

Anastazja Seul

Teologia w literaturze pięknej : Przemienienie Jezusa według Romana Brandstaettera

Kieleckie Studia Teologiczne 1/2, 426-453

2002

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.

TEOLOGIA W LITERATURZE PIĘKNEJ

Przemienienie Jezusa według Romana Brandstaettera

Treści teologiczne są dziś najczęściej przekazywane językiem dyskursu naukowego, lecz nie jest to ani najstarszy, ani jedyny sposób uprawiania teologii. Sięgając do ksiąg Starego i Nowego Testamentu można już zauważyć, że język Biblii ma komplementarny charakter wobec języka teologii konceptualnej. „Poetycki język Biblii wyprzedza język teologii dyskursywnej, a jednocześnie w nim znajduje swoiste dopełnienie. I odwrotnie: dyskurs [teologiczny – dop. mój – A. S.] odzyskuje świeżość przez ciągły kontakt z biblijną «księgą obrazów»”¹. Teologia życia wewnętrznego² wyraźnie postrzega różnicę między językiem autorów duchowych i językiem teologów³. Jednakże refleksja teologiczna rozwijała się dzięki jednym i drugim – zarówno w oparciu o traktaty teologiczne dążące do obiektywizacji przedstawianych treści, jak i o zapiski osobistego, subiektywnego doświadczenia wiary. Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy pierwszych wieków chętnie czerpali z tych możliwości, jakie daje wyrażanie prawd wiary językiem poetyckim⁴. Warto przypomnieć w tym miejscu np. Romanosa Melodosa, uchodzącego za autora akatysty o Matce

¹ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994, s. 51.

² Termin ten stosuję zamiennie z terminem „teologia duchowości” – analogicznie do określeń „życie wewnętrzne” i „życie duchowe” – gdyż oba można spotkać we współczesnych publikacjach traktujących o zagadnieniach rozwoju życia łaski w sercach ludzi. Zob. np.: W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne*, Poznań – Warszawa 1980, s. 59. Autor obocznie stosuje terminy „życie wewnętrzne” i „życie duchowe”. Inni teologowie stosują albo jeden, albo drugi termin: E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań – Warszawa 1980; A. Santorski, *Droga życia wewnętrznego*, Warszawa 1997; *Kultura życia wewnętrznego*, red. J. Krucina, Wrocław 1983; M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999; L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, Warszawa 1982; A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, t. I–III, przeł. i oprac. J. E. Bielecki, Kraków 1996.

³ Por. G. Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001, s. 409–430, zob. też: K. Marciniak, *Historia duchowości chrześcijańskiej*, cz. I, Warszawa 1990, s. 16–32.

⁴ Zagadnienie to przedstawia J. Fontaine, *La Littérature Latine chrétienne*, Paris 1970, zwłaszcza w rozdziale 8, w którym dokonuje syntezy lirycznych wypowiedzi Ojców Kościoła: *L'essor de la poésie de Damase a Paulin*, s. 104–124.

Bożej⁵ i jego prekursora – św. Efrema Syryjczyka⁶, a także św. Ambrożego, jako autora hymnów⁷. Reformatorowi Kościoła z początku renesansu, św. Franciszkowi z Asyżu, bliższy był język poetycki aniżeli język dyskursu naukowego. Św. Tomasz z Akwinu, znany jako autor traktatów naukowych, jest także autorem hymnu eucharystycznego – tekstu o niewątpliwych walorach artystycznych⁸. Podobnie św. Bonawentura swe przekonania teologiczne wyrażał także za pomocą słowa metafor, symboli, porównań i neologizmów⁹.

Również pisma św. Jana od Krzyża są świadectwem, że można połączyć obie formy wypowiedzi: przemyślaną, logicznie uporządkowaną prawdę dyskursu naukowego z zachwycającym pięknem słowa poetyckiego. Także teolog doby nowożytnej John Henry Newman wybiera słowo poetyckie, aby wyrazić prawdy teologiczne¹⁰.

Warto też zauważyć piękno języka i teologiczną głębię wypowiedzi Jana Pawła II – Papież, który zna wartość słowa artystycznego, korzysta z semantycznego bogactwa metafor. Wydaje encyklikę zatytułowaną *Blask Prawdy*, nazywa człowieka „drogą Kościoła”, wielokrotnie zwraca się do Maryi apostrofą: „Gwiazdo Nowej Ewangelizacji”. Badaczka literatury zaś dostrzegła w niektórych literackich formach wypowiedzi Papieża, nawiązanie do jego twórczości artystycznej z czasów, gdy nazywany był jeszcze Karolem Wojtyłą¹¹.

Karl Rahner, pisząc o wartości słowa poetyckiego, zwraca uwagę na fakt Inkarnacji: „I stąd od owego czasu w Słowie wcielonym każde ludzkie słowo staje się pełne łaski i prawdy (...). W kręgu wytyczonym ludzkim słowem,

⁵ Por. *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 345. Zob. też: W. Sowa, *Św. Romanos Melodos – Hymnos Akathistos. Bizantyjska muzyka i poezja liturgiczna*, „Vox Patrum”, 17 (1997), z. 32–33, s. 323–42.

⁶ Por. Św. Efrema, Cyryllonos, Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, tłum. W. Kania, oprac. i wstęp K. W. Myszor, Warszawa 1973, s. 6–84.

⁷ Por. T. Gacia, *Analiza hymnu „Agnis Beatae Virginis” św. Ambrożego*, „Vox Patrum”, 19 (1999), t. 36–37, s. 259–270.

⁸ Por. *Pange lingua* – hymn, który wszedł do liturgii Wielkiego Czwartku.

⁹ Por. *Vitis mystica seu tractatus de Passione Domini oraz de Compassione Beatae Mariae Virginis*. Zob. J. J. Kopeć, *Związki myśli bonawenturiańskiej z modelem pasyjnym religiności polskiej*, w: *Święty Bonawentura. Życie i myśl*, red. E. I. Zieliński, S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 1976, s. 493–502. Zob. też tamże, s. 69, 399, 412.

¹⁰ Zob. np. wiersz *Znak Krzyża*, opublikowany w: J. H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy, poezje*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1995, s. 405n.

¹¹ Por. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Obraz Boga Ojca we współczesnych utworach „biblijnych”*, w: *Obraz Boga Ojca w kulturze*, Lublin 2000, s. 237–262. Autorka prezentując wizerunek Boga Ojca wyłaniający się z wybranych utworów podejmujących tematykę biblijną, zwraca uwagę na ich odniesienia teologiczne.

nieskończoność postawiła sobie namiot, zamieszkała w skończonym”¹². Zdaniem niemieckiego teologa słowo poetyckie jest w swej najgłębszej istocie warunkiem chrześcijaństwa¹³.

Mając na uwadze spotkanie literatury i teologii, sądzę, że można mówić o czterech jego obszarach – pierwszym jest wrażliwość na piękno słowa poetyckiego, o której pisał Rahner. Następny, obecny w chrześcijaństwie od czasów patrystycznych, wyraźnie podkreśla, że artystyczny język – charakterystyczny dla literatury pięknej – może być nośnikiem treści teologicznych. Trzecim zaś miejscem wspólnym jest teologiczne przesłanie, jakie autorzy dzieł literackich kierują do czytelnika. W wielu bowiem dziełach literackich obecne są treści teologiczne. Literatura piękna może być ponadto – i to jest czwarty obszar – traktowana jako forma świadectwa wiary autora i z tego względu postrzegana jest obecnie jako jedno z pomocniczych źródeł teologii¹⁴.

Także i literaturoznawcy uświadamiają sobie, iż nadszedł już czas, aby podjąć dialog z naukami teologicznymi, bowiem – jak zauważył współczesny badacz Stefan Sawicki – „Literatura zawiera w sobie często bogatą i subtelną problematykę teologiczną wyrażoną w języku egzystencjalnym, dalekim od uznanej, utrwalonej terminologii”¹⁵. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa zaś podejmując problematykę związków literatury i teologii, pisze: „traktat teologiczny powinien zawierać dokładną analizę problemów teologicznych, zaś literatura – ich poetyckie przetworzenie”¹⁶. Zofia Zarębianka natomiast stawiając przed teoretykami literatury badawcze zadania, zachęca, aby zastanowili się: „w jaki sposób teologia istnieje w dziele, jak tropić jej obecność, jak opisywać sensy teologiczne, implikowane przez tekst literacki”¹⁷.

Warto więc podejmować starania o to, by odkrywać teologiczne sensy obecne w dziełach literackich ze względu na szeroki krąg takich czytelników, którzy nie mieli okazji odbyć systematycznych studiów teologicznych, lecz są zainteresowani tą problematyką. Nieprofesjonalni odbiorcy dóbr kultury łatwiej też przyjmują treści wyrażone pięknym językiem literackim, gdyż bliższy im jest język literatury pięknej aniżeli terminologia teologii dyskursywnej. Oni też mają prawo oczekiwać, że teologowie pomogą im głębiej zrozumieć i właściwie odczytać teologiczne przesłanie zawarte w utworach literackich.

¹² K. Rahner, *Chrześcijanin i poezja*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 32.

¹³ Por. tamże, s. 33–34.

¹⁴ Por. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 38, 118.

¹⁵ S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, w: tenże, *Poetyka Interpretacja Sacrum*, Warszawa 1981, s. 182.

¹⁶ M. Ołdakowska-Kuflowa, *Obraz Boga Ojca...*, dz. cyt., s. 261.

¹⁷ Z. Zarębianka, *Dla dobra integralnie rozumianej teologii* [rec.] J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994, ZN KUL 37 (1994), nr 3–4, s. 201.

