

Emanuela Bednarczyk-Stefaniak

Liceum Ogólnokształcące 7, Wrocław

ORCID: 0000-0003-3567-2491

Anastazja Seul

Uniwersytet Zielonogórski

ORCID: 0000-0001-7137-2109

KRĄG BIBLIJNY ROMANA BRANDSTAETTERA JAKO AUTOBIOGRAFIA DUCHOWA

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia interesującej autobiografii, którą Małgorzata Czermińska traktuje jako „autobiografię duchową”. Badaczka zauważa, że oprócz autobiografii „właściwej” istnieją dwie jej odmiany dotyczące problematyki życia religijnego: autobiografia mistyczna oraz autobiografia duchowa. I choć ta pierwsza początkowo rozwijała się w tradycji katolickiej i dotyczyła rozwoju życia wiary, a druga w protestanckiej i akcentowała moment nawrócenia¹, to istnieje możliwość połączenia obu². Natomiast *Krąg biblijny* – reprezentujący „autobiografię duchową”³ – przywołuje trzecią tradycję: żydowską, gdyż była ona głęboko wpisana w Brandstaetterowe postrzeganie siebie, świata i Boga. Ponadto, w odróżnieniu od protestanckiego ujęcia, autor *Kręgu biblijnego* nie traktuje swego wyboru chrześcijaństwa jako nawrócenia. Ten wybór jest dla niego prostą konsekwencją uznania, że w Jezusie z Nazaretu spełniły się starotestamentalne zapowiedzi przyjścia Mesjasza⁴. Warto też zauważyć, że w tradycji żydowskiej

1 M. Czermińska, *Autobiografia duchowa w XX wiecznej literaturze polskiej*, [w:] *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków, s. 65-74.

2 *Ibidem*, s. 65-69. We fragm. *Spotkanie obu tradycji* – John Henry Newman Czermińska dokładnie omawia te kwestie. Warto jednak zauważyć, że potraktowanie *Zapisków więziennych* Stefana kardynała Wyszyńskiego jako przykładu autobiografii duchowej wskazuje na to, że łączenie autobiografii duchowej tylko z protestantyzmem, a autobiografii mistycznej z katolicyzmem nie zawsze jest uzasadnione.

3 W *Kręgu* można też odnaleźć wiele fragmentów wskazujących na to, że jest on hołdem złożonym „małej ojczyźnie” Brandstaettera. W. Smaszcz, *Tarnów. Domowa ojczyzna Brandstaettera*, Tarnów 1997.

4 R. Zajączkowski, *Pisarz i wyznawca. W kręgu twórczości Romana Brandstaettera*, Lublin 2009, s. 175. „Dla Brandstaettera dopiero Żyd ochrzczony, Żyd katolik, Żyd wierzący w Chrystusa jest Żydem prawdziwym. Tę prawdę wypowiada *explicite* w dramacie *Dzień gniewu ustami przeora*”. A. Turek, *Europejczyk i nie jakiś goj*, [w:] B. Sawczyk, A. Turek, *Europejczyk rodem z Tarnowa*, Tarnów 2007, s. 19.

są żywo obecne mistyczny nurt chasydzki⁵ oraz kabalistyczny⁶, które także były znane Brandstaetterowi.

Zdaniem badaczki autor zapisał w *Kręgu biblijnym* swoje *curriculum vitae* jako historię kolejnych odczytań Biblii⁷. Tym właśnie autobiografia duchowa Brandstaettera wyróżnia się na tle autobiografii, wśród których Czermińska umieściła jego *Krąg biblijny*. Znawcy literatury przedstawia rozmaite teksty, np. *Pamiętniki* i *Listy* (Stanisław Brzozowski), *Mój wiek* (Aleksander Wat), *Zapiski więzienne* (Stefan kardynał Wyszyński), *Ziemia Ulro* (Czesław Miłosz), *Notatnik* (Anna Kamieńska). Tym, co łączy wymienione teksty, jest skupienie autora „na rzeczywistości myślowej, na lekturach i doznaniach duchowych, na swoim świecie wewnętrznym”⁸. Także w *Kręgu biblijnym* widoczne jest takie ukierunkowanie uwagi autora.

W niniejszym artykule, odnosząc się do podstawowych ustaleń Czermińskiej, pójdziemy krok dalej, aby wskazać na to, co jest charakterystyczne dla *Kręgu biblijnego* postrzeganego jako taka autobiografia duchowa, w której obecne są elementy mistyczne. Zwrócimy uwagę na dwa aspekty, które odsłaniają świat wewnętrzny Romana Brandstaettera: treści intelektualne (związane z czytаныmi lekturami) oraz doznania duchowe. Bez wątplenia lektury kształtowały wewnętrzne życie autora; miały wpływ na jego rozwój intelektualny, a także w pewnym stopniu – na przeżycia duchowe, które można także interpretować w kontekście mistyki żydowskiej i chrześcijańskiej.

Świadectwa poszukiwań intelektualnych

Czermińska zauważa wielką rolę lektur w życiu autora *Kręgu biblijnego*: „Brandstaetterowi biblioteka wystarcza, biblioteka jest domem, a życie jest czytaniem”⁹. Autor *Kręgu biblijnego* wspomina pokaźną biblioteczkę domową, w której było też miejsce dla wielotomowej *Wielkiej encyklopedii powszechnej ilustrowanej*. Wspomina także książki swego dzieciństwa, notuje świadectwa swych lektur. Można wnioskować, iż książki od zawsze były dla niego niezwykle ważne:

Pamiętam, jak za czasów dzieciństwa czytałem *Lolka grenadiera* Jezierskiego, jak dostałem od moich rodziców powieści Juliusza Verne’a, *Trylogię*, *Quo vadis?* Z dalszej przeszłości pa-

5 D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów. Ponad 600 nie publikowanych wcześniej opowieści o radości, nadziei, humorze z dawnych historii Izraela, aby odnaleźć Boga i siebie samego*, przekł z włoskiego M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998; M. Buber, *Opowieści chasydów*, Poznań 1989; R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1994 – tu fragment: *Testament mojego dziadka*, s. 11-12. W dalszej części artykułu w tekście głównym podajemy w nawiasie tytuł cytowanego fragmentu *Kręgu* oraz nr strony.

6 E. Krawiecka, *Romana Brandstaettera pisanie lumenarnej ikony w „Jezusie z Nazarethu”. Próba deszyfracji kodu symboliki jako modelu komunikacji transcendentnej*, Poznań 2012, s. 81, 138-139.

7 M. Czermińska, *op. cit.*, s. 95.

8 *Ibidem*, s. 67.

9 *Ibidem*, s. 107.

miętam chwile, gdy mi rodzice podarowali na urodziny *Co słonko widziało* Konopnickiej [Kiedy przeczytałem po raz pierwszy Nowy Testament, s. 46-47].

Atmosfera domu rodzinnego sprzyjała intelektualnym poszukiwaniom dziecka, a później młodzieńca; sprzyjała rozwijaniu jego zainteresowań i podejmowaniu decyzji – także czytelniczych. *Kraąg biblijny* jest świadectwem lektur tekstów reprezentujących różne epoki literackie, dziedziny zainteresowań i dyscypliny naukowe. W tej niewielkiej książeczce Brandstaettera też jest miejsce dla teologów i ludzi Kościoła. Wśród nich znajduje się cytat z wypowiedzi papieża Piusa XI, który wprawdzie nie odnosi się wprost do Biblii, lecz pomógł Brandstaetterowi inaczej spojrzeć na Nowy Testament:

W owych latach, gdy po dojściu w Niemczech Hitlera do władzy świat zalała powódź nienawiści rasowej, a filozofowie Trzeciej Rzeszy rozpoczęli nagonkę na chrześcijaństwo jako wytwór ducha żydowskiego, mój stosunek do Ewangelii zmienił się i pogłębił – wciąż mam na myśli jej ludzki aspekt – a oświadczenie Piusa XI „z punktu widzenia duchowego wszyscy jesteśmy Semitami” stało się dla mnie źródłem refleksji i głębokiego przeżycia [Bazylika Konania, s. 49]¹⁰.

Brandstaetter cytuje też innych hierarchów i przedstawicieli Kościoła, których wypowiedzi stały się dla niego inspirujące:

Kardynał Newman tak pisał w *Logice wiary*: „Stwierdzam z naciskiem, że z prawdopodobieństw można zbudować ważny dowód, wystarczający dla pewności”, a w *Apologia pro vita sua* ten sam problem ujął w następujących słowach „Ten, kto nas stworzył, pragnie, abyśmy w matematyce dochodzili do pewności za pomocą ścisłych dowodów, ale w badaniu religijnym powinniśmy docierać do pewności przez gromadzenie prawdopodobieństw”. To stworzenie sytuacji prawdopodobnych stało się dla mnie rodzajem swoistych medytacji [Różne sposoby przeżywania Pisma Świętego, s. 108].

W innym eseju autor powraca do tej myśli Newmana oraz dodaje: „Newman porównuje tę metodę do liny splecionej z włókien, słabych z osobna, ale razem tak mocnych jak żelazna sztaba” [Czy Jezus z Nazarethu był cieślą, s. 182]¹¹. Wcześniej Brandstaetter przywołuje słowa zakonnika, trapisty: „Thomas Merton pisał w swojej rozprawie o psalmach, że podczas ich lektury »musimy stać się do pewnego stopnia ludźmi Wschodu«. O tym warto pamiętać” [O głośnym czytaniu Pisma świętego, s. 99].

Autor biografii duchowej także odwołuje się do mądrości żydowskiej, często podając źródło cytatów, np.: „W mistycznej księdze *Tikuni Zochar* (XI, s. 45a) jest napisane: »W niebie znajdują się święte miejsca, które otwierają się tylko za pomocą śpiewu«”

10 Autor podaje w przypisie: „Cytuję według książki Heinricha Spaemanna *Die Christen und das Volk der Juden*, München 1966, s. 23-24. Zdanie to brzmi w języku niemieckim zgodnie z cytatem Heinricha Spaemanna: Geistlich »geshem sind wir alle Semiten«” [Bazylika Konania, s. 49].

11 Autor podaje w przypisach: J.H. Newnam, *Logika wiary*, tłum. P. Bednarczyk, Warszawa 1956, s. 351 (przypis nr 1); *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Kraków 1948, s. 217 oraz W. Ward, *The life of John Henry Cardinal Newnam*, London 1921, II, s. 43 (przypis nr 2) [Czy Jezus z Nazarethu był cieślą, s. 182].

[*O głośnym czytaniu Pisma Świętego*, s. 99]. Przekonując o znaczeniu zapamiętywania słów Biblii, przytacza *Księgę Sanhedrin z Talmudu babilońskiego* (99): „Kto uczy się Pisma Świętego i je zapomina, jest jak rodząca kobieta, której niemowlę umiera zaraz po narodzeniu” [*Drogi prowadzące do Biblii...*, s. 13]. W innym miejscu powołuje się – podając dokładną lokalizację – na traktat *Pesachim*, midrasze *Berszit* oraz *Peskita Rabati*, które stanowią dla niego źródło poszukiwań prawdy o transcendencji i preegzystencji Mesjasza [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 172]¹².

Konteksty literackie

W *Kręgu biblijnym* jest wiele wzmianek o literaturze pięknej i jej twórcach. Brandstaetter – autor rozprawy doktorskiej o Adamie Mickiewiczu – kilkakrotnie przywołuje trzech innych polskich romantyków: Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego i Cypriana Kamila Norwida.

O Słowackim mówi w eseju dotyczącym głośnej lektury Biblii. Autor, zwracając się do czytelnika, zachęca do osobistej refleksji nad tym, jak czyta Pismo Święte. Najpierw rysuje obraz rodzinnego stołu, przy którym wieczorem czytane jest Słowo Boże, a potem, stosując apostrofę, podaje przykład wieszczka: „a może czytałeś je głośno przed snem, tylko dla siebie, jak to czynił Słowacki? Często wieczorem – pisał w jednym z listów do matki – czytam głośno rozdział z Biblii” [*O głośnym czytaniu Pisma Świętego* s. 98]. W osobistej korespondencji¹³ Juliusz Słowacki daje świadectwo medytacyjnej, modlitewnej lektury Biblii¹⁴, którym dzieli się z matką, a to stanowi dla Brandstaettera zachętę do podobnie indywidualnej lektury Biblii.

Cytat z listu innego romantyka podkreśla aktualność tekstu biblijnego, który nieustannie przemawia do ludzkiego serca. Brandstaetter cytuje Zygmunta Krasińskiego, który w liście do Delfiny Potockiej traktuje Biblię jako księgę wyjątkową:

„Księga Ksiąg – jak pisał o niej Zygmunt Krasiński w jednym z listów do Delfiny Potockiej – rozszerzająca się w miarę jak duch człowieczy się rozwija, zawierająca w sobie wszystko, co było, jest i będzie [wyróżnienie R.B.] aż do ostatecznego rozwiązania się ludzkości losów [...] żywa jest wciąż, bo jej litera coraz innym, wyższym, a jednak tym samym napełnia się Duchem”, że jej „wszystkie prorocтва, choć już się spełniły, jednak z nowu spełniają

12 Inne odwołania – dotyczące lektury Biblii zostaną przedstawione w punkcie *Konteksty egzegetyczne i filozoficzne*.

13 W jednym z listów pisze: „[...] bom i część tej nocy [...] przepędził, modląc się... i czytając głośno Ewangelię [...]. Wystaw sobie tę ciszę, które wtenczas u mnie panowała... i zobacz światło świecy mojej – i usłysz głos mój – poważny jak głos, którego z dawnych ojców moich, i otwórz i przeczytaj który z najspokojniejszych rozdziałów Ewangelii po polsku – a będziesz miała najwyraźniejszy obraz ducha mojego” *Korespondencja Słowackiego* t. 2, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław 1962, s. 89.

14 Więcej na temat modlitwy biblijnej Słowackiego zob. w monografii: M. Kulesza, *Słowacki medytacyjny*, Lublin 2017, s. 131.

się mają, bo one są wyrazem jednego i tego samego prawa Bożego...” Biblia wciąż pisana... wciąż... [Josef Rakower *prawuje się z Bogiem*, s. 128- 129]¹⁵.

Przywołany cytat listu Krasińskiego został opatrzony osobistym komentarzem, z którego wynika, jak bardzo Biblia, pisana przed wiekami, pozostaje dla Brandstaettera księgą wciąż aktualną:

Jakże wytłumaczyć niektórym ludziom, pozbawionym wzroku wewnętrznego, że wciąż na ich oczach dzieją się zdarzenia o biblijnej treści, że Biblia, chociaż powstała przed wiekami, wciąż jest w naszej obecności pisana niewidzialnym palcem Boga [Josef Rakower *prawuje się z Bogiem*, s. 128].

