d s t a e t t e r, list z 28 XI 1964, [cyt. za:] T. S w a t, *op. cit.*, s. 11).

¹⁸⁵ Nie wahał się powiedzieć w wywiadzie udzielonym Janowi Grzegorkowi: „ja tę książkę musiałem napisać, bo to jest rozrachunek ze swoim sumieniem, to jest sprawa mojego światopoglądu, to jest w ogóle sprawa mojej egzystencji duchowej” (J. G r z e g o r c z y k, *Epoka, która...*, s. 12).

¹⁸⁶ *Tamże*, s. 11.

tualną, lecz i duchową, chciał podzielić się z czytelnikami tym osobistym doświadczeniem w nadziei, że lektura jego powieści poprowadzi ich do lektury Biblii¹⁸⁷.

BENEDYKTYŃSKA PRACA

Czas między grudniem 1964 a grudniem 1972 roku był wypełniony nieustanną walką o to, by przezwyciężyć liczne trudności, na jakie napotykał, pisząc powieść. Autor mówił o nich podczas wspomnianego już spotkania zorganizowanego we Wrocławiu:

Nasza polska egzegeza – mimo że posiada bardzo wybitnych przedstawicieli – nie stoi na zbyt wysokim poziomie i pozostaje w wielkim opóźnieniu za egzegezą Zachodu. Brak nam – zaczął szeroko wycizlać Brandstaetter – pomocy naukowych w języku polskim, Talmudu, który mówi przecież o Chrystusie (ważne w Polsce, w której pokutują jeszcze czasem XIX-wieczne rewelacje o jego niehistoryczności) i daje ciekawe paralele biblijne (np. kodeks kacerski, wg którego był sądzony Chrystus), przekłady są słabe, komentarze roją się od błędów...¹⁸⁸

Z tych względów autor wykorzystał bibliustykę zagraniczną, głównie zaś niemieckojęzyczną. W siedemnastu teczkach zebrał oraz zgrupował tematycznie kserokopie, wycinki z czasopism i książek, notatki odręczne, które uznał za mogące być przydatne w pracy nad powieścią¹⁸⁹. Wśród autorów, z których dzieł Brandstaetter korzystał, są m.in. historycy: Swetoniusz, Tacyt, Józef Flawiusz, Euzebiusz z Cezarei; badacze kultury: Huizinga, Eliade; teologowie dogmatycy: Rahner, Granat; a przede wszystkim bibliści: Riccotti, Rops, Blinzner, Bruckenberg, Gaechter, Bultman, Mercier, Klausner, Dibellus, Heisenberg, Jeremias (wśród

¹⁸⁷ M. Czajkowski, *op. cit.*, s. 375.

¹⁸⁸ *Tamże*, s. 373.

¹⁸⁹ Zostały one złożone w zbiorach Ossolineum Wrocław, rkp. nr 74/84 (do tak oznaczonego zbioru rękopisów odwołuję się tutaj, odsłaniając tajniki warsztatu pisarza).

nich Polacy: Szczepański, Zaleski, Gryglewicz, Łach, Dąbrowski, Smereka)¹⁹⁰.

Dociekania Brandstaettera nie ograniczyły się tylko do kwestii biblijnych i historycznych. Na przykład dbając o ścisłość takiego drobiazgu, jakim była pora dojrzewania pierwszych fig w Palestynie, sprawdza w *Bibellexikon H [Haaga]*¹⁹¹, gdyż nie chciał popuszczać wodzy fantazji tam, gdzie można oprzeć się na faktach. W notatkach znajduje się wiele wyjaśnień dotyczących metody pracy Romana Brandstaettera, np. wiadomość, że wyraz *Ajn (Ain)* po hebrajsku oznacza zarazem oko i źródło, przydatna okaże się we fragmencie powieści odnoszącym się do mowy Jezusa przestrzegającego przed obłudą¹⁹². Brandstaetter notuje, że w Talmudzie spotykamy się z wyobrażeniem szczęścia tych, którzy będą żyli po śmierci, przedstawionego pod symbolem chleba: „Błogosławiony ten, kto będzie spożywał chleb w Królestwie Boga”. Dokładnie też odszukał i odnotował na fiszce rozumienie symboliki chleba, wyliczając jego siedem biblijnych określeń: chleb znoju – Ps 127, 2; chleb płaczu – Ps 42, 4 (80, 6); chleb ucisku – Iz 30, 2; chleb popiołu – Ps 102, 10 (Iz 102, 10); chleb grzechu – Prz 4, 17; chleb gnuśności – Prz 31, 37; chleb mądrości – Prz 9, 1-6; chleb roztropności – Syr 15, 3. Literackie konsekwencje takiego rozumienia symboliki chleba znajdują swe miejsce w powieści.

W teczce zawierającej materiały dotyczące ukrzyżowania Jezusa autor zebrał kilka kserokopii artykułów w języku angielskim

¹⁹⁰ Krytycznie oceniając dobór nazwisk polskich egzgetów, należy stwierdzić, że częściej odwoływał się do stanowiska biblistów znanych jeszcze przed wojną (Szczepański, Zaleski), natomiast zbyt pobieżnie i krytycznie potraktował sobie współczesnych.

¹⁹¹ O szczególe tym napisał T. Swata (*op. cit.*, s. 11). Uwaga: w artykule Swata jest błąd w nazwie leksykonu. Na rynku polskim była dostępna już od 1959 r. opracowana przez E. Dąbrowskiego *Podręczna encyklopedia biblijna* która w dużym stopniu opierała się na wspomnianym opracowaniu niemieckim lecz Brandstaetter korzystał z tekstu oryginalnego.

¹⁹² Por.: „Widzisz źdźbło w oku brata a belki we własnym nie dostrzegasz” (Mt 7, 3-4; Łk 6, 41-42).

na temat odkrycia prof. Haasa z Jerozolimy: 4 stycznia 1968 roku odnaleziono grób człowieka imieniem Jehochanan. Zachowane szczątki ludzkie pozwoliły na zrekonstruowanie ówczesnego sposobu krzyżowania. Opisy i rysunki, które znalazł Brandstaetter, przybliżyły mu tę problematykę, której chciał nadać kształt literackiego opisu.

Zgromadził także wiele artykułów poświęconych Całunowi Turyńskiemu. Są to wypowiedzi znawców historii, medycyny, chemii, biologii. Brandstaetter analizował je dokładnie, szukając materiału do jak najbardziej wiarygodnego opisu męki Jezusa.

Zawartość siedemnastu omawianych teczek świadczy, że Brandstaetterowi bardzo zależało na tym, by w jego powieści nie było nieuzasadnionego fantazjowania, ale by mógł wszystko, co możliwe, uzasadnić argumentami biblijnymi, historycznymi, psychologicznymi. Dlatego korzystał z pomocy m.in. prof. Jana Marii Szymusiaka¹⁹³ i liczył się ze zdaniem tego znawcy pism starochrześcijańskich, gdyż dbał o naukową rzetelność tych treści, które na prawach fikcji literackiej umieścił w swym dziele. Robił także notatki z apokryficznych ksiąg Starego Testamentu (Czwarta Księga Ezdrasza, Apokalipsa Ezdrasza). Zastanawiając się nad spotkaniem Marii Magdaleny ze Zmartwychwstałym, czytał *Traktat o historii religii* Eliadego¹⁹⁴. Te i wiele innych faktów są świadectwem rzetelności badawczej, z jaką podchodził do opracowywanych zagadnień.

Gromadząc tak obfity materiał, dochodził do wniosku, że najlepszym komentarzem do Nowego Testamentu może być tylko Stary Testament¹⁹⁵. Stąd też w jego notatkach wiele miejsca

¹⁹³ J. M. S z y m u s i a k, list pisany 3 X 1974 r. w Paryżu, rkp nr 101/84.

¹⁹⁴ Notatka wskazuje na s. 22, lecz autor nie zaznacza roku i miejsca wydania.

¹⁹⁵ Myśl ta coraz częściej zaczynała się pojawiać również wśród biblistów doby Soboru Wąrykańskiego II. Zob. J. K u d a s i e w i c z, *Harmonia obydwu Testamentów w świetle najnowszych badań*, RTK 1963, z. 1, s. 51-76. Współcześnie w badaniach biblijnych stosuje się metodę tzw. krytyki kanonicznej, która należy do literackich metod analizy interpretacji Biblii opartych na tradycji. „Zwo-

zajmują starotestamentalne odwołania i paralele mające charakter antycypacji i uwzględniające figuratywny sposób rozumienia starotestamentalnych słów i zdarzeń¹⁹⁶.

Brandstaetter, będąc przekonany o wewnętrznej jedności obu Testamentów, przestrzega przed tworzeniem mitologii:

Nie ma znajomości Nowego Testamentu bez znajomości Starego Testamentu, podobnie jak nie ma znajomości Starego Testamentu bez znajomości Nowego Testamentu. Jeżeli prawdą jest Objawienie Starego Testamentu, prawdą jest Objawienie Nowego Testamentu, jeżeli kłamstwem jest Objawienie Nowego Testamentu, kłamstwem jest Objawienie Starego Testamentu. O tym zapomnieli Żydzi. Ale zapomniało też bardzo, bardzo wielu chrześcijan. Jeżeli odłączymy od siebie te dwa Testamenty, pozostaną dwie mitologie: pozostanie mitologia żydowska i pozostanie mitologia chrześcijańska¹⁹⁷.

Zachowanie zasady jedności Starego i Nowego Przymierza okazało się bardzo istotne w kreacji postaci Jezusa: autor szczególnie dbał o to, by nie wkładać swoich słów w usta Boga-Człowieka:

lennicy powyższej metody rozpatrują każdy tekst biblijny jako fragment kanonu całego Pisma św. Biblia w tym rozumieniu jest traktowana jako norma wiary dla społeczności ludzi wierzących. Według tej metody każdy tekst powinno się rozpatrywać w ramach tego samego planu Bożego, po to, by mogło dojść do zaktualizowania Pisma św. Także w naszych czasach. Nie chodzi o to, by tą metodą zastąpić metody historyczno-krytyczne, lecz o to, żeby je nią uzupełnić" (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, Warszawa 1994, s. 41).

¹⁹⁶ Mówi o tym autor udzielając wywiadu: „Kiedy pisałem swojego *Jezusa z Nazarethu*, natrafiłem na szalone trudności z interpretacją pewnych zjawisk, zdarzeń czy pojęć występujących w Nowym Testamencie. Sięgałem do niezliczonych lektur. W pewnej chwili – pamiętam to dokładnie – powiedziałem sobie tak (a działo się to w okresie zbierania materiałów, przed samym rozpoczęciem pisania): przestań czytać to wszystko, co napisano o Chrystusie. Daj sobie spokój, nie starczy ci życia, nigdy nie zaczniesz. Zrób tak – sięgnij do Starego Testamentu i uważaj go za komentarz do Nowego. Jeden musi wyjaśniać drugi. [...] Wszystkie niejasne przedtem sprawy w Nowym Testamencie dały się rozwiązać poprzez Stary Testament. Absolutnie wszystkie" (T. K r z e m i c i ń, *Będzie drugie...*, s. 96-97).

¹⁹⁷ M. C z a j k o w s k i, *op. cit.*, s. 374; na ten temat wypowiedział się podobnie autor w wywiadzie (J. G r z e g o r c z y k, *Epoka, która...*, s. 14).

Uważałbym za nietakt, gdyby Bohater przemawiał moimi słowami. Jezus w *oratio recta* mówi zawsze własnymi słowami, a w *oratio obliqua* językiem Starego Testamentu, językiem syconym motywami ksiąg, które Chrystus nieustannie cytował. Staram się o ogromną precyzję w tym względzie¹⁹⁸.

Pracę nad *Jezusem z Nazarethu* – w wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” – nazwał autor dziewięcioletnim nieustannym zmaganiem się z nieumiejętnością kształtowania wizji Jezusa. Przyznaje, iż odczuwał znikomość pisarską: niemożność wyrażenia tego, co chciałby powiedzieć. Zależało mu na tym, aby Bohatera powieści umiejscowić w ściśle określonym czasie, miejscu, środowisku, gdyż chciał przedstawić swoją wizję Mesjasza, a była to wizja Chrystusa historycznego. Dlatego wielką wagę przywiązywał do znajomości ziemskiego życia Jezusa, która obejmuje gruntowną znajomość zwyczajów i liturgii żydowskiej, a także semickiego sposobu myślenia, odczuwania, reagowania. Jest to szczególnie istotne, gdyż bardzo się różni od sposobu i rodzaju reakcji ludzi wychowanych w zasięgu kultury łacińsko-greckiej¹⁹⁹. Największy problem stanowiło przedstawienie ludzkich przeżyć i doświadczeń, które były jednocześnie przeżyciami Boga. Mówił czytelnikom o tych trudnościach:

Jak przedstawić w formie dialogu czy opisu nieistniejącą granicę łączącą – nie oddzielającą! – bóstwo z człowieczeństwem (unia hipostaticzna?). Nie można zapomnieć, że człowiek mówiący w książce jest zarazem Bogiem. Nie wolno mówić mu słowami autora, chociaż to normalny chwyt pisarski²⁰⁰.

¹⁹⁸ J. Szczyпка, *op. cit.*, s. 3. Por. też M. Czajkowski, *op. cit.*, s. 374: „tam, gdzie Chrystus nie może mówić w książce własnymi słowami – bo ich w Ewangeliu nie ma – musi mówić cytatami, przenośniami, obrazami Starego Testamentu” – powiedział autor podczas spotkania z czytelnikami.

¹⁹⁹ R. Brandstatter, *Jak pisałem „Jezusa z Nazarethu”*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 51/52, s. 6.

²⁰⁰ M. Czajkowski, *op. cit.*, s. 373-374.

Najwięcej wysiłku kosztowała Brandstaettera praca nad ostatnim tomem, gdyż najważniejsze fakty z życia Jezusa przypadają na ostatnie dni Jego ziemskiego życia:

W myśl klasycznych zasad budowy utworu literackiego, zakończenie jego, takim zakończeniem jest przecież ostatni, czwarty tom mojej powieści, powinno już zmierzać ku rozwiązaniu, napięcie emocjonalne powinno zelżeć, a tymczasem w życiorysie Chrystusa właśnie moment kulminacyjny przypada na ostatni tydzień Jego ziemskiego życia, czyli na sam koniec mojej opowieści. W finale tym jest: olbrzymie nagromadzenie konfliktów, akcja spiętrza się, pęcznieje, raz po raz dochodzą do głosu tragiczne, o olbrzymim nasileniu starcia i zderzenia ludzi i wypadków. Dlatego tak trudno zamknąć ziemskie życie Chrystusa w ramach utworu literackiego, w ramach tak zwanego życiorysu, albowiem wyłamuje się ono niejako z wszelkiej techniki powieściowej, konstrukcji artystycznej²⁰¹.

Grzegorzcyk w rozmowie z Brandstaetterem, przywołując stanowisko Mieczysława Kotlarczyka, zwrócił uwagę na wewnętrzną rytmikę powieści, swoistą melodię, w której liczne powtórzenia i antycypacje stanowią ekwiwalent biblijnych paralelizmów synonimicznych²⁰².

Zapiski autora są także świadectwem jego troski o kunszt słowa. Na jednej z fiszek Brandstaetter zgromadził wyrazy oddające prerażenie apostołów widzących Jezusa chodzącego po morzu²⁰³:

²⁰¹ Z. S e w e r y n, „Jezusa z Nazarethu” pisałem dziewięć lat, a najwięcej pracy poświęciłem części IV „Pełnia czasu” – mówi Roman Brandstaetter, „Słowo Powszechnie” 1973, nr 95/96, s. 5.

²⁰² Autor, potwierdzając słuszność spostrzeżeń swego rozmówcy, stwierdził: „Ja właśnie tej poetyki nauczyłem się z Pisma Świętego. Mało tego, należę do tego typu ludzi semickiego pochodzenia, którym przychodzi z trudnością myśleć kategoriami abstrakcyjnymi. Ja osobiście myślę obrazami. Obraz przybiera różne kształty: symbolu, przypowieści, paraboli itd. Stąd też zdarza się, że czytając Pismo Święte, gdy natrafiam na jakieś przypowieści, obraz, symbol, które dla czytelnika niesemickiego pochodzenia wydają się trudne do odczytania, dla mnie ich zagadkowość jest tylko pozorna” (J. G r z e g o r c z y k, *Epoka, która...* s. 10).

²⁰³ Stosując zapis graficzny podobny do formy zapisu fiszek rękopisów Brandstaettera.

poczuł trzepotanie serca
w gardle
serce podskoczyło mu do gardła
ciarki przebiegły mu po plecach
szczękając zębami
przeszło go mrowie
zdrętwiał
zatrwożyć
żyć obawę
wzdrygnął się

łydki zatrzęsły mu się
z przerażenia
dusza uciekła mu w pięty
popadł w lęk
chwycił go lęk
struchlał
osłupiał
przestraszył się
lękać się
dręczył go lęk

Pisarz wyznał, że nad jednym zdaniem, nad próbą sformułowania jakiejś myśli spędzał nieraz całe dni i noce²⁰⁴. Fiszka poświęcona *Kazaniu na Górze* wskazuje na znajomość biblijnej poetyki, którą świadomie wykorzystał w swojej powieści:

- konstrukcja poetycka kazania
- paralelizm przeciwstawny:
 - jedna myśl „wyrażona pozytywnie”
 - druga myśl „wyrażona negatywnie”
- albo za pomocą nieustannych kontrastów.
- W *Księdze Przysłów* – częste posługiwanie się paralelizmem anty-

tetycznym:

- za pomocą potakiwania i zaprzeczania
- przyjmowania i odrzucania
- wyraźniej myśl się kształtuje

Twórca, sięgając do poetyki Biblii, dbał o to, by pozostać wiernym nie tylko jej literze, lecz przede wszystkim jej duchowi. Dlatego też przystał na określenie *Jezusa z Nazarethu* jako powieści egzegetycznej i podzielił się z rozmówcą swą metodą pracy:

Teksty Ewangelii musiałem przełożyć niejako na język powieści. Fabularyzacja Nowego Testamentu wymaga połączenia w spójny, logiczny porządek wydarzeń, przypowieści, nauk, które w Ewangeliach bynajmniej nie wynikają jedne z drugich ani w porządku chronologicznym, ani też fabularnym. Musiałem po prostu nadać tekstom określoną

²⁰⁴ M. Czajkowski, *op. cit.*, s. 373-374.

kompozycję. Musiałem znacznie rozbudować motywację psychologiczną postaci. Samo uzupełnienie tzw. miejsc białych w Nowym Testamencie pociągało znaczne rozszerzenie tekstu²⁰⁵.

Tomasz Naganowski, pisząc o pracy nad *Jezusem z Nazarethu*, podkreślił również ogrom wysiłku autora²⁰⁶. Pracę tę można porównać do wysiłku autorów Talmudu, którzy również swoich hagadycznymi i halachicznymi komentarzami uzupełniali „białe plamy” w Biblii.

OWOCOBRAНИЕ

Ukończenie pracy nad powieścią nie stanowi dla pisarza końca problemów z nią związanych. Instytut Wydawniczy PAX został nagle pozbawiony znacznej części przydziału papieru. W związku z tym pod znakiem zapytania stanęła wysokość nakładu, o jakim mógł się ukazać *Jezus z Nazarethu*. Autor z właściwym sobie uporem dąży do tego, by jego powieść ukazała w planowym pierwotnie nakładzie, pisząc list do Ministra Kultury Józefa Tejchmy²⁰⁷.

²⁰⁵ J. G r e g o r c z y k, *Epoka, która...*, s. 9.

²⁰⁶ „Ów opis dziejów Chrystusa na tle zamierchłej epoki był niezwykłym trudnym i ryzykownym przedsięwzięciem, zważywszy na niewielką bazę źródełową, wymagało wręcz benedyktyńskiej pracowitości, intuicji, przenikliwości nie mówiąc już o doskonałej znajomości najszerzej pojętych realiów ówczesnego świata” (T. N a g a n o w s k i, *op. cit.*, s. 160).

²⁰⁷ „Nad cyklem powieściowym pt. *Jezus z Nazarethu*, którego poszczególne tomy ukazywały się w różnych latach, w różnych nakładach w zależności od możliwości Instytutu Wydawniczego Pax, pracowałem czternaście lat. Jest to moim *opus vitae*, i nie tylko owocem wieloletniego, niemałego trudu pisarskiego ale i mozolnych wieloletnich studiów naukowych, dlatego obniżenie nakładu wydania w całości z 20 000 egz. do 5000 jest dla mnie ciosem zarówno moralnym jak i materialnym. Pracy nad takim cyklem powieściowym, wymagającym znajomości realiów historycznych, tła obyczajowego, stosunków historycznych i politycznych sprzed dwóch tysięcy lat, nie można traktować na równi z powieścią współczesną, obyczajową itp., którą pisarz z talentem i przy dobrej organizacji pracy pisarskiej może za rok napisać. Naczelny zarząd Wydawnictw, obniżając nakład mojego cyklu powieściowego, któremu poświęciłem tyle lat mozolnych trudów, wyrządza mi bolesną krzywdę tak moralną, jak i materialną” (kopia pisma do Ministerstwa Kultury, rkp. nr 101/84).

Na owoc czternastu lat pracy pisarza spontanicznie zareago-
wali czytelnicy, dzieląc się swoimi wrażeniami z lektury. Ich re-
akcje szczególnie sobie cenili, gdyż lektura otrzymywanych listów
utwierdzała go w przekonaniu, że jego wysiłek nie był darem-
ny²⁰⁸. Czytelnicy – jak się okazało po wydaniu powieści – potrafili
docenić trud, jakim było odtwarzanie z jak największym prawdop-
odobieństwem zdarzeń z życia Jezusa:

Przyznam Panu, że byłem kiedyś zaskoczony, gdy pewna czytel-
niczka napisała mi, że dopiero po przeczytaniu *Jezusa z Nazarethu* wie,
jak to naprawdę się wszystko działo²⁰⁹.

Ze wzruszeniem też autor przyjął wiadomość, że jego po-
wieść pomogła niewidomej dziewczynie z Lasek odzyskać po-
czucie sensu życia i ewangeliczną wiarę. Ucieszył się też wyzna-
niem jednego z pisarzy, który zdecydował się na przyjęcie chrztu
pod wpływem jego twórczości²¹⁰. Wiele radości sprawiła mu wiadomość od sióstr klauzurowych z Częstochowy, iż przyznały mu
„karmelitańską Nagrodę Nobla”²¹¹. W obliczu takich świadectw
pisarz dochodzi do wniosku, że książka, którą oddał czytelnikom,
zajmuje szczególne miejsce w jego życiu. Listy od przyjaciół²¹² i

²⁰⁸ Na tę ważną dla pisarza kwestię zwrócił uwagę T. Nagano w s k i (*op. cit.*, s. 168): „Brandstaetterowi niejednokrotnie składano wyrazy uznania, i to w różnej formie, lecz największą satysfakcję odczuwał przy lekturze listów od swych czytelników, wielbicieli jego twórczości. Cenna to świadomość szczególnie dla moralisty, że utwór jego coś dał innym, pomógł komuś odnaleźć drogę przez życie, że nasienie jego myśli i idei padło na podatny grunt”; O listach czytelników *Jezusa z Nazarethu* zob. też: J. G r z e g o r c z y k, *Epoka, która...*, s. 9; T. K r z e m i e ń, *Będzie drugie...*, s. 104-105.

²⁰⁹ J. G r z e g o r c z y k, *Epoka, która...*, s. 16.

²¹⁰ J. G ó r a, *Gość wiecznego domu. O Romanie Brandstaetterze*, Poznań 1990, s. 79.

²¹¹ Listy Brandstaettera znajdują się także u ss. karmelitanek bosych w Częstochowie. W jednym z nich autor dziękuje za to to wyróżnienie i pisze, iż bardziej sobie ceni głosy czytelników od głosów krytyki literackiej. Wspólnota karmelitanek codziennie w latach 70. czytała fragmenty *Jezusa z Nazarethu* podczas spotkań w refektarzu. Do dziś podczas niektórych świąt siostry wracają do tej lektury.

²¹² Ucieszył go list J. M. Szymusiaka, który zastanawiając się nad możliwościami wydania *Jezusa z Nazarethu* we Francji, napisał: „z radością przeczytałem czwarty tom, który przesłano mi z PAX-u. Jestem przekonany, że *Franciszek z*

czytelników, które traktował bardzo osobiście, przekonały go, że nie przegrał życia:

We mnie był lęk – chyba jak w każdym parającym się twórczością – przed zmarnowanym życiem. [...] Długo był we mnie ten lęk. Do czasu napisania *Jezusa z Nazarethu*. Kiedy napisałem w IV tomie ostatnie zdanie, potem kropkę, a potem zaczęły napływać niezliczone ilości listów od ludzi piszących, czym jest dla nich ta książka – pomyślałem sobie, że właściwie... [...] Ale po napisaniu *Jezusa z Nazarethu* stwierdziłem, że – nie zmarnowałeś życia. Tu nie chodzi o to, że niczego się po sobie nie zostawi (*non omnis moriar* i tym podobnie), nie, tu chodzi o spełnienie lub niespełnienie obowiązku... Obowiązek – to jest moja mania przesładowcza, *idee fixe*²¹³.

Autor starał się swą twórczością odpowiedzieć na wezwanie do głoszenia Ewangelii. Napisanie egzegetycznej powieści o Jezusie jako o Bogu, który wkroczył w historię ludzkiego życia, by uczynić je historią zbawienia, traktował jako bardzo prywatny, osobisty wkład w dzieło ewangelizacji zapoczątkowane przez Jezusa dwa tysiące lat temu²¹⁴.

Praca nad powieścią była codzienną przygodą życia dla Romana Brandstaettera, skoro traktował ją jako rozrachunek z wła-

Ayžu także się Panu uda i życzę, aby dał Panu wiele radości. Łączę najserdeczniejsze pozdrowienia i wyrazy wdzięczności za łaskę, której doznałem w skromnym udziale przy książce o Jezusie”.

²¹³ T. K r z e m i e Ń, *Będzie drugie...*, s. 104-105. Podobnie mówił, odpowiadając na pytanie, czy nie miał nigdy poczucia straconego czasu: „Nie odpowiedział od razu. Zamyślił się. [...] zapalił fajkę. Wstał. Chodził dłuższy czas po gabinecie [...]. Wreszcie usiadł i oświadczył zdecydowanie: »Ponieważ nie jestem ojcem bomby atomowej, nie marzę o posadzie stolarza czy ogrodnika, choć to skądinąd piękne zawody. Nie zamierzam się narodzić po raz drugi. Wystarczy mi jedno życie. Mało zrobiłem? Dużo zrobiłem? Nie wiem. Inni to ocenią. Ja do czasu napisania *Jezusa z Nazarethu* miałem różne wewnętrzne niepokoje, wątpliwości. [...] Człowiek na pewno mógłby zawsze w życiu dokonać więcej, niż dokonał, tylko granica tego »więcej« jest nieokreślona” (J. G r z e g o r c z y k, *Epoka, która...*, s. 11).

²¹⁴ Na ten temat rozmawiał z J. Grzegorzakiem (*tamże*, s. 11): „Wypowiedziałem w tym utworze wiele moich osobistych sprzeczności, niepokojów, rozterek, lęków, wewnętrznej szarpaniny. Chodziło o to, aby to wszystko z sobą pogodzić, ugruntować, wytłumaczyć, uspokoić i – przewyciężyć”.

snym sumieniem i zwierzył się, że po napisaniu *Jezusa z Nazarethu* pozostała w nim chęć napisania tej książki od nowa²¹⁵.

Za powieść o Jezusie Brandstaetter został w 1974 roku wyróżniony przez PAX literacką nagrodą im. Włodzimierza Pietrzaka²¹⁶, co było – po listach od czytelników – drugim źródłem satysfakcji. Powieść ta została również przetłumaczona na język niemiecki, portugalski, włoski, czeski, a także złożono propozycję przekładu na język esperanto²¹⁷.

Głosy literaturoznawców nie nadążały za opiniami czytelników. Krytycy i literaturoznawcy bądź wcale nie dostrzegli dzieła Brandstaettera, bądź też nie potrafili docenić jego głębi i bogatych interdyscyplinarnych odniesień – także i teologicznych. Wymownym świadectwem prawdy o sytuacji pisarzy i literaturoznawców jednoznacznie zorientowanych światopoglądowo w latach siedemdziesiątych jest fakt, iż większość recenzji, które były pisane przed 1980 rokiem, ukazała się w prasie katolickiej, a nie liczne tylko głosy pojawiły się w ogólnopolskich pismach literackich²¹⁸.

Publicysta Alfred Łaszowski uważa, że powieść Brandstaettera jest wyzwaniem rzuconym współczesnej krytyce literackiej. Postrzega całą jego twórczość jako przejaw wysiłku człowieka, który nieustannie „płyne pod prąd”:

Brandstaetter [...] za nic sobie ma najmłodniejsze tendencje dwudziestego wieku. Bo wie, że nie współczesność określa historyczną pozycję artysty, walczącego o pełnię samowiedzy twórczej²¹⁹.

²¹⁵ T. S w a t, *op. cit.*, s. 11.

²¹⁶ Nagrodę tę przyznawano od 1948 r. tym, którzy inspirowani myślą chrześcijańską brali czynny udział w życiu kulturalnym Polski. Zob. *Księga o Nagrodzie imienia Włodzimierza Pietrzaka (1948-1972)*, red. Z. Lichniak, Warszawa 1978, s. 7-25.

²¹⁷ J. G r z e g o r c z y k, *Epoka, która...*, s. 17.

²¹⁸ Zob. B. D. [B. D o r o s z], *op. cit.*, s. 252; B. S a w c z y k, *op. cit.*, s. 48.

²¹⁹ A. Ł a s z o w s k i, *Spotkania z książkami. „Jezus z Nazarethu” Romana Brandstaettera*, [w:] *Literatura i styl życia*, Warszawa 1984, s. 341-342. Krytycznie oceniając dorobek literatury PRL, przeciwstawia jej niedocenione bogactwo

Niewielu literaturoznawców i krytyków przyjęło to wyzwanie. Spod ich pióra wyszły zróżnicowane i nieliczne wypowiedzi: od entuzjastycznych – poprzez wyważone i rzeczowe – aż po stwierdzenia chłodne, niechętnie przyznające powieści jakiegokolwiek walory, chętnie natomiast piętnujące jej braki, rzeczywiście lub domniemane. Autorzy recenzji dostrzegli niecodzienne walory stylistyczne powieści: konwencje snu, wizje hiperbolicznego krytycyzmu i humor²²⁰. Niektórzy również podkreślali ogrom kultury słowa, szlachetny umiar wyobraźni i potoczystość narracji²²¹. Znawczy języka biblijnego dostrzegli w tetralogii liczne nawiązania do stylistyki hebrajskiej i wykorzystanie środków literackich znanych w semickim kręgu kulturowym²²². Recenzjerzy wysoko także ocenili kreację bohaterów powieściowych – a zwłaszcza tytułowego, podkreślając niezwykle wyczuć stylistyczną umiejętność prezentacji przeżyć wewnętrznych Jezusa jako Boga – Człowieka i osadzenie go w realiach judaistycznej kultury²

powieści Brandstaettera: „Wielka sztuka zawsze pojawia się w sytuacji granicznej. Literatura polska ostatniego półwiecza zaczęła stopniowo rezygnować z ambicji wymiernych w skali najwyższej. Zwrot dokonał się dopiero teraz, w momencie wydania tej monumentalnej opowieści o życiu Jezusa z Nazaretu. Kłopot obcuje tu z czymś, co zdecydowanie go przerasta. I doskonale zdaje sobie sprawę, że z ogromnego bogactwa tej niezwykłej książki zacerpnął zaledwie troszeczkę i dał jedynie nikły przedsmak tego, co ona w sobie zawiera...” (*tam* s. 251).

²²⁰ F. Fornalczyk, *W sferze jednego z najpiękniejszych mitów*, „Nurt” 1997, nr 10.

²²¹ A. Krawczyk, [rec.] „*Jezus z Nazaretu*” Romana Brandstaettera, „Nowe Książki” 1975, nr 11, s. 49.

²²² J. Chmiel, *Powieść – wyznanie*, „*Jezus z Nazaretu*” Romana Brandstaettera, „Tygodnik Powszechny” 1969, nr 18.

²²³ J. M. Szymbusiak nazwał *Jezusa z Nazaretu* poematem pisanej prozą i podkreślił kwestie dogmatyczne – aspekt trynitarny – mówiąc, że jest utwór „sięgający najgłębszych tajników duszy Syna człowieczego, który ani chwilę nie traci łączności z Ojcem i Jego Duchem”. J. Hennelowa dostrzegła odmienną technikę stosowaną przez autora: „Brandstaetter nie zatrzymał się tak jak inni, przed postacią Jezusa, nie potraktował jej tylko od zewnątrz, postając przy patrzeniu na całość historii ewangelicznej oczami ludzi z otoczenia (na przykład *Listy Nikodema* czy *Dzień, w którym umarł Chrystus*)”; zob. *Książki Romana Brandstaettera o Jezusie Chrystusie* [wypowiedzi trzech autorów: J. Susa, J. M. Szymbusiak, J. Hennelowa], „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 31; zob. 1

Pojawiły się też głosy podejmujące problematykę genologiczną – powieść jednak wymknęła się próbom jednoznacznej klasyfikacji²²⁴.

Można podziwiać wszystkie wdzięki pióra poety, cieszyć się świetnościami jego stylu, bogactwem i giętkością jego słowa, mając jednocześnie świadomość, że walory te nie wyczerpują bynajmniej całości problemu, *Jezus z Nazarethu* jest bowiem książką nie tylko piękną, lecz przede wszystkim i w pierwszym rzędzie książką odkrywczą. [...] Pisząc o Brandstaetterowskiej powieści, trudno pominąć milczeniem propozycje intelektualne, które pisarz zawarł w zarysowanych przez siebie postaciach²²⁵.

Dopiero w latach osiemdziesiątych przychylnie wypowiedzi literaturoznawców i krytyków mogły swobodniej pojawiać się także w wydawnictwach niezwiązanych z Kościołem. Walory twórczości Brandstaettera – a więc i *Jezusa z Nazarethu* – zostały dostrzeżone przez autorów haseł encyklopedycznych opublikowanych po 1980 roku: Piotra Kuncewicza²²⁶, Lesława Eustachiewicza²²⁷, Małgorzatę Czermińską²²⁸. Wśród innych na uwagę zasłu-

J. K. P y t e l, *Gdy Go zobaczycie, to Go poznacie*, „Przewodnik Katolicki” 1969, nr 31/32, s. 292-293. W. W i t a k o w s k i [rec. tetralogii Brandstaettera] „Euhemer” 1976, nr 3, s. 128-131 podkreślając wierność Brandstaettera wobec realiów kultury oraz jego psychologiczne kompetencje, dostrzegł drobne niekonsekwencje natury językowo-stylistycznej; M. P e t e r, [rec.] *Jezus z Nazarethu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1967, nr 6, s. 381-383.

²²⁴ Zob. IV rozdział rozprawy.

²²⁵ H. S ł a w i Ń s k a, „*Jezus z Nazarethu*” Romana Brandstaettera, „Życie i Myśl” 1970, nr 9, s. 81-97.

²²⁶ „Książka nie jest najprzystępniejsza, ale i to jej wielka zaleta. Tak po prawdzie należałaby się jej kariera światowa [...]. O relacji boskie i ludzkie, materialne i duchowe Brandstaetter potrafi mówić mówić niekiedy w sposób isticie monumentalny” (P. K u n c e w i c z, *Leksykon polskich pisarzy współczesnych*, t. I, Warszawa 1995, s. 94).

²²⁷ Autor wskazuje na rozległość dzieła Brandstaettera i charakterystyczną metodę pisarską: „W tetralogii powieściowej *Jezus z Nazarethu* (1967-1973) będącej transpozycją Ewangelii, nakreślił rozległy obraz epoki osadzony w realiach codziennego życia Judejczyków, a zarazem zabarwiony poetycką wizją” (L. E u s t a c h i e w i c z, *Brandstaetter Roman*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. I, Warszawa 1984, s. 100).

²²⁸ Autorka dostrzegła wieloaspektowy charakter dzieła i zwróciła uwagę na jego poetykę: „W tym obszernym fresku, przedstawionym z doskonałą znajomo-

guje zamieszczona w „Ruchu Literackim” wypowiedź, które autor, Józef Dużyk, stwierdza:

Na wielkie dzieło o Chrystusie można patrzeć z dwóch punktów widzenia: człowieka wierzącego, któremu jasno i zrozumiale przedstawiła największe prawdy chrześcijaństwa, i miłośnika literatury, pięknego słowa, sugestywnych, plastycznych obrazów. Obu niewątpliwie dzieło w pełni zadowoli. Przedstawia wiernie postać Jezusa, wpisując ją w epokę i życie codzienne i świąteczne Judei, a czyni to w sposób doskonały pod względem literackim. *Jezus z Nazarethu* staje w szeregu największych osiągnięć polskiej literatury współczesnej, niezrozumiałe jest za to, że pomijając go w zarysach literatury czy traktowaniu w sposób obojętny, wzięwszy pod uwagę i to, że zajmuje również jedno z czołowych miejsc nie tylko w literaturze polskiej, ale i europejskiej, i światowej²²⁸

Wśród wypowiedzi dotyczących tetralogii brakło jednak takiej, która wyraźnie ukazałaby obecność teologii w tym dziele literackim. Brak ten wyraźnie odczuwał autor, gdyż w jednym z listów do żony skarżył się, że wśród recenzentów jego powieści nie ma nikogo, kto potrafiłby ocenić jego dzieło zarówno pod względem literackim, jak i teologicznym²³⁰. List ten świadczy o tym, jak bardzo zależało pisarzowi, by jego dzieło zadowoliło miłośników literatury pięknej, literaturoznawców i teologów.

ścią rzeczy, biografia zajmuje miejsce główne, wolna jest jednak od naiwnej hagiograficzności. Opowiadanie w poetyce realistycznej łączy się z fragmentami refleksyjnymi i poetycką wizyjnością” (M. C z e r m i ń s k a, *Biograficzne formy* [w:] *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Wrocław 1992, s. 106).

²²⁹ J. D u ż y k, *Recenzja „Jezusa z Nazarethu” Romana Brandstaettera*, „Ruch Literacki” 1994, z. 1/2, s. 154.

²³⁰ Nr rkp. 100/84.



KREACJA NARRATORA

Wprowadzenie

Nieobojętna dla zrozumienia sensu globalnego utworu jest kategoria narratora. Porównywany z mitycznym stwórcą świata, powołujący go do istnienia swoim słowem¹, decyduje o wymowie całości. Istotne jest z tego względu miejsce opowiadającego² w strukturze dzieła, jego wiedza na temat kreowanego świata, „pamięć” o czytelniku, postawa wobec świata przedstawionego: interpretująco-oceniająca bądź tylko sprawozdawcza³, a także sfera wartości świata poetyckiego⁴.

Wypowiedzi narratora *Jezusa z Nazarethu* odznaczają się wysokim stopniem poetyckiego zorganizowania. Decydują o nim m. in. sposoby wykorzystania biblijnej stylistyki. Narracja charakteryzuje się starannym doбором środków poetyckiego wyrazu, co podnosi artystyczne walory powieści.

¹ W. K a y s e r, *Narrator w powieści*, „Twórczość” 1959, nr 5, s. 101-105.

² Termin ten w odniesieniu do narratora jest uzasadniony elementami poetyki gawędy, które znajdują się w tetralogii.

³ M. J a s i Ń s k a, *Narrator w powieści. Zarys problematyki badań*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” t. V, z. 1, s. 101-119.

⁴ M. Ż m i g r o d z k a, *Problem narratora w teorii powieści XIX i XX w.*, „Pamiętnik Literacki” 1963, z. 2, s. 441.

Zakres wiedzy narratora

Pozycja opowiadającego w analizowanej powieści jest zmienna: narrator zazwyczaj cieszy się przywilejem wszechwiedzy, lecz niekiedy demonstrowuje jej ograniczoność. Przeważa jednak narrator auktorialny, wszechwiedzący. Jego wiedza jest bardzo rozległa: zna on bardzo dokładnie historyczne i geograficzne tło prezentowanych zdarzeń powieściowych, informuje czytelnika o szczegółach dotyczących kultury, religii i zwyczajów mieszkańców Palestyny czasów Jezusa. Dzieli się z czytelnikiem swą znajomością Biblii, ujawnia zdolność do wydobywania z Biblii treści teologicznych.

Szerokie kompetencje narratora odnoszą się do świata przedstawionego i dotyczą różnych dyscyplin naukowych. Dlatego też proponuję wyodrębnienie – obok wszechwiedzącego nadrzędnego narratora powieściowego – kilku innych jego kategorii. Posłużą one zaproponowanej przeze mnie klasyfikacji narratora jako narratora-historyka, narratora-judaisty, narratora-teologa, a także – w charakterystyczny sposób – narratora-psychologa.

NARRATOR POWIEŚCIOWY

Przejawy wszechwiedzy narratora uwidoczniają się już w pierwszym rozdziale tetralogii *Za czasów Heroda, króla Judei*: narrator przedstawia czytelnikom sposób myślenia władcy i treść jego snu:

Tym razem z niezwykłą uwagą rozmyślał o śnie, który go znowu, po wielu latach, nawiedził o tej nocy. Stał nad morzem i widział przepaść wypełnioną wezbranymi falami martwych głów, bijącymi w gwałtownym przypływie o płaski brzeg [...]. Krzycząc, wyrzucał czaszki w powrót do morza. A one, odpływając, śpiewały uroczystą pieśń, której słów mimo wytężonego słuchu i nasilonej uwagi nie mógł zrozumieć [...].

Obudził się z krzykiem (I-II, 7)⁵.

Narrator również informuje czytelnika, iż Herod nie chciał początkowo wykładaczowi snów ujawnić treści nocnych widzeń, a następnie odsłania motywy skłaniające go jednak do podjęcia rozmowy na ten temat. W toku wypowiedzi narracyjnej pojawia się również relacja dotycząca stosunku króla do jego synów oraz metod wychowawczych, jakie stosował:

Herod z rozbijającą szczerością opowiedział chłopcom swój sen, ale pewne jego szczegóły zataił, jedne dodał, inne ujął, i dzięki tym przezornym zabiegom zmieniwszy nieco jego znaczenie, starał się wzbudzić w ich świadomości lęk przed losem tych, którzy kiedyś w przyszłości poniosą zasłużoną karę za wiarołomne knowania i spiski. I tak strasząc chłopców od dzieciństwa swoją senną zmorą, wierzył, że uda mu się wpoić w ich serca uległość, ślepe posłuszeństwo i podziw dla wszystkich jego czynów, przedsięwzięć i działań (I-II, 8).

Takie przedstawienie myśli, działań bohatera stanowi ważny element postaciowania pośredniego, którego dokonuje opowiadający, prezentując poszczególnych bohaterów powieściowych. W wielu fragmentach pojawia się perspektywa samych postaci, co pozwala mówić o narracji personalnej⁶. Wielokrotnie narrator ujawnia swą wiedzę dotyczącą przeżyć i myśli całych grup ludzi. Zna nie tylko ich zachowania zewnętrzne, lecz informuje czytelnika także o tym, co przeżywają. Sytuację taką odnajdujemy na przykład w rozdziale przedstawiającym rozmnożenie chleba. Słuchacze Jezusowej nauki i świadkowie cudu nie rozumieją słów Rabbiego. Narrator odsłania przyczyny tego niezrozumienia i motywację buntu wobec nakazu Jezusa⁷ dotyczącego spożywa-

⁵ Wszystkie cytaty powieści pochodzą z dwuczęściowego wydania dominikanów – Poznań 1994. Cyfry rzymskie oznaczają wolumin, arabskie numer stronicy.

⁶ Zob. M. G ł o w i ń s k i, *Powieść młodopolska. Studia z poetyki historycznej*, [w:] t e n ǝ e, *Prace wybrane*, t. I, Kraków 1977, s. 109-110.

⁷ Dokładniejszą analizę fragmentów zapowiadających ustanowienie Eucharystii zob.: B. C h r z ǝ t o w s k a, *Otwarte niebo. Literackie świadectwa przeżywania Eucharystii*, Poznań 1992, s. 88-94.

nia „Ciała Syna Człowieczego i picia Krwi Jego” oraz zapewnień że „każdy spożywający ten chleb żyć będzie na wieki”⁸.

Słuchali tych słów w milczeniu. Nie byli zdolni do głośnego wyrażenia sprzeciwu. Odurzający wstrząs, którego doznali, dokonywał się w drętwej martwocie ich wnętrza, które mimo niemożności uzewnętrznienia swoich uczuć przeżywało do głębi słowa Rabbiego (III-IV, 42).

Narrator przedstawia ukryte myśli i odczucia słuchaczy Rabbiego, wskazuje na ich niezdolność do przyjęcia Jego nauki; po maga jednocześnie czytelnikowi zrozumieć sposób myślenia Izraelitów, którzy tak bardzo szanowali starotestamentalny zakaz spożywania krwi, iż nie byli w stanie przyjąć nowej nauki Jezusa - obcej im utartemu sposobowi myślenia.

W powieści znajdujemy również interesujący zabieg wskazujący na to, iż opowiadającemu znane są tajniki świata pozaziemskiego, nadprzyrodzonego. Posługując się niekiedy antropomorfizacją, bardzo dyskretnie ujawnia sposób działania Boga. Np. w rozdziale *Zasłubiny Josefa i Miriam* powiadamia czytelnika, że Bóg celowo utożsamił piękność galilejskiej ziemi z pięknnością panny młodej, aby krewni przybywszy na uroczystość weselną, wychwalając Boga za dar pięknej, żyznej Galilei, śpiewali w ten sposób hymny pochwalne ku czci Miriam. Wszechwiedzący narrator odkrywa przed czytelnikiem motywację działania Boga, ukrytą przed uczestnikami powieściowych wydarzeń, a także ocenia decyzję podjętą przez Elohim.

[...] a uczynił to dlatego, bo znając naturę ludzką, wiedział, iż tylko w ten sposób goście i znajomi potrafią w pełni uwielbić – mniej ważną jest, że czynili to nieświadomie – małą, biedną, a w ich oczach prawie nieznaczącą dziewczynę w dniu jej skromnego wesela. Był to dostojeństwo podstęp Elohim, nad wyraz przemyślny, usprawiedliwiony znajomością ludzi [...] (I-II, 47).

⁸ Por. J 6, 26-64.

Do interesującego efektu stylistycznego prowadzi użycie epitetów *dostojny*, *przemysłny*, *usprawiedliwiony*, które kontrastują z określeniem *podstęp* i łagodzą jego podstawowe znaczenie konotujące wrogość. W innym fragmencie narrator, malując piękno nadchodzącej wiosny, mówi o Bogu Stwórcy, radującym się ze swoich stworzeń:

Elohim, radując się pięknem i dobrocią tej ziemi, przechadzał się nad jeziorem wśród laurowych żywoptotów w postaci niewidzialnego wiatru i dotykał drzew, traw, powierzchni wód, i był zadowolony z dzieła stworzenia, bo ziemia była urodzajna, drzewa i trawy bujne, a powierzchnia wód gładka (I-II, 375).

Opowiadający, mając dostęp do świata nadprzyrodzonego, wie, co czyni anioł, aby uniemożliwić prorokowi przedwczesne wyjaśnienie tajemnicy Jezusa. Takiego działania Pośłańca Boga doświadczył na sobie Johannan ben Zecharia:

[...] tu głos jego się załamał, albowiem poczuł straż Elohim, stojącą przed jego wargami, więc zaczął się z tą strażą mocować i wziął się z nią za bary, i potykał się z nią.

Słowa jak wzburzona lawa napływały do jego ust, a wówczas Anioł, przerażony jego zapalczywością, w obawie, by nie powiedział więcej, niż powinien powiedzieć, postawił miecz przed jego ustami jak wysoką tamę, tak wysoką, że Johanan ben Zecharia ugiął się przed jego wysokością i tylko z trudem cedził ciemne i niezrozumiałe zdanie o Mężu [...] (I-II, 311-312).

Warto dodać, że w tym fragmencie pojawia się narrator jako znawca biblijnej metaforyki, gdyż zaczerpnął on obrazy bramy warg i warty z Księgi Psalmów⁹. Znany mu ponadnaturalny aspekt rzeczywistości odnosi się nie tylko do Boga i aniołów, lecz także do świata duchów złych. Został on ukazany – zgodnie z biblijną koncepcją rzeczywistości duchowej – jako siła przeciwstawiająca się Bogu i niszcząca człowieka. Moc szatana jednak nie jest niezłomna; narrator kilkakrotnie rysując sceny konfrontacji Jezusa z

⁹ Ps 141, 3.

demonem, zawsze przedstawia zwycięstwo Boga-Człowieka. Każda z tych scen ma swój ewangelijny punkt odniesienia, każda stanowi literacką amplifikację – dopełnienie tekstu biblijnego. Ta kwestia zostanie przybliżona we fragmencie dotyczącym kompetencji narratora psychologa.

Wiedza narratora dotyczy także natury cudów dokonanych przez Jezusa, ukazuje ich wewnętrzny, istotowy wymiar, a nie zatrzymuje się tylko na opisie zewnętrznych, zmysłowo postrzegalnych zdarzeń. Jeden z opisów dotyczy przemiany wody w wino podczas wesela w Kanie Galilejskiej. Opowiadający odsłania tajemnicę cudu, zwracając uwagę na jego odniesienia do Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego:

W Jezusie nadciągała burza. Leciał przez huczącą ulewę, grzmoty, błyskawice. Nie były to jednak ani grzmoty, ani błyskawice, ani lot, ani ulewa. W niewymiernej przestrzeni dokonywało się wśród wstrząsów i wybuchów wyładowanie niepojętych i nieokreślonych żywiołów [...]. Technienie Jego wzniosło się ponad wody żywe i wzburzone i krążył nad nimi, i ocieniało je swoim cieniem, a cień [...] w tę godzinę przeistoczenia całkowicie objął i ocienił wodę, która natychmiast przestała być wodą (I-II, 292).

Interesująca jest warstwa leksykalna powyższego cytatu, zawiera wiele aluzji, które mogą być odczytane w kontekście teologicznym, nawiązuje bowiem do starotestamentalnych epifanaz oraz do języka liturgii. Objawieniom bożej mocy, o których mówił Stary Testament, często towarzyszyły zjawiska atmosferyczne; słowo *przeistoczenie* przywołuje misterium przemiany wina w krew Chrystusa dokonujące się podczas mszy świętej. Wyraz *technienie*, *cień*, *ocienieć* odnoszą się do Ducha Świętego. Takie ukazanie cudu przemiany wody w wino odsłania także teologiczną kompetencję narratora, nie tylko zaś jego nadrzędną pozycję w świecie powieściowym.

Obok znacznych partii powieści, w których występuje wszechwiedzący narrator auktorialny, są i takie, w których widoczne są ograniczenia tej wszechwiedzy. Dotyczy ona zazwy-

czas powieściowych zdarzeń o wyraźnej biblijnej proveniencji. Jednym z nich jest zwrócenie uwagi na pewien szczegół związany z wyborem imienia dla syna Zecharii. Według zapisu ewangelijnego ojciec Jana Chrzciciela stracił mowę i nie mógł powiedzieć, jakie imię wybiera dla syna. Z związku z tym podczas uroczystości rodzinnej powstało pewne nieporozumienie i trwało do chwili, gdy Zachariasz wypisał imię Jan na podanej mu tabliczce¹⁰. Narrator opisując tę sytuację zwraca uwagę na niedostatki swej wiedzy:

Ktoś z obecnych, zdaje się ów chłopiec o filuternych, rozbieganych oczkach – trudno w ścisku i zamieszaniu stwierdzić z całą pewnością, kto pierwszy wpadł na ten jedyny rozsądny pomysł rozstrzygnięcia rodzinnego sporu, a niektórzy zaklinali się, że sam Zecharia wymownym ruchem dłoni dał do zrozumienia, że chce napisać imię syna – podał rylec i tabliczkę [...] [podkr. moje – A.S.] (I-II, 31-32).

Opowiadający, stojąc na pozycji obserwatora zdarzeń, przyznaje się do tego, że z całą pewnością trudno ustalić niektóre szczegóły. Powołuje się na to, co sam widział oraz na wypowiedzi innych świadków epizodu. Tego typu wzmianki wzbudzają zaufanie czytelnika i stopniowo wprowadzają go w świat powieści. Podobna sytuacja zachodzi, gdy narrator przybliża niektóre elementy kultury judaistycznej związanej z semickim postrzeganiem świata, np. ukazuje sposób nauczania stosowany przez chazana – nauczyciela szkoły synagoidalnej w Nazarecie:

[...] chazan twierdził, że był to wypadek prawdziwy, ale nie wiadomo, czy tak było w istocie, albowiem nauczyciel w swej szlachetnej skłonności do prawdy, chcąc uprawdopodobnić jakąś myśl, często zdarzenie zmyślone przyodziewał w szatę zdarzenia prawdziwego, co zresztą nic nie ujmowało samemu zdarzeniu, gdyż przecież nie chodziło o jego autentyczność, ale o myśl utajoną w opowiadaniu [...] [podkr. moje – A.S.] (I-II, 141).

¹⁰ Zob. Łk 1, 62-63.

Zaznaczyć w tym miejscu warto, iż niewiedza narratora posłużyła w tej sytuacji zobrazowaniu semickiego sposobu rozumienia prawdy: szukać jej należy, odkrywając wewnętrzny sens opowiadania, a nie zatrzymując się na zewnętrznym poziomie opisu sytuacji¹¹.

Bardzo wyraźnie ograniczenie wszechwiedzy narratora pojawia się w trójczłonowym rozdziale *Działo się to w małym miasteczku*. Trzykrotnie pojawia się w nim – na początku każdej części rozdziału – sformułowanie znane z tytułu. Narrator dołączał do niego za każdym razem próbę bliższego określenia miejsca, zawsze jednak wyraźnie zaznaczając, że ma ona charakter tylko hipotetyczny: „Działo się to w małym miasteczku galilejskim – może w Naim, może w Endor, może w Beth Maon [...]” [podkr. moje – A.S.] (I-II, 322, por. s. 323, 326).

Zwrócenie uwagi na ograniczenia wiedzy narratora jest celowym zabiegiem artystycznym: w ten sposób podkreśla on, iż ważniejsze są treści mów Jezusa aniżeli miejsce, w którym zostały one wygłoszone. W ten sposób również opowiadający zaznaczył uniwersalny charakter przesłania Jezusa¹², gdyż pochodzenia jego słuchaczy nie ograniczył do żadnej konkretnej miejscowości. Narrator niekiedy stoi na stanowisku kogoś, kto opierając się na przekazie ewangelistów, ostrożnie stawia tylko swe hipotezy i wprost ujawnia ten fakt czytelnikowi. Np. pisząc o pierwszej wyprawie misyjnej, na którą Jezus posłał apostołów, ujawnia tok swego rozumowania i prezentuje wnioski, do których doszedł:

Nic wydaje się, aby ta pierwsza próba, której musieli się pokornie poddać, wydała bogate owoce. Świadczy o tym zachowanie się Jezusa,

¹¹ Tę cechę semickiej mentalności potwierdza A. L ä p p l e (*Od Księgi Rodzaju do Ewangelii, Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, Kraków 1977).

¹² Nauka Jezusa przedstawiona w tym rozdziale nawiązuje do przypowieści znanych z Ewangelii o skarbie i perle (Mt 13, 44-46) i o sieci (Mt 13, 47-50), do porównania ucznia królestwa do ojca rodziny (Mt 13, 51-52) oraz zawiera nakaz pokory odnośnie do formy jałmużny i postu i spełniania dobrych uczynków (Mt 6, 1-18, por. też Łk 11, 2-4).

który po wysłuchaniu sprawozdania apostołów ani jednym słowem nie wyraził im swego uznania i tylko współczuł im z powodu ich zmęczenia. [...] Nie wiemy, z jakimi trudnościami borykali się apostołowie. Nie wiemy, jakie odwiedzili miasta, miasteczka i wsie. Prawdopodobnie napotkali twardy opór nieprzychylnych im faryzeuszów i nie umieli za pomocą swoich argumentów zbić argumentów przeciwnika (III-IV, 15).

Podobny charakter – jeśli chodzi o ujawnienie prawdopodobnego przebiegu zdarzeń – mają inne fragmenty powieści. Opowiadający zajmuje w nich pozycję kogoś, kto świadom jest, iż – mimo podejmowanych wysiłków – nie udało się dotrzeć do prawdy, a to skłania go do opowiedzenia się za najbardziej prawdopodobną wersją wydarzeń: „a prawdopodobieństwo jest jednym ze sług Prawdy [...]. Pokorna i uniżona jest jego służba” (I-II, 228).

Olbrzymi zakres wiedzy narratora powieściowego odnośnie do świata, który kreuje, sprawia, iż czytelnik czuje się prowadzony po nim bezpiecznie i z zaufaniem przyjmuje jego punkt widzenia, sposób oceny i interpretacji ukazywanych zdarzeń. Pełni on funkcję zaprzyjaźnionego przewodnika, który odsłania tajemnice minionego świata przed współczesnym czytelnikiem.

NARRATOR-HISTORYK

Opowiadający wielokrotnie ujawnia swe kompetencje historyczne, rysując przed czytelnikiem zarys ogólny tła zdarzeń świata przedstawionego. Już tytuł pierwszego rozdziału wskazuje na perspektywę historyczną, która towarzyszyć będzie całej powieści: umiejscawia on początek akcji powieści „za czasów Heroda, Króla Judei”. Narrator zaznacza za pomocą metatekstu, że kwestie polityczne będą odgrywać istotną rolę w łańcuchu powieściowych zdarzeń. Narrator-historyk powiadamia czytelnika o faktach, które mają charakter społeczno-polityczny na dwa sposoby: albo za pomocą komentarza odautorskiego, albo udzielając głosu powieściowym postaciom.

Gdy funkcje narracyjne przyjmuje któraś z postaci świata

przedstawionego, prezentuje często punkt widzenia całej zbiorowości, z którą się utożsamia:

Opowiadano w synagodze, że cesarz rzymski wydał dekret o powszechnym spisie ludności. Z tego powodu Jeszurun oburzył się wielkim oburzeniem, które i ja podzielałam, albowiem nie wolno liczyć Izraela na podobieństwo bydła wypasanego przez pasterzy na pastwiskach a ponieważ Izrael nie jest własnością cesarza, lecz Elohim, i do Nieg należy [...] (I-II, 60).

Powyższa wypowiedź Josefa, będąca fragmentem dialogu Miriam, odsłania stanowisko Izraelitów upokorzonych decyzjami cesarza¹³, który rzymskie sposoby sprawowania władzy narzucił ich narodowi. Wypowiadający te słowa Josef wyraża swoje oburzenie, a jednocześnie – w dalszej części fragmentu – porównuje decyzję cesarza do gestu złoczyńcy.

Wielokrotnie wzmianki dotyczące zdarzeń historycznych stanowią fragmenty refleksji postaci – zapisane zostają wówczas w mowie pozornie zależnej. Dotyczy to zwłaszcza postaci, które wyraźnie legitymują się swoim historycznym – a więc pozaliterackim – rodowodem. Rozważania Heroda Wielkiego, Heroda Antypasa, Heroda Filipa, Pontiusa Pilatusa i innych osób dotyczą zdarzeń, które z punktu widzenia czasu akcji należą do przyszłości bądź przeszłości, lecz zarazem bezpośrednio wiążą się z aktualną sytuacją narracyjną. Np. Salome, której matka podpowiadała, by w nagrodę za swój taniec zażądała od Heroda ścięcia Johannana ben Zecharii, przypomina sobie krwawą historię swego rodu:

Zabijali wszyscy jej pradiadówie, zabijał wielki pradiad – Salome poczęła liczyć na palcach – zabił swoich synów: Antypasa, Aleksandra – ojca Herodiady, Arystobula, wielką prababkę Mariamne Hasmonejkę jej matkę, zabił jej hasmonejskich praocjów, Arystobula II i Hirkana II, jego córkę Aleksandrę; a ilu zabił dostojników, dworzan, zauszników

¹³ Na temat spisu ludności za czasów Heroda zob. M. G r a n t, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 270.

niewolników – opuściła bezradnie ręce [...], a o matce ludzie też przebąkiwali cichaczem... przebąkiwali... Śmierć. Zimne mrowie przebiegło ją od stóp do głowy (I-II, 478).

Wzmianka o licznych okrucieństwach Heroda – także tych, których ofiarami byli członkowie jego rodziny – nie budzi wątpliwości historycznych¹⁴. Historię tego samego rodu łączy z wydarzeniami należącymi do akcji powieści także Filip, syn Heroda Wielkiego. Przedstawiony został wraz ze swymi braćmi Antypasem i Archelaosem u łoża umierającego ojca:

Filip wrócił na swoje miejsce i wyrzucił sobie, że niepotrzebnie spytał ojca, czy ma wezwać do łoża ukochaną siostrę jego, Salome. Czy ukochaną? Czy ten nieszczęśliwy potwór umiał w ogóle kochać? Na pewno kochał żonę Mariamne Hasmonejkę, którą skazał na śmierć. Czy wszystkich, których kochał, skazywał na śmierć? [...]. Dlaczego kazał przybić złotego orła rzymskiego na jednym z wewnętrznych dziedzińców Świątyni Pańskiej? Czy po to, aby potem spalić żywcem bohater-skich przywódców faryzeuszy, buntujących się przeciw temu zarządzeniu? [...]. Czego chce teraz od Salome? Ta chęć ujrzenia siostry w ostatniej godzinie życia była niezwykle niepokojąca (I-II, 96-97).

Historycy potwierdzają wymienione powyżej fakty wpisane w tok narracji powieściowej¹⁵.

O zdarzeniach minionych narrator informuje czytelnika, budując sytuację narracyjną dogodną dla zaistnienia opowiadania. Jedną z nich pojawia się w rozdziale *Powrót*. Josef i Miriam, wracający po dwóch latach pobytu z kraju Micraim¹⁶, przybyli do nadgranicznej oazy Rinokorura i tam Josef rozpoczął rozmowę z napotkanym poganiaczem wielbłądów.

[...] Josef słuchał uważnie opowiadanych ze swadą nowin. Dowiedział się, że natychmiast po zgonie Heroda wybuchły w całym kraju zamieszki, a Symeon, jeden z przywódców buntu, puścił z dymem pałac

¹⁴ Zob. np. P. J o h n s o n, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 119-120; M. G r a n t, *op. cit.*, s. 262-268.

¹⁵ Zob. np. P. J o h n s o n, *op. cit.*, s. 119-120; M. G r a n t, *op. cit.*, s. 262-268.