Literatura piękna, która przez wieki stanowiła domenę zainteresowań historyków i teoretyków literatury, ostatnio staje się coraz częściej podstawą dla naukowej refleksji teologicznej. Ważną inspiracją dla odniesień teologia – literatura stał się Sobór Watykański II i nauczanie Jana Pawła II. Kościół przełomu tysiącleci wiele uwagi przywiązuje do formy swej obecności we współczesnym świecie; także w świecie nauki, kultury i sztuki. Obszar ten stanowi pole „posługi myślenia”, na którym współpracują nie tylko teologowie, lecz i specjaliści różnych dyscyplin naukowych oraz – co warto jest podkreślenia ze względu na analizowany temat – także pisarze i literaturoznawcy¹⁸. Ojcowie Soboru, ustalając treść *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, cały rozdział poświęcili problemom kultury¹⁹. Autorzy, umieszczając literaturę obok sztuki, zwrócili uwagę na ich rolę w życiu chrześcijan: „Na swój sposób także i literatura, i sztuka mają wielkie znaczenie dla życia Kościoła. Usiłują one bowiem dać wyraz przyrodzonemu uzdolnieniu człowieka, jego problemom i doświadczeniom w dążeniu do poznania i doskonalenia siebie oraz świata”²⁰.

W nauczaniu Jana Pawła II wiele miejsca zajmuje problematyka spotkania Ewangelii i kultury. Sztuka – zdaniem Papieża – wnosi istotny wkład w spotkanie Chrystusa i człowieka, dzięki temu ludzie kultury i sztuki powołani są do tego, aby stawiać sobie za cel poszukiwanie „prawdy człowieka” i „prawdy o człowieku”²¹; otwiera ludzką wrażliwość na wymiar tanscendentny. Sztuka jest „na swój sposób środkiem zbliżania się do głębszej rzeczywistości, którą

¹⁸ O zainteresowaniu literaturoznawców problematyką teologiczną świadczą wybrane publikacje: S. Dąbrowski, *Teologia literatury a wiedza o literaturze (porównania i propozycje)*, „Przegląd Humanistyczny”, 12 (1989), s. 153–165; S. Dąbrowski, *W sprawie teologii Słowa Bożego (próba fragmentarycznej dyskusji)*, ZN KUL 27 (1984) nr 4, s. 21–33; S. Sawicki, *Nowa obecność religii w literaturze*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 521–530; S. Sawicki, *Religia a literatura. Zarys problematyki badań*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 24, 1976, z. 1, s. 59–67; S. Sawicki, *Teolog o twórczości Czesława Miłosza*, [rec.] J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, „Znak”, 10 (1998); S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 13–26; J. Błoński, *To co święte, to co literackie*, w: *Kilka myśli co nie nowe*, Kraków 1985, s. 9–42; Z. Zarebianka, *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamińskiej*, Kraków 1993; M. Ołdakowska-Kuflowa, *Obraz Boga Ojca we współczesnych utworach „biblijnych”*, w: *Obraz Boga Ojca w kulturze...*, dz. cyt., s. 237–262.

¹⁹ KDK nr 53–62.

²⁰ KDK nr 62.

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Florencja, 18 X 1986, w: *Wiara i kultura*, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym – Lublin 1998, s. 371.

wiara ukazuje w pełnym świetle (...) Świat pozbawiony sztuki, z trudem otworzyłby się na wiarę. Byłby narażony na ryzyko, że pozostanie obcy w stosunku do Boga, tak, jakby miał do czynienia z «Bogiem nieznanym»²².

Z inspiracjami Soboru związane jest także istotne poszerzenie znaczenia terminu *locus theologicus*: obejmuje on obecnie, obok źródeł fundamentalnych, jakimi są Biblia i tradycja apostołska, także źródła pomocnicze. Literatura piękna w posoborowej refleksji teologicznej została włączona do źródeł pomocniczych²³.

W Europie zachodniej wcześniej niż w Polsce można było usłyszeć głosy teologów i literaturoznawców podejmujących wspólny krąg zagadnień²⁴. W ostatnich zaś latach ożywił się ten dialog²⁵.

W Polsce jedenaście lat po Soborze Mirosław Paciuszkiewicz postawił problem „teologii słowa literackiego”²⁶. Zauważył on trzy – istotne z punktu widzenia teologii – funkcje słowa literackiego, które czynią je podobnymi do słowa Bożego: poznawanie rzeczywistości, odkrywanie *sacrum* oraz – metaforycznie określone – bycie „ludzką szatą Bożego objawienia”. Zadaniem słowa literackiego jest – jak pisze jezuita – „troska o rzeczywistą bliskość i rzeczywiste podobieństwo do słowa Bożego”. Henryk Seweryniak w swoim artykule *W stronę teologii poetyckiej*²⁷ podjął dialog z Paulem Ricoeuirem, poszukując sensu słowa poetyckiego. Zastanawia się nad sposobami rozumienia metafor, których nie traktuje tylko jako figury retoryczne, lecz także jako zwroty

²² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla artystów i dziennikarzy*, Bruksela 20 XI 1980, w: *Wiara i kultura*, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkuła, Rzym – Lublin 1998, s. 279–280.

²³ Szerzej tę kwestie przedstawia J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994, s. 15–17, 44–45.

²⁴ O dialogu teologii biblijnej i dogmatycznej oraz historii Kościoła z naukami humanistycznymi – w tym z literaturoznawstwem w Europie zachodniej zob. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice – Zabki 2001, s. 273–276.

²⁵ Świadczą o tym np. liczne publikacje w międzynarodowym piśmie teologicznym np. C. Marion, *Ten, który pociąga za sznurki*, tłum. L. Balter, „Communio”, 20 (1997), nr 1, s. 68–79. Autorka nawiązuje do W. Szekspira (*Makbet*), Ch. Baudelaire’a (*Wino i haszysz <Sztuczne raje> Poemat o haszyszu*), A. Rimbauda, (*Sezon w piekle*), C. S. Lewisa (*Tactique du diable*). Omawia wybrane fragmenty utworów w kontekście teologii duchowości – rozeznawanie poruszeń duchowych. Zob. też: A. Dell’Asta, *Słowo graniczące z milczeniem. Chrystus w teologii Dostojewskiego*, tłum. G. Ostrowski, „Communio”, 12 (1992), nr 5, s. 105–121; J. J. Lozano, *Zło w literaturze*, „Kolekcja Communio”, t. 7, s. 171–183; F. Szulc, *Obraz Boga w literaturze*, „Communio”, 10 (1990), nr 2, s. 111–134; J. Szymik, *En arche... Misterium słowa – źródło związków teologii i literatury*, „Kolekcja Communio”, t. 8, s. 291–298.

²⁶ M. Paciuszkiewicz, *Ku teologii słowa literackiego*, RTK 24 (1977), z. 6, s. 5–26.

²⁷ H. Seweryniak, *W stronę teologii poetyckiej*, „Collegium Polonorum”, 6 (1982), s. 110–119.

o nowej wartości semantycznej. Autor dostrzega, iż teoretyczną bazą dla spotkania tego, co „poetyckie” z tym, co „spekulatywne”, jest dialektyka „przynależności” i „dystansu” w języku poetyckim²⁸.

Problematykę z pogranicza teologii i literatury podjął także w latach 80. Antoni Dunajski analizując dzieła Cypriana Kamila Norwida²⁹. Nawiązuje on do scholastycznej kategorii *locus theologicus* i traktuje literaturę piękną jako jedno ze źródeł poznania teologicznego³⁰.

W ostatnich latach zagadnieniem związków między obiema dziedzinami zajął się Jerzy Szymik. Z dwóch względów dzieło literackie stanowi dla badacza swoiste *locus theologicus*: ze względu na treści teologiczne zawarte w dziele literackim [teologia literacka] i ze względu na to, iż badania nad literaturą mogą być – jak na to wskazuje nauczanie Soboru – prowadzone w ramach teologii rzeczywistości ziemskich [teologia literatury]. Zdaniem Szymika „teologia literacka” nie musi występować w kształcie „teologicznego systemu” wpisanego w dzieło literackie – jak sugerował Dunajski. Aby mówić o teologii literackiej, wystarczy już tylko np. obecność pewnych intuicji teologicznych, jakiś rodzaj refleksji typu teologicznego³¹. Autor twierdzi, że „teologia «literacka» stanowi tym sposobem fenomen swoisty: jest teologią autentyczną, a jednocześnie bardzo różną – formalnie zwłaszcza, ale przecież każda forma wpływa na treść, którą wyraża! – od jakiegokolwiek teologii systemowej”³².

Tak rozumiana teologia literacka³³ stanowić będzie metodologiczną podstawę dla moich badań. Ich interdyscyplinarny charakter wynika z faktu, iż dzieło literackie również zasługuje na teologiczne opracowanie ze względu na prawdy teologiczne, które implicite zostały w nim zawarte.

Szczególną uwagę warto zwrócić – moim zdaniem – na te utwory, dla których Biblia jest podstawowym punktem odniesienia. Pismo Święte stanowi bowiem swoiste *locus communis* dla pisarzy, badaczy literatury pięknej i teologów³⁴.

²⁸ Por. H. Seweryniak, *W stronę...*, dz. cyt., s. 116.

²⁹ Por. A. Dunajski, *Literatura piękna jako «locus theologicus»*, „Studia Pelplińskie”, 12 (1981), s. 105–124; *Norwid – teolog*, „Przegląd Powszechny”, 5 (1982), s. 153–167, cz. 1; oraz nr 6, s. 353–367, cz. II; *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Kamila Norwida*, Lublin 1985.

³⁰ Niektóre propozycje interpretacyjne Dunajskiego uznane zostały przez literaturoznawców za nadinterpretacje. Zob. S. Sawicki, *Granice sakralnych interpretacji literatury*, „Roczniki Humanistyczne” 1990, z. 1, s. 57–75.

³¹ Por. J. Szymik, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 165.

³² J. Szymik, *Elementy chrystologii w twórczości Czesława Miłosza*, „Communio”, 17 (1997), nr 5, s. 112.