Trzeci tekst polskiego romantyka nie pochodzi już z listu, lecz – jako utwór liryczny – również nacechowany jest subiektywnym, osobistym postrzeganiem rzeczywistości. Brandstaetter przywołuje słowa Cypriana Kamila Norwida, wplatając je w tok wspomnień o swym przyjacielu, który w ekstremalnych warunkach odkrył Biblię, a w niej wewnętrzne przeżycia:

Grzebiąc wśród gruzów, znalazł egzemplarz Pisma Świętego, które dotychczas nigdy nieczytane, od wielu lat spokojnie stało na półce w jego szafie biblioteczej. Prawdopodobnie stałoby tam dalej, po kres dni swego właściciela, gdyby nie potężny podmuch historii, który wywiał je z zacisznego mieszkania na bruk Warszawy. „Ideał sięgnął bruku”. Mój przyjaciel wsunął Biblię pod pachę, ostatnią pamiątkę po swojej bibliotece, czterech pokojach z kuchnią i łazienką [...]. Płakał, czytając o płaczu Jezusa nad Jerozolimą. Czytał o sobie. Czytał o zburzonej Warszawie, o wrzasku zamordowanych ludzi, o huku pękających domów. „Pastwiska Jakubowe” stały się pastwiskami Mazowsza; zburzone „warownie córy Judejskiej” – ulicą Marszałkowską [Mój przyjaciel *odkrywa Pismo Święte*, s. 84-85].

Cytat z *Fortepianu Chopina* podkreślający kontrast między tym, co piękne i wzniosłe, a brutalnością defenestracji nabiera tutaj nowego znaczenia: sakralizuje niezwykle trudną codzienność człowieka, który ukryty w schronie, doświadcza życiodajnej prawdy Biblii, odnajduje w niej „swoją własny życiorys” [Mój przyjaciel *odkrywa Pismo Święte*, s. 85].

W *Kraęgu biblijnym* jest także miejsce dla przedstawicieli następnych epok: Henryka Sienkiewicza i Stanisława Wyspiańskiego. Autor pisze o wczesnomłodzieńczych latach, kiedy to niezbyt uważnie słuchał wskazówek ojca i niewiele z nich zapamiętał. Trudno było mu się skupić na wyjaśnieniach, jak należy posługiwać się encyklopedią, gdyż – jak pisze: „to był mój miodowy okres rozczytywania się w *Trylogii* Sienkiewicza” [Niecierpliwe *poszukiwania*, s. 39]. Do tego prozaika wraca, wspominając, że dostał od rodziców *Trylogię* i *Quo vadis?* [Kiedy *przeczytałem po raz pierwszy Nowy Testament*, s. 46]. Warto w tym miejscu zauważyć, że rodzicom, wiernym swym judaistycznym

15 Opuszczenia w tekście listu pochodzą od Brandstaettera. Autor w przypisie podaje źródło cytatów: Zygmunt Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, Warszawa 1975, t. II, s. 185-186.

korzeniom, nie przeszkadzało chrześcijańskie przesłanie historycznych powieści noblisty; widzieli w nich także inne wartości.

Stanisław Wyspiański jest przedstawiony – również jako czytelnik Biblii – pośrednio poprzez cytaty z książki Adama Grzymały-Siedleckiego pt. *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*. Polski gawędziarz, opowiadający ciekawostki z życia wielu znanych ludzi, mówi o swoim niespodziewanym spotkaniu z Wyspiańskim pewnego poranka:

[...] przed zamkniętą jeszcze kawiarnią Szmita (róg Szewskiej) dojrzałem siedzącego, skulonego, Wyspiańskiego. Czy jednak się nie mylę? Podchodzę: nie mylę się! Zobaczył mnie. Dał znak, żebym usiadł koło niego. Rzuciłem nań okiem i przeraziłem się. Siny z ziębnięcia, oczy przekrwione, okrążone ciemnymi „podkowami”, twarz umęczona, zgaszona w wyrazie. „Co się stało?” – Zaczął się wynurzać. Przez dzień i dwie sąsiadujące noce czytał Stary Testament od pierwszej strony do ostatniej i *da capo*. Skończył i znów *da capo* [...] uszło jego uwagi, iż przez te całe 36 godzin nie miał nic w ustach. Oderwał się od czytania dopiero przed dwiema godzinami i teraz cały dygoce „z przerażenia” [*Jak Wyspiański czytał Pismo Święte*, s. 85-86]¹⁶.

Tak bardzo wstrząsnęła dramaturgiem lektura Biblii, że wczesnym rankiem wyszedł z domu i dłuższy czas czekał na otwarcie kawiarni, gdyż jak stwierdza: „u siebie w domu, gdzie to wszystko się odbyło, nie wytrzymałbym...” [*Jak Wyspiański czytał Pismo Święte*, s. 86]. Brandstaetter, komentując to wspomnienie Grzymały-Siedleckiego, dzieli się swymi odczuciami:

Kilkakrotnie czytałem ten fragment wspomnień i za każdym razem wywoływał we mnie uczucie podziwu dla genialnej wyobraźni człowieka, który swój dom tak zaludnił postaciami biblijnymi, że przerażony ich bliskością nie mógł wytrzymać w czterech ścianach pokoju, „gdzie to wszystko się odbyło” [*Jak Wyspiański czytał Pismo Święte*, s. 86]¹⁷.

Konkludując, Brandstaetter nie zachęca czytelników *Kręgu biblijnego*, aby naśladowali Wyspiańskiego w 36-godzinnej lekturze Biblii, lecz raczej zwraca uwagę na tak osobiste przeżywanie jej treści, losów bohaterów, które głęboko zapada w serce czytającego:

Wydaje mi się, że każdy z nas podczas jej lektury powinien bliskość postaci biblijnych przeżywać ze wzmocnionym napięciem, umiejętnie przystosowanym do stopnia swojej wrażliwości [*Jak Wyspiański czytał Pismo Święte*, s. 86].

¹⁶ Jest to świadectwo lektury Biblii cytowane za A. Grzymałą-Siedleckim, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1962, s. 152-153. Cytat przywołany przez Brandstaettera pochodzi z fragmentu pt. *Wyspiański z bliska* (s. 151-187).

¹⁷ Warto też sięgnąć do dalszego ciągu tekstu Grzymały-Siedleckiego, który pisze: „Ot mamy na »gorącym uczynku« pochwyconą tę jego fenomenalną wrażliwość, o której tu mowa. Lektura książki, opisującej wydarzenia sprzed paru tysięcy lat, potrafiła wytrącić go z równowagi [...]. Gdzie to się odbyło... Więc wszystko, o czym czytał, ożywało przed nim. Widział padające mury Jerycha, słyszał dźwięk trąb Jozuego, asystował w wydziedziczeniu Ezawa. A potem to jeszcze jedno: opisy Starego Testamentu natychmiast stawały mu się scenami [...] zanurzenie się w lekturę miało wprawić go w stan gotowości »dramatopisarskiej«”. A. Grzymała-Siedlecki, *op. cit.*, s. 153.

W *Kreggu* jest też miejsce dla poetów współczesnych Brandstaetterowi. Killkakrotnie pojawia się Julian Tuwim – najpierw jako autor wiersza *Chrystusie...* (wiersz ten dwukrotnie jest cytowany w *Kreggu*), a później jako autor *Kwiatów polskich*. Ten drugi utwór został przywołany we wspomnieniach pt. *Emaus w Zebrzydowicach*, a pojawia się w kontekście posiłku, który wzbudził skojarzenia eucharystyczne. Brandstaetter opowiada o tym, jak w roku 1947, zakończywszy wojenną tułaczkę, po raz pierwszy stanął na polskiej ziemi. Opis spotkania z ojczyzną emanuje siłą przeżyć, doznań, wrażeń zmysłowych, kolorów, a siłą jego ekspresji wzmacniają słowa Tuwima:

Usiadłem za stołem i zamówiłem gorącą herbatę, chleb i kielbasę. Herbata była nieco słomianego koloru z pianką, kielbasa taka, jak ją opisuje Tuwim w *Kwiatach polskich*: „Kielbasa w kabłak – żmija śpiąca, Własny swój ogon całująca”, a chleb był świeży, razowy, dobrze wypieczony [*Emaus w Zebrzydowicach*, s. 81].

Zapis osobistego przeżycia pierwszego posiłku na ojczystej ziemi, wzmocniony cytatem z *Kwiatów polskich* [wyróżnienie A.S.]¹⁸, prowadzi do skojarzenia patriotycznego, a zarazem biblijnego: spotkania z Chrystusem, który w Emaus łamał chleb dla swych uczniów (Łk 24, 30-31).

Wspomniany już wiersz *Chrystusie...* po raz pierwszy zapisany został w jednym z początkowych rozdziałów *Kreggu biblijnego*, będących zapisem wspomnień z lat przełomu dzieciństwa i wczesnej młodości. Wspomnienie to – co też istotne – nosi tytuł wiersza Tuwima.

Dobrze pamiętam tę chwilę, gdy w jesienne popołudnie przeczytałem po raz pierwszy wiersz Juliana Tuwima *Chrystusie...*¹⁹:
 Jeszcze się kiedyś rozsmucę,
 Jeszcze do Ciebie powrócę,
 Chrystusie...
 Jeszcze tak strasznie zapłaczę,
 Że przez łzy Ciebie zobaczę,
 Chrystusie...
 I taką wielką żalobą
 Będę się żalił przed Tobą,
 Chrystusie...
 Że duch mój przed Tobą klęknie
 I wtedy serce mi pęknie,
 Chrystusie...
 Utwór ten stał się źródłem moich wczesnych niepokojów, nadziei i rozterek, gdyż utrafił w sedno duchowych poszukiwań trzynastoletniego podrostopka, który jeszcze niczego nie rozumiał, ale wielu spraw się domyślał, wiele konfliktów przeczuwał [...]. Wiedziałem, że Tuwim jest żydowskiego pochodzenia i że chrztu nie przyjął. Ta postawa – czekania? wahania?

18 Jest to cytat z pierwszego rozdziału, III części, wersy 92-93. Zob. J. Tuwim, *Kwiaty polskie*, wstęp i oprac. P. Michałowski, Kraków 2004, s. 235-236

19 W przypisie Brandstaetter podaje: J. Tuwim, *Czyhanie na Boga*, wyd. II, Warszawa 1922, s. 64.

wątpliwości? – stała się dla mnie znakiem sygnalizującym istnienie nieznanego mi dotychczas ambiwalencji uczuć, wyrażających się w tym, że można być Żydem, nie przyjąć chrztu i wierzyć w Chrystusa” [*Chrystusie...*, s. 40].

Autor *Kręgu biblijnego*, pisząc o swoich chłopięcych rozterkach, daje też świadectwo zamętu, jaki wówczas zrodził się w jego głowie, gdy „Tuwimowe czyhanie na Boga towarzyszyło wówczas mojemu własnemu czyhaniu na odległego i nieuchwytnego Chrystusa” [*Chrystusie...*, s. 41]. Także tutaj gra słów nawiązująca do tytułu tomu Tuwima wskazuje na to, jak bardzo teksty literackie wpływały na jego religijność.

Jedna zwrotka tego wiersza powróci jeszcze raz w *Kręgu biblijnym* w kontekście rozmowy z Włodzimierzem Martinem, z którym Brandstaetter spotykał się, gdy mieszkał w Zakopanem. W dialogu pojawił się temat przyjazdu Tuwimów do stolicy Tatr, a Brandstaetter podzielił się ze znajomym wrażeniami z dawnego spotkania autorskiego Juliana Tuwima w Tarnowie.

To był niezapomniany, piękny wieczór. Przeżyłem wtedy jedno z najsilniejszych wzruszeń poetyckich w moim życiu. Tuwim mówił wiersze, które potem weszły do jego *Czwartego tomu*. Pamiętam *Dzieciństwo*, *W Barwistanie*, *Rachunek*, *Motyle*, *Naukę*, *Meble*, potem przeczytał kilka wierszy z *Siódmej jesieni* i *Czyhania na Boga* – czytał miękko, ciepłym głosem bez afekcji, patosu – a wśród nich wiersz, który bardzo kocham, piękny i wzruszający wiersz o Chrystusie [*Chrystus Juliana Tuwima*, s. 136].

W dalszej części wspomnień Brandstaetter recytuje dwie ostatnie zwrotki, które Martin kwituje „szkoda, że dzisiaj takich wierszy nie pisze” [*Chrystus Juliana Tuwima*, s. 137]. Dalsza część tego fragmentu *Kręgu biblijnego* już nie zawiera odwołań do jego poezji. Jest tylko pomysł na wiersz o światłości wiekuistej, który na kilka godzin przed śmiercią zanotował na papierowej serwetce w kawiarni „Jędrus”. Poeta zmarł nagle, na serce, podczas halnego wiatru w Zakopanem. Brandstaetter też wspomina kilka rozmów z Tuwimem; między innymi tę, w której Tuwim komentuje i kilkakrotnie powtarza odpowiedź Brandstaettera na pytanie o istnienie Chrystusa: „...bo Chrystus musi istnieć” [...]. Wie pan, pan ma rację... To musi istnieć jest bardzo mądre...” [*Chrystus Juliana Tuwima*, s. 141-142]. W *Kręgu biblijnym* jest też wspomnienie pogrzebu, a także zapis rozmowy z pracownikiem zakładu pogrzebowego, który nie wiedział, czy na trumnie Tuwima zostawić krzyż czy nie.

Inny poeta zacytowany w *Kręgu biblijnym* to Jerzy Liebert; autor bardzo znanego wiersza *Jeździec*²⁰, którego ostatnia zwrotka ukazuje człowieka postawionego wobec konieczności nieustannego wyboru. Interesujący jest biblijny kontekst przywołania tego cytatu cytatu Lieberta: Brandstaetter, dbając o ekspresję fragmentu z Nowego Testamentu,

20 J. Liebert, *Jeździec* [w:] *idem, Poezje zebrane*, Warszawa 1972, s. 135.

zapisał jego wersety, posługując się techniką kolometryczną, która pozwala oddać rytmikę pierwotnie mówionego tekstu²¹:

A Jezus odparł:
 „Dlaczego mnie nazywasz dobrym?”
 Nikt nie jest dobry
 Tylko Bóg,
 Jedyny... [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 179; cyt. Łk 18, 19; wyróżnienie R.B.]

