

Alicja Mazan

Słowo i tekst w kulturze sakralnej : na materiale "Jezusa z Nazarethu" Romana Brandstaettera

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 91/3, 147-159

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ALICJA MAZAN

SŁOWO I TEKST W KULTURZE SAKRALNEJ NA MATERIALE „JEZUSA Z NAZARETHU” ROMANA BRANDSTAETTERA

Wśród współczesnych polskich pisarzy, których twórczość w znaczący sposób inspiruje *Biblia*, pozycja Romana Brandstaettera okazuje się szczególna. Decyduje o tym bogactwo i wielowymiarowość jego związku z *Biblią*. Jest ona dla Brandstaettera przede wszystkim *Pismem Świętym*, stosunek do niej ma charakter religijny. „Krag biblijny”¹ to dla Brandstaettera fundamentalna rzeczywistość, w którą wpisują się – i przez nią są jednoczone – odrębne aspekty życiowego doświadczenia: historia, prywatność, działalność twórcza. Jak wspomina Andrzej Turek:

Był [Brandstaetter] twórcą, który wychował się, żył i pisał w cieniu *Pisma Świętego* – można rzec – pod drzewem *Biblii*, w którego dostojnej koronie „gnieźdzą się” duchy jego prajców: pod nim rozłożył swój twórczy warsztat. Biblijne postrzeganie rzeczywistości [...] emanuje z kart jego dzieł².

Niezmiernie istotne jest również to, że stosunek Brandstaettera do *Biblii* wyrasta z duchowego dziedzictwa dwóch religii: judaizmu i chrześcijaństwa. Pisarz urodził się i wychował w głęboko religijnej rodzinie żydowskiej; jego niejako „środowisko naturalne”, dziedzictwo stanowiła *Biblia* hebrajska, a religia żydowska – model przeżywania wiary, który zachował swą aktualność także po przyjęciu (w wieku dojrzałym) chrześcijaństwa. Relację łączącą oba *Testamenty*, wyrażającą się w tym, iż „*Stary Testament* jest dokumentem Obietnicy. *Nowy* jej wypełnieniem”³, Brandstaetter ujmuje i przeżywa obustronnie. Jego punkt widzenia staje się bliski judeochrześcijańskiemu⁴.

Spośród pisarzy podejmujących motywy i tematy biblijne wyróżnia Brandstaettera kompetencja uczonego – egzegety, a zarazem tłumacza⁵. Ujęcia literac-

¹ Określenie to jest tytułem autotematycznego i autobiograficznego, kilkakrotnie poszerzanego zbioru esejów pisarza (*editio ultima*: R. Brandstaetter, *Krag biblijny*. Wyd. uzupełnione. Warszawa 1986).

² A. Turek, *Cisza*. „W drodze” 1999, nr 2, s. 19.

³ R. Brandstaetter, „*Biblia*” na stole. Rozmawiała T. Krzemień. „Kultura” 1980, nr 42, s. 3.

⁴ Problem judeochrześcijańskości nurtował autora w ostatnich latach życia i chciał on mu poświęcić poemat o świętym Jakubie Młodszym. Fragment tego niedokończonego utworu opublikowany został we wspomnianym numerze „W drodze” (1998, nr 3/4, s. 3–4).

⁵ Z ksiąg *Starego Testamentu* Brandstaetter przetłumaczył w całości: *Psalmy* (*Psalterz*. Wstęp: Th. Merton. W: *Przekłady biblijne z języka hebrajskiego*. [Cz. 1.] Warszawa 1983. *Dziela*

kie – szczególnie dotyczy to „dzieła życia”, tetralogii *Jezus z Nazarethu* (1967–1973) – wynikają z poglądów autora jako biblisty⁶.

Wobec takiego – wspólnego badaczom i krytykom, a narzucającego się w sposób oczywisty także czytelnikom pozbawionym literaturoznawczych kompetencji – postrzegania ogólnych zarysów twórczości należałoby założyć, że cały dający się pomyśleć zespół zagadnień ewokowanych przez dzieło Brandstaettera odnosi się, mniej lub bardziej jawnie⁷ (najczęściej – w sposób oczywisty jawnie), do *Biblii*. Głównym bohaterem powieści jest kluczowa dla chrześcijańskiego pojmowania *Biblii* postać, warunkująca podstawowy sens nie tylko *Nowego*, ale i *Starego Testamentu*. Jednak można zaryzykować opinię, że właśnie perspektywa odbiorcza sytuująca w centrum zainteresowań kreację Jezusa i panoramę Jego czasów, nakierowana na postaci i zdarzenia powieściowe, wyznaczyła zakres rozważań dotyczących *Jezusa z Nazarethu*. Usunęła w cień temat inny, nie mniej pasjonujący, a w obrębie dzieł powieściowych nieporównywalnie bardziej niezwykły niż podejmowanie wątków i motywów biblijnych. Chodzi o artystyczne przetworzenie refleksji nad *Biblią* samą – nad jej teologią, statusem ontologicznym, nad komunikacyjnymi aspektami wchodzących w jej skład tekstów: intencją nadawczą (i osobą nadawcy), regułami odbioru i interpretacji, nad zakresem „znaczącego” i „znaczonego”. A także o poboczne, dające się hasłowo wyodrębnić wątki refleksji powiązane z określonym właśnie jej podstawowym nurtem – problem słowa, symbolu, imienia, głosu⁸.

W *Jezusie z Nazarethu* prezentuje się *Biblię* jako słowo Boga – Jego samookreślenie. W konsekwencji odczytanie ludzkie jawi się jako uboższe (gdyż związane z innym wymiarem bytu) niż pełny sens *Biblii*, dostępny tylko Bogu. Jednocześnie ta pełna treść, równoznaczna z Bożą świadomością, oddziałuje na odbiorcę bez względu na jego niewiedzę. Dlatego *Biblia* przedstawiona jest jako księga „podstępów Boga”, dającego przystęp do tajemnic poprzez formy możliwie dla człowieka. Słowo biblijne jawi się zatem w dwóch nierozłącznych aspektach: jako słowo Boga⁹ i jako słowo wcielone – naginające się do ludzkich ograniczeń. Ist-

wybrane), *Księgę Koheleta*, *Księgę Hioba*, *Lamentacje*, *Pieśń nad Pieśniami* (Cztery poematy. W: jw., [cz. 2] (1984)), ponadto fragmenty z kilkunastu innych ksiąg (*Słowo nad słowami. Antologia poezji Starego Przymierza*. Poznań 1964). *Z Nowego Testamentu: Ewangelie synoptyczne* (*Ewangelia według świętego Łukasza*. Warszawa 1982; *Ewangelia według świętego Marka*. Warszawa 1980; *Ewangelia według świętego Mateusza*. Warszawa 1986), pisma św. Jana (*Pisma świętego Jana Ewangelisty: Ewangelia. Listy. Apokalipsa*. Warszawa 1978), *Dzieje Apostolskie* (św. Łukasz Ewangelista, *Dzieje Apostolskie*. Warszawa 1984). Tuż przed śmiercią pracował nad przekładem *Listu św. Jakuba Apostoła*, przekład ten nie doczekał się już jednak publikacji.