³³ Szerzej zagadnienie to omawia J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.

³⁴ Na temat Biblii jako podstawowego źródła związków teologii i literatury pisze J. Szymik, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 50–51.

W dziełach tych można odkryć wiele elementów znanych biblistom. „Teologia jako system wyrosła później niż Pismo Święte. Ma swoje źródło w Biblii, (...) lecz mówi innym językiem: Przekłada bowiem frapujące, niekiedy śmiałe obrazowe wyobrażenia semickie na ścisłe, starannie ułożone formuły”³⁵. Wiele elementów poetyki biblijnej znalazło się w tetralogii powieściowej *Jezus z Nazarethu* Romana Brandstaettera.

W niniejszym opracowaniu chcę zaproponować taką analizę fragmentu powieści Romana Brandstaettera *Jezus z Nazarethu*³⁶, która wskaże na jego wymowę teologiczną. Przedstawiam tę kwestię na przykładzie literackiej prezentacji sceny Przemienienia³⁷ zamieszczonej w IV tomie powieści. Idąc za propozycją literaturoznawców i teologów, chcę odsłonić niektóre istotne elementy decydujące o teologicznych aspektach dzieła³⁸. Poetyckie przetworzenie problematyki teologicznej dokonane przez artystę może wydobywać i wzmacniać przesłanie teologiczne dzieła. Struktura artystyczna dzieł literackich może bowiem wspomagać ich wymowę teologiczną.

1. Wprowadzenie: obraz całości

Sam opis Przemienienia, który ewangeliści zamknęli w maksymalnie sześciu wersetach³⁹, w literackim opracowaniu Romana Brandstaettera mieści się na trzech stronach – jeśli pominąć poprzedzające go dygresje natury topograficznej, chronologicznej i psychologicznej. Rozbudowane uzupełnienia tekstu biblijnego są konsekwencją wprowadzenia szczegółowych opisów. Dotyczą one przyrody, prezentacji zachowania apostołów, wyglądu świetlistych, pełnych blasku postaci – przemienionego Jezusa i towarzyszących mu: Mojżesza i Elijahu⁴⁰ oraz dygresyjnych komentarzy egzegetycznych i teologicznych.

³⁵ W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, przedmowa R. de Vaux OP, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 42.

³⁶ R. Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, Poznań 1994. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania zawierającego cztery tomy w dwóch wolumenach. W nawiasie podaję: cyfrą rzymską kolejne tomy powieści, zaś arabską numery stron.

³⁷ Stosuję w tym wyrazie zapis ortograficzny uznany przez biblistów i występujący w powieści. W odniesieniu do nazw własnych stosuję zapis występujący w powieści i w przypisach podaję wersję występującą w Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekł. z jęz. oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów Tynieckich, red. nauk. A. Jankowski, Poznań – Warszawa 1980 (dalej BT).

³⁸ S. Sawicki, *Teolog o twórczości Czesława Miłosza*, [rec.] Ks. Szymik J. „Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza”, „Znak”, 10 (1998), s. 171.

³⁹ U poszczególnych Ewangelistów różnice w opisie nie przekraczają dwóch wersetów: Mt 17, 2-8 (6 wersetów), Mk 9, 3-7 (4 wersety), Łk 9, 29-39 (5 wersetów).

⁴⁰ Eliasza.

Rozdział *Przemienienie* stanowi artystyczną transpozycję biblijnego zdarzenia zanotowanego przez synoptyków. Ponieważ żaden z ewangelistów nie podaje nazwy góry, na której miało ono miejsce, autor *Jezusa z Nazarethu* idąc za sugestiami Ojców Kościoła i dawniejszych biblistów umieścił je na górze Hermon⁴¹. Z tego też względu bezpośrednio poprzedził ten rozdział geograficzno-teologicznymi wyjaśnieniami dotyczącymi Hermonu. Podkreślenie chronologicznego układu zdarzeń i związków przyczynowo-skutkowych zbliża tetralogię do nurtu powieści klasycznych. Charakterystyczne dla Brandstaettera jest jednocześnie postrzeganie rzeczywistości w jej dwóch wymiarach: naturalnym i nadprzyrodzonym⁴². Stąd też opisowi góry towarzyszy biblijna symbolika odsyłająca do świata transcendencji.

Liczba trzy, jedno z najbardziej tajemniczych spośród najbardziej tajemnych ściśle zrosła się z tą górą i stała się niejako jej myślą przewodnią, a odzwierciedlała się nie tylko w trzech ośnieżonych szczytach, północnym, południowym i najniższym, zachodnim, ale również w trzech źródłach, z których wypływały trzy potężne strumienie, łączące się ze sobą na południu w jedną rzekę, w świętą rzekę Jordan, troistą w swojej falującej jedności... (III–IV, 86).

Najistotniejszą cechą wspólną tych trzech szczytów i trzech źródeł jest ich jedność, która przywołana w tym kontekście odnosi się do wartości teologicznych – jest symboliczną antycypacją trynitarniej epifanii, jaka nastąpi podczas Przemienienia. Antycypacyjny charakter liczby trzy widoczny jest także w tym, iż epifania będzie miała trzech świadków: Kefasa, Jaakowa i Johanana⁴³, którzy ujrzą przemienione jasnym blaskiem także trzy postaci – Jezusa, Elijahu⁴⁴ i Mojżesza. Obecność antycypacji wyraźnie wskazuje na związek z poetyką hipotekstu biblijnego. Nie tylko liczba „trzy”, związana z górą Hermon wyróżnia ją spośród innych. Narrator powieści podkreślił jej znaczenie sięgając do Księgi Psalmów i fragmentów prorocstwa Izajasza⁴⁵. W przywołanych

⁴¹ Obecnie wielu biblistów skłania się do tego, by za miejsce Przemienienia uznać górę Tabor (zob. komentarz do Mk 9, 23 w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekł. z jęz. oryginalnych ze wstępem i komentarz, red. M. Peter (Stary Testament), M. Wolniewicz (Nowy Testament), Poznań 1982 (dalej BP). Wskazuje na tę górę także mocno zakorzeniona tradycja, której przejawem jest m.in. wybudowany na górze Tabor kościół p.w. Przemienienia Pańskiego.

⁴² Tę kwestię dotyczącą epopeicznego charakteru tetralogii przedstawiam w artykule „*Jezus z Nazarethu*” *Romana Brandstaettera jako powieść epopeiczna*, w: *Genologia i konteksty*, red. C. P. Dutka, M. Mikołajczak, Zielona Góra, s. 301–313.

⁴³ Piotra, Jakuba i Jana.

⁴⁴ Eliasza.

⁴⁵ Zostały one zaczerpnięte z Iz 26, 19; Ps 133.

kontekstach biblijnych odnalazł symbolikę mesjańską: rosę śnieżnego Hermonu spadającą na górę Syjon. Narracja tego fragmentu ma charakter komentarza biblijnego, który wyjaśnia znaczenie starotestamentalnej symboliki.

A jeżeli zważymy, że Syjon jest stolicą Syna Bożego, Mesjasza, a Jahwe w Psalmach i z Zwojach proroka Hosei porównał do rosy Samego siebie i Syna swojego, panującego na Syjonie, a jeden z psalmów wyraźnie mówi o rosie Hermonu jako symbolu mocy arcykapłańskiej, spadającej na Syjon – wówczas w pełni zrozumiemy błogosławione wywyższenie góry Hermon, użyczającej mesjańskiej i arcykapłańskiej rosy królewskiemu Syjonowi, stolicy Syna Bożego, Mesjasza i Arcykapłana w jednej Osobie (III–IV, 87).

Opowiadający – biblista i znawca judaizmu zachowuje jednocześnie formę pierwszej osoby liczby mnogiej, co zmniejsza dystans między nim i czytelnikiem, sprawia, iż czytelnik czuje się poniekąd odkrywcą biblijnych treści.

Dopiero po tak zaproponowanym teologicznym wstępie dotyczącym Hermonu, gospodarz utworu⁴⁶ proponuje następny rozdział bezpośrednio poświęcony Przemienieniu. Roman Brandstaetter wielokrotnie nawiązywał do poetyki biblijnej, często zaś sięgał do Ewangelii wg św. Jana nie tylko po to, aby wnikać w teologiczne przesłanie tegoż autora, lecz także i po to, aby skorzystać z jego propozycji artystycznych. Jedną z nich jest swoisty układ koncentryczny wielu scen ewangelijnych. Wewnętrzna bowiem struktura wielu perykop Janowych zbliżona jest do konstrukcji chiastycznych, mają one często charakter układów koncentrycznych, a ich dokładna symetria jest nośnikiem przesłania teologicznego⁴⁷. Poszczególne elementy układu koncentrycznego wyodrębniane są w Ewangelii wg św. Jana na podstawie zmiany miejsca akcji i prezentowanych postaci. Podobny układ można odnaleźć w powieściowym rozdziale poświęconym Przemienieniu – cały opis zdarzenia stanowi zwartą jednostkę kompozycyjną: rozpoczyna się zapowiedzią pójścia w górę, a kończy opisem zejścia w dół. Dlatego też w rozdziale można wyodrębnić wyraźne trzy całości kompozycyjne, z których środkowa odgrywa rolę największą – ona przede wszystkim wskazuje na najistotniejsze treści teologiczne.

⁴⁶ Termin ten przyjmuję w analogicznym znaczeniu, co zaproponowany przez K. Wykę „gospodarz poematu”: ktoś odpowiedzialny za całą wewnętrzną strukturę dzieła literackiego.

⁴⁷ Na temat literackich metod służących odczytywaniu Biblii zob.: S. Hałas, *Analiza struktury literackiej drogą lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 120–129. Zob. też cenne uwagi na temat literackiej struktury Ewangelii wg św. Jana: I. de la Potterie, *La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Milano 1988; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.