Zapis ewangelisty Łukasza stanowi punkt wyjścia dla refleksji Brandstaettera o różnicy między ludzką naturą, w którą wpisane jest i dobro, i zło, a naturą Boga, w której jest dobro i tylko dobro. Człowiek, kierujący się dobrze uformowanym sumieniem, „może być dobry w wymiarach czasu. Bóg jest dobry w wymiarach wieczności” [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 180]. Rozdarcie w naturze stworzenia stawia człowieka przed koniecznością podejmowania decyzji:

Jerzy Liebert ten dramat nieustannego wyboru między dobrem a złem, który stale towarzyszy naszemu życiu, ujął we wstrząsającej zwrotce w wierszu pt. *Jeździec*:
 Jedno wiem i innych objawień
 Nie potrzeba oczom i uszom –
 Uczyniwszy na wieki wybór,
 W każdej chwili wybierać muszę
 [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 179]

Brandstaetter, komentując słowa Lieberta, wraca do tekstu biblijnego i skupia się na absolutnej dobroci Boga, podkreślając, iż dobroć jest Jego nieodłącznym atrybutem, więc w Bogu nie ma żadnego wewnętrznego rozłamu. Jezus, będąc ukrytym Bogiem, nie odsłania swego Bóstwa przed żydowskim dostojnikiem, który nazywa Go „Dobrym nauczycielem” [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 180; wyróżnienie R.B.; por. Łk 18, 18], lecz konsekwentnie pozostaje w ukryciu i nie przyznaje się do przywileju absolutnej dobroci, gdyż przedwcześnie objawiłby siebie jako Boga.

Z obcych autorów dzieł literackich, których twórczość należy do światowej klasyki, Brandstaetter cytuje czterech: Heinricha Heinego, Tomasza Manna, Lwa Tołstoja, Antoniego Czechowa.

We wspomnieniu z przedwojennego pobytu w Palestynie przy refleksji na temat ogrodu Getsemani Brandstaetter przywołuje wiersz niemieckiego poety zakazanego w czasach faszystowskich.

W miejscu oliwnego gaju, na polanie, na której Jezus pocił się krwawym potem, wznosi się wspaniała Bazylika Konania, a drogę prowadzącą do miasta pokryła gruba warstwa asfaltu. Jedni ku chwale Jezusa, drudzy z nienawiści do Niego, a jeszcze inni pod naciskiem cy-

21 Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 145; C. Ryszka, *Milczący obecny i inne szkice o pisarzach katolickich*, Katowice 1984, s. 162; A. Seul, *Biblia w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”*, Zielona Góra 2004, s. 69-70.

wilizacyjnego postępu zacierali od wieków Jego ślady. Zniknęła świeżość minionego czasu. Przypomniałem sobie mój ulubiony wiersz Heinego:

„Sie haben mich gequältet
Geärgert blau und blass
Die einem mit ihrer Liebe
Die andern mit ihren hass”

Któż wytropi po wiekach te zatarte ślady i ustali ich właściwy kierunek, ich miejsce wyjścia i dojścia? [*Bazylika Konania*, s. 50-51].

Słowa niemieckiego poety²² Brandstaetter umieszcza w kontekście ludzi, którzy przez wieki, kierując się krańcowo różnymi motywami, zacierają ślady Jezusa. Heine pisze o człowieku pokrytym sińcami, dręczonym (*gequältet*), będącym przedmiotem i miłości jednych (*einen*), a nienawiści innych (*andern*). Autor *Kręgu biblijnego* zapisuje pierwszą zwrotkę wiersza wśród swoich rozterek, jakie towarzyszyły mu podczas pierwszej podróży do Palestyny w roku 1935. Już wówczas czytał Nowy Testament, lecz lektura ta budziła jego wiele wątpliwości, wahań, szczególnie rodzaju smutku. Brandstaetter zbliżał się do decyzji, że powinien zająć jednoznaczne stanowisko; opowiedzieć się albo za Jezusem, albo przeciw niemu [*Bazylika Konania*, s. 50-52]. Podobną myśl – o tym, że obojętność przysparza najwięcej cierpienia, a więc trzeba zająć jednoznaczne stanowisko: wybrać miłość albo nienawiść – można znaleźć w ostatniej zwrotce cytowanego wiersza²³, o tej postawie pisze także wprost autor Apokalipsy: „obyś był zimny albo gorący” (Ap 3, 15)²⁴.

Późniejszym twórcą niemieckim pojawiającym się w *Kręgu biblijnym* jest Tomasz Mann, którego autor cytuje pośrednio – przywołując słowa z listu swojego przyjaciela:

Pamiętasz, co Tomasz Mann pisał w eseju *Jak powstał doktor Faustus?* „Odkryłem w sobie czy raczej odnalazłem jako coś od dawna znajomego pozbawianą skrupułów gotowość do przywłaszczania sobie wszystkiego, co odczuwam jako własne [...]. Zależy mi [artyście –

22 Wiersz opublikowany w tomie *Buch der Lieder*, we fragmencie *Lyrisches Intermezzo* pod numerem XLVII. Podaję na podstawie: <https://www.staff.uni-mainz.de/pommeren/Gedichte/BdL/Lyr-47.html> [dostęp: 21.01.2020]. Tłumaczenie polskie: *Intermezzo liryczne (1822-1823)*, przeł. Profanus, [drukarnia] Gebethner i Wolf, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Paryż–Poznań–Wilno–Zakopane [1927], s. 64.

23 Źródłem największego cierpienia jest obojętność, o której pisze Heine:

„Doch sie, die mich am meisten
Gequält, geärgert, betrübt,
Die hat mich nie gehasset,
Und hat mich nie geliebt”, *Lyrisches Intermezzo*, nr XLVII, *op. cit.*

24 Jest to cytat z fragmentu zatytułowanego w Biblii Tysiąclecia jako List do Kościoła w Laodycei:

„Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś.
Obyś był zimny albo gorący!

A tak, skoro jesteś letni
i ani gorący, ani zimny,
chcę cię wyrzucić z mych ust” (Ap 3, 15-16).

A.S.] bowiem przede wszystkim na jej [myśli – A.S.] funkcjonalnej przydatności w duchowym mechanizmie jego dzieła” [*Chrystus ojca Tomasza*, s. 132-133].

Słowa te Brandstaetter pozostawia bez komentarza, można jednak sądzić, że były mu w jakiś sposób bliskie, skoro zamieścił je pośród swoich wspomnień.

Natomiast odwołania do rosyjskich autorów bezpośrednio odnoszą się do Biblii. Ze Starym Testamentem Brandstaetter łączy cytat z Lwa Tołstoja, zatrzymując się na tłumaczeniu wersetu „I widział Bóg, że było dobre” (Rdz 1, 12b). Wyjaśnia najpierw, że uczeni żydowscy, autorzy Septuaginty mieli na uwadze jedność dobra i piękna, przekładając hebrajski przymiotnik *tow* (dobry) na grecki *kalos* (piękny); a następnie przytacza długi fragment *Dzienników* Tołstoja²⁵, który swe refleksje na temat dobra i piękna kończy konkluzją, iż należy „szukać dobra [...] A wyniknie z tego piękno. Jeżeli wszyscy będą dobrzy, wszystko będzie piękne” [*Serce biblijnego kręgu*, s. 144; podkr. R.B.].

Inny rosyjski autor, Antoni Czechow, został przywołany w kontekście głośnej lektury Biblii. Brandstaetter, zwracając się do czytelnika, kreśli obraz Olgi, jednej z postaci literackich reprezentujących świat prawosławia:

A może czytałeś je głośno jak Olga z noweli Czechowa *Chłopi*? „Codziennie czytywała Pismo Święte, czytała na głos, na sposób cerkiewny, wielu rzeczy nie rozumiała, lecz święte słowa wzruszały ją do łez [...]. Wierzyła w Boga, w Matkę Boską, w świętych, wierzyła, że na tym świecie nie można nikogo krzywdzić [...] wierzyła, że tak jest napisane w księgach świętych, i dlatego, kiedy wymawiała słowa Pisma Świętego, słowa nawet niezrozumiała, to jej twarz stawała się żałośliwa, rzewna, jasna” [*O głośnym czytaniu Pisma Świętego*, s. 98]²⁶.

Warto zauważyć, że bohaterka należy do tych kobiet, które łączą czytanie Pisma Świętego z osobistym doświadczeniem wiary; ono jest kluczowe dla Brandstaettera.

Pozostałych autorów wspomina krótko, nie cytując ich utworów, odnosi się jedynie niekiedy do ich tytułów. Pisząc o zagładzie w obozach koncentracyjnych, wzmiankuje o Dancie Alighieri (*Piekło*) i Franzu Kafce (*Kolonia karna*) [*Widzenie kości*, s. 56-57], przedstawiając hebraistę i misjonarza Izaaka Edwarda Salkinsona, pisze o jego przekładach *Raju utraconego* Johna Milтона i dramatów Williama Szekspira [*JEST, czyli historia jednego przekładu*, s. 199].

Z przedstawionych nawiązań literackich można wnioskować, że autor swobodnie porusza się w świecie literatury pięknej; wydobywa z niej te aspekty, które są mu bliskie. Większość z nich bezpośrednio lub pośrednio odnosi się do Biblii. Niektóre cytaty stanowią punkt wyjścia do refleksji bardzo osobistych, inne mają charakter ogólny. Wiele

25 Brandstaetter podaje w przypisie: Lew Tołstoj, *Dzienniki*, t. I, przekład Marii Leśniewskiej, Kraków 1973, s. 520.

26 Brandstaetter podaje w przypisie: Antoni Czechow, *Opowiadania*, przekł. I. Bajkowskiej, Warszawa 1971, s. 227 i 228.

z nich pełni funkcję i prezentacyjną, i alegacyjną²⁷, a każde odwołanie do literatury ukazuje Brandstaettera jako człowieka, który potrafi posłużyć się słowem obcym, aby przybliżyć czytelnikom swoje umiłowanie Biblii.

Konteksty egzegetyczne i filozoficzne

Pierwszą księgą, z którą zetknął się w życiu, a która stała się księgą jego życia, była Biblia. Najpierw spotkał się z nią, słuchając opowiadań swego dziadka, później uczył się czytać po polsku na przekładzie Biblii Jakuba Wujka, następnie studiował ją pod kierunkiem żydowskiego nauczyciela, by w końcu rozpocząć samodzielną lekturę. Z czasem czytał święte księgi, dokonując ich egzegezy²⁸ i tłumaczeń. Praktycznie cały *Krąg biblijny* ukazuje, czym była ta księga²⁹ dla polskiego Żyda, który w dojrzałym wieku przyjął chrzest w Kościele katolickim³⁰.

Brandstaetter po wielokroć cytuje *Biblię* w różnych fragmentach *Kręgu biblijnego*, ale także sięga do tekstów różnych tradycji teologicznych – także żydowskich, aby przybliżyć czytelnikowi Pismo Święte. Przykładowo podkreśla znaczenie samego otwierania Biblii, powołując się na mądrość Izraela: „W mistycznym *Zocharze* jest napisane: »Gdy wyjmuje się Świętą Księgę, aby z niej czytać, otwierają się niebieskie bramy miłosierdzia i wzniesają miłość na wysokościach«” [*Żywa Księga*, s. 19]. Przedstawia obecne w judaizmie interpretacje pieśni o *Studze Jahwe*, w których zawarta jest myśl, iż Mesjasz będzie cierpiał bez skargi i zostanie zabity jako owca składana w ofierze³¹. Brandstaetter cytuje midrasz ze zbioru *Jalkut Jesaja* (56):

Znalazłem ten midrasz – pochodzący prawdopodobnie z III wieku po Chrystusie – przypadkowo [...]. Oto jego tekst. „Gdy Pan stworzył Mesjasza, zawarł z Nim wstrząsające przymierze. »Pokolenia, które przyjdą – powiedział do Niego Pan – zgotują ci smutny los. Będziesz dla nich jak owca prowadzona do rzeźni. Czy przyjmujesz ten los?«. A Mesjasz od-

27 Funkcja prezentacyjna ma na celu przedstawienie poglądów innego autora, które stanowić będą punkt wyjścia dla własnych przemyśleń. Natomiast cytaty pełni funkcję alegacyjną wtedy, gdy powaga cytowanego autora (uznanego autorytetu w danej dziedzinie) umacnia twierdzenia tego, kto się na niego powołuje. Zob. szerzej H. Markiewicz, *O cytatach i przypisach*, Kraków 2004, s. 18-20.

28 W. Chrostowski, *Romana Brandstaettera czytanie i objaśnianie Biblii*, [w:] *idem, Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 367-390.

29 O różnych sposobach obecności Biblii w *Kręgu biblijnym* zob.: E. Bednarczyk-Stefaniak, *Testament dziadka*, [w:] *Nie zapominamy. Świadczenia pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów-Warszawa 2017, s. 21-39; A. Seul, *Kilka światła „Kręgu biblijnego” Romana Brandstaettera*, [w:] *Nie zapominamy...*, s. 125-148; *eadem*, *Roman Brandstaetter o Słowie*, „Vox Eremiti” 2013, nr 37, s. 84-87; R. Zajączkowski, *Romana Brandstaettera odczytywanie Biblii*, [w:] *Nie zapominamy...*, s. 177-200, zwłaszcza fragment *Biblijna hermeneutyka życia*, s. 187-200.

30 Więcej o sakramencie chrztu [15 XII 1946], a potem małżeństwa [21 XII 1946] w kościele paulinów w Rzymie zob. J. Góra, *Wspomnienia o Romanie Brandstaetterze. Rozmowa z żoną pisarza*, [w:] *Nie zapominamy...*, s. 89-90.

31 Więcej o ekspiacyjnej ofierze Sługi Jahwe zob. J. Kudasiewicz, *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011, s. 129-133.

powiedział: »Niechaj przeze mnie cały Izrael będzie zbawiony. Niechaj przeze mnie wszyscy umarli będą zbawieni. Niechaj nawet ci, którzy narodzą się martwi, będą zbawieni. Niechaj będą zbawione nawet te istoty ludzkie, które Ty w myśli stworzyłeś, ale które się jeszcze nie narodziły. Z radością przyjmuję mój los«. I tak zostało zawarte wstrząsające przymierze” [*Chrystus z starożydowskiego midraszu*, 131-132]³².