⁶ Nie może dziwić opinia B. Chrzastowskiej (*Paradoksy obecności „Biblii” w literaturze polskiej*. „Przegląd Powszechny” 1991, nr 4, s. 76), która przedstawiając różnorodne formy funkcjonowania *Biblii* we współczesnej literaturze polskiej, twórczość Brandstaettera uznała za „najwyższe wtajemniczenie”, umieszczając ją w „centrum biblijnej ojczyzny”.

⁷ Do zagadnień (ewentualnie) mniej jawnych należy „kreacja »biblijnego człowieka«, tj. obrazu człowieka identycznego z tym, który wyłania się ze *Starego Testamentu*” (M. Jasińska-Wojtkowska, *Powieść o Jezusie i Jego środowisku*. „Więź” 1974, nr 6, s. 52).

⁸ R. Brandstaetter (*Epoka, która była rajem... Z Romanem Brandstaetterem rozmawiając o „Jezusie z Nazarethu”*. Rozmawiał J. Grzegorzcyk. „W drodze” 1983, nr 6, s. 8) wymienia wśród trwale interesujących go zagadnień „motyw głosu, głosu ludzkiego, *Biblii* jako Głosu Bożego. Głos jako czynnik kształtujący osobowość człowieka”.

⁹ W judaizmie istniało przekonanie o powstaniu *Tory* przed stworzeniem świata, zatem – o istnieniu jej jako słowa jeszcze nie wcielonego. W chrześcijaństwie w podobny sposób traktował

nieje napięcie między wymiarem ontologicznym, w którym słowo jest tym, co oznacza – a komunikacyjnym, w którym odnosi się do rzeczywistości pozasłownej, opisując ją lub ingerując w nią¹⁰.

Aspekt ontologiczny słowa najwyraźniej ujawnia się w przypadku imienia, szczególnie – Imienia Bożego¹¹. Modląc się – w momencie zmagania się z przestającą go rzeczywistością

wielkim głosem [Josef] wzywał Pana [...], wzywał Go zastępczym Imieniem, uciszonym i ostudzonym Imieniem, albowiem gdyby człowiek wzywał Pana ognistą pełnią Jego Nieskończonoimienności, krucha człowiecza świadomość nie mogłaby jej udźwignąć ani nie mogłaby jej prostać i musiałaby nieodwołalnie spłonąć na miazgi popiołu. [1, 41]

Użyte Imię – to stopień zbliżenia się do transcendencji, stopień jej naruszenia. Nawet najcięższe doświadczenia życiowe nie uchylają świadomości bezwzględnych obwarowań dotyczących tej sfery.

W odsłanianym przez narrację świecie istnieje bezmiar Imion Boga „znanych i nieznanych, słyszalnych i niesłyszalnych” (1, 41). Imię „niesłyszalne”, a więc z konieczności również niewymawialne – w ramach języka jako systemu służącego komunikacji byłoby czymś nieistniejącym, wewnątrz sprzecznym. Może jednak funkcjonować w obrębie rzeczywistości, w której słowo ma wartość ontologiczną. Może natomiast być w takim przypadku pojmowane jako aspekt Boga absolutnie niedostępny człowiekowi (ze strony Boga nie wchodzący w relację z człowiekiem)¹².

„Bytowość” słowa w sposób negatywny wyrażają sformułowane wobec niego zakazy. W tym kontekście interesujące wydaje się odnarratorskie uzasadnienie

Biblię np. Orygenes, pojmując ją nie jako „kwintesencję stojącą poza nią historii świętej ani też jako pełne wiary wyznanie [...], lecz jako bezczasową zawartość samego Boskiego Objawienia” (H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*. Przełożył K. Wierszyłowski. Warszawa 1998, s. 44). Mistyka żydowska wzbogaciła ten nurt myślowy, poszerzając go o wątek języka (hebrajskiego) – jako pochodzącego od Boga (nie zaś wytworu ludzkiej konwencji), a zatem – związanego z najgłębszą istotą świata (zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*. Przełożył I. Kania. Wstęp M. Galas. Warszawa 1997, s. 43). Brandstaetter podejmuje te tradycje w *Hymnie do Biblii* (w: *Księga modlitw*. Poznań 1985, s. 13–16).

¹⁰ W. Kasper (*Bóg Jezusa Chrystusa*. Tłumaczył J. Tyrawa. Wrocław 1996, s. 119), stwierdzając ważność teorii aktu mowy J. L. Austina dla rozumienia istoty języka religijnego, pisze: „język religijny nie jest neutralną informacją; posiada raczej charakter świadectwa, to znaczy nie można w nim ostatecznie rozdzielać słowa i rzeczywistości, osoby mówiącego i omawianej sprawy. W słowie »Bóg« dochodzi do głosu Bóg w dosłownie mającym być rozumianym sensie; staje się obecny i żywy w świecie i życiu”. W szczególności sposób dotyczy to słowa biblijnego, które nie tylko mówi o Bogu, lecz – jest Jego obecnością; stwierdza Jego czyny i samo stanowi czyn. Narracja Brandstaetterowska niekiedy ujawnia wprost performatywną wartość słowa, np. cud uzdrowienia sługi setnika wyrażony został zdaniem: „Słowo Pana dokonało się” – cyt. z: 1, 415. Skrócona lokalizacja odsyła do: R. Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*. T. 1–2. Poznań 1996. Pierwsza liczba wskazuje tom, druga – stronicę. Podkreślenia w pochodzących z tego tekstu cytatach – moje.

¹¹ Dotyczy to jednak – choć w znacznie słabszym stopniu – imion ludzkich; związek imienia z osobą pojmuje się wtedy na sposób magiczny: „mówiąc o Herodzie i Auguście, dyskretnie spluwali przed siebie i za siebie, aby uchronić się przed złym działaniem ich imion” (1, 70). Zacytowane zdanie pojawia się w rozdziale, którego zagadnieniem centralnym jest właśnie moc imienia, a wydarzeniem – nadanie imienia Jezusowi.