Kompozycja całości:

- A) WEJŚCIE NA GÓRĘ – niepewność
- B) POBYT NA GÓRZE – tajemnica**
- A') ZEJŚCIE Z GÓRY – wątpliwości

Gdy weźmie się pod uwagę postaci wysuwające się na pierwszy plan, to okaże się ponadto także, iż pewien poziom wewnętrznej symetrii widoczny jest w obrębie każdej z wyróżnionych całości. Dlatego też pewne podobieństwo – jeśli chodzi o rolę, jaką odgrywają poszczególne postaci i kolejność pojawiania się ich w powieściowym opisie – można dostrzec porównując 2 analogiczne fragmenty: prezentację wejścia i zejścia.

Kompozycja opisu wejścia i zejścia:

- A) JEZUS
- B) APOSTOŁOWIE
- C) KEFAS**
- B') APOSTOŁOWIE
- A') JEZUS

Najbardziej rozbudowana jest struktura sceny rozgrywającej się na górze, a oprócz znanych już postaci Jezusy ben Josef i Jego trzech uczniów, pojawiają się postaci reprezentujące nadprzyrodzony aspekt rzeczywistości: Mojżesz i Eliahu, a także Głos – wskazujący na Boga Ojca. On także umieszczony został w samym centrum sceny, co podkreśla, że to nie człowiek odgrywa najistotniejszą rolę, lecz Bóg. Taka kolejność wzmianek o poszczególnych postaciach biorących udział w tej scenie wskazuje ponadto, iż to, co dotyczy płaszczyzny nadprzyrodzonej, zyskało pierwszeństwo przed tym, co odnosi się tylko do rzeczywistości doczesnej, a właściwe odczytanie tego, co odnosi się do wymiaru naturalnego, pozwala na właściwą interpretację aspektu nadprzyrodzonego, jaki pojawił się w powieściowym opisie.

Kompozycja opisu pobytu na górze:

- A) JEZUS
- B) UCZNIOWIE
- C) KEFAS
- D) GŁOS Z OBŁOKU**
- C') KEFAS
- B') UCZNIOWIE
- A') JEZUS

Obydwa aspekty naturalny i ponadnaturalny ludzki łączy się we wszystkich trzech scenach z doświadczeniem niepewności, zagubienia, niezrozumienia, jakie w opisie powieściowym przeżywają uczniowie Jezusa. Jedynie ich Rabbiego, który zdaje się panować zarówno nad wymiarem naturalnym, jak i nadprzyrodzonym, cechuje pewność, jasność i pełne zrozumienie sytuacji.

Wyraźnie zarysowana ekspozycja – mająca swą analogię w scenie końcowej – wprowadza czytelnika w dalszy przebieg wydarzeń. Zostały one przedstawione zgodnie z przekazem synoptyków; największą jednak zbieżność można dostrzec między tekstem powieści a perykopą Ewangelii wg św. Łukasza. Dwaj ewangelisti – Mateusz i Marek mówią o „szóstym dniu”, lecz nie określają od jakiego czasu należy go liczyć⁴⁸, Łukasz zaś umieszcza Przemienienie w przybliżeniu po ośmiu dniach od pierwszej zapowiedzi męki⁴⁹. Brandstaetter stosując tu jedną z metod apokryficznego uzupełnienia tekstu biblijnego⁵⁰ dopisuje te informacje, które mogą zainteresować czytelnika, a zarazem te, które decydują o wewnętrznej spójności przedstawionego fragmentu. Zdaniem autora wejście na górę Przemienienia nastąpiło w szóstym dniu pobytu na płaskowyżu położonym między Cezareą Filipową a Hermonem – co pośrednio odpowiada ewangelijnemu kontekstowi.

2. Droga w górę – niepewność

A) JEZUS

Początek opisu wejścia na górę podkreśla rolę Jezusa: to On jest postacią pierwszoplanową, decydującą o przebiegu zdarzeń, On wybiera trzech spośród Dwunastu, z Jego inicjatywy Kefas, Jaakow i Johanan towarzyszyć Mu będą w drodze na górę modlitwy, On też postanowił, iż ci trzej będą świadkami niezwykłego spotkania.

B) UCZNIOWIE

Opisowi zachowań zewnętrznych towarzyszy próba ukazania doświadczeń wewnętrznych powieściowych postaci. Narrator próbuje dokonać hipotetycznej rekonstrukcji ich procesu myślowego i wprowadza czytelnika w świat

⁴⁸ „Po sześciu dniach Jezus wziął ze sobą Piotra, Jakuba i Jana i zaprowadził ich samych osobno na górę wysoką. Tam przemienił się wobec nich” (Mk 9, 2); por. Mt 17, 1.

⁴⁹ Por. Łk 9, 22-28.

⁵⁰ Na temat apokryficzności charakterystycznej dla tetralogii *Jezusa z Nazarethu* zob.: M. Jasińska-Wojtkowska, *Powieść o Jezusie i Jego środowisku*, „Więź”, 6 (1976), s. 45–59. Badaczka podkreślając jej specyfikę proponuje termin: *quasi-apokryficzność*.

ich przeżyć i uczuć. Zauważa rozłam wśród apostołów, jaki zaistniał na skutek wyróżnienia trzech spośród nich. Skupiając swą uwagę na reakcji dziewięciu pozostałych uczniów sięga do zdarzeń zapisanych w Ewangeliach⁵¹:

Reszta apostołów z życzliwą zazdrością patrzyła na trzech towarzyszy, przygotowujących się do drogi, i głowiła się nad zagadnieniem, dlaczego właściwie ich wybrał Jezus na świadków swojej modlitwy. Zastanawiały ich pewne zbieżności zachodzące między trzema wybranymi, jak na przykład bijąca w oczy okoliczność, że Symeon ben Jona i synowie Zebadii obecni byli przy obudzeniu córki Jaira, że Symeon otrzymał od Jezusa nowe imię, a synowie Zebadii wyodrębnieni zostali za pomocą przydomka Bnej Regesz (III–IV, 88).

Taka próba przedstawienia procesu myślowego apostołów umotywowana jest względami psychologicznymi – co stanowi istotną przesłankę jej wiarygodności. Narrator pisząc o zazdrości, przywołuje biblijne postaci Jakuba i Ezawa, których historia dobrze znana jest uczniom Jezusa:

(...) a gdy do syta nakarmili się zazdrością, przypomnieli sobie ponury los gęsto uwłosionego Esawa. Wprawdzie to ich mimowolne podobieństwo do pokrzywdzonego miłośnika soczewicy było tylko pozorne, bo przecież trzej wybrani nie posłużyli się nienagannym podstępem, jak to uczynił Jaakow, mimo to sama możliwość, że mogli chociaż przez chwilę poczuć się Esawami a trzej wybrani Jaakowami, niezmiernie ich stropiła (III–IV, 88).

W cytowanym fragmencie pojawia się wyraźne przywołanie zdarzenia znanego z Księgi Genesis⁵², które ukazuje źródło zazdrości Ezawa i przypomina, iż jego lekkomyślność doprowadziła do utraty przywilejów pierworodnego syna. Jednakże zazdrość nie jest ostatnim wewnętrznym poruszeniem, jakiego doznają uczniowie Jezusa. Potrafili bowiem przejść ponad swym emocjonalnym wzburzeniem i wyciągnąć logiczne wnioski, które zaowocowały pokojem serca. Znaczenia w ich oczach nabrało to, że bracia bliźniacy byli diametralnie różni w swoich odniesieniach do Boga. Spostrzeżeniu temu towarzyszyło olśniewające odkrycie: we wspólnocie Dwunastu nie ma takich rozbieżności postaw, wspólne poszukiwanie prawdy ich łączy, a nie dzieli.

Natomiast dwunastu apostołów stanowiło niepodzielna całość. Jeżeli zatem Jezus szczególnie umiłował trzech spośród nich, w wybranych umiłował całą resztę, a w części umiłował całość, a wskutek tego każdy z nich w równej i sprawiedliwej mierze uczestniczył w Jego uczuciach (III–IV, 88).

⁵¹ Wskreszenie córki przełożonego synagogi w Kafarnaum – Łk 8, 51; nadanie Szymonowi nowego imienia „Kefas” – „Piotr” Szymonowi – Mt 16, 18, Mk 3, 16; określenie braci Jakuba i Jana „Synami gromu” Mk 3, 17.

⁵² Ezaw lekceważy przywilej pierworództwa, odstępując należne mu błogosławieństwo młodszemu bratu Jakubowi w zamian za miskę soczewicy – Rdz 25, 29-34; Jakub za pomocą podstępu przemyślanego przez matkę Rebekę otrzymuje błogosławieństwo przynależne synowi pierworodnemu, czym wzbudza zazdrość, nienawiść i pragnienie zemsty starszego brata Ezawa – Rdz 27, 1-45.

W rezultacie doszli do optymistycznego wniosku, że wybór, którego dokonał Jezus nie niszczył ich wspólnoty, lecz ją scalał.

Także trzech wybrani doświadczyli poczucia jedności idąc z Jezusem na górę. Opis ich wędrówki został ukazany z perspektywy apostołów. Narrator mówi o ich zmęczeniu, podziwie dla piękna gór, a zarazem posłuszeństwie wobec Jezusa.

Apostołowie oczarowani pięknnością krajobrazu pochwalili Elohim, twórcę wysokich cedrów, Hermonu i nieba, i byli szczęśliwi, że są częścią Jego niezrównanego dzieła. Chętnie by usiedli na kamieniu i pokrzepili oddech czystością powietrza, a serce ciszą górskiego odludzia, ale niestety, Jezus nie zatrzymał się... (III–IV, 98).

Szli więc dalej pod górę, nie wiedząc, dlaczego Jezus tak się spieszy, nie rozumiejąc, dlaczego nie chce zatrzymać się na chwilę odpoczynku.