¹⁶ Z Egiptu.

królewski w Jerycho, a Archelaus, następca tyrana, poczyną sobie tak sam jak jego ojciec, mordując i łupiąc lud Izraela. Ze zgrozą i oburzeniem słuchał opowiadania o ukrzyżowaniu przez legata syryjskiego Kwintusa Waleriusa za bramami Jerozolimy dwóch tysięcy judejskich powstańców i wymordowaniu w jednym dniu na dziedzińcu Świątyni Pańskiej przez żołdaków Archelausa trzech tysięcy bohaterskich faryzeuszy [...] (I-II, 105

Spotkanie Josefa z poganiaczem wielbłądów stało się dla narratora dogodną okazją, by w szczegółach poinformować czytelnika o napiętej sytuacji społeczno-politycznej panującej w Judei¹⁷

Drobne wzmianki narratora-historyka przybliżające ówczesne realia rozsypane są w całej tetralogii i często mają charakter dygresyjnych wtrąceń, łagodnie wtopionych w tok akcji powieści. Jedno z nich dotyczy córki cesarza Augusta Julii¹⁸:

Ominęli Bethsaidę Julii, miasto nazywane tak przez tetrarchę Filipa na cześć pięknej, mądrej i niezbyt cnotliwej Julii – te właściwość idą niekiedy z sobą w parze – którą ojciec, cesarz August, wydał za Tyberiusza, a potem kazał mu ją porzucić z powodu jej rozwiązanego życia [...] Łódź sterowana przez Kefasa pomknęła teraz na polecenie Jezusa ku wschodowi (III-IV, 17).

Faktem potwierdzonym przez historyków jest to, iż nazwy nadawane miastom przez władców Judei zależnych od Cesarstwa Rzymskiego bardzo często nawiązywały do imion panującej dynastii. O innym mieście wzniesionym i nazwanym na cześć panujących wspomina narrator w końcowej dygresji rozważania Symeona Kefasa płynącego łodzią przez Jam Kinereth: „Przez lekką mgłę prześwitywały zarysy Tyberiady, przeklętego dzieła Heroda Antypasa, miasta pogańskiego, zbudowanego na cmentarzach” (I-II, 299).

¹⁷ Józef Flawiusz pisze, że Archelaos dorównuje w okrucieństwie Herodowi Wielkiemu, po którym objął tron. Zob. też M. G r a n t, *op. cit.*, s. 209.

¹⁸ Autorzy *Encyklopedii Biblii* podają, że Betsaida była małą wioską rybacką, którą tetrarcha Filip podniósł do rangi miasta i nazwał Betsaida-Julus na cześć córki Augusta (*Encyklopedia Biblii. Postaci, pojęcia, informacje. Historia. Środowisko naturalne. Życie codzienne*, red. P. Alexander, przekł. D. Ściepuro, Warszawa 1997, s. 95).

Opowiadający w swej ocenie budowy miasta na cmentarzu identyfikuje się z wiernymi Prawu Izraelitami, którzy widzieli świętokradztwo w decyzji zbezczeszczenia grobów¹⁹.

Zdarzenia historyczne przywoływane przez narratora są także poświadczone przez autorów biblijnych. Jedno z nich poprzedza opis kuszenia znany z zapisów synoptyków. Narrator, przedstawiając Jezusa wybierającego miejsce spotkania z demonem na pustyni, uzasadnia ten wybór, łącząc względy historyczne z teologicznymi: w miejscu skalanym grzechem Jezus spodziewał się spotkać szatana-kusiciela:

[...] rozmyślał o Ptolemeuszu ben Habub, który postanowił zabić swego teścia, szlachetnego Symeona ben Matatjahu, księcia machabejskiego i w tym celu zaprosił go w gościnę na zamek Ejn Dok, gdzie z jego ramienia sprawował władzę namiestnika. Tutaj wydał przyjęcie na cześć gościa, zabił go i zabił jego synów, Matatjahu i Jehudę, i kilku towarzyszącym im dworzan (I-II, s. 217).

O tych zdarzeniach z przeszłości Izraela pisze nieznanymi imionami autor I Księgi Machabejskiej zaliczanej do ksiąg historycznych Starego Testamentu²⁰.

Kompetencje narratora-historyka pozwalają w literackiej formie zaprezentować fakty historyczne. Walory poznawcze powieści harmonizujące z artystycznymi w dużym stopniu decydują o wartości powieści.

NARRATOR-JUDAISTA

Z analizowanej tetralogii wyłania się stopniowo także wizerunek narratora – znawcy kultury semickiej, zwyczajów, mentalności i obrzędów Izraela. Spotykamy go już w drugim rozdziale powie-

¹⁹ „Tyberiada, miasto nazwane na cześć Cezara Tyberiusza [...]. Herod usytuował na głównym szlaku handlowym łączącym Syrię z Egiptem [...] zbudowane na cmentarzysku [...] była według żydowskiego prawa nieczysta” (*Encyklopedia Biblii...*, s. 1291).

²⁰ Zob. 1 Mch 16, 11-17.

ści, ukazującym Zecharię, kapłana ze zmiany Abijama²¹, który właśnie przybył do świętego miasta, aby wypełnić swe kapłańskie obowiązki. Zarysowana w ten sposób sytuacja narracyjna uzasadnia wprowadzenie pewnych informacji dotyczących sposobu sprawowania kultu. Mowa jest więc o wiernych gromadzących się na Dziedzińcu Pogan²², o kupnie zwierząt ofiarnych, wymianie monet pogańskich na świątynne sykle, o lichwie potępianej przez Torę. Narrator-judaista plastycznie maluje niektóre szczegóły bezpośrednio związane z czynnościami kapłańskimi Zecharii: przygotowuje się do nich przez rytualną oczyszczającą kąpiel oraz modlitwę dzień i noc. Następnie ciągnie losy w komnacie Białych i Czarnych Kostek i wraz z innymi kapłanami udaje się na wyznaczone losem stanowisko posługi²³. Te i inne szczegóły podane przez narratorkę-judaistkę już na początku czterotomowej powieści sprawiają, że czytelnik nabiera zaufania do jego kompetencji.

Wraz z rozwojem akcji powieści pojawia się wiele innych argumentów świadczących na korzyść narratorki – znawcy kultury i religii żydowskiej. Czytelnik dowiadyuje się o zwyczajach rodzinnych panujących w Izraelu np. przy okazji narodzin Johanana, syna Zecharii²⁴, narrator informuje o tradycyjnych obrzędach towarzyszącym narodzinom dziecka:

²¹ Kapłani w czasach Jezusa byli podzieleni na 24 grupy, Abijam należał do 8. Każda z nich na zmianę brała przez tydzień czynny udział w sprawowaniu świątynnego kultu. Zob. H. D a n i e l - R o p s, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Jezusa*, Warszawa 1994, s. 342.

²² Rozległy teren oddzielony od świątyni ogrodzeniem, poza które nie mogli wejść poganie; plac, gdzie dokonywano zakupów.

²³ O niektórych szczegółach związanych z wykonywaniem czynności kapłańskich i aktów kultu pisze H. D a n i e l - R o p s, *op. cit.*, s. 342-343. Zob. też G. R i c c i o t t i, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956, s. 82-83; B. P o n i ż y, *Drugorzędne akty kultu*, [w:] *Życie religijne w Izraelu*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 239-256.

²⁴ Teologiczne aspekty literackiej kreacji Jana Chrzciciela (zwanego Johanem ben Zecharia) przedstawiam w przygotowanej do druku książce *Powstał prorok jak ogień. Jan Chrzciciel w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazaretu”*.

Kobiety, które zbiegły się z sąsiednich domów, by służyć radą i pomocą Eliszebie, siedziały teraz na ziemi i płacziwym śpiewem błagały proroka Elijahu, opiekuna rodzących matek, aby odpędził od łoża położnicy nieczystego ducha, przewrotną Lilit, która czyha na życie, szpik i krew niemowlęcia. Żarliwie się kotysały i gwałtownie wyrzucały przed siebie ręce, odganiając nacierającą upiórzcę. Ich lamentujący głos przeszedł w gniewną groźbę, ale wkrótce zabrzmiał słodczą psalmiczną pieśnią, pełnej ufności i spokoju (I-II, 29).

Wiele innych szczegółów z życia rodzinnego pojawia się w pierwszym tomie powieści poświęconym dzieciństwu i latom młodzieńczym Jezusa. Rozdział *Zaślubiny Josefa i Miriam* dokładnie przedstawia zwyczaje weselne ubogich rodzin izraelskich:

Gdyby Miriam i Josef byli bogaczami, ich uroczystości weselne według przyjętego zwyczaju trwałyby dwa dni wśród hucznej uczt i zabawy [...], ale ponieważ było to wesele biedaków [...], jeszcze tego samego wieczoru po przybyciu do domu odbył się tradycyjny ceremoniał pod baldachimem, symbolizującym niebo i wspólny dom nowożeńców (I-II, 46).

Przy okazji wesela ubogiego Josefa pojawia się krótka wzmianka, że nieco inaczej wyglądają uroczystości zaślubin w bogatych rodzinach izraelskich. Ubóstwo nowożeńców nie zmienia jednak zasadniczych obyczajów towarzyszącym zaślubinom. Wspomniany baldachim – hupa – był bardzo istotnym elementem obrzędu zaślubin w kulturze judejskiej; symbolizował bowiem namiot, do którego mąż wprowadzał swą żonę²⁵. Narrator plastycznie maluje orszak oblubieńca podążający do domu oblubienicy ze śpiewem, który wyraźnie nawiązuje do księgi *Pieśni nad Pieśniami*. Także i śpiew dziewcząt zebranych wokół Miriam, bezpośrednio poprzedzający obrzęd zaślubin, został zaczerpnięty z tego samego źródła:

[...] przyjaciółki Miriam, z którymi bawiła się w dzieciństwie, a potem czerpała wodę u studni i meła na żarnach mąkę jęczmienną, poczę-

²⁵ Zob. M. S i e m i e ņ s k i, *Księga świąt obyczajów żydowskich. Było minęło...*, Warszawa 1993, s. 53-56.

ły miarowo poruszać płonącymi lampkami oliwnymi – blaski i cienie kładły się na przemian na roześmianych twarzach nazarethańskich dziewcząt – i odpowiedziały chóralnym śpiewem: – Przyłóż mnie jak pieczęć do twojego serca, przyłóż mnie jak sygnet do twojego ramienia. Albo wiem miłość mocna jest jak śmierć. Zabierz mnie z sobą, miły mój, bądź podobny do jelenia lub do młodej gazeli na balsamicznych wzgórzach (I-II, 46).

Fragment *Pieśni nad Pieśniami*²⁶ cytowany przez narratora opowiada o miłości dwojga ludzi. Biblijna ta księga była traktowana jako zbiór pieśni śpiewanych podczas uroczystości ślubnych²⁷. Narrator-judaista przedstawia także sposób zawarcia małżeństwa i jego potwierdzenie przez zebraną rodzinę słowem „amen” oraz przejście do domu Josefa²⁸ na dalszą część uroczystości weselnej.

W tomie drugim, przy opisie godów weselnych w Kanie Galilejskiej znajdujemy dokładniejszy opis zwyczajów towarzyszących uczcie weselnej, zabaw, gier i tańców²⁹. Wiele uwagi poświęcono tu kwestiom kulinarnym, wymieniając ważniejsze czynności kobiet zajmujących się kuchnią oraz wiele nazw przyrządzanych potraw:

[...] dzień w dzień do samych godów trwała krzątania w kuchni kobiety piekły ciastka z tartych migdałów, placki zaprawione cynamnem i miętą [...], baraninę, cielca na rożnie [...], gołąbce nadziewane ciełecą wątróbką i cebulą, smażyły pączki w złotej oliwie [...], przyrządzał zawiesziste sosy z wina, miodu i oliwy, ryby [...] i wymyślne napoje, mocne i rozgrzewające [...], sok wyciśnięty z granatów, a przede wszystkim winny ocet zmieszany z oliwą, który szybko gasił pragnienie (I-II, 280).

²⁶ „Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejeđnana jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Pański” (Pnp 8, 6).

²⁷ Zob. M. G r a n t, *op. cit.*, s. 301-303.

²⁸ O przeprowadzeniu panny młodej do domu pana młodego w uroczystym orszaku pisze S. S z y m i k (*Małżeństwo i rodzina w Biblii*, [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 210-211). Zob. też K. R o m a n i u k *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 19.

²⁹ Wspomina o nich S. S z y m i k, *op. cit.*, s. 210.

W początkowej części rozdziału znajdujemy wyjaśnienie dotyczące żydowskiego sposobu rachuby dni tygodnia i uzasadnienie, dlaczego wesele ma miejsce trzeciego dnia:

Israel bowiem nie oznaczał dni nazwami poza świętym Szabatem – lecz liczbami, a ponieważ pierwszym dniem tygodnia była dla niego niedziela, więc wtorek był dniem trzecim – *jom haszlishi* – a jedyną tajemnicą tego dnia [...] była wzmożona radość Elohim, który w tym dniu, w trzecim dniu Stworzenia, zadowolony z piękna swojego dzieła dwukrotnie stwierdził, że było ono dobre – *ki tow*. Dzięki temu dwukrotnemu stwierdzeniu lud ukochał ten dzień, upodobał go sobie i uczynił go dniem szczęśliwych godów weselnych, gdyż wierzył, że jedno „było ono dobre”, czyli *ki tow*, przeznaczone jest dla oblubieńca, a drugie *ki tow* dla oblubienicy (I-II, 281).

Co do tego, że małżeństwa zawierano trzeciego dnia tygodnia, zgodni są wszyscy judaїści i egzegeci³⁰. Powyższy fragment wskazuje również na znajomość Biblii i języka hebrajskiego, gdyż w nim zostały zapisane słowa hymnu o stworzeniu świata. Dwukrotne stwierdzenie, że dzieło stworzenia jest dobre, pojawia się w odniesieniu do trzeciego dnia stworzenia³¹.

W dłuższym komentarzu autorskim znajdujemy wiele szczegółów dotyczących strojów, witania gości, obmywania rąk, witania gości i modlitwy przed posiłkiem, kultury spożywania posiłków, zabaw i konkursów urządzanych przy okazji siedmiodniowych uroczystości³².

Narrator-judaista plastycznie odmalował inne uroczystości i zwyczaje rodzinne, zwykle związane z obrzędami religijnymi³³. W powieści odnajdujemy wiele szczegółów dotyczących świętowania szabatu, nadania dziecku imienia, oczyszczenia matki, ofiarowania pierworodnego w świątyni, zwyczaje dotyczące wycho-

³⁰ Por. komentarz do J, 2, 1-11, [w:] BP.

³¹ Rdz 1,10 i 1,14. Por. komentarz [w:] BP.

³² O siedmiu dniach weselnych uroczystości pisze S. S z y m i k, *op. cit.*, s. 210.

³³ Zob. M. S i e m i e Ń s k i, *op. cit.*, Warszawa 1993, s. 53-56.

wania dziecka i uroczystość *Bar Mitzwe*³⁴. Wiele też miejsca za mują w powieści opisy obchodów ważniejszych świąt izraelskich *Jom Kippur*³⁵ – Dnia Pojednania, *Sukkot*³⁶ – Święta Namiotów, *Chanuka*³⁷ – Święta Świeceł, *Pesach*³⁸ – Święta Wyjścia z niewolęgi egipskiej. Prezentacja genezy świąt i sposobu ich obchodzenia, także wymowy religijnej, podana przez Brandstattera, zgodzi jest z tym, co na ich temat piszą judaїści i bibliści³⁹. W opisie świąt pojawia się wiele szczegółów, które świadczą o rozległej wiedzy opowiadającego. Należy do nich np. wiadomośc, że jedzi z większych świętości narodu, jaką była szata arcykapłańska, znadowała się w posiadaniu Rzymian⁴⁰.

[...] obok u stóp Ołtarza Całopalenia, w złotej szacie – przez ca rok znajdowała się ona pod strażą Rzymian w zamku Antonia na znak, Rzym jest prawowitym panem Judei, i tylko na czas Wielkich Świąt wi dze przekazywały ją arcykapłanowi – stał Josef Kajafa, dostojny i sk piony, i niedostępny [...] (I-II, 199).

Narrator, pisząc o święcie *Chanuka*, rysuje przed oczyma cz telnika obraz zapalania świecznika. Informuje, iż dokonuje tę najstarszy wiekiem mężczyzna w rodzinie, cytuje wypowiedzi

³⁴ A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *Historia i kultura Żyd polskich. Słownik*, Warszawa 2000, s. 20.

³⁵ Zob. M. Siemiński, *op. cit.*, s. 452; A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *op. cit.*, s. 136.

³⁶ Zob. M. Siemiński, *op. cit.*, s. 412; A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *op. cit.*, s. 324; B. Poniży, *Korzenie przesłania Nowego Testamentu*, Gniezno 1997, s. 115-117 (autor podaje trzy inne nazwy tego święta: Szalasł Kuczek, Zbiorów).

³⁷ Zob. M. Siemiński, *op. cit.*, s. 443-444; A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *op. cit.*, s. 46.

³⁸ Zob. M. Siemiński, *op. cit.*, s. 173; A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *op. cit.*, s. 251-252; B. Poniży, *Korzenie...*, s. 113-114.

³⁹ Zob. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 443-444, 452-455; B. Poniży, *Korzenie...*, s. 112-121; T. Brzegowy, *Doroczne świąt pielgrzymkowe Izraela*, RBL 1983, z. 2, s. 98-115.

⁴⁰ Flawiusz z *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 1993, II 18, 93-94) podaj iż Rzymianie przyjęli opiekę nad szatami arcykapłana wraz z ustanowieniem swego zarządu w Judei pod przewodnictwem prokuratora.

przez niego modlitwę pochwalną, a następnie podaje inne szczegóły:

Wypowiedziawszy błogosławieństwo, podziękował Bogu za wszystkie łaski i cuda [...] i zapalił pierwszą lampkę – codziennie wieczór zapalał jedną lampkę, od strony prawej ku lewej, aż w ostatnim dniu święta osiem lampek płonęło ku chwale Pana – a domownicy i goście radośnie zaśpiewali: „Niechaj Łagodność Pana naszego, Boga, będzie nad nami!” Zasiadli do świątecznej uczy, która przeciągnęła się do późnej nocy (III-IV, 160).

Wprowadzenie w tok narracji powieściowej zdarzeń, które rozegrały się podczas Święta Namiotów, stało się dla narratora-judaisty dogodną okazją, by przedstawić dwa odmienne sposoby myślenia o czasie: grecko-rzymski i semicki. Czas i zdarzenie w świadomości Izraelitów są pojęciami, które się na siebie nakładają, dla Greków i Rzymian – są to pojęcia zupełnie odległe. Dlatego też dla Izraelitów odejście lata było zapowiedzią jego powrotu, a sam Bóg – Elohim jest poręczycielem mającego nadejść w przyszłości następnego święta zbiorów.

W świadomości Greka i Rzymianina zdarzenie dzieje się w czasie. Dla syna Izraela czas jest falą zdarzeń, które ruchem rytmicznym, nieustannie powracając, płyną przed siebie. Grek i Rzymianin, wracając, cofa się. Syn Izraela, wracając, idzie naprzód. Dlatego Święto Namiotów nie było świętem smutku z powodu końca zjawiska, ale świętem radości z powodu jego nowego początku (III-IV, 110).

Przy różnych okazjach przedstawiony jest semicki sposób myślenia, np. wtedy, gdy spotykamy w powieści Żydów często i żywo dyskutujących na tematy religijne. Spierający się o różne kwestie biblijne, potrafili podawać logiczne i precyzyjnie dobrane argumenty, potwierdzające słuszność ich stanowisk. Tego typu sytuacja została wyraźnie zarysowana w rozdziale *Przy miejskiej bramie*. Już sam tytuł wskazuje na kompetencje judaistyczne opowiadającego: rzeczywiście, w czasach Jezusa bramy w murach okalających miasto były ulubionym, a także i najpraktyczniejszym

miejszem spotkań, rozmów, dyskusji i wymierzania sprawiedliwości⁴¹.

Wśród innych problemów, które interesowały mieszkańców Judei i Galilei, rozdział *Wrzenie* podejmuje temat obmywania rąk przed posiłkiem⁴². Narrator, oddając gorącą atmosferę toczonych dyskusji, posłużył się wyliczeniem, zastosował gradację i biblijny paralelizm synonimiczny, zbliżając strukturę składniową swej wypowiedzi do struktur biblijnych:

[...] rozprawiano namiętnie, żarliwie, a namiętność przechodziła w zaślepienie i upór, a żarliwość przeobrażała się w zuchwałość, a porywczność w zawziętość, a każdy z rozprawiających tłumaczył sobie słowa Jezusa według swojego rozumu, więc krzyżowały się poglądy, zdania, przypuszczenia, domysły; mniemania przeciwstawiały się mniemaniom, zapatrywania zapatrywanom, sądy sądom [...] (III-IV, 55).

Narracja powieściowa jest w tym miejscu bogatsza niż wypowiedzi ewangelistów, gdyż oni sugerują jedynie, że nauka Jezusa budzi nieporozumienia wśród słuchaczy⁴³. Rozbudowana scena powieściowa przybliży realia biblijne współczesnemu czytelnikowi, angażując jego emocje i wyobraźnię. Wartki tok narracji jest adekwatny do przebiegu dyskusji, a zarazem oddaje wielką rozbieżność stanowisk.

W dalszej części rozdziału narrator wyjaśnia, dlaczego tyle kontrowersji wzbudziła nauka Jezusa o obmywaniu rąk, z którą była złączona nauka o czystości serca przeciwstawionej czystości rytualnej. Okazuje się, że problem ten zaistniał w związku z halachą⁴⁴ – licznymi komentarzami rabinów do *Tory*:

Jeden z wiekowych starców, siedząc wieczorem w bramie miejskiej, tłumaczył słuchaczom, że zwyczaj umywania rąk przed spożywaniem posiłków ustanowiony został przed niespełna stu laty [...] w żadnym ra-

⁴¹ Por. S. S z y m i k, *op. cit.*, s. 222.

⁴² Zob. Mk 7, 3: „Faryzeusze bowiem, i w ogóle Żydzi, trzymając się tradycji starszych, nie jedzą, jeśli sobie rąk nie obmyją, rozluźniając pićś”.

⁴³ Mk 7, 1-23; Mt 15, 1-9.

⁴⁴ Na temat midraszu halachicznego zob. IV rozdział rozprawy.

zie nie należy uważać zaniedbania nakazu o umywaniu rąk za karygodne wykroczenie przeciw Prawu Mojżeszowemu, gdyż nic ono nie mówi o umywaniu rąk, a przepisy o ich umywaniu ustanowiła dopiero Hala-cha, a wprawdzie Halacha jest święta i nieomylna, ale Prawo Mojżeszowe jest świętsze i nieomylniejsze, jakże więc to, co jest święte i nieomylnie, może być ważniejsze od tego, co jest świętsze i nieomylniejsze? (III-IV, 55).

Podobną problematykę związaną z interpretacją przepisów Prawa ukazuje narrator w innych powieściowych scenach. Jego imponująca znajomość kultury Izraela poszerza znacznie zakres wiedzy czytelnika, pozwalając na pełniejsze zrozumienie złożonej problematyki społeczno-religijnej czasów Jezusa. Koloryt epoki oddany w plastycznej i sugestywnej formie przybliży piękno i bogactwo kultury, w której żył i wzrastał Jezua ben Josef. Spojrzenie narratora-judaisty, wyraźnie podkreślające ludzką naturę osoby Jezusa, żyjącego w ściśle określonych ramach społecznych, także ułatwia przyjęcie sensów teologicznych zawartych w tetralogii.

NARRATOR-TEOLOG

Narrator powieści dosyć dobrze zna wiele zagadnień będących przedmiotem naukowej refleksji teologicznej, a jego komentarze obejmują przede wszystkim zagadnienia biblijne i dogmatyczne oraz kwestie bliskie teologii życia wewnętrznego i problematykę moralną rozpatrywaną w odniesieniu do Objawienia.

Teologia biblijna

Autor, dbając o wierny przekaz treści zawartych w Piśmie Świętym, wyposażył narratora w umiejętność odkrywania teologicznego wymiaru Biblii. Odślonięcie sensu teologicznego bywa często poprzedzane komentarzem egzegetycznym. Wielokrotnie też stosowany jest komentarz podkreślający jedność pism Starego i Nowego Testamentu.

Już na samym początku tetralogii narrator ujawnia swą znajomość biblijnych i rabinicznych form wypowiedzi. Pisząc o pokłonie trzech magów, wyciąga wnioski jednocześnie literackie i teologiczne. Pierwsze dotyczą hagady⁴⁵, drugie zaś sposobu działania Boga:

A jadąc radowali się, że byli wykonawcami woli Pana, który postanowił dla zbudowania Izraela pokazać mu trzech pogańskich poszukiwaczy Prawdy i dlatego ukształtował ich wyprawę i przygodę na modłę żywej hagady, mądrego wdzięcznego opowiadania z głębokim morałem, i wpisał ją swą niewidzialną ręką w krwawe dzieje Heroda i błogosławione Dzieje Dziecka (I-II, 89).

Ta wzmianka stanowi wstęp do ujawniania wiedzy teologicznej, jaka wyrasta z pogłębionej refleksji biblijnej. Narrator-teolog, obecny już w I tomie powieści, opatruje komentarzem ważniejsze zdarzenia z życia rodziny Josefa i Miriam. Towarzyszy on np. prezentacji znalezienia 12-letniego Jezusa w Świątyni Jerozolimskiej. Opowiadający nawiązuje do zapisu św. Łukasza ewangelisty: „Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział”⁴⁶. W powieści pojawia się następujące wyjaśnienie:

Słowa, w których Jezus podporządkował prawo ziemi nieubłaganemu prawu niebios, nie zostały przez Jego rodziców zrozumiane – chociaż Miriam zachowała je w pamięci – albowiem Ełohim nie chciał, aby ich oczy otworzone były na to, co jeszcze powinno być przed nimi zakryte i utajone.

I nie wiedząc, co usłyszeli, wrócili wraz z Synem do Nazarethu (I-II, 133).

Komentarz narradora, wyjaśniający, dlaczego rodzice Jezusa nie zrozumieli Jego odpowiedzi, sytuuje go wśród tych znawców teologii biblijnej, którzy z Pisma Świętego wywnioskowali, że jednym z praw Bożej ekonomii zbawienia jest prawo oczekiwania na nadejście właściwego czasu – *kairos*.

⁴⁵ Kwestię tę dokładniej przedstawiam w IV rozdziale.

⁴⁶ Łk 2, 50.

Konieczność podporządkowania się prawu czasu widoczna jest także w opisie dzieciństwa Jezusa. Rodzice dostrzegają Jego wyjątkowość, która szła jednak w parze ze zwyczajnością, a ta z kolei była wyraźnie widoczna dla dalszej rodziny, przyjaciół, sąsiadów. Opowiadający interpretuje ukrycie niezwykłości Jezusa, przyjmując perspektywę teologiczną:

Otóż gesty i ruchy tego Dziecka były wyjątkowe i inne niż ruchy i gesty dzieci Jego otoczenia i należy się jedynie dziwić, że ich wyjątkowość i odrębność nie zostały natychmiast zauważone przez krewnych i sąsiadów [...] ten brak spostrzegawczości należy tłumaczyć zrzędzeniem Elohim, który prawdopodobnie nie chciał, aby Syn cieśli został zauważony w czasie milczącym (I-II, 109-110).

W powieści znaleźć można teologiczny komentarz do słów Jezusa⁴⁷ odnoszących się do Jego Matki i kuzynów, zwanych w semickim kręgu kulturowym braćmi. Zdaniem opowiadającego, Jezus wskazując na swoich uczniów, nie wyparł się swej rodziny z ciała, lecz powiększył ją o rodzinę z ducha⁴⁸:

[...] wypowiadając te słowa, dawał wyraz wyobrażeniom o nowej wspólnocie rodowej, ustalającej pokrewieństwo człowieka z człowiekiem nie przez krew i ciało, ale przez związek z wolą Pana za pomocą posłuchu i spełnienia (I-II, 440).

Obszerny *passus* komentarza poświęcony został przy tej okazji szczególnej sytuacji Miriam. Podkreśla on, że Jezusa łączyły z Matką nie tylko więzi krwi, lecz przede wszystkim więzi ducha, gdyż macierzyństwo Miriam było wyrazem uległości wobec woli Boga.

Warunkiem przyjęcia i wpisania w ten powszechny krąg rodowy jest służebne posłuszeństwo każdego z nich przed obliczem Pana. Ten warunek Miriam spełniła po raz pierwszy przed laty, gdy zapowiedź bło-

⁴⁷ Mt 12, 4-50: „I wyciągnąwszy rękę ku swoim uczniom rzekł: »oto moja matka i moi bracia. Bo kto czyni wolę mego Ojca, który jest w niebie, ten jest mi bratem, siostrą i matką«”.

⁴⁸ Por. komentarz do Mk 4, 31-34 oraz Mt 12, 46-50 [w:] BP.

goślawionych narodzin przypieczętowała dobrowolną zgodą na to, co się stanie, a potem w swoim życiu wciąż wpisywała się z pokorą i posłuszeństwem w krąg nowego pokrewieństwa (I-II, 440).

Opowiadający znawca Biblii swobodnie porusza się w sakralnej przestrzeni słów Starego i Nowego Przymierza, odkrywając nici łączące je w nierozzerwalną całość. Interesujący jest pod tym względem komentarz narracyjny towarzyszący opisowi spotkania Jezusa z Samarytanką, kiedy po raz pierwszy wypowiada On formułę samoobjawienia Boga: „JA JESTEM”. Narrator kreśli wpięty scenerię zewnętrzną, która harmonizuje z ukrytym znaczeniem formuły objawieniowej. Pojawia się więc najpierw motyw wiatru korespondujący z motywem Ducha Bożego, co stanowi łagodny pomost między rzeczywistością naturalną i ponadnaturalną:

Od wschodu zerwał się porywisty wiatr. Drzewa ugięły się aż do ziemi, góry zniżyły się i rzeki stanęły w swoim biegu. Duch Jahwe różgą swoich ust i tchnieniem swoich warg uderzył w bezbożnych i rozpoczął się sąd na człowiekiem, ziemią i wodami. Sprawiedliwość i wierność była przepaską Jego łądzwi. Jego spojrzenie wstrząsało całym wszechświatem i rozświetlało go od początku aż do końca nieskończoności: JA JESTEM!... JA JESTEM!... JA JESTEM!... Szedł Byt niedościgły, szedł w czasie dokonanym, przeszłym i przyszłym, ognisty JA JESTEM (I-II, 320).

Liczne nawiązania do biblijnej stylistyki, kryptocytaty z psalmów, aluzje do ponadczasowości Boga i Jego objawienia w ogniu, nadają wypowiedzi ton podniosły i pozwalają czytelnikowi odczytać pierwsze słowa samoobjawienia Boga o Jezusie z punktu widzenia teologii biblijnej. Potęga Boga objawiającego swą obecność w słowach Jezusa została oddana na wzór starotestamentalnych teofanii – poprzez ukazanie niezwykłych zjawisk przyrody i wprowadzenie metafory ognia oczyszczającego wszystkich ludzi i odnawiającego w nich pierwotne podobieństwo do Boga:

Ziemia pękała pęknięciem, kruszyła się kruszeniem, wstrząsała się wstrząsami pod ognistym wichrem, pod Jego przybierającym spojrzeniem: JA JESTEM! Ogień tych słów runął na obrzezanego i nieobrzeza-

nego, [...] na wszystkich mieszkańców ziemi, albowiem wszystkie ludy były nieobrzezane, i nieobrzezanego serca był każdy dom Izraela! JA JESTEM! JA JESTEM! JA JESTEM! JA JESTEM WIEKUISTY, BÓG WASZ, którego podobieństwo w sobie dźwigacie! (I-II, 320).

Artystyczna forma narracyjnej wypowiedzi podkreśla teologiczne treści. Trzykrotne wykorzystanie figur etymologicznych określających stan ziemi: „pękła pęknięciem”, „kruszyła się kruszeniem”, „wstrząsała się wstrząsami”, nawiązuje do hebrajskiego sposobu wyrażania rzeczywistości abstrakcyjnej za pomocą obrazów konkretnych. Graficzne wyodrębnienie zwrotu JA JESTEM oraz zaopatrzenie go w wykrzyknik świadczy o ekspresywnym nacechowaniu cytowanego fragmentu. Dynamizm, który niesie ze sobą objawienie imienia Jahwe – Ja Jestem – podkreślony został użyciem metafory „ognia słów”, który „runął”. Metaforze tej towarzyszy obrazowe określenie nieodwołalności mocy Boga. Powszechny charakter objawienia został zaznaczony określeniem „wszyscy mieszkańcy ziemi”, a przekroczenie granicy między potomkami Abrahama i poganami zostało podkreślone antytetycznym zestawieniem nawiązującym do ksiąg prorockich⁴⁹: „albowiem wszystkie ludy były nieobrzezane i nieobrzezanego serca był każdy dom Izraela”. Najbliższy kontekst, w którym pojawia się ten komentarz narratora, nawiązuje do kreatywnej siły rozkazu Boga, porównanej w Biblii do skuteczności deszczu i śniegu nawadniających ziemię⁵⁰.

Narrator, wydobywając teologiczny sens ze starotestamentalnej historii zbawienia, znajduje dla niego odpowiednie miej-

⁴⁹ Zob. Jer 9, 25: „Albowiem wszystkie narody są nieobrzezane i cały dom Izraela jest nieobrzezanego serca”.

⁵⁰ Porównanie to zostało zaczerpnięte z Księgi Izajasza. Wskazuje potęgę działania Bożego Słowa: „Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierv nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55, 10-11).

sce w kontekście zdarzeń nowotestamentalnych. Np. w ostatnim akapicie rozdziału *Wygnanie Jezusa z Nazarethu*⁵¹ przywołuje zdarzenie przejścia przez groźne wody, te, przez które Izraelici uciekli bezpiecznie przed wojskiem faraona. Starotestamentalny obraz okazał się przydatny dla zarysowania analogicznej sytuacji zagrożenia, w której znalazł się Jezua ben Josef – omalże już strącany w przepaść przez swoich ziomków. Narrator jednak bardzo wyraźnie podkreśla panowanie Jezusa nad całą sytuacją. Dyskretnie również zaznacza kontrast między postawą Jezusa i postawą Jego wrogów:

Wtedy Jezus, zewsząd otoczony krzyczącymi wodami, wstąpił w nie i zdążył wciąż przed siebie, środkiem chaosu i bełzadu, a mając ścianę krzyczących i szalejących wód po prawej i po lewej stronie, przeszedł wśród nich bezpiecznie, jak Izrael przez Morze Sitowia (I-II, 468).

Metafora „krzyczących wód” wyraźnie współbrzmi z obrazem „ściany krzyczących i szalejących wód”, a obie nawiązują do starotestamentalnego kantyku wyśpiewanego po przejściu przez Morze Czerwone⁵². Opowiadający używa także terminu „Morze Sitowia”, którym w biblistyce określone jest wspomniane miejsce wyzwolenia z rąk Egipcjan⁵³.

Przytoczone powyżej przykłady dowodzą, iż narratorowi powieści znane były podstawowe zasady interpretacji ksiąg kanonicznych stosowane we współczesnej egzegezie biblijnej, jak np. znajomość form literackich stosowanych przez autorów natchnionych, uwzględnienie bliższego i dalszego kontekstu perykop biblijnych oraz umiejętność odczytywania zdarzeń starotestamentalnych w perspektywie nowotestamentalnej.

⁵¹ Rozdział ten stanowi literackie rozbudowanie perykopy ewangelicznej: por Łk 4, 29-30.

⁵² Por. Wj 15, 1-21.

⁵³ Pomyłką jest tłumaczenie hebrajskiego *Jam suf* jako *Morze Czerwone*, poprawnie powinno być *Morze Sitowia*. Jest to rejon w okolicy miasta Rameses. Przepuszczalnie chodzi o obszar bagnistych jezior w pobliżu Suezu. Zob. A. L. ä p p l e, *op. cit.*, s. 228.

Teologia dogmatyczna

Wiele problemów dogmatycznych znalazło w powieści swe literackie opracowanie. Spośród nich najczęściej pojawiają się kwestie chrystologiczne. Niektóre z nich wiążą się z zagadnieniami poruszonymi w traktacie o Trójcy Świętej (*de Trinitate*) oraz mariologii. Pojawiają się także komentarze nawiązujące do zagadnień obecnych w traktacie o łasce (charytologii) oraz eschatologii.

Elementy chrystologiczne rozsiane są w całej powieści i zharmonizowane z tokiem narracji. Dzięki temu dostrzec można stopniowe odsłanianie przed czytelnikiem tajemnicy Jezusa, Boga – Człowieka. W pierwszym tomie na plan pierwszy wysuwa się Jego człowieczeństwo, lecz pojawiają się także liczne sygnały świadczące o tym, że ludzka natura Jezusa nie wyczerpuje całej prawdy o Synu Miriam.

Jezus, jak wszystkie dzieci w Jego wieku, stawiał drobne kroki, to znów niecierpliwie podskakiwał lub puszczał się przez drogę nagłym biegiem, ale w rytmie Jego kroków była nieuchwytna celowość, jakiś motyw przewodni, i Miriam i Josef, patrząc na królewski krok swojego Syna, odbierali wrażenie, że Malec dokądś uparcie zmierza, nieustannie zmierza, zmierza ku jasno określonej celowi, który znajduje się u samego końca Jego drogi, poza granicą dostrzegalną okiem i myślą człowieka (I-II, 110).

Postrzegany oczyma najbliższych – stanowi dla nich nieodkrytą tajemnicę. Przed narratorem – teologiem zajmującym się chrystologią – staje trudny problem połączenia praw, które rządzą ludzką psychiką Jezusa, a więc praw stopniowego rozwoju i poznawania, z faktem Jego odwiecznej wszechwiedzy i wszechobecności. Zagadnienie to rozwiązuje, łącząc w antytetyczne związki dwie przeciwstawne możliwości stojące przed Jezusem – Bogiem, który w Jezusie z Nazaretu przyjął także ludzką naturę. Narrator wskazuje na pokorę Boga, który zechciał przyjąć ograniczenia wynikające z kondycji natury ludzkiej⁵⁴.

⁵⁴ Por. T. Węclawski, *Chrystus naszej wiary*, Poznań 1994, s. 12-14.

Niemożliwe do zrozumienia misterium jedności obu natur zostaje wyrażone za pomocą przeciwstawnych sformułowań, które w wypowiedzi narratora tworzą logiczną i spójną wewnętrzną syntezę dwóch odmiennych rzeczywistości:

Mały Jezus, patrząc zatem na świat, poznawał go swoim wszechpoznaniem i odkrywał go swoją wszechobecnością, albowiem ograniczył się, czyli rozprzestrzenił do rozmiarów człowieczego wcielenia, dzięki czemu był małym nazarethańskim chłopcem, nie wtajemniczonym jeszcze w święte Prawo i uganiającym po rynku ze swoimi rówieśnikami, i bawiącym się z nimi w klasy (I-II, 113).

Spojrzenie narratora na Jezusę ben Josef z perspektywy jego bliskich jest uzupełnione próbą ukazania prawdy o tajemnicy Jezusa z Jego punktu widzenia. W toku narracji prezentującej chłopca powoli poznającego otaczający go świat pojawiają się sformułowania świadczące o Jego bóstwie. Wskazuje na nią np. wzmianka odnosząca się do preegzystencji Syna Bożego. Opowiadający, chcąc przybliżyć czytelnikowi zjednoczenie dwóch natur w jednej osobie, podkreślając człowieczeństwo Jezusa, jednocześnie wskazuje na Jego bóstwo. Przedstawiając wprost pytania, jakie sobie stawia Jezus, wyraźnie stwierdza, iż sam sobie odwiecznie narzucił ludzkie ograniczenia, którym teraz podlega:

Ogarnęła Go przeczysta pokusa ujawnienia. A może już teraz powinien wszystko powiedzieć? A może właśnie teraz powinien wyłożyć im to, czego się później dowiedzą? Dlaczego jeszcze się waha? Przecież wahając się i czekając, sam sobie utrudnia działanie. Utrudnia? Czy ma prawo usuwać trudności, które nie tylko sam stworzył i sam sobie narzucił, lecz także kazał je zapisać prorokom w natchnionych zwojach, aby były zapisane na wieczne świadectwo Prawdy? (III-IV, 71-72)

Wobec trudnego problemu dotyczącego tożsamości Jezusy ben Josef stają także słuchacze Jezusowych przypowieści. Zbliżają się oni niekiedy do prawdy o Transcendencji, próbując odczytać znaczenie symbolu, którym się posłużył. Narrator mówi o tym, zaznaczając, jak wiele kontrowersji wzbudziły słowa Rabbiego z Nazaretu, utożsamiające go z ogniem i Królestwem Nie-

bieskim: „A kto jest blisko mnie, jest blisko ognia, a kto jest daleko ode mnie, jest daleko od Królestwa Niebieskiego”⁵⁵ (III-IV, 20). Opowiadający, wykorzystując mowę pozornie zależną, oddaje wątpliwości słuchaczy, którzy – podążając tropem symboliki ognia – dochodzą do konstatacji eschatologicznej, lecz nie potrafią jej przyjąć:

Czyżby Jezua ben Josef na podobieństwo Pana przyodziewał się w ogień? Przecież swoją odległość od synów Izraela określił za pomocą odległości ognia od człowieka, a po chwili tę samą odległość określił za pomocą nie mniej przerażającego określenia, z którego wynika, że sam jest Królestwem Niebieskim, czyli oczyszczeniem, sądem i czasem ostatecznym w jednej Osobie. Jak może śmiertelny, zwyczajny człowiek być Królestwem Niebieskim, sądem i czasem ostatecznym? (III-IV, 21)

Niekiedy narrator wypowiada się z pozycji charytologa⁵⁶, podejmując trudne zagadnienia, którymi zajmuje się traktat o łasce:

[...] było zrzędzeniem nieba, aby Potępiony wskazał im drogę do Wybranego, aby Zło wskazywało im drogę do Dobra, a Nienawiść do Miłości, jak to często w życiu się dzieje ku nieopanowanemu zdumieniu człowieka (I-II, 88).

Kontrasty, jakimi się posłużył: „Potępiony” – „Wybrany”, „Zło” – „Dobro”, „Nienawiść” – „Miłość”, oddają teologiczną prawdę o tym, że logika Bożej miłości przerasta ludzki sposób rozumowania. Użycie wielkich liter personifikuje wybrane pojęcia i nadaje im specyficzny, osobowy charakter. Podkreśla niejako, że wyróżnione w ten sposób pojęcia nierozzerwalnie łączą się z człowiekiem – osobą.

Łaska jednak nie odbiera człowiekowi możliwości wyboru – człowiek może odrzucić Boże propozycje. Na tę możliwość wska-

⁵⁵ Narrator nie przytacza w tym momencie tekstu Ewangelii, lecz agrafon zaczerpnięty z pism Orygenesusa. Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 113.

⁵⁶ Charytolog – teolog zajmujący się charytologią, czyli nauką o łasce.

zuje narrator, komentując słowa Jezusa znane z Kazania na Górze. Przytacza on najpierw ostrzeżenie Jezusa przed osądzeniem i potępieniem bliźniego oraz przed brakiem przebaczenia wobec winowajców⁵⁷, a następnie wyciąga wnioski, w których podkreślając wspólnotę między ludźmi, czyni delikatne aluzje do tajemnicy *communio sanctorum*:

I tak wiązał człowieka z człowiekiem, jednego uzależniał od drugiego i tworzył z nich jedno ciało ożywione jednym duchem, i poddawał wszystkich bez wyjątku jednemu prawu wszechobowiązującej Dobroci, sędziów i oskarżycieli, krzywdzących i skrzywdzonych, cierpiących i zadających cierpienie (I-II, 336).

W większości komentarzy dogmatycznych Brandstaetter prezentuje stanowisko wspólne dla wszystkich chrześcijan. W komentarzach mariologicznych pojawia się dyskretnie i tylko raz subtelna aluzja do dogmatu o Niepokalanym Poczęciu⁵⁸. Pozostałe, wyraźniej zwerbalizowane kwestie dogmatyczne mogą być akceptowane przez inne wyznania chrześcijańskie.

Teologia życia wewnętrznego

Tematyka interesująca moralistów i znawców teologii życia wewnętrznego jest bogato reprezentowana w związku z kreacją bohaterów. Narrator wiele miejsca poświęca ich przeżyciom wewnętrznym towarzyszącym podejmowaniu decyzji o moralnych wymiarach. Złożoną tę problematykę przybliżyą wgląd w przeżycia Judy z Kerijoth.

Wielokrotnie narrator wspomina o Judzie z Kerijoth i konsekwentnie przedstawia go jako człowieka wewnętrznie rozbitego, który w swoim wartościowaniu zaciera granice między dobrem a złem. Lecz bardzo dyskretnie sugeruje też, że jego rozterki są

⁵⁷ Por. „Nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni, nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni, odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone” (Łk 6, 37).

⁵⁸ Można ją dostrzec w kontekście sformułowania „niepokalana biel”, jakie pojawia się w rozważaniach Miriam. Zob. III rozdział.

przejawem duchowej walki, którą toczy nie tylko ze sobą, lecz także ze złym duchem⁵⁹:

[...] wolnym krokiem szedł dalej odurzony nawałem myśli, które wypełniały jego udręczoną głowę. Mieszały się one ze sobą, przenikały wzajemnie, potem rozdzielały i **pełzły jak węże**, podrażnione zbliżającym się niebezpieczeństwem; ich **ośliżte cielska prężyły się, wiły, skręcały, spiętrzały w drgające kłębowisko**, kusily biednego Judę jednolitym sykiem przypuszczeń, domysłów, podejrzeń, a wreszcie coraz bardziej wzmagającej się pewności, że ten jest niebezpiecznym kusicielem, kuszącym dwunastu łatwowiernych apostołów [...] [podkr. moje – A. S.] (III-IV, 177).

Narrator za pomocą obrazowego porównania oddaje realność i dynamikę wewnętrznej walki. Użycie wyrazów z pola semantycznego, które w tekście biblijnym nieodwołalnie przywołuje sceny kuszenia z raju, wskazuje na rolę szatana w kształtowaniu poglądów Judy na temat Rabbiego z Nazaretu. Konsekwencją zwątpienia, któremu poddał się Juda, była kradzież; nie chce jej nazwać po imieniu, lecz szuka winy poza sobą⁶⁰. Juda dochodzi do przekonania, że to Rabbi go zwiódł i uczynił złodziejem. Postanawia jednak, że nie odejdzie jeszcze z grupy apostołów. Narrator – zachowując dystans wobec tej decyzji – podaje jej motywację w formie pytania retorycznego, które można potraktować jako głos Boga przemawiający w sumieniu człowieka:

Rosło w nim poczucie mądrej roztropności, rozwagi i tak wielkiej przeczności, że aż graniczącej z przebiegłością, a może i z przewrotnością [...] jeszcze nie porzuci Jezusy. Jeszcze przy Nim zostanie. Potrzą-

⁵⁹ O tym, że działanie demona i jego wpływ na myśli, uczucia, pragnienia człowieka ma charakter bardzo realnego niebezpieczeństwa, świadczy nauczanie mistrzów życia duchowego. Np. Ignacy Loyola, CD, nr 313-327; 328-337; Jan od Krzyża zwraca uwagę, iż szatan ma władzę nad człowiekiem, który jest przywiązany do tego, co doczesne i zewnętrzne (*Druga na Górę Karmel*, I, 2, 2).

⁶⁰ Na pochodzenie kłamstwa od szatana wskazuje Jezus, zob. np. J 8, 44. Moralisci i znawcy zagadnień życia wewnętrznego zwracają uwagę na trudność w przyznaniu się do winy. Zob. S. O l e j n i k, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boga. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979.

snął skrzynką. Dochodzący z jej wnętrza brzęk srebrników podniósł go na duchu. Wtem usłyszał w sobie głos, który go spytał: „Czyżby mądra zapobiegliwość była tą jedyną nicią, która cię teraz łączy z Rabbim?” Juda nic nie odpowiedział swojemu wewnętrznemu głosowi, bo udawał, że nie słyszy jego pytania (III-IV, 178).

Poprzednio narrator-teolog wskazywał na zagłuszanie budzącego się sumienia szukaniem pseudousprawiedliwień, teraz zaś wprost mówi o postawie człowieka, który zobojętniał na głos sumienia. Obie te postawy są znane teologom moralistom⁶¹.

Także inne zagadnienia spośród tych, którymi zainteresowani są teologowie duchowości, są obecne w narracji powieściowej. Np. opowiadający zainteresowany jest mocą błogosławieństwa, którego udzielił Jezua ben Josef swoim uczniom: „błogosławieństwo to napełniło apostołów otuchą i natchnęło zaufaniem we własne siły, o których zwątpili po niefortunnym bojowaniu z Pełzającym” (III-IV, 99).

Elementy teologii ukazujące prawa rządzące rozwojem życia wewnętrznego oraz istotę modlitwy można odnaleźć w tych wypowiedziach narratora, które odnoszą się do konkretnych bohaterów powieści. Jednym z wielu jest Zecharia, ojciec Johana, proroka znad Jordanu:

Zecharia przypomniał sobie, że dzisiaj nie modlił się o płodność Eliszeby, ale natychmiast zamiarkował, że przed obliczem Elohim nie wszystko jest modlitwą, co jest modlitwą, a modlitwą nie musi być modlitwa, a może nią być błagalny wzrok wzniesiony do nieba albo płacz, albo po prostu głębokie westchnienie. Więc Pan przyjął jego westchnienie za modlitwę, albowiem wszystko jest w Jego mocy, a każdy krok człowieka odmierzony jest Jego wolą (I-II, 11).

Teologia duchowości pojawia się także w kontekście postaci Miriam. Matka Jezusa ukazana jest jako kobieta, która we wszystkim dochowuje wierności Bogu, lecz Jej wierność jest okupiona wielkim trudem. Narrator, pisząc o Jej samotności po odejściu

⁶¹ Zob. *tamże*.

Syna, zwraca uwagę na wewnętrzne przeżycia, które oddają duchowy wizerunek Matki Jezusa zgodnie z obrazem Maryi proponowanym przez mariologię i teologię duchowości:

Aczkolwiek bardzo wielu spraw nie rozumiała, jednak nie mogąc ich objąć umysłem, przyjmowała je skwapliwie w swoje serce i umieszczała wśród spraw zrozumiałych. Podobnie czyniła ze smutkiem i samotnością, które jej nie opuszczały od czasu odejścia Syna z Nazarethu, a przecież umieszczała te uczucia wśród uczuć najradośniejszych i najpiękniejszych, bo były owocem wypełniania się przyrzeczeń Pańskich (I-II, 433-434).

Pisząc o ludzkich ograniczeniach nie pozwalających zrozumieć Bożych tajemnic, narrator zwraca uwagę na postawę pokory potrzebną do tego, by poddać się bez sprzeciwu Bożym planom. Tego typu postawa widoczna jest wyraźnie w zachowaniu Johanna ben Zecharia:

Trawiła go żalność. Dźwigał ją w sobie z pokornym poddaniem, gdyż słusznie uważał, że w każdym zlu, zesłanym przez Elohim na człowieka, jest wielka mądrość Pańskiej dobroci (I-II, 309).

Znany jest opowiadającemu także głęboki sens cierpienia spowodowanego niepowodzeniem, brakiem owocu podjętego trudu. Przedstawiając cierpienie apostołów, którzy nie osiągnęli sukcesu w swej misyjnej wyprawie, odkrywa przed czytelnikiem jego duchową wartość:

[...] tak [...] ich niepowodzenie mogło być ukrytym celem Nauczyciela, który za pomocą tej bolesnej próby chciał im unaocznić trudności ich posłannictwa – trud i niepowodzenie są często udziałem człowieka wybranego przez Pana – i tym sposobem zahartować ich dusze i przygotować je na jeszcze cięższe doświadczenie (III-IV, 15).

Niektóre ze wzmianek narratora-teologa duchowości mają charakter krótkich sentencji. Inne jego wypowiedzi tworzą dłuższe komentarze. Ich obecność w tkance powieściowej umotywowana jest teologicznym przesłaniem powieści.

Tę kategorię narratora można wyodrębnić na zasadzie nieco innej niż poprzednie. Wiedza narratora-psychologa zasadza się na znajomości antropologii biblijnej, czerpie on z wiedzy judaisty i niekiedy wchodzi w dialog z wiedzą teologiczną. Opowiadający psycholog wiele miejsca poświęca prezentacji myśli, pragnień i uczuć postaci powieściowych, uzyskując w ten sposób pogłębienie psychologicznej motywacji wydarzeń i bogatsze wizerunki postaci. Narrator-psycholog czerpiący z wiedzy judaisty odsłania pewne cechy mentalności Izraelitów żyjących w czasach Jezusa. Barwnie nakreśla świat przeżyć nie tylko jednostek, lecz także całych grup. Niektóre fragmenty powieści rozwijające wybrane perykopy ewangeliczne służą prezentacji sposobu myślenia przedstawicieli Sanhedrynu, apostołów, tłumu słuchaczy.

Wiele miejsca w powieści zajmuje opis przeżyć psychicznych bohaterów oraz wskazanie na ich wewnętrzne motywacje. Opowiadający wykorzystuje wówczas, jak narrator powieści psychologicznej, mowę pozornie zależną i przedstawia stanowisko bohatera, zachowując ekspresywno-impresywne cechy jego wypowiedzi⁶². Do relacji narratora przenikają wtedy urywane zdania, równoważniki zdań wskazujące na wysoki stopień zaangażowania emocjonalnego. Dzięki mowie pozornie zależnej w wypowiedzi narracyjnej pojawia się punkt widzenia bohatera, co sprawia, że czytelnik ma wrażenie wiarygodności opisanych przeżyć psychicznych⁶³.

Przykłady mowy pozornie zależnej i wewnętrznej motywacji zdarzeń pojawiają się w odniesieniu do bohatera tytułowego, a także wobec bardzo wielu postaci drugorzędnych i niektórych epizodycznych. Jako przykład może posłużyć próba wnikięcia

⁶² Por. A. S o b o l e w s k a, *Polska proza psychologiczna (1945-1950)*, Wrocław 1979, s. 15.

⁶³ Por. A. M a r t u s z e w s k a, *Poetyka polskiej powieści dojrzałego realizmu (1876-1895)*, Wrocław 1977, s. 147.

w doświadczenie Judy z Kerijoth. Narrator oddaje rozterki wewnętrzne ucznia, posługując się mową pozornie zależną:

Przecież ze skrzynki zawierającej ich wspólną majątność już ukradł tę samą ilość pieniędzy – nie! To nie była kradzież! To było mądre działanie roztropnego, zapobiegliwego wóldarza wspólnych pieniędzy [...] Jezua ben Josef już nic mu nie jest winien. Juda odebrał całą swoją własność. Całą. Do ostatniego denara (III-IV, 177).

Jednakże ta myśl wcale nie przynosi mu ukojenia. Za nią przychodzi następna niepewność, wątpliwość, pytanie, wahanie. Zdawało mu się, że istnieje jeszcze jakaś mocna nić wiążąca go z Rabbim, której w żaden sposób przeciąć nie może:

[...] Juda szukał po ciemku tej nici, ale nie wiedział gdzie ona jest. Czyżby to zła chciwość? Chęć dalszego okradania Jezusy i apostołów? Sięganie ręką do skrzyni i przenoszenie z niej pieniędzy do sakwy za pasem? (III-IV, 170).

Świadomość grzechu chciwości nie prowadzi jednak Judy do uznania własnej winy, lecz do oskarżania Jezusa. Zastosowanie mowy pozornie zależnej w tych fragmentach odnoszących się do przeżyć postaci powieściowych przybliża czytelnikowi ich wewnętrzny świat, a jednocześnie pozwala narratorowi na zachowanie dystansu wobec nich.

Niekiedy narrator-psycholog komentuje zachowanie postaci w sposób bardzo zwięzły lecz pełen treści: „Juda objął głowę rękami i cicho zapłakał nad swoją smutną dolą, bo coraz bardziej nienawidził człowieka, którego chciał kochać” (III-IV, 180). Podobnie też w innym miejscu jego jedno zdanie odsłania postawę Judy diametralnie różną od postawy innych apostołów: „Tymczasem Juda z Kerijoth, leżący pod oliwką na dziedzińcu, głęboko współczuł wypędzonym ze Świątyni kupcom, albowiem sam był kiedyś handlarzem pachnideł” (III-IV, 225). Jest to komentarz bardzo dyskretny – ogranicza się tylko do krótkiego zasygnalizowania wewnętrznych stanów prezentowanych postaci. Częściej jednak jego wypowiedzi są bardziej rozbudowane.

Jeden z przykładów pełniejszej psychologicznej introspekcji jest zamieszczony w rozdziale *W drodze do Jerozolimy*. Rozdział ten stanowi dokładne literackie opracowanie perykopy zaczerpniętej z Ewangelii wg św. Mateusza⁶⁴. Jezus w drodze do stolicy zapowiada po raz trzeci swą mękę, a po tej zapowiedzi Salome, matka Johanana i Jaakowa, zwraca się z prośbą do Rabbiego, aby jej synowie otrzymali zaszczytne miejsca w Jego Królestwie. Inni apostołowie poczuli się dotknięci tą prośbą. Ewangelista Mateusz, pisząc o przeżyciach uczniów, zaznacza je jednym zdaniem: „Gdy dziesięciu pozostałych to usłyszało, oburzyli się na tych dwóch braci”⁶⁵. Narrator-psycholog na kanwie tego zdania kreśli wyrazisty, dynamiczny obraz ich rozdrażnienia. Mieści się on w zamkniętym układzie klamrowym, którego zewnętrzne ramy zostały wytyczone przez zastosowanie techniki behawioralnej, zaś treść mieszcząca się wewnątrz oddana techniką psychologiczną:

Spojrzeni na nich spode łba. Krew zawrzała w ich żyłach. Ta matka w swojej pysze chciała wynieść swoich synów ponad nich! Tak! [...] teraz wszystko się wyjaśniło. Zbyt łatwowierni byli pod Górą Troistą. Za synami Zebadii stoi ich matka Salome, jak zachłanna Riwkah za chytrym barankiem Jaakowem! [...] Zaiste ta checiwa zaszczytów Riwkah żąda od Rabbiego, aby wywyższył Johanana i Jaakowa, a resztę apostołów poniżył i uczynił Esawami, sługami jej synów [...]. Czy zasłużyli na ten zaszczyt? Władzy im się zachciało! Władzy! Ich źrenice miały ogień, na ich podniebieniu była gorycz, a z ich serc krzyczała urażona duma. Stali groźni, zacięci, surowi, urażeni w swoim honorze [podkr. moje – A.S.] (III-IV, 194).

Połączenie obu technik narracji wzmaga ekspresywność i sugestywność nakreślonego obrazu. Opis doznań somatycznych: „krew zawrzała w żyłach”, „źrenice miały ogień”, „na podniebieniu była gorycz” – stanowi ilustrację wewnętrznego wzburzenia apostołów. Tego typu zabiegi stylistyczne prowadzące do

⁶⁴ Mt 20, 17-28; por. też inni synoptycy: Mk 10, 32-45; Łk 18, 31-34.

⁶⁵ Mt 20, 24.

metaforyzacji tekstu mieszczą się w poetyce biblijnej⁶⁶. Dlatego też przywołanie tej stylistyki wskazuje na nawiązanie opisu powieściowego do formy wypowiedzi stosowanej przez autorów biblijnych.

Innym elementem, który świadczy o związku tego opisu z poetyką biblijną, jest użycie porównań nawiązujących do Księgi Rodzaju⁶⁷. Apostołowie dobrze znają historię pierworództwa, które Ezaw sprzedał Jakubowi za miskę soczewicy i pamiętają o podstępie, którego użyła Rebeka, aby Jakub otrzymał błogosławieństwo należne pierworodnemu. Dlatego też sytuację, w której się znaleźli, postrzegają w kategoriach biblijnych analogii. Salome zestawiają z Riwkah⁶⁸ – matką Jaakowa i Esawa; w postawie Johanana i Jaakowa – synów Zebadii i Salome – dostrzegają podobieństwo do zachowania biblijnego Jakuba; siebie porównują do oszukanego Ezawa. Apostołowie zinterpretowali prośbę Salome w kontekście podstępu, którym posłużyła się biblijna Rebeka, by to Jakub, a nie Ezaw otrzymał błogosławieństwo pierworodnego – czuli się oszukani, tak jak oszukany poczuł się Ezaw.

Innym interesującym przykładem spotkania narratora-psychologa z narratorem-teologiem jest sposób przedstawienia celnika Lewiego Mataja ben Halfi⁶⁹. Wszyscy synoptycy piszą o powołaniu celnika do grona apostołów⁷⁰, lecz żaden nie przedstawia psychologicznych ani teologicznych uwarunkowań tej decyzji. Ta luka w Ewangeliach pozwala na wprowadzenie motywacji psychologicznej, która może być pogłębiona odczytaniem w perspektywie teologii duchowości. Narrator, zapoznając czytelnika z sylwetką Lewiego, podkreśla jego pełne bólu osamotnienie, poczucie zagubienia i bezsensu życia. Po raz pierwszy na kartach po-

⁶⁶ Por. Ps 22, 15-16; Ps 32, 3.

⁶⁷ Por. Rdz 27, 1-45.

⁶⁸ Imię odpowiadające imieniu Rebeki, żony Izaaka, matki Jakuba i Ezawa.

⁶⁹ Postać znana w Ewangelii jako Lewi Mateusz syn Alfeusza.

⁷⁰ Por. Mt 9, 9-13; Mk 2, 13-17; Łk 5, 27-31.

wieści spotykamy celnika Lewiego w towarzystwie rybaka Zebadii, ojca Johanana i Jaakowa⁷¹. Spotkanie to, nie poświadczone zapisem żadnego z ewangelistów, ma motywację powieściową: stanowi pierwsze ogniwo w łańcuchu przyczynowo-skutkowym prowadzącym do wewnętrznej przemiany Lewiego. Narrator-psycholog, wprowadzając Lewiego do powieści, sygnalizuje, dlaczego budzi on zaufanie Zebadii:

[...] celnik Lewi Mataj, człowiek mądry i spośród celników najbardziej wyrozumiały – ale w miarę, w miarę – na ludzką biedę i krzywdę, i zasięgał u niego rady, prosił o wstawiennictwo u władz rzymskich, o odroczenie podatków i o obniżkę wygórowanych opłat (I-II, 184).

Taka prezentacja sylwetki Mataja – jako człowieka skłonnego do ustępstw, wyrozumiałego i współczującego wyzyskiwanym rybakom – wyraźnie go wyróżnia spośród innych celników. Jego naturalna dobroć serca – z teologicznego punktu widzenia – będzie stanowić fundament oparcia dla łaski. Innym oparciem dla niej stanie się znajomość Pisma Świętego, budząca wielkie zdziwienie pobożnego rybaka:

[...] i przy winie rozprawiali do późnego wieczora o Torze, i za każdym razem stary rybak zdumiewał się z powodu mądrości grzesznika i jego wnikliwych uwag o Świętym Piśmie, które tamten znał doskonale (I-II, 184).