Inne ujęcie tematu bólu, jakiego doświadcza Mesjasz, zapisane zostało także w *Talmudzie babilońskim*, w traktacie *Sanhedrin*, 98a. Jest tam mowa o obecności cierpiącego i ukrytego Mesjasza wśród innych cierpiących ludzi [*Chrystus z starożydowskiego midraszu*, s. 131].

Brandstaetter wykorzystuje także myśli filozofów, aby potwierdzić słuszność swych spostrzeżeń. Na przykład interpretując przejście Izraelitów przez Morze Czerwone oraz własne doświadczenie spotkania Boga w Chrystusie, cytuje zdanie Seneki: „Bóg działa za pomocą środków, wydawałoby się, bardzo odległych od naszego pojęcia boskości” [*Noc biblijna*, s. 72-73]. Gdy opowiada, jak w dzieciństwie uczył się zapamiętywać biblijne wersety (nie zawsze je rozumiejąc), cytuje Erazma Rotterdamu „nie byłoby też, sądzę, rzeczą nierozważną wyuczyć się Ksiąg Bożych na pamięć, nawet jeśli się ich nie rozumie. Tak przynajmniej zapewnia Augustyn” [*Rozważny sposób uczenia się Ksiąg Bożych*, s. 26-27]³³. Pisząc o szczegółach filologicznych dotyczących tłumaczenia hebrajskiego słowa *miszkal* (gr. *stathmos*), przywołuje Martina Bubera, który w niemieckim przekładzie Starego Testamentu na określenie tego słowa użył słusznie wyrazu *Gewicht*, a nie *die Waage* [*Kim jest trzeci Jeździec Apokalipsy?*, s. 155].

Bogactwo jego intertekstualnych nawiązań ukażemy na przykładzie eseju *Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*³⁴. Brandstaetter przedstawia tajemnicę tak głębokiego i pokornego ukrycia się Mesjasza, iż nie rozpoznali Go ci, którym pokory brakło.

Pisarz przyznaje, że medytując nad ukrytym w Jezusie Bogiem i Mesjaszem, czyta teologów współczesnych i cytuje wielu z nich:

O. Avery Dulles SJ w książce *Chrystus i Ewangelia* tak pisze: „Pierwszym faktem, jaki należy podkreślić, jest powściągliwość Jezusa w odkrywaniu, kim był. Synoptycy nigdy nie przedstawiają Go mówiącego »Ja jestem Bogiem« a nawet »Ja jestem Synem Bożym«” [s. 164].

32 W przypisie autor podaje następującą informację: „cytuje według Giuseppe Levi *Paraboli, leggende e pensieri talmudici*, 1981. Warianty tego starego midraszu znajdują się w różnych żydowskich pismach eschatologicznych i mistycznych, powstałych w wieku XI, a nawet XIV (zob. Moritz Zobel *Gottes Gesalbter und die messianistische Zeit in Talmud und Midrasch*, Berlin 1938)” [*Chrystus z starożydowskiego midraszu*, s. 131].

33 Brandstaetter w przypisie podaje: Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, przeł. Juliusz Domański, Warszawa 1960, s. 267. Cytowane zdanie pochodzi z części pt. *Metoda teologii*.

34 W tej części artykułu zapisujemy w nawiasie kwadratowym tylko nr strony *Kręgu biblijnego*, gdyż wszystkie cytaty pochodzą z jednego eseju: *Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...* zamieszczonego na stronach 163-181.

Te słowa jezuitę pełnią funkcję prezentacyjną – autor ukazuje poglądy teologa – a otwierają przestrzeń dalszych rozważań. Prowadzą one Brandstaettera do wielu biblijnych cytatów, które ukazują ukrycie i niewidzialność Boga, ale też Jego troskę o to, by człowiek mógł Go odkryć, by mógł Go rozpoznać i się do Niego zbliżyć.

Autor *Kręgu* stwierdza, że „właściwością psychiki żydowskiej jest widzenie Boga za pomocą słuchu” [s. 166], przywołuje w funkcji alegacyjnej najpierw słowa Filona z Aleksandrii, a później Józefa Flawiusza. Pierwszy cytat bezpośrednio odnosi do wersetu mówiącego o teofanii na Synaju, który Brandstaetter podaje w swoim tłumaczeniu: „Cały lud widział głos piorunów, światło pochodni, głos trąb, dymiącą górę” (Wj 20, 18)³⁵ [s. 166, wyróżnienie R.B.]. Słowa Filona z Aleksandrii, przywołane przez Brandstaettera, potwierdzają jego tezę: „Jest to bardzo znaczące, albowiem głos ludzki słyszy się, natomiast Głos Boga jest w rzeczywistości widzialny” [s. 166, wyróżnienie R.B.]. Takie ujęcie Brandstaettera nawiązuje do tradycji kabalistycznej³⁶.

Także w funkcji alegacyjnej wykorzystuje wypowiedź znawcy historii Izraela:

Dowodem, jak organicznie tkwiła w psychice żydowskiej świadomość Boga ukrytego i mieszkającego w Głosie, jest wypowiedź Józefa Flawiusza, który w swoich *Dawnych Dziejach Izraela* przeznaczonych dla rzymskiego czytelnika, opisując scenę teofanii Pańskiej w krzaku ognistym, pisze tylko o przemawiającym Głosie, ani razu nie wymieniając imienia Pańskiego. Ukryty i niewidzialny Bóg Izraela jest Głosem [s. 166].

Tym przykładom ilustrującym przekonania Brandstaettera towarzyszą także inne. Przykładowo autor biografii duchowej odwołuje się do znanego teologa, egzegety, z którego dwoma tezami wyraźnie się nie zgadza:

W książce Charlesa Harolda Dodda *Założyciel chrześcijaństwa* czytamy: „Ale był to dla Niego [Jezusa] tytuł [Mesjasza – A.S.] kłopotliwy i wołał, aby nie stosowano go publicznie, dopóki nie znalazł się w sytuacji przymusowej” [s. 169].

Autor *Kręgu biblijnego* przyjmuje, że Jezus nie chciał odegrać roli przywódcy narodowego, który walczyłby z rzymskim okupantem – jak w dalszej części wywodu przekonuje Dodd – lecz nie sprzeciwia się postrzeganiu Jezusa, jakie proponuje cytowany autor:

To, co Dodd pisze o „kłopotliwym” tytule mesjańskim (dla Boga nic nie jest kłopotliwe) i o „sytuacji przymusowej” (dla Boga nie ma sytuacji przymusowych)

³⁵ W *Księdze Wyjścia* – tłumaczonej przez biblistów z Poznania – ten werset został przełożony jako: „a cały lud widział grzmoty i błyskawice, i górę dymiącą i [słyszał] dźwięk trąby” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*, oprac. zespół pod red. ks. M. Petera (Stary Testament), ks. M. Wolniewicza (Nowy Testament), *Stary Testament*, t. 1, Poznań 1982, s. 125). Znamienne, że wyraz „słyszał” został wprowadzony przez tłumacza, na co wskazuje ujęcie go w nawias kwadratowy.

³⁶ E. Krawiecka, *op. cit.*, s. 139.

[wyróżnienie A.S.] przypomina swoim sformułowaniem raczej manewry dyplomatyczne niż działanie ukrytego Boga [s. 169].

Takie polemiczne odwołania do innych autorów są częścią dyskursu naukowego, który widoczny jest także w dalszym fragmencie tego eseju. Brandstaetter krytycznie odnosi się do pracy żydowskiego uczonego z 1904 roku:

Wbrew twierdzeniom prof. Josepha Klausnera, zresztą niepopartym poprzez niego żadnymi rzeczowymi dowodami, nie ma w pismach tanaitów ani jednej wzmianki świadczącej o ich wyraźnie negatywnym stosunku do Mesjasza jako postaci preegzystującej i transcendentnej [s. 171].

Swą wypowiedź opatruje dwoma przypisami: do opracowania Klausnera³⁷ oraz wyjaśnieniem, kim byli tanaici. Przedstawiając swoje rozumienie Mesjasza, które jest odmienne od koncepcji Klausnera, Brandstaetter sięga do dawnych pism żydowskich, aby potwierdzić swoje tezy:

W pismach rabinicznych spotykamy wzmianki, które są dowodem, że w świadomości żydowskiej nieustannie tkwiła głęboka wiara w preegzystencję Mesjasza i Jego boską naturę. W Talmudzie w traktacie *Pesachim* (54a) czytamy: „siedem rzeczy zostało stworzonych przed stworzeniem świata: Tora i pokuta, raj i piekło, tron chwały Pańskiej, Świątynia i imię Mesjasza” [...] według wierzeń żydowskich nadanie imienia jest nie tylko równoczesne z egzystencją nazwanego, ale także celowością i przeznaczeniem jego istnienia [wyróżnienie R.B., s. 171-172].

W dalszej części eseju Brandstaetter powołuje się różne na dzieła literatury żydowskiej: midrasze i *Księgę Henocha*, aby podkreślić wiarę Żydów w preegzystencję Mesjasza [s. 172. 174-175]. Cytuje też zdanie austriackiego wykładowcy judaistyki Kurta Schuberta, który zauważył, że wiara ta była żywa w tradycji żydowskiej – w biblijnym i pozabiblijnym piśmiennictwie – lecz niestety „ta koncepcja nigdy nie uzyskała w żydostwie takiego znaczenia, które by można w jakimkolwiek sensie porównać z chrystologicznymi naukami wczesnego chrześcijaństwa” [s. 173]³⁸.

Pod koniec analizowanego fragmentu *Kraęgu* autor, gdy zastanawia się nad pytaniem Jezusa: „Dlaczego nazywasz mnie dobrym?” (Łk 18, 19), cytuje zdanie zaczerpnięte z żydowskiego midraszu: „Czyżby Jezus nie uważał się za dobrego nauczyciela? Czyżby zastosował do siebie zasadę, wyrażoną we wstępie do midraszu *Tanchuma* – że w żadnym człowieku »nie ma takiego dobra, które by nie zawierało odrobiny zła?«” [s. 179]. W kolejnych zdaniach kwestionuje tę myśl i dochodzi do wniosku, że pytanie, które

37 Jest to przypis do pracy J. Klausnera, *Die messianistischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin 1904.

38 Zacytowane zdanie zostało opatrzone przypisem: Kurt Schubert, *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*, Wien-München 1973, s. 19.

zadał Jezus, miało na celu zachowanie w ukryciu Jego Boskiej natury i mesjańskiego posłannictwa.

W końcowej części swej refleksji zatytułowanej *Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...* Brandstaetter przywołuje słowa zapisane przez żydowskiego filozofa Blaise'a Pascala:

Co powiadają prorocy o Chrystusie? Że będzie jawnie Bogiem? [wyróżnienie R.B.] Nie; ale że jest Bogiem prawdziwie ukrytym [...]. Skoro Bóg tak się ukrył, wszelka religia, która nie powiada, że Bóg jest ukryty, nie jest prawdziwa [...]. Jeśli miłosierdzie Boże jest tak wielkie, że daje nam zbawczą naukę, nawet gdy się kryje, jakiegoś światła możemy się spodziewać po nim, gdy się odsłania... [s. 180-181]³⁹.

Z *Myśli* Pascala, podobnie jak z innych cytowanych wcześniej dzieł, Brandstaetter wydobył te fragmenty, które potwierdzały jego hipotezę, a jednocześnie podważały przeciwstawne.

Autor *Kręgu* nie uciekał od przedstawienia poglądów autorów, z którymi się nie zgadzał, lecz na ich argumenty odpowiadał swoimi kontrargumentami – podając stosowne przypisy. Tego typu poszukiwania wskazują na szerokie horyzonty poznawcze oraz na naukową rzetelność Brandstaettera.

Świadectwa doznań duchowych

Osobista lektura Biblii to także osobiste zakorzenienie w jej słowach. Czermińska, podejmując temat autobiografii duchowej, stwierdza, że Brandstaetterowe odczytywanie Pisma Świętego to nie tylko zaangażowanie intelektualne ani nie nawet uczuciowe przeżywanie jej treści. Lektura świętych ksiąg jest czymś więcej, jest „utożsamiającym wżyciem się w zdania i słowa Biblii. Trzeba samemu wejść w Biblię i trzeba ją w swoje życie wprowadzić”⁴⁰.

W jednym z rozdziałów *Kręgu biblijnego*, zatytułowanym *Noc biblijna*, Roman Brandstaetter dokładnie opisał wszystkie wydarzenia i towarzyszące im manifestacje świata przyrody, które stały się przestrzenią uobecnienia misterium spotkania z Jezusem z Nazaretu, w którym dostrzegł ukrytego Boga i ukrytego Mesjasza⁴¹. Ponadto samo spotkanie umiejscowił on w konkretnym czasie i przestrzeni. Przywołał nurtujące go tuż przed nim myśli, których naturę rozpoznał dzięki kontekstowi Księgi Koheleta pokazującej wyraźnie, że rozmyślanie nad dziejami w oderwaniu od wspomnienia wielkich dzieł Boga jest zadaniem przynoszącym wyłącznie cierpienie, szczególnie

39 Autor w przypisie podaje: B. Pascal, *Myśli*, przekł. T. Boya-Żeleńskiego, układ Jacques'a Chevaliéra, Warszawa 1958, s. 343, 246, 422.

40 M. Czermińska, *op. cit.*, s. 106.

41 Fragment ten był przedmiotem refleksji różnych autorów: R. Zajączkowski, *Pisarz i wyznawca*, s. 224; W. Smaszcz, *Tarnów. Domowa ojczyzna Brandstaettera*, s. 54-58.

jeśli dotyczy ono sensu życia [*Noc biblijna*, 69]. Zgodnie z zapisem literackim wydarzenie spotkania utrwaliło się w pamięci pisarza w związku z ewangelicznym obrazem Nikodema i ilekroć czytał trzeci rozdział z Ewangelii według św. Jana (J3, 1-8), powracał myślą do przeszłości, do misterium fundamentalnego dla jego wiary i całej powojennej twórczości. Którejś nocy pod wpływem lektury tego fragmentu podjął decyzję o opowiedzeniu swojej historii ukrytej długo przed jego otoczeniem i opinią publiczną⁴².