C) KEFAS

Spośród trzech apostołów udających się na górę narrator wyróżnił Kefasa. Jego rozważania dotyczące pośpiechu Jezusa, zawierają dyskretną antycypację tajemnicy spotkania:

...uderzyło ich, że nie spojrzął na las cedrowy ani na biały szczyt Hermonu – i stawiając pewne kroki szedł bardzo szybko, jakby zamierzał stanąć o określonej godzinie w ściśle wyznaczonym miejscu. „Czyżby był z kimś umówiony?” – zadał sobie pytanie Kefas... (III–IV, 98).

Kefas – w interpretacji narratora – nie przeprowadza tej myśli dalej, to przelotne pytanie, jakie pojawiło się w jego umyśle stanowi istotny element przygotowujący do ponadnaturalnego spotkania Jezusa ze starotestamentowymi postaciami.

...wyrzuciwszy zatem z serca pragnienie wypoczynku i podziw dla piękna otaczającej przyrody, ruchem głowy dał znak synom Zebadii, aby przyspieszyli kroku i nie pozostawali w tyle (III–IV, 98).

Kefas, widząc pośpiech Jezusa, zachęca Johanana i Jaakowa do pośpiechu. Już te drobne sygnały są zapowiedzią późniejszej postawy Kefasa – przywódcy pełnego – nie zawsze roztropnej – inicjatywy.

B') APOSTOŁOWIE

W dalszym opisie wędrówki w górę narrator zaznacza, iż doświadczali oni wewnętrznej niepewności i wprowadza tym samym czytelnika w atmosferę ich zagubienia, napięcia, oczekiwania na nieznanne.

...apostołów ogarniał lęk przed wspinaniem się ku nieznanemu celowi, znajdującemu się na zawrotnych wysokościach. Miało się już ku zachodowi, gdy zmęczeni, mokrzy od potu, stanęli na małym płaskim usypisku, pokrytym piargami (III–IV, 89).

Także opis przyrody – zachodzącego słońca – potęguje niezwyklej nastroj niepewności, lęku. W prezentacji zachodu słońca pojawia się metaforyczny obraz mroku, któremu zostały przypisane cechy drapieżnego zwierzęcia:

Słońce pospiesznie zanurzyło się w morzu niewidocznym teraz nawet dla najbystrzejszego oka z powodu oparów zasłaniających widnokrąg i buchnęło łuną na Hermon, który stanawszy w płomieniach gorzał, tryskał iskrami (...), znieznacka podnóże góry zaczęło ostygąć, gasnąć i ciemnieć, **chłodny gęsty mrok pełzał chytrze ku szczytowi**, teraz tłącemu się już tylko jak ogarek, **przebiegle czaił się**, krył po rozpadlinach, **macając przed sobą niewidomymi czujkami**, **aż upatrzysz sposobną chwilę, skoczył, spadł na świetlistą smugę, zdusił ją mokrymi od rosy łapami**.

Słońce zaszło. Ciemność zaległa góry (III–IV, 89, podkr. moje A. S.).

Wyróżnione wyrazy wskazują na animizująco-metaforyczny charakter mroku i wzmacniają dynamikę opisu, a jednocześnie sugerują pewien trop interpretacyjny. Podążając za tą sugestią można dostrzec odniesienia transcendentne, ponadnaturalne, jakie zostają przywołane symbolicznym odczytaniem kontrastu światła i ciemności. Stanowią one antycypację światłości blasku chwały przemienionego Jezusa i mroku śmierci zapowiadanej podczas teofanii na górze.

A') JEZUS

Rabbi nie zatrzymuje się jednak, by kontemplować piękno górskich szczytów i zachodu słońca. Idzie dalej, by w skupieniu, na uboczu rozpocząć modlitwę. Jego decyzję: wybór samotności i nocnej pory na modlitwę uszanowali apostołowie, chociaż nie rozumieli wagi tej chwili. Jezus więc został sam, aby w przestrzeni Jego samotności mógł zaistnieć świat ponadnaturalny w sposób widoczny dla uczniów.

3. Spotkanie na górze – wobec Tajemnicy

A) JEZUS

Narrator oddał intensywność modlitwy Jezusa rozbudowując jedno zdanie ewangelisty Łukasza: *Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniąco białe*⁵³. W powieści pojawił się interesujący obraz Jezusa jaśniejącego blaskiem chwały:

A Jezus modlił się, otaczał się zewsząd swoją modlitwą jak chmurą, która z początku szczelnie Go okrywała, potem poczęła rzednąć, rozcieńczać się, rozplwać, aż w końcu całkowicie rozplynęła się i odstąpiła niewidzialne Światło, Or, w kształcie Jezusowej Postaci, wciąż jeszcze przybierające, nasycające się samym sobą, coraz jaśniejsze, ognistsze, oślepiające (III–IV, 89).

⁵³ Łk 9, 34. Tylko ten synoptyk zaznacza wyraźnie, że Przemienienie nastąpiło podczas modlitwy.

Obrazowe porównanie, rozpoczynające opis tego, co zaszło podczas modlitwy Jezusa, jest próbą zarysowania transcendentnej rzeczywistości niewyrażalnej językiem ludzkich pojęć. Dzięki zastosowaniu porównania: „otaczać się modlitwą jak chmurą” modlitwa zyskuje pewien stopień namacalności, konkretności, ale jednocześnie nadal pozostaje czymś ulotnym, nieuchwytnym.

Porównanie to odsłania więc sensy teologiczne: wskazuje na dwuaspektowość modlitwy – jej ludzki i boski wymiar. Podczas modlitwy Jezusa pojawił się sygnał tajemnicy Jego Bóstwa poprzez dwukrotne powtórzenie wyrazu „Światło” – symbolu transcendencji. Dodatkowo zaś polskiemu wyrazowi „Światło” towarzyszy hebrajski odpowiednik *Or*. Oba wyrazy zapisane wielką literą wskazują w tym kontekście na Boga jako Osobę. Narrator jednak nie zadowolił się opisem chwały Jezusa, lecz opis swój opatrzył komentarzem egzegetycznym, w którym nawiązując do Księgi Psalmów⁵⁴ wyjaśnił ten aspekt biblijnej symboliki światła, który odnosił się do teofanii:

Nie było to jednak w pełnym tego słowa znaczeniu ujawnienie się Rabbiego a Jego samoodślonienie. Zjawisko to należałoby raczej nazwać jeszcze jednym ukryciem w Elohim, tym razem w Świetle, to właśnie ukrycie się mamy na myśli pisząc o samoodślonieniu się Pana (...). Światło zatem porównał psalmista do płaszcza okrywającego Elohim, z czego wynika, że posiada ono właściwości okrywające, a nie odsłaniające, aczkolwiek niewątpliwie odsłania ono i ujawnia Moc Wiekuistego (III–IV, 89–90).

W komentarzu tym narrator oscyluje między ujawnieniem – a więc odsłonięciem tajemnicy Boga, a jej ukryciem, zasłonięciem, łączy te dwie sprzeczności, raz jeszcze podkreślając niemożność wyrażenia istoty Boga.

B) APOSTOŁOWIE

Dokładniejszy opis światła emanującego z Bóstwa Jezusa pojawia się w kontekście doświadczenia trzech Jego uczniów, którzy zostali zbudzeni nadprzyrodzonym blaskiem emanującym ze świetlistej postaci. Światło miało ponadnaturalną moc: mimo podejmowanych wysiłków, apostołowie nie zdołali zasłonić oczu ani dłońmi, ani ramionami.

Światło bez trudu przenikało w głąb oczu trzech apostołów, którzy (...) na przekór nieprzenikliwości ramion i dłoni ujrzeli wśród nocnych ciemności, w samym ich środku, Rabbiego, świecącego białym światłem, czystym nad wszelką czystość i bielszym nad wszelką biel. Zerwali się z ziemi. Przed nimi stała ognista Białość płonąca spokojnym płomieniem (III–IV, 90).

Narrator wyraźnie zaznaczając, iż niezwykle spotkanie na górze Hermon miało miejsce w nocy – o czym wprost nie mówi żaden z ewangelistów – uzyskał

⁵⁴ Ps 104, 2 : „światłem okryty jak płaszczem”.

wyraźny kontrast między światłością emanującą z Jezusa i ciemnościami, w jakich pogrążona była góra Hermon. Stopień intensywności Światła ukazany został poprzez sięgnięcie do hebrajskiego obrazowego sposobu budowania porównań.

Bali się na nią patrzeć, aby jej nie pokalać niegodnymi spojrzeniami, i bojąc się, patrzyli, bo nie mogli oderwać oczu od światła wciąż rozszerzającego się, wibrującego, zataczającego coraz szersze kręgi aż po granice nocnego widnokregu... (III–IV, 90).

Ponadnaturalne zjawisko – niezwykła Światłość olśniła apostołów, wzbudziła ich lęk i trwogę – może być odczytane nie tylko w religioznawczych kategoriach *mysterium tremendum et fascinans*, lecz także w kontekście nowotestamentowych formuł objawieniowych Jezusa⁵⁵. One bowiem przywołują dynamikę życia, a zarazem światłości, które są tożsame z Bogiem. Ku takiemu odczytaniu jedności Światła-Życia skłania dalszy ciąg opisu teofanii, w której pojawiają się dwie postaci przybyłe spoza świata doczesnego. Narrator wprowadzając do opisu dwóch starotestamentowych proroków, Mojżesza i Eliasza, zaznaczył, że wyłonili się oni spoza „granic nocnego widnokregu” i stanęli „w blasku chwały”. Ten szczegół podkreśla przejście z mroku śmierci do światła życia, jakie dokonało się dzięki niezwykłej interwencji Boga. Synoptycy nie zastanawiają się, dlaczego właśnie ci dwaj zjawili się na górze opromienieni jasnością chwały Jezusa. Narrator powieściowy jednak próbuje rozwikłać tę zagadkę i za pomocą rozbudowanej dygresji stanowiącej komentarz do starotestamentowych zdarzeń, podaje swoje wyjaśnienie. Komentarz narratora jest zarazem próbą przedstawienia stanu świadomości apostołów, dobrze zorientowanych w dziejach patriarchów swego narodu:

Apostołowie poznali, że dwie postaci, wyłonione z mroku są wysłannikami przeszłości (...). Wiedzieli, że spośród wszystkich proroków tylko ci dwaj nie padli łupem żarłocznego Anioła Śmierci, a byli nimi prorok Mojżesz – niechaj po wieczny czas będzie błogosławiona jego pamięć – i prorok Elijahu – niechaj jego duch będzie – zawsze obecny we wszystkich domach Izraela (III–IV, 90).