Następne spotkanie z celnikiem na kartach powieści zarysowane jest w rozdziale *Jesteś Kodesz Adonaj, Święty Pana*. Stanowi ono okazję dla narratora-psychologa, korzystającego z wiedzy teologicznej, aby ukazać kolejny etap działania łaski w życiu człowieka. Opowiadający koncentruje swą uwagę na celniku i wyraźnie podkreśla samotność Lewiego. Najpierw przywołuje wiedzę judaisty i historyka, aby uzasadnić jego samotność. Informuje czytelnika, że sprawujący urząd poborcy podatków byli pogardliwie

⁷¹ Ewangelijne postaci: Zebedeusz, ojciec Jana i Jakuba.

traktowani przez całe społeczeństwo. Drugiej wzmiance o samotności celnika towarzyszy interesujące spostrzeżenie narratora, który próbuje odsłonić przed czytelnikiem wewnętrzny sens jego odosobnienia. Przedstawia Mataja jako bogacza, który przez moment jednak poczuł się związany z najuboższymi, najbardziej pogardzanymi. Okazją do tak niecodziennego doświadczenia Lewiego były słowa Jezusa potępiającego pozorną sprawiedliwość faryzeuszów i uczonych w Piśmie:

Oczy faryzeuszów zasły mgłą. Dlaczego ich wymienił? [...] Natomiast – o dziwo! – żarliwym blaskiem płonęły oczy grzesznego celnika Lewiego Mataja, znenawidzonego poborcy podatków, który pod wrażeniem kazania Jezusa mimo woli podniósł się z ławy i tym niestosownym zachowaniem niejako sam zrównał się z *am haarecami*, stojącymi pod ścianą (I-II, 343).

Samotność i wyobcowanie celnika spośród świętującego tłumu doprowadziły go do autorefleksji. Narrator wykorzystał technikę behawioralną, aby podkreślić, jak silne było jego doznanie. Mataj uświadomił sobie bezsens swej pogoni za bogactwem, gdyż doświadczył, iż ono nie zaspokaja najgłębszych pragnień jego serca:

Wypadki, których był świadkiem w dzień Szabatu, uświadomiły mu nagle marność jego dotychczasowego życia, nicość wszystkich jego zabiegów i starań o dobrobyt doczesny, bezużyteczność zachłannie ciułanego majątku i złota. Celnik zrozumiał, że jest pełen grzechu i szaleństwa [...] popadł w smutek i rozterkę, ujrzał w sobie pustkę i pomyślał, że poza smutkiem nic nie pozostało [...], bo te bogactwa są pustą marnością, pomnażającą smutek (I-II, 349-350).

Takie ujęcie problemu odniesienia człowieka wobec rzeczywistości duchowej w konfrontacji z rzeczywistością materialną odpowiada tak psychologicznej, jak i teologicznej prawdzie. W tym kontekście wymowne staje się zakończenie całej sceny:

[...] poczuł się biedniejszy od najbiedniejszych żebraków, kołaczących codziennie do bramy jego domu, i cicho szeptał, tak cicho, jakby

się bał, że słowa jego dojdą do uszu, dla których były przeznaczone: – Marnością nad marnościami jest życie moje o Panie (I-II, 350).

Modlitwa, w której wyraźnie pobrzmiewa echo biblijnych wersetów⁷², odsłania wrażliwość serca Lewiego Mataja. Zdolny jest do uznania własnej grzeszności, dostrzega, iż dokonuje się w nim wewnętrzne spustoszenie, potrafi – inaczej niż Juda – przyznać się wobec Boga do własnych nieuczciwości.

Wiedza narratora-psychologa dotyczy zarówno postaci sprzyjających Jezusowi, jak wrogich wobec Niego. Szczególny rodzaj wiedzy prezentuje opowiadający przedstawiając przeżycia postaci najbardziej odległych od siebie: Jezusa i szatana. W obu przypadkach odwołuje się do wiedzy teologicznej. Pisząc o Jezusie, zachowuje równowagę między elementami teologicznymi i psychologicznymi. W konsekwencji czytelnik otrzymuje harmonijną prezentację boskiej i ludzkiej natury Jezusa.

Pisząc o szatanie, narrator częściej korzysta z wiedzy psychologicznej i przypisuje demonowi sposób reagowania właściwy ludziom o wypaczonym sumieniu. Sceny przedstawiające szatana mają swój biblijny rodowód. Podstawę opisu cudu uwolnienia człowieka opętanego, który przybył do synagogi w Kfar Nahum, stanowi przekaz dwóch synoptyków – Łukasza i Marka. Obaj zaznaczyli, że uwolnienie to miało miejsce w synagodze w Kafarnaum, obaj też zacytowali krótki dialog szatana z Jezusem; ich związane opisy wypędzenia złego ducha nie przekraczają trzech wersetów⁷³. Narrator powieści zaprezentował całe zdarzenie z perspektywy złego ducha. Stosując mowę pozornie zależną, odsłonił stan świadomości szatana i przedstawił czytelnikowi jego sposób myślenia i przeżywania własnej tożsamości. W refleksji szatana pojawia się wspomnienie, jak po raz pierwszy usiłował kusić Jezusa na Pustyni Judzkiej. Cały fragment nabiera retardacyjnego charakteru i stanowi okazję, by częściowo odsłonić ta-

⁷² Por. Koh 1, 2-3.

⁷³ Mk 1, 21-28, a zwłaszcza 1, 23-26; Łk 4, 31-36 a zwłaszcza 4, 33-35.

jemnice upadłego anioła jako istoty drwiącej z Boga i pełnej nienawiści do ludzi⁷⁴:

Dobrze pamiętał tę chwilę, gdy na wzgórzu kuszenia – tak medytował Pelzający – stali naprzeciw siebie. Jezua ben Josef udający człowieka, w śmiesznym cielesnym przebraniu – nie było Mu w tych ludzkich szatach do twarzy, bo źle na Nim leżały, zupełnie jak teraz, zupełnie jak teraz – i on, kozioł nad kozłami, kozioł Nicości, który natychmiast Go poznał, mimo potu ściekającego po Jego obliczu i mimo zmęczenia obzładniającego Jego ciało [...] – śmiać mu się chce na widok tej nieudolnej maskarady – Wysłanego i Przybyłego! Nie wytrzymał. Parsknął śmiechem. Bo jakże nie śmiać się na widok Nieśmiertelności i Nieskończoności niezdarne wtłoczonej w cielesną powłokę jak w ciasną tunikę o przykrótkich rękawach, pękającą w szwach! (I-II, 344-345).

Oceny, jakie szatan kieruje pod adresem Jezusa, powtórzenia i eksklamacje – wszystko to czyni jego wypowiedź wiarygodną i pełną ekspresji. Ironii, z jaką diabeł traktuje Jezusa, towarzyszy dumne przekonanie, iż ze względu na to, że obaj, i on, i Bóg, przybrali ludzką postać, szatan może się z Nim równać:

Wysłany i on znajdują się właściwie w tym samym położeniu – tak się Pelzającemu zdawało – i grają tymi samymi kośćmi. Obaj tkwią w ludzkiej i źle do nich przylegającej skórze (I-II, 345).

Zaufanie do własnej mocy przynagła demona do działania, którego celem ma być unicestwienie Bożych zamiarów wobec człowieka. Wiedza na temat Bożego planu zbawienia, którą narrator obdarzył demona, została uzasadniona wcześniejszymi wzmiankami o utraconych przywilejach upadłego anioła:

Nieczysty zachował w sobie z dawnych czasów i miejsc minionych, gdy nie był jeszcze Pelzającym, resztę dalekovidzącej świadomości i wiedzy, ostatnie szczątki anielskiego namaszczenia, którymi wyczuwał jak wrażliwymi czujkami nie tylko zbliżanie się i obecność Pana, ale

⁷⁴ Ignacy Loyola nazywa szatana „nieprzyjacielem” lub „nieprzyjacielem ludzkiej natury”; porównuje jego działanie do zwodziciela, oszusta. Zob. CD nr 325-329.

również wszelkie postacie i treści, pod którymi Elohim objawiał się w myślach i działaniu (I-II, 344).

Narrator określa szatana dwoma imionami: Nieczysty i Pełzający. Oba nawiązują do przekazu biblijnego. Pierwsze ma swoje nowotestamentalne pochodzenie. Wszyscy synoptycy stosują tę nazwę na określenie demona⁷⁵. Imię *Pełzający* przywołuje natomiast Księgę Rodzaju, gdzie mowa jest o wężu – szatanie, który ponosząc karę za to, iż stał się powodem grzechu Adama i Ewy, usłyszał skazujący wyrok: „Na brzuchu będziesz się czołgał”. Wyrażenie to jest metaforycznym określeniem upokorzenia, na które został skazany demon pychy⁷⁶. Imię stanowi element decydujący w walce szatana z Bogiem. Zły duch rozpoczyna ją w przekonaniu, iż ma większe szanse wygranej. Ma świadomość, że Jezus jest Bogiem, lecz zna też tajemnicę jego człowieczeństwa:

[...] jest naprawdę Człowiekiem, [...] jest więc mimo wszystko w gorszym położeniu niż Pełzający. Warto spróbować. Byleby tylko znaleźć właściwe imię, imię unicestwiające Człowieczeństwo w Nieskończonym lub Nieskończonego w Człowieczeństwie! (I-II, 345).

Na uwagę zasługują sformułowania „Człowieczeństwo w Nieskończonym” i „Nieskończony w Człowieczeństwie”, wskazujące na jedność dwóch natur w jednej osobie Jezusa. Mowa pozornie zależna odśłania szatana jako kogoś, kto nie dopuszcza nawet do siebie myśli, że Jezua ben Josef nie będzie chciał z nim walczyć, posługując się biblijnymi wersetami, jak to się odbyło w poprzednim starciu⁷⁷. Przekonany jest, że dogłębnie przejrzał tajemnicę Jezusa i może bez obawy przed przegraną rozpo-

⁷⁵ Np. Mt 12, 43; Mk 5, 8; Łk 4, 33. W Starym Testamencie najczęściej termin ten odnosi się do nieczystości rytualnej. Tylko w Księdze Zachariasza pojawia się określenie *nieczysty* w odniesieniu do złego ducha (Zach 13, 12).

⁷⁶ Rodz 3, 14. O teologicznej wymowie tego fragmentu pisze M. P e t e r, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 53-54.

⁷⁷ Pierwszemu spotkaniu z szatanem poświęcony jest rozdział *Kuszenie na pustyni* (I-II, s. 215-221) odpowiadający tekstom synoptyków: Mt 4, 1-11; Mk 1, 12; Łk 4, 1-13.

cząć atak. Zastanawiając się, którym imieniem mógłby zdemaškować Bóstwo Jezusa, zły duch nie bierze pod uwagę możliwości pomyłki. Mniemając, iż zna wszystkie Imiona Pana, odrzuca myśl, iż mógłby być w błędzie:

Słyszał, że poza wszystkimi objawionymi Imionami Pan rzekomo posiada jeszcze Imię Bezimienne, nigdy nikomu nie ujawnione, Imię, które nie jest imieniem, i dlatego jest Imieniem niezastąpionym, jedynym, właściwym, wszechwiedzącym, ale Pełzający nie wierzył w istnienie tego Imienia i dlatego w myślach nazwał je Imieniem Rzekomym, bo uważał, że cała ta historia z właściwym Imieniem jest podstępem, zmierzającym do wprowadzenia w błąd ludzi i Moce Zła (I-II, 346).

Z dywagacji szatana można odczytać, że traktuje Boga jako swego przeciwnika, podobnego do siebie: podejrzewa Go o kłamstwo, zarzuca Mu działanie podstępne i wyrafinowane.

Rozważania szatana pozwalają odsłonić także niektóre rysy jego pękniętej osobowości: doskonałą pamięć, błyskotliwą inteligencję, brak krytycyzmu wobec siebie, przekonanie o własnej wielkości i stąd wyrosły wielki tupet. Przekonanie to przyniosło jednak demonowi zgubę, gdyż Jezus nie podjął walki na wersety biblijne, lecz sięgnął po skuteczniejszy środek: rozkaz. Imię, którego istnienie demon odrzucał, podejrzewając Boga o oszustwo, okazało się realną rzeczywistością, której musiał się poddać. Narratorowi znane jest dokładnie wszystko to, co bezpośrednio łączy się z przeżyciami szatana, który poczuł się zagrożony niespodziewaną ingerencją Elohim. Demon, zaskoczony nieprzewidzianym obrotem spraw, zbyt późno uświadomi sobie, że znalazł się w sytuacji bez wyjścia:

Nagle ku swojemu przerażeniu ujrzał ognisty żywioł, siedmioramienny ogień w czarnych, gniewnych źrenicach Jezusa, który wznosiłszy pięści, krzyknął rozkazującym głosem: - Zamilcz! I wyjdź z tego człowieka! (I-II, 347).

Metafora „siedmioramiennego ognia” powinna być odczytana w kontekście symboliki ognia – który towarzyszył objawie-

niu imienia Jahwe Mojżeszowi; oraz symboliki ramienia – rozumianego jako moc Boga. Takie rozumienie potwierdza opis konsekwencji rozkazu Jezusa:

Pełzający zwinął się w kłębek, wyprostował i znów się zwinął w kłębek, a siedmioramienny ogień, skupiony w czarnych źrenicach, przepalał go, odbierał mu wolę oporu, obezwładniał, poskramiał i kiełzał. Demon [...], oślepiiony ogniem i odurzony czadem, półprzytomny szukał w popłochu wyjścia z tej gorącej pułapki. Dopadł drzwi wszeteczeństwa, do ust karygodnych i dwujęzycznych, i szarpnąwszy nimi – a od tego nagłego szarpnięcia wstrząsnęło się całe ciało ofiary – z rykiem wypadł na miejsce odległe. I znikł (I-II, 347).

Ten bardzo dynamiczny opis koncentruje uwagę czytelnika na wewnętrznych doznaniach szatana. Moc oddziaływania palącego ognia – spojrzenia Jezusa skierowanego w stronę demona – została podkreślona zastosowaniem ciągu wyrażenń związanych ze sobą znaczeniowo: „odbierał wolę oporu”, „obezwładniał”, „poskramiał”, „kiełzał”. Taki dobór czasowników potęguje sugestywność i plastyczność opisu. Narrator staje się świadkiem bezradności złego ducha wobec mocy Boga, co kontrastuje z poprzednimi fragmentami podkreślającymi przekonanie szatana o jego nieograniczonych możliwościach.

Charakterystyczną cechą narratora-psychologa są jego spostrzeżenia, które wiążą się komplementarnie z wiedzą teologiczną. Tego typu połączenie najczęściej występuje w powieści. Służy ono pełniejszemu ukazaniu przeżyć, których bohaterowie doświadcniają nie tylko w sferze psychologicznej, lecz także i duchowej – otwartej na świat nadnaturalny: Boski lub demoniczny.

Sposoby ujawniania się narratora

TYPY DYGRESJI NARRACYJNYCH

W tetralogii jest bardzo wiele sygnałów, poprzez które ujawnia się obecność „ja opowiadającego”. Powieść zasadniczo jest utrzymana w toku narracji auktorialnej, trzecioosobowej, lecz niekiedy narrator – zwracając się do czytelnika – wykorzystuje pierwszoosobową formę wypowiedzi. Ujawnia on wówczas wyraźnie fakt opowiadania, a jednocześnie zmniejsza dystans wobec czytelnika.

Za pomocą różnego rodzaju dygresji ujawnia swą obecność narrator-kreator świata przedstawionego. Mają one najczęściej charakter komentarza narratora-judaisty. Wyjaśniają niektóre zagadnienia dotyczące mentalności bądź zwyczajów żydowskich. Narrator także wykorzystuje poetykę gawędy⁷⁸, bardzo wyraźnie przerywając tok opowiadania i wprost informując o tym czytelnika:

W tym miejscu musimy uczynić dygresję o czasie. Będzie ona krótka, ale ważna, gdyż pozwoli nam zrozumieć wiele zdarzeń z życia Jezusa. Związek Izraela z Prawiecznym wyraził się za pomocą pojmowania czasu [...] [podkr. moje – A.S.] (I-II, 252).

Po tak zarysowanym wprowadzeniu narrator w obszernej dygresji wyjaśnia, w czym przejawiało się swoiste połączenie czasu i relacji wobec Jahwe. Warto zauważyć, że określa Boga imieniem „Prawieczny”, gdyż ono bezpośrednio nawiązuje do zagadnień temporalnych. Uświadamia też czytelnikom, iż w gramatyce hebrajskiej istnieją tylko dwa czasy: przeszły i przyszły, zaś czynność teraźniejszą określa się, używając imiesłowu połączo-

⁷⁸ Por. *Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych*, red. K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Warszawa 1974.

nego z zaimkiem osobowym⁷⁹. Kończąc swą dygresję, narrator uzasadnia, dlaczego zapomnianie jest „zbrodnią” wobec Boga. Posługuje się wyliczeniem, które stanowi ciąg wyrażzeń należących do tego samego pola semantycznego. Ich układ ma charakter gradacji i przywołuje pojęcia znane w języku teologii moralnej: *grzech – hałwochwalstwo – unicestwienie siebie – samozatrącenie na wieki wieków*. Ostatni zwrot omawianej dygresji: *na wieki wieków* – stanowi bardzo wyraźne zamknięcie toku wypowiedzi. Nawiązuje pośrednio do języka Biblii, a bezpośrednio do języka liturgii judeochrześcijańskiej (i chrześcijańskiej), w której pełni funkcję klauzuli zamykającej jakąś logiczną całość. Dopiero po tak wyraźnym zakończeniu dygresji narrator wycofuje się ze swej pozycji znawcy kultury judejskiej i przedstawia dalszy ciąg akcji:

Po tej dygresji, która wprawdzie zamęciła tok naszego opowiadania, ale była nieodzowna do zrozumienia posłannictwa Męza zdążającego z przyszłej przeszłości, wróćmy do Johanana ben Zecharia, jego uczniów i wysłanników Sanhedrynu, siedzących w cieniu skały nad Jordanem [podkr. moje – A. S.] (I-II, 253).

Tu również mamy do czynienia z narracją pierwszoosobową o charakterze metatematycznym auktorialnym: narrator, stojąc na zewnątrz świata przedstawionego, ukazuje sposób konstruowania swojej wypowiedzi.

Użycie gramatycznej formy 1 osoby liczby mnogiej pojawia się także wówczas, gdy narrator wyjaśnia czytelnikowi zasady budowania przekazu narracyjnego. Wyjaśnienia te najczęściej mają charakter autotematycznych antycypacji, którym towarzyszy komentarz odautorski:

⁷⁹ Autorzy podręczników do gramatyki hebrajskiej zwracają uwagę na aspekt dokonany i niedokonany czasownika, nie piszą natomiast o czasie teraźniejszym. Zob. J. W. R o s ł o n, *Wypisy do nauki języka hebrajskiego i greckiego z preparacjami i gramatyką*, Warszawa 1979, s. 28-63; P. N o w i c k i, *Hebrajszczyzna biblijna*, Warszawa 1978, s. 48-81.

Nie zobaczymy już więcej Zecharii, nie powróci już do naszej opowieści, poza jednym drobnym wspomnieniem, albowiem będąc mężem umiaru, skromności – i wbrew pozorom – milczenia, wiedział, że człowiek, spełniwszy swój obowiązek i nie wzywany przez Elohim, nigdy sam nie powinien narzucać swojej obecności niebu i ludziom [podkr. moje – A.S.] (I-II, 43).

Odwołuje się do uprzednio przekazanej czytelnikowi wiedzy, podtrzymując w ten sposób z nim kontakt: „Nie śmiał o tym mówić z Jezusem, gdyż od pewnego czasu – **jak już o tym wspomnieliśmy** – czuł się wobec Niego onieśmielony” [podkr. moje – A.S.] (I-II, 159).

Starając się zniwelować dystans między sobą a czytelnikiem opiera się na wspólnej im wiedzy: „i dzięki temu ojcostwo Josefa, chociaż nie było, **jak o tym wiemy**, ojcostwem, pomnoży się jednak o jeszcze jedno znamię ojcostwa [podkr. moje – A.S.]” (I-II, 151).

Nawiązuje także do informacji, które przekazał uprzednio, i traktuje czytelnika z życzliwą wyrozumiałością:

Czy wszyscy pamiętamy rabbiego Nikodema, uczonego i mędrca, faryzeusza i członka Sanhedrynu? Ponieważ postać ta zjawiała się dotychczas w naszej opowieści tylko epizodycznie, i to w większym lub mniejszym gronie ludzi, więc **łatwo mogła wypaść z pamięci najbardziej nawet uważnego czytelnika**, co niewątpliwie krzywdzi zacnego faryzeusza, który na pewno jest mężem godnym zapamiętania, o czym zresztą świadczą dalsze jego dzieje [podkr. moje – A.S.] (I-II, 391).

Są też fragmenty, w których narrator – maksymalnie przybliżając czas opowiadania do czasu zdarzeń – posługuje się określeniem czasu wskazującym na aktualnie trwającą chwilę:

A **dzisiaj po raz trzeci spotykamy** Nikodema. Broda jego jest już zupełnie siwa, ale czerstwa twarz i niezwykle żywe oczy świadczą o młodzieńczej krzepkości jego mocno zbudowanej wysokiej postaci [podkr. moje – A.S.] (I-II, 392).

Skróceniu dystansu wobec czytelnika i dystansu czasowego w powyższym fragmencie towarzyszy użycie formy 1 osoby licz-

by mnogiej i przysłówka *dźstiaj* – co w efekcie daje zbliżenie czytelnika do opowiadanych zdarzeń i do narratora.

W powieści pojawiają się liczne dygresje, wprowadzone bardzo płynnie w tok opowiadania. Sprawiają one wrażenie swobodnej wypowiedzi kogoś, kto opowiadając o pewnym zdarzeniu odbiegł nieco od tematu i wraca do głównego wątku dopiero wówczas, gdy wyczerpał tematy poboczne. Z taką sytuacją spotykamy się np. w rozdziale *Przygotowania przedświęteczne*. Narrator sygnalizuje, iż Nahum – sekretarz arcykapłana Kajafy – ma wyjątkowo dużo trudności, gdyż została mu powierzona odpowiedzialność za sprawne działanie służby wywiadowczej. Następnie uzasadnia potrzebę śledzenia Jezusy ben Josef i wiele uwagi poświęca relacjom Kajafy i jego teścia Hanana ben Seti. Wprost pisze o upodobnieniu zięcia do teścia, wahając się między terminami *upodobnienie* i *doskonalenie*. Dopiero skończywszy ten wywód, podejmuje przerwany wątek:

Ale wróćmy do Nahuma. Otrzymał od Kajafy-Hanana czy Hanana-Kajafy surowy rozkaz śledzenia wszystkich Galilejczyków przybyłych na święto Pesach do Jerozolimy, a przede wszystkim Jezusa [podkr. moje – A.S.] (I-II, 378).

Najczęściej narrator przemawia z ograniczonego lecz odległego dystansu epickiego, o którym świadczą wzmianki dotyczące treści wybranych ksiąg biblijnych. Odniesienie intertekstualne oraz uwzględnienie faktów historycznych dotyczących autorstwa Nowego Testamentu pozwala na określenie rodzaju dystansu narracyjnego. Narrator niekiedy odwołuje się więc do tych słów, które – patrząc z perspektywy czasu powieściowego – jeszcze nie zostały zapisane. Dotyczy to zwłaszcza listów św. Pawła, który w powieści przedstawiony jest jako Saul z Tarsu, uczeń Gamaliela, gorliwy faryzeusz zabiegający o czystość przekazywanej doktryny. Mówiąc o nim, narrator także likwiduje dystans czasowy, aby przybliżyć czytelnikowi określoną sytuację powieściową, a jednocześnie wskazać na talent późniejszego autora wielu nowote-

stamentalnych hymnów⁸⁰. „Podczas jednej z takich przechadzek – było to właśnie przed kilkoma dniami – Saul wyznał rabbiemu, że od kilku lat pisze hymny” (I-II, 192).

Jest też w powieści pośrednia wzmianka o księdze Apokalipsy, Narrator pisze z pozycji kogoś, kto wie, że w przyszłości bohater powieściowy Johanan ben Zebadia uczci Miriam profetyczną wizją „Niewiasty obleczonej w słońce”⁸¹: „uwielbi ją w swoim groźnym i pochmurnym widzeniu [...] oblecze ją w Słońce [...], a płodny i nieustannie odnawiający się Księżyc uczyni jej podnóżkiem, a głowę ozdobi dwunastogwiazdowym wieńcem” (III-IV, 400).

Jego futurospekcja podkreśla spójność zachodzącą między poszczególnymi księgami Biblii, co dobrze świadczy o kompetencjach teologicznych autora.

Dygresje i komentarze narracyjne wskazują również na próbę nawiązania i podtrzymania kontaktu z czytelnikiem. Stała i życzliwa pamięć o czytelniku sprawia, że odbiór przekazywanych treści jest łatwiejszy.

OCENY I KOMENTARZE

Innym sposobem ujawnienia obecności narratora w tekście są sformułowane przez niego wypowiedzi o charakterze oceniającym i komentującym. Odnoszą się one do postaci literackich i rzeczywistości pozaliterackiej. Przybierają one często kształt sentencji:

[...] albowiem często dzieje się tak, iż Pan pamięta o ojcach w ich dzieciach z ciała lub z ducha (I-II, 43).

Czas jest odległością człowieka od Elohim (I-II, 87).

[...] nie tylko człowiek może ufnie spoczywać w Panu, ale również dobrze i ufnie Pan może spoczywać w człowieku. (I-II, 228).

⁸⁰ Np. Rz 11, 33-36; 1 Kor 13, 1-13; Ef 1, 3-10; Flp 2, 6-11; Kol 1, 11-20.

⁸¹ Por. Ap 12, 1. Dokładniej to zagadnienie przedstawiam w rozdziale III.

Człowiek żyje tym, w co wierzy. Wierząc w psich bogów, żyje psim życiem (III-IV, 57).

Chcąc zbliżyć się do czytelnika, narrator stosuje 1 osobę liczby mnogiej i wprowadza w swój dyskurs narracyjny obszernie dygresje tłumaczące rozmaite szczegóły świata przedstawionego. Korzysta z szerokiej wiedzy historycznej, kulturowej, biblijnej i psychologicznej. Pytania stawiane przez opowiadającego mają charakter pytań badawczych, zdradzają jego naukową dociekliwość. Stara się on przekonać czytelnika za pomocą wniosków płynących z logicznie dobranych przesłanek. Niekiedy wprost stawia tezę, którą następnie uzasadnia odpowiednią argumentacją:

Otóż pies w owych czasach był wprawdzie zwierzęciem domowym – **nie zgadzamy się** ze zdaniem niektórych uczonych, jakoby w domach Izraela nie było psów, a **o słuszności naszego twierdzenia** świadczy sentencja wypowiedziana przez jednego z ówczesnych mędrców: „Nie należy trzymać w domu złego psa” – z drugiej strony jednak **minęlibyśmy się z prawdą, gdybyśmy powiedzieli, że potomkowie Abrahama** byli do psów przywiązani i okazywali im szczególną życzliwość [podkr. moje – A.S.] (III-IV, 57).

Po takim stwierdzeniu, wprost nawiązującym do opinii „niektórych uczonych”, narrator przedstawia uzasadnienie swojego stanowiska. Powołuje się najpierw na fakt nadmiernego rozmnożenia psów na terenie Palestyny i na odrazę, jaką budził ich wygląd. Chcąc wzmocnić siłę ekspresji, gromadzi wiele epitetów i podaje szereg szczegółów dotyczących zachowań zwierząt. Jego wypowiedź jest tak bardzo plastyczna, iż przemawia do wyobraźni czytelnika:

[...] dzikie, bezpieczeństwa, utyldane błotem, kałem, wytarzane w gnojówkach, włoczyły się stadami po ulicach miast i wsi, po drogach i polach, rozgrzebywały stare groby, żywiły się jak szakale padliną, odchodami i wydzielinami ludzkimi i zwierzęcymi, a nierzadko rozwścieczone głodem, pragnieniem i upałem rzucały się nawet na ludzi (III-IV, 57).

Powyższe argumenty służą narratorowi do odkrycia przyczyny, dla której Izraelici w bezpieczeństwa psach, podobnie jak w sza-

kalach i wieprzach, upatrywali symbol nieczystości i moralnej, i rytualnej. Dalszy wywód narratora-judaisty uświadamia czytelnikowi, iż prawowierni Izraelici troszczący się o zachowanie Przyjemierza pogardliwie nazywali psami wszystkich rodaków nie spełniających wymogów prawa Mojżeszowego oraz pogan – zwłaszcza tych, którzy oddawali się prostytucji sakralnej i orgiastycznym kultom ku czci pogańskich bożków. Przyjęta pierwszoosobowa forma wypowiedzi ma na celu nawiązanie relacji z czytelnikiem i zdobycie jego zaufania.

Niekiedy narrator-teolog, bardzo dyskretnie ujawniając swą obecność, jednocześnie wskazuje na bardzo odległy dystans czasowy wobec fabuły utworu. Wówczas można mieć wrażenie, iż opowiadający – znajdujący się poza czasem powieściowym – znajduje się też poniekąd poza czasem historycznym. Szczególnie widoczna jest taka pozycja narratora we fragmentach, które wskazują na nadprzyrodzony, a więc zakorzeniony w wieczności charakter prezentowanej rzeczywistości. Z taką sytuacją mamy do czynienia, gdy mowa jest o nadaniu imienia Jezusowi: „i nadano Mu imię Jezua – co znaczy: Jahwe jest zbawieniem – a po grecku imię to brzmi: Jezus, i tym imieniem nazywają Go ludzie po dzień dzisiejszy, i nazywać Go będą po nieskończoność czasu” (I-II, 71).

Zajmując pozycję ponadczasową, narrator sytuuje zdarzenie nadania dziecku imienia w siódmym dniu od Jego narodzin – co zgodne jest z przepisami Tory. Jednocześnie jednak symboliczne znaczenie liczby 7 wyraźnie łączy się z wymiarem transcendentnym, Boskim – który ze swej istoty nie może być ograniczony żadnymi normami czasu i przestrzeni. Tłumacząc znaczenie imienia „Jahwe jest zbawieniem”, zajmuje jednocześnie pozycję kogoś, komu znana jest „nieskończoność czasu”. Całość harmonizuje z wymową teologiczną: zbawienie jest rzeczywistością, która rozpoczęła się w ludzkim wymiarze czasu, lecz dopełni się poza jego granicami.

Zmienność pozycji narratora, rozległość jego wiedzy, stała i życzliwa pamięć o czytelniku sprawia, że sensy teologiczne wplecione w dyskurs narracyjny stają się zrozumiałe i możliwe do przyjęcia przez kogoś, kto nie miał okazji studiować teologii uniwersyteckiej wyrażanej językiem pojęć naukowych.



KREACJA POSTACI

Wprowadzenie

Od połowy XX wieku toczą się dyskusje wśród teoretyków literatury na temat statusu postaci powieściowej¹. Bohater literacki jest podstawowym, konstytutywnym składnikiem powieści. Postać to potencjalna historia, a powieść istnieje po to, by tę historię opowiedzieć. W akcji jego pozycja może ulec zmianie, może być aktywna lub pasywna, ale zawsze bohater jest niezbędnym elementem powieści². Z czasem pojawiły się próby zredukowania³ bohatera do funkcji, jaką spełnia w utworze⁴, próby, które zaniepokoiły nie tylko literaturoznawców. Także i pisarze chrześcijańscy znaleźli się w trudnej sytuacji, gdyż o fenomenie litera-

¹ H. Markiewicz, *Postać literacka i jej badanie*, „Pamiętnik Literacki” 1981, z. 2, s. 147-162.

² T. Todorow, *Ludzie-opowieści*, „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 1, s. 273.

³ Postać literacka, która jeszcze do połowy XIX w. stanowiła centralną kategorię w badaniach literackich, dziś, w dobie kryzysu wartości, jest spychana na margines zainteresowań, głośno mówi się o dezintegracji i śmierci bohatera. Konsekwencją degradacji postaci literackiej na płaszczyźnie teoretycznoliterackiej jest unicestwienie powieści, a na płaszczyźnie filozoficznej – zdegradowanie wartości osoby ludzkiej, gdyż na nią już w tytule wskazuje każdy bohater. E. Kuźma, *Paradoks postaci w poglądach niektórych przedstawicieli „nowej krytyki” francuskiej (Ronald Barthes, Julia Kristeva, Jean Ricardson)*, [w:] *Postać w dziele literackim*, red. Cz. Niedzielski, I. Speina, *Materiały do sesji UMK zorganizowanej w dniach 11-12 XI 1981*, Toruń 1982, s. 23.

⁴ E. Kuźma, *op. cit.*, s. 5-26; zob. też t e n Ź e, *Zniekształcenie postaci literackiej wywołane językiem teoretycznym zastosowanym do jej opisu*, [w:] *Autor – podmiot literacki – bohater*, red. A. Martuszczyńska, J. Sławiński, Wrocław 1983, s. 109-118.

tury chrześcijańskiej decydują między innymi filozoficzne treści przesłania⁵, a bohater jest ich nośnikiem. Z tego też względu istotna dla wymowy prezentowanej powieści jest taka kreacja bohaterów, która uwzględnia podstawowe pytania o sens. Są to pytania natury nie tylko filozoficznej, lecz i teologicznej, gdyż także i ta dyscyplina naukowa próbuje znaleźć na nie odpowiedź.

Brandstaetter, kreując świat bohaterów powieściowych, posłużył się postaciowaniem pośrednim i bezpośrednim, traktując ich w sposób komplementarny. Otrzymał w ten sposób pełniejszy obraz zaprezentowanych postaci. Postaciowanie bezpośrednie charakteryzuje zmienny dystans narratora wobec prezentowanych bohaterów, pośredniemu zaś służą:

1) elementy biografii retrospektywnej (np. Lewi Mataj, Juda ben Symeon z Kerijoth);

2) potraktowanie wyglądu zewnętrznego jako sygnału cech charakteru (np. Pontius Pilatus);

3) prezentacja zwyczajów i powtarzalnych czynności (np. czynności sakralne Josefa Kajafy, kapłanów i lewitów);

4) opis działania zewnętrznego (np. Herod Antypas, Pilatus, Menahem ben Noah);

5) cytaty wypowiedzi poszczególnych postaci (np. Hanan ben Seti, Johanan ben Zecharia, rabbi Nikodem, rabbi Gamaliel i jego uczeń Saul z Tarsu);

6) zwrócenie uwagi na przeżycia wewnętrzne (np. Symeon ben Jona – Kefas, Miriam, Lewi Mataj).

Zróznicowany i bogaty jest świat postaci spotykanych na kartach *Jezusa z Nazarethu*. Uwzględniając biograficzny charakter powieści, trzeba zwrócić uwagę na ich odniesienie do rzeczywistości pozaliterackiej⁶ oraz miejsce w strukturze dzieła. Zdecydowanie przeważa tu obecność postaci aktywnych. Należą do nich

⁵ E. J. K r z y w o n, *Co określa literaturę chrześcijańską*, „Życie i Myśl” 1974, nr 6, s. 68-75.

⁶ M. J a s i ń s k a, *Zagadnienia biografii literackiej. Geneza i podstawowe gatunki dwudziestowiecznej beletrystyki biograficznej*, Warszawa 1970, s. 205.

przede wszystkim bohater tytułowy, a także wiele z tych postaci pierwszo- i drugoplanowych, które wchodzi w bezpośrednie i niekiedy pośrednie z Nim związki (Miriam, Josef, uczniowie Jezusa, przedstawiciele władz rzymskich i Sanhedrynu żydowskiego). Większość postaci jest wysoce zindywidualizowana. Wyróżniają się one nie tylko imieniem, lecz także światem własnych przeżyć i doznań wewnętrznych. Obecność postaci pasywnych pełni funkcję tła historyczno-kulturowego – w toku narracji pojawiają się wzmianki o bezimiennych mieszkańcach wiosek i miast, w których nauczał Rabbi Jezua ben Josef, o tłumach słuchających Go nad jeziorem galilejskim lub w synagogach.

W poniższym rozdziale przedstawiony zostanie literacki wizerunek trzech wybranych bohaterów powieści: Jezusa, Jego Matki i Piłata. Na tych przykładach zostaną ukazane charakterystyczne dla Brandstaettera sposoby literackiej prezentacji postaci przynależnych do świata żydowskiego i rzymskiego. Kreacja bohatera tytułowego oraz Miriam opiera się w większym stopniu na wiedzy teologicznej i biblijnej niż prezentacja Poncjusza Piłatusa. Pisząc o prokuratorze Judei, autor zaczerpnął swą wiedzę głównie ze źródeł historycznych i ewangelijnych, które wzbogacił motywacją psychologiczną.

Jezua ben Josef

Wielokrotnie w historii literatury były podejmowane próby ukazania sylwetki Jezusa Chrystusa⁷. Aż do XIX w. dominowały ujęcia związane z kultem liturgicznym (hymny i pieśni), misteriami paraliturgicznymi (bożonarodzeniowe i pasyjne); wizerunek Jezusa wyłaniający się z tego typu literatury, podporządkowany cełom duszpasterskim, nie zawsze reprezentował wysoki poziom artystyczny.

⁷ Na temat ujęć literackich postaci Jezusa Chrystusa dokonywanych w Polsce zob. *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.

Przełomowym okresem, jeśli chodzi o sposób prezentacji postaci Jezusa, był wiek XIX. Powstałe wówczas i szeroko rozpowszechnione utwory Staussa (*Das Leben Jesu*, 1835-1936) i Renana (*La vie de Jesus*, 1863) zainspirowały wielu autorów do tworzenia laickich wizerunków Jezusa. Te, które prezentowały chrześcijańskie spojrzenie na Jezusa, bardziej podkreślały Jego bóstwo⁸. Brandstatter – krytycznie oceniając ten brak równowagi między bóstwem a człowieczeństwem w znanych mu powieściach o Jezusie – wiele wysiłku włożył, aby Jezua ben Josef był postrzegany przez jego czytelników jednocześnie jako Bóg i jako Człowiek.

Pisząc o Jezusie jako o postaci historycznej, przede wszystkim dbał o to, by Jezua ben Josef miał rysy poświadczone zapisem Ewangelii. Kreując swego bohatera, położył nacisk na szczególne znane z ksiąg kanonicznych, a następnie ostrożnie dodawał do nich inne, motywowane wiedzą judaistyczną, psychologiczną i teologiczną.

CZASOPRZESTRZEŃ BOHATERA

Z punktu widzenia konstrukcji bohatera ważne jest umiejscowienie go na jakimś tle rodzinnym i społecznym. Środowisko może być traktowane jako metonimiczny lub metaforyczny obraz postaci⁹. Jezua ben Josef pojawia się w ściśle określonej przestrzeni. Poznajemy ją stopniowo, w miarę rozwoju akcji.

Już pierwszy rozdział sygnalizuje, że jest to przestrzeń groźna i pełna niebezpieczeństw. Rozpatrując kolejne miejsca, w których spotykamy bohatera¹⁰, można dostrzec ciągłą przemienność

⁸ Ważniejsze pozycje bibliograficzne podaje A. B. [A. B o r o w s k i], *Jezus Chrystus*, [w:] M. B o c i a n, współpr. U. K r a u t, J. L e n z, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, Kraków 1996, s. 246-253.

⁹ R. W e l l e k, A. W a r r e n, *Istota i odmiany prozy narracyjnej*, [w:] c i ż, *Teoria literatury*, Warszawa 1970, s. 299.

¹⁰ Por. M. P ł a c h e c k i, *Przestrzenny kontekst fabuły*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, Wrocław 1978, s. 59-78.

przestrzeni przyjaznej i wrogiej Jezusowi. Rozdział otwierający całą epeiczną powieść wprowadza czytelnika w tę atmosferę zagrożenia, która będzie towarzyszyć Jezusowi. Bohaterem tego rozdziału jest Herod Wielki, przedstawiony jako despotyczny i krwawy władca Judei. Dopiero następne rozdziały, przedstawiające Miriam, obrazują przestrzeń przyjazną wobec bohatera. Bethlehem jest znów obszarem wrogiem Jezusowi – Josef nie znalazł miejsca na nocleg w tym miasteczku. Pojawił się tam jednak jeden życzliwy pasterz wskazujący drogę do skalnej groty, która okazała się bezpiecznym schronieniem. Grota jest także miejscem, w którym swoje zatroskanie okazują inni pastarze. Kolejną przyjazną przestrzenią jest dom Elizera, w którym chwilowo zatrzymali się rodzice Jezusa po wyjeździe tłumów przybyłych na spis ludności. Lecz już w sąsiednim rozdziale przedstawiono scenę ofiarowania w świątyni, gdzie po raz pierwszy bohater spotka się z tymi, którzy w przyszłości wydadzą na Niego wyrok śmierci. Już teraz pojawia się delikatna antycypacja późniejszych zdarzeń: oczyszczającego świątynię izraelską gniewu Jezusa¹¹. Ukazana zostaje przez pryzmat bolesnych przeżyć i lęku Miriam, która usłyszała w prorocztwie Symeona, że Jezua będzie znakiem sprzeciwu. Wrogość Jerozolimy wobec Jezusa zasygnalizowana jest także wprowadzeniem postaci Heroda i jego zwolenników. Jednakże i w tej nieprzyjaznej Jerozolimie pojawiają się trzej magowie, by szukać dziecka i oddać mu pokłon. Niestety, po ich wyjeździe życie Jezusy jest wyraźnie zagrożone decyzją Heroda wydającego dekret o mordowaniu niemowląt. Dzięki interwencji anioła Josef¹² zdołał uchronić je przed śmiercią, uciekając do Micraim.

¹¹ Gniew ten wyraźnie został przedstawiony przez ewangelistów kreślących scenę wypędzenia kupców ze świątyni Jerozolimskiej. Zob. J 2, 13-22; Mt 2, 12-17; Mk 11, 15-19; Łk 19, 45.

¹² Dokładna analiza tego fragmentu tetralogii zob. A. S e u l, *Spotkanie literatury i teologii w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu” – rozmowa Josefa z aniołem*, [w:] *Trzydziestolecie polonistyki zielonogórskiej*, red. J. Brzeziński, Zielona Góra 2003.

Tam zatrzymuje się u zaprzyjaźnionego rodaka, któremu niegdyś pomógł w potrzebie.

Ten przemienny układ przestrzeni życzliwej i nienawistnej Jezusowi oraz ludzi, którzy mu sprzyjają bądź są jego przeciwnikami, widoczny jest we wszystkich tomach powieści, w całym bowiem życiu Jezus będzie spotykał przyjaciół i wrogów. Problem przestrzeni jest ściśle związany z umiejscowieniem bohatera wśród innych postaci, gdyż one decydują o aksjologicznym nacechowaniu przestrzeni, one stanowią sieć stosunków międzyludzkich, dzięki którym pełniej poznajemy głównego bohatera¹³.

Jezus z Nazarethu pojawia się na szerokim tle społecznym. Poznajemy Go najpierw na tle rodziny, później środowiska, w którym się wychował – niewielkiego, ubogiego miasta na prowincji. Od drugiego tomu widzimy Go jako wędrownego Nauczyciela, który spotyka się z wieloma ludźmi, naucza tłumy, uzdrowia chorych, wybiera uczniów i nieustannie prowadzi polemikę z saduceuszami, faryzeuszami i uczonymi w Piśmie. Wszystkie postacie związane z Nim jako bohaterem głównym są określone relacyjnie wobec Niego¹⁴.

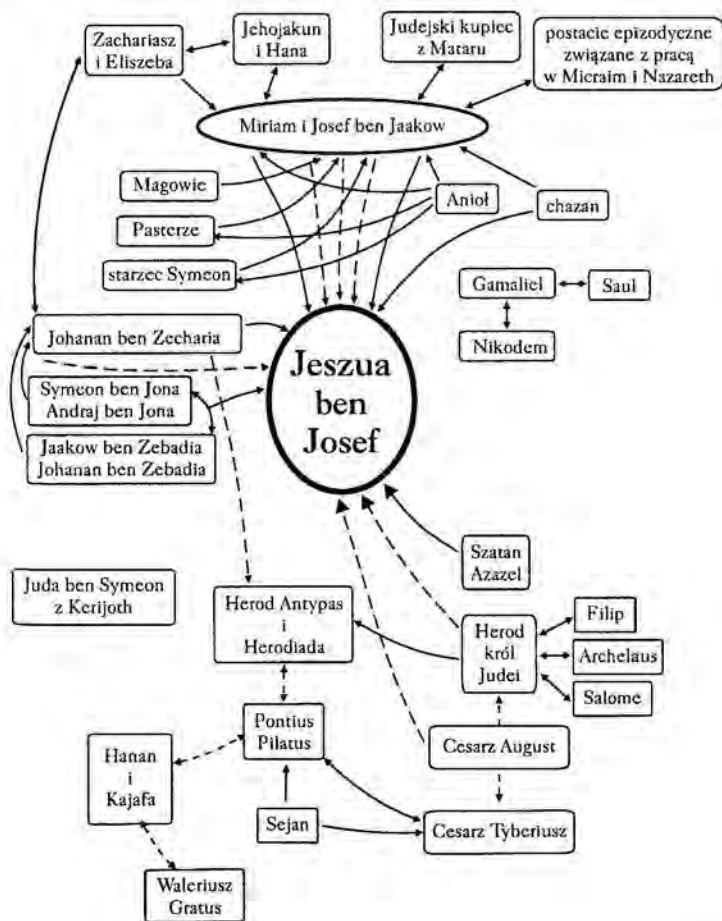
Kreacja bohatera pierwszoplanowego pozwoliła Marii Jasińskiej potraktować powieść *Jezus z Nazarethu* jako powieść biograficzną. Bohater utworu pełni funkcję dominanty w jego strukturze, lecz w stosunku do biografii literackiej jest on o wiele bardziej „obrośnięty” innymi postaciami i przedmiotami¹⁵. Zjawisko to można zaobserwować wyraźnie na przykładzie I tomu powieści. Pojawia się w nim szereg postaci drugoplanowych i epizodycznych, które istnieją w ściśle określonej relacji wobec bohatera tytułowego. Rodzaj tej relacji bywa sprecyzowany wyraźnie

¹³ W. J. H a r v e y, *Stosunki międzyosobowe w powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 1, s. 245.

¹⁴ A. W. L a b u d a, *O konstruowaniu postaci literackich – wyznania czytelnika*, [w:] *Studia o narracji*, red. J. Błoński, S. Jaworski, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 108.

¹⁵ M. J a s i Ń s k a, *Powieść biograficzna...*, [w:] *Zagadnienia biografii...*, s. 205.

albo też jest tylko delikatnie sygnalizowany poprzez charakter odniesień do innych postaci bądź przez brak tych odniesień. Biorąc pod uwagę ich stosunek do Jezusy ben Josef, można wyodrębnić dwie zasadnicze grupy postaci i związaną z nimi przestrzeń: przyjazną i wrogą wobec Jezusa. Sieć relacji przedstawionych w I tomie powieści można ukazać za pomocą schematu – wyraźnie wykazuje on, iż grupa przyjazna jest liczniejsza aniżeli grupa nieprzyjazna:



Na schemacie zostało zaznaczonych sześć rodzajów relacji: bezpośrednie i pośrednie (układ wektorów), silne i słabe (linie ciągłe i przerywane), pozytywne i negatywne (góra i dół schematu).

Najwięcej pozytywnych i trwałych relacji skupionych jest wokół Miriam i Josefa¹⁶. Postaci z tego kręgu życzliwie traktują nie tylko bohatera tytułowego, lecz także siebie nawzajem. Postaci, które odegrały w odniesieniu do Jezusa negatywną rolę, są między sobą skłócone (Pilatus – Herod z Herodiadą) bądź związane nienawiścią (rodzina Heroda), pogardą i wrogością (Iapówki Hanana dla Waleriusza Gratusa) czy żądzą panowania (wszyscy sprawujący władzę).

Interesująca jest postać Judy ben Symeon z Kerijoth: nie została w żaden sposób określona jego postawa wobec żadnej z innych postaci, ukazany jest jako ktoś samotny, niezdolny do nawiązywania głębszych relacji. Jest przedstawiony jako żyjący w lęku niepozorny kupiec, przeliczający swój zarobek i oczekujący Mesjasza w nadziei, że ten go dostrzeże i doceni. Relacje Gamaliela, Nikodema i Saula wobec postaci Jezusa również nie zostały jeszcze określone, lecz ich wzajemne odniesienia są pozytywne.

Także świat bohaterów powieściowych pojawiających się w następnych tomach jest bardzo bogaty i różnorodny. Narrator odsłania ich wewnętrzne przeżycia, czytelnik zaś odkrywa wysoki stopień zindywidualizowania. Spośród apostołów najbarwniej przedstawieni są Juda z Kerijoth, Kefas, Lewi Mataj i Johanan ben Zebadia. Wiele uwagi poświęcił narrator również postaciom, którym szczególnie trudno był zaakceptować postawę i naukę Jezusa. Przebieg wydarzeń i prezentacja myśli, pragnień, sposobu rozumowania Hanana ben Seti i Josefa Kajafy ukazują przy-

¹⁶ Sytuacja ta zmienia się w dalszych tomach powieści: rodzina poczuje się zagrożona nieprzychylnością Sanhedrynu i faryzeuszów ze względu na treść nauk Jezusy ben Josefa.

czyny konfliktu między przedstawicielami Sanhedrynu a Jezusem.

Atmosfera wrogości wobec Niego nasila się w tomie III i osiąga apogeum w tomie IV. Taki układ jest literacką egzemplifikacją prawdy biblijnej – przypomina o tym, że Bóg w Chrystusie przyszedł do swoich, a swoi Go nie przyjęli¹⁷. Ma to głębsze uzasadnienie teologiczne: wskazuje na prawdę wiary o nieustannym zmaganiu się demonicznych sił z siłami boskimi. Człowiek – opowiadając się po jednej lub po drugiej stronie – aktywnie uczestniczy w tej duchowej walce. Zmaganie, o którym pośrednio w ten sposób mówi narrator, sygnalizuje, iż czas i przestrzeń w życiu Jezusa mają także ponadnaturalny wymiar. Jezua ben Josef reprezentuje czasoprzestrzeń, która może być rozumiana tylko w sensie analogicznym: jako obecność światła Transcendencji ontologicznie związana ze światem ziemskim, doczesnym. Rzeczywistość, do której przynależy bohater powieści, przekracza ludzki sposób egzystencji. Zaznacza to opowiadający, gdy przedstawia np. radość dwunastoletniego Jezusa, który w dniu swojej uroczystości *bar mitscew* dokonał pewnego odkrycia. Zauważył On:

Wprawdzie w dniu Pełnoletniości syna ustawała władza ojca nad synem, lecz syn stając się pełnoletni podpadał z kolei pod władzę Obowiązku i znowu stawał się Jego Synem, przeto znowu przechodził pod władzę Ojca, albowiem cokolwiek Syn myślał i cokolwiek działał, musiał myśleć i działać w Imię Ojca i Syna, i nie tylko w Imię Ojca i Syna, ale również w Imię Ducha Pokory, ożywającego wszelką Literę, owego Ducha, który wraz z Ojcem i Synem był wszechmocną tożsamością, Tróją, Świętą Liczbą, jednym i równocześnie potrójnym źródłem Początku, Trwania i Końca Wszeczhreczy (I-II, 142).

Wyraźnie zwerbalizowany aspekt trynitarny, obecny w rozważaniach Jezusa, pozwala rozpatrywać czasoprzestrzeń bohatera, biorąc pod uwagę dwa plany, które reprezentuje: boski i ludzki. Jezus ukazany jest w scenach o charakterze nadprzyrodzo-

¹⁷ Por. J 1, 11.

nym, sygnalizujących Jego bóstwo, oraz tych, które wprost mówią o Jego człowieczeństwie.

JESZUA BEN JOSEF – ZAPOWIEDZIANY MESJASZ

Bardzo powoli przed mieszkańcami Nazarethu, Galilei i Judei odsłaniana jest tajemnica tożsamości Jezusy ben Josef. Wielką rolę w ukazaniu prawdy o posłannictwie Jezusa odegrał Johanen ben Zecharia. Był on przekonany o mesjańskiej roli syna Miriam i Josefa i dlatego poświęcił mu kilka swoich mów prorockich. Nie są one – w odróżnieniu od mów proroków starotestamentalnych – zwrócone ku bliżej nieokreślonej przyszłości, lecz zwiastują już spełnienie nadziei Izraela.

Forma pierwszej, zapisanej w rozdziale *U progu Bethabara*, znacznie odbiega od klasycznego sposobu stosowanego przez starotestamentowych proroków, gdyż nie pojawiają się w niej żadne z formuł towarzyszących wyroczniom¹⁸. Słowa Johanana zostały ujęte w formie mowy zależnej; są one próbą przekazania słuchaczom, że już minął czas oczekiwania na Bożego Pomazańca. Prorok znad Jordanu, nawiązując do zwyczajów powszechnych w Izraelu, zapewnia, że nie jest godzien rozwiązać rzemyka u Jego sandałów. Obrazowe stwierdzenie Brata Pustynnego – jak Brandstaetter nazywa też Jana Chrzciciela¹⁹ – wiele mówi o godności Tego, kogo zapowiadał prorok, gdyż rozwiązywanie i zdejmowanie sandałów należało do obowiązków niewolników²⁰. Przywołanie tego obrazu bezpośrednio świadczy o pokorze proroka, świa-

¹⁸ Wyrocznia to uroczyste oświadczenie, że słowa, które wypowiada prorok, zostały mu przekazane przez Boga. Na początku i na końcu wyroczni znajdują się najczęściej utarte formuły, np. „Tak mówi Jahwe”, „To mówi Pan”, „Wyrocznia Pana”. Zob. J. S. S y n o w i e c, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 30-3.1.

¹⁹ Jedno z imion Jana Chrzciciela, które nadał mu Brandstaetter. Pozostałe to: Mąż Pustynny, Mąż Boży, Boży Nazir, Nazirejczyk, Niestrzyżony.

²⁰ Zob. BP, komentarz do Mk 3, 7-8; zob. też Mk 1, 7; Łk 3, 16; Mt 3, 11, J 1, 27.

domego charakteru swego posłannictwa. Po raz pierwszy w tej mowie pojawia się epitet *Mocny* – zaczerpnięty z Księgi Emanuela, grający w tym kontekście rolę imienia własnego Mesjasza²¹. Johanana, mówiąc o tym, że już wypełnił się czas oczekiwania na spełnienie obietnic mesjańskich, wyraźnie rozróżnia swoje oczekiwanie na przyjście Bożego Pomazańca od oczekiwania Mesjasza, który również czekał na czas odpowiedni, by mógł pojawić się jako człowiek wśród ludzi:

Czekanie Mocnego jest czekaniem innym, czekaniem niedoścignionym, czekaniem czystym, czekaniem nieomylnym, czekaniem niebiosów, jest czekaniem na to, co się już przedtem spełniło, a nie czekaniem na to, co się dopiero spełni, albowiem Mocny najpierw spełnia to, na co później czeka (I-II, 173).

Inność oczekiwania Pomazańca Bożego została podkreślona poprzez anaforyczne wyliczenie, któremu towarzyszą różne określenia. Z wypowiedzi Johanana wyłania się wizerunek Oczekiwanego zupełnie przerastającego dotychczasowe wyobrażenia mesjańskie słuchaczy. Już samo podkreślenie, że nie tylko Brat Pustynny wraz z całym narodem czekał na Bożego Pomazańca, ale i Mesjasz oczekiwał czasu spotkania z ludźmi, ma swoją wymowę teologiczną; wskazuje na preegzystencję Syna Bożego i sugeruje, iż nie tylko człowiek pragnie spotkania z Bogiem, lecz i Bogu zależy na człowieku. Mówiąc o nadejściu Mesjasza, Johanana zapowiedział, iż będzie On Sędzią. Także i to zapewnienie proroka nie zostało wprost zacytowane, lecz narrator mówi o nim, przyjmując perspektywę słuchaczy zgromadzonych u brodu Bethabara. Nie rozumieli oni, dlaczego Rabbi znad Jordanu nie głosił nadejścia czasu chwalebego królowania Izraela pośród innych narodów na ziemi, lecz przestrzegał przed sądem:

Johanana [...] pozwalał im się domyślać, że równocześnie ze zjawieniem się Mocnego rozpocznie się sąd nad narodem wybranym [...] wizji

²¹ „Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju” (Iz 9, 5b).

a następnie podkreślił, że gołębicą pozostawała nad ochrzczonego Jezusem. Pozostałe dwa wtrącenia są wzmianką o postawie Jezusa i Johanana. Mowa ta ma dwudzielną kompozycję: w pierwszej części prorok koncentruje się na odmiennym sposobie istnienia Bożego Pomazańca, w drugiej zaś uzasadnia, dlaczego przyjął rolę świadka.

Oto jest Baranek Boży, który gładzi grzechy świata, oto jest Ten, o którym mówiłem [...], że przyjdzie po mnie Mąż, który istniał przede mną, albowiem był pierwszy ode mnie, był w przeszłości będącej przed nami, był w przeszłości będącej przyszłością, i dlatego daję świadectwo, że widziałem Ducha spływającego z niebios jak gołębicę [...], a owa gołębicę trwała nad Jego głową i pozostawała nad Nim (I-II, 257).

W całej wypowiedzi Johanana jest wyraźnie widoczne nawiązanie do opisu Janowego²⁵. Dostrzec je można nie tylko na płaszczyźnie literalnej, lecz również w próbie komentarza teologicznego, który pojawia się tu w odniesieniu do ponadczasowości Jezusa. Ten aspekt Jego ponadczasowości najpierw zaistniał wyraźnie w pierwszym wersecie *Hymnu o Logosie*: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga”²⁶. Powrócił on później w używanym przez Jezusa zwrocie: *ego eimi* – „ja jestem”, bliskim formule samoobjawiającego się Boga. W ósmym rozdziale Ewangelii wg św. Jana znaleźć można odpowiedni kontekst dla słów Johanana – Jezus w polemice z faryzeuszami wypowiada niezrozumiałe dla nich zdanie: „Zanim Abraham powstał, JA JESTEM”²⁷, którego nie mo-

²⁵ Por. J 1, 29-34.

²⁶ J 1, 1. Warto przy okazji zaznaczyć, że tłumaczenie Brandstaettera odbiega od powszechnie znanych tłumaczeń Prologu, gdyż Brandstaetter, poświadczając odwieczne istnienie Jezusa jako Boga, nie używa czasu przeszłego, lecz teraźniejszy: „Przed wszystkim | Jest Słowo. | A Słowo | Jest u Boga, | A Bóg | Jest Słowem” (R. B r a n s t a e t t e r, *Krag biblijny*, Warszawa 1986, s. 163). Ten zapis zgodny jest z semickim myśleniem Jana Ewangelisty, lecz nie odpowiada gramatyce greckiej: czasownik *einai* ('być') użyty został przez autora *Hymnu o Logosie* w trybie orzekającym, czasie przeszłym niedokonanym, stronie czynnej, trzeciej osobie liczby pojedynczej.

²⁷ J 8, 58.

gli przyjąć, gdyż zbyt jednoznacznie wskazywało na tożsamość Jezusa z Bogiem Jahwe.

W dalszej części swej mowy Johanan powołuje się na zleconą mu misję. Tylko ta druga część mowy Brata Pustynnego nawiązuje swą strukturą do profetycznych mów znanych ze Starego Testamentu. Johanan dwukrotnie zastrzega, że powołuje się na słowa, które otrzymał od Boga:

[...] ale Ten, który uczynił mnie posłańcem i kazał chrzcić wodą, powiedział do mnie tak: „Ten, nad którym ujrzysz Ducha spływającego na Niego, pozostającego nad Nim, Ten chrzcic będzie Duchem Świętym i żywą Wodą Ognia, żywiołami niepojęcie ze sobą spojonymi, zgodnymi i rozbieżnymi, Wodą, która jest matczyną Łaską i Ogniem, który jest Ojcowskim Sądem, Wodą, która chłodzi i wybacza, i Ogniem, który karze i spala, ale Wodą oczyszczającą i Ogniem oczyszczającym, żywą Wodą Ognia” – tak mówił do mnie Elohim (I-II, 257).

Zdanie wprowadzające cytata Elohim stanowi rozbudowaną „formułę posłańca”, której używali prorocy Izraela, aby zaznaczyć, że nie mówią z własnej inicjatywy. Po tej zapowiedzi cytowali Boże posłanie, a na koniec raz jeszcze zapewniali, że przemawiają w imieniu Boga²⁸. Wykorzystanie formuły posłańca jest jednym z przejawów stylizacji wypowiedzi na mowę prorocką. Brat Pustynny, podobnie jak inni prorocy, dwukrotnie oświadcza, że od Boga pochodzą słowa, które przekazuje ludziom. Stosuje przy tym inkluzję, wpisując się w tradycyjną poetykę biblijną²⁹. Kluczowe sformułowanie nawiązuje do symboliki biblijnej. Jego wymowa podkreślona została kontrastowym zestawieniem słów *Woda – Ogień*, które prorok poprzedził epitetem *żywa*. Cała wypowiedź Elohim zapisana została w kunsztownej formie zbliżonej do paralelizmu antytetycznego. Wyraźnemu kontrastowi wskazującemu na odmiennność żywiołów Wody i Ognia towarzyszy jednoczesne podkreślenie jedności ich działania. Także i to, co bez-

²⁸ J. S y n o w i e c, *op. cit.*, s. 30-31; zob. też m.in.: Oz 3, 1; Jer 13, 15.

²⁹ Inkluzja jest jednym z częściej stosowanych środków składniowych występujących w Starym i Nowym Testamencie.

pośrednio odnosi się do tej symboliki, ujęte jest w zwartą, zamkniętą kompozycję, dostrzegalną w wymiarze pionowym i poziomym:

<p>woda</p> <p>matczyna łaska</p> <p>chłodzi</p> <p>wybacza</p> <p>oczyszczenie</p>	<p>{</p> <p>Przeciwieństwo</p> <p>odmiennych</p> <p>żywiół i jedność</p> <p>}</p>	<p>ogień</p> <p>ojcowski sąd:</p> <p>spala</p> <p>karze</p> <p>oczyszczenie</p>
---	---	---

Żaden z ewangelistów nie pisze o tym, że Jezus będzie chrzczył wodą – synoptycy mówią o chrzcie w ogniu i Duchu Świętym, Jan zaś pomija aspekt ognia i zaznacza tylko, że Jezus będzie chrzczył w Duchu Świętym. Jednak symboliczne sformułowanie *Żywa Woda Ognia* ma swoje biblijne i teologiczne uzasadnienie. Zarówno woda, jak i ogień wielokrotnie w Biblii oznaczają Boże działanie. Na związek wody z Duchem Świętym wskazuje już Księga Rodzaju³⁰. Połączenie tych dwu rzeczywistości wyraźne jest w księgach prorockich³¹, a także w Ewangelii wg św. Jana³². Woda ma nie tylko moc życia, ale także zdolność do oczyszczania – również w aspekcie eschatologicznym.