¹² Niedostępny, nie zaś „będący tajemnicą”. W świecie powieści występuje biblijne pojmowanie tajemnicy, które w tradycji teologicznej zostało przesłonięte przez negatywne jej określanie – jako granicy poznania. Tymczasem „poznanie tajemnicy nie jest ułomnym sposobem poznania, nie

posługiwania się przez Jezusa przypowieściami. Forma przypowieści jest potrzebna nie tylko po to, by przybliżyć prawdę, ale – w pewnym sensie – by ją przesłonić. Dzięki przypowieści

powstała podwójna hierarchia utajenia – utajone imię, utajone oczy i utajone usta w obrazowej szacie podobieństwa, i dzięki tej bezpiecznej osłonie każdy syn Izraela, po raz pierwszy od początku dziejów objawionej Tajemnicy, mógł się do Niej zbliżyć bez obawy porażenia od Jej ognia i światłości. [1, 322]

Słowo objawiające Boga ukazane zostaje jako obwarowane tym samym zakazem co oglądanie Go, starotestamentowa groźba dotyczy także mowy jako „widzenia przez słyszenie” (1, 260). Mowa w kulturze Izraela jest takim „widzeniem” – Brandstaetter to wielokrotnie podkreśla – ze względu na cechy psychiczne, typ wyobraźni, skłonnej do przedstawień obrazowych. Ale zacytowany fragment sugeruje inny rodzaj łączności, na płaszczyźnie ontologicznej, nie w subiektywnym ludzkim przeżywaniu.

To, co dotyczy mowy żywej, odnosi się także do pisma. W scenie sądu nad kobietą schwytaną na cudzołóstwie¹³ Jezus kreśli na piasku znaki „niewidzialnym” pismem, którego, według komentarza narratora,

nikt z ludzi żyjących nie mógł [...] odczytać, podobnie jak nikt nigdy żywymi oczami nie czytał tajemnych ksiąg życia, śmierci i losu ludzkiego, pisanych przez Elohim pismem świętym i niewidzialnym. [2, 138]

I tu pojawia się to samo ostrzeżenie, które dotyczy patrzenia na Boga¹⁴. Społeczność izraelska – zbiorowy bohater powieści – ma świadomość względności rozróżnienia słowa i bytu. Dlatego żądanie Jezusa, aby wylupić sobie oko, jeśli jest ono przyczyną zgorszenia (Mt 18, 9), przeraża zgromadzonych w synagodze w Kfar Nahum.

Wprawdzie nie wątpili, że są to tylko obrazy, pod którymi kryje się miara ich postępowania, ale znali z doświadczeń swoich przodków tajemną wymowę tych znaków i przezornie wiedzieli, co się za nimi kryje: zapalczywość Pana, który każdy z tych obrazów może [...] jak ognistą pieczęć wycisnąć na żywym ciele człowieka. A wtedy biada tym, którym się zdawało, że obraz był tylko – obrazem! [1, 341]

W ramach egzystencji historycznej aspekt ontologiczny słowa wyraża się w osobie Jezusa. Teologia poucza o tożsamości człowieka – Jezusa, ze Słowem Bożym – Drugą Osobą Trójcy. W powieściowym świecie istnieje inna jeszcze identyfikacja – Jezusa ze słowem *Biblii*. Jezus wyjaśniający pisma uczniom idącym do Emaus upomina ich za to, że nie dostrzegli tej tożsamości:

powinni byli ujrzeć olbrzymie schody ułożone ze słów Mojżesza, Tehilin [tj. *Psałmów*], proroków Jesai, Jony, Daniela i Zecharii, pnące się coraz wyżej i wyżej na wysoką górę, na sam jej

czymś negatywnym, ograniczeniem, lecz najbardziej pierwotnym sposobem poznania [...]. Spełnieniem człowieka nie jest przeniknięcie tajemnicy, lecz ostateczne rozwinięcie tajemnicy” (Kasper, *op. cit.*, s. 164–165). „Tajemnicą” jest to w Bogu, co objawia się człowiekowi; poza nią jest absolutna niedostępność.

¹³ Epizod nawiązujący do J 8, 1–11. Cytaty biblijne w tekście według wyd.: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 3, poprawione. Poznań–Warszawa 1980.

¹⁴ Por. brzmienie zakazu: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20).

wierzchołek, będący środkiem wszechświata [...]. Wtedy pochyleni nad świętymi Zwojami poznaliby, że słowa, które one zawierają, mają oczy i usta Pomazańca, Jego czoło, skronie, policzki i włosy, i że razem stanowią Jego oblicze. [2, 437–438]

Oblicze oznacza osobowy kontakt, dostępność (nie poznawcza) Boga¹⁵. Obliczem Boga jest zarówno Jezus, jak *Biblia*, w tym sensie są to rzeczywistości tożsame.

W ramach „Bożej opowieści” wyjątkowość pozycji Jezusa polega na tym, że jest On zarazem „opowiadającym”¹⁶ i „opowiadanym”¹⁷. Apostołowie przed wydarzeniem zmartwychwstania mają świadomość tylko tego drugiego wymiaru. Wstrząśnięci śmiercią Mistrza, „Nie rozumieli, po co Elohim ułożył tę piękną opowieść o Mężu, którego zmiądzzył gorzej niż Hioba” (2, 412).

Dla uczniów Jezus jest opowiadanym. Gwarantuje to sens bytu, ale bytu stworzenia podległego Stwórcy. W tym rozumieniu cała historia Izraela jawi się bohaterem jako opowieść¹⁸. Słowo przechowujące zdarzenia minione (w znaczeniu chronologicznym) czyni je obecnymi w teraźniejszości. Przywoływana w obrzędach liturgicznych historia interwencji Boga w losy Izraela „dzieje się” w momencie słownego przywoływania równie realnie, jak w określonym jednorazowym, historycznym momencie.

Bohaterowie doświadczenia ontologicznego aspektu słowa także w modlitwie, która w judaizmie opiera się na tekstach biblijnych. Interesujący pod tym względem jest fragment powieści opisujący modlitwę Josefa i objawienie się anioła:

rozpoczął [Josef] modlitwę od początku [...], chcąc w nerwowym zapamiętaniu za pomocą tego jednego wersetu, powtarzanego z coraz większą szybkością niezliczoną ilość razy, stworzyć dokoła siebie obronny pierścień przed oblegającymi go uczuciami. Nagle ujrzał, jak ów werset poczyna wirować, rozpada się na pojedyncze słowa, potem na litery, i krążąc dokoła niewidzialnej osi, układa się w postać ludzką, która jednak równocześnie zachowała sens i kształt świętego zdania. [1, 42]

Modlitwa Josefa – charakterystyczna dla sposobu traktowania modlitwy w judaizmie – ujawnia sposób pojmowania sensu i skuteczności modlitwennego tekstu biblijnego. Słowa są skuteczne, gdy się je wypowiada, siła modlitwy intensyfikuje się wraz z liczbą powtórzeń. Z punktu widzenia dzisiejszej wrażliwości religijnej modlitwa taka może wydawać się czynnością „mechaniczną”. Jest to jednak wyraz transcendencji słowa wobec posługującego się nim człowieka.