Formą ekspresji występującą w tym fragmencie narracji są wtrącenia, które odnoszą się do postaci otoczonych szacunkiem, i utrzymane są w modlitewnym tonie błogosławieństw.

W dalszej części szerokiej dygresji narrator, robiąc ukłon w stronę kompetencji czytelnika, przypomina ostatnie chwile ziemskiego życia tych postaci biblijnych, które – według tradycji – nie zaznały śmierci, lecz zostały przeniesione w ponaddoczesny, boski wymiar istnienia:

⁵⁵ Formuły te znajdują się w Ewangelii wg św. Jana, np.: „Ja jestem światłością świata” (8, 12), „Ja jestem Zmartwychwstaniem i Życiem” (11, 25) „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (14, 6), w: BT.

Eliahu – jak wiemy – w obecności swojego ucznia i następcy został przez Pana wzięty z ciałem i duszą do nieba na ognistym wozie (...). Odejście Mojżesza odbyło się w innych okolicznościach (...). Według tradycji, zachowanej w pamięci ludu, Anioł Śmierci i Zagłady nie dotknął Mojżesza; Jahwe w chmurze, w swej ulubionej zasłonie zstąpił na proroka, ogarnął go i zabrał do siebie w ciele, które nie uległo rozkładowi (III–IV, 91, podkr. moje – A. S.).

Wiarygodność danych przedstawionych w dygresyjnym komentarzu narratora poświadczają starohebrajskie zapisy⁵⁶. Następnym chwytem, pojawiającym się w toku narracji powieściowej, jest wyraźne oddzielenie dygresji od opisu zdarzeń, które ją poprzedzają i po niej następują. W analizowanym przypadku zostało ono podkreślone spójnikiem „więc”:

Stali więc obok siebie w chwale trzech Mężowie, Jezus, Mojżesz i Eliahu, związani wybraństwem śmierci nie będącej śmiercią, i rozmawiali z sobą niewysłowionym wnętrzem słów, głosami oczyszczonymi z głosów, samym płonącym rdzeniem mowy, a jej doskonała pełnia układała się w wyraźny obraz... (III–IV, 91, podkr. moje – A. S.).

W opisie rozmowy, jaka miała miejsce w pozaziemskiej sferze bytowania, można dostrzec analogię do opisu świetlistej bieli chwały Jezusa. W obu przypadkach mamy do czynienia z wyrażeniem intensyfikacji przeżyć, należących do świata nadprzyrodzonego za pomocą charakterystycznych form gramatycznych. „Niewysłowione wnętrza słów” oraz „głosy oczyszczone z głosów” mogą być potraktowane jako zwroty odpowiadające sformułowaniom „czysty nad wszelką czystość” i „bielszy nad wszelką biel”. Pierwsze dwa, zachowując swój oksymoroniczny charakter podkreślają płaszczyznę transcendentną, na której toczy się rozmowa, pozostałe zaś wskazują – przez opisowe ujęcie najwyższego stopnia przymiotnika typowe dla języka hebrajskiego – na aspekt ponadnaturalny.

W rezultacie tych zabiegów, dokonywanych na warstwie językowej, narrator przygotowuje czytelnika do przyjęcia tych treści, jakie wprost dotyczyć będą warstwy semantycznej. Przed oczyma apostołów pojawia się metaforyczno-symboliczny obraz. Został on odmalowany za pomocą kunsztownie rozbudowanej metafory, której towarzyszą inne tropy stylistyczne: obrazotwórcze i metaforyczne epitety, liczne powtórzenia. Obraz stworzony dzięki tym zabiegom stylistycznym jest bardzo plastyczny, sugestywny i przemawia intelektualną głębią znaczeń: oddaje on tajemnicę nadprzyrodzonej rzeczywistości i tak, jak prorockie wizje starotestamentowe, przykuwa uwagę apostołów:

⁵⁶ Odejście Mojżesza: Pwt 34, 4-5. Autor biblijny stwierdza także, iż miejsce pochowania Mojżesza jest nieznane (Pwt 34, 6-7). W literaturze apokryficznej znany jest *Testament Mojżesza* tytułowany również *Wniebowzięcie Mojżesza*, (wyróżnienie moje – A. S.), który podejmuje kwestie eschatologiczne. Zob. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 60–63. Odejście Eliasza: 2 Krl 2, 10-11; Syr 48, 9. Na temat przekonania, iż powróci na ziemię zob.: Mal 3, 23.

...ujrzeli zarysy jakiegoś miasta – było to niewątpliwie Święte Miasto – wylaniające się spoza łuny milczenia, a ze środka tego miasta poczęły wyrastać olbrzymie ramiona krzyża z przybitym do niego chlebem, który krwawił krwią i światłem, i krzyczał krwią i światłem, a ten krzyżący krzyż unosił się nad całym wszechświatem, a krwawiąco-świecący chleb miał oblicze Jezusy ben Josef (III–IV, 91, wyróżnienie moje – A. S.)

Wykorzystanie obrazu do przekazania treści dotyczących przyszłych wydarzeń jest środkiem często stosowanym przez autorów ksiąg prorockich. Narrator powieści, nawiązując do tej poetyki sięgnął także do biblijnego sposobu łączenia zdań parataktycznych za pomocą spójników „a” oraz „i”. Na uwagę zasługuje również metafora chleba przybitego do ramion krzyża. Obraz ten zostaje stopniowo wzbogacony o nowe elementy: krew, światło, krzyk.

Chleb pojawiający się w kontekście krzyża przywołuje tajemnicę Ostatniej Wieczerzy. Ten trop interpretacyjny wzmocniony jest obrazem krwi, który również łączy Ostatnią Wieczerzą oraz Eucharystię, a także bezpośrednio związany jest z ukrzyżowaniem. Takie odczytanie symboli pozwala na rozumienie paschalnej metafory „chleba krwawiącego krwią i światłem” w kontekście bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Światło w tym kontekście odnosi się do Jego bóstwa, zaś ukrzyżowany chleb poprzez nawiązanie do ciała i krwi bezpośrednio odnosi się do Jego ludzkiej natury⁵⁷. Również do tajemnicy paschalnej nawiązuje krzyk, który odnosi się zarówno do chleba – w ujęciu metaforycznym, jak i do Jezusa – w ujęciu dosłownym. Odwołuje się on do zapisu synoptyków, którzy przekazali, że Jezus przed śmiercią zawołał donośnym głosem⁵⁸.

Końcowy fragment metaforycznego obrazu zawiera wiele teologicznych odniesień – treści chrystologicznych i eschatologicznych:

...wszechświat upodabniał się do oblicza Rabbiego, nasyczał się Jego rysami, Jego spojrzeniem, Jego ciałem i po chwili zniknął czas i znikła przestrzeń, zniknął początek i zniknął koniec, i tylko we wszechobecnym istnieniu istniała kolistość Chleba i Światła, wciąż na krzyżu, krwawiąca, krwawiąca, krwawiąca, a gdy w końcu i ona rozpułyła się wraz z krzyżem, pozostała tylko krew Pańska unosząca się nad wodami (III–IV, 91).

Metafora ostatecznego upodobniania świata do oblicza Jezusa zostaje wzmocniona trzykrotnym powtórzeniem o charakterze szczegółowych dopowiedzeń. Element eschatologiczny został wprowadzony czterokrotnym

⁵⁷ Zwroty: „ciało” lub „ciało i krew” są semityzmami określającymi człowieka, por. komentarz do J 1, 14 BP i BT oraz komentarz do Mt 16, 17.

⁵⁸ Wtedy Jezus zawołał donośnym głosem: Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego. Łk 23, 46; por. też: Mk 15, 37: „Jezus zawołał wielkim głosem i oddał ducha”; Mt 27, 50: „Jezus znów wydał wielki krzyk i wyzionął ducha”.

powtórzeniem wyrazu „zniknął” w kontekście czasu zestawionego z przestrzenią, kontrastu początku i końca. Kosmiczny aspekt i jednocześnie nieodwołalna ostateczność nadprzyrodzonej rzeczywistości, sugerowanej przez metaforyczny obraz, zostają zaznaczone zwrotem „wszechobecne istnienie”. Epitet „wszechobecny”, określający rodzaj istnienia symbolicznie rozumianego Chleba i Światła wyraźnie nawiązuje do biblijnego obrazu Boga Jahwe, który faktem istnienia dzieli się ze stworzonym światem. Motyw stworzenia – które w tym kontekście paschalnym traktowane jest jako nowe stworzenie – pojawia się poprzez zastosowanie aluzji do Księgi Rodzaju. Stanowi literacką transpozycję zwrotu, znanego z opisu stworzenia świata: „Duch Boży unosił się nad wodami”⁵⁹.

C) KEFAS

W dalszym fragmencie opisu Przemienienia narrator koncentruje się na przeżyciach Kefasa. Ewangelisci nie przedstawiają szczegółów dotyczących przeżyć Piotra, notują tylko słowa, jakie wypowiedział. Dodają do nich jednozdaniowy komentarz wskazujący na to, iż Szymon syn Jony nie rozumiał tego, co mówił⁶⁰. Analogiczny fragment powieści znacznie został rozbudowany.