Ogień jest częstym symbolem istoty i działania Bożego³³. Występuje jako znak obecności Boga w starotestamentalnych teo-

³⁰ Por. Rdz 1, 2. Zob. J. K u d a s i e w i c z, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 65-71.

³¹ Ezechiel pisząc o czasach mesjańskich wiele uwagi poświęca wodzie wypływającej ze świątyni (Ez 47, 1-2). Zachariasz zapowiada, że w Dniu Pańskim z Jerozolimy wypłyną strumienie wody (Zach 14,8); u proroka Izajasza woda jest symbolem Ducha Świętego, który nie tylko zamieni pustynię w pełen kwiatów ogród, ale także i przemieni ludzkie serca (Iz 44, 3).

³² Symbol żywej wody został wprost odniesiony do Ducha Świętego: „jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we mnie, – niech przyjdzie do mnie i pije. – Jak rzekło Pismo, strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza. A mówił to o Duchu Świętym, którego mieli otrzymać i wierze w Niego” (J 7, 37). Także w rozmowie z Samarytanką Jezus zwrócił uwagę na różnicę, jaka istnieje między zwykłą wodą oraz wodą żywą, którą On da spragnionym: „kto zaś będzie pił wodę, którą ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki” (J 4, 7-14).

³³ Zob. M. L u r k e r, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 149.

faniach³⁴. Łączy się z zapowiedzią sądu³⁵. Przeznaczeniem ognia – podobnie jak i wody – nie jest tylko niszczenie; on także oczyszcza³⁶. Żywioł ten także w czasach apostołskich oznacza Ducha Świętego, który w dniu Pięćdziesiątnicy pojawia się w Wieczerniku, przybierając postać ognistych języków³⁷. Jego misja polega na przemianie wewnętrznej ludzkich serc, a więc na ich oczyszczeniu z grzechu³⁸.

W poetyckiej teologii Johanana ben Zecharii odnaleźć można niektóre elementy obecne w teologii dyskursywnej: aspekt trynitarny, chrystologiczny, soteryczny i eschatologiczny. Wykorzystując siłę oddziaływania kontrastu oraz bogatą symbolikę biblijną, Johanana podkreślił szczególnie więź Jezusa z Duchem Świętym oraz pośrednio wskazał na Jego związek z Bogiem Ojcem. Godność Chrystusa została najpierw zasugerowana poprzez obraz rozwiązywania rzemyka sandałów, a później podkreślona ciągiem anaforycznym, w którym zostało wpisane napięcie zachodzące między oczekiwaniem a spełnieniem. Jezua ben Josef jako Zbawiciel pojawia się w kontekście eschatologicznego oczekiwania przedstawionego w symbolu ognia i wody.

Wszystkie elementy wizerunku Jezusa, jaki proponuje Johanana ben Zecharia, mają korzenie biblijne i odniesienie teologiczne. Retoryczny charakter mowy profetycznej wyraźnie odpowiada celowi, który chciał osiągnąć prorok. Ponieważ zwracał się do ludzi dobrze znających starotestamentalną profetykę, czerpał z jej wzorów, kontynuując tradycję swego narodu. Brandstaetter, kształtując w ten sposób wypowiedź Brata Pustynnego, okazał się znawcą stylistyki biblijnej i zasad klasycznej retoryki, stawiającej sobie trzy cele – *docere, delectare, movere*. Wykreował w ten

³⁴ Zob. [E. Z e n g e r], *Ogień*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 883-884.

³⁵ Por. Mt 3, 10; 13, 42; Mk 9, 43-48; Ap 19, 20.

³⁶ Zob. Am 4, 11; Iz 6, 6; Jer 20, 9.

³⁷ Zob. Dz 2, 3. Zob. J. K u d a s i e w i c z, *op. cit.*, s. 227-229.

³⁸ Por. *Praktyczny słownik...*, kol. 615-620.

wersetami Ksiąg Świętych i z nich czerpie natchnienie do działania. Modlitwa była dla Jego człowieczeństwa poszukiwaniem woli Boga, a dla bóstwa – trwaniem w jedności trynitarniej.

A tymczasem Jezus – jak wiemy – modlił się. Zamknął się w sobie w mrokach otaczającej Go nocy i był sam na sam ze sobą, w obliczu samego siebie, przed obliczem swoim, a Jego święte i nieskończone, i bezimienne Imię, Szem Hakodesz, modliło się swoim Świętym Imieniem przed obliczem swojego Świętego Imienia, a my nawet nie wiemy, jakie jest Imię owego Imienia (I-II, s. 408).

Na uwagę zasługuje szacunek i dyskrecja narratora, który przyznaje się do tego, że nie zna natury Boga. Opowiadający o modlitwie Jezusa ma świadomość, że w tej kwestii nie wie więcej niż czytelnik, dlatego używając liczby mnogiej stwierdza: „a my nawet nie wiemy, jakie jest Imię owego Imienia”. Wielokrotnie spotkać się możemy z pełnym szacunku dystansem narratora wobec bohatera, co ma istotne znaczenie dla zarysowania Jego wizerunku⁴⁰.

Jezus modlił się.

Modlił się za powołanych, ale jeszcze nie wybranych, bo wybór miał nastąpić o świecie, za Dwunastu, których sobie upodobał, modlił się za ich pełnię doskonałą, za wszystkich Dwunastu razem, aby byli *or szel olam, or gojim*, światłością świata i światłością ludów, aby byli miastem światła na szczycie góry, ogromnym świecznikiem siedmioramiennym, świecącym we wszystkich domach. A potem modlił się, aby byli solą wszystko oczyszczającą i uzdrawiali wszystkie wody zatrute (I-II, s. 408).

Warto podkreślić biblijną frazeologię, leksykę i metaforykę widoczną w tej modlitwie. Ewangeliczny zwrot „powołani ale nie wybrani” został w tym fragmencie powieści umieszczony w innym kontekście i dookreślony wyrazem *jeszcze*, modyfikującym pierwotne znaczenie użytego zwrotu. Natomiast zwrot *upodobał*

⁴⁰ Por. B. H a d a c z e k, *Bohater rozwojowy*, [w:] *Postać w dziele literackim*, Toruń 1982, s. 41-42.

sobie odsyła czytelnika do tradycji proroków⁴¹ i do modlitwy psalmów⁴², a także do epifanii nad Jordanem⁴³. W modlitwie pojawiają się hebrajskie zwroty przetłumaczone jako *światłość świata* i *światłość ludów*. Biblijną proveniencję mają również symbole siedmioramiennego świecznika, soli, uzdrowienia wód zatrutych. Siedmioramienny świecznik – menora – pojawia się w Biblii po raz pierwszy w wizji proroka Zachariasza⁴⁴. Światło, potraktowane jako symbol oczu Jahwe przypatrujących się całej ziemi⁴⁵, w tym kontekście podkreśla godność wybranych, którzy mają Go reprezentować na ziemi. Na symboliczne rozumienie soli w Nowym Testamencie wskazuje wymowa Kazania na Górze, gdyż tam pojawia się zalecenie Jezusa: aby apostołowie byli „solą ziemi” i „światłem świata”⁴⁶. Przestrzega przed utratą światła i zwietrzyeniem soli⁴⁷. Symbole te należy rozumieć jako taką postawę uczniów Chrystusa, która odpowiada głoszonej przez Niego nauce⁴⁸. O uzdrowieniu zaś wód zatrutych mówi prorok Ezechiel⁴⁹.

Słowa modlitwy Jezusy ben Josef przejęto ze starotestamentowych obrazów i porównań, gdyż jako wierny Syn Izraela na Biblii uczył się dróg modlitwy. Wychowany na tej lekturze, ukształtował w sobie typowy dla Jego rodaków zmysł sakralności. Jezus więc – podobnie jak i inne postacie powieści – bardzo żywo od-

⁴¹ Iz 4, 21.

⁴² Ps 1, 1-2.

⁴³ Łk 3, 22; Mk 1, 11.

⁴⁴ Zach 4, 2-5; 4, 10.

⁴⁵ Filon z Aleksandrii dostrzegał w układzie menory odniesienie do układu planetarnego, w którym lampa środkowa symbolizowała jednocześnie Boga i słońce. A. L u r k e r, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994, s. 88, 207, 208.

⁴⁶ Por. Mt 5, 13-16.

⁴⁷ Por. Mk 9, 5, Łk 14, 34-35, Mt 6, 22-23.

⁴⁸ Por. BL, komentarze do Mk 9, 49-50 i do Mt 15, 13-16. Sól jest także symbolem sił moralnych i duchowych. Por. *Leksykon symboli* [Herder-Lexikon Neuland], oprac. M. Oesterreicher-Mollwo, Warszawa 1992, s. 149.

⁴⁹ Ez 47, 1-12. Prorokowi została dana wizja źródła wód wypływających spod prawej strony Świątyni. Wody te ciągle przybierały i łącząc się ze słonymi wodami Morza Martwego czyniły je życiodajnymi. Zob. też D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 69.

czuwa sakralny charakter całej rzeczywistości⁵⁰, nie dzieląc jej na sfery *sacrum* i *profanum*⁵¹. Jego postawa wskazuje na transcendencję Boga – Jahwe, a zarazem na bliską, ojcowską i troskliwą Jego obecność wśród ludzi.

Jezua ben Josef – podobnie jak inni Izraelici – przywiązuje wielką wagę do znaczenia wypowiedzianych imion, co podkreślono w dalszym fragmencie cytowanej modlitwy Jezusa:

Błagając i wyliczając imiona swoich wybranych uczniów, przy każdym głośno wypowiedzianym imieniu opuszczał dłonie i kładł je na imionach uczniów, błogosławił je po kolei, każde z osobna [...]. Jezus położył dłonie na pochylonym imieniu Judy i pobłogosławił jego imię (I-II, s. 408-409).

W tym fragmencie mamy do czynienia z typowo semickim ukazywaniem rzeczywistości abstrakcyjnej za pomocą konkretów, narrator bowiem kreśli obraz Jezusa, który swe dłonie kładzie na imionach uczniów i je błogosławi. Imiona zostały obdarzone cechami ludzkimi. Ta interesująca antropomorfizacja wyraźnie wskazuje na tożsamość imienia i osoby. Powszechne było w Izraelu przekonanie, że imię wyraża istotę i cechy tego, kto je nosi⁵². Dlatego też modlitwa Jezusa jest błogosławieniem imion jego uczniów.

Jezusa – prawowiernego Izraelitę – cechuje także dogłębna znajomość Biblii. Często tłumaczy ją swoim zwolennikom i przeciwnikom. Mówi np. językiem Izajasza⁵³, gdy odsłania swą tożsamość wobec wysłanników Brata Pustynnego. Treść rozmowy Jezusa z uczniami uwięzionego Johanana ben Zecharii jest parafrazą perykop ewangelijnych stanowiących podstawę tej powieściowej sceny⁵⁴.

⁵⁰ M. Jasińska-Wojtkowska, *Powieść o Jezusie i Jego środowisku*, „Więź” 1974, nr 6, s. 52-53.

⁵¹ Zob. A. Seul, *Wokół sacrum i sanctum*, „Polonistyka” 1997, nr 7.

⁵² Por. *Praktyczny słownik...*, kol. 457-558.

⁵³ Iz 58, 6.

⁵⁴ Por. Mt 11, 2-6, Łk 7, 18-23.

W odpowiedzi Jezus wywołał z pamięci słowa proroka Jesai o ludziach ubogich, łaknących Dobrej Nowiny, o odzyskanym wzroku ślepców i odzyskanym słuchu głuchych, o umarłych zmartwychwstających, [...]. Odpowiadając im, rzekł:

– Wracajcie i donieście Johanowi ben Zecharia, coście widzieli i słyszeli, że ślepi widzą, kulawi chodzą, trędowaci są oczyszczeni, głusi słyszą, umarli wstają z martwych, a ubogim zwiastowana jest Dobra Nowina. Błogosławiony jest ten, który się mną nie gorszy (L-II, s. 429).

Językiem i starotestamentową symboliką Biblii posługuje się także tłumacząc wersety świętych zwojów prorockich i nauczając, np. w synagodze miasteczka Nazareth. Było to typowe dla wszystkich rabinów Izraela, gdyż Biblia jako Księga Święta była dla nich największym autorytetem. Jezus więc, nawiązując do słów proroka Izajasza, jednoznacznie wpisuje się w izraelski kontekst kulturowy. Doskonale znając obrazowy sposób myślenia rodaków, dostosowywał się do niego w swoich przypowieściach. Posługiwanie się obrazami charakteryzuje Jezusa jako Nauczyciela – dobrego pedagoga, który poprzez pobudzenie wyobraźni i uczuć swoich słuchaczy kształtuje ich postawy moralne, wspomaga ukierunkowanie ku dobru. Jednym z licznych przykładów jest fragment nawiązujący do perykopy zapisanej przez synoptryków. Występuje w niej motyw rozdzielania ryb i wzmianka o aniołach. Narrator ukazał reakcję słuchaczy, którzy usłyszeli, że Królestwo Niebieskie podobne jest do sieci zapuszczonej w morze:

Przypowieść ta uczyniła na nich głębokie wrażenie. Słusznie mówił Rabbi o odłączeniu ryb dobrych od złych. Wielu spośród nich było rybakami i sami po każdym połowie przebierali ryby w sieci, pokryte łuskami wrzucali do kosza, a bezłuskie, nieczyste, w myśl wyraźnego nakazu Pana, wrzucali do Jam Kinereth. Rozumieli również świetnie obraz aniołów i pieców ognistych, bo przez całe swoje życie prawie codziennie ócierali się o aniołów i piece ogniste, i wszyscy ich przodkowie z szacunkiem i trwogą kłaniali się niewidzialnym mężom niebieskim i piecom ognistym, niewidzialnym miejscom sądu wyrokującego o każdej ich myśli i o każdym ich uczynku (t. II, s. 324-325).

Zwrócenie uwagi na słuchaczy jest elementem nowym w stosunku do przekazu kanonicznego⁵⁵. Narrator podkreślił, że prosta, wyrazista konstrukcja cytowanej przypowieści nie nastrocza im żadnych problemów. Mówca, zwracając się do rybaków znad Jeziora Galilejskiego, posługiwał się obrazami znanymi im z codziennego doświadczenia pracy (połów ryb) oraz obrazami znanymi im z doświadczenia wiary (aniołowie osądzający myśli i czyny). Dostosowywał w ten sposób styl mówienia do mentalności rodaków w trosce o właściwe zrozumienie sensu.

Z innym sposobem podkreślenia człowieczeństwa Jezusa spotykamy się w literackiej prezentacji kuszenia na pustyni odnotowanej przez ewangelistów⁵⁶. Narrator, przedstawiając tę walkę, która dokonana się po chrzcie w Jordanie, koncentruje jednak uwagę czytelnika na ludzkim wymiarze Jezusy ben Josef. Jezus, Bóg – Człowiek, toczy także wewnętrzną walkę, w której uwidocznia się Jego cała człowiecza natura, za którą dokładnie ukryte zostało Jego bóstwo:

Chciał, jak każdy człowiek rozpoczynający dzieło swego życia, przemyśleć je do końca, [...] znów pomniejszył się do rozmiarów słabego człowieka, lękał się otaczających Go ciemności, drżał na myśl o głosach pustyni, o długich dniach i nocach głodu, o cielesnym znużeniu, u którego kresu czekała Go walka o czystość wybranego ludu. Pozostawiwszy siebie swoim własnym siłom człowieczym [...] wydawał siebie na łup pokusy (I- II, 215-216).

O tym ukryciu boskiej wszechmocy pod powłoką ludzkiej słabości przekonał się zły, duch kusiciel podczas spotkania na pustyni⁵⁷. Narrator plastycznie przedstawia reakcję zgłodniałego Jezusa, gdy usłyszał propozycję zamiany kamienia w chleb:

⁵⁵ Por. Mt 13, 47-50.

⁵⁶ Mt 4, 1-11; Mk 1, 13; Łk 4, 1-13.

⁵⁷ A. Ł a s z o w s k i, *Spotkania z księżkami. Jezus z Nazarethu Romana Brandstaettera*, [w:] *Literatura i styl życia*, Warszawa 1984, s. 346.

Jezus, który coraz bardziej łaknął, wyciągnął dłoń i dotknął palcami twardej, lecz gładkiej powierzchni kamienia, i zrozumiał, że ona może natychmiast pod naciskiem Jego woli bez trudu ustąpić miejsca pulchnej miękkości chleba. Przerażony, jakby dotykał rozpalonego żelaza, cofnął palce, które już pieszczośliwie zamykały się nad kamieniem (I-II, 218).

Tok myśli kuszonego biegnie wyraźnie w kierunku przeciwstawienia się pokusie. Zastanawia się nad milczeniem, lecz odrzuca tę możliwość, gdyż demon mógłby je odczytać jako wyraz słabości lub wewnętrznej rozterki. Nie decyduje się również na podjęcie dyskusji o kamieniu i chlebie:

[...] począł szukać w pamięci [...] świętych zdań z Tory, z Psalmów, z ksiąg Proroków, gaszących wszelką pokusę zła. Wówczas olśniła Go zbawcza myśl, że tylko umiejętnie dobranymi cytatami zdoła odparować natarcie zła (I-II, 219).

Ta decyzja – aby pokonać szatańskie pokusy mocą słowa Bożego – okazała się najwłaściwsza. Mimo iż jego przeciwnik Azazel⁵⁸ został obdarowany inteligencją, znajomością Biblii i psychiki ludzkiej, nie zdołał pokonać Jezusy ben Josef uzbrojonego w biblijne wersety. Jezus, odrzuciwszy wszystkie jego pokusy, pozostaje sam na polu walki, gdyż szatan umknął w stronę Morza Soli⁵⁹:

Uciekł. Uciekł do czasu.

Kiedy powróci?

Jezus, podpierając się kijem, wynędzniały i zmęczony postami i walką, począł schodzić, nie, raczej zsuwać się ze wzgórza. Stawał ostrożnie krok za krokiem i wciąż przystawał, i rozcierał uginające się pod Nim kolana (I-II, 221).

Znamienne w tym opisie jest podkreślenie ludzkiego aspektu walki z diabłem: Jezus – Człowiek nie rozkazuje mu swoją mocą, aby zaprzestał kuszenia, ale szuka takich sposobów odda-

⁵⁸ Zob. Kpł 16, 8-10.

⁵⁹ Tak nazywane jest w powieści Morze Martwe.

lenia pokusy, jakie są dostępne każdemu człowiekowi. Narrator wyraziście zarysował fizyczne skutki walki duchowej prowadzonej na pustyni. Podkreślił znużenie, osłabienie człowieka, który z trudem idzie o własnych siłach. Obolały, cierpiący, wzbudzi współczucie w ludziach, których spotka, gdy zejdzie ze wzgórza. Demon – raz pokonany – nie zrezygnował jednak z dalszej walki; widoczna będzie w następnych tomach powieściowej tetralogii. Jednakże Jezus w kolejnych starciach z nim w pełni ujawni swą także i boską moc.

JESZUA: CZŁOWIEK – SYN BOŻY; BÓSTWO

W tetralogii jest bardzo wiele fragmentów, które wskazują na bóstwo Jezusa. Pojawiają się one początkowo dyskretnie w pierwszym tomie, poświęconym dzieciństwu i latom przygotowania do publicznej działalności. Odślaniane stopniowo w tetralogii bóstwo Jezusy ben Josef pozostaje tajemnicą, nawet dla najbliższych, którzy dostrzegali Jego wyjątkowość. Mówiąc o najbliższych, trzeba najpierw wspomnieć o Miriam i Josefie. Narrator, przybliżając czytelnikowi stan świadomości tych dwojga, stwierdza:

Miriam wiedziała, że porodziła Syna Bożego, który będzie królował nad domem Izraela, a Elohim da mu stolicę Dawidową po wieczny czas, a królestwo Jego nie będzie miało końca. Josef wiedział natomiast, że Jezus narodził się z Ducha Świętego i wybawi Izraela od jego grzechów (I-II, 127).

Dla Josefa, któremu anioł objawił tajemnicę nadprzyrodzonego pochodzenia Syna Miriam, chłopiec również jest nieprzeniknioną zagadką. Opiekun Jezusy⁶⁰ nazwany też został przez

⁶⁰ Nowo narodzone dziecko, które Izraelita chciał uznać za swoje, brał na kolana na oczach świadków i w ten sposób jego ojcostwo było jawne dla środowiska, w którym żył. Dotyczyło to także dzieci, których naturalnym ojcem był ktoś inny (prawo adopcji). Dlatego w oczach środowiska, a także w świetle prawa Izraela Josef uchodził za ojca Jezusy.

opowiadającego „Ojcem – nieojcem”. W refleksji mężczyzny pojawia się pytanie: „Kim był ten jego-nie-jego Syn?” Już te antytetyczne określenia sygnalizują delikatnie niepowtarzalność jego ojcowskich relacji wobec chłopca.

Jezua wyjątkowo dojrzałe odnosi się do problemów Josefa. Interesująca pod tym względem scena nakreślona została w końcowej części rozdziału *Ptaki niebieskie i lilie*. Przedstawia on smutną drogę powrotną do domu Josefa z małym Jezua. Josef martwi się, bo jego praca nie została należycie wynagrodzona, będzie więc musiał zrezygnować z kupna kilku potrzebnych rzeczy. Prawie pięcioletni chłopiec, chcąc pocieszyć oszukanego ojca, wypowiada słowa będące echem zapisu Ewangelii.

– Nie smuć się abba – rzekł Jezus. – Czy widzisz ptaki niebieskie latające nad ziemią i lilie dziko rosnące w dolinie?

– Cóż z tego, Jezua, synu mój? – Czy potrafisz z lili i ptaków uszyć dla ciebie sandały na Szabat i Pesach?

Jezus nie odpowiedział. Cieśla ujął Go za rękę i chciał posadzić na swoich kolanach, ale spojrzawszy na Chłopca, ujrzał w Jego oczach niezgłębianą głębię.

I wypuścił ze swej dłoni dłoń Syna, albowiem uląkł się tej głębi (I-II, 110).

Dyskretny komentarz narratora ukryty w opisie reakcji Josefa sugeruje tajemnicę budzącą lęk u Josefa, który stanął wobec czegoś niezrozumiałego. Niezwykłość spojrzenia małego Jezuy jest również dyskretnym sygnałem Jego bóstwa.

Miriam ukazana została jako uboga, zwyczajna izraelska kobieta, która pozwoliła Bogu zawładnąć swoim życiem. Narrator nazywa Ją „Niewiastą Cienia”. Określenie to nie tylko wskazuje pośrednio na stosunek ówczesnych Żydów do kobiet⁶¹, lecz także ma swoje odniesienie teologiczne – przedstawia Matkę Jezusa w kategoriach *anawim Jahwe*⁶². Autor dbając o spójność artystycz-

⁶¹ Dostrzegła to M. J a s i ń s k a-W o j t k o w s k a (*op. cit.*, s. 48).

⁶² Określenie *anawim Jahwe* ('ubodzy Jahwe') wskazuje na ludzi, którzy mimo swego ubóstwa materialnego czują się obdarowani szczególną łaską głębo-

nią i teologiczną tekstu, ukazuje Maryję jako kobietę, która głęboko zastanawia się nad tożsamością swego Syna. Nie podaje, jak Miriam doszła do tajemnicy bóstwa Jej Syna, ani jak daleko w nią wniknęła:

Rozłożyła bezradnie ręce i wzniosłszy głowę do wygwieżdzonego nieba szeptała: – Po cóż rozmyślam nad Tajemnicą, której nie umiem rozwiązać? Po cóż mi wiedzieć, o Panie, kim jest mój Syn? **Jest, kim jest.** – I umilkła, a po chwili powtórzyła pytająco i bezwiednie: – **Jest, kim jest?** Szarpnęło ją uderzenie gwałtownego wichru i ujrzała płonący ogień w złotym pierścieniu, z którego wylewał się strumień rozżarzonego kruszcu. Był to Ogień widzący w kształcie bezkształtnego Oka [...]. Wtedy ujrzała – drżąc z przerażenia – w tym niepojętym Spojrzeniu Spojrzenie swojego Syna, które wstąpiło w nią i było w niej. Poczuli się wypełniona tym Spojrzeniem [podkr. moje – A.S.] (II, s. 434-435).

Narrator także i w tym fragmencie sięga po symbole, oksymorony, antytezy i metafory, gdyż uważa to za najlepszy sposób prezentacji tego, co przekracza możliwości ludzkiego poznania. Język ludzki nie jest w stanie wypowiedzieć wprost czegokolwiek o Bogu i rzeczywistości nadprzyrodzonej⁶³, dlatego też w tekście literackim pojawiają się środki poetyckiego wyrazu. Refleksje Miriam nie są bezowocne: rozważając tajemnicę Syna, dochodzi imienia Jahwe – „Jestem, który Jestem”. Metaforyczny obraz płonącego ognia w złotym pierścieniu nawiązuje do biblijnej symboliki koła, który oznacza zarówno czas, jak i wieczność. W tradycji judaistycznej „wieczność bowiem wyznaczana jest nie przez wyłączenie czasu, lecz przez jego interpretację”⁶⁴. Symbole ognia, wichru i oka, nawiązujące do starotestamentalnych teofanii, wskazują na Boga Jahwe – tego samego, który objawił swo-

kiej wiary i wielkiego zawierzenia Bogu. Na temat Maryi jako należącej do *anawim Jahwe* zob. U. S z w a r c, *Bóg Ojciec a Maryja „uboga Jhwh”*, „Salvatoris Mater” 1999, nr 2, s. 64-85.

⁶³ J. F r a n k o w s k i, *Metafora w Biblii*, [w:] *Studia o metaforze II*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1983, s. 172.

⁶⁴ M. L u r k e r, *Przeistnienie symboli...*, s. 162.

je Imię w krzewie gorejącym⁶⁵. Interesującym zabiegiem stylistycznym naprowadzającym na prawdę chrystologiczną jest użycie wyrazów *Spojrzenie* i *Oko*. Zapisanie ich wielką literą, ich bliskość semantyczna i cały kontekst wydarzenia stanowią literacką formę prezentacji boskiej natury wspólnej dla Jahwe i Jezusa. Sformułowanie zaś podkreślające, iż *Spojrzenie* „wstąpiło w nią i było w niej”, nawiązuje do teologii duchowości tłumaczącej zamieszkiwanie Boga w duszy człowieka⁶⁶; w sytuacji Miriam zamieszkiwanie to dokonuje się także na płaszczyźnie biologicznej.

Narrator-teolog, mówiąc o małym Jezusie poznającym znaną sobie odwiecznie rzeczywistość, zaznacza szczególnie rodzaj tego poznania:

Tym razem poznawał go od strony swojego człowieczeństwa, co samo w sobie nawet dla takiej psychiki jak Jezusa było przeżyciem niezwykle emocjonującym, gdyż wprawdzie wszechobecność jest równoznaczna z wszechpoznaniem, jednak inne jest spojrzenie z wysokości do głęбини, a inne spojrzenie z głęбини do wysokości, zwłaszcza jeżeli pierwsze jest spojrzeniem Elohim, a drugie spojrzeniem Człowieka, a razem są jednym i tym samym spojrzeniem (I-II, 113).

W powyższych stwierdzeniach narratora widoczna jest równowaga elementu naturalnego i nadprzyrodzonego w kreacji Jezusa. W ten sposób narrator sugeruje, iż poznanie Jezusa miało charakter w pełni boski i jednocześnie w pełni ludzki.

Jezus jako bohater powieściowy jest bez wątplenia postacią aktywną, decyduje o rozwoju wydarzeń, wyznacza kierunek rozwoju akcji⁶⁷, ale jednocześnie narrator wyraziście przedstawia, że jego decyzje są wcześniej zapisane u proroków i w psalmach. Jezusua ben Josef wszelkie działanie podejmuje zgodnie z ozna-

⁶⁵ Wj 3, 1-6; 13-15.

⁶⁶ Obszerny traktat na temat zjednoczenia z Trójcą Świętą przebywającą w każdej duszy zob. św. Teresa, *Twierdza wewnętrzna*, [w:] *Dzieła*, Kraków 1987-1995.

⁶⁷ M. Głowiniński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1986, s. 320.

czonym odwiecznie przez Boga czasem. Znamienny pod tym względem jest opis granicy między „czasem oczekiwania” i „milczenia” a „czasem działania”. Rozpoznanie właściwego momentu jej przekroczenia zostało zarysowane w poetycki sposób. Interesująca jest zwłaszcza chwila podjęcia decyzji o rozpoczęciu działalności publicznej:

Wszystko wróżyło, że dzień ten, jak wszystkie dni powszednie, zakończy się spokojnie i pogodnie, gdy wtem Młodzieniec poczuł [...], że każda kiść, którą wrzucał do wiklinowego kosza, jest drobnym ułamkiem czasu dzielącym Go od wielkiego postanowienia. Wyciągnął rękę po nową kiść, po obraz Mądrości Elohim, po obraz Izraela, po obraz Spełnienia – i zerwał ją, i wrzucił do kosza. [...] Kosz był pełny. Nadszedł czas naznaczony. To, co było niepełne, stało się pełne. Nieokreśloność stała się określonością, a przedwczesność chwilą właściwą. [...] ujrzał w sobie, jak przeszłość, terażniejszość i przyszłość zbiegają się z sobą i łączą, i wpadają do siebie jak trzy ogniste rzeki, i stają się jedną ognistą rzeką czasu, jednym wiecznym okamgnieniem, czyli Świętą Trójcą Czasu, objawioną w majestacie jedności i równości, w Arcyczasie, w czasie naznaczonym, który wypełniwszy winnicę swoją obietnicą i obecnością, płonął gwałtownym płomieniem (I-II, s. 206-207).

Powyższy tekst nasycony jest metaforą oraz typowym biblijnym sposobem obrazowania. Jezus myśli kategoriami Izraelity, znawcy biblijnych symboli. Kiść winogronowa jest więc dla niego znakiem Mądrości Elohim, obrazem Izraela, a jednocześnie sygnałem, że nadszedł czas, w którym mają się spełnić obietnice dane Abrahamowi i jego potomkom. Jednoznaczność i niepodważalność jego odczytania oddana została za pomocą zestawienia dwóch krótkich zdań: „Kosz był pełny. Nadszedł czas naznaczony”. Pierwsze z nich wskazuje na rzeczywistość doczesną, drugie – na jej odczytanie w kontekście historiozbawczym. Narrator gromadzi antytetyczne powtórzenia, które dotyczą czasu działania bohatera, zestawiając ze sobą *niepełne – pełne, nieokreśloność – określoność, przedwczesność i chwilę właściwą*. Opowiadający pośrednio wskazuje na wyjątkowość Jezusa, który umie odczytać z perspektywy wieczności zwykłe, drobne zdarzenia i sytuacje.

Dalszy fragment bogaty jest w treści teologiczne: „opuścić rękę i ujrzał w sobie, jak przeszłość, terażniejszość i przyszłość zbiegają się z sobą i łączą”. Wymiar transcendentny zaznaczony jest wzmianką o ponadczasowości Boga, Jego wiecznym trwaniu. Metaforyczny epitet *ognista rzeka czasu* może być odczytany w kontekście innych metafor biblijnych, których obecność i użycie wynika z faktu, że Biblia jest księgą o Bogu i nadprzyrodzoności⁶⁸. Zwrot *Święta Trójca Czasu* bezpośrednio przywołuje konteksty dogmatu o wspólnej naturze i jedności Trzech Osób Boskich. Warto tu też zwrócić uwagę na symboliczną wymowę pracy przy winnych gronach: jest to delikatna antycypacja wypełnienia czasu w tajemnicy wiecznika i Eucharystii. Misterium Eucharystii dokonuje się zawsze przy użyciu wina – „owocu winnego krzewu i pracy rąk ludzkich”. Krzew winny jest także profetycznym znakiem Izraela – mówi o tym Izajasz w swoim poetyckim obrazie Winnicy Pańskiej⁶⁹.

Począwszy od II tomu liczne antycypacje słów i zdarzeń ewangelicznych przedstawiają Jezusa jako kogoś, kto nie jest ograniczony czasem historycznym. Jezua ben Josef nieustannie ten czas przekraczając – zarazem w nim tkwi.

Zna nie tylko myśli, pragnienia innych ludzi, zna również przyszłość: wie, że zostanie zdradzony przez Judę ben Kerijoth, zapowiada szczegóły towarzyszące zaparciu się Kefasa, wie, że zostanie zabity, zna dzień i godzinę swojej śmierci. Zna zarówno rzeczy przyszłe, jak przeszłe i terażniejsze. Narrator, starając się odtworzyć biblijne sceny wskazujące na bóstwo Jezusa, posługuje się amplifikacjami typu nadprzyrodzonego. Wykorzystuje wówczas poetykę scen wizyjnych. Amplifikacje te są próbą wnikięcia w głąb ponadnaturalnego zjawiska, zarysowania go niejako od wewnątrz. Wiele z nich⁷⁰, wskazuje na chrystologiczną prawdę

⁶⁸ J. Frankowski, *op. cit.*, s. 172.

⁶⁹ Por. Iz 5, 1-17.

⁷⁰ Wszystkie inne amplifikacje typu nadprzyrodzonego mają swój dalszy lub bliższy kontekst ewangeliczny i wszystkie też związane są z tymi postaciami

wiary dotyczącej jedności dwóch natur – boskiej i ludzkiej w jednej Osobie.

Charakter amplifikacji nadprzyrodzonych mają literackie prezentacje teofanii: nad Jordanem i podczas Przemienienia na górze. Rozdział *Przemienienie*⁷¹ stanowi artystyczną transpozycję biblijnego zdarzenia zanotowanego przez synoptyków⁷². Ponieważ żaden z nich nie podaje nazwy góry, na której miało ono miejsce, autor *Jezusa z Nazarethu*, idąc za sugestiami Ojców Kościoła i dawniejszych biblistów, umieścił je na górze Hermon⁷³. Przedstawiając tajemnicę bóstwa ujawnioną podczas Przemienienia, opowiadający rozpoczął od podkreślenia intensywności modlitwy Jezusa. Rozbudował najpierw jedno zdanie ewangelisty Łukasza: „Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniący białe”⁷⁴. W rezultacie narrator-teolog zarysował interesujący obraz Jezusa jaśniejącego blaskiem chwały:

A Jezus modlił się, otaczał się zewsząd swoją modlitwą jak chmurą, która z początku szczelnie Go okrywała, potem poczęła rzędnąć, roz-

biłijnymi, o których ewangeliści piszą, że doświadczyły szczególnej ingerencji Boga w swoim życiu. Każda z amplifikacji ma też swoje bezpośrednie lub pośrednie odniesienie do bohatera tytułowego. Dotyczy to także siedmiu scen, których akcja rozgrywa się na planie nadprzyrodzonym, jeszcze przed publiczną działalnością Jezusa. Związane są one z następującymi postaciami biblijnymi: Miriam – matka Jezusa (I-II, s. 16-20), Josef ben Jaakow; jej małżonek (I-II, 40-43; I-II, 101-104; I-II, 104-107), Zecharia – kapłan ze zmiany Abijama (I-II, 8-11), pasterze z okolic Bethlejem (I-II, 65-70), starzec Symeon (I-II, 48-52; I-II, 71-76), magowie (I-II, 85-89), Johanan ben Zecharia (I-II, 165-170).

⁷¹ Analizę tego rozdziału zatytułowaną *Spotkanie literatury i teologii. Przemienienie Jezusa według Romana Brandstaettera* opublikowałam [w:] *W służbie Ewangelii*, Kieleckie Studia Teologiczne 2002 (1), cz. 2, red. W. Sowa, Kielce 2003.

⁷² Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8.

⁷³ Obecnie wielu biblistów skłania się do tego, by za miejsce Przemienienia uznać górę Tabor (zob. komentarz do Mk 9, 23, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekł. z jęz. oryginalnych ze wstępem i komentarzem, red. M. Peter (Stary Testament), M. Wolniewicz (Nowy Testament), Poznań 1994. Przemawia za tą górą także mocno zakorzeniona tradycja, której przejawem jest m.in. wybudowany tam kościół pw. Przemienienia Pańskiego.

⁷⁴ Łk 9, 34. Tylko ten synoptyk zaznacza wyraźnie, że Przemienienie nastąpiło podczas modlitwy.

cieńczyć się, rozplywać, aż w końcu całkowicie rozplynęła się i odsoniła niewidzialne Światło, *Or*, w kształcie Jezusowej Postaci, wciąż jeszcze przybierające, nasycające się samym sobą, coraz jaśniejsze, ognistsze, oslepiające (III-IV).

Obrazowe porównanie rozpoczynające opis tego, co zaszło podczas modlitwy Jezusa, jest próbą zarysowania transcendentnej rzeczywistości niewyrażalnej językiem ludzkich pojęć. Dzięki zastosowaniu porównania „otaczać się modlitwą jak chmurą” modlitwa zyskuje pewien stopień namacalności, konkretności, ale jednocześnie nadal pozostaje czymś ulotnym, nieuchwytnym. Porównanie to odsłania więc sensy teologiczne: wskazuje na dwu- aspektowość modlitwy – jej ludzki i boski wymiar.

Podczas modlitwy pojawił się sygnał tajemnicy Jego bóstwa poprzez dwukrotne powtórzenie wyrazu *światło* – symbolu transcendencji. Dodatkowo polskiemu wyrazowi *światło* towarzyszy hebrajski odpowiednik *Or*. Oba wyrazy, zapisane wielką literą, wskazują w tym kontekście na Boga jako Osobę. Narrator jednak nie zadowolił się opisem chwały Jezusa, lecz opis swój opatrzył komentarzem egzegetycznym, w którym – nawiązując do Księgi Psalmów⁷⁵ – wyjaśnił ten aspekt biblijnej symboliki światła, który odnosił się do teofanii:

Nie było to jednak w pełnym tego słowa znaczeniu ujawnienie się Rabbiego, a Jego samoodślonienie. Zjawisko to należałoby raczej nazwać jeszcze jednym ukryciem w Elohim, tym razem w Świetle, to właśnie ukrycie się mamy na myśli, pisząc o samoodślonieniu się Pana [...]. Światło zatem porównał psalmista do płaszcza okrywającego Elohim, z czego wynika, że posiada ono właściwości okrywające, a nie odsłaniające, aczkolwiek niewątpliwie odsłania ono i ujawnia Moc Wiekuistego (III-IV, 89-90).

W komentarzu tym narrator oscyluje między ujawnieniem – a więc odsłonięciem tajemnicy Boga, a jej ukryciem, zasłonię-

⁷⁵ Ps 104, 2: „Światłem okryty jak płaszczem”; Ps. 76, 5: „Jesteś pełen światła – potężniejszy niż góry odwieczne”.

ciem, łączy te dwie sprzeczności, raz jeszcze podkreślając niemożność wyrażenia istoty Boga.

Większość amplifikacji nadprzyrodzonych łączy się z różnego rodzaju cudami Jezusa; wszystkie one zostały zaczerpnięte z Ewangelii, np.:

– uzdrowienia: uzdrowienie trędowatych (III-IV, 174-175), uzdrowienie chorego przy sadzawce Bethezda (I-II, 282), uzdrowienie w szabat człowieka ze sparaliżowaną ręką (I-II, 405-406);

– uwolnienia od złego ducha: opętanego z Gerazy (I-II, 454-459), opętanego z Kfar Nahum (I-II, 343-347);

– okazanie władzy nad siłami przyrody: uciszenie burzy na Jeziorze Galilejskim (III-IV, 28-36), uśmiercenie drzewa figowego (III-IV, 216-217), kroczenie po jeziorze (III-IV, 30-31), przemiana wody w wino (I-II, 292-293);

– wskrzeszenia zmarłych: wskrzeszenie Elezeara (III-IV, 181-184).

Przedstawienie Jezusa jako cudotwórcy jest próbą wnikięcia w Jego transcendencję, próbą delikatnego odsłonięcia części tajemnicy Jego wewnętrznego, boskiego świata. W cudach Jezusa można zauważyć szczególne utożsamienie słowa i czynu. Wyowiedzianemu słowu towarzyszy czyn, który to słowo potwierdza, a jednocześnie ukazuje jego boską moc. Warto w tym miejscu dodać, że hebrajski termin *dawbar*, przetłumaczony na język grecki jako *logos* 'słowo', oznaczał dla Izraelitów nie tylko słowo, lecz także i czyn, dzieło. Jezus z Nazaretu, który jest Słowem Ojca, jest jednocześnie przejawem Jego działania w świecie, bezpośrednim wyrazem Jego z troską o to, by świat ocalić. Dlatego też cuda Jezusa jako przejaw Bożego miłosierdzia wobec ludzi nie są czymś zewnętrznym wobec Niego, lecz czymś, co tkwi immanentnie w Jego boskiej naturze. Warto zatrzymać się nad opisem cudu rozmnożenia chlebów dokonany przez Jezusa.

[...] w lewej dłoni trzymał pięć płaskich chlebów, w prawej dwie ryby [...]. Wstępował w Chleby Pańskiego Oblicza, w symbolu wspólno-

ty Pana z całym Izraelem, w Ryby Płodności, w Chleb Mocy – ongi, w godzinę kuszenia, nie wywołał go z martwych kamieni – w Rybę, w trzydniowy grób proroka Jony, w Chleb Słowa i w Rybę Grobu, w chleb przeznaczony do podziału między ludzi, wstępował w trzydniowe ciemności Ryby przeznaczonej do rozmnażania, wstępował w święte dary Boże, leżące na Jego wyciągniętych dłoniach (I-II, 23-24).

Charakterystyczne także dla cudów Jezusa jest zastąpienie tradycyjnej wizualności teofanicznych przedstawień⁷⁶ językiem poetyckim wyrażającym treść teologicznych pojęć. Obraz „Chlebów Pańskiego Oblicza” przywołuje zwyczaj ofiarowywania Bogu chlebów pokładnych, symbolizowały one bowiem znak przymierza ludu Starego Testamentu z Jahwe⁷⁷. Ryba Grobu, o której mowa w kontekście Jonasza proroka, jest antycypacją tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Takie zestawienie chleba i ryby stanowi poetycką zapowiedź Chleba – Eucharystii. Pokarm eucharystyczny to znak nowego przymierza Boga z całą ludzkością, ściśle związany z Paschą Chrystusa⁷⁸. Literacka prezentacja tych teologicznych odniesień dotyczących cudu rozmnożenia chleba pośrednio wskazuje na boski wymiar Jezusy ben Josef.

Bóstwo Jezusa przedstawione jest w tetralogii także poprzez opis scen zwycięstwa nad szatanem⁷⁹. Pierwsza pojawia się przy opisie uroczystości *Jom Kippur* – święta Pojednania, podczas którego dokonuje się rytualne przelanie grzechów Izraela na kozła-

⁷⁶ J. Grzegorzczak, *Wokół powieści Romana Brandstettera „Jezus z Nazarethu” w świetle biblijnych narracji i relacji*, praca magisterska napisana w Zakładzie Teorii Literatury pod kierunkiem prof. J. Ziomka, UAM Poznań 1982, s. 60-61.

⁷⁷ Chleby pokładne, zwane też „chlebami oblicza” (Wj 25, 30), były układane w 12 warstwach na stole w świątyni. Każdego szabatu spożywali je kapłani, a na stole kładziono następne. *Praktyczny słownik...*, kol. 163.

⁷⁸ Kościół nigdy nie rozumiał cudu rozmnożenia chleba w sensie czysto materialnym, lecz zawsze jako typ Eucharystii (*Praktyczny słownik...*, kol. 115). Na kontekst przymierza wskazują użyte w opisach cudu nakarmienia chlebami takie określenia, które występują jako terminy techniczne w opisie Ostatniej Wieczerzy: *wziął, błogosławił, rozdawał* (Mk 6, 41; 14, 22). Zob. *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 93.

⁷⁹ O literackiej prezentacji uwolnienia od opętania zob. rozdz. II – fragm. *Narrator – teolog, Narrator – psycholog*.

ofiarę i wypędzenie zwierzęcia na pustynię. Każdego roku arcykapłan dokonywał tego obrzędu w Świątyni Jerozolimskiej⁸⁰. Narrator przedstawiając opis rytuału, dyskretnie wprowadza postać Jezusa. Rysuje sytuację sugerującą, iż obecność Jezusy ben Josef zadecydowała o skutecznym dokonaniu obrzędu. Wypowiedź narratora podkreśla, że arcykapłan Kajafa poczuł, iż nie jest w stanie poddać temu obowiązкови ze względu na swą grzeszność. Jego bezradne spojrzenie spotkało się jednak ze zdecydowanym wzrokiem Jezusa i na skutek tej dyskretniej Jego ingerencji mógł się wypełnić rytuał pojednania narodu wybranego z Jahwe.

Kajafa opuścił oczy, nie zdając sobie sprawy, dlaczego to uczynił, a Jezus przeniósł swoje spojrzenie z Kajafy na kozła. Wówczas arcykapłan nagle poczuł, jak przez jego palce spływa i wciela się w kozła demon zła i grzechu [...]. Kajafa podniósł dłonie i tryumfalnie zawołał:

– Wypędźcie kozła na pustynię! Do Azazela! Niech zabierze z sobą do ziemi jałowej wszystkie nieprawości ludu izraelskiego! Wypędźcie kozła! Wypędźcie! (I-II, 202-203).

Występujące tu imię Azazel jest imieniem demona, do którego wyganiano kozła po nałożeniu na niego rąk przez arcykapłana i wyznaniu win przez zgromadzonych w świątyni⁸¹.

Przedstawione powyżej sygnały wskazujące na boską naturę Jezusa nie miały na celu ukazania wszystkich elementów powieściowej kreacji bohatera literackiego jako Boga. Wybrane spośród wielu innych, zwracają jedynie uwagę, iż ludzki wymiar nie wyczerpuje teologicznej prawdy o osobie Jezusa z Nazaretu.

⁸⁰ Literacka prezentacja opisu tego święta opiera się na faktycznych przepisach i ówczesnych zwyczajach: zob. Kpł 16, 1- 34. Był to rytuał dość skomplikowany, obejmował przygotowanie zwierząt ofiarnych, przebłaganie za grzechy arcykapłana i ludu i wypędzenie kozła na pustynię. Arcykapłan (jedyny raz w roku) wchodził do miejsca zwanego Święte Świętych, aby tam dokonać przebłagania za grzechy – ofiarowania jednego kozła, a następnie drugiego polecał wypędzić na pustynię. Zob. *Słownik wiedzy biblijnej...*, s. 751.

⁸¹ W apokryficznej etiopskiej *Księdze Henocha* Azazel uchodził za upadłego anioła, według *Miszny* istniał zwyczaj zrzucania kozła z urwiska. Tę wersję przyjął autor tetralogii. Zob. *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 49.

TOŻSAMOŚĆ JEZUSA, BOGA-CZŁOWIEKA

Zgodnie z zaleceniem starożytnych⁸², aby o rzeczach wzniosłych nie mówić „językiem marnym”, autor – prezentując bohatera, Boga-Człowieka – wykorzystuje wiele sposobów konstruowania wypowiedzi artystycznej. Pisząc o misterium jedności dwóch natur, boskiej i ludzkiej w jednej Osobie, wykorzystuje poetycką wartość neologizmów, antytez, oksymoronów i innych środków stylistycznego wyrazu. W artystyczny sposób wyraża treści wypowiedziane najczęściej w języku dyskursu naukowego.

Jeden z przykładów zastosowania języka literackiego do wyrażenia zagadnień teologicznych znajduje się we fragmencie rozdziału *Kiść winogronowa*. W zamieszczonej tam wypowiedzi narratora pojawiają się interesujące neologizmy: *Całobóstwo w Całoczłowieczeństwie* oraz *Całoczłowieczeństwo w Całobóstwie*. Sformułowania te bezpośrednio odnoszą się do tajemnicy Jezusa, Boga – Człowieka.

U Prapoczątku, aby Go człowiek mógł zrozumieć i pojąć, posłużył się Prawdą umowną i błogosławioną i sam o sobie rozpowszechnił wieść, że stworzył człowieka na swoje podobieństwo, a gdy mimo to człowiek nie mógł Go zrozumieć i pojąć, stworzył siebie w dosłownej i błogosławionej Prawdzie na podobieństwo człowieka, i siedł teraz, pod koniec upalnego lata, środkiem drogi, Prawieczny i Doczesny – Całobóstwo w Całoczłowieczeństwie i Całoczłowieczeństwo w Całobóstwie – siedł środkiem drogi, środkiem umiłowanego i wybranego ludu, środkiem Jezuruna, [...] siedł w świadomości równocześnie-różnej, ale współdziałającej, zależno-samodzielnej, ale jednomyślnej i wspólnodrębnej, ale zgodnej, siedł Niewidzialny i Prawieczny, a zarazem Widzialny i Doczesny, Wszchemocne Bóstwo i ludzkie Ubóstwo w Jedności (I-II, 207-208).

Na podniosły styl cytowanej wypowiedzi narracyjnej wska-

⁸² Pseudo-Longinos, *O górnoci*, [w:] *Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles, Horacy, Pseudo-Longinos*, przekł i oprac. T. Sinko, Wrocław 1951, BN, s. I, nr 57, s. 9-154.

zuje użycie określenia *Prapoczątek* i podobieństwo do biblijnych struktur składniowych. Nawiązanie do poetyckich obrazów stworzenia człowieka wprowadza czytelnika w świat teologicznej prawdy o Wcieleniu, która podkreślona została dominującą rolą antytez. Przeciwności pojawiają się zarówno na poziomie leksykalnym: *Niewidzialny – Widzialny, Prawieczny – Doczesny, Bóstwo – Ubóstwo*, jak i na poziomie słowotwórczym: *wspólno-odrębny, równoczesno-różny, zależno-samodzielny*. Opowiadający próbuje jednocześnie przełamać antytetyczność powyższych sformułowań, dodając epitetę określającą świadomość Jezusa jako *współdziałającą, jednomysłną, zgodną*. W puencie ostatniego zdania, zestawiając na zasadzie kontrastu *Wszemmocne Bóstwo i ludzkie Ubóstwo*, wprost wskazuje na jedność przeciwności⁸³ – istotną z punktu widzenia ontologii.

Warto w cytowanym fragmencie zwrócić także uwagę na wielkie litery. Występują one nie tylko w zaimkach osobowych i epitetach odnoszących się do Jezusa oraz w neologizmach podkreślających jedność bosko-ludzkiego wymiaru Osoby, ale także w wyrazie *Prawda*. Użycie także i w tym wyrazie wielkiej litery pogłębia teologiczną wymowę całego fragmentu, gdyż zakłada tożsamość Prawdy i Osoby Jezusa⁸⁴. Powyższy fragment wskazujący na preegzystencję Syna Bożego stanowi bezpośrednią aluzję do wersetu z Księgi Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył”⁸⁵. Słowa te stanowią punkt wyjścia dla artystycznej transpozycji, która została dokonana na zasadzie odwróconej symetrii.

Interesujący także pod względem teologicznym jest literacki opis nocnej modlitwy w Geth Szemani⁸⁶. Narrator stosuje za-

⁸³ Bliższą charakterystykę tej figury retorycznej podaje B. O t w i n o w s k a, „*Concors discordia*” *Sarbieńskiego w teorii koncepcyzmu*, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 3.

⁸⁴ Por. J 14, 6.

⁸⁵ Rodz 1, 27.

⁸⁶ Dosł. tłocznia oliwy – Getsemani, Ogród Oliwny.

biegi stylistyczne, które eksponują człowieczeństwo Jezusa, a zarazem dyskretnie – tylko dwukrotnie – zaznaczają Jego Bóstwo:

Jezus przywarł spoconą twarzą do trawy jak do matczynego ramienia, kurczowo objął rękami ziemię i zrównał się z ziemią; był nieomal prochem, gliną zmieszaną z wodą, umęczonym biednym człowiekiem, czekającym na zbawienie od śmierci. Leżał przytulony do ziemi, nieskończoność wtopiona w skończoność, i, pogrążony w niej żarliwie i całkowicie, krzyczał z jej głębokości do Elohim, a to samo słowo [...] było błaganie o ratunek, a zarazem przypieczętowaniem wyroku. [...] błagał El Szaddaja, że jeżeli nie może spełnić Jego prośby, niechaj wypełni do końca swoją wolę i nie oglądając się na wolę biednego człowieka, leżącogo w pyłe, nakarmi Go obficie męczeństwem.

– Abba! Ojczy mój! – głos Jezusa łamał się w łoskocie wichury [...]. Jeżeli chcesz, jeżeli możliwe jest, oddal ode mnie ten kielich! Lecz niechaj się stanie nie moja, ale Twoja wola!

Tak wołał Jezus w jedności swej dwumyślnej woli (III-IV, 301).

Narrator, stosując technikę behawioralną, opisuje zewnętrzne zachowanie bohatera: zwraca uwagę na Jego spoconą twarz i kurczowe objęcie rękami ziemi. Technice behawioralnej towarzyszy jednocześnie technika psychologiczna: przeżycia wewnętrzne – lęk i poczucie zagrożenia – oddaje przez porównanie trawy do matczynego ramienia i nazwanie Jezusa „umęczonym, biednym człowiekiem, który czeka na zbawienie od śmierci”. Charakterystycznym rysem tego wizerunku Jezusa jest naprzemiennie ukazywanie zarówno jego człowieczeństwa, jak i bóstwa. Bóstwo zostało zasygnalizowane wyrazem *nieskończoność*, z człowieczeństwem wiąże się podkreślanie cierpienia Jezusa. Wewnętrzna udręka zaznaczona jest także nawiązaniem do modlitwy psalmisty, również wołającego „z głębokości” swego cierpienia⁸⁷. Innym nawiązaniem biblijnym świadczącym o człowieczeństwie bohatera jest motyw znany z drugiego opisu stworzenia. Cytowany fragment nawiązuje do wersji starszej, w której autor

⁸⁷ Ps 130.

biblijny obrazowo mówi o ulepieniu człowieka z prochu ziemi⁸⁸. Powracające w cytowanym fragmencie słowa *pył, proch, ziemia* pogłębiają przepaść między Jezusem – Drugim Adamem⁸⁹ – a El Szaddajem – Bogiem Wszechmocnym. Warto też zauważyć, że przywołanie żywiołu przyrody współtworzy świat przeżyć bohatera – narrator zaznacza, iż Jego wewnętrznym cierpieniem towarzyszy łoskot wichury.

Z punktu widzenia chrystologii interesujące jest antytetyczne sformułowanie: *jednomyslność dwumyślnej woli*. Określenie to odnosi się do boskiej natury Jezusa. Wskazuje już na unię bosko-ludzką, gdyż przedstawia Go jako człowieka, który ma swoją ludzką wolę, a jednocześnie jako Boga, którego woli ta ludzka chce być podporządkowana⁹⁰ – jak to wynika z całego kontekstu.

Dalszy fragment akcentuje człowieczeństwo Jezusy ben Josef:

Podniósł się z ziemi. Ujrzał śpiących uczniów. A prosił ich, żeby czuwali i byli z Nim w tę noc Jego przedśmiertnej trwogi. A oni uciekli, uciekli do snu, uciekli przed krwawym potem Jego człowieczego ciała. A chciał im przecież pokazać, że idzie ku śmierci jak człowiek, jak zwyczajny człowiek! Aby kiedyś w przyszłości zaświadczyli przed światem, że bał się, że bał się, że bał się jak człowiek! Jak człowiek! Jak człowiek! Nie umieli czuwać. Nie umieli. [...] Usnęli, usnęli strażnicy Jego słowa. Usnęli i spali. Oto pomnożył swoją samotność [...] ujrzał okrutną, bolesną klęskę swoich wychowawczych wysiłków i starań. Nawet tę gorycz musiał w noc swojego człowieczego smutku i trwogi przedśmiertnej wysączyć do ostatniej kropli. Nawet tę gorycz (III-IV, 301-302).

⁸⁸ Rdz 2, 7.

⁸⁹ Por. *adamah* – 'wzięty z ziemi'; zob. też Rdz 5, 12-21.

⁹⁰ Problem ludzkiej wolnej woli Jezusa związany był z rozumieniem połączenia dwóch natur w jednej osobie. Zagadnienia te podejmowano na soborach w Chalcedonie (451) oraz Konstantynopolu (681). W rezultacie w VIII wieku została zdogmatyzowana prawda wiary: Jezus ma dwie wole – ludzką i Boską, gdyż ma dwie pełne natury. Swoją ludzką wolę Jezus podporządkował – decyzją własnego wyboru – woli Boskiej. Por. J. R a t z i n g e r, *Jezus Chrystus – Prawdziwy Bóg i Prawdziwy Człowiek*, [w:] *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 102-107, zob. też F. D z i a s e k, *Jezus Chrystus Boski Postanec*, t. I, *Chrystologia*, Poznań 1963.

O silnym napięciu emocjonalnym świadczy użycie epitetów: *okrutna, bolesna klęska*, oraz powtórzenie partykuły *niechaj*. Jest ona jednocześnie sygnałem podniosłego, biblijnego stylu. Także składniowe ukształtowanie tekstu służy unaocznieniu przeżyć wewnętrznych postaci. Jednym ze sposobów wydobycia ekspresji jest anaforyczne wyliczenie: *a prosił, a uciekli, a chciał*. Początkowa część wypowiedzi zbudowana jest ze zdań złożonych, przedstawia bohatera widzianego okiem narratora, w środkowej zaś i końcowej do głosu dochodzi sam bohater. Jego zdania są prostsze, urywane, dodatkowo pełne wykrzyknień i powtórzeń: „bał się jak człowiek!” Odczucie bólu zostało oddane za pomocą metaforycznych obrazów: „pomnożonej samotności”, „snu strażników słowa” i „goryczy wysączonej do ostatniej kropli”. Są to obrazy hiperboliczne, podkreślające siłę ekspresji doznań bohatera. Wewnętrzne odczucia zapisane są w mowie pozornie zależnej, a więc ujawniają punkt widzenia bohatera.

Teologiczna prawda o Jezusie Synu Bożym jest stopniowo odsłaniana w całej powieści. Misterium Jego osoby zasygnalizowane jest już w piątym rozdziale. Narrator prezentuje w nim spotkanie Miriam z Wysłannikiem Elohim – aniołem. Wtedy dziewczyna z Nazaretu dowiaduje się, że Jej macierzyństwo będzie cudem, gdyż z woli Boga pocznie Syna za sprawą Ducha Świętego. Dalsze rozdziały i tomy epopeicznej powieści Brandstaettera są swoistą próbą nakreślenia biografii Jezusa – fikcja literacka została podporządkowana w niej wymogom prawdy historycznej, psychologicznej i teologicznej.

Miriam – niewiasta cienia

Brandstaetter nazywa Matkę Jezusa „niewiastą cienia”. Próbując dokonać interpretacji tej przenośni, warto uwzględnić jej wieloaspektowość. Można także w tym przekształceniu semantycznym dostrzec aluzję do pozycji społecznej kobiety w ówczesnej kultu-

rowej sytuacji Izraela⁹¹. Interesujące okaże się spojrzenie egzegety i teologa: w świetle nauczania Jezusa to, co poniżone, zyskuje zdecydowane pierwszeństwo przed tym, co szuka własnego wywyższenia. Z tego względu można dostrzec szczególną wartość pozycji Maryi. Sformułowanie „niewiasta cienia” doskonale bowiem oddaje również teologiczną prawdę o działaniu Ducha Świętego, który „ocienił” Maryję, aby mogło się dokonać Wcielenie Syna Bożego. Wymiar teologiczny przenosi przenika i określa sposób istnienia wymiaru kulturowego i psychologicznego. Miriam ukazana jest jako postać pasywna, nie decyduje o przebiegu akcji powieści, żyje w cieniu innych, jest poddana mężowi, wymogom Prawa i decyzjom Syna, a nade wszystko pozostaje posłuszna Bogu. Lecz ten wymiar tak określonej pasywności, rozpatrywanej z punktu widzenia teologii mistycznej, świadczy o Jej największej aktywności w doskonałym przyjmowaniu i realizowaniu woli Boga w swym życiu.

CIENISTE ZWIASTOWANIE

Miriam, matka Jezusa, już na początku powieści przedstawiona zostaje jako pracowita, skromna, dobra dziewczyna, bardzo wrażliwa na piękno i otwarta na świat ducha. Wspomniana metafora pojawia się po raz pierwszy w rozdziale pt. *Zwiastowanie*. Ukazuje on Miriam, która doświadczyła niezwykłego spotkania z wysłannikiem Boga i dowiedziała się, że stanie się matką, gdy „Duch Święty zstąpi na nią i moc Najwyższego ogarnie Ją niby *cień*”. Kontekst, w którym po raz pierwszy pojawia się kluczowe słowo *cień*, odbiera mu jego znaczenie słownikowe i decyduje o tym, że ewokacyjna metafora „niewiasta cienia” zyskuje sens teologicz-

⁹¹ Na temat statusu społecznego Maryi zob. M. M i k o ł a j e z a k, *Pozycja społeczna Maryi*, „Salvatoris Mater” 1999, nr 3, s. 216-230.

ny⁹², gdyż odnosi się do działania Boga w życiu matki Jezusa. Działanie to zostanie wyraźniej przedstawione w dalszych scenach powieści, gdy tylko Miriam wyrazi swe przyzwolenie na macierzyństwo; wtedy także ta metafora odsłoni różne konteksty interpretacyjne.

Narrator, podkreślając wagę tej chwili, zaznaczył, że matka Jezusa nie wypowiedziała swej zgody z wrodzoną barwnością i poetyckością języka, nie posłużyła się różnorodnością biblijnych nawiązań, jak zwykła wyrażać swą modlitwę⁹³:

[...] zabrakło jej pięknych słów i zabrakło słodkiej melodii, i tylko z wielkim trudem przez zaciśnięte gardło zdołała wyszeptać:

– Jestem służebnicą Elohim, przeto niechaj się stanie według słowa Jego (I-II, 19).

Dotychczas opowiadający tylko relacjonował to, o czym Miriam rozmawiała z aniołem, a dopiero teraz pozwala Jej wypowiedzieć to jedno zdanie. Jest to jedyny fragment całego rozdziału, w którym narrator oddaje głos Maryi, podkreślając wagę Jej słów, one bowiem stanowią punkt kulminacyjny sceny Zwiastowania. Taka konstrukcja całej sceny wskazuje pośrednio na to, że matka Jezusa wybiera pozostawanie w cieniu, na uboczu, w postawie pokornej służby. Także więc stylistyczno-językowe odczytanie frazeologizmu *pozostawać w cieniu*, oddaje prawdę psychologiczną i współbrzmi z wymową teologiczną utworu. W zgodzie Maryi na spełnienie woli Boga można bowiem jednocześnie dostrzec

⁹² Cień w tradycji chrześcijańskiej jest symbolem Ducha Świętego, oznacza także zwiastuna. Zob. W. K o p a l i Ń s k i, *Słownik symboli*, Warszawa 1991, s. 46-48.