Zaskakuje w wizji Josefa utożsamienie anioła z wypowiadanym przez niego przesłaniem. Różnie wolno interpretować kierunek tego utożsamienia. W *Starym*

¹⁵ Zob. *Oblicze Boga*. Hasło w: *Praktyczny słownik biblijny*. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów. Pod redakcją A. Grabner-Haidera. Przekład i opracowanie T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1994, s. 855.

¹⁶ Odnoszący się do Jezusa tytuł rozdziału: *Władca opowiadający*, wyraża związek między czynnością opowiadania a władzą stwórczą.

¹⁷ Dla porównania ujęcie kwestii w biblijnej powieści Th. Manna (*Józef i jego bracia*. T. 2: *Młody Józef*. Przełożyła E. Sicińska. Warszawa 1961, s. 360): „Wiele jeszcze rzeczy na temat Boga umiał praojciec [Abraham] objawić, ale nie umiał o nim nic opowiedzieć – nic w tym znaczeniu, w jakim inni opowiadali o swoich bogach. O Bogu nie było nic do opowiadania. Absolutną transcendencją Boga i jego jedyność wyraża fakt, że nie można było o Nim nic opowiedzieć”.

¹⁸ Interesujące uchwycenie problemu relacji opowieść–życie przynosi opowiadanie Brandstaettera *Ja jestem Żyd z „Wesela”* (1981) – jest to tragedia życia, które stało się opowieścią ludzką: podporządkowało się tekstowi (*Wesela* S. Wypiańskiego).

Testamencie anioły ujmowane są metaforycznie, jako obrazowe przedstawienia Bożej ingerencji, Boga zwracającego się do człowieka (etymologicznie „anioł” to ‘wysłannik’, charakteryzuje się go zatem w aspekcie funkcji), lub – rzadziej – jako żywe istoty duchowe, byty substancjalnie inne od Boga. Dlatego tożsamość ukazana w widzeniu Josefa może być metaforyzacją anioła¹⁹ albo też – nadaniem bytowości „świętemu zdaniu”. Niezależnie od tego, które odczytanie wydaje się słuszniejsze – każde potwierdza płynność granicy między słowem a bytem w wykreowanej rzeczywistości powieściowej.

Przekonanie o szczególnej mocy słowa zapisanego w świętych księgach – słowa Boga Jahwe – jest dla bohaterów naturalnym elementem ich wiary religijnej. Natomiast boskość Jezusa z Nazarethu ujawnia się Jego słuchaczom w sposób pośredni, zawoalowany (gdyż ich świadomość religijna musiałaby odrzucić myśl o boskości człowieka). Ujawnia się właśnie przez to, że wypowiedzi Jezusa wręcz narzucają traktowanie ich analogiczne do słowa Boga. Budzi to w zbiorowości zrozumiwały niepokój:

jak można zrozumieć słowa, które swoją wybuchową zawartością przypominającą młody, fermentujący moszcz, rozsadzają to wszystko, co wyrażają, i tworzą z dotychczasowych pojęć i zjawisk pojęcia i zjawiska nowe, często tak bardzo wieloznaczne i złożone, że trudno jest wybrać spośród nich te najbardziej istotne i węzłowe? [...] Znaki Pasterza, Owcy, Ryby, Ognia i Królestwa Niebieskiego [Jezus] scalał z sobą, łączył i tworzył z nich najbardziej tajemnicze układy, a każdy, nawet ich najmniejszy ułamek, nie tracąc nic ze swojej przyrodzonej treści, wciąż znaczył coś innego [...]; były to przedziwne połączenia i skrzyżowania pojęć, które niezależnie od tego, co oznaczały i jaki przybierały kształt, wyrażały jedną i tę samą treść i otwierały we wnętrzu słuchaczy nieskończone przestrzenie nowego porządku, obejmującego swoim zasięgiem w jedną niepodzielną całość Boga i Człowieka. [2, 21]

Słuchacze odbierają słowa Jezusa (choć bez własnej woli, a nawet wbrew niej) jako stwarzające nową rzeczywistość. Nieprzypadkowo takie odczucia powieściowych bohaterów odnoszą się do słów Jezusa szczególnie nasyconych metaforą. Dzisiejsza refleksja nad językiem religijnym uprzywilejowuje przecież symbol, mit, metaforę jako struktury mowy uobecniające (a nie tylko – opisujące) sferę transcendencji. Struktury te pojmują się jako autentyczne działanie w sferze religijnej²⁰.

Posługiwanie się symbolami nie może być wyborem arbitralnym, lecz konsekwencją określonej koncepcji rzeczywistości – bogatej i złożonej, dla której narzędzia poznania potocznego i racjonalnego wydają się niewystarczające²¹. Również wybór symbolu nie jest pozostawiony dowolności, gdyż warstwa znaku i znaczenia stanowią w nim ontologiczną jedność.

¹⁹ Zob. także zdanie: „każda postać stworzona ze świętych słów jest aniołem” (1, 43) – zastawiające wobec dogmatycznego stwierdzenia o *creatio ex nihilo*.

²⁰ Kasper (*op. cit.*, s.122), referując współczesne poglądy (Ricoeur, Gadamer) na semantykę i ontologię języka religijnego, pisze o sensie metafory: „Metafora [...] przedstawia coś więcej z rzeczywistości czy też tak wyraża rzeczywistość, że jednocześnie dochodzi do głosu coś więcej niż istniejąca rzeczywistość. [...] Mówienie o Bogu czyni świat przypowieścią Boga; przedstawia świat jako zdolny do bycia parabolą dla Boga. [...] Tym samym metafora, szczególnie mówienie o Bogu, jest zawsze słowem skutecznym”.

²¹ Zob. J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...* „Znak” 1995, nr 12.

Jedność ta wielokrotnie zaświadczona zostaje w powieści. Rybacy galilejscy, przyszedli apostołowie, w rozmyślaniach Jezusa nad Jam Kinereth (Jeziorem Galilejskim) są „dla Niego symbolem wody, wprowadzie jeszcze nie przemienionej w wino, ale mającej już lada chwila w wino się zamienić” (1, 301). W cytowanym fragmencie zburzono przyzwyczajenie językowe: nie wino jest symbolem, lecz coś (a nawet ktoś) stał się symbolem wina. Potoczna skłonność do instrumentalnego traktowania warstwy znaku musi ulec zachwianiu, gdy „znakiem” okazuje się żywy człowiek, istota samoistna bytowo, która niekiedy „nic o tym nie wie, że jest tymczasową przenośnią Wszechmocy” (1, 154). Podobnie w przypadku spotkania starca Symeona z gołębicą w Świątyni:

owa gołębica była ucieleśnieniem Pojęć Niepojętych [...] i jak każde ucieleśnione Pojęcie Niepojęte miała prawo do pewnych przywilejów wynikających z jej cielesności, a więc i do igrania, i beztroskiej zabawy. [1, 52].