...Kefas w porywie przerażającej udręki, chcąc wszelkimi dostępnymi mu sposobami zapobiec Jezusowemu męczeństwu (...) otworzył usta, i nie wiedząc co czyni, począł mówić, a mówiąc powtarzał błąd, który ongi popełnił pod Cezareą Filipa, gdy z tych samych co obecnie powodów uległ pokusie powstrzymania w biegu raz na zawsze ustalonych wyroków (III–IV, 91-92).

Narracja tego fragmentu uzupełnia przekazy ewangelistów, prezentując psychologiczne motywy zachowania Kefasa – Piotra. Dbałość o ukazanie wewnętrznych przeżyć jest istotnym elementem kreacji tej postaci. W tej i w wielu innych sytuacjach wybrany uczeń Jezusa ukazany jest jako człowiek porywczy, impulsywny, którego nie zawsze przemyślane decyzje weryfikuje Rabbi. W tym kontekście zrozumiałe jest przywołanie zdarzenia, jakie miało miejsce w pobliżu Cezarei Filipowej⁶¹. W obu sytuacjach Kefas przedstawiony

⁵⁹ Rdz 1, 2, w: BT.

⁶⁰ „Piotr przemówił i rzekł do Jezusa: «Panie, dobrze że tu jesteśmy, jeśli chcesz, postawimy tu trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza, jeden dla Eliasza». Nie wiedział bowiem, co powiedzieć, tak byli przestraszeni” Mk 9, 5-6 por. też Mt 17, 4; Łk 9, 33.

⁶¹ Gdy Piotr usłyszał po raz pierwszy, że Jezus zapowiada swoją mękę, zareagował bardzo impulsywnie: „A Piotr wzięwszy Go na bok począł mu robić wyrzuty: «Panie, niech Cię Bóg broni, nie przyjdzie to nigdy na Ciebie»” Mt 16, 22 (BT); por. też Mk 8, 31-33.

jest jako człowiek impulsywny, gorliwie zabiegający o dobro Jezusa i zarazem łatwo ulegający chwilowym emocjom i wrażeniom. Narrator łącząc te dwie sceny proponuje własną egzegezę tekstu biblijnego, która opiera się na przesłankach psychologicznych. Dalszy fragment oddający przeżycia Kefasa nacechowany jest dużym ładunkiem ekspresji i częściowo utrzymany w mowie pozornie zależnej, podkreślającej wiarygodność doznań postaci.

Owładnęto nim pragnienie zatrzymania czasu. Chciał rozkoszować się widokiem szczęśliwego i żywego Jezusa, świecącego w Światłości i pozostać z Nim razem na wysokiej górze; (...) Zatrzymać czas! Zatrzymać czas! Zatrzymać czas! Nie dopuścić do krwawego końca! Osadzić w pędzie te rozszalałe wypadki, ponoszące w osłepiającą ciemność, która woła ustami Jezusa, umierającego męczeńską śmiercią na krzyżu! (III–IV, 92).

Motywacja zatrzymania czasu, aby zachować Jezusa od męki i utrzymać stan szczęścia i Boskiej chwały pojawia się we współczesnych komentarzach biblijnych⁶². Narrator przybliżając czytelnikowi wewnętrzne przeżycia Kefasa zaznacza, że musi pokonać wewnętrzny opór, aby zaproponować w imieniu swoich przyjaciół i we własnym takie rozwiązanie, które oddali zagrożenie od Jezusa. W opisie doświadczenia Kefasa widoczne są zarówno rysy charakterystyczne dla myślenia semickiego, jak i indywidualne cechy apostoła.

I Kefas nieporadnie, pokonawszy w sobie nieśmiałość, tak przemówił do promieniującego Rabbiego:

– Rabbi, dobrze nam tutaj być, rozbijmy zatem trzy namioty. Tobie jeden, prorokowi Mojżeszowi jeden i prorokowi Elijahu jeden (III–IV, 92).

Jednakże Jezus nie odpowiada ani słowem na żarliwą gotowość ucznia. Milczenie to można odczytać w kontekście teologii duchowości: cierpliwość jest kluczem pozwalającym zrozumieć niektóre elementy własnej historii życia, aby potraktować ją jako historię zbawienia.

D) GŁOS Z OBŁOKU

W kulminacyjnym punkcie opisu Przemienienia pojawiają się dodatkowo dwie postaci – znakiem ich obecności jest widoczny słup obłoku i słyszalny głos. Znaczenie tego zdarzenia podkreśla narrator poprzez trzykrotne powtórzenie tej samej konstrukcji składniowej:

Gdy jeszcze mówił, gęsty, kłębiący się dym obłoku wypełnił usypisko swoim ogromem, wysokością przekraczając wszelką wysokość, szerokością szerszą od wszelkiej szerokości, i głębokością głębszą od wszelkiej głębokości... (III–IV, 92).

⁶² Komentarz do Mk 9, 2-8, w: *Ewangelia według św. Marka*, tłum. wstęp, komentarz H. Langkammer, Lublin 1977, zob. też; komentarz do Mk 9, 4-6, w: BP.

Charakterystyczna dla narracji powieściowej jest występująca tu najwyższa forma przymiotnika, zbudowana na wzór aramejskiej składni, np.: „głębokością głębszą od wszelkiej głębokości”. Trzykrotne zaś powtórzenie paralelnego układu wzmacnia ekspresyjność obrazu ukazującego nadprzyrodzoną rzeczywistość, której pośrednio doświadczyli uczniowie. Motyw słupa obłoku występujący już podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej oznacza ostrzegalną dla człowieka obecność Boga. Kefas, Jaakow i Johanan stali się świadkami niezwykłego misterium, które dokonało się w ponaddoczesnym wymiarze bytowania. Narrator chcąc oddać tajemnicę Transcendencji, wykorzystuje biblijną stylistykę:

Jezus z dwoma prorokami weszli do jego wnętrza, i nie było Ich, a wtedy ku przażeniu apostołów, którzy padli na twarze w obłoku STAŁ SIĘ GŁOS, i przyszło do nich słowo Elohim i rzekło... (III–IV, 92).

Wejście do obłoku, to znak spełnienia zapowiedzi o powrocie ludzkości do wspólnoty z Bogiem; a drogę do tego powrotu wskazywali w swoich pismach prorocy. Także upersonifikowanie głosu, jaki usłyszeli, nosi znamiona biblijnego rozumienia słowa: było ono traktowane jako pewnego rodzaju emanacja osoby, która je wypowiedziała; raz już wypowiedziane, zyskiwało moc sprawczą i otrzymywało własną tożsamość. Autorzy biblijni często używali personifikacji poetyckiej na określenie słów prorockich. Narrator powieści wzorując się na tym biblijnym rozumieniu słowa, również zastosował podobne sformułowania, wskazujące na czynności, jakie wykonało słowo: „przyszło”, „rzekło”. Kolejne zdania nawiązują do biblijnego sformułowania poprzez kryptocytaty z Ewangelii synoptycznych⁶³ i wskazują na postawę apostołów:

... a oni słysząc, słyszeli:

– Ten jest Syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie! Jego słuchajcie!

Tak rzekło Słowo Pana, a oni słysząc je, nie śmieli podnieść twarzy nad ziemi... (III–IV, 92).

Wezwanie do posłuszeństwa, którego domaga się Głos Ojca – Boga od uczniów Jezusa, kończy scenę kulminacyjną opisu Przemienienia Pańskiego. Ewangelisci nie przedstawiają zachowań uczniów Jezusa, artystyczna zaś wyobraźnia Brandstaettera ukazała ich lęk wobec Tajemnicy. Prawdopodobieństwo zachowań apostołów ma charakter psychologiczny, lecz nie przeczy wymowie teologicznej całego zdarzenia.

⁶³ „A z obłoku odezwał się głos: «To jest mój syn wybrany, Jego słuchajcie»”. Łk 9, 35, w: BT por. też: Mt 17, 5; Mk 9, 7 oraz 2 P 1, 17-18.

C') KEFAS

Uczeń Jezusa, któremu jeszcze przed chwilą zależało, aby Jezus przyzwolił na spełnienie jego pragnień, teraz – po zakończeniu teofanii na górze – zrozumiał swą pomyłkę. Narrator tym razem rezygnuje z mowy pozornie zależnej i całą wypowiedź Kefasa przytacza w mowie niezależnej:

... a Kefas modlił się ustami swego wnętrza: «Panie przebac mi, znów nie wiedziałem, co mówię, znów uległem pokusie, znów zamierzyłem nieposłuszeństwo, które stało się moim nędznym pożywieniem! Panie, przebacz, bo pragnąłem pragnieniem Pełzającego! Bo pragnąłem pragnieniem pokusy. Chciałem Cię tutaj zatrzymać, nie wiedząc, że moje pragnienie jest przeciwne Twojej woli. Słucham Cię, Panie! Wstąp w posłuszeństwo moje». Tak modlił się i twarzą przylgnał do ziemi, i tak trwał w przymierzu z prochem ziemi... (III–IV, 92).

W pierwszym zdaniu cytowanego fragmentu pojawia się sformułowanie oddające obrazowy i konkretny semicki sposób myślenia: Kefas modlił się „ustami swojego wnętrza” (wyróżnienie moje – A. S.). Ten zwrot, łączący dwa przeciwieństwa: to, co wewnętrzne, z tym, co zewnętrzne, doskonale harmonizuje z biblijnym sposobem widzenia głębokiej jedności człowieka. W antropologii biblijnej pierwiastek materialny – ciało – nie jest przeciwstawny pierwiastkowi niematerialnemu – duchowi – gdyż oba współistnieją komplementarnie wobec siebie tworząc jedną całość⁶⁴.