⁹³ W poprzednich rozdziałach powieści autor wyraźnie wskazuje na takie zdolności Maryi. Szczególnie plastycznie zostały one zarysowane we fragmencie opisującym spotkanie Matki Jezusa z Eliszebą – jej starszą krewną, która w podszłym już wieku została obdarzona łaską macierzyństwa (zob. rozdział pt. *Miriam śpiewa*, t. 1, s. 25-26).

ukrytą zapowiedź jej głębokiej więzi z Synem: dla obojga sensem życia będzie rola Sługi Jahwe⁹⁴.

Podkreślenie wysiłku, z jakim Miriam wypowiada swoją zgodę, stanowi także wyraźny kontrast z zarysowanym w poprzednich rozdziałach wizerunkiem radosnej, pogodnej dziewczyny wyśpiewującej Bogu swą miłość. W ten sposób Brandstaetter zaakcentował niezwykłość zdarzenia, nową rzeczywistość, której nie знаła dotąd. Także zasygnalizował pośrednio, iż największa godność Matki Syna Bożego nierozzerwalnie będzie związana z cierpieniem i wewnętrzną samotnością, którą tylko Bóg będzie mógł wypełnić. Narrator, kreśląc wizerunek matki Jezusa, niejednokrotnie ukaże Jej bolesne zmaganie z trudnościami życia i podkreśli jednocześnie, że zawsze podejmowała wysiłek wiary, by dochować wierności raz wypowiedzianemu „niechaj mi się stanie”.

Ewangelista Łukasz kończy opis Zwiastowania, cytując słowa zgody Maryi, po których dodaje sformułowanie: „Wtedy odszedł od Niej anioł”⁹⁵. Brandstaetter natomiast usiłuje wnikać w to, co mogło się zdarzyć w następnej chwili. Jego poetycka wyobraźnia stwarza jeszcze jedną scenę, która jest logicznym następstwem poprzedniej. Ukazuje Maryję w momencie, w którym dzięki szczególnej interwencji Boga staje się Matką Jego Syna:

[...] wyszła przed dom. Usiadła przy drodze na ziemi [...]. Nagle poczuła w sobie cień, który ją coraz szczelniej otulał. Otworzyła oczy i spostrzegła, że pada na nią cieniasta smuga, chociaż na rozżarzonym niebie nie było ani jednego obłoku, ale mimo to cień padał od obłoku, gdyż cień był obłokiem a obłok cieniem, a razem byli *Szechiną*, obecnością Jahwe... (I-II, 19).

I tym razem narrator wprowadza czytelnika w świat symboli biblijnych. Świetlisty obłok i cień znane już były Izraelitom z cza-

⁹⁴ To biblijne sformułowanie ma swoje uzasadnienie w profetycznej zapowiedzi Izajasza, gdyż tam znajdują się cztery *Pieśni o Słudze Jahwe*: Iz 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.

⁹⁵ Łk 1, 38 b.

sów wędrowki przez pustynię, gdy wskazywały im drogę⁹⁶. Były to znaki obecności Boga, który wyprowadził ich z niewoli egipskiej. Do motywów starotestamentalnych nawiązuje słownictwo wskazujące na ingerencję Boga: „[Obecność Pańska] [...] cienisto-obłocznym JESTEM wpłynęła w krew Miriam i wraz z krwią wypełniła wszystkie komórki jej ciała aż do ostatnich granic jej jestestwa” (I-II, 19).

„Obecność Jahwe”, *Szechina*, nazwana w tym fragmencie „cienisto-obłocznym JESTEM”, to dla wychowanych w kulturze biblijnej Izraelitów przekonanie, iż Bóg zawsze jest gotów ingerować w historię swego narodu, aby go wspierać, żeby uczynić ją historią zbawienia⁹⁷. Epitet *cienisto-obłoczny* bezpośrednio nawiązuje do sposobu, którego użył Bóg, by objawić swą obecność w słupie obłoku podczas wędrowki narodu do Ziemi Obiecanej⁹⁸. Ten sam Bóg, który wszedł w życie swego narodu, widząc jego niewolę polityczną, teraz również interweniuje w niepowtarzalny sposób, aby wyprowadzić całą ludzkość z niewoli grzechu. I tym razem, podobnie jak na pustyni, objawia się również za pomocą światła, cienia i obłoku. Użycie wyrazów zwracających uwagę na biologiczny wymiar życia: krew, komórki ciała,

⁹⁶ Wj 40, 38: „Obłok bowiem Pana za dnia zakrywał przybytek, a w nocy błyszczał jak ogień [...] w czasie całej ich wędrowki”.

⁹⁷ *Praktyczny słownik...*, kol. 839-830.

⁹⁸ Warto w tym momencie przywołać fragment wypowiedzi G. R i c c i o t i c g o (*Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956, s. 263): „Tak jak dawniej gloria Jahwe unosiła się na kształt obłoku nad namiotem hebrajskim jako oświetlająca zasłona [por. Wj 40, 34-36], tak też zacieni ten żyjący Przybytek – Dziewicę, a Syn, który się z Niej narodzi, nie będzie miał innego Ojca, prócz Boga”. Podobne stanowisko zajmują autorzy nowego opracowania Pisma Świętego: „obłok, który oświetlił Maryję, jest aluzją do obłoku, który wg Wj 40, 30 spoczywał nad Arką Przymierza na znak obecności Boga. W świetle tej aluzji Maryja okazuje się Arką Nowego Przymierza, w której Bóg jest obecny już nie w znaku i symbolu, ale w rzeczywistości przez wcielenie” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1994, t. 4, s. 150-151). Obłok symbolizujący opatrzność, świętość i epifanię pojawia się także w innych miejscach Starego Testamentu: Wj 40, 34; Kpł 16, 2; Hi 26, 8; Ez 30, 3.

podkreśla realność metafizycznego spotkania, którego skutków Miriam doświadczy w swej macierzyńskiej kobiecości.

W całym opisie sceny Zwiastowania można dostrzec dwa plany zdarzeń: naturalny i nadprzyrodzony⁹⁹. Narrator, chcąc ukazać powiązanie płaszczyzny zewnętrznej (naturalnej) z wewnętrzną (nadprzyrodzoną), dwukrotnie przedstawia ich wzajemne przenikanie. Najpierw TEN, KTÓRY JEST¹⁰⁰, przychodzi pod postacią światła, które ujrzała w swoim wnętrzu Miriam na samym początku opisu sceny Zwiastowania, a później pojawia się w cieniu i obłoku, które widoczne są na zewnątrz. W ten sposób Maryja staje przed tajemnicą Boga pełnego paradoksów: jednocześnie jest On i światłem, i cieniem, ogarnia człowieka z zewnątrz, ale też przenika do jego wnętrza. Jest absolutną i doskonałą pełnią. To, co dzieje się w planie nadprzyrodzonym, pozostaje w swej istocie niedostępną tajemnicą zarówno dla niej, jak i dla Jej najbliższych. Skutki Bożej interwencji w Jej życie będą stanowić jednocześnie trudną próbę dla zaślubionego Jej mężczyzny.

On, według relacji opowiadającego, nadszedł właśnie w tym momencie, gdy Miriam została obdarowana łaską Bożego Macierzyństwa i był świadkiem niezwykłego zdarzenia:

[...] spostrzegłszy smugę cienia, która ocieniała jej postać, zatrwożony szybko cofnął wyciągniętą dłoń i szepnął: Co ci jest, Miriam? Ale nie usłyszał żadnej odpowiedzi i tylko widział, jak po jej wargach i zamkniętych powiekach powoli przesuwa się fioletowy cień (I-II, 19-20).

Niebezpiedstwana jest wzmianka o tym, że cień miał kolor fioletu. Powstaje on z połączenia błękitu i czerwieni, a symbolika

⁹⁹ Są one charakterystyczne dla epopei i wskazują na związek dzieła Brandstaettera z tradycją epopeiczną. Na te powiązania zwróciła uwagę M. J a s i Ń s k a-W o j t k o w s k a w obszernej recenzji powieści Brandstaettera (*op. cit.*, s. 45-59). Zob. też M. B a c h t i n, *Epos a powieść*, „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 3, s. 230.

¹⁰⁰ Ta formuła samoobjawiającego się Boga („Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: »jestem który jestem«” Wj 3, 14a) przytoczona została na początku powieściowego opisu sceny Zwiastowania.

tych dwóch barw wskazuje odpowiednio na bóstwo i człowieczeństwo. W ten sposób fiolet pośrednio przywołuje treści teologiczne, gdyż wskazuje na misterium Boga-Człowieka¹⁰¹ w Jezusie, Synu Maryi. Jednakże ta tajemnica Syna jest niepojęta nawet dla Jego Matki. Nie dała więc żadnej odpowiedzi Josefowi na ten temat, zdając się zupełnie na Boga. Milczenie Maryi to pierwsza konsekwencja jej ocienienia przez Elohim: niewiasta cienia była jednocześnie niewiastą milczenia¹⁰².

Powyższe odczytanie znaczenia metafory, wyznaczone przez kontekst, w którym pojawiła się po raz pierwszy, pozwala zauważyć istnienie wspomnianych już aspektów: kulturowego¹⁰³, egzegetyczno-teologicznego i psychologicznego. Warto poddać analizie także inne fragmenty powieści, w których odnajdujemy analizowaną przenośnię, aby wyodrębniając wspomniane aspekty, dostrzec różnorodność jej znaczeń.

ASPEKT KULTUROWY

Metafora „niewiasta cienia” pojawia się w rozdziale *Wielki egzamin*, którego treść nawiązuje do tradycji kulturowo-religijnych narodu Izraela dotyczących wychowania dzieci. Na izraelskiej kobiecie spoczywał obowiązek wykonania wszystkich prac domowych, troski o dzieci i wprowadzania ich w życie religijne. Miriam więc, jak każda kobieta matka wierna prawu Bożemu, zajmowała się domem, dbała o gospodarstwo, a przede wszystkim wielką uwagę przywiązywała do wychowania Syna.

We wspomnianym rozdziale jest scena, w której Jezus, zanim pójdzie do szkoły synagogalnej i przejdzie spod opieki matki

¹⁰¹ D. Forstner, *op. cit.*, s. 122.

¹⁰² Por. interesujące ujęcie tego zagadnienia: I. L a r r a n a g a, *Milczenie Maryi*, Warszawa 1996.

¹⁰³ O niektórych innych odniesieniach kulturowych w powieści pisze H. S ł a w i Ń s k a, „Jezus z Nazarethu” *Brandstaettera*, „Życie i Myśl” 1970, nr 9, s. 81-97.

pod opiekę ojca, prezentuje wobec Josefa to, czego nauczyła Go dotąd Miriam. Mężczyzna z podziwem wysłuchał słów Jezusy i wygłosił uroczyste przemówienie świadczące o tym, jak bardzo wysoko ceni wysiłek Jego Matki. Słowa Josefa wywołały wielkie wrażenie na Miriam. Wyraźniej uświadomiła sobie wówczas:

[...] ona, niewiasta cienia, ongi oceniona przez Pana, musi usunąć się w cień i zrobić miejsce Josefowi, który kierować będzie wychowaniem Chłopca, i nie ma już na to rady, gdyż takie jest błogosławione prawo matki, prawo nieustannego usuwania się w cień i życia w cieniu Syna, we wciąż widocznej nieobecności (I-II, 113).

W jej refleksji powraca znacząca metafora, której uzasadnienie można znaleźć w ówczesnej sytuacji kulturowej. Interesujące odczytanie przerośnięte uwzględniające obyczaje żydowskie można uzyskać, biorąc pod uwagę znaczenie zwrotu *pozostawać w cieniu*. Wskazuje on wyraźnie na to, że izraelska kobieta ustępowała mężczyźnie, traktując go jako głowę rodziny. Cechą istotną wizerunku Miriam jest Jej wielka wrażliwość, a zarazem dyskrecja i umiejętność rezygnowania z siebie. Dlatego – nie bez zrozumiałego bólu – usuwa się na drugi plan, aby zająć swoje służebnie miejsce ukryte u boku Syna. Dalszy fragment cytowanego opisu wprost sugeruje taką możliwość zrozumienia metafory, gdyż drugoplanowe miejsce kobiety zostało potwierdzone dosłownym potraktowaniem związku frazeologicznego:

[...] opuściła głowę i znalazła się poza zasięgiem światła padającego z wątej lampki oliwnej, i była dosłownie i przerośnięcie tak bardzo pogrążona w cieniu, że ani Jezus, ani Josef nie widzieli jej łez, które spływały po jej młodej, lecz zmęczonej twarzy i kapwały na dłonie splecione bezradnie na kolanach (I-II, 114).

Narrator podkreśla doznania wewnętrzne Maryi, sytuując je w określonej scenerii zewnętrznej: ponieważ znajduje się poza zasięgiem światła lampki oliwnej, nikt nie dostrzega jej łez. W ten sposób narrator rysuje jednoznaczny, przejrzyisty wizerunek

Miriam, która bez sprzeciwu przyjmuje swoje miejsce i postrzega je w kategoriach religijnych.

Łzy obeschły na twarzy Miriam. Wstała i podszedłszy do Jezusa, ujęła dłoń Jego i włożyła ją w otwartą dłoń męża na znak poddańczej zgody na przejście Syna pod opiekę ojca. I wróciła na swoje miejsce w cieniu (I-II, 115).

Świadomie stopniowo usuwa się na drugi plan, ustępuje miejsca najpierw Josefowi, a później Synowi, gdyż tak nakazuje Prawo. Ten izraelski przepis, tak jak wszystkie inne, był dla niej przejawem woli Bożej. Posłuszeństwo względem Tory było dla niej wyrazem posłuszeństwa wobec Elohim – Boga.

Moment przejścia Jezusa pod opiekę ojca nie umniejsza jednak roli matki w życiu Syna. Ich wzajemne relacje nie zostają przez to zniszczone, lecz rozwijają się nadal w sposób określony kulturowo i historycznie. Na ten nowy sposób obecności matki w życiu Syna wskazuje rozdział *Wąż uzdrawiający*, w którym została przedstawiona uroczystość *Bar micwa*¹⁰⁴. Stanowi ona ważny kontekst kulturowy dla rozpatrywanej metafory. Miriam podczas tego święta doznała szczególnego wzruszenia, widząc Jezusa wchodzącego po raz pierwszy na *bimah*¹⁰⁵: „Jego ruchom [...] towarzyszyło ciche łkanie kobiece dochodzące z galerii spoza zasłony, a Jezus poznał, że jest to łkanie Jego Matki, która łzami wita młodość swojego Pierworodnego” (I-II, 146). Żegnała jednocześnie w ten sposób miniony czas dzieciństwa Jezusa, czas po brzegi przepęł-

¹⁰⁴ Termin tłumaczony jest jako *syn obowiązku, syn Prawa*. Uroczystość *Bar micwa* była znakiem pełnoletniości chłopca. Jej punktem centralnym było uroczyste nabożeństwo, w którym trzynastolatek po raz pierwszy w życiu odczytywał przed całym ludem zebranim w synagodze rozdział z Pięcioksiągi Mojżesza i opatrywał go własnym komentarzem. To nabożeństwo było zewnętrznym znakiem, że chłopiec dostatecznie już opanował naukę Tory w szkole synagogalnej i zobowiązany jest, jak każdy dorosły Izraelita, do przestrzegania jej licznych przepisów. Zob. H. D a n i e l-R o p s, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 103; *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chryścijaństwo. Islam*, red. A. T. Khoury, Warszawa 1998, kol. 699-704.

¹⁰⁵ Podwyższone miejsce w synagodze, z którego odczytywano teksty biblijne.

niony Jej macierzyńską obecnością. Wiedziała, że od tej chwili po raz kolejny zmieni się Jej rola. Od dziś będzie już matką młodego mężczyzny, a nie dziecka, które mogła otaczać czułą serdecznością. Ten młody mężczyzna będzie zachowywał typową dla izraelskiej tradycji powściągliwość w relacjach z kobietami – także wobec matki¹⁰⁶.

Jezusowi zrobiło się żal Miriam i chętnie rzuciłby jej pocieszające spojrzenie [...], ale przemógł się i mając do wyboru tklive rozrzewnienie lub surową powagę, matkę lub Ojca, wybrał Ojca (I-II, 146).

Jego podniosły śpiew zagłuszył cichy płacz Miriam. Narrator w tym fragmencie sygnalizuje niepowtarzalną, głęboką więź matki z Synem, ich zrozumienie i głęboki szacunek, jakim się obdarzali.

Śpiewając był pewien, że matka pochwała jego wybór [...], a pewność ta jeszcze bardziej rozpałała w nim uczucie wdzięczności dla tej, która będąc niewiastą Cienia, zawsze umiała pozostać w cieniu (I-II, 147).

Użycie wielkiej litery w wyrazie *Cień* podkreśla jedyną w swoim rodzaju relację przynależności Miriam do Boga. Wyraz ten przywołuje bezpośrednio tajemnicę Zwiastowania, gdyż wtedy, gdy wyraziła swą zgodę na macierzyństwo, Duch Boży ją „zaciemni”.

W postawie Miriam widać jej szacunek wobec porządku uświęconego Bożym Prawem i ludzką tradycją, porządku, w którym nie przyznawano kobiecie specjalnych przywilejów. Nie miała ich również ta, która została wybrana na Matkę Boga: całe życie pozostawała w cieniu, podobnie jak inne bogobojne izraelskie niewiasty. W ten sposób narrator zaznacza pośrednio, że płaszczyna kulturowa ściśle związana jest z teologiczną¹⁰⁷.

¹⁰⁶ M. Jasińska-Wojtkowska, *op. cit.*, s. 48.

¹⁰⁷ O połączeniu płaszczyny kulturowej i teologicznej świadczy także inna myśl zawarta w opisie uroczystości. Narrator pośrednio wskazuje, że owocem samotności, żez i cierpienia Miriam było pełniejsze zjednoczenie jej Syna z Bogiem Ojcem, bo chociaż Jezus myślał o matce podczas błogosławieństwa (a powinien się skupić tylko na Bogu), to jednak „jej łkająca obecność nie tylko nie mąciła żaru i jasności wypowiedzianych przez Niego zdań, ale jeszcze mocniej wiązała Go z Bogiem”. To sformułowanie bezpośrednio wskazuje, że Brand-

Podjmując problematykę teologiczną, trzeba zauważyć, że podobny termin – *zacieniona* – funkcjonuje w języku teologicznym. R. Laurentin pisząc o obecności Maryi podczas zesłania Ducha Świętego, zauważa, iż Maryja znajdowała się w wieczniku w cieniu Ducha Świętego, tak jak kiedyś była Nim zacieniona podczas zwiastowania¹⁰⁸. Matka Jezusa jako „niewiasta cienia” – to ta, która w Bogu znalazła oparcie dla swojego życia, jak ktoś żyjący prawdami wiary zapisanymi u proroków i w psalmach¹⁰⁹.

Metafora wskazująca na szczególną relację Maryi wobec Jezusa pojawia się również w bardzo interesującym z punktu widzenia egzegetycznego fragmencie rozdziału *Gody weselne w Kanie Galilejskiej*. Narrator łączy przyczynowo-skutkową więzią uroczystość zaślubin, na którą przybyła Matka Jezusa, z weselem Miriam i Josefa. Opowiada on, że Miriam, dowiedziawszy się, iż zabrakło wina, przypomniała sobie podobną sytuację ze swojego wesela. To wspomnienie powróciło z całą wyrazistością, tym bardziej że wtedy nie mogła wypowiedzieć swego smutku:

Już, już chciała się zwrócić do Josefa z miłującym wyrzutem: – Wina nie mają mężu – ale natychmiast uzmysłowiła sobie, że biednemu cieśli nie starczyło pieniędzy na kupno większej ilości błogosławionego napoju, więc zawstydzona milczała [...] pozostały w niej te słowa nie wypo-

staetter zaznaczył szczególną więź Maryi ze Stwórcą: sama myśl o niej przybliżyła, a nie oddala człowieka od Boga.

¹⁰⁸ R. Laurentin, *Matka Pana*, Warszawa 1989, s. 219.

¹⁰⁹ O takiej postawie mówią m. in. autorzy starotestamentalnych tekstów: „Strzeż mnie jak źrenicy oka, w cieniu Twych skrzydeł mnie ukryj” (Ps 17, 8); „Jak cenna jest Twoja łaska, synowie ludzcy przychodzą do Ciebie, chronią się w cieniu Twych skrzydeł” (Ps 36, 8); „Bo stałeś się dla mnie pomocą i w cieniu Twych skrzydeł wołam radośnie” (Ps 63, 8); „Kto przebywa w pieczy Najwyższego i w cieniu Wszechmocnego mieszka” (Ps 91, 1); „Oстрым mieczem uczynił me usta, w cieniu swej ręki mnie ukrył. Uczynił ze mnie strzałę zaostrzoną, utił mnie w swoim kolezanie” (Iz 49, 2); „Włożyłem moje słowa w twe usta i w cieniu mej ręki cię skryłem, bym mógł rozciągnąć niebo i założyć ziemię, i żeby powiedzieć Syjonowi: Tyś moim ludem” (Iz 51, 16).

wiedziane [...], a teraz [...] wróciły one do niej w blasku tego samego znaczenia, tylko jakby rozszerzone, pełniejsze (I-II, 290).

Wtedy Miriam stłumiła w sobie te słowa, lecz powracała niekiedy do nich swą myślą, a teraz, gdy znów pojawiły się w niej „w blasku tego samego znaczenia, tylko jakby rozszerzone, pełniejsze”, nie mogła już ich nie wypowiedzieć. Przekonanie, że nadszedł czas, aby do nich powrócić, stało się impulsem do działania. Zanim jednak zwróciła się do Syna, raz jeszcze zastanowiła się nad tym, co chce powiedzieć, rozważyła znaczenie słów, które do niej powróciły: „stwierdziwszy ich dojrzałość i pełnię, stosowność miejsca i czasu, ona, niewiasta cienia, zawsze pozostająca w cieniu, przekroczyła jego granicę, stanęła w pełnym blasku płonących pochodni i wypowiedziała tak długo w milczeniu ukryte słowa” (I-II, 290).

Dosłownemu przekroczeniu granicy cienia, jakim było zatrzymanie się w blasku pochodni, towarzyszy znaczenie metaforyczne, które prowadzi do wniosków teologicznych. Maryja, wypowiadając swą prośbę wobec Syna, realizuje odwieczny zamysł Boga. Wraz z tą prośbą granice czasu rozszerzają się o nieskończoność, a perspektywa ludzka nabiera boskiego wymiaru. Tylko Jezus jest świadom tego, o jakie treści została poszerzona prośba Jego Matki i wie, jaka pełnia się za nimi kryje:

[...] stojąca przed Nim Jego matka już nie była Miriam, Jego matką, lecz Niewiastą, *haisza* [...] macierzyńską wszechobecną Obecnością Elohim, która unosiła się nad wodami w godzinie cudownego stworzenia świata (I-II, 290).

Zestawienie macierzyństwa z obecnością Boga, którego Duch unosił się nad wodami, ma swoje biblijne i etymologiczne odniesienie¹¹⁰. Zdarzenie z Kany Galilejskiej połączone zostało w po-

¹¹⁰ Wyraz wskazujący matkę – *em* – składa się z dwóch liter: *alef* – początkowa litera alfabetu, *mem* – oznaczający wodę. Matka to ta, która panuje nad wodami (*maim*) macierzyństwa, płodności i życia. Zob. Brat E f r a i m, *Jezus, Żyd praktykujący*, Kraków 1994, s. 286.

wieści z misterium paschalnym Jezusa¹¹¹. Zanim syn odpowiedział na prośbę matki, w swoim człowieczeństwie zastanawiał się nad świadomością Miriam: „czy ona wie, że wypowiedziane przez nią słowa są bezlitosnym sygnałem do rozpoczęcia mojego działania, które w świętej kolejności przemian zacznie się od przemiany wody w wino, a skończy się na przemianie wina w krew?” (I-II, 291).

Także motyw ocienienia wód powraca w IV tomie powieści i łączy scenę z Kany Galilejskiej z Golgotą – Jezus z wysokości krzyża zwraca się do matki imieniem *Niewiasta*:

[...] i wzywa ją tym samym słowem, którym ongi zwrócił się do niej w Kanie Galilejskiej, w godzinie swojego pierwszego cudu, gdy była źródłem początku [...] ona, oblubienica wód trwać będzie nad wszelkimi wodami, które na jej prośbę ocienił swoimi rękami i przemienił w wino [...] Wina nie mają Synu...

Wyszeptał:

– Niewiasto... (III-IV, 400).

Tu znów pośrednio przywołana jest metafora cienia, która tym razem wskazuje na jedność działania Jezusa i Ducha Świętego. Woda w dzbanach została „ocieniona” rękami Jezusa, tak jak niegdyś Miriam przy zwiastowaniu została „ocieniona” przez Ducha Świętego. Jej też powierzona zostaje macierzyńska troska o życie rodzącego się Kościoła.

Niepowtarzalny związek macierzyństwa Miriam z tajemnicą Cienia podkreślony został wyraźnie w najkrótszym rozdziale tetralogii pt. *Zmartwychwstanie*. Uwidocznia się w nim szczególnie wyraźnie konsekwencja stosowania symbolicznych znaczeń w opisywanych wydarzeniach, powracają bowiem znaczenia zasy-

¹¹¹ Motyw łączenia tych dwóch scen pojawia się już w pismach Ojców Kościoła. Św. Efreń Syryjczyk przemianę wody w wino zestawia z przemianą wina w krew: „Jako pierwszy znak uczynił wino, które niesie radość biesiadnikom; aby pokazać, że Krew Jego rozraduje wszystkie narody. Wino niesie ze sobą wszystkie możliwe radości, podobnie jak wszelkie wyzwolenie związane jest z tajemnicą Jego Krwi” [cyt. za:] M. S t a r o w i e y s k i, *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie żywi*, Kraków 1979, t. 2, s. 277.

gnalizowane już w pierwszym tomie powieści. Ten jedyny w swojej strukturze rozdział został ujęty w poetyckiej stychicznej formie dziewięciowersu:

Panowała niezmacona cisza.
Olbrzymi niewidzialny Cień
Przesunął się po wierzchołku Golgothy,
Ocienił macierzyńską skałę
I długą, fioletową smugą
Spoczął na niej,
Jak ongi
Na zamkniętych powiekach
Młodziutkiej Miriam (III-IV, 417).

Tak, jak cisza poprzedziła czas publicznego działania Jezusa – na co wskazuje tytuł pierwszego tomu tetralogii: *Czas milczenia* – podobnie i cisza poprzedziła nowy wymiar Jego istnienia. W ciszy stanowiącej tło tajemnicy Zmartwychwstania pojawia się „niewidzialny Cień”. To oksymoroniczne zestawienie jest pierwszym sygnałem Transcendencji, zapowiedzią spotkania płaszczyzny naturalnej z nadprzyrodzoną. Również zapisanie wyrazu *Cień* wielką literą sugerować może odniesienie personalne, co w tym kontekście wskazuje na interwencję wspólnoty Osób Boskich. Obraz macierzyńskiej skały, która została ocieniona fioletową smugą, wprost nawiązuje do analogicznego zdarzenia sprzed trzydziestu lat w Nazarecie. Metafora macierzyńskiej skały może być także odczytana jako zapowiedź nowego życia, które w sensie teologicznym jest owocem Zmartwychwstania – opuszczenia grobu wykutego w skale.

Brandstaetter sytuując w ten dyskretny sposób Matkę Jezusa na planie Zmartwychwstania, odsłania kolejny sens metafory „niewiasta cienia”. Tak jak w scenie Zwiastowania fioletowy Cień zapoczątkował życie Wcielonego Boga, który się począł jako Człowiek w macierzyńskim łonie Miriam, tak i teraz ten sam Cień zapoczątkowuje życie Boga-Człowieka, który zmartwychwstał. Ta

analogia, w poetycki sposób podkreślona w obrazie macierzyńskiej skały ocienionej mocą Boga, wskazuje na szczególną rolę Matki Jezusa w historii zbawienia.

Zwracając uwagę na wyjątkową formę literacką tego rozdziału, warto przywołać stanowisko autora, który przedstawiając to, co niemożliwe jest do oddania językiem dyskursywnym, wybierał drogę poetyckiego obrazowania: „Otóż i ja zastosowałem tę metodę. Dałem dwa zdania obrazowe, ściśle związane ze sposobem semickiego myślenia, osadzonego konsekwentnie i logicznie w samym życiorysie Chrystusa”¹¹². Świadomie autor wykorzystuje wybrane chwytły poetyckie w tych zwłaszcza miejscach, gdzie przedstawia prawdy teologiczne.

ASPEKT PSYCHOLOGICZNY

Psychologiczny wymiar metafory „niewiasta cienia” wyraźnie jest widoczny m.in. w rozdziale *Miriam szuka Jezusa*. O zdarzeniu tu przedstawionym nie wspominają ewangeliści, narrator natomiast umieścił je wkrótce po tym, jak jej Syn przybył na święto Paschy do Jerozolimy, witany entuzjastycznie przez wiwatujące tłumy. Matka Jezusa udaje się również do świętego miasta i bardzo pragnie spotkać Syna, o którego zaczęła się niepokoić. Narrator w kilku zdaniach opisuje Dziedzintec Pogan, na którym dokonywano zakupu kadzideł, ptaków i zwierząt ofiarnych oraz wymiany rzymskich monet. Opis ten rysuje tło zdarzenia, które rzuca pewne światło na psychikę matki Jezusa. Narrator przechodząc do prezentacji jej przeżyć, sięga po mowę pozornie zależną:

I nagle... Wyprostowała się. Jej spojrzenie zatrzymało się na rzeszy otaczającej jakiegoś przemawiającego męża. Wytężyła wzrok. Poznała. Jezusia! Zbiegła ze stopni Portyku. W połowie drogi zatrzymała się i resztę

¹¹² Z. Seweryn, „*Jezusa z Nazarethu*” pisałem dziewięć lat, a najwięcej czasu poświęciłem części IV „*Petunia czasu*” – mówi Roman Brandstaetter [wywiad z Romanem Brandstaetterem], „Słowo Powszechne” 1993, nr 95/96/97, s. 5.

odległości, dzielącej ją od Syna, przebyła niespiesznym krokiem, spokojnie i godnie, jak przystało na niewiastę o siwych włosach (III-IV, 215).

Wzmagający się stan wewnętrzznego napięcia oddany jest za pomocą krótkich, urywanych zdań, wielokropka i wykrzyknika, a intonacja tych zdań odpowiada ich treści. Także melodia ostatniej, dłuższej frazy współbrzmi ze spokojnym już krokiem Miriam. Wzruszenie matki jest tak silne, że słysząc słowa nauczającego Syna, nie potrafi zrozumieć ich sensu. Idąc za odruchem serca, chciałaby podbiec do niego i zastanawia się gorączkowo:

Czy ma Go przywołać najukochańszym imieniem? A może powinna zawołać: „Tu jest Twoja matka! Tu jest! Spójrz! Tu jest!”? A może powinna, nie bacząc na obowiązujące zwyczaje, roztrącić otaczający ją tłum i rzucić się Synowi na szyję? (III-IV, 215)

Przypomniała sobie scenę sprzed dwudziestu lat, gdy również szukała Jezusa i odnalazła go w świątyni. Pamięta, że wówczas powiedział jej i Josefowi słowa, których sensu nie zrozumiała. Wielkim bólem napelniła ją wówczas niepojęta odpowiedź Syna. Teraz zrodziła się w niej obawa, że tamta sytuacja może się znów powtórzyć. Nie wie, jak zareaguje Syn, nie wie, jaka jest wobec niego wola Elohim i nie chce w swej pokorze wydzierać tajemnic swemu Synowi ani Bogu. Potrafi zostać ze swoją niewiedzą i uczucia podporządkować temu, co odczytuje jako Boże zrządzenie, mimo że Go nie rozumie. Bolesne wspomnienie zdecydowało o tym, co robi teraz.

Przewyciężyła w sobie chwiejność i poczęła powoli cofać się ku Portykowi Salomona, w cieni potężnych kolumn. Zawsze była niewiastą cienia i taką powinna pozostać. I taką pozostała. Wyszła ze świątyni i udała się do krewnych mieszkających na przedmieściu Bethesda (III-IV, 215).

Niełatwo było jej podjąć tę decyzję, po raz kolejny potwierdzić swój wybór pozostawania w cieniu. Musiała wpierv stoczyć wewnętrzną walkę o to, aby zwykłe ludzkie odruchy serca podporządkować wymaganiom wiary. Narrator potwierdza wybór bo-

haterki – wybór dokonany wbrew pragnieniom matczynego serca, na przekór gorączkowemu poszukiwaniu okazji, by spotkać się z Synem. Jej dojrzałość przejawia się w tym, że wybrawszy raz postawę niewiasty cienia, nigdy z tej decyzji się nie wycofuje. Wówczas, gdy jej bogata emocjonalność i głęboka wrażliwość proponują inne rozwiązanie, trwa konsekwentnie przy raz podjętej decyzji. Wie, że postawa ufnego pozostawiania w cieniu jest zgodna z wolą Boga.

Interesujący rysunek psychologiczny Miram pojawia się także w rozdziale *Jeżus ukazuje się swej matce*. Żaden z ewangelistów nie wspomina o spotkaniu Zmartwychwstałego z matką, a Brandstaetter idzie za sugestią tych teologów, którzy przypuszczali, że się ono jednak odbyło¹¹³. W swej artystycznej wizji przedstawia Matkę Jezusa, która wyczerpana przejściami ostatnich dni, próbuje ogarnąć swą myślą to, co się stało z Jej Synem. Wczesnym rankiem pierwszego dnia tygodnia Mariamne z Magdali, Hana, Mariam i Salome nie obudziły nieszczęśliwej matki, lecz same pobięły do grobu. Ona przebudziła się po ich wyjściu i kontynuowała swe smutne rozważania. Śmierć Syna jest dla niej bólem, który przyćmił radość Zwiastowania i sprawił, że nie wie, po co ma dalej żyć. W pełnych cierpienia refleksjach Miriam pojawia się znów zestawienie jej macierzyńskiego łona, z którego narodził się Jezus, z tajemnicą grobu, o którym jeszcze nie wie, że jest pusty.

Ale właściwie po co chce iść do grobu? Ten grób dźwiga w sobie, pod sercem. Tak jak ongi dźwigała Jezusa w swoim macierzyńskim łonie, tak samo teraz dźwiga w sobie Jego grób. W łonie. Pod sercem. O, jak ciężkie jest to żałobne brzemię! (III-IV, 419).

Maryja w obliczu śmierci (klęski?) swego Syna, w poczuciu własnej bezradności i przegranej, nie koncentruje się jednak na

¹¹³ Problem ukazywania się Chrystusa Zmartwychwstałego Jego matce podejmowali już Ojcowie Kościoła i do dziś stanowi dla teologów przedmiot licznych rozważań i kontrowersji. Zob. np. R. Laurentin, *op. cit.*, s. 159.

swoim cierpieniu, opuszczeniu, lecz potrafi w nich odczytać tajemnicze drogi, którymi Bóg chce ją przeprowadzić. Narrator przedstawia zmęczoną Miriam rozważającą z bólem serca minione zdarzenia:

Tak... tak... wiedziała, że ją bardzo kochał, ale poszedł w świat, cały oddany Elohim. Ojca więcej kochał niż ją... Tak powinno być... tak powinno być... Słowa te powtarzała wciąż od wielu, wielu lat i za każdym powtórzeniem przynosiły jej wielką ulgę (III-IV, 419).

Słowa te były jednocześnie potwierdzeniem przebytej przez nią drogi wiary. Była to droga pełna ciemności, w której umiała bezgranicznie i pokornie zaufać Bogu. Przyjmowała z poddaniem to, przeciw czemu wzdrygała się jej cała natura. Wyżej stawiała swą powinność wobec Boga aniżeli swoje ludzkie oczekiwania i pragnienia. Zaufała, że Bóg napelni sensem jej współcierpienie z umierającym Synem, choć tego sensu jeszcze nie umiała dostrzec:

Na pewno była do czegoś potrzebna, skoro Pan kazał jej żyć i przeżyć śmierć Syna. Może życiem w cieniu miała świadczyć o prawdziwości cienistego Zwiastowania? (III-IV, 419).

Użycie w tym zdaniu metafor „życie w cieniu” – „cieniste Zwiastowanie” podkreśla związek między tajemnicą Zwiastowania ukrytego przed ludźmi a tajemnicą jej całego życia ukrytego w cieniu Syna, we wszystkim poddanego Synowi-Bogu.

Miriam nie wie, do czego było potrzebne Bogu jej cierpienie – szczególnie to ostatnie, lecz ufa dalej. Wierzy, że zamiary Elohim wobec niej są słuszne. Zastanawia się, jaką wartość w Jego oczach mogło mieć jej życie, w którym nieustannie usuwała się na dalszy plan, aby zawsze być w cieniu Syna. Koncentruje uwagę serca na tym, by jak najdokładniej zrealizować wszystko, co Pan jej polecił.

Może jej obecność potrzebna była pod krzyżem? Może chciał, aby martwa głowa Jezusy spoczęła na jej łonie? [...]. Dobrze jest tak, jak jest. Wszystko spełniła, co Pan jej kazał spełnić (III-IV, 419-420).

Pytania świadczące o emocjonalnym nacechowaniu fragmencu wskazują na intensywność przeżyć Miriam i jej intelektualny wysiłek, by we wszystkim, co ją spotyka, umieć dostrzec Boży zamysł. Wewnętrzny ból matki został ukazany najpierw za pomocą metafory grobu: „O, jak ciężki jest ten grób, który w sobie dźwiga!” (III-IV, 420). Lecz po chwili Miriam dostrzega, że to określenie nie odpowiada jednak temu, co przeżywa¹¹⁴, więc pyta samą siebie:

Czy to jest naprawdę grób? Czy to jest naprawdę grób? Czy to brzemię jest naprawdę martwym ciałem jej Syna? (III-IV, 420).

Narrator nie podaje odpowiedzi na te pytania. Opis przeżyć wewnętrznych ustępuje teraz prezentacji tego, co zewnętrzne. Opowiadający wskazuje na reakcję Matki Jezusa w następnej chwili, gdy stanęła wobec tajemnicy zmartwychwstania:

Upadła na twarz, objęła rękami Jego nogi i spytała: – To Ty? Mój Synu najukochańszy? Usłyszała odpowiedź. Milczała, bo nie mogła z siebie wydobyć głosu (III-IV, 420).

Narrator również zamilknął w tym momencie i dyskretnie zrezygnował z dalszych prób wnikania w to, co działo się w jej sercu, gdy spotkała Zmartwychwstałego. Nie przedstawił ani ich rozmowy, ani szczegółów spotkania, o którym także milczeli ewangelisti. Chciał, aby Miriam pozostała „niewiastą cienia” do końca powieści.

¹¹⁴ Doświadczyla już w życiu analogicznej niemożności nazwania tego, co wprost dotyczyło tajemnicy obecności Boga w jej życiu. Np. gdy nie umiała jednoznacznie określić istoty światła, które w sobie ujrzała w dniu Zwiastowania, ani istoty wiatru, który wiele lat później przeniósł ją w nadprzyrodzony wymiar rzeczywistości. Narrator przedstawia je w rozdziale *Oko Jahwe*. W literackich ujęciach Branstattera można dostrzec podobieństwo do opisów doświadczeń mistycznych m. in. Teresy Wielkiej i Faustyny Kowalskiej.

Poncjusz Piłat – człowiek o kilku twarzach

Roman Brandstaetter jako pisarz o gruntownym przygotowaniu humanistycznym skrupulatnie wykorzystał dostępne mu źródła i dokumenty, wtapiając je w strukturę swego dzieła. Usytuowanie bohaterów powieściowych w realiach czasu, o którym pisał, stanowi jeden z „zabiegów uprawdopodobniających”¹¹⁵, który ma skłonić czytelnika do przyjęcia powieściowej wersji zdarzeń jako możliwie najbliższej rzeczywistości.

Autor w komentarzu do *Jesusa z Nazarethu*, którym to komentarzem był jego *Krąg biblijny*, zauważa, że autorzy ksiąg świętych mieli skłonność do tego, by księgi te budować zgodnie z prawami rządzącymi kompozycją muzyczną. Dlatego najpierw szkicowali jakiś problem ogólnie, a następnie wielokrotnie do niego wracali, co stwarza podobieństwo do wariacji muzycznych¹¹⁶. Taki bliski biblijnemu sposób prezentacji postaci literackich stosuje też Brandstaetter, co prowadzi do interesujących efektów artystycznych. Widoczne są one w odniesieniu do powieściowej kreacji Piłata.

Po wstępnej prezentacji Poncjusza Piłata zarys jego sylwetki będzie stopniowo uszczegółowiany dzięki umiejscowieniu tej postaci w konkretnych sytuacjach, opisanych przez ewangelistów i historyków bądź w tych, o których ewangelisci tylko wzmiankowali. Pisarz, zwracając uwagę na aspekt psychologiczny kreacji postaci namiestnika Judei, respektuje zasadę konstrukcji bohatera powieściowego przypomnianą przez Michela Butora, który twierdził, że wprowadzeniu nowej sylwetki powinny towarzyszyć wyjaśnienia dotyczące jej przeszłości i minionych już zdarzeń¹¹⁷.

¹¹⁵ A. M artus z e w s k a, *Powieść i prawdopodobieństwo*, Kraków 1992, s. 80-82.

¹¹⁶ R. B r a n d s t a e t t e r, *Krąg biblijny...*, s. 99.

¹¹⁷ P o r. M. B u t o r, *Powieść jako poszukiwanie. Wybór esejów*, Warszawa 1971, s. 100.

Ten zabieg czyni postać bardziej wiarygodną i nadaje przyszłym jej decyzjom walor prawdopodobieństwa.

Funkcja prokuratora Judei oddziela jednoznacznie i wyraźnie tego reprezentanta kultury rzymskiej od zniechęconych przez niego przedstawicieli kultury judaistycznej. Jego imię pojawia się w tytule rozdziału wprowadzającego tę postać do powieści: *Poncjusz Pilatus przybywa do Judei*. Zawarte tam wypowiedzi narratora ukazują podstawowe rysy psychologiczne prokuratora Judei. Do charakterystycznych cech Pilata, zarysowanych przy pierwszym spotkaniu, będą stopniowo – w miarę rozwoju akcji powieści – dochodzić nowe, lecz zasadniczy jego wizerunek nie ulegnie zmianie.

U ŹRÓDEŁ NIENAWIŚCI

Opowiadający ukazuje Pilata zachwyconego dziełem Apiona *Przeciw Judejczykom*¹¹⁸, przedstawiającym ich w bardzo nieprzychylnym nym świetle:

Na podstawie tej lektury wyrobił sobie zdanie o Judejczykach jako o ciemnych barbarzyńcach, wyznawcach jakiegoś niewidzialnego Boga, usymbolizowanego w osłej szczęce, która się znajduje w jerozolimskiej Świątyni, w najświętszym sanktuarium, zasłoniętym dwoma kotarami o bezcennej wartości (I-II, 181).

Bezkrytycznie przyjmował stronnictwo przez Apiona podane wiadomości, gdyż wzmacniały jego przekonania dotyczące Judej-

¹¹⁸ Apion – retor, komentator dzieł Homera i Arystotelesa, napisał *Historię Egiptu (Aigyptiaka)* w 5 księgach, z których dwie (tzn. 3 i 4) zawierały ataki na Żydów. Stała się ona źródłem informacji dla innych pisarzy (Tacyta, Pliniusza Starszego, Plutarcha). Apion był człowiekiem o wszechstronnych zainteresowaniach, lecz niesłychanie próżnym i dlatego cesarz Tyberiusz nazwał go „cymbalem świata” (Plin. *Nat. Hist.* Praef. 25.). Klemens Aleksandryjski podaje też informację, że Apion napisał osobne dzieło *O Żydach*. Niektórzy uczeni kwestionują jednak jego istnienie, ponieważ Flawiusz wymienia tylko jego *Dzieje Egiptu*. Zob. J. R a d o Ź y c k i, *Wstęp*, [w:] J. F l a w i u s z, *Przeciw Apionowi (Contra Apionem), Autobiografia (Vita)*, Poznań 1996.

czyk. Brandstaetter, zarysowując tę cechę charakteru, potwierdza swą głęboką znajomość ludzkiej psychiki. Człowiek bowiem często bez zastanowienia przyjmuje te informacje, które zgodne są z jego wcześniej uformowanymi poglądami. Piłat podsyczał w sobie niechęć, a wręcz nienawiść do Żydów, oddając się lekturze:

[...] dowiedział się również o pochodzeniu Judejczyków z pokoleń trędowatych niewolników, wygnanych z Egiptu na pustynię, ale największe wrażenie zrobiła na nim wiadomość o zabójstwach rytualnych, dokonywanych przez nich na młodych Grekach, których ciała spożywiają, a ich resztki składają oslej szczęce na Ołtarzu Całopalenia (I-II, 181).

W świecie starożytnego Wschodu nienawiść do Żydów nie była zjawiskiem odosobnionym¹¹⁹. Środowisko stolicy Imperium Cesarstwa Rzymskiego nie sprzyjało mieszkańcom Judei, szczególnie zaś za czasów prefektury Sejana. Eliusz Sejanusz Lucjusz od wstąpienia na tron Tyberiusza sprawował nieprzerwanie władzę nad pretorianami. Jako ich prefekt zdobył nieograniczone zaufanie cesarza i dlatego praktycznie podejmował w jego imieniu wszystkie decyzje większej wagi¹²⁰. Jedną z nich dotyczyła nowego stanowiska Pontiusa Pilatusa.

Poncjusz Pilatus jechał zatem do Judei nienawidząc jej mieszkańców z głębi serca, ale jasno zdawał sobie sprawę, że właśnie owej nienawiści zawdzięcza swoje mianowanie na stanowisko prokuratora, otrzymał je bowiem z rąk swojego przyjaciela, wroga Izraela, potężnego Sejana, prefekta Rzymu i dowódcy pretorianów, który przed laty, obejmując w imieniu Tyberiusza, żyjącego w swej samotni na Capri, obowiązki cesarza i pana imperium, rozpoczął swoje rządy od usunięcia – dosłownie z dnia na dzień – Judejczyków ze stolicy imperium (I-II, 182).

¹¹⁹ Zob. *tamże*, s. 10-13.

¹²⁰ Zob. M. J a c z y n o w s k a, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1974, s. 224. Cesarz z powodu niesnasek rodzinnych usunął się w cień – wyjechał na Capri. Przestał się interesować sprawami państwa, a pełną władzę zostawił Sejanowi. Zob. A. K r a c z u k, *Poczet cesarzy rzymskich. Pryncypat*, Warszawa 1986, s. 39-40.

Nienawiść Piłata do Żydów dobitnie ujawniła się w sposobie sprawowania rządów. Zwracają na to uwagę zarówno bibliści, jak i historycy¹²¹. Aleksander Krawczuk przy okazji prezentacji rządów Witeliusza pisze, iż prefekt Judei Poncjusz Piłat dokonał rzezi Samarytan i osobiście tłumaczyć się musiał z tego przed cesarzem¹²².

Dwa spośród historycznych faktów zostaną wymienione w powieści. Pierwszy będzie zapowiedzią okrucieństwa i przebiegłości Poncjusza Pilatusa. Prokurator, który doszedł do niebywalej wprawy w intrygach, zaplanował rozpocząć swoje rządy od przemyślanej prowokacji. Bojąc się o własną skórę w razie możliwej klęski Sejana i podejrzewając, że jakiś szpieg mógłby donieść Tyberiuszowi o jego współudziale w planach zdrajcy, postanowił przezornie przypodobać się obydwu. Zamiary Piłata przedstawione techniką introspektywną pozwalają wniknąć w sposób jego rozumowania:

Wizerunki ludzkie godzą w religijne uczucia Judejczyków. Natychmiast po objęciu urzędowania urządzi wielką rewię wojskową w Jerozolimie i wyda kohortom rozkaz wniesienia do miasta wojskowych godeł z wizerunkiem Tyberiusza. Będzie to dowodem jego wierności dla cesarza i nienawiści do Judejczyków. Cesarz zrozumie jedno. Sejan zrozumie drugie (I-II, 183).

¹²¹ Objął rządy w 26 r. po Chr. Już wówczas sprowadził wizerunki Tyberiusza na sztandarach do Jerozolimy. Żydzi odpowiedzieli na to pięciodniowym otoczeniem jego rezydencji w Cezarei, a gdy Piłat zagroził im zagładą, poddali się i zostali wymordowani. Dopiero sam cesarz rozstrzygnął ten spór między Piłatem i Żydami i jego wizerunki pozostały w Cezarei. Wkrótce, w 35 r. po Chr., Piłat zarządził budowę nowego wodociągu, którego koszty chciał pokryć ze skarba świątyni. Żydzi sprzeciwili się temu, a prokurator postawił wśród protestujących przebranych żołnierzy, którzy zgładzili całe szeregi żydowskich powstańców. W odpowiedzi na to okrucieństwo jego przełożony Witeliusz ingerował u naczelnym władz w Rzymie, na skutek czego Piłat został odwołany ze stanowiska. Pisze o tym Flawiusz w *Dawnych dziejach...* (odpowiednie numery wersów w II cz. rozdz. 18 to: 55-59 – wniesienie wizerunków Tyberiusza do Jerozolimy; 60-62 – budowa wodociągu na koszt świątyni i krwawe stłumienie buntu Żydów; 87-89 – masakra Samarytan na wzgórzu Garizim).

¹²² A. Krawczuk, *op. cit.*, Warszawa 1986, s. 98.

Gdy prokurator zrealizował swój zamiar, Żydzi na znak protestu wnieśli do cesarza petycję przeciwko łamaniu ich prawa. Petycję tę podpisał Herod Antypas – co było jednym z powodów wzajemnej nienawiści dwóch rządców Palestyny. Dumny i wyniosły Pilatus zdawał sobie sprawę, jakie są przyczyny jego nienawiści do Judejczyków i tę nienawiść w sobie podsycił roztrzaskając problem pozycji Izraela w Cesarstwie Rzymskim:

Nienawidził ich nie tylko dlatego, że byli mu obcy i wstrętni z powodu wiary i zwyczajów, ale przede wszystkim dla zarozumiałej wyższości, jaką mu na każdym kroku okazywali. Prokurator wiedział, że jest to jedyny naród podbity przez Rzymian, który uważa ich za barbarzyńców, za nieczystych, równych nieomal zwierzętom (III-IV, 201).

Przedstawiona powyżej wstępna prezentacja Poncjusza ukazuje go jako człowieka niezdecydowanego, chwiejnego, którego decyzje podszyte są lękiem o własne stanowisko. Wiele z nich nosi cechy bezwzględного okrucieństwa i przebiegłości; nienawiść do Żydów prokurator Judei łączy z usłużną zależnością wobec Rzymu¹²³. W całym tym rozdziale uwydatnione są więzi przyczynowo-skutkowe typowe dla myślenia historycznego i biblijnego.

W NIEWOLI STRACHU

W interpretacji autora podstawowym motywem wielu decyzji Poncjusza była jego niewolnicza zależność od Rzymu i nieustannie towarzyszący jej lęk. Został on już przy wstępnej prezentacji zaznaczony hiperboliczno-metaforycznym wtrąceniem:

¹²³ Na okrucieństwo Pilata zwrócił uwagę Filon Aleksandryjski: „Pontius se montra dur et hautain et laissa en Palestine le souvenir excré d'un tyran” (F. De launay, *Introduction*, [w:] *Philon d'Alexandrie, Ecrits Historiques influence, luttes et persécutions des Juifs dans le monde romain*, Paris 1867, s. 147-148). Ujemną charakterystykę prokuratora jako człowieka bezwzględного i gwałtownego podaje także J. Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 1993, cz. II, ks. 18, wersy 55-62, 87-89, s. 782 i n.). Współczesny historyk pisze o Pilacie: „był to człowiek wyjątkowo bezwzględny, który wystawił cały las krzyży” (A. Kraus, *op. cit.*, s. 42).

Pontius Pilatus wiedział, że Sejan powoli, krok za krokiem zmierza do zawładnięcia tronem cesarskim – tu przezornie się obejrzał, jakby się bał, że stojący obok niego sekretarz może podsłuchać jego myśli – i w tym celu nie tylko skupia w swych rękach główne urzędy państwowe, ale również dyskretnie obsadza najważniejsze stanowiska w administracji oddanymi sobie ludźmi (I-II, 182).

Pilatus, będąc zaufanym człowiekiem Sejana¹²⁴, zdawał sobie sprawę z tego, jakie mógłby ponieść konsekwencje w razie niepowodzenia spisku. Niezdecydowanie i chwiejność uwidoczniają się zarówno w odniesieniu do życia prywatnego, jak i publiczno-politycznego.

Chciał wejść do kajuty, w której spoczywała jego żona, Klaudia Prokula, ale cofnął się od drzwi, gdyż pomyślał, że znowu zacznie opowiadać mu swoje sny i wyciągać z nich wieloznaczne wnioski o ich przyszłym pobycie w Judei (I-II, 181).

Zaznaczony tutaj motyw snu najwyraźniej powróci jeszcze raz w związku z udziałem prokuratora w procesie Jezusa i naleganiami żony, by Go uwolnił¹²⁵. Narrator wielokrotnie wskazuje na wahanie Poncjusza co do jego udziału w życiu politycznym. Najpierw je sygnalizuje, przedstawiając rozterki związane z decyzją wyjazdu z Rzymu, a następnie komentuje postawę Pilatusa i kieruje uwagę na jego dwulicowość:

Poncjusz zatem, którego sumienie nie było zbyt czyste, postanowił okres rozstrzygającej walki Sejana o władzę i tron – a węszył, że chwila ta jest już bardzo bliska – przeczekać na uboczu, z dala od głównej areny wypadków. Wprawdzie wierzył w szczęśliwą gwiazdę swego przyjaciela

¹²⁴ Tacyt przedstawiając w IV i V ks. *Roczników* wzrost i upadek potęgi Sejana, podaje wiele szczegółów dotyczących trudnej sytuacji jego zaufanych ludzi po wykryciu spisku (T a c y t, *Roczniki*, [w:] *Wybór pism*, Wrocław 1956, s. 75-117).

¹²⁵ Interwencja żony Pilata podczas przewodu sądowego nie była czymś wyjątkowym, gdyż w tych czasach często zdarzały się podobne interwencje kobiet wysoko postawionych. Por. *Evangelia wg św. Mateusza. Tekst i komentarz*, Lublin 1995, s. 347.

i protektora, ale wolał nie ryzykować otwartej walki u jego boku. Stchórzyl (I-II, 182).

Obiektywny ton narracji auktorialnej zostaje po chwili zastąpiony mową pozornie zależną, ukazującą subiektywne przeżycia Poncjusza:

A może Sejan przejrzał jego tchórzostwo i dlatego pozbył się go z Rzymu? do Rzymu? Nie, nie, to niemożliwe. [...] Ale czy Sejan po szczęśliwie udanym zamachu będzie o nim pamiętał? [...] Więc może jednak należało pozostać w Rzymie i osobiście pilnować swoich spraw, i starać się być coraz niezbędniejszym narzędziem w jego rękach? (I-II, 182-183).

Prokurator Judei stawia sobie szereg pytań, lecz na żadne z nich nie znajduje odpowiedzi: każda pojawiająca się wątpliwość rodzi nową. W rezultacie wzrasta w nim napięcie wewnętrzne oraz potęguje się poczucie zagrożenia i niepewności. Narrator tylko raz na krótko przerywa technikę introspektywną, aby zasygnalizować zachowanie Pilatusa: „Poncjusz zagryzł wargi. Obejrzał się” (I-II, 182-183). Po tej wzmiance znów pojawia się przerwany łańcuch pytań. Monolog wewnętrzny, jaki prowadzi ze sobą Pilat, świadczy o tym, że chciałby się zabezpieczyć na wszelką ewentualność, lecz jego poszukiwania poczucia bezpieczeństwa są daremne.

Opowiadający także i w innym miejscu, w formie zobiektywizowanej trzecioosobowej narracji przedstawia niepewność swego bohatera:

Prokurator zamknął się w komnacie. Był w złym nastroju jak zawsze, gdy nie umiejąc powziąć postanowienia i rozwiązać drażliwych zagadnień, popadał to w jedną, to w drugą ostateczność (III-IV, 201).

Narrator-psycholog w swoim komentarzu pośrednio wskazuje na niedojrzałość osobowości Pilatusa przejawiająca się w tendencji do przyjmowania ambiwalentnych postaw. Dalsza penetracja wewnętrznych przeżyć Poncjusza możliwa jest dzięki zmianie punktu widzenia; narracja znów przybiera postać mowy pozornie zależnej:

I oto od kilku dni prokurator biedził się, jak ma się teraz zachować – skąd mógł wiedzieć, którą z tych praktyk cesarz uważa za dobrą, a którą za złą? [...] Uderzył się dłonią w czoło. Czy jest przy zdrowych zmysłach? Po cóż jeszcze zastanawiać się nad całą sprawą, skoro ją rozstrzygnął w chwili, gdy przyrzekł Klaudii Prokulli, że mu będzie towarzyszyć w podróży? Przecież nie będzie nocą włókł się z żoną w lektyce przez góry i narażał jej na bezsenność. Nad czym jeszcze się zastanawia? Po co od godziny krąży po tej komnacie i stara się podjąć decyzję, którą podjął już wczoraj po rozmowie z żoną? (III-IV, 202).

Sytuacja niepewności, chroniczne poczucie zagrożenia, brak emocjonalnej równowagi potęgują trudności w jednoznacznym podejmowaniu decyzji. W rezultacie prokurator traci panowanie nad sytuacją, gubi się, nie pamiętając o swoich wcześniejszych rozstrzygnięciach. Także w późniejszych jego działaniach wyraźnie będzie się uwidocznił strach jako psychologiczna motywacja jego zachowań. Niebezpiecznie Pilatus bał się donosicieli i żywił głęboką niechęć do Heroda Antypasa. Herod, który swoje stanowisko zawdzięczał wpływowi, jakie jego szwagier Agryppa¹²⁶ miał na dworze Tyberiusza, wykorzystywał wszelkie okazje, by składać skargi na Poncjusza. Z inicjatywy Heroda Antypasa i Herodiady Agryppa wysłał list do Kaliguli:

[...] barwnie, lecz bezstronnie opowiedział o wszystkich „przekupstwach, gwałtach, zniszczeniach, prześladowaniach, prowokacjach, nieustannych egzekucjach bez sądu; samowolnych i brutalnych okrucieństwach”, których się dopuszcza na ludności izraelskiej nie przebierający w środkach prokurator (I-II, 231).

Okrucieństwo i bezwzględne traktowanie mieszkańców podbitej prowincji nie zyskały przychylności cesarza:

¹²⁶ Herod Agryppa I, wnuk Heroda Wielkiego, syn Arystobula, spędził młodość w Rzymie. Zaprzyjaźnił się tam z Gajuszem (późniejszym cesarzem Kaligulą), Druzusem (synem cesarza Tyberiusza) i Klaudiuszem (także późniejszym cesarzem). Jego matka utrzymywała przyjazne kontakty z Antonią, synową cesarza Augusta. Zob. A. K r a w c z u k, *op. cit.*, s. 54; K. M o r a w s k i, *Rzym i Narody. Podbój zachodu. Wschód i Żydzi*, Warszawa 1924, s. 122.

Prokurator otrzymał ongi od cesarza, po kilku niezbyt udanych wystąpieniach przeciw obrzezańcom, polecenie, aby nie wystawiał na próbę cierpliwości Judejczyków, unikał starć, nie prowokował religijnych uczuć i złagodził środki administracyjne. Bez sprzeciwu zastosował się do poleceń cesarskich, chociaż wolałby, gdyby Tyberiusz wydał mu rozkaz zaostrenia środków bezpieczeństwa i krwawego tłumienia każdego, nawet najmniejszego, odruchu niechęci i niesforności (III-IV, 201).

Piłatowi zdecydowanie nie odpowiadało polecenie cesarza, lecz nie mógł się mu przeciwstawić w obawie o swe stanowisko. Taka prezentacja sylwetki Poncjusza sugeruje rozbicie jego osobowości, co – z psychologicznego punktu widzenia – może być konsekwencją ciągłego pogłębiania się stanów lękowych.

W OBLICZU ŚMIERCI SEJANA

Mimo swojej nienawiści i skłonności do bezwzględnego traktowania Judejczyków Piłat musiał respektować wszelkie nakazy cesarza, gdyż obawiał się o swoją pozycję w administracji rzymskiej. Świadczy o tym jednoznacznie opis jego zachowania na wiadomość o śmierci Sejana¹²⁷. Ten fakt historyczny został wykorzystany w konstrukcji portretu psychologicznego prokuratora.

Opis reakcji Poncjusza dodatkowo zyskał siłę ekspresji dzięki kontrastowi dwóch sąsiednich rozdziałów, w których mowa jest o przyjęciu wiadomości o skazaniu Sejana. Pierwszy przedstawia reakcję Pilatusa, drugi – Heroda Antypasa. Dwa odmienne zachowania osób pełniących swe urzędy w Cesarstwie Rzymskim obrazują doskonale różnice między tymi postaciami, z których każda czuła się niepewnie na swoim stanowisku. Do świadomości tetrary Galilei i Perei dotarła ta wieść dopiero, gdy czwarty raz przeczytał list przyniesiony mu nocą przez posłańca z Rzymu. Ucieszy-

¹²⁷ Został stracony 8 X 31 r. na rozkaz cesarza, gdy tylko ten otrzymał przekonywające dowody o intrygach Sejana, które miały mu zapewnić zdobycie tronu. M. J a c z y n o w s k a, *op. cit.*, s. 289; Zob. też, *Evangelia wg św. Jana*, wstęp, Poznań 1975, s. 369.

ła go śmierć znenawidzonego przedstawiciela rzymskiej władzy. Herod potraktował ją jako bezcenny prezent urodzinowy, prokurator Judei natomiast przeraził się tą wiadomością. Jego przerażenie ukazane zostało najpierw przez skupienie uwagi na gestach Pilatusa: „Poncjusz usiadł na łożu. Ukrył twarz w dłoniach” (I-II, 472). Następnie narrator-psycholog w opisie wyeksponował wewnętrzne rozbitcie, zupełną utratę kontaktu z rzeczywistością:

Pod jego czaszką kłębiły się spłoszone myśli, splątane z sobą i skręcone w potwornym skurczu. Pod ciosem naglej i wstrząsającej wiadomości stracił zdolność układania ich w logiczną całość. Wszystko widział z osobna. Łącząc z trudem poszczególne ogniwa swoich przesłanek, równocześnie rozrywał inne ogniwa i wskutek tego, zamiast upragnionej całości, wciąż wszystko widział w chaotycznych ułamkach (I-II, 472).

Bezpośrednio po tej próbie wniknięcia w stan świadomości postaci narrator znów wraca do opisu zewnętrznych gestów i stosuje trzeciosobową, obiektywizującą narrację:

Ścisnął dłońmi skronie, sądząc, że przez ten prosty zabieg zmusi mózg do prawidłowej pracy. Lecz skurcz myśli nie ustępował. [...] Dygocząc na całym ciele, wpił drżące palce w pościel, bo przez zamknięte powieki ujrzał swoje oplwane zwłoki, leżące w krwi i błocie na Gemońskich Schodach (I-II, 472).