„Znaczące” musi mieć wartość ontologiczną, by mogło na sposób właściwy symbolowi wiązać się ze „znaczonym”.

Prawda symbolu bywa prawdą paradoksalną. Niedoskonałość Judasza – ostatniego z apostołów w kolejności powołania – czyni zgromadzenie dwunastu pełnią doskonałą: „za pomocą jednego zgrzytu to, co było nieharmonijne, stawało się doskonałą harmonią” (1, 377). Symbolizowanie obejmuje nie tylko działania językowe, wprowadza także metafizyczny ład w materię zdarzeń.

W różne warstwy powieści autor wpisał wielostronną refleksję nad odniesieniem *Biblii* do historii. Teksty biblijne (oczywiście starotestamentowe) oprócz tego, że stanowią gwarancję więzi z Bogiem, okazują się dla bohaterów *Jezusa z Nazarethu* punktem wyjścia ich wiedzy o rzeczywistości. Słowo skierowane ku światu jest zarazem pojmovane jako opowieść o wydarzeniach. Jednak, jak stwierdza Northrop Frye:

jeśli w *Biblii* jest obecna jakakolwiek prawda historyczna, to znalazła się ona tam nie dlatego, że jest prawdą historyczną, ale z zupełnie innych powodów. Te powody mają zapewne coś wspólnego z duchową głębią lub znaczeniem²².

Zdaniem uczonego sens i struktura ontologiczna opowieści mają pierwszeństwo wobec „wypełnienia”, jakim dla tej struktury może się stać przydany jej (opisany za jej pomocą) fakt²³. Ponadto historyczność wielu przekazów z punktu widzenia współczesnej biblistyki ma prawo być negowana. Jednak przynajmniej niekiedy istnieje nieusuwalny związek między uznawaniem religijnej wartości tekstu a przekonaniem, iż stwierdza on prawdę o faktach. By uprawomocnić ów związek, potrzebna jest koncepcja Boga – twórcy zarówno struktury, jak fak-

²² N. Frye, *Wielki Kod. „Biblia” a literatura*. Przełożyła A. Fulińska. Wstęp M. P. Markowski. Bydgoszcz 1998, s. 69–70.

²³ Rozważając możliwość akceptacji Zmartwychwstania przez mentalność żydowską, J. Guitton (*Jezus*. Przełożyła I. Józefowiczowa. Warszawa 1963, s.140–141) zauważa, że dla mentalności współczesnych Jezusowi Żydów ostateczną instancją prawdziwości, gwarancją istnienia zdarzenia nieprawdopodobnego nie była jego naoczność, faktyczność narzucająca się doświadczeniu (egzystencjalistyczna „*factualité*”), lecz autorytet ksiąg, istnienie przepowiedni zapowiadającej takie zdarzenie. Czyli: struktura zdarzenia określa, czy może być ono uznane za prawdziwe.

tów²⁴. Usuwa to niewiarygodność wynikającą ze zbyt wyraźnej zbieżności między faktem opisanym jako jednostkowy i konkretny a strukturą (niekiedy analogiczną w wielu kulturach)²⁵.

Ilustrując ten problem zacznijmy od jego najwyrazistszej wersji. W świecie przedstawionym *Jezusa z Nazarethu* zdarzeniami fabularnymi są epizody, które współczesna biblistyka traktuje częściej jako literackie zobrazowanie religijnych przekonań niż opis wydarzeń faktycznych²⁶. Interesujące wydaje się, że w takich przypadkach narracja nie próbuje zacierać owej „literackości”, wręcz przeciwnie, włącza ją w opis zdarzenia. Sami uczestnicy zdarzeń mogą mieć świadomość, że układają się one na wzór opowieści. Pogańscy mędrzy w drodze powrotnej z Bethlehem

radowali się, że byli wykonawcami woli Pana, który postanowił dla zbudowania Izraela pokazać mu trzech pogańskich poszukiwaczy Prawdy i dlatego ukształtował ich wyprawę na modłę żywej hagady, mądrego i wdzięcznego opowiadania z głębokim morałem, i wpisał ją swą niewidzialną ręką w krwawe dzieje Heroda i błogosławione dzieje Dziecka. [1, 89]

Zdarzenie fabularne może być także przedstawiane jako „tekst” będący komentarzem do innego tekstu. O nocnej cudownej przechadzki Jezusa po jeziorze narrator mówi:

Wody Morza Sitowia i wody Jam Kinereth były teraz z woli Pana tymi samymi wodami, a zwycięska wędrówka Jezusa po wodach jeziora była żywą hagadą o tamtej wędrówce Izraela [chodzi o wyjście z Egiptu]. [2, 30]²⁷

Wjazd Jezusa do Jerozolimy na osiołku to zamierzona realizacja proroctwa Zachariasza (Za 9, 9); Jezus postanawia „ucieleśniając widzenie Zecharii zmienić jego przypowieść w widomą rzeczywistość” (2, 204). W porządku naturalnym, porządku czasu, proroctwo nie ma tu więc cechy, którą skłonni jesteśmy uważać za jego nieodłączny wyróżnik: to nie ono przewiduje przyszłość, lecz wydarzenie chronologicznie późniejsze od powstania proroctwa czerpie z niego inspirację.

²⁴ Frye (*op. cit.*, s. 73) uważa, że kryterium demotyczne (dotyczące wierności faktograficznego odwzorowania rzeczywistości pozajęzykowej) nie jest istotne dla prawdy *Biblii*. Ma słuszność twierdząc, iż badania historyczne w sensie nowożytnym nie mogą ani potwierdzić tej prawdy, ani jej zaprzeczyć. Jednak *Biblia* (jako całość) musi być pojmowana jako odnosząca się do historii, choć kierunek tego odniesienia może być odwrotny niż zazwyczaj w relacji: tekst – fakt pozatekstowy. Literacko ujmuje to Mann (*op. cit.*, s. 352–353): „to, co w dole [tzn. w ziemskiej historii], nie mogłoby się zdarzyć i – że się tak wyrazimy – nie przyszłoby sobie na myśl bez niebiańskiego wzoru i odpowiednika”. *Biblię* można pojmować jako sposób istnienia „niebiańskiego wzoru”, który następnie jest realizowany w rzeczywistości.

²⁵ Chociażby – zmartwychwstanie Jezusa a misteria umierających i zmartwychwstających bogów.

²⁶ Do *Ewangelii* dzieciństwa współczesna egzegeza katolicka stosuje niekiedy, za przykładem protestanckiej, kategorię midraszu – który dla czytelnika współczesnego tekstem *Nowego Testamentu* był czymś różnym od historii w sensie ścisłym. Zob. K. H. Schelkle, *Dzieciństwo Jezusa*. W: *Biblia dzisiaj*. Wstęp i opracowanie J. Kudasiewicz. Kraków 1969, s. 260 (tłum. A. Morawska).