Była grudniowa, wietrzna noc [1944 roku]⁴³, jedna z owych jerozolimskich bezsennych nocy, które spędzałem od dwóch lat w biurze Polskiej Agencji Telegraficznej, gdzie pracowałem, niekiedy do świtu, przy nasłuchu radiowym. [...] Skończyłem pracę po północy. Zapaliłem papierosa. Wstałem od stołu, rozejrzałem się po pokoju i przypomniałem sobie, że nie mam w domu nic do czytania. [...] Wyciągnąłem na chybił trafił kilka numerów. 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 Asyżu, przedstawiająca ukrzyżowanego Chrystusa. Usłyszałem szelest oliwek rosnących na stokach wzgórz umbryjskich i poczułem nieprzepartą konieczność powrotu do Asyżu – tak! powrotu! – chociaż w tym mieście nigdy dotychczas nie byłem. Miała to być zdumiewająca droga powrotna ze świata rozbitych wartości do wartości stałej, absolutnej i niezniszczalnej, którą niegdyś lekomyślnie i marnotrawnie opuściłem w okolicznościach tak odległych i tajemniczych, że ich w żaden sposób w świadomości odbudować nie umiem. Mogło się to równie dobrze zdarzyć przed wiekami, w nieubłaganej pamięci czasu, która tkwi w każdym człowieku, jak i przed bardzo wieloma laty, gdy niepostrzeżenie dla samego siebie przekroczyłem magiczną linię dzieciństwa. Spojrzałem na reprodukcję. Wyobrażała Chrystusa w chwilę po Jego śmierci. Z pół rozchylonych 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 zaśłuchanie we wszystko, co się wokół działo. Ten martwy Chrystus żył.

Pomyślałem:

Bóg... [*Noc biblijna*, 69-70].

Nieodzwonne dla zrozumienia i objaśnienia powyższego tekstu *Kręgu biblijnego*, zawierającego opis doświadczenia *sacrum*, jest przywołanie obrazów biblijnych, do których pisarz nawiązał wprost bądź aluzyjnie w swej wypowiedzi literackiej: objawienie proroka Eliasza wpisane w Nikodemowe poszukiwanie prawdy o dziele Chrystusa oraz przypowieść o miłosiernym ojcu i marnotrawnym synu. Obrazy biblijne – w ślad za autorem – należy rozpatrywać na tle dziejów świętego Franciszka z Asyżu.

42 *Ibidem*, s. 87-88.

43 Andrzej Turek podobnie datuje opisanie wydarzenie na rok 1944. *Idem*, *Europejczyk wyznania rzymsko-hebrajskiego. Osoba i twórczość Romana Brandstaettera*, Tarnów 2011, s. 129, 275. Zarówno Paweł Kochaniewicz, jak i Ryszard Zajączkowski wiążą ten fakt z datą: grudzień 1943 r. P. Kochaniewicz, *Jezus Romana Brandstaettera*, Lublin 2010, s. 19; R. Zajączkowski, *Pisarz i wyznawca. W kręgu twórczości Romana Brandstaettera*, s. 243.

Według kabały⁴⁴, którą interesował się Roman Brandstaetter⁴⁵, objawienie proroka Eliasza było mistycznym symbolem wtajemniczenia, oświecenia, wkroczenia do Pardes – na szczyt doświadczenia mistycznego⁴⁶. „[...] kabalista na drodze iluminacji spotyka proroka Eliasza”⁴⁷, by stanąć jak on wobec Jahwe i usłyszeć Jego wolę.

[...] kabałiści rościli sobie jedynie prawo do pozornie tylko skromnej rangi odbiorców *Objawienia Proroka Eliasza*. Nawiasem mówiąc, przy tej okazji można jasno zrozumieć, że w wypadku takiego doświadczenia aspekt wizualny w porównaniu z audytywnym ma znaczenie jedynie uboczne, ponieważ doświadczenie mistyczne jako słyszenie głosów ma dla żydowskiego mistyka poważniejszą legitymację niż jako wizje świetlne – pewnie przede wszystkim pod wpływem owej zwróconej całkowicie w stronę mistycyzmu teorii prorocstwa⁴⁸.

Odniesienie do doświadczenia Eliasza, opisanego w Księdze Królewskiej (1Krl 19, 11b-13), można odnaleźć w słowach:

Usłyszałem szelest oliwek... i poczułem nieprzepartą konieczność powrotu... – tak! powrotu! ... Miała to być zdumiewająca droga powrotna ze świata rozbitych wartości do wartości stałej, absolutnej i niezniszczalnej, którą niegdyś lekkomyślnie i marnotrawnie opuściłem w okolicznościach tak odległych i tajemniczych, że ich w żaden sposób w świadomości odbudować nie umiem. [*Noc biblijna*, 70].

Brandstaetter łączył szelest oliwek z lekkim powiewem wiatru przywodzącym na myśl tekst biblijny:

Mam na myśli lekki powiew wiatru, tak lekki, że należało dobrze wytężyć słuch, by usłyszeć jego ściszony szum, i długo wpatrywać się w zastygłe w przerażeniu oliwki, aby dostrzec drżenie ich liści. Te szумы i drżenia, objawione w całkowitym bezszumie i bezdrżeniu, zdają się być odbiciem tamtego powiewu, który przed wiekami zmusił proroka Eliasza do wyjścia z jaskini i zasłonięcia twarzy połą płaszczem. [...]
A oto Pan przechodził mimo, [...]
A po trzęsieniu ziemi szalał ogień,
Ale Pan nie był w ogniu.
A po owym ogniu – szum cichego powiewu...
Skoro Eliasz go usłyszał, zasłonił twarz płaszczem

44 „Kabbala nie znaczy »mistyka«, choć niektóre słowniki podają właśnie taki sens; w języku hebrajskim w ogóle nie istnieje termin równoznaczny »mistyce«. Natomiast kabbala oznacza po prostu tradycję lub – mówiąc jeszcze ściślej – przejęcie jakiejś zastrzeżonej wiedzy bądź doświadczenia, które są przekazywane tylko przez niektórych, wybranych. [...] Jego zdaniem [Gershoma Scholema – E.B.S.] »cechą właściwą tej wiedzy jest właśnie fakt, że przemienia tego, kto ją przyjmuje i kto nad nią rozmyśla. Przemienia jego byt, jego egzystencję, czyni z niego nowe stworzenie«”. A. Mello, *Judaizm*, przeł. K. Stopa, Kraków 2002, s. 125, 126. Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 46-47.

45 *Epoka, która była Rajem. Z Romanem Brandstaetterem rozmawiając o „Jezusie z Nazarethu”*, rozm. J. Grzegorzycy [w:] R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 728.

46 Alberto Mello, pisząc o drodze mistycznej ku Pardes, wymieniał „widzenie niebieskiego rydwanu, o którym mówi prorok Ezechiel”. A. Mello, *Judaizm*, s. 127-128.

47 G. Scholem, *Kabbala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 21.

48 *Ibidem*, s. 27.

I wyszedłszy, stanął przy wejściu do jaskini.
A wtedy odezwał się głos, mówiący do niego:
„Co czynisz tutaj, Eliaszu?”⁴⁹.

Materialne podłoże znaku – lekki powiew wiatru – w którym Eliasz rozpoznał obecność Boga, wychodzącego mu na spotkanie, w omawianym utworze Brandstaettera, a dokładniej – w cytowanym fragmencie, doskonale współgra ze zjawiskiem, na które Jezus zwrócił uwagę Nikodemowi w słowach: „[...] Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3, 8). Zestawienie to pozwala w rezultacie powiązać szum wiatru, o którym zdaje się mówić Jezus, z sugerowanym przez kontekst Księgi Królewskiej misterium przemawiania Boga, antycypowanym przez lekki powiew wiatru. Na takiej zasadzie opiera się biblijna typologia, którą świadomie posłużył się w opisie wydarzenia spotkania z Chrystusem autor *Kręgu biblijnego*. Nierozzerwalna więź obu obrazów biblijnych ujawnia się również, o czym doskonale wiedział narrator, na poziomie języka, którym operował Jan Ewangelista.

Użyty w Ewangelii grecki wyraz *pneuma*, oddany przez polskiego tłumacza Biblii Tysiąclecia przez słowo „wiatr”, oznacza także ducha, w tym Ducha Świętego. Można zatem wypowiedź Jezusa interpretować również jako wskazanie na misterium przemawiania Ducha Świętego w ludzkim sumieniu, zapraszającego adresata do życia inspirowanego w sposób całkowity Bożymi natchnieniami. „Duch mówi tam, gdzie chce, i mówę jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha”.

Podmiot doświadczenia mistycznego, tożsamy z pisarzem, miał pełną świadomość sytuacji, w której się znalazł. Brandstaetter, jako spadkobierca myśli chasydzkiej, odczytywał wydarzenia z życia codziennego w kategorii dialogu zainicjowanego przez Boga, zakładającego obcowanie z Nim i konkretne wezwanie. Podczas czynności twórczych, nastawionych na wyrażenie doświadczenia *sacrum*, w prosty sposób za pomocą objaśniających się wzajemnie obrazów biblijnych przekazał on odbiorcy swoje świadectwo spotkania z Chrystusem. Odczytanie jego sensu wymaga od czytelnika umiejętności stosowania zasad biblijnej egzegezy, czyli takiej analizy i interpretacji, która uwzględnia znajomość historycznego i geograficznego podłoża podanych tekstów biblijnych, filologii greckiej i języków semickich, intencji natchnionego autora. Wiedza biblijna pozwala uniknąć zarówno fantazyjnej lektury Biblii, jak i doświadczenia autora *Kręgu biblijnego*, które występowało w konkretnych realiach.

Zupełnie zaskakująca jest wypowiedź Brandstaettera, iż usłyszany przez niego lekki powiew wiatru, poruszający oliwkami, nie przywiódł mu przed oczy Doliny Świętego

49 *Ibidem*, s. 79.

Krzyża, ale stoki wzgórz umbryjskich. „Usłyszałem szelest oliwek rosnących na stokach wzgórz umbryjskich i poczułem nieprzepartą konieczność powrotu do Asyżu – tak! powrotu! – chociaż w tym mieście nigdy dotychczas nie byłem” [*Noc biblijna*, 70]. Wypowiadający te słowa powinien być poczuć nieprzepartą chęć powrotu na wydeptane ścieżki w obrębie doliny leżącej w Jerozolimie. Tymczasem zapragnął znaleźć się w miejscu, z którym fizycznie, bezpośrednio nigdy się nie zetknął.

Paweł Kochaniewicz, który przeprowadził studium wizerunku Jezusa Chrystusa w tetralogii Brandstaettera *Jezus z Nazarethu*, przekonująco wypowiedział się na temat okoliczności doświadczenia wiary pisarza w „noc biblijną”. Zwrócił uwagę na franciszkańskie podłoże mistycznego wydarzenia, powołując się przy tym na wpływ lektury Renana na autora *Kręgu biblijnego*. Otóż francuski pisarz, który nigdy nie był w Jerozolimie, pięknie, choć obrazoburczo zaprezentował postać Chrystusa, pozbawionego godności Boga i semickiej mentalności, umieszczając Go w Ziemi Świętej całkowicie przenikniętej klimatem Umbrii i duchowością św. Franciszka z Asyżu. Stworzył tym sposobem specyficzny literacki wizerunek najpiękniejszego człowieka historii⁵⁰. Zdaniem badacza fakt ten mógł niejako zdeterminować odbiór wydarzenia, dziejącego się w „noc biblijną”, sprawiając wrażenie nierozzerwalnego związku obu ziem i obu postaci historycznych. Dla samego Brandstaettera związek ten potwierdził się, gdy przyjechał po raz pierwszy do Asyżu i doświadczył w nim identycznego wrażenia i tych samych wzruszeń, które pojawiły się w nim w ziemi palestyńskiej.

Umbria wydała mi się fragmentem Ziemi Świętej. Wrażenie to zostało we mnie po dzień dzisiejszy. Nie wiem, w jakiej mierze jest ono urojeniem mojej wyobraźni, a w jakiej wynikiem obserwacji⁵¹.

W rzeczywistości trudno stwierdzić – pisze Kochaniewicz – czy ktokolwiek włącznie z autorem *Jezusa z Nazarethu* „miał świadomość powiązań tekstu Renana z franciszkańskim żywotopisarstwem”⁵². Dla niego pewne jest natomiast, iż zarówno środki użyte w tetralogii Brandstaettera dla oddania człowieczeństwa Zbawiciela, jak i literacki zapis przeżyć mistycznych w *Kręgu biblijnym* są świadectwem świadomej polemiki judeochrześcijańskiego pisarza z dziełem Renana *Żywot Jezusa*, podjętej celem ukazania prawdy o osobie Chrystusa⁵³.

Myśl narratora o powrocie do Asyżu staje się nieco bardziej zrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę list Brandstaettera, w którym pisał on – w tym mniej więcej czasie, gdy wydarzyła się epifania – o swoim pragnieniu stworzenia dramatu o św. Franciszku

50 P. Kochaniewicz, *Jezus Romana Brandstaettera*, s. 46-47.

51 Cyt. za: P. Kochaniewicz, *Jezus Romana Brandstaettera*, s. 48.

52 *Ibidem*, s. 48.

53 *Ibidem*, s. 46-49.

z Asyżu. Pomysł ziścił w tzw. okresie rzymskim⁵⁴. Podobnie określenie drogi do miasta Świętego jako drogi powrotnej „ze świata rozbitych wartości do wartości stałej, absolutnej i niezniszczalnej” staje się jasne dopiero w świetle umieszczonych przez autora *Kraęgu biblijnego* wspomnień. Wynika z nich, iż Brandstaetter w okresie dorastania, pod wpływem utworu poetyckiego *Chrystusie...* Tuwima, zainteresował się osobą Chrystusa i osobą Biedaczyny jednocześnie do tego stopnia, że zaczął pisać niezdarne wiersze na ich temat [*Chrystusie*, s. 40]. Pozostaje pytanie o przyczynę pojawienia się zainteresowania postacią św. Franciszka z Asyżu.

Narrator *Kronik Assyżu*, którego można identyfikować z Romanem Brandstaetterem, pisał, iż tom *Fioretti* należał do jego ulubionej lektury w okresie dzieciństwa⁵⁵. Z lektury tej wyłaniała się postać Świętego, „który był widowym znakiem nieuchwytniej poezji, niewątpliwie niepokojącej, ale po trosze zbędnej w gwarnym życiu naszej pierwszej młodości”⁵⁶. Jako Chrystusowy Piewca, Boży Grajek św. Franciszek był dla chłopca ucieleśnieniem poetyckości i muzyczności towarzyszących przeżywaniu wiary w Chrystusa. Ten pierwotny franciszkański entuzjazm wyrażający pokładanie nadziei w ukrzyżowanym Chrystusie, przejawiający się w radości i pokoju, oddający sens biblijnego pozdrowienia *szalom*, znak harmonijnego współżycia z otoczeniem, był bliski – mimo fundamentalnych różnic – chasydzkiemu, radosnemu i entuzjastycznemu sposobowi kontemplowania obecności Boga w świecie.