Pojawiająca się w powieści wzmianka o Schodach Gemońskich umotywowana jest historycznie. Schody te usytuowane są na zboczu Kapitolu od strony Forum Romanum. Tam wleczono zwłoki skazańców. Przez kilka dni pastwili się nad nimi ich wrogowie, po czym ciała wrzucano do Tybru¹²⁸.

Klamrowe zastosowanie obu technik narracyjnych służy uzyskaniu dodatkowego efektu artystycznego. Narracja auktorialna, przechodząc swobodnie w personalną, pozwala na to, by obiektywizm historyczny został wzbogacony sugestywnym rysem psychologicznym. Mistrzowski ten opis doskonale oddaje przeraże-

¹²⁸ T a c y t, *Roczniki...*, s. 125.

nie współpracownika Sejana, którzy do tego stopnia czuł się spaliżowany lękiem, że bał się podjąć decyzję o odpoczynku na Sycylii, gdyż sądził, że zostanie ona niewłaściwie zrozumiana przez Tyberiusza:

Pojedzie do swojego majątku, na Sycylię... Braw nad jego lewym okiem podniosła się nieco ku górze [...], prokuratora Judei obleciał strach przed długą ręką cesarza, która łatwiej może sięgnąć z Capri na Sycylię niż z Capri do Cezarei Nadmorskiej, zwłaszcza że nagle rezygnacja Poncjusza z urzędu na pewno wzbudzi w nieufnym Tyberiuszu podejrzenie, iż dawny stronnik Sejana, mimo okazanych później dowodów oddania i wierności, znowu coś knuje przeciw swojemu władcy. Prokurator coraz powolniej przemierzał komnatę (III-IV, 202-203).

Także i w tym przedstawieniu pragnień i obaw prokuratora narrator połączył gesty zewnętrzne z przeżyciem wewnętrznym, ukazał, że towarzyszące mu nieustannie poczucie osaczenia znacznie osłabiło jego odporność psychiczną. Zastanawiając się nad swą tożsamością, Piłat odczuwa pogardę wobec nie tylko Judejczyków, ale i samego siebie:

Kim był właściwie? Niczym, nędzną kukłą w rękach niezbadanego losu, zwyczajnym dozorcą więziennym, który z tym samym strachem drży jak galareta przed cesarskim zwierzchnikiem, jak i przed najbliższymi więźniami, przed byle donosicielem, przed pierwszym lepszym parszywym kapłanem Izraela (III-IV, 203).

Pojawiająca się tu autorefleksja, pytania zadawane samemu sobie są jednym ze sposobów narratora, aby ukazać wewnętrzne rozterki bohatera.

Ani Poncjusz, ani Herod Antypas nie przypuszczał, że potężny Sejan nagle popadnie w niełaskę cesarza, dlatego też obaj doznali wstrząsu. Śmierć Sejana wzmogła poczucie zagrożenia Pilatusa i jego obawę przed cesarzem¹²⁹. Narrator ukazując stan

¹²⁹ Natychmiast po wykonaniu wyroku na Sejanie skazano całą jego rodzinę i wielu senatorów, którym zarzucano przyjaźń z nim. Zob. M. J a c z y n o - w s k a, *op. cit.*, s. 290.

wewnętrzny prokuratora, jego rozterki, zagubienie i niepokój, zwraca uwagę na poczucie osaczenia.

WOBEC SANHEDRYNU

Pozostając w zgodzie z psychologiczną i historyczną prawdą, narrator przedstawia niektóre zachowania Pilatusa tak, aby podkreślić jego wrogość do mieszkańców rządzonej przez niego prowincji Cesarstwa Rzymskiego. Arcykapłan Kajafa, przewodniczący Sanhedrynu, boleśnie przeżywał ograniczenia władzy, do których zmusił go namiestnik Judei. W jego oczach wyjątkowo złośliwą decyzją Poncjusza Piłata było ostateczne poddanie wyroków władzy żydowskiej rzymskiemu urzędnikowi¹³⁰.

[...] Poncjusz celem uzyskania ściślejszego wglądu w obrady, uchwały i wyroki Sanhedrynu – chodziło między innymi o procesy w sprawach kacerskich i gardłowych – uzależnił ich prawomocność i wykonanie od wyników prowadzonego przez siebie śledztwa i od swojej osobistej decyzji (I-II, 240).

Także o innym rozstrzygnięciu prokuratora uwłaczającym godności Sanhedrynu wzmiankuje narrator. Pilatus z jadowitą przebiegłością zarządził zmianę jego miejsca zebrań¹³¹:

[Prokurator] [...] polecił Sanhedrynowi opuścić dotychczasowe miejsce posiedzeń, Komnatę Ciosanych Kamieni, i przenieść swą siedzibę do Hanuth, miejsca wprawdzie położonego na wzgórzu świątynnym, ale poza świętym okręgiem Domu Pańskiego. Cel tego był jasny: zauszni-

¹³⁰ Por. BP, Komentarz do J 18, 31: wg Talmudu (*indica capitalia*) 40 lat przed zburzeniem Jerozolimy (a więc za rządów Piłata) odebrano Sanhedrynowi prawo wydawania wyroków śmierci.

¹³¹ Władza Sanhedrynu w Jerozolimie zaczęła słabnąć w latach trzydziestych po Chrystusie. „Talmud poświadcza: »Czterdzieści lat przed zburzeniem Świątyni Sanhedryn został przepędzony [z Sali Gładzonego Kamienia] i odąd zbierał się w miejscu postoju kupców [na Wzgórzu Świątynnym]« (Szab. 15 a). Przetrwiał on upadek Państwa”. A. C o h e n, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat »Talmudu« i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Warszawa 1995, s. 305.

kowi Sejana chodziło o szybkość i łatwość, w razie potrzeby, możliwość zbrojnej interwencji w komnacie obrad bez naruszania sakralnego obrębu Świątyni (I-II, 240).

Jedną ze scen, w której także ujawniła się nienawiść wobec Żydów i ich przywódców, był cywilny proces Jezusa¹³². Pogarda jest wyraźnie widoczna już w pierwszych słowach, jakie Poncjusz skierował do sekretarza, gdy ten zaanonsował przybycie przedstawicieli Sanhedrynu w związku z zamierzonym procesem. Ponieważ Żydzi nie chcieli wejść pod dach poganina z uwagi na obowiązujące ich prawo, Piłat odrzekł:

Rozumiem. Jesteśmy nieczyści. Jeżeli nie chcą wejść, to po co do mnie przyszli? Odpraw ich. Niech przyjdą... Prokurator przypomniał sobie ostrzeżenie cesarskie, aby unikał zatargów z Judejczykami, szanował ich zwyczaje i nie mieszał się do ich obrzędów, więc nie dokończywszy zdania dodał z pogardliwą niechęcią:

– Dobrze, wyjdę do nich (III-IV, 351).

Piłat, znając już wiele zwyczajów żydowskich i niektóre przepisy Tory, wiedział, że przedstawiciele Sanhedrynu nie przekroczą progu jego rezydencji – pretorium¹³³. Nie ukrywając swej niechęci, wyszedł do nich, zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że jawne okazanie arogancji przedstawicielom najwyższej władzy żydowskiej mogłoby pogorszyć i tak już trudną jego sytuację. Po niespodziewanym wyroku wykonanym na Sejanie namiestnik Judei bał się narazić Tyberiuszowi, zwłaszcza że cesarz upomniał go już z powodu niepotrzebnego rozlewu krwi¹³⁴ i wielu decyzji,

¹³² Jezus najpierw był sądzony przez Sanhedryn; był to proces religijny o bluźnierstwo. Następnie przedstawiciele władzy żydowskiej postawili Go przed sądem cywilnym namiestnika Rzymu, gdyż tylko on mógł wydać wyrok śmierci. *Leksykon podstawowych pojęć...*, kol. 352.

¹³³ Żydzi odmawiają wejścia do pretorium w obawie przed rytualnym zanieczyszczeniem, które wykluczałoby ich od spożywania baranka paschalnego. Wejście do pogańskiego domu powodowało siedmiodniową nieczystość. *Ewangelia wg św. Jana. Tekst...*, s. 361; zob też BP i BT komentarz do J 18, 28.

¹³⁴ Ten szczegół dotyczący Tyberiusza koresponduje z charakterystyką zaproponowaną przez A. Krawczuka (*op. cit.*, s. 38, 42): Tyberiusz znany był z tego, że nie pozwolił na zwiększenie podatków w prowincjach w myśl zasady, że owce

w których Poncjusz nie liczył się ze zwyczajami i uczuciami religijnymi Żydów.

Jezua ben Josef został oskarżony o to, że podburza lud, zabrania płacenia podatków i obwołuje siebie Mesjaszem, królem. Spośród tych trzech zarzutów Pilatusa zainteresowała tylko ten, który bezpośrednio dotyczył władzy królewskiej. Narrator, sygnalizując reakcje Pilata, oddaje jego stan wewnętrzznego napięcia i niecierpliwość:

– Podburza naród Izraela przeciw Rzymowi – powtórzył Kajafa. – Wzywa lud do niepłacenia podatków cesarzowi i twierdzi, że jest królem Judei, Mesjaszem.

Sine żyły zarysowały się na skroniach Poncjusza.

– Mów jaśniej, arcykapłanie – odpowiedział. – Kto to jest mesjasz?

– Niektórzy ciemni i niedorzecznie myślący synowie Izraela wierzą w przyjście Męza zesłanego przez Elohim, w Mesjasza, który zapanuje nad światem i wyzwoli naród.

– Zapanuje nad światem?

– Tak.

– Cesarz Tyberiusz panuje nad światem.

– Słusznie. My o tym wiemy, panie (III-IV, 353).

Namiestnik Judei, nie wiedząc co myśleć o oskarżeniu Kajafy, zadaje mu lakoniczne pytania, tak jak człowiek prowadzący wewnętrzną rozmowę, aby rozwiązać nurtujący go problem. Świadczą o tym zadawane sobie przez niego pytania i dalszy tok narracji utrzymany w mowie pozornie zależnej:

A może... a może... może saduceusze nastawili na mnie pułapkę, a przynętą ma być ten żebrak? A jeżeli tak jest, co chcę przez to osiągnąć? Co to właściwie wszystko znaczy? [...] Wiedział, że są płazami płaszczącymi się tchórzliwie przed Rzymem, ale nigdy ich nie podejrzewał aż o tak wielką miłość do imperatora. *Timeo Danaos et dona ferentes*. Należy

się strzyże, a nie zdiera z nich skóry. Nie znosił pochlebców, pobłażliwie traktował żarty na swój temat, ale był podejrzliwy. Gdy spotykał się z zarzutem, że zbyt długo utrzymuje na stanowisku namiestników różnych krain, odpowiadał: „Każdy urzędnik jest jak bąk; kiedy się opije krwią ofiar, mniej wysysa, każdy więc nowy jest groźniejszy. Trzeba mieć litość nad poddanymi”.

być ostrożnym. Chcą go prawdopodobnie użyć za narzędzie dla swych ukrytych celów. Jakich celów? [...] Wpełzła w niego jak polip wieloramienna podejrzliwość (III-IV, 355-356).

Podejrzewając przedstawicieli Sanhedrynu o jakąś intrygę, domyślił się, że za ich oskarżeniami kryje się jakieś bliżej jeszcze nieokreślone niebezpieczeństwo. Łacińskie przysłowie wplecione w rozważania Piłata również sugeruje ten tok rozumowania. Epitet *wieloramienna* w odniesieniu do podejrzliwości i porównanie jej do polipa wskazuje na silne napięcie emocjonalne.

Źródła historyczne potwierdzają wyjaśnienie postawy Piłata, które znalazło się w tetralogii. Autor powieści wyposażył narratora w rozległą wiedzę historyczną, a ona umożliwiła zarysowanie sylwetki prokuratora z dużą dozą prawdopodobieństwa.

UMYŁ RĘCE...

Lęk połączony z nienawiścią – jako główna motywacja działania Poncjusza – został również wyraźnie zarysowany w opisie cywilnego procesu Jezusa. Po bezskutecznych próbach zrozumienia zamysłu sanhedrynu, Piłat próbuje dowiedzieć się czegoś więcej od Jezusy ben Josef. Przesłuchanie oskarżonego ukształtowane zostało w powieści na podobieństwo sceny dramatu, w którym komentarz narratora upodobił się do didaskaliów:

– Podejdź bliżej – rzekł i przywołał go ruchem wskazującego palca.
Jezus znów postąpił kilka kroków.

– Kto cię obił?

Jezus milczał.

[...]

– Kajafa ma z tobą jakieś porachunki? Nieprawdą?

Jezus milczał.

– A może przemówiłeś przeciw Świątyni i kapłanom?

Jezus milczał.

– Powiedz, coś uczynił? – głos prokuratora zabrzmiał porywczo.

Jezus milczał.

Prokurator całym ciałem pochylił się ku przodowi. Dłonie oparł na

kolanach. Kąty jego warg obsunęły się ku dołowi. Mięsiste policzki nabrzmiały jak gąbki nasycone wodą (III-IV, 357).

Zastosowanie u dramatyżowanej techniki prezentacji zdarzeń podkreśliło rolę milczenia jako swoistego środka ekspresji. Wzrastające napięcie zostało uzyskane poprzez operowanie ciszą jako środkiem artystycznym. Wyeksponowany został w ten sposób również kontrast między postawą Jezusy ben Josef a postawą Pilatusa. Różnica ta uwidocznia się także dzięki zastosowaniu układu stałych konstrukcji składniowych, pięciokrotne powtórzenie zwrotu „Jezus milczał” i kontrast długości zdań. Cała scena nabiera wymowy antytezy. Prokurator, przesłuchując więźnia, również pyta o królestwo, o którym mówi, lecz nie jest zainteresowany jego istotą:

– Mów! – krzyknął. – Czy ty jesteś królem Judei?! [...].

Jezus odpowiedział:

– Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby Królestwo moje było z tego świata, słudzy moi walczyliby, abym nie był wydany Judejczykom – wykonał przeczący ruch głową. – Królestwo moje nie jest stąd...

– Stąd czy nie stąd, to mnie nie obchodzi! Chcę wiedzieć, czy jesteś królem?! – wrzasnął, a wdzięczna mowa grecka była w jego ustach jak szczekanie psa (III-IV, 357).

Różnica postaw wobec idei królestwa wynika z odmiennych sposobów wartościowania: dla Poncjusza istotna jest władza ziemiska, doczesna, Jezus zaś mówi o płaszczyźnie nadprzyrodzonego poświadczenia. Zderzenie tych dwóch sposobów myślenia uniemożliwia dialog. Pilatus nie wnika w metafizyczne znaczenie godności mesjańskiej Jezusa. Takie przedstawienie sposobu myślenia prokuratora Judei obecne jest także w komentarzach egzegetycznych¹³⁵. W ten sposób ujawnia się motywacja psychologiczna, która spełnia funkcje egzegetyczne.

¹³⁵ Piłat rozumie sens słowa *król* w sensie politycznym, które chętnie sugerują mu przedstawiciele Sanhedrynu; nawiązują oni zapewne do przypisywania sobie przez Jezusa godności mesjańskiej, interpretowanej przez nich w sensie doczesnym. *Evangelia wg św. Jana. Tekst...*, s. 363.

Narrator, opierając się na faktach historycznych, znajduje powiązanie między dwoma stwierdzeniami, które zostały bezpośrednio zaczerpnięte z Ewangelii wg św. Jana:

Ty w Nim winy nie znajdujesz, chociaż On podaje się za Syna Bożego (III-IV, 372)¹³⁶,

Oto... człowiek... (III-IV, 390)¹³⁷.

Piłat dokładnie nie wiedział, jakie znaczenie dla wyznawcy judaizmu ma określenie *Syn Boży*. Zdawał sobie jednak sprawę z tego, co te słowa znaczą dla niego jako urzędnika rzymskiego. Prokurator – co jest bardzo prawdopodobne – nie był człowiekiem wyznającym szczerze jakąkolwiek religię¹³⁸. Motywem jego działania nie były czynniki religijne, lecz jedynie chęć zysku i lęk przed tym, że mógłby stracić swą pozycję w Cesarstwie Rzymskim i podzielić los skazanych na śmierć przeciwników Tyberiusza. Odnoszące się do Jezusa określenie *Syn Boży* nabrało w tym kontekście wydźwięku politycznego. Prokurator Judei wiedział, że zobowiązany jest do uznawania boskiego pochodzenia cesarza Augusta i całej jego dynastii. W związku z tym bał się możliwości denuncjacji, gdyż miał wielu nieprzyjaciół, którzy mogliby Tyberiuszowi donieść¹³⁹ o tym, że toleruje jakiegoś Żyda, który swoim boskim pochodzeniem chciałby dorównać cesarzowi Rzymu:

Okrzyk, który padł z tłumu: „On się podaje za Syna Bożego!” brzmiał jak ostrzeżenie, jak groźba, jak zapowiedź donosu. Poncjuś wie,

¹³⁶ Por. J 19, 8.

¹³⁷ Por. J 19, 5.

¹³⁸ Taka areligijna postawa cechowała całe jego pokolenie żyjące w okresie rozkładu politeizmu antycznego. Współcześni mu niekiedy interpretowali pewne zdarzenia w perspektywie wiary w ingerencję sił nadprzyrodzonych, ale wiarę tę traktowali jako zabobon ludowy. Wiele też zjawisk uchodzących za cudowne objaśniali jednocześnie w dwojaki sposób: naturalny i nadprzyrodzony, było to jednak z ich punktu widzenia czymś wewnątrznie sprzecznym. Zob. S. H a m e r, *Wstęp*, [w:] T a c y t, *Wybór pism*, Wrocław 1956, s. LVI-LVII.

¹³⁹ O motywie lęku przed denuncjacją ze względu na to, że w cesarstwie rzymskim prawo było bezsilne wobec sieci intryg, przemocy i przekupstwa zob. H. D a n i e l - R o p s, *Dzieje Chrystusa*, Warszawa 1995, s. 445-446.

co ten okrzyk oznacza. Synem Bożym, *Divi Filius*, był tylko August, który wielokrotnie w różnych oświadczeniach, w sposób bardziej lub mniej jasny, podkreślał boski charakter swojego pochodzenia i julijskiej dynastii, zatem splendor tej boskości spływał również na Tyberiusza, który wprawdzie nie życzył sobie czci należnej bogom, nigdy jednak nie zaprzeczał nadprzyrodzonemu pochodzeniu rodu i przybranego ojca (III-IV, 401).

Także w rozdziale *Król Judet* pojawia się potwierdzenie takiego toku rozumowania Piłata. Rozdział ten odpowiada ujęciom synoptyków, którzy odnotowali, iż Jezus był poniżony w swej królewskiej godności¹⁴⁰. Nawiązuje on również do sceny *Ecce Homo* zapisanej tylko u św. Jana¹⁴¹ i nadaje jej takie uzasadnienie, którego nie podają bibliści¹⁴². Oryginalność ujęcia Brandstaettera opiera się na istotnych przesłankach historycznych.

Prokurator z odrazą odwrócił głowę. Kciukiem prawej ręki, którą odchylił nieco ku tyłowi, wskazał na Jezusa i rzekł mocnym głosem, aby go równie dobrze słyszeli kapłani, jak i pospólstwo, stojące na placu:

– Oto... człowiek...

Tymi dwoma słowami, oddzielonymi od siebie krótkim i wymownym odstępem, uroczyście dawał świadectwo [...], że on, Pontius Pilatus, prokurator Judei, widzi w tym nędznym synu Izraela, odzianym w błazeńskie szaty, tylko człowieka, zwyczajnego, marnego i przemijającego człowieka, a nie syna bożego, męża boskiego pochodzenia, bo ta wy-

¹⁴⁰ Por. Mk 15, 16-20; Mt. 27, 27-31.

¹⁴¹ Por. J 19, 5-6.

¹⁴² Oto przykładowo wybrane komentarze biblistów: „Piłat jest daleki od uczuć litości wobec Jezusa ani też nie apeluje o nią do Żydów. Słowa jego: »Oto człowiek« stanowią najpierw rodzaj werdyktu uniewinniającego, nawiązującego do w. 29. Podobnie później słowa »Oto wasz król!« (w. 14) będą stanowiły potwierdzenie oskarżenia i podstawę wyroku skazującego. Wielu krytyków i egzegretów dopatruje się w podkreśleniu słów Piłata aluzji do godności »Syna Człowieczego« [...] inni zaś mówią jedynie o chęci ośmieszenia oskarżenia przez Żydów Jezusa jako króla» (*Ewangelia wg św. Jana. Tekst...*, s. 367); „Ukazując Jezusa ludowi Piłat chciał jeszcze raz pokazać, że uważa Go za niewinnego, może też chciał wzbudzić litość albo udowodnić, że takiego człowieka nie potrzebują się obawiać” (komentarz do J 19, 5 w BP); „Słowa te są aluzją do proroctwa Daniela o Synu Człowieczym (Dn 7, 13 n) i do tytułu, jaki Jezus stosował wobec siebie” (E. S z y m a n e k, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 186 [komentarz do J 19, 5 – dop. mój, A.S.]).

soka godność przysługuje na wieki wieków tylko członkom julijskiej dynastii, sprawującej władzę nad rzymskim imperium (III-IV, 390).

W tym fragmencie narrator znów pośrednio nawiązuje do myśli, wedle której prokurator przestraszył się określenia *Syn Boży*. Na powagę sytuacji, w której znalazł się rzymski urzędnik, wskazuje użycie pełnej oficjalnej łacińskiej formuły *Pontius Pilatus*. Formułę tę poprzedza zaimek *on*, a następuje po niej określenie funkcji: *prokurator Judei*, co w rezultacie podkreśla urzędowy charakter wypowiedzi i zwiększa ekspresję całego zdania. O politycznym aspekcie tego zajścia wiele też mówi ostrzeżenie, którego użył arcykapłan Kajafa. Zostało ono zaczerpnięte z Ewangelii wg św. Jana¹⁴³:

Jeżeli Go wypuścisz, nie jesteś przyjacielem cesarza [...] Ktokolwiek czyni się królem, ten sprzeciwia się cesarzowi¹⁴⁴ (III-IV, 377).

Poncjusz zauważył, że zwrot *przyjaciel cesarza* może być aluzją do zaszczytnego imienia, jakie nadał mu Tyberiusz. Miało ono tym razem jednak wydźwięk pogrożki, ponieważ miano *amicus caesaris* zostało mu przyznane na wniosek Sejana¹⁴⁵, który wkrótce potem przystąpił do spisku przeciw Tyberiuszowi. Dlatego też prokurator poczuł się tym bardziej zagrożony, gdyż wiedział, jaki los spotyka tego, kto sprzeciwił się cesarzowi. Przychylnie ustosunkowanie się Piłata do podsądnego mogło być zinterpretowane jako poważne uchybienie wobec dynastii boskiego Augusta. Piłat nie chciał narażać się na zarzut nieprzyjaźni wobec cesarza. Zarzut ten mógłby zostać potraktowany jako zbrodnia obrazy

¹⁴³ J 19, 12: „Odrąd Piłat usiłował Go uwolnić. Żydzi jednak zawołali: »Jeżeli go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem Cezara. Każdy kto się czyni królem, ten sprzeciwia się Cezarowi«”.

¹⁴⁴ Por. J 19, 12.

¹⁴⁵ Tacyt (*op. cit.*, s. 132), pisząc o tym zaszczytce, cytuje fragment mowy Marka Terencjusza oskarżonego o to, że sprzyja prefektowi: „Jego krewnych i powinowatych zasypywano zaszczytami; im bardziej ktoś był zaufanym Sejana, tym wolniejszy miał tytuł do przyjaźni cesarza; przeciwnie, komukolwiek on był wrogi, ten musiał walczyć z obawą i nędzą”.

majestatu. Procesy o *crimen laesae maiestatis* były bardzo częste pod koniec panowania Tyberiusza. Niemal wszystkie kończyły się konfiskatą majątku i wyrokiem śmierci lub samobójstwem¹⁴⁶. Pilatus nie był łatwowierny, bez trudu dostrzegł jakiś podstęp w treści oskarżenia, które Kajafa wniósł przeciwko Jezui ben Josef.

Wprawdzie saduceusze zawsze współpracowali z każdym prokuratorem – medytował – ale ich obecna gorliwość w tropieniu wrogów cesarza i natrętne podkreślanie, że stoją na straży jego majestatu, wydają się nieco podejrzane (III-IV, 355).

Przebiegłość prokuratura jednak zawiodła go w procesie Jezusa. Mimo wysiłków w celu odkrycia, o co naprawdę chodzi przedstawicielom Sanhedrynu, nie udało mu się w porę przejrzeć ich zamiarów. W rezultacie stał się narzędziem wykonującym ich wolę. Zrozumiał to dopiero po wydaniu wyroku. W przypiływie bezsilnej złości zdobywa się na ostatni, wiele mówiący Żydom gest obmycia rąk. Został on potraktowany w powieści jako przejaw złośliwej drwiny i pogardy wobec Izraelitów. Gest zewnętrzny służył tu odsłonięciu wewnętrznego stanu ducha urzędnika rzymskiego, który – bezsilny wobec podstępu przywódców Sanhedrynu – znalazł tylko taki sposób, by wyrazić swą nienawiść:

Poncjusz gorączkowo szukał w myślach jakiegoś sposobu, za pomocą którego mógłby bezkarnie [...] obrazić ich uczucia i zwyczajnie ich wiary, wyśmiać ich odrażającą pobożność, zadrwić z ich bezmyślnych nakazów, wyszydzić je i spotwarzyć, rozwścieczyć ten motłoch i równo-

¹⁴⁶ A. K r a w c z u k (*op. cit.*, s. 42, 56) tak wyjaśnia tę kwestię: „Podstawę prawną procesów stanowiła zazwyczaj ustawa o zbrodni obrazy majestatu [...] Pochodziła jeszcze z czasów republiki, miała chronić interesy i powagę ludu rzymskiego. Obecnie nosicielem tego majestatu stał się cesarz, piastował bowiem władzę trybuna ludowego. Samo pojęcie majestatu i jego obrony, nigdy niesprecyzowane, było tak szerokie, że niemal każdy przypadkowy gest, każde niebaczne słowo lub żart, mogły być punktem zaczepienia dla oskarżycieli, zwłaszcza jeśli chodziło o osoby znamienite”. Dopiero po zabójstwie Kaliguli nowy cesarz Klaudiusz zakazał wnoszenia oskarżeń o obrazę majestatu. Por. *Ewangelia wg św. Jana. Tekst...*, s. 369; zob. też BP – komentarz do J. 19, 13.

częśnie przekornie wyrazić mu swoje zdanie o niewinności Jezusy ben Josef. [...] postanowił posłużyć się tym zwyczajem dla swoich drwiących celów, zakasać rękawy i przywoławszy służącego kazał sobie podać, ku wielkiemu zdumieniu rzymskich i judejskich mężów, dzban z wodą i polewać nią ręce (III-IV, 379).

Warto także dostrzec, że narrator wzbogacił ewangelijny opis umycia rąk nie tylko o psychologiczną motywację zachowania Piłata, lecz także o dodatkowy szczegół związany ze zwyczajami Izraelitów:

[...] a posunął się nawet tak daleko w naśladowczej dokładności, że nie skorzystał z ręcznika podanego mu przez służącego, lecz podniósłszy ręce – według izraelskich przepisów – czekał, aż same obeschną. Gdy je osuszył gorący powiew chamsinu, zwrócił się do Kajafy, jego świ-ty i pospólstwa i rzekł uśmiechając się przekornie:

– Nie jestem winien krwi tego niewinnego... (III-IV, 379).

Gest ten jest bardzo wymowny; użyty przez Rzymianina – a więc kogoś obcego – zamierzony był jednoznacznie jako szyderstwo. Zwrócenie uwagi na taki drobiazg, jakim było osuszanie rąk po obmyciach rytualnych, jest jednym z licznych świadectw gruntownej znajomości kultury Izraela, z jaką narrator starał się zapoznawać czytelników powieści.

Prezentacja postaci namiestnika rzymskiego wzbogaca odbiorców tetralogii przede wszystkim o wiedzę z zakresu historii. Problematyka teologiczna jest mniej wyrazista, dostrzegalne są jedynie elementy moralne. Natomiast rozbudowany został psychologiczny wizerunek bohatera powieściowego.

Przedstawione postaci ukazane są na tle środowiska, które reprezentują. Są przedstawicielami zarówno świata rzymskiego, jak i żydowskiego. Ich imiona można znaleźć w zapiskach starożytnych historyków i w przekazach ewangelijnych. Sposób kreacji bohaterów powieściowych zależy w dużej mierze od tego, co na ich temat przekazały dokumenty źródłowe – biblijne i historyczne. Materiał ten został artystycznie przetransponowany i

wzbogacony o elementy psychologiczne. Większość postaci epizodycznych nie ma historycznego ani ewangelijnego pochodzenia. Zostały one wprowadzone w celach artystycznych i poznawczych. Niektóre z nich otrzymały tzw. imiona znaczące, np. Krótkowzroczny, Guzowaty – określenia te zostały uprzednio wprowadzone przez opis wyglądu zewnętrznego; narrator, rezygnując ze swej wszechwiedzy, przyjął punkt widzenia innych postaci. Z podobną sytuacją mamy do czynienia, gdy dana postać zostaje określona za pomocą nazwy miasta czy narodu, które reprezentuje (Syrofenicjanka).

Do istotnych czynników, które w znaczący sposób zaważyły na wizerunku powieściowych postaci, należą: wiedza teologiczna, znajomość ludzkiej psychiki oraz doskonała orientacja w kwestiach kulturowych Izraela. Sytuacje, w których zostali ukazani bohaterowie, oddają doskonale koloryt epoki, ukazując bogactwo obyczajów typowych dla ówczesnej kultury i religii Izraela. W ten sposób wzbogacona zostaje charakterystyka społeczności, w której żył Jezus z Nazaretu.



PROBLEMATYKA GENOLOGICZNA

Wprowadzenie

Powieść Romana Brandstaettera nie poddaje się jednoznacznym strukturalnym klasyfikacjom genologicznym. Jej złożony charakter ujawnia się już na poziomie rodzajowym: wiele jej epickich fragmentów przemawia pięknem liryzmu, a niektóre zdradzają wyraźne podobieństwo do dramatu¹. Także w odniesieniu do gatunku można mówić o kilku możliwościach bliższego określenia biblijnej tetralogii. I chociaż badacze literatury przyjmują termin – *powieść*, to jednak rozmaicie jest on dookreślany. Maria Jasińska-Wojtkowska wskazuje na jej epopeiczny charakter², podkreślając te cechy, które pozwalają rozpatrywać dzieło w kontekście starożytnego gatunku. Są nimi: szeroka panorama społeczna, bohater żyjący w czasach przełomowych dla swej epoki, obecność pierwiastka nadprzyrodzonego i charakterystyczne odniesienie do świata przyrody. Ta sama autorka dostrzega również,

¹ Jest to jeden z przejawów podobieństwa poetyki powieści do poetyki Piśma Świętego. Bibliści podkreślają, że wiele fragmentów Biblii trudno jednoznacznie zaliczyć do poezji lub prozy. Strukturę dramatu mają dwie księgi Starego Testamentu: *Pieśń nad Pieśniami* i *Księga Hioba*. Zob. np. M. P e t e r, *Tak mówi Bóg. Ogólne wiadomości o Piśmie św.*, Poznań 1981, s. 122; H. L a n g k a m e r, *Zagadnienia wstępne*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań, 1973, s. 43-44.

² M. J a s i ń s k a - W o j t k o w s k a, *Powieść o Jezusie i Jego środowisku*, „Więź” 1974, nr 6.

że tetralogia utrzymana jest w konwencji poetyki powieści biograficznej³.

Niektórzy z autorów określają tetralogię Brandstaettera jako pewien rodzaj powieści historycznej⁴, co jest również uzasadnione, gdyż związek powieści o tematyce biblijnej z poetyką powieści historycznej nigdy nie był kwestionowany⁵. Można w niej również odnaleźć pewne elementy typowe dla powieści poświęcającej wiele uwagi przeżyciom bohaterów i psychologicznej mowy zdarzeń. Przy czym warto zauważyć, iż prezentacja postaci literackich obejmuje zarówno aspekt indywidualny, jak i społeczny. Ponadto istotne jest – z punktu widzenia tej pracy – że zagadnienia psychologiczne łączą się z problematyką teologiczną.

Przedstawione powyżej zróżnicowane stanowiska badawcze uzasadnione są sposobem konstruowania świata przestawionego, który pozwala na uwzględnienie tak rozmaitych punktów odniesień. Żaden jednak z nich nie wyczerpuje problematyki genologicznej tetralogii Brandstaettera. Genologia polska bowiem – w obecnym swoim kształcie – czerpie z ustaleń europejskiego kręgu kulturowego, opiera się zwłaszcza na grecko-rzymskim paradygmacie⁶. Nowatorstwo genologiczne powieści Brandstaettera – wykształconego filologa – polega na tym, że korzysta on nie tylko z ustaleń tej poetyki, lecz i ze znajomości semickiej kultury czasów biblijnych. Wnioski z tego ostatniego spostrzeżenia wyciągnął teolog-biblista Jerzy Chmiel, dostrzegający wyraźne na-

³ M. Jasińska, *Zagadnienia biografii literackiej. Geneza i podstawowe gatunki dwudziestowiecznej beletrystyki biograficznej*, Warszawa 1970, s. 184-320. Autorka wielokrotnie przywołuje tetralogię Brandstaettera jako egzemplifikację cech powieści biograficznej.

⁴ A. Krwaczuk, *Jesus z Nazarethu Romana Brandstaettera*, „Nowe Książki” 1975, nr 11, s. 48.

⁵ Zob. np. H. Bartoszyński, *O powieści historycznej*, Warszawa 1996.

⁶ Zob. np. *Genologia polska. Wybór tekstów*, red., wyb. i oprac. E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tąbara, Warszawa 1983; M. Głowiński, *Gatunek literacki i problemy powieści historycznej*, Warszawa 1965.

wiązania do poetyki midraszu⁷. O literackich aspektach midraszu wspomina publicystka Marta Skalińska, nazywając *Jezusa z Nazarethu* haggadą⁸. Były także próby umieszczenia powieści wśród apokryfów ze względu na liczne uzupełnienia tekstu biblijnego⁹.

Wszystkie te genologiczne ustalenia, zarówno nawiązujące do kultury semickiej, jak i wymienione wcześniej, zaczerpnięte ze źródeł kultury europejskiej – zdają się nie wyczerpywać złożonej problematyki gatunku literackiego *Jezusa z Nazarethu*. Powyższe próby dokonania strukturalnej klasyfikacji genologicznej prowadzą do przyjęcia tezy o nowatorskim charakterze powieści biblijnej, który łączy w jedną spójną całość zróżnicowane genologicznie elementy.

Midrasze – judaistyczne formy wypowiedzi

Słowo *midrasz* pochodzi od hebrajskiego słowa *darasz* – ‘szukać, badać, studiować’¹⁰. Terminem tym określono zarówno intelektualną działalność polegającą na analizie biblijnego tekstu, jak i tekst literacki zapisany wskutek tej działalności: „midrasz zatem oznacza zarówno proces, jak i produkt interpretacji biblijnej”¹¹. Warto także przytoczyć inną definicję: „midrasz jest typem literatury, ustnej lub pisanej, która ma swój punkt wyjścia w ustalonym kanonicznym tekście uważanym zarówno przez midraszy-

⁷ J. Chmiel, *Powieść – wyznanie. „Jezus z Nazarethu” Romana Brandstaetera*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 18.

⁸ M. Skalińska, *Wielka haggada*, „Kierunki” 1969, nr 27.

⁹ Na szczególnie charakter apokryficzności zwróciła uwagę M. Jasieńska-Wojtkowska, *op. cit.*

¹⁰ J. Kudasiwicz, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa*, CT 40, 1970, f. IV, s. 162. Obszerniej na temat pochodzenia słowa pisze R. Rubinkiewicz, *Midrasz jako zjawisko egzegetyczne*, CT 63, 1993, nr 3, s. 13-26. Zob. też S. Mędała, *Peszery qmrańskie i midrasze starożytnego judaizmu*, CT 63, 1993, nr 3, s. 27-48.

¹¹ Rubinkiewicz, *op. cit.*, s. 13.

stę, jak i przez jego audytorium za objawione słowo Boże i w której [to literaturze] cytuje się oryginalny wers lub do niego się nawiązuje”¹². Midrasz jest jedną z technik egzegetycznych stosowaną w środowisku żydowskim w celu wyjaśniania sensu poszczególnych fragmentów Biblii¹³. Wyjaśnienie, które odnosiło się do tekstów narracyjnych, nazywane było *hagadą*, komentarze zaś do tekstów prawnych nazywane były *halachą*¹⁴. Oba rodzaje midraszów pozostają ze sobą ściśle związane, gdyż *hagada* podaje uzasadnienie dla *halachy*. *Halacha* pełni funkcję przewodnika w życiu codziennym, *hagada* zaś ożywia *halachę*, daje jej tło mitu, tajemnicy¹⁵.

MIDRASZ HAGADYCZNY

Istotą tej formy wypowiedzi jest takie rozwijanie tekstów narracyjnych, które oscylując między egzegezą a twórczością poetycką ukazuje działanie Boga obecnego w historii narodu¹⁶. W literaturze biblijnej i rabinistycznej nigdy nie oddziela się teologii od historii – więc komentarze *hagadyczne* są ukierunkowane na wydobycie i przekazanie treści teologicznych¹⁷. Treści te jednak nie są podawane w sposób racjonalno-dyskursywny – typowy dla współczesnego sposobu uprawiania teologii na Zachodzie, lecz w sposób obrazowo-metaforyczny – odpowiadający wschodniej

¹² G. G. P O R T O N, *Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period*, [cyt. za:] R. R u b i n k i e w i c z, *op. cit.*, s. 25-26.

¹³ W. C H R O S T O W S K I, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocne w rozumieniu Biblii*, CT, 66, 1996, nr 1, s. 49.

¹⁴ Z. R u b i n k i e w i c z, *op. cit.*, s. 17; S. M Ę D A Ł A, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 346.

¹⁵ S. M Ę D A Ł A, *Wprowadzenie...*, s. 346, s. 350.

¹⁶ Najbardziej rozpowszechnioną *hagadą* przekazywaną ustnie jest tzw. *hagada paschalna*, która jest opowiadaniem o wyjściu Izraelitów z niewoli egipskiej.

¹⁷ „W świecie hebrajskim midrasz jest uważany za prawdziwą teologię, teologię w tonie legendy” – W. P a n a s, *Sacer: święty – przeklęty*, [w:] t e n ż e, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 37.

mentalności semickiej¹⁸. Dlatego też autorytet hagady łączy się z atmosferą poezji i wyobraźni, jest bowiem ona nie tyle tworem intelektu, ile raczej owocem talentu¹⁹.

W powieści Brandstaettera można odnaleźć wiele fragmentów, które obrazowym poetyckim językiem dokonują egzegezy biblijnej i przybliżają teologiczne przesłanie. Niektóre mają charakter scen wizyjnych – i do nich należy spotkanie Symeona z gołębicą zamieszczone w rozdziale *Marzenie Symeona*.

Jego podstawę biblijną stanowią dwa wersety Ewangelii św. Łukasza. Ewangelista informuje w nich, że Symeon był człowiekiem sprawiedliwym i pobożnym, oczekującym Mesjasza, człowiekiem, któremu Duch Święty objawił, że na własne oczy ujrzy Bożego Pomazańca²⁰. Opowiadający dodaje dwa istotne elementy, których nie ma w Ewangelii. Po pierwsze, ukazuje Symeona w momencie składania ofiary z jagnięcia; po drugie zaznacza, iż jest to ofiara dziękczynna za siedemdziesiąt lat życia. Podkreśla, że starzec bardzo głęboko rozumiał sens tej ofiary.

Symeon zamknął oczy i odmawiając modlitwę położył żyłastą dłoń na białej głowie jagnięcia na znak, że je ofiarowuje nie tylko zamiast siebie i za siebie, bo to byłoby zbyt łatwe, niekłopotliwe i wręcz wygodne, ale jako swoje ja, najpełniejsze i najistotniejsze ja, jako swoje niepodzielne, całkowite i dosłowne istnienie (I-II, 49).

Narratorowi znane są wewnętrzne przeżycia i pragnienia bogobojnego męża: jego marzenia o tym, by zjednoczyć się w śmierci z ofiarowanym Bogu jagnięciem i przez śmierć przekroczyć granice Wieczności i Nieskończoności. Początek opisu nie ma jeszcze charakteru ponadnaturalnego; stanowi zarysowanie tła kulturowego i psychologicznego, na którym pojawi się aspekt nadprzyrodzony. Można w takim ukształtowaniu kolejności scen znaleźć

¹⁸ Por. M. Starowicki, *Ewangelie apokryficzne...*, „Znak” 1977, nr 275, s. 524.

¹⁹ S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 346.

²⁰ Por. Łk 2, 25-26.

odwołanie do teologicznej zasady *gratia supponit naturam*. Symeon jest w stanie przyjąć łaskę niezwyklej obietnicy, gdyż poprzez prawość życia rozwinął swoje naturalne predyspozycje do jej przyjęcia. Śmierć dla tego człowieka, który żył w nieustannej bliskości Boga, nie była przerażającą koniecznością, lecz drogą do pełniejszego zjednoczenia z Nim. Tę myśl oddał narrator posługując się symbolem oddechu Pańskiego oraz kontrastowym zestawieniem życia i śmierci:

Symeon był szczęśliwy, że umarł. Krążąc w oddechu Pańskim, wyzwolony z ciała i równocześnie tkwiący w odcieleśnionym ciele, obwiezionym Nieskończonością i Wiecznością, rozumiał niezniszczalną wartość swojego istnienia [...]. A gdy Symeon otworzył oczy, w jego wnętrzu, pod ciemną i pomarszczoną skórą, jak pod królewskim namiotem, śpiewały chóry aniołów i błogosławiły wszystkie dzieła Pana [...]. Był szczęśliwy, gdyż czuł, że Elohim przyjął jego ofiarę, i byłby jeszcze szczęśliwszy, gdyby go Pan zachował w swoim oddechu i nie pozwolił mu wrócić z dalekiej drogi na ziemię, wprowadzić piękną, bo pochodzącą z zaprzysiężonej i dotrzymanej obietnicy, ale mimo to ziemię przyziemną i cielesną (I-II, 49-50).

Kluczowym zwrotem do zrozumienia powyższego cytatu jest określenie *oddech Pański*. Nawiązuje ono do Księgi Rodzaju, gdzie odnosi się najpierw wprost do Ducha Bożego, który towarzyszył dziełu stworzenia²¹, a później do tchnienia życia, które ożywiło proch ziemi o ludzkich kształtach²². Odwołanie do *Księgi Początków*²³ tłumaczy tęsknotę Symeona za śmiercią jako powrotem do Wieczności.

Istotnego znaczenia nabiera w tym kontekście wzmianka, że Symeon kończy właśnie siedemdziesiąty rok życia. Liczba siedemdziesiąt ma w Biblii symboliczne znaczenie – oznacza całość,

²¹ Por. Rdz 1, 1-2; por. komentarz do Rdz 1, 2 w BT. Słowo *duch* może być przetłumaczone jako 'wiatr', 'tchnienie'.

²² Por. Rdz 2, 7.

²³ Księga Rodzaju nazywana jest przez Żydów Księgą Początków, co pozostaje w zgodzie z poetyką tytułów biblijnych ksiąg, gdyż miały one pierwotnie charakter incypitów.

pełnię²⁴. Obraz sugeruje więc, że Symeon doświadczył pełni swego życia. W tym kontekście tęsknota Symeona za śmiercią nie jest pragnieniem ucieczki od otaczającej go rzeczywistości, lecz konsekwencją pogodnej akceptacji wszystkich przejawów życia. Pragnieniu starca towarzyszy doświadczenie bliskości Ducha Bożego, który otwierał przed nim horyzonty Nieśmiertelności. Na bliskość tę wskazuje między innymi świadomość własnej słabości, która w powieści została zestawiona na zasadzie kontrastu z tym, co na temat Symeona sądzili inni ludzie. Dzięki temu kontrastowi podkreślona została pokora bogobojnego mężczyzny:

[...] i poczuł jak jego grzeszne jestestwo – ludzie twierdzili, że jest człowiekiem sprawiedliwym i bogobojnym, ale on wiedział, że jest tylko błędzącym nędzarzem – spływa poprzez dłoń w krew jagnięcia, zespala się z nią, sprzymierza i jednoczy (I-II, 49).

Opowiadający podkreśla, że składana przez Symeona ofiara nie jest dla niego czczą zewnętrzną formalnością, lecz wyrazem wewnętrznego aktu zjednoczenia z Bogiem, aktu, któremu prawo starotestamentalne nadało formułę zewnętrzną. Ten aspekt również wiele mówi o prawości mężczyzny – a więc o jego uległości wobec Ducha Bożego. O taką postawę upominali się prorocy piętnujący zewnętrzną religijność, gdy obrzędy kultyczne sprawowane przez ludzi nie były odzwierciedleniem szczerości i prawości serca²⁵.

Opisana powyższej amplifikacja nawiązuje do formy midraszu hagadycznego i jest tylko pierwszym etapem tego, co ma nastąpić później. Elementy ponadnaturalne zostały w niej ledwie zarysowane; zaznaczono je poprzez przywoływanie dalszego, starotestamentalnego kontekstu i wniosków natury teologicznej. Dalszy ciąg amplifikacji, w której bezpośrednio już pojawia się aspekt nadprzyrodzony, stanowi końcowa scena rozdziału. Spotykamy w niej zmęczonego starca, który siedząc w cieniu kolumn

²⁴ D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 46-48.

²⁵ Por. m. in. Iz 1, 10-20; Iz 29, 13; Am 5, 21; zob. też Mt 5, 18.

w południowo-wschodnim narożniku dziedzińca świątynnego, przyglądał się gołębiczy:

Symeon [...] zatrzymał wzrok na gołębiczy [...], naśladowując nader udatnie ruchami wyciągniętej dłoni rzucanie ziaren, starał się tym zwodniczym sposobem przywabić ją do siebie. Gołębica zrozumiała, że istotą tej naiwnej i niezbyt wybrednej zmyślności nie jest płocho zabawa i pusta chęć przekomarzania się, lecz nieklamana serdeczność, udala, ku radości starca, iż szuka dziobem po marmurowej posadzce ziaren rzuconych jego ręką i drepcząc zbliżyła się do niego, i ufnie pozwoliła się ująć jego drżącym dłońom (I-II, 51-52).

Narrator nie poskąpił gołębiczy cech ludzkich: obdarzył ją zdolnością do rozumienia intencji Symeona, umiejętnością nawiązania kontaktu z człowiekiem, wspomniawszy też o zaufaniu ptaka do bogobojnego starca. Ta swoista personifikacja stanowi wstęp do kulminacyjnego punktu tej sceny:

Gołębica zwróciła zatem na Symeona swoje rubinowe oczy, a Symeon utkwił w nich swoje starcze spojrzenie i rzekł nieco filuternie: – Cóż widziała gołębica, pani powietrza, patrząc z niebieskiej wysokości na dziedzictwo Izraela? Mówiąc to głaskał ją po białej główce [...]. Ale jak wielkie było jego przerażenie – włosy zjeżyły się na głowie jego, a mróz przeszedł przez jego ciało – gdy z lekko zakrzywionego dzioba gołębiczy wysączyły się dźwięki, które z początku brzmiały jak zwyczajne gruchanie, ale nagle przeobraziły się w słowa, wypowiedziane wprawdzie wyraźnie, lecz dochodzące jakby z dalekiej komnaty, gdyż towarzyszył im głuchy odgłos, tak znamienity dla słów wypowiedzianych w pustej i zamkniętej przestrzeni (I-II, 52).

Dopiero w tym momencie czytelnik uświadamia sobie, jak niezauważalnie został przeprowadzony z płaszczyzny naturalnej na nadprzyrodzoną, gdyż biała gołębica okazuje się wysłanniczką Boga. Opowiadający posłużył się codziennym spotykanym obrazkiem – w Jerozolimie nie brakowało bowiem gołębi dziobiących rzucone przez ludzi ziarna. Narrator podkreślił w ten sposób wzajemne przenikanie się świata natury i łaski. To, co nadprzyrodzone, zakorzenione jest głęboko w tym, co ziemskie, a to, co doczesne, znajduje swój sens w kontakcie z tym, co transcendentne.

Gołębica w symbolice nowotestamentalnej jest nierozłącznie związana z Duchem Świętym, stała się więc znakiem miłości Boga Ojca do Jego Syna, Boga-Człowieka²⁶. Dlatego też ten symbol uruchamia biblijno-teologiczne znaczenie i umieszcza tę scenę w kontekście oczekiwań mesjańskich:

– Już wkrótce – mówiła gołębica – trzymać będziesz Mesjasza na swoich dłoniach, tak jak mnie teraz trzymasz, Symeonie, mężu sprawiedliwy i bojący się Pana, trzymać Go będziesz i patrzeć na Niego, i radować się Jego widokiem, i dopiero potem, po owej radości, umrzesz spokojną śmiercią i staniesz się oddechem Pana. Symeon zazdrzał, rozłożył dłonie, ale w jego dłoniach nie było nic poza bezcielesnym, słonecznym blaskiem (I-II, 52).

W zachowaniu Symeona widoczny jest wyraźny kontrast: na miejscu poprzedniego spokoju i pogody ducha pojawiło się przerażenie, zadziwienie. Wstrząs, którego doświadczył po nagłym i tak bardzo realnym doświadczeniu obecności Elohim, stawia go wśród tych mężów Bożych, którzy zetknąwszy się bezpośrednio z Jego działaniem, bez reszty podporządkowali Mu swoje decyzje.

Dokonane przez Romana Brandstaettera poetyckie przetworzenie problematyki teologicznej wydobywa i wzmacnia przesłanie teologiczne biblijnego fragmentu. Struktura artystyczna wspomaga bowiem wymowę teologiczną – co zbliża wypowiedź autora do wypowiedzi midraszystów. Na związki z midraszem haggadycznym obu przedstawionych amplifikacji dotyczących płaszczyzny naturalnej i nadprzyrodzonej wskazują cytaty i nawiązanie do tekstu biblijnego, obrazowo-poetycki język wyjaśniający fragmenty biblijne, stworzenie opowiadania, które jest nośnikiem

²⁶ Por. M. L u r k e r, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 60-61. Aspekt zespolenia Człowieczeństwa Jezusa z Jego Bóstwem wyraźnie występuje w teofanii nad Jordanem. Tam – co notuje każdy z ewangelistów – pojawia się motyw gołębicy jako znaku obecności Ducha Świętego; zob. Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22; J 1, 32.

treści teologicznych, a także ukazanie epizodów z historii życia wybranych postaci, które podkreślają ich związek z Bogiem.

MIDRASZ HALACHICZNY

Termin *halacha* oznacza dosłownie 'chodzenie' lub 'drogę'. W przenośnym znaczeniu odnosi się do prawa żydowskiego i oznacza sposób wcielania biblijnych przykazań w codzienną praktykę za pomocą rozstrzygnięć przekazywanych przez rabinów²⁷. Midrasz halachiczny stanowił więc – podobnie jak midrasz hagadyczny – formę egzegezy, lecz odnosił się do interpretacji tekstów biblijnych zawierających przykazania moralne i prawne²⁸.

W powieści można znaleźć sceny, w których pojawiają się interpretacje przepisów prawnych Starego Testamentu, a także te, które odnoszą się wprost do Ewangelii. Fragmenty powieści, w których można dostrzec pewne podobieństwo do midraszy halachicznych, mają charakter komentarza prowadzącego do odkrycia sensów teologiczno-moralnych. Komentarz ten wtopiony jest w tok fabularny i nawiązuje do konkretnych zdarzeń znanych z Ewangelii. W rozdziale *Zapisani na ziemi* występują odwołania do starotestamentalnych tekstów prawniczych i Ewangelii św. Jana²⁹. Ewangelista w zwięzły sposób przedstawił sytuację, w jakiej znalazł się Jezus, gdy zakończywszy nocną modlitwę udał się rankiem do świątyni, by głosić swoją naukę³⁰.

Narrator powieści rozbudowuje tę scenę, wzbogaca ją o zarysowanie tematu porannego nauczania Jezusa oraz o własny ko-

²⁷ S. Mę d a l a, *Wprowadzenie...*, s. 346.

²⁸ R. R u b i n k i e w i c z, *op. cit.*, s. 17 (biblijna egzemplifikacja zob. s. 24); zob. też S. Mę d a l a, *Wprowadzenie...*, s. 348.

²⁹ Por. J 8, 1-11.

³⁰ J 8, 3-6a: „Wówczas uczeni w Piśmie i faryzeusze przyprowadzili do Niego kobietę, którą pochwycono na cudzołóstwie, a postawiwszy ją pośrodku, powiedzieli do Niego: – Nauczycielu, tę kobietę dopiero pochwycono na cudzołóstwie. W Prawie Mojżesz nakazał nam takie kamienować. A Ty co mówisz? Mówili to wystawiając Go na próbę, aby mieli o co Go oskarżyć”.

mentarz odsłaniający psychologiczne motywy zachowań oskarżycieli, tłumaczący dokładnie, na czym polegały wystawienie na próbę Jezusa i zasadzka zastawiona na Niego.

Pierwszą ingerencją narratora w tekst biblijny jest przedstawienie stanowiska apostołów. Uczniowie Jezusa wiedzieli o tym, że Rabbi ma wielu wrogów wśród przedstawicieli Sanhedrynu, dla tego też chcieli Go odwieść od zamiaru wyjazdu do Jerozolimy:

Apostołowie mówili do Niego: – Rabbi, nie idź do Świątyni Pańskiej, bo czyhają tam na Ciebie Twój przeciwnicy. – Mówili do Niego: – Rabbi, nie przechadzaj się po mieście, bo śledzą Cię wysłannicy arcykapłana. – Mówili do Niego: – Najlepiej będzie, jeżeli powrócimy do Galilei nad Jam Kinereth (III-IV, 136).

Narrator – stosując paralelne sformułowania – zasygnalizował powagę sytuacji, w jakiej znalazł się Jezus. Takie pełne ekspresji zaprezentowanie stanowiska apostołów zwraca uwagę czytelnika na to, że Jezus w Jerozolimie może się spotkać z wrogością. Ten szczegół sytuuje zdarzenie w końcowej fazie publicznej działalności Jezusa, tzn. wtedy, gdy Jego nauki, budzące początkowo tylko podejrzenie, a spotykały się już z wyraźnym sprzeciwem oficjalnych przedstawicieli władz religijnych Izraela. Innym elementem, o który bogatszy jest tekst powieści od zapisu ewangelijnego, są dwa szczegóły świadczące o tym, że narrator dobrze znał kulturę narodu Izraela: określa dokładnie miejsce, z którego przemawiał jako rabbi – Dziedziniec Pogan, i pozycję, jaką przyjął – usiadł na macie. Kolejna zmiana widoczna w powieści to połączenie zdarzenia znanego z Ewangelii wg św. Jana z fragmentem mowy umieszczonej przez Mateusza w Kazaniu na Górze³¹.

Te wszystkie innowacje w stosunku do tekstu biblijnego bezpośrednio łączą się z halachicznym zamysłem narratora-judaisty; stanowią trafne pod względem zamysłu artystycznego bezpośrednie wprowadzenie do problemu:

³¹ Mt 5, 27-28.

Gdy mówił do nich – właśnie tłumaczył im, że każdy mąż, który z pożądaniem patrzy na niewiastę, już popełnił w swoim sercu cudzołóstwo, a oni słuchali Jego wywodów ze wstydliwym zakłopotaniem – kilku uczonych w Piśmie Świętym i faryzeusze, popychając przed sobą zapłakaną, krzyczącą kobietę, przecisnęło się przez tłum i stanęło przed Jezusem (III-IV, 136).

Celom egzegetycznym służy zacytowanie wersetu z Księgi Kapłańskiej³², który nie jest wprost przywołany w Ewangelii:

W Świętej Księdze Dewarim napisał Mojżesz: „Jeżeli dziewica została zaślubiona mężowi, a znalazł ją jakiś inny mężczyzna i spał z nią, oboje wyprowadzeni będą do bramy miasta i kamienowani, aż umrą...” – Cudzołóżnik uciekł – przerwał mu jeden z faryzeuszów. – Nie wiemy, kim jest, i nie znamy jego imienia. – Co powiesz o tym, Rabbi? – spytał starzec i pytaniem tym zakończył swoje oskarżenie (III-IV, 137).

Następnie narrator – pozostając w zgodzie z zapisem św. Jana o tym, że słowa te były okazją, by wystawić Jezusa na próbę – tłumaczy, dlaczego taka postawa faryzeuszów była dobrym pretekstem, by go oskarżyć:

Jezus wiedział, że przyszedł na Niego zarzucić sieć. Na pewno szczerze i głęboko byli oburzeni z powodu karygodnego występku grzeszniczki, którą przyłapali na cudzołóstwie; kierując się jednak sprytem i podstępem, postanowili skorzystać z pomyślnej okoliczności [...] i oddać ją pod sąd Męża obciążonego zarzutem zwalczania Mojżeszowego prawodawstwa (III-IV, 137).

Pisząc o pułapce, w jakiej znalazł się Jezus, opowiadający przedstawia tok rozumowania Jego przeciwników. Ekspresywny charakter ich wewnętrzznego monologu podkreślił za pomocą zdania wtrąconego i przytoczeń słów Jezusa. Uzyskał w ten sposób fragment psychologicznego portretu faryzeuszy, którzy tak bardzo pewni byli swego stanowiska, iż nie pomyśleli, że Jezus znajdzie dla siebie jakieś rozwiązanie.

³² Por. Kpł. 20, 10; zob. też Pwt. 22, 22.

Jeżeli ją niewinni – czy może ją niewinnie po tym, co właśnie mówił o pożądaniu i cudzołóstwie? – oskarżą Go przed wysoką Radą Sanhedrynu o pogwałcenie Prawa [...] jeśli natomiast wyda wyrok skazujący, przypomną mu Jego własne słowa, które w różnych okolicznościach powtarzał: „Nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni”, albo „Jak sądzić będziecie, tak was osądzą”, i spytają Go, czy godzi się zaprzeczać własnej nauce (III-IV, 137).

Jezus jednak przejrzał ich przebiegłe zamysły i wybrał postawę niezrozumiałą, budzącą zdziwienie wszystkich. Zaskoczenie świadków tej sceny dobrze oddają trzy zdania pytające:

Jezus na pytanie starca nic nie odpowiedział. Pochylił się i począł pisać palcem na ziemi. Dlaczego pisał palcem na ziemi? Dlaczego pisał na ziemi? I co pisał? (III-IV, 137).

Oceniając wartość egzegetyczną tego fragmentu, nie można pominąć metatekstu, jaki stanowi tytuł rozdziału: *Zapisani na ziemi*, gdyż jest on istotną wskazówką interpretacyjną. Odnosi się bezpośrednio do szczegółu zanotowanego przez św. Jana. Ewangelista, przedstawiając zachowanie Jezusa i Jego przeciwników wobec niewiasty pochwyconej na cudzołóstwie, dwukrotnie zaznaczył, że Jezus pisał palcem po ziemi³³. W opinii Ricciottiego jest to gest człowieka, który nie zamierzał dać odpowiedzi na postawione mu pytania i skracał sobie czas oczekiwania na decyzję oskarżycieli kobiety³⁴. Podobne stanowisko zajmują autorzy nowego opracowania Biblii – ich zdaniem był to gest wymijający³⁵. Daniel-Rops pisząc o tym geście Jezusa, dochodzi do wniosku, że niemożliwe jest dziś odkrycie tego, co Jezus zapisał na piasku – i jako jedną z możliwych interpretacji przywołuje stanowisko św. Hieronima:

Na próżno pytalibyśmy, co napisał Jezus na piasku: Czy tylko jakieś znaki, czy jakieś nieokreślone rysunki? Czy imiona oskarżycieli, czy

³³ J 8, 6-8.

³⁴ G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956, s. 447.

³⁵ BP, komentarz do J 8, 1-11.

też ich grzechy? To właśnie przypuszczał św. Hieronim przypominając stanowisko Jeremiasza: [...] „Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą zapisani na ziemi”³⁶.

Brandstaetter – jak zauważyła Halina Sławińska³⁷ – próbując wyjaśnić znaczenie gestu pisania palcem na piasku, również odwołuje się do tych samych słów proroka Jeremiasza. Narrator powieści, komentując profetyczną zapowiedź Jeremiasza dostrzega jej charakter ostrzegawczy:

[...] a ostrzeżenie to należy rozumieć tak, że imiona zawstydzonych grzeszników będą zapisane na materiale miłym i lotnym, łatwo poddającym się lekkomyślnym igraszkom wiatru, a potem będą wymazane i przeminą bez śladu jak wszelka marność nad marnościami (III-IV, 138).

Na taką możliwość odczytania słów proroka w kontekście nowotestamentalnym wskazują zarówno autorzy opracowań Biblii Tysiąclecia, jak i Biblii Poznańskiej, gdyż komentarze do cytowanych słów Jeremiasza³⁸ zamieszczone w przypisach odsyłają czytelnika do tego miejsca w Ewangelii wg św. Jana, które przedstawia spotkanie Jezusa z kobietą cudzołożną. W obu komentarzach pojawia się wyjaśnienie, iż zwrot „będą zapisani na ziemi” należy rozumieć jako zapis nietrwały, przeciwstawiony zapisowi w Księdze Życia, który jest zapisem niezniszczalnym, wiecznym.

W powieści podkreślony jest jeszcze jeden szczegół, o którym nie piszą wprost bibliści. Narrator zestawia zapis Jezusa dokonany palcem na ziemi z zapisem dokonany przez Elohim – Boga, gdyż pismo Jezusa, tak jak pismo Elohim, było niewidzialne. Zestawienie sposobu działania starotestamentalnego Elohim ze sposobem działania Jezusy ben Josef stanowi ważną wskazówkę służącą odkryciu treści teologicznych, gdyż pośrednio odnosi

³⁶ H. Daniell-Rops, *Dzieje Chrystusa*, Warszawa 1995, s. 332; zob. Jer 17, 13.

³⁷ H. Sławińska, *Świat biblijny Romana Brandstaettera*, „Kierunki” 1985, nr 23, s. 11.