²⁷ Realizuje się w ten sposób tradycja odczytywania typologicznego, interpretującego łącznie oba *Testamenty*, według idei „jednej historii w wielu” (określenie J. Ratzingera – zob. *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*. Przełożył B. Widła. Warszawa 1997, s. 26).

Brandstaetter wpisuje w powieść ustalenia współczesnej sobie biblistyki, dotyczące pierwotnych intencji tekstów oraz kontekstów, w ramach których się tłumaczy. Nadaje im zarazem specyficzną wykładnię. Intencja ludzka zostaje zastąpiona intencją Boga.

Stary Testament, przechowujący wiele odrębnych tradycji, zawiera niekiedy różne wersje tych samych zdarzeń. Bohaterowie powieści Brandstaettera są świadomi istnienia owych rozbieżności:

w *Piśmie Świętym*, w zwojach Mojżesza i Proroków, co krok napotykali zdarzenia i wypowiedzi ujawniające wprawdzie całą Prawdę, ale zarazem ukrywające ją głęboko przed badawczością Izraela. Wystarczy choćby przypomnieć wzmiankę o śmierci Henocha – umarł? nie umarł? – Mojżesza – nigdy nie mieli pewności, w jakich okolicznościach nastąpiła jego śmierć, [...] lub wreszcie to niesłychane, do głębi wstrząsające zdarzenie, gdy Jahwe poleciwszy Mojżeszowi wracać do Micraim, w drodze powrotnej w miejscu jego noclegu chciał go zabić. [1, 445]²⁸

Niespójność przechowanych przez tradycję wersji nie osłabia wiary w historyczną realność faktów, których owe wersje dotyczą; w świadomości Izraelitów, zbiorowego bohatera powieści, wynika ona ze strategii Elohim. Strategia owa dopuszcza także zachowanie w świętych księgach stwierdzeń „błędnych”. *Biblia* bowiem to zapis spotkania wszechwiedzącego Boga z omylnymi ludźmi.

Zakończenie *Księgi Powtórzonego Prawa* opisem śmierci Mojżesza jest w powieści przedstawione jako – w powszechnym przekonaniu – inicjatywa samego proroka, którego naszła myśl, „że powinien tę ostatnią z ksiąg przez siebie napisać, *Księgę Dewarim*, zakończyć opisem swojej śmierci” (2, 91). Bohaterowie Brandstaettera przyjmują taką wersję w sposób zupełnie naturalny, nie widzą w niej nic niestosownego; decyzja Mojżesza nie budzi zdziwienia. Nie dziwi też, że jego ludzkie wyobrażenie zostało zachowane jako część świętych pism, mimo iż – również w powszechnym przekonaniu – Bóg „zarządził inaczej, niż to sobie Mojżesz wyobrażał” (2, 91).

Relacja: Boski Autor – autor ludzki – tekst, podlega komplikacjom w tekstach biblijnych nie mających charakteru relacji historycznej. Teksty owe kuszą współczesnego, obeznanego z krytyką biblijną czytelnika łatwością oddzielenia „sensu przekazu” od jego „formy”. Może to prowadzić do wyobrażenia o całkowitej rozdzielnosci kompetencji dwóch autorów. W świecie *Jezusa z Nazarethu* jest

²⁸ Do Henocha odnosi się wzmianka w genealogii potomków Adama: „Żył więc Henoch w przyjaźni z Bogiem, a następnie zniknął, bo zabrał go Bóg” (Rdz 5, 24). W genealogii tej jedynie kres życia Henocha jest określony tak enigmatycznie; w przypadku innych wymienionych postaci mówi się wyraźnie o śmierci. Również w *Księdze Syracha* (44, 16) występuje informacja o niezwykłym zakończeniu życia Henocha, wynikającym z jego szczególnego związku z Bogiem. W przypadku Mojżesza – *Pięcioksiąg* wielokrotnie wspomina o wydarzeniach poprzedzających śmierć, podając różne wersje jego wypowiedzi stanowiącej testament duchowy dla Izraela. Także przyczyna śmierci Mojżesza przed osiągnięciem Ziemi Obiecanej tłumaczona jest niejednolicie: jako kara za grzech indywidualny Mojżesza (Lb 20, 10–13, Pwt 32, 48–52) lub za grzechy narodu (Pwt 1, 37–38; 3, 18–28). Opis śmierci Mojżesza na górze Nebo i opis jego pogrzebu zamykają *Pięcioksiąg*. Jedną z apokaliptyk żydowskich – zachowaną jedynie w części – mówiła o jego wniebowzięciu. *List św. Judy apostoła* (Jud 9) nawiązuje w *Nowym Testamencie* do pośmiertnych losów Mojżesza. Tradycję mówiącą o wniebowzięciu Mojżesza wspomina Brandstaetter (2, 91) opisując refleksje apostołów będących świadkami pojawienia się Mojżesza i Eliasza w trakcie Przemienienia. Natomiast fragment mówiący o próbie zabicia Mojżesza przez Pana (w tłumaczeniu *Septuaginty* – przez Jego anioła) znajduje się w *Księdze Wyjścia* (4, 24).

zupełnie inaczej: zaangażowanie Boskiego Autora obejmuje również aspekt „wcielania” tekstu, jego wyraz literacki.

Przykładowo – narracja stwierdza, iż w relacji do psalmów Elohim „był natchnieniem, a niekiedy nawet i twórcą, chociaż autorstwo swoje chętnie przypisywał podstawionym przez siebie poetom” (2, 114). Interesujące wydaje się owo „niekiedy”, sugerujące rozróżnienie dwóch rodzajów twórczego udziału Boga w powstawaniu psalmów. Czy udział Boskiego Autora ksiąg natchnionych daje się „stopniować”? Fragment tekstu, z którego pochodzi cytat, nie podpowiada rozwiązania²⁹, zostawia czytelnika z zagadką, wskazuje jednak pewien trop, podkreślając uwrażliwienie Pana na piękno. Nie wydaje się, aby chodziło o zanegowanie w pewnych przypadkach świadomej ludzkiej pracy włożonej w powstanie tekstu, o powrót do wyobrażenia natchnienia jako swoistego „dyktowania”, wobec którego człowiek pełni wyłącznie funkcję kopisty. Boskie „autorstwo”, będące czymś więcej niż „natchnieniem”, tłumaczy się raczej w kontekście koncepcji Boga-Artysty. Być natchnieniem – to być niewyczerpanym przedmiotem dla ludzkiego słowa, stanowić – w sensie ontologicznym – ów przedmiot. Przedmiotem tym jest dla judaizmu Bóg przez to, że działa w historii, tworzy ją. Natchnienie objawia Boski sens zawarty w zdarzeniach i jednocześnie pozwala na jego wyrażenie w księgach. Ludzki autor wyraża ów sens angażując własne kategorie piękna, którymi posługuje się w całej swej twórczości. Czy jednak pragnienie piękna właściwe człowiekowi miałooby być obce Bogu? Oczywiście, podstawowe biblijne pojęcie piękna ma związek z ontologią, nie estetyką, nie realizuje się ono przez to, co nazywamy twórczością artystyczną. Czy wykluczone zostało natomiast węższe pojęcie piękna?