Zapis narratora, dotyczący usłyszenia przez niego szelestu oliwek na stokach wzgórz umbryjskich, byłby zatem zaszyfowanym znakiem wewnętrznego poruszenia przez Ducha Świętego, który wzbudził w jego sumieniu pragnienie radosnego przeżywania wiary na tle Chrystusowo-Franciszkowych krajobrazów. Radość duchowa – w świetle źródeł franciszkańskich – budowana była w mieszkańcach Umbrii podczas lektury *Pieśni słonecznej* autorstwa Biedaczyny z Asyżu⁵⁷.

W dotychczasowym studium analityczno-interpretacyjnym pominięta została kwestia uświadomienia sobie przez pisarza własnej kondycji syna marnotrawnego wezwanego do powrotu do królestwa Bożego – tego, co kryje się pod pojęciem *szalom* – objawionego w misterium ciszy w Asyżu. Miejsce to stało się dla niego znakiem

54 W liście Romana Brandstaettera do Jana Wiktora, opatrzonym datą 18 października 1946 r., znajduje się akapit świadczący o planowanym przez pisarza udratyzowaniu historii Świętego Franciszka. Z listu wynika, iż dramaturg nosił się z zamiarem napisania sztuki o asyjskim Biedaczynie już podczas pracy nad *Powrotem syna marnotrawnego*. „Ongi, przed dwoma laty, podczas mojego pobytu w Jerozolimie, zebrałem materiały historyczne do dramatu o św. Franciszku z Asyżu. Pisanie dramatu jakoś potem zarzuciłem, ale już wtedy pomyślałem (wtedy!), że właśnie jeden Wiktor nadałby się do napisania o tym biedaczynie – powieści”. *Listy Romana Brandstaettera do Jana Wiktora z lat 1927-1967*, opr. J. Dużyk, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 1, s. 175.

55 R. Brandstaetter, *Kraąg biblijny i franciszkański*, s. 406.

56 *Ibidem*, s. 406.

57 *Zwierciadło doskonałości. Wczesne źródła franciszkańskie. Źródła biograficzne o św. Franciszku i św. Klarze z Asyżu*, t. 2, red. S. Kufel, przekład zbiorowy, Warszawa 1981, s. 261-263.

antycypującym wieczną szczęśliwość w „domu Ojca”. Obraz ów pojawił się w nim pod wpływem obcowania z lekturą ewangelijnej przypowieści o miłosiernym ojcu i synu marnotrawnym.

Umierający pisarz potwierdził w obecności Olgi Trzebiatowskiej-Trzeciak opisany w *Kręgu biblijnym* sposób uobecnienia *sacrum*:

Niech pani pamięta, że święte rzeczy często się objawiają przez takie „podłe” rzeczy. Nie zawsze musi to być monstancja, nie muszą być przedmioty ze złota... Olga kochana, ja może mówię chaotycznie, ale jeśli Bóg objawia się w świstku papieru... Opisałem to w książce *Krąg biblijny* jako noc biblijną... [...] Tej małej Joannie powiedz, że Bóg może się objawiać w małym ziarenku, tylko trzeba to umieć odczytać...⁵⁸.

Roman Brandstaetter w tej wypowiedzi wskazał, iż Bóg jest tym, który nieustannie przychodzi do człowieka, by go zbawić; przychodzi poprzez różne wydarzenia i na różne sposoby, jednakże to od stopnia uwrażliwienia człowieka na prawdę o Jego przemianowaniu do niego, od ukierunkowania jego pragnień zależy, czy stanie się uczestnikiem, świadkiem objawienia.

Autor *Jezusa z Nazarethu*, po długich latach lektury Pisma Świętego, poszukiwania znaków potwierdzających prawdę Ewangelii, doszedł do kontemplatywnego poznania Boga. Roman Brandstaetter wzbierał się przed klasyfikowaniem go jako mistyka⁵⁹ ze względu na rodzaj doświadczenia obecności Boga, być może dlatego, że mistyka kojarzona jest często wyłącznie z ekstatycznymi stanami ducha, z upojeniem miłosnym, z oderwaniem od świata, z przeżywaniem jedności bez dwoistości⁶⁰. Ważne jest, by w miejscu tym sprecyzować pojęcie kontemplacji „oblicza Pańskiego” jako szczytu *lectio divina*⁶¹:

Każda stronica Pisma objawia nam Chrystusa, który wyłania się z tekstu w *lectio divina*. On ukazuje nam siebie, wzbudzając zdumienie, podziw, zachwyt. [...] Kontemplacja nie jest

58 O. Trzebiatowska-Trzeciak, *Pozostała pustka*, [w:] *Nie zapomnimy. Świadcowie życia i czytelnicy o Romanie Brandstaetterze*, red. J.K. Pytel, Poznań 2002, s. 180.

59 A. Bernat, *Na skrzyżowaniu dwóch kultur*, [rozm. A. Bernat], „Nowe Książki” 1981, nr 2, s. 6.

60 Brandstaetter bliski był w takim nastawieniu do mistyki znanemu filozofowi dialogu. Martin Buber krytycznie oceniał język mistyki, który – jego zdaniem – paczył istotę relacji Boga z człowiekiem. Jest to powód, dla którego nieco inaczej przedstawił on specyfikę i istotę chasydyzmu. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i oprac., tłum. i wstęp J. Doktor, Warszawa 1992, s. 92.

61 Modlitewna lektura Pisma Świętego, która wyrosła z liturgii synagogalnej. Zob. E. Bianchi, *Przemodlić Słowo*, tłum. A. Tronina, Tyniec 2001, s. 120-121. Pierwszy opis liturgii synagogalnej, czyli wspólnotowej lektury Biblii, stanowiącej podstawę do późniejszego studium i modlitwy słowem Boga w domach, znajduje się w rozdziale 8 Księgi Nehemiasza. Z księgi tej można się dowiedzieć, że Prawo Mojżeszowe odczytane zostało wówczas ludowi wraz z objaśnieniem, by mógł on rozumieć wolę Boga; lekturze towarzyszyła modlitwa. Ustalił się wówczas zwyczaj, by „naczelnicy rodów całego ludu, kapłani i lewici” zbierali się razem, by zgłębiać słowa Prawa w celu znalezienia wskazówek, przepisów regulujących życie religijne i moralne Izraelitów (Ne 8, 5-18). Wydarzenie to ukazuje istotę klasycznej żydowskiej modlitwy, która z pewnymi zmianami przetrwała do dziś w judaizmie. Jej odpowiednikiem w chrześcijaństwie, po uwzględnieniu wszelkich różnic, jest liturgia słowa Bożego.

ekstazą ani jakimś nadzwyczajnym doświadczeniem. Jest ona zwyczajnym patrzeniem na Tego, który jest *najpiękniejszym z synów ludzkich* (Ps 45, 3), na Tego, który jest *dobry i do- brze czyni* (Ps 103, 3 i nn., Ps 119, 68). Jest to doświadczenie wiary, a nie widzenia, ponieważ ciągle kroczymy w świetle wiary, a nie widzenia (por. 2 Kor 5, 7). Zasłona, która była pomiędzy nami a Pismem, została usunięta, ponieważ odsłania się ona w Chrystusie (2 Kor 3, 14). W ten sposób dochodzimy do kontemplatywnego poznania, o którym mówił św. Paweł w Liście do Efezjan (3, 16-17): Chrystus mieszka w naszych sercach poprzez wiarę, a człowiek wewnętrzny, to znaczy nasze serce, kontempluje Go, widzi Go oczyma wiary. A zatem kontemplacja nie może pochodzić z medytacji dokonanej własnym wysiłkiem, ćwiczeniem woli. Jest ona darem Tego, który oświeca nasze oczy, *oczy naszego serca* (Ef 1, 18)⁶².

Opisana kontemplacja „oblicza Pańskiego” oznacza zdolność przyjęcia podczas lektury Pisma Świętego daru obecności Chrystusa, który odsłania – używając języka Biblii – przed podmiotem kontemplującym Go prawdę o swym bóstwie i mesjańskim dziele. Oznacza równocześnie wewnętrzne rozpoznanie zbawczej obecności Jezusa, pełnej dobroci tożsamej z pięknem, a nie realne widzenie Go bądź unicestwienie w Nim.

Z opowiadania narratora w rozdziale *Noc biblijna* i wypowiedzi pisarza, zostawiającego swój duchowy testament, wynika, iż objawienie prawdy o Chrystusie dokonało się dzięki duchowości *lectio divina*⁶³. Stało się to jednak nie nad stronicą Biblii, tylko nad „świsłkiem papieru” przedstawiającym artystyczną wizję twarzy/oblicza umierającego na krzyżu Jezusa z Nazaretu. Bardzo pomocna przy próbie określenia tego wydarzenia jest terminologia Emmanuela Levinasa podejmującego w swej filozofii dialogu temat uobecnienia się bytu w twarzy⁶⁴. „Uobecnianie się bytu w twarzy nie ma statusu wartości. To, co nazywamy twarzą, jest właśnie owym wyjątkowym uobecnianiem siebie przez siebie...”⁶⁵. Akt ten dokonuje się w relacji twarzą w twarz. Relacja ta w istocie swej jest (roz)mową o etycznym charakterze⁶⁶. „Oblicze i wypowiedź są powiązane.

62 E. Bianchi, *op. cit.*, s. 92-93.

63 Zob. A. Świderkówna, „*Lectio divina*” Romana Brandstaettera, [w:] *Świat Biblii Romana Brandstaettera. Ogólnopolska Interdyscyplinarna Sesja Naukowa 20-22 października 1999*, red. J.K. Pytel, Szczecin 1999, s. 206-211; P. Kochaniewicz, *Roman Brandstaetter i jego spotkanie z Jezusem*, [w:] *Uważajcie jak słuchacie* (Łk 8, 18). *Teoria i praktyka lectio divina*, red. H. Witczyk, S. Haręzga, Kielce 2004, s. 104-115.

64 „Twarz się wyraża. Wbrew współczesnej ontologii przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem czegoś bezosobowego i neutralnego, lecz *ekspresją*: to określony byt przebija się przez wszystkie otuliny i ogólniki bycia, by w swojej »formie« ukazać całość swej »treści«, by w końcu usunąć samo rozróżnienie na formę i treść (czego nie można osiągnąć przez żadną modyfikację tematyzującego poznania, ale właśnie przez przekształcenie »tematyzacji« w mowę). [...] Ale pierwotną treścią ekspresji jest sama ekspresja. Zbliżyć się do Innego w rozmowie to przyjąć jego ekspresję, przez którą w każdej chwili wykracza on poza ideę, jaką o nim zawrzeć może myślenie. [...] Stosunek z Innym, Rozmowa, jest stosunkiem niealergicznym, stosunkiem etycznym, ale przyjęcie rozmowy to również uczenie się. Jednak to uczenie się nie sprowadza się do maietyki. Przychodzi z zewnątrz i przynosi mi więcej, niż sam zawieram”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 42.

65 *Ibidem*, s. 238.

66 „Etyczna relacja twarzą w twarz odcina się od relacji, którą można nazwać mi-

Oblicze przemawia. Przemawia, ponieważ to ono jest tym, które umożliwia i rozpoczyna wszelką wypowiedź⁶⁷. Oczywiście, zestawiając myśl Levinasa ze świadectwem Brandstaettera, trzeba pamiętać, iż francuski filozof pochodzenia żydowskiego odnosił te słowa w pierwszej kolejności do relacji człowieka z człowiekiem. Jego zdaniem twarz człowieka wyraża się wobec kogoś, kto ma w sobie pragnienie Nieskończoności, czyli obcowania z Bogiem. W momencie wyrażenia (epifanii) staje się ona „śladem” Transcendencji, dając jednocześnie nadzieję na spotkanie z Bogiem twarzą w twarz w doświadczeniu mistycznym za życia bądź w momencie śmierci. W prosty sposób tezy te zreferował ks. Józef Tischner, odwołując się nie tylko do książki Levinasa *Całość i nieskończoność*, ale również do udzielonego przez niego wywiadu⁶⁸.

Francuski myśliciel odrzucał chrześcijański dogmat o wcielonym Słowie, o Bogu-Człowieku. Jednakże jego sformułowania rzucają światło na wypowiedź literacką narratora *Kręgu biblijnego* i pozwalają przypuszczać, iż opisane przez niego misterium odebrane zostało przez niego samego w kategorii spotkania dwóch niezależnych osób prowadzących ze sobą bezpośrednią rozmowę. Chrystus odsłonił się przed wypowiadającym jako żyjący i obecny w całej prawdzie swojego istnienia. Odbiorca epifanii odpowiedział na akt ten wiarą w Jego bóstwo.

Charakter tego wydarzenia – pamiętając o uwzględnieniu jego wyjątkowości – można oddać również za pomocą terminologii innego przywoływanego już w pracy filozofa dialogu. Dla Martina Bubera wejście w relację podmiot–podmiot z Bogiem, otwartą na bycie obecnym dla siebie nawzajem, wyraża ukoronowanie najgłębszego pragnienia i dążenia człowieka do poznania nieskończonego „Ty”. Poszukiwanie wiecznego „Ty” wynika z aktu stworzenia człowieka, zatem dar bezpośredniej relacji z Bogiem nadaje sens życiu.

Przedłużone linie relacji przecinają się w wiecznym Ty. Każde pojedyncze Ty jest prześwitem ku niemu. Przez każde pojedyncze Ty podstawowe słowo zagaduje wieczne Ty. To pośrednictwo Ty wszystkich istot jest źródłem spełnienia – i niespełnienia – relacji do nich. Wrodzone Ty urzeczywistnia się w każdej istocie, lecz w żadnej nie osiąga pełni. Osiąga pełnię wyłącznie w bezpośredniej relacji do Ty, które z istoty swej nie może stać się Ono. [...] Na pewno Bóg jest „zupełnie inny”, ale jest też zupełnie ten sam: całkowicie obecny. Na pewno jest On

styczną, a w której inne wydarzenia, inne niż wydarzenie prezentacji bytu we własnej osobie, zakłócają lub sublimują czystą szczerą tę prezentacji; w której upojne wieloznaczności wzbogacają źródłową jednoznaczność ekspresji; w której mowa staje się inkantacją tak, jak modlitwa staje się obrzędkiem i liturgią; w której rozmówcy odkrywają, że grają rolę w dramacie zaczynającym się poza nimi. Na tym polega rozumny charakter relacji etycznej i języka. Żadna bojaźń, żadne drżenie nie mogą naruszyć prostoty i prawości relacji, która zachowuje nieciągłość stosunku, która jest niezgodą na stopień się w jedno i w której odpowiedź nie uchyla się przed pytaniem”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 238-239 [wyróżnienie E.B.S.].