³⁸ Komentarze do Jer. 17, 12-13.

się do tajemnicy jedności Ojca i Syna³⁹. Na tę jedność wskazuje cały kontekst opisywanego zdarzenia; narrator stwierdza: „Palec jest symbolem prawodawstwa i wyroku Pańskiego” (III-IV, 138). Dlatego też pismo zapisane Palcem Bożym ma moc ustanawiania prawa i wydawania wyroków:

Taki zapis dokonywany był ręką Pańską i nikt z ludzi żyjących nie mógł go odczytać, podobnie jak nikt nigdy żywymi oczami nie czytał tajemnych ksiąg życia, śmierci i losu ludzkiego [...]. Tylko dwa razy widziały je żywe oczy ludzkie: raz były to Kamienne Tablice, własnoręcznie zapisane przez Pana na zionącej ogniem górze, a po raz drugi, gdy Jego karzący palec pisał na ścianie pałacu wyrok na Baalszasara, ale wtedy żaden poza natchnionym prorokiem Danielem nie umiał wyjaśnić ukrytego sensu słów napisanych ręką Elohim (III-IV, 138).

Narrator-biblista, przywołując kolejno zdarzenia zapisane w Księdze Wyjścia i Księdze Daniela⁴⁰, dostrzega między nimi wyraźne podobieństwo: Bóg własnoręcznie zapisuje swe nieodwołalne prawo. Tamte starotestamentalne zapisy zostały zestawione z zapisem Jezusa. Takie zestawienie może być odniesione do Bóstwa Jezusa – Prawodawcy. W narracji powieściowej i Ewangelii wg św. Jana, podobnie jak na świętokradczej uczcie Baltazara, zapisanie słów poprzedziło wydanie wyroku – lecz był to wyrok odmienny od tego, jakiego oczekiwali oskarżyciele cudzołóżnej kobiety:

Jezus podniósł głowę znad ziemi, wyprostował się i, odpowiadając im, rzekł: – Kto z was jest bez grzechu, niechaj pierwszy rzuci na nią kamieniem. I znów pochylił się, i dalej pisał niewidzialne słowa palcem na piasku. To, co się teraz stało, było nad wyraz zdumiewające. Wyrok wydany przez Jezusa, a był to przecież wyrok na faryzeuszów, a nie na jawnogrzesznicę, przyjęli oni bez szemrania i szybko ulotnili się jeden po drugim, począwszy od starszych, a skończywszy na młodych (III-IV, 138-139).

³⁹ Por. „Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja działam”, J 5, 17.

⁴⁰ Wj 31, 8; Dn 5, 5.

Dopiero po ucieczce faryzeuszów Jezus przestał pisać na ziemi i zwrócił się do kobiety z pytaniem o oskarżycieli, a uzyskawszy odpowiedź, wydał wyrok zawierający nie tylko ulaskawienie, lecz także nakaz:

– I Ja cię nie potępię. Idź i odtąd już nie grzesz. Niewiasta z płaczem runęła do nóg Rabbiego, rozsypanymi włosami wymazując niewidzialne imiona grzeszników, które zapisał palcem na ziemi (III-IV, 139).

Wymowa tego ostatniego zdania zamykającego cały rozdział bezpośrednio łączy w jedną spójną całość to, co było w nim powiedziane. Wracają tu motywy niewidzialnego pisma Jezusa, imion grzeszników i ich wymazania z ziemi. Zdanie to stanowi szczególnego rodzaju podsumowanie treści rozdziału, a jego znaczenie zostaje podkreślone zastosowaniem częstej w powieści klamry kompozycyjnej, łączącej tytuł rozdziału z jego ostatnimi wyrazami.

Innym walorem artystycznym tego fragmentu jest wydobywanie kontrastu między postawą kobiety i jej oskarżycieli. Kobieta okazała się osobą zdolną do okazania skruchy, a później wdzięczności, faryzeusze zaś zamknęli się w sobie – nie chcieli uznać swojej nieprawości. I tym razem wartości artystyczne służą przybliżeniu wymowy teologicznej. W tym kontekście znaczący jest fakt, że to właśnie oskarżona wymazała swoimi włosami imiona oskarżycieli, bo uznała prawdę o swoim grzechu, faryzeusze zaś wybrali ucieczkę przed prawdą o sobie.

Niekiedy starotestamentalne cytaty są przywołane po to, aby wyjaśnić czytelnikowi jakieś zagadnienie związane ze zwyczajami lub przepisami Izraela. Taką funkcję pełni cytat z Księgi Wyjścia zamieszczony w rozdziale *Pszenica Galilei*:

Prawodawca Mojżesz, napominając synów Izraela – a cytaty o tym w Świętej Księdze Bemidbar – tak do nich powiedział: „Oto prawa, które Adonaj kazał wam wypełnić: Sześć dni będziesz wykonywał pracę, ale siódmy dzień będzie dla was Świętym Szabatem, dniem odpoczynku dla Izraela, a krokolwiek będzie w dniu tym pracować, ma być ukarany śmiercią. Nie będziesz zapalać ognia w dniu szabat w waszych mieszkaniach” – tak powiedział Jahwe ustami Mojżesza (I-II, 400).

Po tym obszernym cytacie narrator-judaista wyjaśnia, że mędrcy Izraela starali się dociec do istoty szabatowego odpoczynku i ustalili 39 prac, których wykonywanie w szabat jest zabronione:

Znieważał Szabat i bluźnił Panu każdy syn Izraela, który w czciogodnym dniu Szabatu siał, zrywał kłosa, zbierał plony, wiązał snopy, młócił, przesiewał zboże [...] tkał, naciągał na krosno dwie nitki, splótł dwie nitki, rozplótł dwie nitki [...], napisał dwie litery, wymazał dwie litery, budował, rozwał, władał bronią (I-II, 401).

Egzegetyczną funkcję spełniają nie tylko bezpośrednio przywołania słów Biblii i tych, które były przekazywane przez tradycję starszych, lecz także sam fakt wkomponowania ich w poszczególne sytuacje powieściowe. Na pierwszym planie, zgodnie z kolejnością podawaną przez literaturę rabinistyczną, zostały wymienione czynności związane z pracą przy zbożu. Ma to uzasadnienie także kompozycyjne, gdyż w dalszej części rozdziału narrator przedstawia scenę, w której głodni uczniowie, idąc miedzą wśród zbóż, zrywali kłosa, aby się pożywić. Dopiero znajomość tych przepisów ustanowionych przez ludzi jako komentarz do Bożego nakazu z Dekalogu pozwala zrozumieć, dlaczego faryzeusze – znani z drobiazgowości w przestrzeganiu prawa – wzburzyli się, widząc uczniów Jezusy ben Josef (podejrzanego o odstępstwo od wiary i tradycji starszych) zrywających kłosa.

Także rozdział *Cud uschniętej ręki* podejmuje zagadnienie świętowania w siódmy dzień tygodnia. Tym razem pojawił się problem: czy można w szabat leczyć chorych? Narrator-judaista wyjaśnia tym, którzy nie znają żydowskich komentatorów Biblii, że w tej kwestii (jak w wielu innych) pojawiły się przeciwstawne stanowiska dwóch rabbich: rygorystycznego Szamaja i łagodnego Hillela⁴¹. Szamaj uważał, że modlitwy o uzdrowienie, a nawet

⁴¹ Są to postacie żyjące w czasach Jezusa, których charakterystykę Brandstaetter podał zgodnie z przekazami historycznymi. Zob. P. J o h n s o n, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 137.

odwiedzanie chorego mącą spoczynek i radość szabatu, Hillel zaś zezwalał na odwiedzanie chorych i modlitwę o zdrowie. W kontekście praw obowiązujących w szabat opowiadający umieszcza także wzmiankę o traktowaniu zwierząt i cytuje jako wtrącenie nawiasowe fragment Księgi Rodzaju⁴². W ten sposób uzasadnia, dlaczego uczeni w Piśmie rozważali, jakie człowiek ma obowiązki wobec cierpiących zwierząt, które też obowiązywał spoczynek szabatowy. Przy okazji tłumaczy, że i w tej kwestii zdania były podzielone. Cytaty miały wartość egzegetyczną, gdyż stanowiły w obu tych przypadkach punkt wyjścia dla ukazania sytuacji religijno-prawnej za czasów Jezusa.

Przedstawione powyżej przykłady nawiązań do midraszu halachicznego wskazują na to, że Brandstaetter w niektórych fragmentach powieści kontynuuje rabiniczną ideę wyjaśniania Prawa. Jednakże jego halachy – podobnie jak hagady – zostały włączone w fabularny układ zdarzeń, a ich walory artystyczne także służą wydobyciu wartości egzegetyczno-teologicznych. Biblijna tetralogia Romana Brandstaetera głęboko osadzona jest kulturze judaistycznej. Jej bogactwo można podziwiać nie tylko na płaszczyźnie prezentowanych treści, lecz także charakterystycznych dla judaizmu literackich form wypowiedzi, jakimi posłużył się autor w niektórych fragmentach tetralogii.

Epopieczność – spotkanie z kulturą hellerišką

Maria Jasińska-Wojtkowska, posługując się w odniesieniu do *Jezusa z Nazarethu* terminem *powieść-epopeja*⁴³, wskazała na rozległość fabuły i niezwykłość prezentacji bohatera tytułowego. Warto też nadmienić, że na elementy epopeiczne tetralogii zwrócił

⁴² Rdz. 9, 9-10.

⁴³ M. Jasińska-Wojtkowska, *Powieść o Jezusie...*, s. 45.

uwagę sam pisarz. W rozmowie z Janem Grzegorzcykiem zgodził się z jego stwierdzeniem, że *Jexus z Nazarethu* jest pierwszą polską epopeją o Chrystusie. Przyznał też, że bliskie jest mu określenie powieść egzegetyczna⁴⁴, więc taka, w której egzegeza tekstu biblijnego dokonywana jest za pomocą środków artystycznego wyrazu. To z kolei, ze względu na wysoki styl, również zbliża powieść do epopei. Mając na uwadze te względy, warto przypomnieć stanowisko Kazimierza Wyki, który przedstawiając trzy główne odmiany powieści, jedną z nich nazywał „powieścią rozcieńczoną epopeją”⁴⁵. Można w tym miejscu również przywołać termin, którego użył Aleksander Lipatow w odniesieniu do *Noce i dni* Marii Dąbrowskiej, określając ten utwór mianem „powieść-epopeja”⁴⁶. Jego też zdaniem ten gatunek pojawił się w wyniku wzajemnego oddziaływania eposu i różnych odmian powieści; wyrastał ze stylistycznych kanonów zarówno poezji, jak i prozy, gdyż wartości artystyczne powieści-epopei są wyraźnym nawiązaniem do tradycji *decorum*. Tradycja ta już starożytnej epopei przyznawała najwyższe – obok tragedii – miejsce w hierarchii gatunków literackich. W związku z tym, że zarówno refleksja teoretycznoliteracka, jak i pisarskie realizacje powieści-epopei nie są w pełni ukształtowane, ciągle podlegają zmianom, gatunek ten można zaliczyć – korzystając z określenia Bachtina – do gatunków niegotowych⁴⁷.

Określając utwór Brandstaettera terminem *powieść epopeiczna*, zwróć uwagę na te cechy epopei, które można odnaleźć w powieści oraz na te, które są skutkiem kontaminacji powieści z epopeją.

Bohaterem epopei jest zawsze jakaś wybitna postać wyróżniająca się wyraźnie na tle innych postaci. W dziele Brandstaet-

⁴⁴ J. Grzegorzcyk, *ibidem*, s. 9.

⁴⁵ K. Wyka, *Pogranicze powieści*, Warszawa 1974, s. 15.

⁴⁶ A. W. Lipatow, *Ewolucja powieści-epopei. „Noce i dni”: tradycja gatunku a indywidualność autorska*, „Przegląd Humanistyczny” 1995, nr 5, s. 54.

⁴⁷ M. Bachtin, *Epos a powieść*, „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 3, s. 203.

tera jest nią bohater tytułowy, którego wyjątkowość wynikająca z literackiej prezentacji tożsamości Boga-Człowieka została przedstawiona w poprzednim rozdziale. Wielką uwagę przywiązywał autor tetralogii do wartości artystycznych, co jest istotne dla epopei. Wykorzystał w tym celu środki poetyckie znane w stylistyce biblijnej. Przeprowadzone już analizy fragmentów powieści Brandstacttera wskazują na to, iż wiele z nich utrzymanych jest w podniosłym, uroczystym stylu. Bogactwo środków literackich i ich funkcjonalność świadczy o wysokim kunszcie poetyckim twórcy, który umiał polskiemu czytelnikowi przybliżyć elementy poetyki typowej dla kultury semickiej, a jednocześnie językiem artystycznym przybliżyć kwestie teologiczne.

W tym rozdziale zostaną przedstawione trzy pozostałe konstitutywne cechy epopei, które można odnaleźć w powieści:

1) bohater na tle wydarzeń przełomowych: rozległa panorama społeczna i kulturowa, wiele wątków, epizodów;

2) dwa plany zdarzeń: ludzki (naturalny) i boski (ponadnaturalny);

3) szczególna rola przyrody: stanowi ona pomost między światem naturalnym i ponadnaturalnym.

MOMENT PRZEŁOMOWY

Jezusa jako bohatera powieściowego poznajemy na tle rozległej panoramy życia społeczno-kulturowego⁴⁸. Jest on tym, który dokonał zasadniczego przełomu w kulturze europejskiej i wywarł znaczny wpływ na kulturę światową. Świadectwem tego przełomu jest cezura dzieląca dzieje ludzkości na czas przed Chrystusem (*ante Christum natum*) i po Chrystusie (*post Christum natum*). Typowe dla powieści-epopei jest dążenie do tego, żeby ukazać,

⁴⁸ M. Jasińska-Wojtkowska, *Powieść o Jezusie...*, s. 46-47. Zob. też J. Dużyk, *Roman Brandstactter, Jezus z Nazarethu* [rec.], „Ruch Literacki” 1994, z. 1/2, s. 150-154.

w jaki sposób przełomy w historii wpływają na zmianę świadomości bohaterów⁴⁹.

Zwrot, którego dokonał Jezus, ma charakter religijny. Związany jest on z wypełnieniem starotestamentalnych zapowiedzi i przekształceniem starotestamentalnej liturgii. Oba aspekty łączą się ze zmianą sposobu myślenia Izraelitów, którzy słuchali nauk Jezusa, a byli wychowani na lekturze Tory. W powieści jest wiele fragmentów wskazujących na przełomowy moment historii Izraela postrzegany w perspektywie wiary. Jedną ze scen, w której dostrzec możemy wstrząs, jakiego doznali uczniowie Jezusa, jest opis przygotowania do spożycia uczty pesachowej⁵⁰ o świcie trzynastego dnia miesiąca nisan.

Rabbi polecił im mianowicie poczynić przygotowania do sederu, do wieczerzy pesachowej, którą zamierzał spożyć nie jutro z całym domem Izraela, ale o dzień wcześniej, to znaczy dziś wieczorem. Wiedzieli, że Jezus nic nie czyni bez powodu, jeżeli więc wydał teraz takie polecenie, muszą się za tym kryć niezwykle ważne pobudki. Ale jakie? [...] Wiele jeszcze pytań cisnęło im się na wargi [...]. Czy jutro Jeszua ben Josef odprawi drugi seder? Czy to jest w ogóle możliwe? Przecież Prawo nie przewiduje drugiego sederu. Jeżeli jednak odprawi ten drugi seder, czy mają święcić dwa sedery? Z kolei wylania się pytanie, który z nich jest ważny, a który nieważny. Jeżeli dzisiejszy jest nieważny [...], po co go dzisiaj obchodzą? Westchnęli, uwikłani w sieć tych niejasności, postanowili posłusznie działać według woli Rabbiego (III-IV, 269-272).

Szereg pytań, na które uczniowie nie potrafili dać odpowiedzi, oddaje stan napięcia emocjonalnego przyjaciół Jezusa, nierozumiejących poleceń rabbiego. Wieczerza paschalna była szczególnie uroczyste celebrowana przez naród Izraela. Liczne przepisy starotestamentowe były dla uczniów Jezusa nienaruszalną świętością, dlatego też Jego postawa wzbudziła ich niepokój. Nie wiedzieli jeszcze, że starotestamentalna pamiątka przymierza z

⁴⁹ A. W. Lipatow, *op. cit.*, s. 57.

⁵⁰ Uczta spożywana podczas świąt Paschy.

Bogiem Jahwe, uczta paschalna, którą właśnie mają przygotować, zyska tego wieczoru inny sens – na niej zostanie ustanowiona pamiątka Nowego Przymierza. Nie przypuszczali, że Jezus-Bóg zechce świętom paschalnym nadać nowy, wewnętrzny wymiar w myśl biblijnej zasady ciągłości rozwoju i transpozycji. Odczuwali lęk przed pustką nadchodzącego dnia, bo nie byli zdolni przewidzieć, że jutro zostanie zabity ten, którego Johanan bez Zecharia nazwał Barankiem gładzącym grzech świata. Nie przypuszczali, że od czasu śmierci Jezusa stracą sens wszelkie ofiary Starego Testamentu. Dotąd dla uczniów Jezusa – Izraelitów – Pascha była tylko uobecniającym wspomnieniem wyjścia z niewoli egipskiej, któremu towarzyszyło zabicie baranka⁵¹. Nie byli w stanie przewidzieć, że odtąd Pascha będzie dla nich świętem wyjścia z niewoli ducha, niewoli grzechu i szatana, co stanie się możliwe dzięki śmierci Jezusa i Jego zmartwychwstaniu.

Brandstaetter, pisząc o rozterkach uczniów Jezusa, których Rabbi ciągle zaskakuje swoją innością, pośrednio mówi o Jego niemożliwej do ogarnięcia ludzkim umysłem transcendencji⁵². Zdarzenie przygotowania do wieczerzy paschalnej ma więc swoją motywację nie tylko psychologiczną i kulturową – jak byłoby w przypadku apokryfu. Pojawia się tu dodatkowo motywacja teologiczna, analogiczna do motywacji mitologicznej w klasycznej epopei greckiej. Uzasadnienie teologiczno-biblijne dla przygotowania święta można odnaleźć w Pięcioksiągu Mojżesza⁵³, a także w osobie Jezusa, Boga-Człowieka, którego bóstwo jest dla apostołów ciągle nieprzeniknioną tajemnicą. Taka motywacja mieści się w rozumieniu duchowego sensu paschy, która już w rdzeniu słowa *pesach* zawiera informację o przejściu. Nie chodzi już jednak o przejście z niewoli do wolności rozumianej na płaszczyźnie

⁵¹ A. L ä p p l e, *Od egzegazy do katechezy. Stary Testament*, Warszawa 1996, s. 120-121.

⁵² M. J a s i ń s k a-W o j t k o w s k a, *Powieść o Jezusie...*, s. 56.

⁵³ Szczególnie w Księdze Wyjścia (12, 1-28) i Powtórzonego Prawa (16, 1-8). Por. *Wstęp do Starego Testamentu...*, s. 67, 75.

politycznej i ekonomicznej (niewola egipska – sens historyczny), lecz o przejście od własnych wewnętrznych zniewoleń i lęków (niewola grzechu – sens teologiczny) do wolności ducha.

Przełom religijny związany z postacią Jezusa pociągnął za sobą konsekwencje społeczne, kulturowe, a także polityczne. Zostały one zasygnalizowane rozłamek wśród Sanhedrynu i podziałem na zwolenników i przeciwników Jezusa.

ASPEKT PONADNATURALNY

W powieści wyraźne jest powiązanie obecności świata ponadnaturalnego z rzeczywistością naturalną. W dziele Brandstaettera jednoznacznie mamy do czynienia z wymiarem transcendentnym, lecz jego chrześcijańskie rozumienie zasadniczo odbiega od grecko-rzymskiego wzorca zapisanego w dziełach Homera i Wergilego. Tu, w miejscu mitologicznej motywacji zdarzeń, pojawia się motywacja biblijno-teologiczna; zamiast o bogach greckich i rzymskich mowa jest o tajemniczym Jahwe – Jedynym Bogu narodu Izraela oraz tożsamym z Nim Trójjedynym Bogu chrześcijan. Istnienie świata ponadziemskiego wyraźnie sygnalizowane jest także zarysowaniem scen o charakterze amplifikacji nadprzyrodzonych, obecnością świata aniołów (świętych oraz upadłych).

Wymiar transcendentny został podkreślony m.in. dzięki próbie prezentacji wewnętrznych przeżyć Jezusa-Boga. Znamienny pod tym względem jest opis sceny spotkania Jezusa z drzewem figowym. Spotkania, gdyż figowiec został tu upersonifikowany, a całą tę scenę autor podniósł do rangi symbolu, dokonując w ten sposób poetyckiej egzegezy i interpretacji sensu perykopy zamieszczonej w Ewangelii wg św. Mateusza. Dokonując zestawienia tekstu biblijnego z opisem Brandstaettera, można dostrzec wspomniane już dwa plany zdarzeń. Oto fragment biblijny:

Wracając rano do miasta odczuł głód. A widząc drzewo figowe przy drodze, podszedł ku niemu, lecz nic na nim nie znalazł oprócz liści. I

rzekł do niego: „Niechże już nigdy nie rodzi się z ciebie owoc”. I drzewo figowe natychmiast uschło⁵⁴.

Brandstaetter znacznie rozbudował tę scenę, podkreślając jej aspekt nadprzyrodzony i tłumacząc klątwę rzuconą na drzewo względami psychologiczno-teologicznymi. Przywołuje pośrednio symbolikę drzewa figowego, które może wskazywać na konkretnych ludzi⁵⁵.

Jezus, ujrawszy gaje figowe, przystanął i bacznie im się przyglądał, po czym podszedł bliżej do jednego z figowców, ostrożnie ujął w palce gałązkę – był głodny, ale wiedział, że nie była to jeszcze pora na dojrzałe figi – i rozchylił drobne listki, między którymi spodziewał się znaleźć zawiązujące się maleńkie owoce, świadczące o urodzajności drzewa. Drzewo było bezpłodne. Cofnął dłoń (III-IV, 216).

Narrator zainteresował się tym, dlaczego Jezus szukał małych owoców figowca. Ten szczegół – dodatkowy w stosunku do przekazu kanonicznego – stanowi jednak ważne ogniwo decydujące o wartości artystycznej całego fragmentu i jego wymowie teologicznej. Nieurodzajność drzewa w powieściowej interpretacji stała się znakiem ludzkiej grzeszności, o której rozmyślał Jezus:

Pod zamkniętymi powiekami ujrzał nieurodzajnych synów człowieka, nikomu niepotrzebnych, przeczących swoim istnieniem tym cełom, którym powinni służyć, a nie służą z powodu swojej bezpłodności. Pan kazał się rozmnażać duchowo i cieleśnie. Wszystko, co jest bezpłodne z ducha i ciała, jest szkodliwe i złe. Wszystko, co nie rodzi, przeczy Panu. Wszystko, co nie rozmnaża się, jest grzeszne (III-IV, 216-217).

Rozbudowanie metafory „nieurodzajnych synów człowieka” poprzez bliższe określenie, na czym polega ten neurodzaj, przywołuje niektóre treści antropologiczne wyprowadzone z przesłania biblijnego: człowiek nie został obdarzony istnieniem po to, by pograć się w chaosie, pustce bezsensu, lecz jego życie

⁵⁴ Mt 20, 18-19.

⁵⁵ Por. Jer 24, 1-10.

zostało ukierunkowane na cel, którym jest nieustanny rozwój w kierunku dobra moralnego. Nadużycie jednak ludzkiej wolności prowadzi niejednokrotnie do tego, że człowiek przeczy swoim istnieniem celowi, któremu powinien służyć⁵⁶. Wymowę fragmentu utrzymanego w mowie pozornie zależnej, podkreśla rozbudowane pytanie retoryczne, któremu towarzyszą nawiązania do realiów historyczno-kulturowych, odsłaniające metaforyczne znaczenie „ugornej pustki”. Jezus zastanawia się:

Czym są ci wszyscy fałszywi i zakłamani kapłani, jak Kajafa i Hanaan, wraz ze swoimi faryzejskimi i saducejskimi współnikami, kapłanami i bogaczami, udającymi pokorę i pobożność, ci wszyscy handlarze kupczący na Dziedzińcu Pogan, jeżeli nie drzewem figowym w pięknej szacie z zielonego listowia, pod którym gnieździ się ugorna pustka? (III-IV, 217).

W poetycki sposób ukazał narrator teologiczną prawdę, że Bóg tęskni za człowiekiem, bo Jego naturą jest miłość, a z nią związane jest zawsze pragnienie wzajemności. Narrator uwydatnił pragnienie Jezusa, stosując chiastyczne konstrukcje paralelne, antytezy, liczne powtórzenia i niektóre zwroty zaczerpnięte z Biblii. Wprowadził też tautologizmy harmonizujące z podniosłym stylem wypowiedzi: „pragnąć wielkim pragnieniem”, „pożądać wielkim pożądaniem”:

[...] albowiem podobnie jak człowiek jest głodny Boga, tak samo Bóg jest głodny człowieka i pragnie go wielkim pragnieniem, i pożąda go wielkim pożądaniem, i podobnie jak chlebem człowieka jest Bóg, tak chlebem Boga jest człowiek, człowiek owocujący sprawiedliwością, pokorą i dobrocią (III-IV, 217).

Kolejny fragment wewnętrznego monologu Jezusa wyraźnie nawiązuje do stylistyki profetycznej, co podkreślone jest użyciem zwrotu *biada*. Skierowaniu tego zwrotu pod adresem konkretnych postaci towarzyszy wskazanie na ich przewinienia:

⁵⁶ S. Wittek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 134-135.

[...] a biada człowiekowi, który nie karmi sobą Boga i odmawiając Mu siebie, pozostawia Go głodnym i spragnionym, biada Kajafie i biada Hananowi, biada przekupniowi, handlującemu miłością Boga, biada faryzeuszom, saduceuszom i kapłanom (III-IV, 217).

Dopiero po tak szerokim zarysowaniu tła dla „nieurodzajnych synów człowieczych” opowiadający wraca do motywu drzewa figowego, by wyciągnąć wniosek teologiczny: człowiek, który nie chce odpowiedzieć na pragnienie Boga, sam siebie skazuje na przekleństwo ugornej pustki, która trwać będzie „po wieki wieków”. Jezua ben Josef kieruje swe *biada* ku ludziom żyjącym w zakłamaniu:

[...] biada tym, [...] co mówią tak, a myślą nie, i mówiąc nie, myślą tak, biada drzewu bezpłodnemu, i niech będzie przeklęte drzewo bezpłodne imieniem Kajafa i drzewo bezpłodne imieniem Hanan, i drzewo bezpłodne – człowiek obłudny, i drzewo bezpłodne – handlarz wiary, i niechaj na wieki nie urodzi się z niego owoc, i niech będzie przeklęta pustka ugorna i dusza ugorna, na wieki wieków.

Amen.

Tak mówił Jezus.

A drzewo uschło (III-IV, 216-217).

Długość i graficzny zapis ostatnich zdań wyraźnie podkreśla moc sprawczą słowa Jezua i nawiązuje pośrednio do dynamizmu hebrajskiego terminu *Dawbar*, oznaczającego jednocześnie i słowo, i czyn. Mowa pozornie zależna, którą narrator zastosował w cytowanych fragmentach, oddaje prawdopodobieństwo przeżyć Jezusa – Boga przekraczającego ludzką rzeczywistość i tylko ludzki sposób przeżywania i działania. To, co rozgrywało się w świadomości Jezusa-Boga, może być potraktowane jako analogia do mitologicznego planu zdarzeń, który dostrzec można w klasycznej epopei. Z punktu widzenia teologii biblijnej scenę tę umieścić można wśród tzw. czynności symbolicznych, wykonywanych przez

proroków, gdy chcieli oni wskazać na braki w duchowej kondycji ludzi, do których byli posłani⁵⁷.

Przedstawione powyżej fragmenty powieści są wybrane spośród innych licznych przykładów przenikania się płaszczyzny naturalnej i ponadnaturalnej oraz ich zgodnego współistnienia w tetralogii.

OPISY PRZYRODY

Opisy przyrody zajmują stosunkowo wiele miejsca w analizowanej powieści. Spełniają one istotną funkcję artystyczną – podkreślają ekspresję wewnętrznych przeżyć postaci powieściowych. Szczególną rolę odgrywają przy prezentacji zjawisk ponadnaturalnych, jak np. w scenie powołania Johana ben Zecharii lub przy opisie Przemienienia na górze.

Nadprzyrodzona scena Przemienienia zamknięta została w naturalnym rytmie dnia i nocy: rozpoczyna się opisem zachodu, kończy zaś opisem wschodu słońca. Każdy z nich, zawarty w jednym wieloczłonowym i rozbudowanym zdaniu, jest pełen barw, niezwyklej plastyki, nacechowany dynamizmem. W opisie zachodu słońca pojawia się metaforyczny obraz mroku, któremu zostały przypisane cechy drapieżnego zwierzęcia:

Słońce **pospiesznie zanurzyło się** w morzu niewidocznym teraz nawet dla najbystrzejszego oka z powodu oparów zasłaniających widnokrąg i buchnęło luną na Hermon, który stanąwszy w płomieniach gorzał, tryskał iskrami [...], znienacka podnóże góry zaczęło ostygnać, gasnąć i ciemnieć, chłodny gęsty mrok **pełzał chytrze** ku szczytowi, teraz tłącemu się już tylko jak ogarek, **przebiegle czaił się, krył** po rozpadlinach, **macając przed sobą niewidomymi czujkami**, aż **upatrzywszy sposobną chwilę, skoczył**, spadł na świetlista smugę, **zduślił ją mokrymi od rosy łapami**.

⁵⁷ Ozcasz bierze za żonę nierządnicę i swoim dzieciom nadaje imiona znaczące (zob. Oz 1-3). Wiele też czynności symbolicznych wykonuje prorok Ezechiel (zob. Ez 3, 22-4, 5).

Słońce zaszło. Ciemność zaległa góry [podkr. moje – A.S.] (III-IV, 89).

Podkreślone wyrazy wskazują na animizująco-metaforyczny charakter mroku i wzmacniają dynamikę opisu, a jednocześnie sugerują pewien trop interpretacyjny. Podążając za tą sugestią, można dostrzec odniesienia transcendentne, ponadnaturalne, przywołane symbolicznym odczytaniem kontrastu światła i ciemności. Stanowią jednocześnie antycypację światłości blasku chwały przemienionego Jezusa i mroku śmierci zapowiadanej podczas teofanii na górze.

Narrator, przedstawiając doświadczenie powołania prorockiego Johanana ben Zecharii, stosuje technikę oksymoronicznego przeplatania się scen porządku naturalnego i nadnaturalnego⁵⁸ – podobnie jak przy opisie sceny zwiastowania. Układ zdarzeń w ostatnią noc, którą Johanana spędził na tarasie pustelni, wyraźnie wskazuje na transcendentny charakter przeżycia bohatera. Prezentacja jego wewnętrznego doświadczenia nawiązuje do sposobu, jakiego używali starotestamentalni prorocy, by opisać swoje doświadczenie mistyczne. Współczesny biblista Juliusz S. Synowiec, pisząc o sposobach, które wybrał Bóg, by przekazać prorokom swoje objawienie, zauważa, że „z objawieniem słów Bożych łączyły się często wizje, czyli ekstatyczne przeżycia, podczas których prorocy oglądali obrazy nieistniejące w świecie podpadającym pod zmysły [...], słyszeli słowa wypowiedane przez Boga lub inne istoty nadprzyrodzone [...], a czasami nawet odczuwali niezwykle wrażenia dotykowe [...] lub smakowe”⁵⁹. Istotne dla naszej powieści jest również stwierdzenie przywołanego biblisty, że wizje te często towarzyszyły opisowi powołania prorockiego,

⁵⁸ Technikę tę dostrzegła B. Chrzastowska (*Otwarte niebo. Literackie świadectwa przeżywania Eucharystii*, Poznań 1992, s. 91), przedstawiając motywy eucharystyczne w powieści Brandstaettera.

⁵⁹ J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 15. Por. też Am 7, 1-9; 9, 1; Ez 3, 3.

gdyż z podobną sytuacją mamy do czynienia w opisie zdarzenia z życia Johanana ben Zecharii. W wizji prezentowanej przez Brandstaettera jest miejsce dla trzech spośród wymienionych typów wrażeń: słuchowych, dotykowych i smakowych.

Opowiadający dyskretnie przeprowadza czytelnika z płaszczyzny naturalnej do nadprzyrodzonej. Scena wizyjna rozpoczyna się stwierdzeniem, iż wieczorem Johanana wyszedł na taras pustelni, by się modlić i rozważać tajemnicę pustyni. Jego zainteresowanie pustynią stanowi okazję, aby przybliżyć czytelnikowi biblijne rozumienie tej przestrzeni. W komentarzu pojawia się wyjaśnienie, że pustynia była „błogosławiono-przeklętym” miejscem łączącym w sobie sprzeczności, miejscem, które miało swoje „bosko-demoniczne” pochodzenie. Następnie narrator dzieli się ważnym spostrzeżeniem, które – jak okaże się wkrótce – ma charakter antycypacji i bezpośrednio dotyczy Johanana:

Pustynia nie była jednak wyłączną siedzibą Pana. Wprawdzie z jednej strony była domeną Boskich Objawień, z drugiej jednak miejscem próby i pokusy, szkołą pokory i mądrości, sceną dramatycznych rozmów człowieka z Bogiem i walk z szatanem, podczas których człowiek uczył się przewyżczać samego siebie i odróżniać głos Dobra od głosu Zła (I-II, 167).

Powyższa informacja przygotowuje czytelnika do właściwego zrozumienia zdarzenia, które zaskoczyło proroka⁶⁰. Podczas gdy Johanana był na tarasie, nagle tak bardzo rozszalała się burza piaskowa, że nie zdołał nawet dojść do schodów, by bezpiecznie ukryć się przed uderzeniami wiatru niosącego pustynny piasek. Poprzez takie usytuowanie wewnętrznego doświadczenia spotkania z Bogiem narrator nawiązuje do opisu starotestamentalnych teofanii, często bowiem towarzyszyły im różne zjawiska atmosferyczne –

⁶⁰ Zaskoczenie to postawa, która często towarzyszy opisom powołania prorockiego: człowiek nagle wezwany przez Boga do wypełnienia szczególnej misji nie jest – z psychologicznego punktu widzenia – przygotowany do natychmiastowej odpowiedzi. Por. np. Wj 3, 1-22; 1Sm 3, 1-18; zob. też G. W i t a s z e k, *Moc słowa prorockiego*, Lublin 1996, s. 26.

z tego też względu opis powieściowy mieści się w biblijnej konwencji⁶¹. Elementem nowym, którego nie ma w biblijnych opisach teofanii wśród burzy, jest koncentracja uwagi na doznaniach człowieka.

Wicher szarpał jego białą szatę, smagał kościstą, zarośniętą twarz, podrywał długie kosmyki włosów, które jak płomienie pełgały dokoła jego głowy. Oczy i usta miał pełne piasku. Już zbliżał się do schodów prowadzących do wewnętrznego dziedzińca, gdy poczuł gwałtowne szarpnięcie za rękaw. Zachwiał się i obejrzał, Czyjaś silna dłoń ujęła go za ramię i pchnęła na środek tarasu (I-II, 168).

Narrator nie wyjaśnia, czyja to dłoń popchnęła Brata Pustynnego na środek tarasu, lecz przedstawia samopoczucie człowieka nagle przeniesionego w transcendentny wymiar rzeczywistości. Zwraca uwagę na niewytłumaczalny kontrast między tym, co słyszy i widzi Johanana, a tym, czego doświadcza.

Burza wprawdzie wciąż trwała, ale Johanana nie czuł już więcej jej podmuchów. Stał bezpiecznie w samym środku szalejącego chamsinu, który teraz nie dotykał jego szat i włosów. I gdyby nie dziki łoskot przewalającego się żywiołu i widok piaszczystych tumanów pędzących przez pustynię jak karawana białych wielbłądów, byłby przekonany, że burza dawno minęła (I-II, 168).

Dopiero wtedy, gdy Johanana był przygotowany do przyjęcia nadprzyrodzonego charakteru zjawiska, które obserwował i w którym uczestniczył, usłyszał wyraźnie słowa Elohim:

[...] posłyszał głos, który przemówił do niego cicho, tak cicho, że Johanana zdumiał się, jak to się dzieje, iż stłumiony szept przebija się przez rozrukane żywioły, góruje nad nimi i wyraźnie dochodzi do jego posłusznych uszu. [...]. Źródło głosu wyraźnie było poza nim, może nawet poza burzą i poza niewidocznymi gwiazdami (I-II, 168).

Występujący w tym fragmencie wyraźny kontrast między łoskotem burzy piaskowej a cichym szeptem Elohim oraz nie-

⁶¹ Zob. m.in. Wj 19, 16; Pwt 33, 2; Ps 29; Ps 18, 15.

możność dokładnego zidentyfikowania miejsca, z którego dochodzi ten głos, harmonizując z innymi przejawami nadprzyrodzonej ingerencji Boga. Wspólną ich cechą jest niemożność precyzyjnego określenia istoty tych zjawisk. W ten sposób narrator wyraża teologiczną prawdę: boski wymiar istnienia i działania pozostaje dla człowieka tajemnicą.

Opisy przyrody stanowią istotny element powieści epopeicznej, co jest widoczne także w prezentowanej tetralogii. Zachód słońca, pustynia, burza piaskowa – to tylko niektóre spośród wielu przykładów.

KONTAMINACJA POWIEŚCI I EPOPEI

Mówiąc o tym, co jest charakterystyczne dla kontaminacji powieści i epopei, należy zwrócić uwagę na otwarcie perspektywy narracyjnej. Narrator wszechwiedzący, obiektywny, często oddaje głos poszczególnym postaciom. W toku narracji pojawia się często mowa pozornie zależna – co jest jedną z technik chętnie stosowanych przez autorów powieści psychologicznej⁶². Perspektywa narracyjna, podobnie jak w epopei, jest ukierunkowana na przeszłość nieodwołalnie zamkniętą, a jednocześnie pozostaje otwarta na teraźniejszość i przyszłość⁶³. Otwarcie to jest związane z podejmowanymi pytaniami natury egzystencjalnej oraz zagadnieniami religijno-metafizycznymi. Czas jest kategorią otwartą dzięki perspektywie, jaką narrator ukazuje czytelnikowi.

Szczególnym przykładem takiego otwarcia perspektywy narracyjnej jest zakończenie analizowanej powieści, którym autor pozostawił wyraźny pomost między dokonaną już przeszłością a jeszcze niezrealizowaną przyszłością. Lipatow pisząc o powieści-epopei zauważa, że przeszłość nie jest jednoznacznie zamknięta

⁶² Zagadnienia dotyczące powieści psychologicznej przedstawia A. S o b o l e w s k a, *Polska proza psychologiczna (1945-1950)*, Wrocław... 1979.

⁶³ A. L i p a t o w, *op. cit.*, s. 59.

i oddzielona absolutnym dystansem czasowym od teraźniejszości i przyszłości, lecz ciągle pozostaje otwarta i domaga się dopełnienia⁶⁴. Połączenie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości związane jest w tetralogii z teologicznym pojmowaniem czasu jako zbawczego *kairos*, w którym czas historyczny splata się z czasem uniwersalnym, a zdarzenia historyczne wzbogacane są o wymiar eschatologiczny. Jezus ukazany jest jako postać żyjąca w ściśle określonym momencie dziejów ludzkości, a jednocześnie jako ktoś, kto dzięki swej Transcendencji przekracza nieustannie czas historyczny. Takie ujęcie perspektywy temporalnej zakorzenione jest w biblijnej myśli, która starotestamentowym zdarzeniom przypisywała sens figuratywny, a więc wskazywała na ich późniejszą realizację. Właściwe rozumienie tego sensu związane jest z odkryciem ich pełniejszego, tzn. duchowego znaczenia. Dopiero z dalszej perspektywy czasowej można odkryć głębsze, duchowe znaczenie wielu faktów zapisanych we wcześniejszych księgach biblijnych⁶⁵. Również w liturgii chrześcijańskiej można odnaleźć podobne rozumienie czasu otwartego, gdyż czynności liturgiczne wykonywane w danej chwili uobecniają minioną przeszłość i antycypują eschatologiczne wypełnienie⁶⁶.

Zakończenie dzieła Brandstaettera stanowi doskonały przykład połączenia trzech czasów: perspektywy czasu minionego, obecnego i mającego dopiero nastąpić. *Jezus z Nazarethu* kończy się sceną wniebowstąpienia, czyli przejściem Jezusa w jego ludzkiej naturze w boski, transcendentny wymiar rzeczywistości. Autor przedstawiając tę scenę, sięgnął po bogactwo środków artystycznego wyrazu decydujących o podniosłym stylu wypowiedzi, którymi chciał oddać to, co przyjmował jako prawdy teologiczne.

Była cisza. Wiał zachodni powiew. Góra Oliwna trzepotała srebrnym szelestem gajów.

⁶⁴ *Tamże*, s. 60-61.

⁶⁵ M. P e t e r, *op. cit.*, s. 179-187.

⁶⁶ B. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1980, s. 12-13.

Jezus podniósł ręce, wyciągając je nad głowami apostołów i Miriam i pobłogosławił ich wszystkich razem i z osobna. Symeona ben Jona pobłogosławił błogosławieństwem kamienia, Johanana i Jaakowa, synów Zebadii, błogosławieństwem gromu [...], Theoma Niedowiarka błogosławieństwem wiary, Andraja ben Jona błogosławieństwem pierwszego powołania, Symeona Gorliwca błogosławieństwem żarliwości, Lewiego Mataja błogosławieństwem ryłca piszącego, a Miriam, matkę swoją, błogosławieństwem Cienia, i pobłogosławiwszy ich wszystkich razem i z osobna, począł się z wolna oddalać (III-IV, 448).

Charakterystyczny dla poetyckich fragmentów prozy Brandstaettera występujący tu biblijny układ paralelny wzmacnia ekspresję wypowiedzi. Epitety metaforyczne określające charakter błogosławieństwa nawiązują do Ewangelii oraz do tradycji chrześcijańskiej. Kompozycja klamrowa podkreśla jednoczący charakter indywidualnego błogosławieństwa. Dalszy ciąg opisu tej sceny stanowi poetycką transpozycję biblijnych perykop zapisanych przez synoptyków.

[...] Usłyszeli obok siebie podniesione głosy, zapowiadające powrót Jezusa na ziemię drogą niedocieczoną. Zapamiętali tę zapowiedź – trudno im było ustalić, z czyich wyszła ust, ale na pewno były to usta natchnione i wiarygodne, i dlatego nazwali je ustami anielskimi [...]. A Jezus powoli w nich się oddalał, wznosił się wysoko, wysoko, coraz wyżej, a to oddalenie się z Miejsca było równocześnie pozostawianiem w Miejscu [...], a im bardziej stawał się niewidzialny, tym więcej był cielesny i obecny [...]. I tak oddalając się, wstępował we własne Istnienie, w Byt niewidzialny i nieskończony, którym jest On sam. Jeszcze raz spojrzeli na puste Miejsce, już o bardzo niewyraźnych zarysach Pana [...], a gdy stwierdzili Jego całkowitą i niewątpliwą niewidzialność, powrócili do Jerozolimy (III-IV, 448).

W tej wypowiedzi po raz kolejny pojawiają się oksymorony i antytezy, środki te bowiem doskonale przedstawiają to, co ze swej istoty nie w pełni jest wyrażalne: podstawowe prawdy wiary. Wśród nich autor w poetycki sposób zarysował scenę wniebowstąpienia Jezusa. Stanowi ona jednocześnie zamknięcie pewnego etapu historii zbawienia, która nadal będzie się uobecniać w historii Ko-

ściola i w osobistej historii życia każdego człowieka. Narracja, podobnie jak czas, pozostaje kategorią otwartą: Jezus wstępując do nieba, pozostał jednocześnie wśród swych przyjaciół należących do wszystkich ludzkich pokoleń.

Autor wprowadził w powieści zakończenie otwarte, które, jak sądzi Stanisław Eile, raczej stawia problemy, niż je rozwiązuje⁶⁷. Zasadniczym problemem, jaki pojawia się w epilogu, jest pytanie o tożsamość Jezusa z Nazaretu, o Jego realną obecność w życiu tych, którzy mu uwierzyli. Jest to od wieków otwarte zagadnienie filozoficzno-teologiczne. Kolejne tomy tej powieści-epopei mogłyby więc obejmować dzieje Jezusa obecnego w sposób mistyczny w historii całego Kościoła i w losach każdego człowieka, który nie przeszedł wobec niego obojętnie. W ten sposób zakończenie utworu stanowi jednoczesne połączenie tego, co dla autora było obiektywnie daną rzeczywistością potwierdzoną autorytetem Biblii, z tym, co jest subiektywnym wyrazem doświadczeń i przeżyć każdego człowieka wpisanego w nieodwołalnie dokonującą się historię zbawienia.

Ten subiektywny akcent Brandstaetter ukazał po mistrzowsku w epilogu powieści, który następuje bezpośrednio po scenie wniebowstąpienia. Bohaterem epilogu jest faryzeusz w podeszłym wieku, który wracając z przechadzki spotkał grupę mężczyzn rozprawiających o cudzie, jaki oglądali na własne oczy. Gdy dowiedział się, że ich zdaniem Jezus-cudotwórca jest Mesjaszem oczekiwany przez Izraela, wzruszył ramionami, gdyż nie dowierzał temu, co mówili. I chociaż wcześniej już słyszał o naukach, cudach Jezusa z Nazaretu, słyszał o niesprawiedliwym – jego zdaniem – wyroku śmierci, a nawet zmartwychwstaniu, wciąż sobie zadawał sceptyczne pytania:

Ale Jezua ben Josef Mesjaszem? Jezua ben Josef Synem Bożym? Jezua ben Josef zmartwychwstał?

⁶⁷ S. E i l e, *Światopogląd powieści*, Warszawa 1973, s. 241.

Starzec westchnął. Przystanął. Usiadł na przydrożnym gładzie.
Zamyślił się.

A był on praojcem tego, który tę opowieść o Jezusie z Nazarethu napisał (III-IV, 449).

To ostatnie zdanie, które jest zarazem zdaniem ostatnim całej epopeicznej powieści, stanowi nośnik szczególnej treści: tym zdaniem autor osobiście wpisuje się w kulturę judeochrześcijańską. Wskazuje w ten sposób, że uniwersalne treści dotyczące wszystkich ludzi mogą stać się osobistym doświadczeniem każdego człowieka. Każdy człowiek, który w jakiś sposób zetknął się z osobą Jezusa z Nazaretu, próbuje odpowiedzieć na pytanie: kim On jest? Kim On jest dla mnie? Są tacy, którzy zatrzymują się na etapie niekiedy sceptycznego agnostycyzmu i są też tacy, którzy przez decyzję wiary przeszli ponad sceptycyzmem i znaleźli odpowiedź na swoje poszukiwania.

Na epopeiczność tej powieści wskazuje przedstawienie losów wyjątkowego bohatera żyjącego w czasach przełomu, rozległość fabuły, wielość wątków, epizodów, dwa plany zdarzeń, podniosły styl, teologiczna motywacja zdarzeń oraz rola opisów przyrody. Ze względu na kontaminację dwóch form wypowiedzi typowych dla powieści i epopei można dostrzec otwartą perspektywę narracyjną i odmienne niż w epopei potraktowanie czasu. Przeszłość nie jest jednoznacznie zamknięta, nie jest oddzielona absolutnym dystansem czasowym od terażniejszości, lecz jak w powieści, jest otwarta ku przyszłości.

Podsumowując próbę genologicznego określenia tetralogii Brandstaettera, warto podkreślić nowatorski charakter jego dzieła. Jest to biblijna powieść, która spójnie łączy wiele form wypowiedzi typowych dla różnych gatunków literackich. Ta różnorodność nie stoi na przeszkodzie, aby badać narrację i świat przedstawiony metodami współczesnego literaturoznawstwa. Pozwalają one bliżej określić motywy biblijne i przedstawić literacką kreację postaci powieściowych. Nowatorstwo tetralogii Brandstaettera polega zwłaszcza na tym, że w autor korzysta z ustaleń

zarówno literaturoznawców reprezentujących krąg kultury europejskiej, jak i judaistów oraz biblistów przybliżających literackie aspekty semickiego kręgu kulturowego.

Apokryficzność – pogranicze kultur

Termin *apokryf* pochodzi z języka greckiego: *apokryto* tłumaczony jako 'ukryty, schowany, tajemniczy, niezrozumiały'⁶⁸. Do apokryfów zaliczamy utwory pochodzące z różnych środowisk i tradycji, reprezentujące rozmaite tradycje teologiczne, ascetyczne, etyczne, pisane w wielu językach⁶⁹.

Marek Starowieyski stwierdza, iż nie można apokryfu uznać za gatunek literacki, gdyż „określeniem tym obejmujemy bardzo różnorodne gatunki: opowiadanie, mowy, objawienia, w ramach których istnieje również zróżnicowanie, gdyż wewnątrz apokryfu mogą występować opowiadanie, homilie, fragment poetycki itp.”⁷⁰

Apokryficzność jest zjawiskiem znanym już w literaturze judaistycznej czasów starotestamentalnych i literaturze starożytności chrześcijańskiej⁷¹. Przez pierwszych pięć wieków po Chrystusie powstawały tzw. apokryfy właściwe tzn. te, które brano pod uwagę, ustalając kanon Ksiąg Świętych⁷². Do sposobu ich twórczenia nawiązuje piśmiennictwo średniowieczne, podejmując wybrane wątki biblijne i rozbudowując je w dowolny sposób.

⁶⁸ M. A d a m c z y k, *Apokryf*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej (średniowiecze, renesans, barok)*, red. T. Michałowska, Wrocław ... 1990, s. 43.

⁶⁹ M. S t a r o w i e y s k i, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 1998, s. 8.

⁷⁰ *Tamże*, s. 27.

⁷¹ Zob. M. A d a m c z y k, *Wstęp*, [w:] *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, wyd. W.R. Rzepka, W. Wydra, Warszawa-Poznań 1996, s. 29.

⁷² Dekret papieża Gelazego *De libris recipiendis et non recipiendis*, wydany w latach dziewięćdziesiątych V wieku, dotyczy ksiąg, które Kościół uznał za kanoniczne i niekanoniczne. 10 wieków później Sobór Florencki (1441) dokładnie wyczylił zbiór ksiąg natchnionych, co powtórzył Sobór Trydencki, wydając *Decretum de canonicis Scripturis*. Zob. M. A d a m c z y k, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980, s. 39.

Teksty te nie zawsze świadczą o właściwym zrozumieniu przesłania biblijnego. Apokryfy polskie skoncentrowane są na przekazie nowotestamentalnym – mają charakter biograficzny; w odróżnieniu od apokryfów dogmatycznych, profetycznych, wypełniają opisami cudownych szczegółów „luki” życia Jezusa i innych postaci⁷³. W powieści Brandstaettera nie spotkamy takiego uzupełnienia życiorysu Jezusy ben Josef cudownymi zdarzeniami. Występują natomiast fragmenty, które mogą wzbudzić zainteresowanie teologów zajmujących się dogmatyką. Aspekt zaś profetyczny pojawia się tylko tam, gdzie autor nawiązuje do proroctw Jezusa zapisanych w Ewangeliach. Biograficzny charakter powieści świadczy zarazem o właściwym odczytaniu problematyki teologicznej obecnej w Biblii.

ELEMENTY TECHNIKI APOKRYFICZNEJ

W powieści Brandstaettera można odnaleźć niektóre cechy decydujące, iż można ją umieścić wśród utworów o genotypie apokryficznym⁷⁴.

Potraktowanie Biblii jako pierwowzoru. Ta niekwestionowana nigdy cecha apokryfu pozwala na usytuowanie powieści Brandstaettera wśród innych dzieł powstałych

⁷³ M. Jasińska-Wojtkowska, *Apokryfy...*, kol. 766, 767.

⁷⁴ Używam terminu za: M. Adamiczyk, *Biblijno-apokryficzne...*, s. 17; autorka staje przed niemożnością przyjęcia jednej jednoznacznej definicji gatunku apokryfu, dostrzega, iż „nadzieje na wyróżniające rozstrzygnięcie problemu rokuje (jak sądzimy) przede wszystkim odtworzenie wspólnego narracyjnym dziełom apokryficznych genotypu, złożonego z różnych norm i reguł generujących poetykę jego poszczególnych, fenotypowych realizacji. W skład owych nadrzędnych, stymulujących określone wykonanie genotypowych norm wchodzi kojarzące się ze sobą różnopoходne reguły, które wywodzą się łącznie ze sposobów organizacji »podpowiadanych« przez gatunki biblijne, przez tzw. właściwe apokryfy [...] i przez różne literackie (bliskie zwłaszcza histograficznym formom) i pozaliterackie konwencje wykształcone głównie w piśmiennictwie i oralnej sztuce kościelnej”.

od czasów apokryfów staro- i nowotestamentalnych⁷⁵ do współczesności⁷⁶. Biblia – a zwłaszcza Nowy Testament – stanowi podstawowy punkt odniesienia dla autora. Wszystkie przywołane przez niego księgi biblijne stanowią kontekst bliższy lub dalszy kontekst interpretacyjny.

Przyjęcie perspektywy teologicznej. Perspektywa ta szczególnie wyraźna była w najstarszych apokryfach właściwych. Starowieyski podejmując tę kwestię, podkreślił wyjątkowość przekazu teologii biblijnej. „Jeszcze inny charakter miała teologia ludów semickich – wystarczy przeczytać »gęste« teologicznie pierwsze rozdziały opowiadania z Księgi Rodzaju lub przypowieści Jezusa zawarte w Ewangeli. Teologia była wyrażona w opowiadaniu teologicznym. Tę właśnie metodę przyjęły ewangelie apokryficzne”⁷⁷.

Perspektywa teologiczna jest bardzo wyraźna w powieści Brandstaettera. Treści teologiczne wpisane są w stylistykę powieści, obecne także w kreacji bohaterów i czytelne poprzez nawiązania do rabinackich form midraszu hagiadycznego i halachicznego.

Technika montażu. Występuje zarówno w apokryfach właściwych, jak i w późniejszych. Charakterystyczna jest – jak zauważyła Maria Adamczyk – dla niektórych staropolskich

⁷⁵ Na temat powstania i charakteru pism apokryficznych Starego i Nowego Testamentu zob. J. Frankowski, *Apokryfy*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, Poznań-Warszawa 1973, s. 186-262; t. I, L. Stachowiak, *Apokryfy. I, Stary Testament*, [w:] EK, t. I, kol. 758-761; K. Romaniuk, *Apokryfy. II, Nowy Testament*, [w:] EK, t. I, kol. 761-766.

⁷⁶ Na temat apokryficzności współczesnych tekstów literackich zob. W. Koc, *Julian Strykowski*, Poznań 1977, s. 121-123.

⁷⁷ M. Starowicz, *Ewangelie apokryficzne...*, s. 524. Powyższa wypowiedź badawcza umieszczona jest w kontekście różnych sposobów uprawiania teologii na Wschodzie i Zachodzie: „Jesteśmy przyzwyczajeni do teologii dysponującej własnym, ścisłym językiem, własną metodą wnioskowania, ujęciem przedmiotu w logiczną całość, jak ma to miejsce np. w *Summie św. Tomasza*. Tak uprawiał teologię Zachód. Zupełnie inny klimat, słownictwo, metoda panują w dziełach teologicznych Wschodu”.

narracji apokryficzno-biblijnych. Apokryfy te cechuje również tendencja do wiernego naśladowania poetyki biblijnej, które zaciera granice między tekstem apokryficznym i kanonicznym. Amplifikacje apokryficzne zostają ściśle dopasowane do tekstu biblijnego; można powiedzieć, że autor posłużył się techniką montażu: „Uzupełnienia takie (pomijając w tej chwili większą czy mniejszą ich udatność stylistyczną) demonstrują nadto charakterystyczny chwyt literacki polegający na przemyślanym montażu tj. na takim włączeniu (czyli interpolacji) niekanonicznego przekazu w obręb biblijnego tekstu, iż zatracą się granica między nimi (inaczej: zaciera się tzw. delimitacja)”⁷⁸.

Wyraźne zatarcie granicy między tekstem biblijnym a narracją w powieści Brandstaettera zauważył bibliista Michał Peter, który wolałby w powieści widzieć wyraźne sygnały delimitacyjne: „W obecnym bowiem ujęciu graficznym nawet bibliista musi wyostrzyć swoją uwagę, aby odróżnić, gdzie kończy się tekst biblijny, a zaczyna się narracja autora”⁷⁹. Autor również nie zaznacza, kiedy korzysta z agrafonów bądź opowiadań apokryficznych. Dokładna analiza tekstu może jednak wykazać, że np. opis śmierci Josefa jest oparty na koptyjskiej legendzie⁸⁰, a wypowiedzi powieściowego Jezusa ben Josef zbudowane są ze słów Chrystusa przekazanych przez Biblię i Tradycję.

T e c h n i k a d e m o n t a ż u. W średniowieczu pojawił się odmienny sposób traktowania materiału biblijnego i apokryficznego. Niektóre utwory „odsłaniały – i to dość demonstracyjnie – fakt korzystania z materii apokryficznej umieszczonej obok *stricte* biblijnej. Tym samym, rezygnując z udawanych mariaży kanoniczno-niekanonicznych, pokazywały akt sumowania (addycji)

⁷⁸ M. A d a m c z y k, *Wstęp...*, s. 30.

⁷⁹ M. P e t e r, *Roman Brandstaetter, Jezus z Nazarethu*, t. 1, *Czas Milczenia*, Warszawa 1967 [recenzja], RBL 21, 1967, nr 6, s. 382.

⁸⁰ M. S t a r o w i c y s k i, *Evangelie apokryficzne...*, s. 524. Odręczna notka znajdująca się w zbiorach Ossolincum potwierdza słuszność stwierdzenia Starowieyskiego. Zob. Rkp. nr 74/84.

wszelkich możliwych danych, umożliwiających stworzenie czegoś na kształt historiograficznie »pełnego« przekazu o interesujących dziejach np. Boga-Człowieka»⁸¹. W powieści Brandstaettera pojawia się niekiedy również technika zbliżona do tej, o której pisała Adamczyk. Narrator *Jezusa z Nazarethu* czasem wprost odsyła czytelnika do midraszy czy legend, lecz najczęściej do kanonicznego tekstu Biblii.

QUASI-APOKRYFICZNOŚĆ

Wszystkie rodzaje uzupełnień tekstu biblijnego pozwalające spojrzeć na *Jezusa z Nazarethu* jako na powieść apokryficzną podporządkowane są dwóm celom: artystycznemu i egzegetycznemu. Zatrzymując się nad problematyką apokryficzności i egzegetyczności, warto odwołać się do stanowiska autora. Nie zamierzał on tworzyć biografii Jezusa podobnej do tych, które napisali inni autorzy. Nie odpowiadało mu ani „dowolne fantazjowanie” Dobraczyńskiego, ani ubogi, ascetyczny styl Daniela-Ropsa. Zamierzał napisać powieść egzegetyczną, tzn. takie dzieło, które przybliżałoby czytelnikowi treści biblijne, a jednocześnie zachowywałoby cechy powieści. Podejmując jednak wątek biograficzny, autor nie mógł pominąć kwestii tych lat życia ukrytego, które nie zostały przedstawione przez ewangelistów, dokonał więc w pierwszym tomie powieści wielu amplifikacji o charakterze apokryficznym. Jest to jednak apokryficzność szczególnego rodzaju, którą Jasińska-Wojtkowska nazwała *quasi-apokryficznością*, aby podkreślić jej wyjątkowość. Autorka zauważa, że Brandstaetter, dokonując beletryzacji Ewangelii, stara się uzupełniać jej „białe plamy” za pomocą fikcji literackiej w taki sposób, by wykorzystać do tego celu materiał biblijny⁸².

⁸¹ M. Adamczyk, *Wstęp...*, s. 35.

⁸² M. Jasińska-Wojtkowska, *Powieść o Jezusie...*, s. 45-56.

Podobnie wypowiedział się Starowieyski, pisząc o stosowaniu zmodyfikowanej nieco techniki „wcięcia wstecz” przez autora tetralogii. Technika ta, spotykana już w apokryfach właściwych, polega na tym, że autor dopisuje wiele zdarzeń wiążących się z postaciami biblijnymi. Fikcyjne sytuacje, uzupełniające „białe plamy” w przekazie kanonicznym, mają na celu wyjaśnienie Biblii⁸³. „Podobną technikę [...] stosuje Brandstaetter, z tą różnicą, że dorabia on »metryczki« nie osobom, ale wielu przypowieściom Chrystusa”⁸⁴. Materiał, z którego Jezua ben Josef czerpał temat do swych przypowieści, pochodził z jego wcześniejszego doświadczenia.

W narracji powieściowej pojawiają się (szczególnie w I tomie) takie nawiązania do ewangelijnych przypowieści, które pozwalają na odtworzenie klimatu, w jakim wzrastał Jezus. W rozdziale *Małe zdarzenia* znajduje się kilka ewangelicznych antycypacji, które mają znaczenie teologiczne, gdyż wskazują na pewien aspekt człowieczeństwa Jezusa związany z rozwojem, ze zdobywaniem wiedzy, gromadzeniem życiowych doświadczeń. Jezua w pewną bezsenną noc zastanawiał się nad minionym dniem. W Jego refleksjach pojawiają się motywy znane z Ewangelii:

Widział jak jedne ziarna padają przy drodze, a drugie padają na kamień, a trzecie pomiędzy ciernie, a inne na ziemię urodzajną i te dopiero wydają plon. Leżąc nocą w domu na macie i porządkując w głowie wrażenia minionego dnia, rozmyślał o ziarnie różnie padającym i o ziarnie, które kiełkuje w ziemi, wypuszcza korzenie, lodygę i ciężki kłos niezależnie od tego, czy siewca czuwa, czy śpi (I-II, 123).

Narrator nie komentuje tych refleksji Jezusa – przytacza je tylko, licząc na dojrzały odbiór czytelnika znającego z Ewangelii

⁸³ Zob. M. Starowieyski, *Barwny świat...*, s. 12.

⁸⁴ Tenże, *Ewangelie apokryficzne...*, s. 524; por. też L. Stachowiak, *op. cit.*, kol. 758-761.

treść przypowieści. Przedstawia następnie Jezusa włączającego wcześniejse zdarzenia w nurt swoich rozważań:

Potem medytował [...] nad zagubioną owcą, która zeszłego roku niepostrzeżenie odłączyła się od Jego stada, a On szukał zaginionej przez całą noc w dolinach i na wzgórzach. Już z nóg upadał, ale nie ustawał w poszukiwaniach, aż ją znalazł (I-II, 123).

Jezua ben Josef analizuje także doświadczenia innych ludzi:

Potem z bólem przypomniał sobie opowiadanie o chwastach rocznej życicy – o tym zdarzeniu dowiedział się od jednego ze starych rolników – którą zły człowiek z zemsty wyspał do siewnego ziarna sąsiada, a życica, ładząco podobna do pszenicznych kłosów, weszła wraz z nimi, zachwaszczając zboże (I-II, 123).