Rozziew między sensem konkretnego przekazu a jego literacką – np. metaforyczną – szatą³⁰ może być zniesiony dzięki wierze w Boga-artystę, posługującego się fikcją. Powieściowy komentarz do otwierającego *Biblię* jednego z dwóch opisów aktu stworzenia³¹ stwierdza, iż w dzień siódmy

rzeński i niestrudzony Elohim, udając dla dobra ludzi i dla pięknego przykładu zmęczenie, odpoczywał po całotygodniowej pracy, pobłogosławił ów dzień i uczynił go świętym. [1, 400]

Narracja wyraża zatem świadomość, iż „odpoczynek Boga” jest jedynie fikcją – przypisuje jednak wykreowanie tej fikcji Jemu samemu.

Sens przenośny bywa niekiedy jawnie wtórny wobec sensów dosłownych, wynikających z doświadczeń świata materialnego. Dzieje się tak, gdy sens przenośny ma wyraźne cechy alegorii, nie symbolu. W świecie *Jezusa z Nazarethu* również w dziedzinie tworzenia alegorii inicjatywę przypisuje się Bogu:

²⁹ Jest to wprawdzie relacja referująca sposób myślenia opisywanych postaci – w tym przypadku chóru świątynnego wykonującego psalmy w Święto Namiotów – mająca zatem pewne cechy mowy pozornie zależnej. Może się więc tłumaczyć jako oddanie jedynie wyobrażeń bohaterów, ale nie wydaje się słuszne takie zawężenie sensu. Referowanie toku myśli postaci nie wyklucza przytwierdzenia, jakie wyraża narrator dla prezentowanej w ten sposób wizji rzeczywistości.

³⁰ Zdaniem Frye'a (*op. cit.*, s. 55–57), geneza *Biblii* przynależy do pierwszej fazy języka, w której jest on radykalnie metaforyczny, poetycki: nie ma w nim rozróżnienia na znaczenie „literalne” i „metaforyczne”; jednak duża część tekstów biblijnych jest wytworem fazy języka rozróżniającej te dwa typy znaczeń.

³¹ Wzmianka o odpoczynku i wyznaczeniu dnia siódmego (Rdz 2, 2–3) pochodzi z późniejszego opisu, należącego do tradycji kapłańskiej.

patrząc na miłość Izraela do drzew, [...] posłużył się [Elohim] jego uczuciami dla własnych celów [...]: uczynił z drzew symboliczny, obrazowy język, w którym przemawiał do synów człowieczych. [2, 216]

Dalszy fragment tekstu upewnia, że chodzi o alegorię odnoszącą się do konkrretów świata ludzkiego: narodu, jednostki, grzesznika.

Prymat Bożego autorstwa jest gwarantem integralności tekstu, jego tożsamości – niesprzecznej z wielością wpisanych weń i odczytywanych intencji o różnej genezie. W wieczór zaślubin Josefa uczestnicy ceremonii śpiewając pieśń sławiącą piękno ich ziemi

nie wiedzieli, że chwając i sławiąc, i wielbiąc tę ziemię, chwałą, sławią i wielbią Miriam, albowiem Pan tajemnie utożsamiał ją w tę noc z pięknem galilejskiej ziemi [...], a uczynił to dlatego, bo znając naturę ludzką, wiedział, iż tylko w ten sposób goście i znajomi potrafią w pełni uwielbić – mniej ważne jest, że czynili to nieświadomie – małą, biedną, a w ich oczach prawie nic nie znaczącą dziewczynę [...]. Był to dostoyny podstęp Elohim, nad wyraz przemyślny, usprawiedliwiony znajomością ludzi, którym Boską prawdę [...] trzeba często podawać w kształtach uproszczonych, przeobrażonych, albowiem tylko w uproszczeniu i przeobrażeniu potrafią ją przyjąć i zrozumieć. [1, 47]

Słowo pochodzące od Boga czyni ludzi uczestnikami swego prawdziwego sensu, choćby sens ten był dla nich ukryty. Realizuje ono zatem własne znaczenie.

Przekonanie o prymacie Boskiego Autora i wynikającej z niego integralności tekstu *Pisma* pozwala bohaterom akceptować także elementy przekazu, które teoretycznie mogłyby budzić ich zdziwienie, jako niezupełnie zgodne z judaizmem. Spór Boga z mocami wód, wspomniany w *Psalmie 74*, to echo religii politeistycznych; dla Boga Izraela, ściśle rzecz biorąc, przyroda nie może być przeciwnikiem. Dzisiejsza krytyka biblijna traktuje ten obraz jako adaptację – ze zmianą wymowy teologicznej – mitu o babilońskiej proveniencji. Oczywiście, bohaterowie powieści nie oddzielają zapożyczonego wyobrażenia od wpisanego weń sensu; walkę stoczoną przez Boga, owocującą pokonaniem i pobłogosławieniem wód, przyjmują jako tajemniczą rzeczywistość, która

[była] głębokim pouczeniem, że wszystko, co mądre, dobre i piękne, nie jest wolne od trudności stawiania się i rodzenia, [...] i pocieszającym dowodem na to, że i synowie Adama, mimo swoich różnych oporów, po ukorzeniu się przed Panem dostąpią Jego wspaniałomyślnej Łaski. [1, 302]³²

Akceptujący stosunek narratora do podejmowanych przez bohaterów prób odgadnięcia sensów świętych ksiąg może wiązać się z właściwym judaizmowi przekonaniem, że „oglądając którekolwiek z siedemdziesięciu oblicz *Tory*, zawsze widzimy prawdę”³³. O dostępnym człowiekowi zrozumieniu nie powinno się myśleć jako o „cząstkowym” w takim sensie, jakby mogła istnieć inna ludzka wiedza – „zupełna”.

Zagadnienie prawdy tekstu rozwiązywane jest w dziele Brandstaettera w kategoriach religii judaistycznej. Hebrajskie pojęcie prawdy (*emet*) oznacza to, czemu można w pełni zaufać, na czym można się oprzeć w egzystencjalnych wybo-

³² A przekonanie to jest antycypacją chrześcijańskiego pojęcia „szczęśliwej winy” Adama.