67 E. Lévinas, *Ethique et Infini*, Fayard, Paris 1982, tłum. E. Baccarini, EI, Citta Nuova, Roma 1984, s. 102. Cyt. za: *Oblicze do kontemplacji*, red. E. Bojara, tłum. K. Czuba, Kielce 2003, s. 240.

68 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 30-31, 33-34, 40-42.

misterium tremendum, które pojawia się i rzuca na kolana, ale jest też tajemnicą oczywistego, które jest mi bliższe niż moje Ja. [...] Zmysł Ty, który nie może doznać zaspokojenia, dopóki nie znajdzie nieskończonego Ty, uświadamił sobie to od początku; obecność musiała tylko stać się dlań w pełni rzeczywistością – z rzeczywistości uświęconego życia w świecie⁶⁹.

Można więc wnioskować, że poszukiwanie wiecznego „Ty” jest poszukiwaniem takiego sposobu życia, w którym wszystkie wydarzenia i osoby traktowane są jako potencjalne znaki obecności i woli Boga.

Przeżycie mistyczne, które przeniknęło prawie całą twórczość pisarza po 1945 roku, można oddać również za pomocą rozważań ks. bpa Andrzeja Siemieniewskiego. Teolog zauważa:

[...] głębokie pokrewieństwo mistycznego przeżywania wiary u chrześcijan i u Żydów jako dialogicznego spotkania z Bogiem, który wyszedł człowiekowi naprzeciw i zaprasza go do życia w świetle postawy Ja – Ty. Zaproszenie to odwołuje się do najgłębszych struktur osoby ludzkiej, do swoistego uzdolnienia dialogicznego, które zostało zawarte w stwórczym akcie, powołującym człowieka do istnienia. Podobieństwo, o którym tu mowa, wynika z modlitewnej lektury Świętej Księgi Żydów i Biblii chrześcijan⁷⁰.

Autor tej wypowiedzi zestawił opis przeżycia spotkania z Bogiem, znajdujący się w pismach filozofa dialogu Martina Bubera, z opisem kontemplacji mistycznej pozostawionym przez karmelitę św. Jana od Krzyża:

Czego zatem doświadcza się od Ty? – Właściwie niczego. Bo jego się nie doświadcza. – Co więc wiadomo o Ty? – Wszystko. Bo jego wiadomo o nim już nic szczegółowego”. Te zdania Martina Bubera korelują w zadziwiający sposób z opisem kontemplacji mistycznej, jaki znajdujemy u św. Jana od Krzyża: jest ona beztreściowym doświadczeniem obecności Boga. „Bóg uśpił wśród nocy wszystkich domowników [duszy], czyli uciszył wszystkie jej władze, namiętności, odczucia i pożądania tak zmysłowe, jak i duchowe”. Kontemplacja taka nie udziela żadnej „wiedzy” (w sensie systemu szczegółów), gdyż uczy „wszystkiego” (istnienia Boga i jego miłującej obecności)⁷¹.

Na podstawie tekstu *Pozostała pustka* Olgi Trzebiatowskiej-Trzeciak, zawierającego przedśmierne wyznanie pisarza, można powiedzieć, iż Roman Brandstaetter nie był świadkiem *stricto* objawienia, ale powiadomienia (termin przejęty od Paula Ricoeura⁷²):

Wtedy coś mnie olśniło: „To jest twój Bóg! I nie odstępуй więcej od niego”. I wiesz, to była historia jak ze świętym Pawłem. Nagle konający na krzyżu Chrystus – z zamkniętymi oczami – spojrział na mnie! Ja widziałem spod zamkniętych powiek Jego wzrok. Pomyślałem..., zrozumiałem, olśniło mnie: „To jest twój Bóg!”⁷³.

69 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 85, 88-89.

70 A. Siemieniewski, *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii*, Wrocław 2000, s. 152.

71 *Ibidem*, s. 152.

72 P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metody*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 357-373.

73 O. Trzebiatowska-Trzeciak, *op. cit.*, s. 180.

Podsumowując rozważania poświęcone związkom żydowskich i chrześcijańskich koncepcji doświadczenia mistycznego, warto podkreślić, że wyznanie pisarza wpisuje się w założenia filozofii dialogu Levinasa, jednocześnie stanowiąc wobec niej zupełną nowość. Nowością w stosunku do cytowanych poglądów wskazanego myśliciela jest to, że opisana w *Kręgu biblijnym* relacja twarzą w twarz z Chrystusem była w istocie obcowaniem z wcielonym Słowem, czyli Bogiem, będącym równocześnie bliźnim. W ramach tego obcowania pojawiło się zaproszenie do „bycia-współ-z-Chrystusem” (określenie Josepha Ratzingera⁷⁴). Oznacza to – w świetle pism Bubera – że podmiot wypowiedzi literackiej został zaproszony do przekroczenia formuły życia dialogicznego Ja – Ty na rzecz ewangelicznej: jestem sobą i Chrystusem jednocześnie. Stan ten wyraża zjednoczenie woli upodabniającej człowieka do Syna Bożego⁷⁵. Słowa „z krzyża” – ujawnione przez umierającego pisarza – proklamują zatem nową koncepcję osoby, której istota realizuje się już nie tylko przez zdolność wchodzenia w relacje⁷⁶, ale przez realne uczestnictwo w życiu Bożym. Taką rzeczywistość opisał św. Paweł: „[...] razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 19b-20). Pięknym wyrazem tej prawdy dla Brandstaettera stało się człowieczeństwo św. Franciszka z Asyżu, przemienione obecnością ducha Chrystusowego⁷⁷, upodobnione do Pierwowzoru do tego stopnia, że nazywano go „drugim Chrystusem”. Notabene podmiot wypowiadający odczytał treść wiadomości, zawartą w „świstku papieru”, w kontekście objawienia ukrzyżowanego Boga miłości w kościółku San Damiano. Tam Chrystus z wysokości krzyża przemówił do Świętego Franciszka, prosząc go, by odnowił Jego dom, Kościół. Miało się to dokonać przez zjednoczenie jego człowieczeństwa

74 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkova, Kraków 2006, s. 372.

75 „W posłuszeństwie Syna, w zjednoczeniu obu rodzajów woli w jedno jedyne „tak”, zmierzające ku woli Ojca, spełnia się komunია pomiędzy ludzkim i Bożym istnieniem. »Cudowna wymiana«, »alchemia bytu« – urzeczywistnia się tutaj jako wyzwalająca i jednająca łączność, która staje się komunią pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. W bólu tej wymiany – i tylko tutaj – dokonuje się zasadnicza i wybawiająca przemiana człowieka, zmieniająca losy świata; tu rodzi się wspólnota [...]. Akt współdziałania w synowskim posłuszeństwie, będącym prawdziwą przemianą człowieka, jest jednocześnie jedynym skutecznym i działającym z mocą czynem, który prowadzi do odnowienia i przemiany społeczeństwa i świata w ogóle: tylko tam, gdzie występuje taki akt, zachodzi przemiana ku zbawieniu – ku królestwu Bożemu” [wyróżnienie E.B.S.]. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 87-88.

76 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 78.

77 Chodzi o Ducha Świętego, który uświęcał człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu za Jego życia na ziemi, „który zgromadził się w Nim niczym w alabastrowym naczyniu i który, w dniu Pięćdziesiąticy, został wylany na cały Kościół. Z tego też powodu świętość, która jest w nas, nie jest drugą i odmienną świętością, choć będącą również dziełem Ducha Świętego, lecz tą samą świętością Chrystusa”. „Ten sam Duch uświęca i przemienia człowieczeństwo każdego człowieka”. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, przeł. W. Polczyk, Wrocław 2000, s. 28.

z Synem Bożym, a następnie przez oddziaływanie na wiernych i pogan mocą świadectwa o realnej obecności Boga w tych, którzy służą mu z miłością. Zupełnie drugorzędne znaczenie dla pisarza miał fakt, że Jezus objawił Świętemu swą wolę z innego wizerunku.

Materiał zawarty w rozdziale *Noc biblijna* zostały tak skomponowany przez autora *Kraęgu biblijnego*, żeby pokazać w prosty sposób, że owocem kontemplacji żyjącego Chrystusa jest dostrzeganie w świecie zbawczej obecności Boga pokoju i dobroci przynoszącej radość⁷⁸. Misterium odkupienia w szczególny sposób przeżywał św. Franciszek. Brandstaetter napisał:

Niebo, góry i dolina, dwie drogi wijące się na jej tle, puszysta kurzawa pyłu, unosząca się spod kopyt powoli wlokących się mułów – te wszystkie tak dobrze mi znane szczegóły ułożyły się teraz w nowe, radosne, franciszkańskie potwierdzenie Boga, świata i ludzi, tak piękne, że ilekroć później znajdowałem się pod naciskiem trudnych przeżyć i przypadków, zawsze wracałem myślą do tej Doliny Świętego Krzyża, którą zachowałem w pamięci jako miejsce Spotkania. Otworzyłem Nowy Testament, jak otwiera się drzwi prowadzące do rodzinnego domu, i czytałem [*Noc biblijna*, s. 71].

Pisarz odczytał dialog faryzeusza Nikodema z Jezusem Chrystusem dotyczący konieczności nowego narodzenia „z wody i z Ducha”, by wejść do „królestwa Bożego”⁷⁹. Nowe narodzenie oznaczało dla niego przyjęcie chrztu konstytuującego nowe stworzenie – bycie chrześcijaninem poddanym upodabniającemu działaniu Ducha Świętego przekazanego przez Chrystusa Jego uczniom⁸⁰. Zapisane przez Brandstaettera *implicite* teologiczne treści zakorzenione są w doktrynie katolickiej.

Roman Brandstaetter traktował – w kontekście rozmowy Jezusa z Nikodemem – spotkanie z Chrystusem i wynikający z niego chrzest jako autentyczne duchowe narodziny: „ja się dwa razy urodziłem – po raz drugi podczas wojny”⁸¹.

Tekst Ewangelii według św. Jana, umieszczony w przedostatnim akapicie świadectwa wiary pisarza, stanowi – wraz z perykopą zawierającą przypowieść o synu marnotrawnym – klamrę zamykającą doświadczenie spotkania z Bogiem.

Specyficzny sposób odbioru obrazu, przedstawiającego cierpienie ukrzyżowanego Chrystusa, był niewątpliwie uwarunkowany spojrzeniem na rzeźbę dłuta Innocenza

78 E. Bianchi, *op. cit.*, s. 92.

79 J 3, 1-8.

80 „Owo życie Ducha upodabnia nas do Chrystusa, jak mówi św. Paweł, i czyni nas jego członkami; sprawia, że jesteśmy dziećmi Ojca przez udzieloną nam łaskę przysposobienia synowskiego. Zatem chrzest w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego daje właśnie uczestnictwo w życiu trzech Osób. Ojcowie Kościoła często wskazują, że chrzest oznacza uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej. Czasem podkreślają silniej łączność z Chrystusem: »Zanurzeni w Chrystusie – pisze Cyryl Jerozolimski – i przyoblekły się w Chrystusa, zostaliście upodobnieni [...] do Chrystusa. Oto dlaczego jako uczestniczący w Chrystusie, macie słuszne prawo być nazwani chrześcijanami«” J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, przeł. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 146.

81 *Widziałem wielu bogów (2). Listy Romana Brandstaettera do Jana Wiktora*, red. J. Dużyk, „W Drodze” 1991, nr 12, s. 52.

da Palermo przez pryzmat *Pieśni słonecznej* św. Franciszka z Asyżu. W związku z nią Brandstaetter odczytał treść ukrytą w tym wizerunku. Może właśnie jej poetyckość i muzyczność przemieniły w odczuciu pisarza mękę i śmierć Chrystusa w najwyższy akord dokonanego dzieła odkupienia.

Nawet w tych arcydziełach sztuki włoskiej, w których ból wyraża się z niezwykłą ekspresją, łagodna cisza i wiekiusty spokój promieniują nieskazitelną harmonią. Jakby *Pieśń słoneczna* świętego Franciszka odjęła cierpieniu i śmierci okrucieństwo i trwogę. Tę słoneczność śmiertelnego bólu podziwiamy [...] w natchnionym arcydziele mistrza Innocenzo da Palermo, wyobrażającym Chrystusa na krzyżu w cierniowej koronie. Śmierć i cierpienie zakłęte w postać Boga, wyrzezanego w drzewie mistrzowskim dłutem pobożnego rzeźbiarza, są czymś więcej niż tylko odkupieniem grzechów tego świata. Na ołtarzu, w mroku średnio-wiecznego kościoła, brzmią one jak najwyższy akord dokonanego dzieła. Śmierć cielesna jest tutaj radosnym przemianowaniem, siostrą człowieka, kwiatem i pieśnią. Pogodna i spokojna jest śmierć w Asyżu⁸².

Paweł Kochaniewicz również zwrócił uwagę na „franciszkańskie oblicze śmierci krzyżowej”⁸³ Chrystusa. Obserwację tę skojarzył z pewnym typem malarstwa i zasugerował jednocześnie, iż Brandstaetter był świadomym odbiorcą, a następnie kontynuatorem tej tradycji.

Warto zauważyć, że w scenie śmierci została przywołana cała tradycja przedstawień franciszkańskiej radosnej śmierci, od dzieła Mistrza Innocenzo przez słoneczne freski Giotta i Cimabuego aż po pierwsze biografie i źródło całej tradycji, jakim jest, zdaniem pisarza, epizod powstania *Pieśni Słonecznej*. Czytelnik ogląda śmierć Chrystusa jakby przez wszystkie warstwy tej tradycji, w kompozycji złożonej z reprezentatywnych dla tych warstw elementów. Osobliwie, ale nie bezzasadnie, wyjaśnia też Brandstaetter ów radosny aspekt przedstawień śmierci krzyżowej. Ponieważ artyści zakonni interpretowali Pismo św. poprzez fakty z życia Poverella, jest całkiem prawdopodobne, że jeden z tych epizodów – stworzenie *Pieśni Słonecznej* w momencie największego cierpienia Franciszka, niedługo przed zgonem – rzeczywiście oddziaływał najpierw na hagiografię zakonną, a przez nią na dzieła sztuk plastycznych⁸⁴.