Zastanawia się nad niedawnym doświadczeniem swojej matki:

[...] matka Jego zgubiła drachmę i nie mogąc jej znaleźć, zaświeciła świecę i przeszukała wszystkie kąty i zakamarki w domu, aż wreszcie po długich mrożałach znalazła pieniądz, ku wielkiej swojej radości, za glianymi dzbanami stojącymi pod ścianą (I-II, 123).

Bez trudu w tych rozważaniach można odnaleźć motywy zaczerpnięte z Ewangelii. Są nimi przypowieści o siewcy⁸⁵, o kółku⁸⁶, o zagubionej owcy⁸⁷, o zagubionej drachmie⁸⁸. Autor wykorzystał materiał biblijny, aby ukazać, w jaki sposób Jezus w swoim człowieczeństwie dorastał do swego późniejszego nauczania.

Rozmyślając nad tymi zdarzeniami i spostrzeżeniami, uogólniał je, wyciągał z nich nauki moralne i tworzył z nich porównania, alegorie, symbole [...], czuł w sobie potrzebę szukania i znajdowania wszystkiego, co jest zgubione, i wszystkiego, co pragnie być odszukane i znalezione [...] porównywał Wiekuistego z pasterzem, a człowieka z owcą, i widział

⁸⁵ Por. Mt 13, 1-9, 18-23.

⁸⁶ Por. Mt 13, 24-30.

⁸⁷ Por. Łk 15, 1-7.

⁸⁸ Por. Łk 15, 8-10.

duszę ludzką zagubioną wśród rozpadlin, i ujrzał, jak ją Pan odszukał i odnalazł, i poprowadził do spokojnej wody, i orzeźwił ją, i powiódł prawiymi ścieżkami do swojego Imienia (I-II, 123).

W rozdziale *Mądry ogrodnik* pojawia się wzmianka o tym, że Jezus pracował u pewnego bogatego gospodarza, którego sytuację porównał w jednej ze swych przypowieści do sytuacji ojca porzuconego przez marnotrawnego syna:

Pracował u pewnego bogacza, właściciela dużego majątku opodal Nazarethu, człowieka o dobrym sercu, lecz nieszczęśliwego z powodu młodszego syna, który otrzymawszy od niego część swojej majątności, niedługo potem zabrał wszystko, co posiadał, i odjechał w daleką krainę i, jak wieść głosiła, roztrwonil wszystkie swoje pieniądze, gdyż żył rozpusznie (I-II, 151).

Ten sam gospodarz zwracał się do Jezusa, gdy dostrzegł, że jedno z drzew figowych nie przynosi owocu: „Oto przez trzy lata codziennie tutaj przychodzę i szukam owocu na tym drzewie figowym, a nie znajduję go, przeto zettnij je” (I-II, 151-152). Także ta sytuacja znana jest czytelnikom Ewangelii.

Brandstaetter – przedstawiając lata życia w Nazarecie – sięgał do tekstów biblijnych, by jak najwierniej oddać realia życia za czasów Jezusa. Swoisty charakter apokryficzności tetralogii wynika stąd, że dodatkowe informacje dotyczące dzieciństwa Jezusa pośrednio są wyprowadzone z tekstu kanonicznego. Natomiast tam, gdzie brakło możliwości zaczerpnięcia z tego źródła, Brandstaetter wykorzystywał inne: wiedzę judaistyczną i historyczną, dbając, by każdy szczegół miał motywację artystyczną oraz spełniał wymogi prawdopodobieństwa. Odslaniając niektóre tajemnice świata nadprzyrodzonego, starał się, by ich treść była bliska teologii konceptualnej.



W twórczości Romana Brandstaettera zajmuje szczególne miejsce tetralogia powieściowa *Jezus z Nazarethu*. Ten wszechstronny komentarz do Biblii, ujęty w literacką formę powieści, stanowi eksperyment artystyczny niezwyklej rangi. Autor kształtując świat przedstawiony okazał się mistrzem słowa, gdyż swym rozległym kompetencjom biblijnym, judaistycznym, historycznym i teologicznym potrafił dać kształt artystyczny.

Podjęmując się pracy nad tym dziełem, skoncentrowałam się przede wszystkim na aspektach teologicznych. Sądzę, że są one niezwykle istotne dla zrozumienia sensu tej powieści. Dostrzegam, iż problem obecności elementów teologicznych w literaturze pięknej ciągle domaga się pełniejszego opracowania teoretycznego i wyrazistej egzemplifikacji literackiej, tego zaś powinni dokonywać nie tylko teologowie, lecz i literaturoznawcy.

Obecnie w kilku ośrodkach uniwersyteckich kraju podejmowane są prace poświęcone twórczości Brandstaettera. Można mieć nadzieję, że dociekania młodej generacji badaczy udowodnią, iż wielkie milczenie, które przez wiele lat PRL otaczało twórczość Brandstaettera, miało raczej pozaartystyczne uzasadnienie. Niewygodny był wówczas Żyd jako autor *Milczenia* – dramatu politycznego; nie zawsze rozumiały był judeochrześcijanin jako autor *Pieśni o moim Chrystusie* i *Hymnów Maryjnych*; niepopularny literat jako autor *Kręgu biblijnego*. Jedynie zasypujący autora entu-

zjastycznymi listami czytelnicy docenili jego dzieło. Potwierdza to siłę oddziaływania jego twórczości na czytelnika, wpływ na uczucia i wyobraźnię, na podejmowanie decyzji.

Wiele łączy sposób myślenia Brandstaettera o literaturze ze stanowiskiem teoretyków literatury mieszczących się w nurcie klasycyzującym.

Eliot – z pewnością znany Brandstaetterowi z racji filologicznego przygotowania – uważał, iż prawdziwa sztuka musi się opierać na światopoglądzie, który można wyrazić w kategoriach filozoficznych. Jednakże na podstawowe pytania ontologii, epistemologii, aksjologii, antropologii i etyki – odpowiada także teologia. Jako nauka respektująca Objawienie dane przez Boga, który wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał do człowieka, oraz snująca dociekania rozumu otwartego na łaskę, nauka akceptująca obie strony – *fides et ratio* – proponuje również człowiekowi drogę rozwiązania jego podstawowych problemów. Dlatego też przytoczone powyżej stwierdzenie Eliota można odnieść na zasadzie analogii do nauk teologicznych. Problematyka teologiczna pojawia się bardzo wyraźnie w poezji, dramatach, prozie Brandstaettera – mimo iż nie została nigdzie wyrażona językiem pojęć naukowych.

Stanisław Dąbrowski – odnosząc się do sposobu pisania Brandstaettera – zauważył, że „prawdę religijną interpretacyjnie przenika poetyckie »zmyślenie«”¹. Jeżeli interpretację rozumieć jako wysiłek ukierunkowany na odszyfrowanie sensu ukrytego w dziele literackim² – wówczas powieść biblijną Brandstaettera można traktować jako próbę interpretacji Biblii, ze szczególnym uwzględnieniem Ewangelii, dokonaną za pomocą środków wyra-

¹ S. Dą b r o w s k i, *Vox Humana, Biblia w lirycie Tadeusza Nowaka*, Lublin 1993, s. 46.

² Por. np. P. R i c o e u r, *Egzystencja i hermeneutyka*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 192.

zu artystycznego. Dzięki temu sensory teologiczne wpisane w powieść stanowią integralny składnik jej literackości.

Wysiłek autora koncentruje się nie tylko na artystycznych, lecz i na poznawczych walorach powieści, co widoczne jest wyraźnie w sposobie kreacji świata przedstawionego. Wielkim jego osiągnięciem jest przybliżenie współczesnemu czytelnikowi czasów Jezusa i mało znanej kultury semickiej tego okresu. Panoramiczne tło życia tytułowego bohatera umożliwiło przedstawienie wielu szczegółów dotyczących obyczajowości Izraela.

Tetralogia odznacza się również tym, że ukazując czytelnikowi realia Jezusa historycznego, pomaga mu jednocześnie nawiązać w wierze kontakt z Chrystusem czasu obecnego. Jej aspekt historyczno-kulturowy pozwala widzieć w Jezusie prawdziwego Izraelitę, a zarazem sprzyja odkryciu Jego bóstwa. Teologiczny wymiar powieści przekracza jednak przedstawione już powieściowe aspekty teologii biblijnej, dogmatycznej czy teologii duchowości i nabiera znaczenia pastoralnego. Świadczy o tym m. in. fakt, iż fragmenty dzieła są wykorzystywane podczas katechez i różnego rodzaju rekolekcji. Także świeckim studentom teologii, klerykom wielu seminariów i siostron niektórych zgromadzeń proponowana jest lektura *Jezusa z Nazarethu*. Tego typu oddźwięk czytelniczy przemawia za tym, że teologia literacka może funkcjonować komplementarnie wobec teologii dyskursywnej. Wyrażenie treści teologicznych językiem literackim przybliża je znacznie odbiorcom, odkrycie zaś teologii wpisanej w ten sposób w dzieło literackie pogłębia zrozumienie powieści. Autor wyraża podstawowe prawdy teologiczne za pomocą semantycznie nośnych neologizmów, metafor, symboli i figur retorycznych. Dzięki tym środkom stylistycznego wyrazu kreuje obrazy o wielkiej sile ekspresji, a jednocześnie zachęca czytelnika, by głębiej wniknął w ich sens. W ten sposób proponuje mu udział w świecie wartości obecnym w powieści.

Bliska etyce i teologii aksjologia jest szczególnie wyraźna w odniesieniu do bohaterów dzieła. Autor kreuje postacie powie-

ściowe dotyczące zawsze aktualnego problemu: „jaką hierarchię wartości przyjąć, by życie przeżyć godnie?” Sposób kreacji bohaterów przywołuje na myśl starożytnych. Już Platon dostrzegał w twórczości siłę ambiwalentną i opowiadał się za taką literaturą, która kształtowałaby postawy moralne czytelników³. Stanowisko Brandstaettera jest pod tym względem, jak sądzę, jednoznaczne: stawiał sobie nie tylko artystyczne cele, lecz przede wszystkim etyczne i religijne.

Autor *Jezusa z Nazarethu* może być postrzegany jako twórca wielkich syntez. Pierwszą z nich jest zakorzeniona w *Księdze Po-czątków* jedność dobra i piękna, która powstaje jako owoc pracy. Stąd też artystyczne walory powieści ukierunkowane są na tworzenie takiego świata wartości, który służy prawdziwemu dobru czytelnika. Brandstaetter potrafił wyrazić podstawowe pojęcia znane w chrześcijańskiej teologii za pomocą obrazowego języka zakorzenionego w judaizmie. Tworzył w konwencji typowej dla europejskiego kręgu kulturowego – powieści, lecz nasycił ją genologicznymi nawiązaniem do poetyki midraszu hagiograficznego i halachicznego oraz apokryfu wywodzącego się również z kultury semickiej. Największym zaś osiągnięciem artysty – jeśli chodzi o umiejętność budowania syntez – jest zaproponowany wizerunek Jezusa. Jak nikt dotąd za pomocą artystycznego słowa Brandstaetter wyraził bardzo czytelnie teologiczną prawdę o jedności dwóch natur – boskiej i ludzkiej w jednej Osobie.

Zdolność łączenia i przewyższania sprzeczności nie jest jednak dla autora równoznaczna z rozmyciem hierarchii wartości i niejednoznacznością postaw etycznych i estetycznych. Pamiętając o tym, że literatura współczesna oscyluje między harmonią i dysharmonią, zaufaniem do podświadomości i zaufaniem do ro-

³ P l a t o n, *Państwo*, t. II, ks. X, Warszawa 1958, s. 50-100.

zumu, buntem i łagodnością⁴, można spojrzeć na powieść z tej perspektywy. Wówczas okaże się, że rozpatrywana w tym kontekście twórczość Romana Brandstaettera pozwala go nazwać pisarzem logosu, który wiele wysiłków podejmuje, by przeciwstawić się chaosowi współczesnego świata. Odpowiada również na niepokoje pokoleń przełomu tysiącleci, ogłuszanych przez mass media, karmionych produktami kultury masowej oraz relatywizmem moralnym i estetycznym. Kultura doby obecnej coraz intensywniej preferuje wartości ludyczne i hedonistyczne. Autor tetralogii odpowiada, że one nie są w stanie zaspokoić najgłębszego głodu człowieka, że nie rozwiążą jego podstawowych pytań egzystencjalnych.

Współczesnemu człowiekowi, który popada w „zapaść aksjologiczną i rozrzew, i niezborność ocen”⁵, a często żyje tylko na powierzchni zdarzeń, nie wnikając w ich sens – lektura *Jezusa z Nazaretu* daje możliwość głębszego namysłu. Na podstawie badań korespondencji i opublikowanych wypowiedzi Brandstaettera można wnioskować, że miał on nadzieję, iż te chwile refleksji i autorefleksji pozwolą znaleźć czytelnikowi trwałą fundament życia.

Jeśli przyjąć, że celem dzieła jest zawsze zjednanie odbiorcy dla stanowiska autora⁶, można stwierdzić, że Roman Brandstaetter chciał wprowadzić czytelników w świat tych wartości, które dały mu poczucie sensu. Dlatego też nieprzypadkowo centralną postacią swego *opus vitae* uczynił Jezusa z Nazaretu, w którym dostrzegał Boga zatroskanego o dobro człowieka. Powieść ma charakter świadectwa; jest – mówiąc słowami autora – jego „augustańskim wyznaniem”. Dlatego też pracując nad dziełem

⁴ Wielu badaczy literatury mówi o ścieraniu się opozycji – nurtu apollinijskiego i dionizyjskiego w literaturze współczesnej; zob. np. A. H u t n i k i e - w i c z, *Od czystej formy do literatury faktu. Główne teorie i programy literackie XX stulecia*, Warszawa 1976, s. 69.

⁵ J. B ł o Ń s k i, *W poszukiwaniu arcydzieła*, „Teksty” 1973, nr 4, s. 6.

⁶ R. V e l l e k, A. W a r r e n, *Teoria literatury*, Warszawa 1976, s. 41.

swego życia miał na uwadze przede wszystkim odbiorcę: chciał mu pomóc, by poprzez odkrycie piękna w artystycznie uporządkowanych konstrukcjach literackich dostrzegał sens istnienia, cel życia i twórczości człowieka. Wskazał na wartość i godność człowieka, który już w antropologii filozoficznej wyrastającej z myśli Ojców Kościoła nazwany był *imago Dei*.

Mam świadomość, iż niniejsza rozprawa nie wyczerpuje wszystkich możliwości interpretacyjnych, co przecież nie było jej celem, lecz mam też nadzieję, iż przynajmniej w jakimś stopniu uzupełnia lukę w badaniach literackich nad tym wartościowym dziełem.



**A. Wydawnictwa słownikowe
i encyklopedyczne**

- BOCIAN M., współpraca U. Kraut, I. Lenz, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1996.
- DICTIONNAIRE Encyclopédique du Judaïsme, Publié sur la direction Geoffrey, Wigoder editur de l' Encyclopedie judaica, Paris 1996.
- ENCYKLOPEDIA Biblii. Postaci, pojęcia, informacje. Historia. Środowisko naturalne. Życie codzienne, red. P. Alexander, przekł. D. Ściepuro, Warszawa 1997.
- FORSTNER D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- KOPALIŃSKI W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2001.
- , *Słownik symboli*, Warszawa 1991.
- LANGKAMMER H., *Słownik biblijny*, Katowice 1982.
- LEKSYKON podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam, red. A.T. Khoury, przekł. J. Marzęcki, Warszawa 1998.
- LEKSYKON symboli [Herder-Lexikon Neuland], oprac. M. Oesterreicher-Mollwo, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.
- LEON-DUFOUR X., *Słownik Nowego Testamentu*, przekł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1993.
- LURKER M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przekł. R. Wojnakowski, Kraków 1994.
- , *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przekł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- PODRĘCZNA encyklopedia biblijna, oprac. E. Dąbrowski, Poznań-Warszawa-Lublin 1959.

- PRAKTYCZNY słownik biblijny, oprac. zbiorowe katolickich i protestanckich teologów, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994.
- ROMANIUK K., Mały słownik metaforyczno-cggegetyczny Nowego Testamentu, Poznań 1990.
- SŁOWNIK literatury staropolskiej (średniowiecze, renesans, barok), red. T. Michałowska, Wrocław 1990.
- SŁOWNIK teologii biblijnej, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, przekł. K. Romaniuk, Poznań 1990.
- SŁOWNIK wiedzy biblijnej, red. nauk. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacje wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996.

B. Bibliografia podmiotowa – teksty autorstwa Romana Brandstaettera

ŹRÓDŁO PODSTAWOWE

Jezus z Nazarethu, Poznań 1994, t. I-II, III-IV.

INNE TEKSTY

- JAK PISAŁEM „Jezusa z Nazarethu”, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 51/52.
- KILKA słów od od reaktora działu literackiego, „Opinia” 1933, nr 29.
- KRAĞ biblijny, Warszawa 1986.
- KSIĘGA modlitw dawnych i nowych, Poznań 1996.
- MIĘDZY Syjonem a Golgotą, „Opinia” 1933, nr 29.
- MOJA podróż sentymentalna i inne opowiadania, Poznań 1994.
- NEOFITA, „Opinia” 1933, nr 33.
- O SZTUCE tłumaczenia „Psalmów”, [w:] Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia. Księga druga, red. S. Pollak, Wrocław 1975.
- POEZJE. Wiersze liryczne. Poematy i hymny, Warszawa 1980.
- PRZYPADKI mojego życia, Warszawa 1992.
- SPRAWA poezji polsko-żydowskiej. (Artykuł dyskusyjny) Poeci polsko-żydowscy, „Opinia” 1933, nr 23; Społeczeństwo żydowskie a my, „Opinia” 1933, nr 24; Kłody pod stopami, „Opinia” 1933, nr 25.
- WĘZŁY i miecze Warszawa 1933.
- ZMOWA eunuchów, Warszawa 1936.

TLUMACZENIA KSIĄG BIBLIJNYCH

- PIEŚŃ nad Pieśniami, „Życie i Myśl” 1959, nr 7/8.
PSAŁTERZ, przedmowa T. Merton, Poznań 1968.
SŁOWO nad słowami. Antologia poezji Starego Przymierza, przedmowa D. Rops, M. Peter, Poznań 1964 (księgi: Kaznodzieja, Hiob, Tętny Jeremiasza).

C. Bibliografia przedmiotowa

- ADAMEK Z., Romana Brandstaettera spotkania z Biblią, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 11, 1992.
A JEDNAK kłamali, „Opinia” 1934, nr 12.
BABRAJ M., Życia nie zmarnowałeś, „W drodze” 1988, nr 3/4.
BERNAT A., Na skrzyżowaniu kultur. Rozmowa z Romanem Brandstaetterem, „Nowe Książki” 1981, nr 21.
BOGUSZEWICZ R., Metodologiczno-teologiczne studium doświadczenia chrześcijańskiego w oparciu o życie i twórczość Romana Brandstaettera, KUL, praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. prof. S.C. Napiórkowskiego, Lublin 1999.
BRZEZIŃSKA R., Do Itaki... Rozmowy z Romanem Brandstaetterem (2), „Życie i Myśl” 1990, nr 3/4.
—, Moja podróż sentymentalna. Rozmowy z Romanem Brandstaetterem (1), „Życie i Myśl” 1989, nr 7-8.
—, Romana Brandstaettera droga pod górę, „Kierunki” 1986, nr 1.
—, Tematyka biblijna jest moim pisarskim przeznaczeniem, „Słowo” rozmawia z Romanem Brandstaetterem, „Słowo Powszechne” 1980, nr 4.
—, Znalazł siebie w Piśmie Świętym, „Przewodnik Katolicki” 1987, nr 51/52.
BUGAJ E., Roman Brandstaetter (1906-1987), „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1998, nr 7-8; 1999, nr 1-2.
BYSTRZYCKI P., Siedem światel Brandstaettera, „W drodze” 1980, nr 1/2.
—, Szabasy z Brandstaetterem, Poznań 1995.
BZDAWKA U., PASZKOWSKA B., Roman Brandstaetter. Poradnik bibliograficzny, Poznań 1989.
CHMIEL J., Powieść – wyznanie. Jezus z Nazarethu Romana Brandstaettera, „Tygodnik Powszechny” 1969, nr 18.
CZAJKOWSKI M., O wierze we Wrocławiu, „Znak” 1968, nr 3.
DĄBROWSKI E., Nasze rozprawy o muzyce, „Słowo Powszechne” 1987, nr 214.

- DOROSZ B., Brandstaetter Roman, [w:] Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik bibliograficzny, red. J. Czachowska, A. Szałagan, Warszawa 1984, t. I.
- DUŻYK J., Fascynacje włoskie Brandstaettera, „Tygodnik Katolicki” 1997, nr 39.
- , Roman Brandstaetter, „Jezus z Nazarethu” [rec.], „Ruch Literacki” 1994, z. 1/2.
- EUSTACHIEWICZ L., Brandstaetter Roman, [w:] Literatura polska, Przewodnik encyklopedyczny, t. I, Warszawa 1984.
- FORNALCZYK F., W sferze jednego z najpiękniejszych mitów, „Nurt” 1975, nr 10.
- GÓRA J., Był jak przechodzień do domu Ojca, Poznań 1997.
- , Gość wiecznego domu. O Romanie Brandstaetterze, Poznań 1990.
- , W jego żyłach płynęły psalmy. Posłowie, [w:] R. Brandstaetter, Księga modlitw dawnych i nowych, Poznań 1996.
- GRZEGORCZYK J., Epoka, która była Rajem.. Z Romanem Brandstaetterem rozmawiając o „Jezusie z Nazarethu”, „W drodze” 1983, nr 5.
- , Jesteś tym, kim będziesz jutro, „W drodze” 1977, nr 9.
- , Optymistyczny pesymista, czyli minitraktat o smutkach, radościach i niekonsekwencji, „W drodze” 1986, nr 1/2.
- , Wokół powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu” w świetle biblijnych narracji i relacji, UAM, praca magisterska napisana pod kier. prof. J. Ziomka, Poznań 1982.
- HAREŻ ZGA S., Ewangelia według świętego Marka. Przełożył z greckiego Roman Brandstaetter, Warszawa 1980; ZN KUL 1982, z. 1 [rec.].
- JAN PAWEŁ II, Telegram kondolencyjny po śmierci Romana Brandstaettera „Przewodnik Katolicki” 1987, nr 51/52.
- JASIŃSKA Z., Religijne wątki w dramaturgii Romana Brandstaettera, [w:] Dramat i teatr religijny w Polsce, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991.
- JASIŃSKA-WOJTKOWSKA M., Powieść o Jezusie i Jego środowisku, „Więź” 1974, nr 6.
- JELICZ A., Biografia. Powieść biograficzna, „Rocznik Literacki” 1967, Warszawa 1969; „Rocznik Literacki” 1969, Warszawa 1971; „Rocznik Literacki” 1972, Warszawa 1974; „Rocznik Literacki” 1973, Warszawa 1975.
- JURKOWSKI S., Przed tajemnicą nieodeczytaną, „Kierunki” 1986, nr 1.
- KARREN T., Wyznanie [list do O. Jana Góry, pisany w Londynie 10-12 września 1988 r.], [w:] J. Góra, Pijani Bogiem, Poznań 1996.
- KOCHANIEWICZ P., Do świata Biblii Brandstaettera kuchennymi drzwiami. [komunikat wygłoszony podczas konferencji w Poznaniu UAM 20-22 X 1999], [w:] Świat Biblii Romana Brandstaettera, Szczecin 1999.

- KRAWCZUK A., Jezus z Nazarethu Romana Brandstaettera [rec.], „Nowe Książki” 1975, nr 11.
- KRZEMIEN T., Będzie drugie Qumran [!], [w:] też, Rozmowy. Rozmowy kształcą, Poznań 1986.
- KUBIKOWSKI T., Brandstaetter, czyli ład, „Dialog” 1988, nr 3.
- KSIĘGA o Nagrodzie imienia Włodzimierza Pietrzaka (1948-1972), red. Z. Lichniak, Warszawa 1978.
- KUNCEWICZ P., Brandstaetter, [w:] tenże, Leksykon polskich pisarzy współczesnych, t. I, Warszawa 1995.
- LICHNIAK Z., Bliżej Brandstaettera, [w:] R. Brandstaetter, Poezje, wiersze liryczne, Poematy i hymny, Warszawa 1980.
- ŁASZOWSKI A., Spotkania z książkami. Jezus z Nazarethu Romana Brandstaettera, [w:] Literatura i styl życia, Warszawa 1984.
- NAGANOWSKI T., Brandstaetteriana w Bibliotece Kórnickiej PAN, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1981, z. 18.
- , Brandstaetter w Ossolineum, „Ze skarbcza kultury” 1986, z. 41.
- PAWLINA P., Żyd, który uwierzył w zmartwychwstanie, „Gość Niedzielny” Dodatek Tarnowski, 17, 1994, nr 1.
- PETER M., Roman Brandstaetter, „Jezus z Nazaretu”, t. I, Czas milczenia, Warszawa 1967 [rec.] RBL 1, 1967, nr 6.
- PIENKOWSKI S., Czapka gore, „Myśl Narodowa” 1933, nr 43.
- PYTEL J.K., Gdy Go zobaczycie, to Go poznacie, „Przewodnik Katolicki” 1969, nr 31/32.
- RADWANOWA A., Przed spotkaniem na kiermaszu w stolicy. Rozmawiamy z Romanem Brandstaetterem, „Słowo Powszechne” 1976, nr 109.
- RODZIEWICZ B., Trzeba wracać do praźródeł. Świąteczna rozmowa z Romanem Brandstaetterem, „Zorza” 1976, nr 52.
- ROZDANIE nagród Pen Clubu za przekłady, „Słowo Powszechne” 17-18 III 1973.
- RYSZKA Cz., Romana Brandstaettera wyznanie wiary w Biblię, [w:] tenże, Milczący, obecny i inne szkice o pisarzach katolickich, Katowice 1984.
- SAWCZYK B., Roman Brandstaetter. Pisarz związany z Tarnowem. Poradnik bibliograficzny, Tarnów 1995.
- SEUL A., Literacki i teologiczny wizerunek Matki Jezusa w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”, [w:] Matka Boża w ży-

- ciu i twórczości wielkich Polaków, t. II, red. T. Herrmann, Warszawa 1999.
- , Niewiasta cienia, „Przegląd Powszechny” 1998, nr 5.
 - , Roman Brandstaetter po 10 latach, „Polonistyka” 1998, nr 3.
 - , Spotkanie literatury i teologii. Przemienienie Jezusa według Romana Brandstaettera, „W służbie Ewangelii. Kieleckie Studia Teologiczne” 2002 (1), cz. 2, red. W. Sowa, Kielce 2003.
 - , Spotkanie literatury i teologii w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”, [w:] Trzydziestolecie polonistyki zielonogórskiej, red. J. Brzeziński, Zielona Góra 2003.
 - , Spotkanie literatury pięknej i teologii w esejach ks. Jerzego Szymika, [w:] Gatunki okoliterackie, red. C.P. Dutka, Wałbrzych 2002.
 - , Wokół sacrum i sanctum, „Polonistyka” 1997, nr 7.
- SEWERYN Z., „Jezusa z Nazarethu” pisałem dziewięć lat, a najwięcej pracy poświęciłem części IV „Pełnia czasu” – mówi Roman Brandstaetter, „Słowo Powszechne” 1993, nr 95/96/97.
- SIEMIANOWSKI A., Pan Roman, „Więź” 1988, nr 1.
- SKALIŃSKA M., Wielka haggada, „Kierunki” 1969, nr 27.
- SŁAWIŃSKA H., Brandstaetterowy Psalterz, „Życie i Myśl” 1972, nr 1.
- , Poetycka wizja Jezusa. „Jezus z Nazarethu” Romana Brandstaettera, [rec.] „Życie i Myśl” 1970, nr 9.
 - , Świat biblijny Romana Brandstaettera, „Kierunki” 1985, nr 23.
- SWAT T., „Jezus z Nazarethu” w świetle korespondencji Romana Brandstaettera, „Kierunki” 1988, nr 6.
- SZCZYPKA J., Teatr szkołą obyczajów. Pisarstwo działaniem etycznym, „Kierunki” 1970, nr 51/52.
- SZYMEL M., Kij w mrowisko. W sprawie artykułów Romana Brandstaettera o poezji polsko-żydowskiej, „Opinia” 1933, nr 27, 28, 29.
- SZYMUSIAK J., HENNELOWA J., SUSUŁ J., Książka Brandstaettera o Jezusie Chrystusie, „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 31.
- TUREK A., Polskie oblicze Antyfony Brandstaettera, „Religioni et literis” [pismo teologiczno-kulturalne, red. Z. Adamek], Tarnów 1995, nr 8.
- WITAKOWSKI W., [rec. tetralogii Brandstaettera] „Euhemer” 1976, nr 3.
- WUCZKOWSKI P., Romana Brandstaettera ikona Chrystusa, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 8.
- ZAJĄCZKOWSKI R., Pisarz nieznany. O początkach drogi twórczej Romana Brandstaettera. Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria literacka VIII (XXVIII), Poznań 2001.

D. Bibliografia pomocnicza – literacka, literaturoznawcza i filozoficzna

- ABRAMOWSKA J., A jednak autor, „Teksty Drugie” 1994, nr 2.
- ADAMCZYK M., Apokryf, [w:] Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze, renesans, barok), red. T. Michałowska, Wrocław... 1990.
- , Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku, Poznań 1980.
- , Wstęp, [w:] Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne, wyd. W.R. Rzepka, W. Wydra, Warszawa-Poznań 1996.
- ADAMEK Z., Polskie współczesne opowiadania o tematyce biblijnej, „Roczniki Humanistyczne” 1978, z. 1.
- ASZ S., Mąż z Nazaretu, przeł. M. Friedman, Wrocław 1990.
- AUTOR i jego wcielenia. Szkice o roli autora w literaturze, red. E. Kuźma i M. Lalak, Szczecin 1991.
- AUTOR – podmiot literacki – bohater, red. A. Martuszczyńska i J. Sławiński, Wrocław 1983.
- BACHTIN M., Epos a powieść, przeł. J. Baluch, „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 3.
- BAJERSKI T., Strylizacja biblijna, [w:] Biblia w literaturze, EK, t. 1.
- BALCERZAN E., Perspektywy odbioru, [w:] Problemy teorii literatury, seria 2, red. H. Markiewicz, Wrocław... 1985.
- BARTOSZYŃSKI H., O powieści historycznej, Warszawa 1996.
- BIBLIA a literatura, red. S. Sawicki, Lublin 1989.
- BŁOŃSKI J., To co święte, to co literackie, [w:] tenże, Kilka myśli, co nie nowe, Kraków 1985.
- , W poszukiwaniu arcydzieła, „Teksty” 1973, nr 4.
- BRODZKA A., O kryteriach realizmu w badaniach literackich, Warszawa 1967.
- BUTOR M., Powieść jako poszukiwanie. Wybór esejów, przeł. J. Guza, Warszawa 1971.
- CHRYSTUS w literaturze polskiej, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.
- CHRZĄSTOWSKA B., Otwarte niebo, Literackie świadectwa przeżywania Eucharystii, Poznań 1992.
- CZERMIŃSKA M., Autobiografia i powieść czyli pisarz i jego postacie, Gdańsk 1987.
- , Biograficzne formy, [w:] Słownik literatury polskiej XX wieku, Wrocław... 1992.
- DĄBROWSKI S., Teologia literatury a wiedza o literaturze (porównania i propozycje), „Przegląd Humanistyczny” 1989, nr 12.
- , Vox Humana. Biblia w lirycy Tadeusza Nowaka, Lublin 1993.

- , W sprawie teologii Słowa Bożego (próba fragmentarycznej dyskusji), ZN KUL 27, 1984, nr 4.
- DOBRACZYŃSKI J., Cień Ojca, Warszawa 1977.
- , Listy Nikodema, Warszawa 1952.
- DRAMAT i teatr religijny w Polsce, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991.
- DRAMAT i teatr sakralny, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Stulisz, M. B. Strykowa, Lublin 1988.
- DYBCIAK K., Literatura wobec religii – izolacja czy przenikanie, „Znak” 1977, nr 281-282.
- , Sacrum w literaturze, „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 28.
- EILE S., Światopogląd powieści, Warszawa 1973.
- FERENC E., Największa Łaska, Gorzów Wlkp. 1991.
- FRANKOWSKI J., Metafora w Biblii, [w:] Studia o metaforze II, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław... 1983.
- GENOLOGIA polska. Wybór tekstów, red., wyb. i oprac. E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatara, Warszawa 1983.
- GŁOWIŃSKI M., Gatunek literacki i problemy powieści historycznej, [w:] Problemy teorii literatury, seria 1, red. H. Markiewicz, Wrocław... 1987.
- , Poetyka i okolice, Warszawa 1992.
- , Powieść młodopolska. Studia z poetyki historycznej, [w:] Prace wybrane, t. I, Kraków 1977.
- , OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA A., SŁAWIŃSKI J., Zarys teorii literatury, Warszawa 1986.
- GOŁASZEWSKA M., Mit sensu – hermeneutyczna analiza idei z nadaniem aksjologicznym, [w:] Człowiek – dzieło – sacrum, Opole 1998.
- GRZYMAŁA-SIEDLECKI A., Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim, Kraków 1962.
- GUTOWSKI W., Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku, Toruń 1994.
- HAAS W., Teologia w powieści kryminalnej. (Kilka uwag poświęconych Edgarowi Wallace'owi i literaturze kryminalnej w ogóle), przekł. W. Bialik, „Teksty” 1973, nr 6.
- HADACZEK B., Bohater rozwojowy, [w:] Postać w dziele literackim, red. Cz. Niedzielski, J. Speina, Toruń 1982.
- HARVEY W.J., Stosunki międzypersonalne w powieści, przekł. J. Sieradzki, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 1.
- HUTNIKIEWICZ A., Od czystej formy do literatury faktu. Główne teorie programy literackie XX stulecia, Warszawa 1976.
- JA – Autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej, red. D. Śniezko, Warszawa 1996.

- JAKOWSKA K., Powrót autora. Renesans narracji auktorialnej w polskiej powieści międzywojennej, Wrocław 1983.
- JAROSIŃSKI Z., Literatura lat 1945-1975, Warszawa 1996.
- JASIŃSKA M., Narrator w powieści. Zarys problematyki badań, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” t. V, z. 1.
- , Powieść biograficzna, [w:] też, Zagadnienia biografii literackiej. Geneza i podstawowe gatunki dwudziestowiecznej beletrystyki biograficznej, Warszawa 1970.
- , Typologia zbeletryzowanej biografii, „Roczniki Humanistyczne” 1967, t. XV, z. 1.
- JASIŃSKA-WOJTKOWSKA M., Apokryfy polskie, [w:] Apokryfy III, EK, t. I.
- , Biblia w literaturze polskiej, [w:] Biblia w literaturze, EK, t. 1.
- , Nowy charakter inspiracji religijnej we współczesnej prozie, ZN KUL 20, 1977, nr 1.
- JOERGENSEN J., Św. Franciszek z Asyżu na tle swej epoki, Warszawa 1912.
- KANT I., Krytyka władzy sądenia, przeł. J. Gałeccki, Warszawa 1986.
- KAYSER W., Narrator w powieści, „Twórczość” 1959, nr 5.
- KOSSAK-SZCZUCKA Z., Przymierze, Warszawa 1953.
- KOT W., Julian Strykowski, Poznań 1977.
- KRZYWON E. J., Co określa literaturę chrześcijańską, przeł. B. Banaszekiewicz, „Życie i Myśl” 1974, nr 6.
- KUŹMA E., Paradoks postaci w poglądach niektórych przedstawicieli „nowej krytyki” francuskiej (Ronald Barthes, Julia Kristeva, Jean Ricarson), [w:] Postać w dziele literackim, red. Cz. Niedzielski, J. Speina. Materiały do sesji UMK zorganizowanej w dniach 11-12 XI 1981, Toruń 1982.
- , Zniekształcenie postaci literackiej wywołane językiem teoretycznym zastosowanym do jej opisu, [w:] Autor – podmiot literacki – bohater, red. A. Martuszevska, J. Sławiński, Wrocław 1983.
- LABUDA A., O konstruowaniu postaci literackich – wyznania czytelnika, [w:] Studia o narracji, red. J. Błoński, S. Jaworski, J. Sławiński, Wrocław 1982.
- LICHNIAK L., Boje i niepokoje o literaturę katolicką, [w:] Kopa lat, Warszawa 1985.
- LIPATOW A., Ewolucja powieści – epepei. „Noce i dnie”: tradycja gatunku a indywidualność autorska, przeł. H. Dobrogoszowa, „Przeгляд Humanistyczny” 1995, nr 5.
- ŁOCH E., Wokół modernizmu. Studia o literaturze XIX wieku, Lublin 1996.

- ACIEJEWSKI M., *Literatura w świetle kerygmatu*, [w:] *tenże*, *Ażeby Ciało powróciło w Słowo. Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991.
- ALIŃSKI M., *Chrystus. Powieść historyczna. Zmartwychwstały*, t. 1. Wrocław 1995; *Chrystus*, t. 2. Wrocław 1997.
- , *Jezus. Zakładanie fundamentów*, t. 1, Wrocław 1990; *Jezus. Wzrost*, t. 2, Wrocław 1992; *Jezus. Szczyt*, t. 3, Wrocław 1993.
- , *Matka Jezusa. Opowieść*, Wrocław 1986.
- , *Świadkowie Jezusa*, Poznań 1975.
- ARKIEWICZ H., *Literatura i historia*, Kraków 1994.
- , *Postać literacka i jej badanie*, „*Pamiętnik Literacki*” 1981, z. 2.
- , *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.
- IARTUSZEWSKA A., *Poetyka polskiej powieści dojrzałego realizmu (1876-1895)*, Wrocław 1977.
- , *Powieść i prawdopodobieństwo*, Kraków 1992.
- IERDAS A., *Sacrum w literaturze*, „*W drodze*” 1979, nr 11.
- IOTYWY religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia, red. T. Kostkiewiczowa, Lublin 1995.
- OWELA – opowiadanie – gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych, red. K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Warszawa 1974.
- URT religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994.
- ŁDAKOWSKA-KUFLOWA M., *Obraz Boga Ojca we współczesnych utworach „biblijnych”*, [w:] *Obraz Boga Ojca w kulturze*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, U.M. Mazurczak, Lublin 2000.
- OPACKI I., *Krzyżowanie się postaci gatunkowych jako wyznacznik ewolucji poezji*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 1, red. H. Markiewicz, Wrocław 1987.
- OTWINOWSKA B., „*Concors discordia*” Sarbiewskiego w teorii konceptyzmu, „*Pamiętnik Literacki*” 1968, z. 3.
- O WARTOŚCIOWANIU w badaniach literackich, red. S. Sawicki, W. Panas, Lublin 1996.
- PETHE A., *Problematyka tzw. literatury katolickiej. Maszynopis pracy magisterskiej*, Katowice 1993.
- PISAREK P., *Jezus w powieści Szaloma Asza „Mąż z Nazaretu”*, CT 63, 1993, nr 2.
- PLATON, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, t. II, ks. X, Warszawa 1958.
- PŁACHECKI M., *Przestrzenny kontekst fabuły*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, Wrocław 1978.
- POLSKA liryka religijna, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983.
- PROBLEMATYKA aksjologiczna w nauce o literaturze. *Studia*, red. S. Sawicki i A. Tyszczyk, Lublin 1992.

- PROBLEMATYKA religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Pol-
ski. Świadcstwa poszukiwań, red. S. Fita, Lublin 1993.
- PROBLEMY teorii literatury, red. H. Markiewicz, Wrocław 1987.
- PROZA polska w kręgu religijnych inspiracji, red. M. Jasińska-Wojtkow-
ska, K. Dybciak, Lublin 1993.
- PRZYBYLSKI R. K., Autor i jego sobowtór, Wrocław 1987.
- PSEUDO-LONGINOS, O górnoci, [w:] Trzy poetyki klasyczne. Ary-
stoteles, Horacy, Pseudo-Longinos, przekł. i oprac. T. Sinko, Wro-
cław 1951.
- PYCZEK W., Bóg i człowiek w liryce Zygmunta Krasińskiego, [w:] Ob-
raz Boga Ojca w kulturze, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, U.M. Ma-
zurczak, Lublin 2000.
- RELIGIA a literatura. Bibliografia. Prace polskie 1966-1969, opracował
zespół Komisji Badań nad Literaturą Katolicką KUL, red. M. Błoń-
ska, Lublin 1972.
- RELIGIA a literatura. Bibliografia. Prace polskie 1970-1971, Zakład
Badań nad Literaturą Religijną, red. M. Błońska, M. Kunowska-Po-
ręba, Lublin 1980.
- RELIGIA a literatura. 1975, Zakład Badań nad Literaturą Religijną, red.
M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1982.
- RELIGIA a literatura. 1976, Zakład Badań nad Literaturą Religijną, red.
M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1982.
- RELIGIA a literatura. 1977, Zakład Badań nad Literaturą Religijną, red.
M. Jasińska-Wojtkowska, P. Nowaczyński, S. Sawicki, Lublin 1990.
- RELIGIA a literatura. 1978, Zakład Badań nad Literaturą Religijną, red.
M. Jasińska-Wojtkowska, P. Nowaczyński, S. Sawicki, Lublin 1994.
- RELIGIA a literatura. 1979, Zakład Badań nad Literaturą Religijną, red.
M. Jasińska-Wojtkowska, P. Nowaczyński, S. Sawicki, Lublin 1995.
- RELIGIA a literatura. 1980-1984, Zakład Badań nad Literaturą Religij-
ną, red. M. Jasińska-Wojtkowska, P. Nowaczyński, S. Sawicki, Lu-
blin 1995.
- RELIGIJNE aspekty literatury polskiej XX wieku, red. M. Jasińska-
Wojtkowska, J. Święch, Lublin 1997.
- RELIGIJNOŚĆ literatury polskiego baroku, red. Cz. Hernas, H. Hanu-
siewicz, Lublin 1995.
- RELIGIJNY wymiar literatury polskiego romantyzmu, red. D. Zama-
cińska, M. Maciejewski, Lublin 1995.
- RICOEUR P., Egzystencja i hermeneutyka, przeł. K. Tarnowski, [w:]
Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, oprac. S. Cicho-
wicz, Warszawa 1985.
- , Filozofia osoby, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1992.
- ROGALSKI A., Dobraczyński, Warszawa 1969.

- SACRUM w literaturze, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.
- SAWICKI S., Granice sakralnych interpretacji literatury, „Roczniki Humanistyczne” 1990, z. 1.
- , Katolicyzm a literatura. Perspektywy i trudności badawcze, ZN KUL 1961, z. 3.
- , Nowa obecność religii w literaturze, [w:] Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, Lublin 1973.
- , Poetyka. Interpretacja. Sacrum, Warszawa 1981.
- , Religia a literatura. Zarys problematyki badań, „Roczniki Humanistyczne” t. 24, 1976, z. 1.
- , Sacrum w badaniach literackich, [w:] Kultura – literatura – folklor, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1989.
- , Teolog o twórczości Czesława Miłosza ([rec.] Ks. J. Szymik, Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza), „Znak” 521, 1998, nr 10.
- , Uwagi o analizie utworu literackiego, [w:] Problemy teorii literatury, t. 1, red. H. Markiewicz, Wrocław... 1987.
- , Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie, Lublin 1994.
- , Z pogranicza literatury i religii, Lublin 1978.
- SKWARCZYŃSKA S., „Literatura katolicka” jako termin w nauce o literaturze, [w:] Studia i szkice literackie, Warszawa 1953 (pierwodruk „Znak” 1950, nr 24).
- SŁAWIŃSKI J., Myśli na temat: biografia pisarza jako jednostka procesu historycznoliterackiego, [w:] tenże, Próby teoretycznoliterackie, Warszawa 1992.
- SOBOLEWSKA A., Polska proza psychologiczna (1945-1950), Wrocław 1979.
- STAROWIEYSKA-MORSTINOWA Z., Nikodem pisze hagę, „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 15.
- STATUS postaci w prozie historycznej po roku 1945 (rekonesans metodologiczny), [w:] Postać w dziele literackim, red. Cz. Niedzielski, J. Speina, Toruń 1982.
- SUDOLSKI Z., Słowacki, opowieść biograficzna, Warszawa 1996.
- SZCZYPKA J., Czy mamy literaturę katolicką? [w:] tenże, Powtórka z polskiego, Warszawa 1969.
- TODOROW T., Ludzie – opowieści, przeł. R. Zimand, „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 1.
- WELLEK R., WARREN A., Teoria literatury, przeł. i red. M. Żurowski, Warszawa 1970.
- WYKA K., Pogranicze powieści, Warszawa 1974.

- WYSŁOUCH S., Bunt wobec sacrum? Z problemów literatury antyreligijnej XX wieku, [w:] Religijne aspekty literatury polskiej XX w., red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch, Lublin 1997.
- ZAJĄCZKOWSKI R., „Głos prawdy i sumienie”. Kościół w pismach Cypriana Norwida, Wrocław 1998.
- ZARĘBIANKA Z., Dla dobra integralnie rozumianej teologii ([rec.] ks. J. Szymik, W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury, Katowice 1994), ZN KUL 37, 1994, nr 3-4.
- , Świadeństwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej, Kraków 1993.
- ZIOMEK J., Prace ostatnie, Warszawa 1994.
- , Wizerunki polskich pisarzy katolickich. Szkice i polemiki, Poznań 1963.
- ŻMIGRODZKA M., Problem narratora w teorii powieści XIX i XX w., „Pamiętnik Literacki” 1963, z. 2.

E. Bibliografia pomocnicza – teologiczna

- APOKRYFY nowego Testamentu, t. 1, Ewangelie apokryficzne, red. M. Starowcyski, Lublin 1980.
- DUNAJSKI A., Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Kamila Norwida, Lublin 1985.
- , Literatura piękna jako „locus theologicus”, „Studia Pelplińskie” 12, 1981.
- , Norwid – teolog, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 5, cz. I; nr 6, cz. II.
- DZIASEK F., Jezus Chrystus Boski Połaniec, tom I Chrystologia, Poznań 1963.
- EWANGELIA wg św. Jana. Tekst i komentarze, wstęp, przekł. i oprac. L. Stachowiak, Lublin 1975.
- EWANGELIA wg św. Mateusza. Tekst i komentarze, tłum. i oprac. J. Homerski, Lublin 1995.
- FONTAINE J., La Litterature Latine chretienne, Paris 1970.
- FRANKOWSKI J., Apokryfy, [w:] Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Homerski, Poznań-Warszawa 1973.
- GACIA F., Analiza hymnu „Agnes Beatae Virginis” św. Ambrożego, „Vox Patrum” 19, 1999, t. 36-37.
- HARRINGTON W. J., Klucz do Biblii, przedmowa R. de Vaux, przekł. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- HERGESEL T., Rozumieć Biblię. 1. Stary Testament. Jahwizm, Kraków 1990.
- HOMERSKI J., Egzegeza biblijna, [w:] EK t. I, A.

- TERPRETACJA Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, tłum. K. Romaniuk, Warszawa 1994.
- TERPRETACJA Pisma św. w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, przekł. i oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- N O D KRZYŻA [Św.], Dzieła, przeł. Bernard od Matki Bożej, Wprowadzenie O. Filek, Kraków 1975.
- N PAWEŁ II, Kultura „królewską drogą” wyzwolenia z różnych form zniewolenia. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Florencja, 18 X 1986, [w:] Wiara i kultura, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin 1998.
- , Świat pozbawiony sztuki na trudem otwiera się na wiarę i na miłość. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla artystów i dziennikarzy, Bruksela 20 XI 1980, [w:] Wiara i kultura, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin 1998.
- PREMIAS J., Oryginalność orędzia Nowego Testamentu. Qumran a teologia, [w:] Biblia dzisiaj, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969.
- AMIŃSKI R., Biblia w życiu parafii, [w:] Biblia w nauczaniu chrześcijańskim, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991.
- OPEĆ J., Związki myśli bonawenturiańskiej z modelem pasyjnym religijności polskiej, [w:] Święty Bonawentura. Życie i myśl, red. E.I. Zieliński, S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1976.
- CRASICKI J., „Któż jak ja” – próba metafizyki szatana, [w:] Droga wyzwolenia, Kraków 1988.
- KUDASIEWICZ J., Akomodacja IV, A, [w:] EK, t. 1.
- , Biblia. Historia. Nauka. Rozważania i dyskusje biblijne, Kraków 1986.
- , Bóg przymierza w nauczaniu proroków, [w:] tenże, Obraz Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej, Kielce 2000.
- , Ewangelie dzieciństwa Jezusa, CT 40, 1970, f. IV, s. 162.
- , Ewangelie synoptyczne dzisiaj, Warszawa 1986.
- , Harmonia obydwu Testamentów w świetle najnowszych badań, RTK 1963, z. 1.
- , Jedność dwu testamentów jako zasada wyjaśniania misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym, RBL 1971, nr 24.
- , Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne, Kielce 1996.
- , Odkrywanie Ducha Świętego, Kielce 1998.
- LANGKAMMER H., Kapłaństwo i kapłani Starego Przymierza, [w:] Życie religijne w Biblii, red. G. Witaszek, Lublin 1994.
- , Zagadnienie wstępne, [w:] Wstęp do Starego Testamentu, red. S. Łach, Poznań 1973.
- ARRANAGA I., Milczenie Maryi, przeł. M. Szafrąńska-Brandt, Warszawa 1996.
- AURENTIN R., Matka Pana, Warszawa 1989.

- LÄPPLE A., Od egzegezy do katechezy. Stary Testament, przekł. B. Białecki, Warszawa 1996.
- , Od Księgi Rodzaju do Ewangelii, Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1977.
- LOFTINK G., Jak rozumieć Pismo Święte, [w:] Biblia dzisiaj, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969.
- MARTIN G., Czytanie Pisma Świętego jako Słowa Bożego, przekł. A. Horodyska, Kraków 1982.
- MIKOŁAJCZAK M., Pozycja społeczna Maryi, „Salvatoris Mater” 1, 1999, nr 3.
- NADOLSKI B., Liturgia, t. 1. Liturgia fundamentalna, Poznań 1980.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., Jak uprawiać teologię, Wrocław 1994.
- NEWMAN J.H., Rozmyślania i modlitwy, poezje, przekł. Z. Kubiak, Warszawa 1995.
- OLEJNIK S., W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej, Warszawa 1979.
- ORYGENES, O zasadach, przekł. S. Kalinkowski, wstęp i oprac. S. Kalinkowski, W. Myszor, Warszawa 1979.
- PACIUSZKIEWICZ M., Ku teologii słowa literackiego, RTK 24, 1977, z. 6.
- PASIERB J.S., Anna Prorokini, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 19.
- PETER M., Prehistoria biblijna, Poznań 1994.
- , Tak mówi Bóg. Ogólne wiadomości o Piśmie św., Poznań 1981.
- PLUTA W., W trosce o życie wewnętrzne, Poznań-Warszawa 1980.
- PONIŻY B., Drugorzędne akty kultu, [w:] Życie religijne w Izraelu, red. G. Witaszek, Lublin 1997.
- , Korzenie przesłania Nowego Testamentu, Gniezno 1997.
- RAD G. von, Teologia Starego Testamentu, przekł. B. Widła, Warszawa 1986.
- RATZINGER J., Jezus Chrystus – Prawdziwy Bóg i Prawdziwy Człowiek, [w:] Wprowadzenie w chrześcijaństwo, przekł. Z. Włodkowa, Kraków 1970.
- RICCIOTTI G., Życie Jezusa Chrystusa, przedm. E. Dąbrowski, przekł. J. Skowroński, Warszawa 1956.
- ROMANIUK K., Apokryfy III. Nowy Testament, [w:] EK, t. 1.
- , Małżeństwo i rodzina w Biblii, Katowice 1981.
- RUBINKIEWICZ R., Apokryfy, [w:] Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. S. Łach, Poznań-Warszawa 1973.
- SALIJ J., Teologia Anny Kamieńskiej, „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 10.
- SEWERYNIAK H., W stronę teologii poetyckiej, „Collegium Polonorum” r. 6, Rzym 1982.

- SOBECZKO H. J., Sacrum i profanum w odnowionym po Soborze Watykańskim II kulcie liturgicznym, [w:] Człowiek – dzieło – sacrum, Opole 1998.
- SOCHOŃ J., Przebolec poezję, „Przegląd Katolicki” 1987, nr 20.
- STACHOWIAK L., Apokryfy I. Stary Testament, [w:] EK, t. 1.
—, Prorozy, Słudy Słowa, Katowice 1980.
- STAROWIEYSKI M., Barwny świat apokryfów, Poznań 1998.
—, Ewangelie apokryficzne, „Znak” 1977, nr 275.
—, „Karmię Was tym, czym sam żyję”. Ojcowie żywi, Kraków 1979, t. 2.
- SYNOWIEC J. S., Prorozy Izraela ich pisma i nauka, Kraków 1994.
- SZLAGA J., Hermeneutyka biblijna, [w:] Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Szłaga, Poznań-Warszawa 1986.
- SZWARC U., Bóg Ojciec a Maryja „uboga Jhwh”, „Salvatoris Mater” 1, 1999, nr 2.
- SZYMANEK E., Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu, Poznań 1990.
- SZYMIK J., Elementy chrystologii w twórczości Czesława Miłosza, „Communio” 17, 1997, nr 5.
—, Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury, Katowice 1995.
—, W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury, Katowice 1994.
—, Zapachy, obrazy, dźwięki... Katowice 1999.
- SZYMIK S., Małżeństwo i rodzina w Biblii, [w:] Życie społeczne w Biblii, red. G. Witaszek, Lublin 1997.
- ŚW. EFREM, CYRYLLONOS, BALAJ, Wybrane pieśni i poematy syryjskie, przekł. W. Kania, oprac. i wstęp K. W. Myszor, Warszawa 1973.
- TEOLOGIA – kultura – współczesność, red. Z. Adamek, Tarnów 1995.
- TERESA [św.], Dzieła, przekł. H.P. Kossowski, Kraków 1987-1995.
- WĘCŁAWSKI T., Chrystus naszej wiary, Poznań 1994.
- WITASZEK G., Moc słowa prorockiego, Lublin 1996.
- WITCZYK H., Psalmi. Dialog z Bogiem, Katowice 1995.
- WITEK S., Teologia moralna, cz. 1, Lublin 1974, cz. 2, Lublin 1976.
—, Teologia życia duchowego, Lublin 1986.
- WSTĘP do Starogo Testamentu, red. S. Łach, Poznań 1973.

F. Bibliografia pomocnicza judaistyczna i historyczna

- BRIGHT J., Historia Izraela, przekł. J. Radożycki, Warszawa 1994.
- BRZEGOWY T., Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela, RBL 1983, z. 2.

- BUBER M., Droga człowieka według nauczania chasydów, przekł. G. Zlatkes, Warszawa 1994.
- , Opowieści chasydów, przekł. P. Hertz, Poznań 1989.
- CAŁA A., WĘGRZYNEK H., ZALEWSKA H., Historia i kultura Żydów polskich. Słownik, Warszawa 2000.
- CHROSTOWSKI W., Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocne w rozumieniu Biblii, CT 66, 1996, nr 1.
- COHEN A., Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa, przekł. R. Grodzka, Warszawa 1995.
- DANIEL-ROPS H., Dzieje Chrystusa, tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1995.
- , Od Abrahama do Chrystusa, przekł. Z. Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1995.
- , Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa, przekł. popr. J. Lasocka, Warszawa 1994.
- EFRAIM [Brat], Jezus, Żyd praktykujący, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1994.
- EISENBERG J., Kobieta w czasach Biblii, przekł. I. Badowska, Gdańsk 1996.
- FLAWIUSZ J., Dawne dzieje Izraela, przekł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 1993.
- , Przeciw Apionowi [Contra Apionem], Autobiografia [Vita], wstęp i oprac. J. Radożycki, Poznań 1996.
- GINZBERG L., Legendy żydowskie. Księga Rodzaju, przekł. J. Jarniewicz, Warszawa 1997.
- GRANT M., Dzieje dawnego Izraela, przekł. J. Schwakopt, Warszawa 1991.
- HAGADA. Opowiadanie o wyjściu Izraelitów z Egiptu. Dwa pierwsze wieczory święta Pesach, Wiedźń 1927 [Bibliofilska Edycja Reprintów].
- JACZYŃNOWSKA M., Historia starożytnego Rzymu, Warszawa 1974.
- JOHNSON P., Historia Żydów, przekł. M. Godyń, M. Wojcik, A. Nelic, Kraków 1993.
- KAMIEŃSKA A., Posłowie do wyboru „Z mądrości Talmudu”, „Literatura na Świecie” 1988, numer specjalny.
- KRAWCZUK A., Poczci cesarzy rzymskich. Pryncypat, Warszawa 1986.
- MĘDALA S., Peszery qumrańskie i midrasze starożytnego judaizmu, CT 63, 1993, nr 3.
- , Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej, Kraków 1994.
- MORAWSKI K., Rzym i narody. Podbój zachodu. Wschód i Żydzi, Warszawa 1924.

- OWICKI P., Hebrajszczyzna biblijna, Warszawa 1978.
- POWIEŚCI żydowskie, zebrał I. Zwi Kahner, przekł. N. Krynicka, Poznań 1997.
- ANAS W., Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej, Lublin 1996.
- HILON d'Alexandrie, Ecrits Historiques influence, lutttes et persecutions des Juifs dans le monde romain (Introduction F. Delaunay), Paris 1867.
- IEŃKOWSKI S., Czapka gore, „Myśl Narodowa” 1933, nr 43.
- RICCIOTTI G., Dzieje Izraela, wstęp C. Jakubiec, przekł. Z. Rzeszutek, Warszawa 1956.
- ROŚŁON J.W., Wypisy do nauki języka hebrajskiego i greckiego z preparacjami i gramatyką, Warszawa 1979.
- RUBINKIEWICZ R., Midrasz jako zjawisko egzegetyczne, CT 63, 1993, nr 3.
- SHMERUK C., Historia literatury jidisz. Zarys, Wrocław... 1992.
- SIEMIENSKI M., Księga świąt i obyczajów żydowskich. Było minęło..., Warszawa 1993.
- TACYT, Roczniki, [w:] Wybór pism, przekł. i oprac. S. Hammer, Wrocław 1956.
- TRESMONTANT C., Esej o myśli hebrajskiej, przekł. M. Tarnowska, wstęp A. Żak, Kraków 1990.
- TYLOCH W., Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym, Warszawa 1963.
- ZAWISZEWSKI E., Instytucje biblijne, Pelplin 1995.

Wykaz skrótów



Wydania Biblii

BL – Biblia Lubelska

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, red. L. Stachowiak (Stary Testament), J. Kudasiwicz (Nowy Testament), Lublin 1991-1997, red. nauk. Antoni Tronina (ST), Antoni Paciorek (NT), Lublin 1998.

BP – Biblia Poznańska

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, red. M. Peter (Stary Testament), M. Wolniewicz (Nowy Testament), Poznań 1982.

BT – Biblia Tysiąclecia

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, red. nauk. A. Jankowski, Poznań-Warszawa 1980.

BW – Biblia Wujka

Biblia Łacińsko-Polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu podług łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego x Jakóba Wujka TJ, przeł. na język polski. Wydane x S. Kozłowskiego w czterech tomach, Wilno 1907.

LXX – Septuaginta

Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edit Alfred Rahlfs, Stuttgart 1954.

Pozostałe skróty

CD

Ćwiczenia Duchowne, [w:] Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, red. M. Bednarz, t. II, Kraków 1968.

- CT
„Collectanea Theologica”
- EK
Encyklopedia katolicka, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski
i in., t. I-VIII, Lublin 1973-2000.
- KKK
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- RBL
„Ruch Biblijny i Liturgiczny”
- RTK
„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”
- Rkps
Rękopisy Romana Brandstaettera złożone w Bibliotece Ossolineum
we Wrocławiu.
- STL
Słownik terminów literackich, red. J. Sławiński, Wrocław... 1988.

Spis treści



WSTĘP	5
-------------	---

ROZDZIAŁ 1. Sylwetka twórcza pisarza a literacki wyraz wiary

Wprowadzenie	25
Drogi życia i twórczości	27
W domu rodzinnym – Tarnów	27
Lata poszukiwań: Kraków – Paryż – Warszawa	35
Czas przełomu: Wilno – Jerozolima	51
Okres powojenny: Rzym – Poznań – Zakopane	56
W trudzie – Poznań	60
Biblia w rękę judeochrześcjanina	66
Reinterpretacje biblijne	66
Tłumaczenia Biblii	69
Biblia w liryce i dramatach	73
Opus magnum	78
U źródeł	78
Benedyktyńska praca	81
Owocobranie	88

ROZDZIAŁ 2. Kreacja narratora

Wprowadzenie	95
Zakres wiedzy narratora	96
Narrator powieściowy	96
Narrator-historyk	103
Narrator-judaista	107
Narrator-teolog	115
Narrator-psycholog	128

Sposoby ujawniania się narratora	139
Typy dygresji narracyjnych	139
Oceny i komentarze	143

ROZDZIAŁ 3. Kreacja postaci

Wprowadzenie	147
Jezua ben Josef	149
Czasoprzestrzeń bohatera	150
Jezua ben Josef – zapowiedziany Mesjasz	156
Jezua: Człowiek – Syn Boży; Człowieczeństwo	163
Jezua: Człowiek – Syn Boży; Bóstwo	170
Tożsamość Jezusa, Boga-Człowieka	181
Miriam – niewiasta cienia	185
Cieniste zwiastowanie	186
Aspekt kulturowy	191
Aspekt egzegetyczno-teologiczny	195
Aspekt psychologiczny	112
Poncjusz Piłat – człowiek o kilku twarzach	204
U źródeł nienawiści	205
W niewoli strachu	208
W obliczu śmierci Sejana	212
Wobec Sanhedrynu	215
Umył ręce	218

ROZDZIAŁ 4. Problematyka genologiczna

Wprowadzenie	226
Midrasze – judaistyczne formy wypowiedzi	228
Midrasz hagadyczny	229
Midrasz halachiczny	235
Epopaiczność – spotkanie z kulturą helleniską	243
Moment przełomowy	245
Aspekt ponadnaturalny	248
Opisy przyrody	252
Kontaminacja powieści i eposu	256
Apokryficzność – pogranicze kultur	261
Elementy techniki apokryficznej	262
Quasi-apokryficzność	265

ZAKOŃCZENIE	269
-------------------	-----

BIBLIOGRAFIA

A. Wydawnictwa słownikowe i encyklopedyczne	275
B. Bibliografia podmiotowa – teksty autorstwa Romana Brandstaettera	276
C. Bibliografia przedmiotowa	277
D. Bibliografia pomocnicza – literacka, literaturoznawcza i filozoficzna	281
E. Bibliografia pomocnicza – teologiczna	287
F. Bibliografia pomocnicza judaistyczna i historyczna	290

WYKAZ SKRÓTÓW	293
----------------------------	-----



ISBN 83-89321-88-2