³³ M. Buber, *Wstęp w: Opowieści chasydów*. Wstęp i posłowie [do wyd. polskiego] P. Hertz. Szkic *Trudności i perspektywy dialogu chrześcijan z żydami* napisał J. Salij. Poznań 1986, s. 29.

rach³⁴, nie zaś prawdę faktograficzną. Przekonanie to wyraża się chociażby w powieściowej ocenie historii biblijnego Jonasza:

Mógł być [Jonasz] postacią historyczną i w równej mierze mógł być postacią zmyśloną przez jakiegoś [...] opowiadacza przypowieści, który opowiadając ludziom zmyśloną historię Jony, nie wiedział, że z woli i rozkazu Pana podnosi jeszcze jedną zasłonę z Jego Oblicza. [...] jeżeli Pan postanowi, to zmyślenie może być nawet samą doskonałą i najczystsza prawdą, objawioną nam w kształcie utworu poetyckiego, wysnutego z wyobraźni ludzkiej. [2, 66]³⁵

Zaufanie do tekstu uprawomocnia różnorodne próby odgadnięcia jego sensu, jeśli tylko podejmuje się je z dobrą intencją³⁶. Księgi biblijne w świecie powieściowym *Jeżusa z Nazarethu* występują albo jako teksty, do których odnoszą się bohaterowie, albo – dotyczy to oczywiście *Ewangelii* – przetransponowane zostają na materię zdarzeń. W obu przypadkach są one przestrzenią swoistą „gry” Boga z człowiekiem. Paradoksalne, sprzeczne z ludzką logiką współuczestnictwo bezgrzesznego Jezusa w grzechu wyrażone w chrzcie przyjętym z rąk Johanaana określone jest jako „trudna gra, jedna z tych tajemniczych gier, którymi Elohim posługiwał się, gdy chciał przemówić do człowieka głosem człowieczym” (1, 212). Ostatni pobyt Jezusa w rodzinnym miasteczku, zakończony wypędzeniem, nieudana z ludzkiego punktu widzenia misja, opatrzona została komentarzem:

Elohim potężne gmachy swoich niewzruszonych twierdzeń buduje często z niewzruszonych zaprzeczeń, a gmachy niewzruszonych zaprzeczeń z niewzruszonych twierdzeń. [1, 459]

Wkroczenie transcendencji w rzeczywistość historyczną – paradoks zarówno judaizmu, jak chrześcijaństwa – wymaga „gier”, „podstępów” ze strony Boga, łamania zasad logiki.

Słowo Boga istniejące w czystej transcendencji jest księgą. Apostołowie słysząc, że ich imiona zapisano w niebie, w wyobraźni widzieli je „zapisane w jednej z czterech ksiąg, które znajdowały się w księgozbiornie niebieskim, umieszczonym w jakimś niezniszczalnym, nieokreślonym i niepoznawalnym miejscu” (2, 151). Wprowadzone w czas, w rzeczywistość ludzką, staje się głosem. Głos daje człowiekowi możliwość współuczestnictwa, podjęcia słowa³⁷. Jest zarówno

³⁴ Zob. A. Świderkówna, *Rozmowy o „Biblii”*. Warszawa 1995, s. 24.

³⁵ Bohaterowie powieści realizują takie przekonanie nie tylko w interpretacji tekstów biblijnych, ale także snując własne opowieści. Tak jest w przypadku opowiadania nazarethańskiego chazana o faryzeuszu i celniku – pierwowzoru Jezusowej przypowieści: „chazan twierdził, że był to wypadek prawdziwy, ale nie wiadomo, czy tak było w istocie, albowiem nauczyciel w swej szlachetnej skłonności do prawdy, chcąc uprawdopodobnić jakąś myśl, często zdarzenie zmyślane przyodziewał w szatę zdarzenia prawdziwego, co zresztą nic nie ujmowało samemu zdarzeniu, gdyż przecież nie chodziło o jego autentyczność, ale o myśl utajoną w opowiadaniu” (1, 141). Prawomocność takiego postępowania i pojmowania prawdy potwierdzają rozmyślenia Jezusa dotyczące opowieści usłyszanej od chazana.

³⁶ Jaki sens może mieć pojęcie „wyjaśniania” tekstu, świadczy opowieść chasydzka o rabbim, który został wyśmiany za sposób, w jaki wyjaśnił pewien fragment *Pisma*. Jego reakcja: „myślicie, że ja chcę wyjaśnić wiersz w książce? Ależ on nie wymaga wyjaśnienia! Ja chcę wyjaśnić wiersz sobie w moim własnym wnętrzu” (Buber, *op. cit.*, s. 234), oznacza postrzeganie różnicy między sensem „absolutnym” (należącym jedynie do Boga) a sensem dla egzystencji.

³⁷ Brandstaetter (wstęp w: *Pisma świętego Jana Ewangelisty*, s. 7) stwierdza: „Po hebrajsku »czytać« znaczy »wywoływać«. Bóg nie domagał się od Jozuego czytania ksiąg świętych, ale rozkazał jego ustom nieustannie i głośno recytować święte wersety”.

no sposobem obecności Bożego słowa, jak ludzką odpowiedzią na nie. Oto Symeon ben Jona modlący się w synagodze w Kfar Nahum:

Słowa swojego błagania wypowiadał śpiewnie i miękko, wypieszczał je głosem, [...] zamieniał je w miękkie, puszyste posłanie dla Elohim, który wygodnie wypoczywał w jego modlitwie, a im śpiewniejsza ona była, tym pełniejszy był odpoczynek Pana. [1, 297]

Głos istnieje, dopóki istnieje świat doczesny. Księga jest wieczna. Powieściowy opis wniebowstąpienia Jezusa – powrotu z czasu w wieczność – stanowi zarazem konsekwentną finalizację powieściowego tematu księgi-*Biblii*. Oba tematy – Jezusa i *Biblii* – jednoczą się w tym opisie.

Tańczyły i śpiewały święte Księgi, piękne jak księżyc, promieniste jak słońce, groźne jak wojsko zbrojne, córki błogosławione, [...] w zachwyceniu śpiewały i tańczyły na chwałę umiłowanego Oblubieńca, jasnego i miedzianego. [2, 447–448]

Zarówno antropomorfizujące przedstawienie ksiąg, jak określenia opisujące Jezusa-Oblubieńca, nasycone są stylistyką zaczerpniętą z *Pieśni nad Pieśniami*, „najświętszej z ksiąg świętych” judaizmu³⁸, corocznie czytanej w czasie obchodów największego żydowskiego święta, Paschy. Tym samym finał powieści sugestywnie zaświadcza jej myśl przewodnią – jedność obu *Testamentów*.

³⁸ Zob. Świderkówna, *op. cit.*, s. 269.