Badacz zaznaczył jednakże, iż historycy sztuki wiążą „słoneczność śmiertelnego bólu asyjskich piet i krucyfiksów”⁸⁵ z italo bizantyjską tradycją malarską. Jej cechą charakterystyczną było eksponowanie pewnych chrystologicznych paradoksów. W jednym dziele ukazywano „równocześnie śmierć (zaznaczoną często jako sen z zamkniętymi powiekami) i życie (w postaci tzw. *Bewegungsspiel*, czyli złudzenia ruchu)”⁸⁶. Pokazał, iż w bazylice asyjskiej znajdowały się obok siebie przedstawienia typu *Chrystus triumphans* i *Chrystus patients*, które należały do nurtu mówiących obrazów. W sposób szczególny udało się połączyć oba te przedstawienia Innocenzowi da Palermo w jego arcydzieło,

82 *Ibidem*, s. 38. Cytat ten pochodzi z utworu wydanego w 1947/1948 roku.

83 P. Kochaniewicz, *Jezus Romana Brandstaettera*, s. 144.

84 *Ibidem*, s. 148.

85 *Ibidem*.

86 *Ibidem*.

a ono oddziałało na autora *Jezusa z Nazarethu*. „Paradoks i realizm życia oraz śmierci, charakterystyczny dla italo bizantyjskich ikon, przemówił do Brandstaettera układem twarzy, tak jak czyniły to mówiące obrazy”⁸⁷.

Słowa narratora *Kraęgu biblijnego*, opisującego misterium „nocy biblijnej”, wskazują zatem również na jego uwrażliwienie na przekaz dzieła sztuki plastycznej, spełniającego w jego wypowiedzi funkcję prawosławnej ikony, która pozwala „zobaczyć” osobę Chrystusa, tzn. stanąć w Jego realnej obecności. Bardzo ważnym kryterium ikonoczości wizerunku były jego zakorzenienie w słowie Bożym i zgodność z kanonem, czyli pewnym schematem przedstawiania postaci i wydarzeń opracowanym przez świętego ikonopisarza. Tylko takie wyobrażenia mogły objawiać Boga, Jego oblicze i Jego obecność w świętych, czyli tajemnicę wcielonego Słowa⁸⁸. Jan Paweł II zwrócił uwagę, że dla prawosławnych wyznawców Chrystusa ikona jest niejako sakramentem i odgrywa tę samą rolę co Pismo Święte jako nośnik objawienia⁸⁹.

Zakończenie

Zarysowane spojrzenie na *Kraąg biblijny* odsłania rozległą kulturę czytelniczą autora oraz wpływ lektur na jego osobiste przeżycia i doświadczenie wiary. Te rysy, tak charakterystyczne dla autobiografii duchowej, pozwalają dostrzec w Brandstaetterze człowieka dążącego do syntezy wiary i rozumu, który zdecydował, że Biblia będzie światłem w jego intelektualnych i duchowych poszukiwaniach. Jeden ze znawców życia i dzieła Romana Brandstaettera zauważył swoiste dla niego podejście do Biblii: „Wtedy tylko, gdy poddaje się ona osobistemu przeżyciu, może stać się dziennikiem duszy, tłumaczem faktów z ludzkiego życia, zachętą do medytacji, jak też impulsem do modlitwy”⁹⁰. Słowa te w dużym stopniu oddają, czym było Pismo Święte dla osobistej drogi rozwoju duchowego autora *Kraęgu biblijnego*. Lekturze Biblii, księgi jego życia, towarzyszyło zgłębianie wielu innych tekstów kultury. One to pomagały Brandstaetterowi odkrywać świat kultury – także kultury biblijnej. W *Kraęgu biblijnym* pojawiają się głównie cytaty zaczerpnięte z dzieł filozoficznych, teologicznych, literackich, egzegetycznych, judaistycznych. Z kart *Kraęgu* wyłania się wizerunek człowieka, który łączy trud intelektu z trudem ducha: wysiłkiem osobistej medytacji, modlitwy, i w ten sposób zbliża się ku życiowej mądrości.

Mądrość ta zawarta jest także w dwóch utworach poetyckich zamieszczonych w *Kraęgu*. Stanowią one swoistą kłamrę kompozycyjną: cała treść *Kraęgu biblijnego* zawiera

87 *Ibidem*, s. 149.

88 *Ibidem*, s. 188-191. O roli ikony w twórczości Romana Brandstaettera na przykładzie *Jezusa z Nazarethu* zob. też E. Krawiecka, *op. cit.*

89 *Jan Paweł II do artystów – artyści do Jana Pawła II*, red. B. Drożdż-Żytyńska, Lublin 2006, s. 43.
90 R. Zajączkowski, *Romana Brandstaettera odczytywanie Biblii*, s. 195.

się między *Hymnem do Biblii* [s. 7-10] a wierszem *Biblio, ojczyzno moja...* [s. 205-208]. Liryka, która jest domeną osobistych przeżyć, wyrazem subiektywnych doświadczeń, ma tu silne nacechowanie intelektualne. Podmiot liryczny, który bez wątpienia wyraża przekonania i przeżycia autora, wprowadza czytelnika w świat Biblii i zachęca do spojrzenia na swe życie w świetle jej mądrości. Oba utwory stanowią – żeby użyć terminologii Czerwińskiej – „wyzwanie” skierowane do czytelnika, wpisując się poetykę autobiografii duchowej. Brandstaetter skupia uwagę czytelnika na najistotniejszym przesłaniu *Kręgu*, o jakim Ryszard Zajączkowski napisał: „celem, ku któremu prowadzi czytelnika, nie jest [...] zrozumienie »ukrytego znaczenia« czy zdobycie »tajemnej wiedzy«, lecz poznanie dzieł Bożych i spotkanie z żywą Osobą”⁹¹.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Brandstaetter R., *Krąg biblijny*, Warszawa 1994.
 Brandstaetter R., *Kroniki Assyżu*, [w:] *idem, Krąg biblijny i franciszkański. Dzieła zebrane*, Kraków 2004, s. 369-440.

Literatura przedmiotu

- Bednarczyk-Stefaniak E., *Testament dziadka*, [w:] *Nie zapominamy. Świadectwa pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów–Warszawa 2017, s. 21-39.
 Bernat A., *Na skrzyżowaniu dwóch kultur*, [rozm. A. Bernat], „Nowe Książki”, nr 21, s. 4-11.
 Bianchi E., *Przemodlić Słowo*, tłum. A. Tronina, Tyniec 2001.
 Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i oprac., tłum. i wstęp J. Doktor, Warszawa 1992.
 Buber M., *Opowieści chasydów*, Poznań 1989.
 Cantalamessa R., *Jezus Chrystus Święty Boga*, przeł. W. Polczyk, Wrocław 2000.
 Chrostowski W., *Romana Brandstaettera czytanie i objaśnianie Biblii*, [w:] *idem, Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 367-390.
 Czerwińska M., *Autobiografia duchowa w dwudziestowiecznej literaturze polskiej*, [w:] *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2020, s. 55-98.
 Danielou J., *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, przeł. A. Urbanowicz, Kraków 1965.
Epoka, która była Rajem. Z Romanem Brandstaetterem rozmawiając o „Jezusie z Nazarethu”, rozm. J. Grzegorzczak, [w:] R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański. Dzieła zebrane*, Kraków 2004, s. 719-745.
 Góra J., *Wspomnienia o Romanie Brandstaetterze. Rozmowa z żoną pisarza*, [w:] *Nie zapominamy. Świadectwa pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów–Warszawa 2017, s. 81-96.
 Grzymała-Siedlecki A., *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1962.
 Heine H., *Intermezzo liryczne (1822-1823)*, przeł. Profanus, [drukarnia] Gebethner i Wolf, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Paryż–Poznań–Wilno–Zakopane [1927], s. 64.

⁹¹ *Ibidem*, s. 195.

- Heine H., *Lyrisches Intermezzo*, [w:], fragm. nr XLVII, <https://www.staff.uni-mainz.de/pommenren/Gedichte/BdL/Lyr-47.html> [dostęp: 21.01.2020].
- Jan Paweł II do artystów, [w:] *Artyści do Jana Pawła II*, red. B. Drożdż-Żytyńska, Lublin 2006.
- Kochaniewicz P., *Jezus Romana Brandstaettera*, Lublin 2010.
- Kochaniewicz P., *Roman Brandstaetter i jego spotkanie z Jezusem*, [w:] *Uważajcie jak słuchacie (Łk 8, 18). Teoria i praktyka lectio divina*, red. H. Witczyk, S. Haręzga, Kielce 2004, s. 104-115.
- Korespondencja Słowackiego*, t. 2, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław 1962.
- Krawiecka E., *Romana Brandstaettera pisanie lumenarnej ikony w „Jezusie z Nazarethu”*. Próba deszyfracji kodu symboliki jako modelu komunikacji transcendentnej, Poznań 2012.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986.
- Kudasiewicz J., *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011.
- Kulesza M., *Słowacki medytacyjny*, Lublin 2017.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Liebert J., *Jezdziec*, [w:] *idem, Poezje zebrane*, Warszawa 1972, s. 135.
- Lifschitz D., *Z mądrości chasydów. Ponad 600 nie publikowanych wcześniej opowieści o radości, nadziei, humorze z dawnych historii Izraela, aby odnaleźć Boga i siebie samego*, przekł. z włoskiego M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998.
- Listy Romana Brandstaettera do Jana Wiktora z lat 1927-1967*, opr. J. Dużyk, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 1, s. 167-218.
- Markiewicz H., *O cytatach i przypisach*, Kraków 2004.
- Mello A., *Judaizm*, przekł. K. Stopa, Kraków 2002.
- Oblicze do kontemplacji*, red. E. Bojara, tłum. K. Czuba, Kielce 2003.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*, oprac. zespół pod red. ks. M. Petera (Stary Testament), ks. M. Wolniewicza (Nowy Testament), *Stary Testament*, t. 1, Poznań 1982.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przekł. Z. Włodkowska, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994.
- Ryszka C., *Milczący obecny i inne szkice o pisarzach katolickich*, Katowice 1984.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, przekł. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przekł. I. Kania, Warszawa 1997.
- Seul A., *Biblia w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”*, Zielona Góra 2004.
- Seul A., *Kilka światła „Kraęgu biblijnego” Romana Brandstaettera*, [w:] *Nie zapominamy. Świadczenia pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów-Warszawa 2017, s. 125-148.
- Seul A., *Roman Brandstaetter o Słowie*, „Vox Eremi” 2013, nr 37, s. 84-87.
- Siemieniewski A., *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii*, Wrocław 2000.
- Smaszcz W., *Tarnów. Domowa ojczyzna Brandstaettera*, Tarnów 1997.
- Świderkówna A., „*Lectio divina*” Romana Brandstaettera, [w:] *Świat Biblii Romana Brandstaettera. Ogólnopolska Interdyscyplinarna Sesja Naukowa 20-22 października 1999*, red. J.K. Pytel, Szczecin 1999, s. 206-211.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2001.
- Trzebiatowska-Trzeciak O., *Pozostała pustka*, [w:] *Nie zapomnimy. Świadczenie życia i czytelnicy o Romanie Brandstaetterze*, red. J.K. Pytel, Poznań 2002, s. 179-181.
- Turek A., *Europejczyk wyznania rzymsko-hebrajskiego. Osoba i twórczość Romana Brandstaettera*, Tarnów 2011.
- Turek A., *Europejczyk i nie jakiś goj*, [w:] B. Sawczyk, A. Turek, *Europejczyk rodem z Tarnowa*, Tarnów 2007, s. 11-31.
- Tuwim J., *Kwiaty polskie*, wstęp i oprac. P. Michałowski, Kraków 2004.

Widziałem wielu bogów (2). *Listy Romana Brandstaettera do Jana Wiktora*, red. J. Dużyk, „W Drodze” 1991, nr 12, s. 48-56.

Zajączkowski R., *Pisarz i wyznawca. W kręgu twórczości Romana Brandstaettera*, Lublin 2009.

Zajączkowski R., *Romana Brandstaettera odczytywanie Biblii*, [w:] *Nie zapominamy. Świadectwa pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów–Warszawa 2017, s. 177-200.

Zwierciadło doskonałości. Wczesne źródła franciszkańskie. Źródła biograficzne o św. Franciszku i św. Klarze z Asyżu, red. S. Kufel, przekład zbiorowy, t. 2, Warszawa 1981, s. 261-263.

Streszczenie: Artykuł pt. *Krąg biblijny Romana Brandstaettera jako autobiografia duchowa* zawiera analizę *Kręgu biblijnego* pod kątem zawartości autobiograficznej. Artykuł zwraca uwagę na dwa aspekty wewnętrznego świata pisarza: treści intelektualne (świadczenia czytanych lektur) i doznania duchowe (osobiste doświadczenie spotkania z Bogiem). Z przeprowadzonych analiz wynika, że chociaż istotną rolę w duchowej autobiografii Brandstaettera odegrały dzieła sztuki (zwłaszcza reprodukcja rzeźby z XVII wieku Innocenza da Palermo z kościoła San Damiano w Asyżu) i teksty literackie, to jednak Biblia wywarła największy wpływ na wewnętrzny rozwój autora; zaś przełomem w jej odczytywaniu było przeżycie mistyczne przedstawione w rozdziale pt. *Noc biblijna*. Artykuł opisuje autobiografię duchową Romana Brandstaettera, który wybrał drogę prowadzącą od wiedzy do mądrości.

Słowa klucze: Biblia, Roman Brandstaetter, autobiografia duchowa, mistyka, doświadczenie wiary

The Biblical circle by Roman Brandstaetter as his spiritual biography

Summary: The article „*The Biblical circle by Roman Brandstaetter as his spiritual biography*” carries out an analysis of The Biblical circle angling toward autobiographical content. It is focusing on two aspects of the inner world of the writer himself: intellectual content (testimonials of books he read) and spiritual content (personal experience of his time with God). The analysis shows that although the works of art (especially particular sculpture from the XVII century by Innocenz da Palermo in San Damiano church in Assisi) and literary works played an important part in his spiritual autobiography the Bible imposed the biggest yet, on Brandstaetter’s internal growth, especially that the breakthrough in his understanding of the read texts was a mystical experience presented in the chapter “Biblical night”. The article thus presents the spiritual autobiography of Roman Brandstaetter who chose the way to knowledge and wisdom.

Key words: Bible, Roman Brandstaetter, spiritual autobiography, mysticism, faith experience