Zapis wewnętrznej modlitwy apostoła również obfituje w biblijne nawiązania. Pierwsza prośba Kefasa o przebaczenie i jej motywacja: „nie wiedziałem, co mówię” przywołuje modlitwę ukrzyżowanego Jezusa, znaną z Ewangelii wg św. Łukasza: *Ojcze przebac im, bo nie wiedzą, co czynią*⁶⁵. Potraktowanie własnego nieposłuszeństwa jako pożywienia stanowi aluzję do słów Jezusa, zapisanych przez ewangelistę Jana: *Pokarmem moim jest pełnić wolę Tego, który Mnie posłał, aby wypełnić Jego dzieło*⁶⁶. Kolejne biblijne odniesienie pojawia się w metaforycznym imieniu szatana „Pełzający”, którego genezy należy szukać w słowach Jahwe skierowanych do węża z Księgi Rodzaju: *Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych, na brzuchu będziesz się czołgał, proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia*⁶⁷ (wyróżnienie moje – A. S.). Czołganie się na brzuchu, a więc pełzanie – charakterystyczne dla węża-szatana dało podstawę do utworzenia imienia „Pełzający”⁶⁸. W tym przypadku konkretna czynność

⁶⁴ Zagadnienie to szczegółowo przedstawia C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1966.

⁶⁵ Łk 23, 33, w: BT.

⁶⁶ J 4, 34, w: BT, por. też J 5, 20.

⁶⁷ Rdz 4, 14, w: BT.

⁶⁸ Postawa czołgania na brzuchu i lizania prochu była na Bliskim Wschodzie traktowana z największą odrazą jako znak największej pogardy. Zob. komentarz do Rdz 3, 14, w: BP.

przedstawiona w obrazowy sposób zastępuje abstrakcyjne określenie szatana. Nawiązania do Biblii, a konkretnie do Księgi Psalmów – jako księgi modlitwy, są także widoczne w ekspresyjnej formie, jaką posługiwali się psalmiści prosząc Boga o pomoc w poznaniu jego woli, modląc się o darowanie win.

Treści modlitwy Kefasa odpowiada postawa ukorzenia przed Bogiem – jej „trwanie w przymierzu z prochem ziemi”. Słowa, „proch ziemi” przywołują jeszcze raz jedno zdanie z Księgi Rodzaju – tym razem skierowane do Adama po jego grzechu: *...wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, bo prochem jesteś i w proch się obrócisz*⁶⁹. Także i ta aluzja biblijna, pojawiająca się w toku narracji niezależnym już od wypowiedzi postaci, jest typowym dla Brandstaettera środkiem stylistycznym.

B') UCZNIOWIE

Tylko jednym zdaniem narrator zaznaczył, że apostołowie wrócili do rzeczywistości na skutek interwencji Jezusa. Nie poświęca im tyle uwagi, co poprzednio przedstawiając ich jako świadków nadprzyrodzonego zjawiska. Podkreśla w ten sposób, że to, co najistotniejsze, już się dokonało. Także i lakoniczne sformułowanie zwraca uwagę na wartość sceny poprzedniej i postaci spoza świata doczesnego.

Apostołowie podnieśli głowy i ujrzeli nad sobą Jezusa. Był sam. Nie było ani chmury, ani proroków (III–IV, 92).

Jest ich znowu czterech: Rabbi i trzech uczniowie, tak jak na początku opisanego zdarzenia. Narrator nie komentuje zachowań apostołów. Poprzestaje na powyższym stwierdzeniu i skupia swą uwagę na postawie i słowach Jezusa.

A') JEZUS

Zakończenie opisu Przemienienia wyraźnie nawiązuje do początku: inicjatywa znów należy do Jezusa, On decyduje o zejściu z góry. Rozumiejąc, że doświadczenie, które przeżyli apostołowie, było dla nich trudne i wzbudziło lęk, uspokaja ich:

Rabbi mówiąc do nich, powiedział:
– Wstańcie. Nie bójcie się.
Powstali (III–IV, 92).

Wyrażna klamra kompozycyjna spaja w jedną zamkniętą całość pobyt na górze: uczniowie Jezusa nie rozumiejąc wymowy zdarzenia, w którym uczestniczyli, poddali się posłusznemu poleceniu Rabbiego – podobnie jak działo się to przy wejściu na górę.

⁶⁹ Rdz 3, 19, w: BT.

4. Zejście z góry – niepewność

A) JEZUS

U początku opisu zejścia z góry pojawia się wyraźny, lecz niezrozumiały rozkaz Jezusa. Zabrania On apostołom rozpowiadać o zdarzeniach minionej nocy:

...Jezus zatrzymał się, obrzucił ich badawczym spojrzeniem i rzekł z łagodną surowością

– Nie opowiadajcie nikomu o tym widzeniu, dopóki Syn Człowieczy nie zmartwychwstanie (III–IV, 93).

Podobny zakaz niejednokrotnie pojawiał się w tekstach czterech ewangelistów i tłumaczony był niemożnością zrozumienia istoty Jego posłannictwa przez ludzi, którzy byli świadkami cudów – uzdrowień i uwolnień od złego ducha.

B) APOSTOŁOWIE

W refleksjach uczniów wyraźnie uwidacznia się typ myślenia semickiego, które cechuje m.in. plastyczność obrazów i występowanie antropomorfizacji. W analizowanym rozdziale można je odnaleźć we fragmencie przedstawiającym rozterki świadków Przemienienia, nie rozumiejących, co naprawdę zaszło na górze Hermon. Narrator sygnalizuje trudność uczniów Jezusa, a następnie przybliża ich sposób myślenia udzielając im głosu. Mowa pozornie zależna, pojawiająca się już w drugim zdaniu, oddaje ich przeżycia i próby rozwiązania problemu, przed którym stanęli.

...głowili się trudnymi sprawami, które zwały się na nich jak lawina kamieni. Ich oczy, uszy, krew i nerki nieprzerwanie pytały: co to wszystko znaczy? Widzieli przemienione ciało Jezusy ben Josef, widzieli dwóch proroków świadczących o prawdzie zdarzenia swoją wybraną śmiercią i słyszeli Głos Pański mówiący z obłoku. Były to zdarzenia niewątpliwe. Ale co one oznaczają? – pytały oczy, które widziały. Co one oznaczają? – pytały uszy, które słyszały. Co one oznaczają? – pytały nerki, stolica sumienia i wrażliwości (III–IV, 93).

Wielkość problemu, przed którym stanęli apostołowie, została ukazana poprzez porównanie ich „trudnych spraw” do „lawiny kamieni”. To plastyczne sformułowanie uderza swą ekspresją, jaka zostaje pogłębiona zderzeniem dwóch odmiennych rzeczywistości: konkretnej, namacalnej – „lawina kamieni” – z rzeczywistością nieuchwytną, abstrakcyjną – „trudne sprawy”.

Tak zarysowane przeciwstawienie pogłębione zostało w następnych zdaniach i połączone z antropomorfizacyjnym potraktowaniem oczu, uszu, krwi i nerek. One to właśnie „nieprzerwanie pytały: co to wszystko znaczy?” Niemożność nazwania, bliższego określenia i zrozumienia tej rzeczywistości ponadnaturalnej, jakiej doświadczyli na górze Hermon, podkreślona zostaje przywołaniem minionych zdarzeń, którym towarzyszy powracające trzy-

krotnie pytanie o ich sens. Paralelny układ zdań pytających wzmacnia napięcie oczekiwania na odpowiedź. Odpowiedź się jednak nie pojawia – a zamiast niej rodzi się nowa niewiadoma: trudny do pojęcia nakaz milczenia o fakcie Przemienienia, który ma ich obowiązywać aż do dnia zmartwychwstania. I tym razem narrator stosuje mowę pozornie zależną chcąc przedstawić przebieg myśli uczniów, którzy znali starotestamentowe zapowiedzi zmartwychwstania⁷⁰, lecz nie byli w stanie przewidzieć, że zmartwychwstanie Jezusy ben Josef nie będzie związane z Dniem Sądu.

Wiadomo że w dzień ostateczny nastąpi zmartwychwstanie umarłych, że będzie to dzień sądu, dla jednych dzień szczęścia, dla innych lamentu. Czy do tej pory mają milczeć i nikomu nie wyjawiać tajemnicy Nocy Troistej? Czy to znaczy, że mają milczeć aż do swojej śmierci, a potem milczeć i po śmierci i przez całą śmierć i dopiero na Sądzie Ostatecznym wyjawić Bogu to, co Bóg wie, bo przecież to Jego głos słyszeli zza zasłony chmury? Czy mają Bogu wyjawić to, co Bóg mówił? (III–IV, 93).

Apostołowie snujący swe rozważania nie dochodzą do żadnych wniosków ani nie znajdują odpowiedzi na żadne z postawionych pytań: tok rozumowania starotestamentowymi schematami prowadzi do absurdu. Ich utarte sposoby wnioskowania uniemożliwiają im wyjście z impasu. Widząc bezowocność swoich roztrząsań, poszukali w pamięci innych słów Jezusa o zmartwychwstaniu, lecz i tym razem stanęli wobec własnych ograniczeń, które nie pozwoliły im zrozumieć sensu słów Rabbiego.

Czyżby zatem miał zmartwychwstać poza powszechnym zmartwychwstaniem umarłych? Poza dniem Sądu Ostatecznego? (...) wtedy popadli w jeszcze większy zamęt, bo ich poprzednia niewiedza wzbogaciła się o jeszcze jedną niewiedzę. I znów zadawali sobie dręczące pytanie: dlaczego dnia trzeciego? Od jakiego dnia należy liczyć te dni? Przecież nigdzie nie jest powiedziane, że w jakimś nieokreślonym trzecim dniu nastąpi zmartwychwstanie zmarłych. Czyżby zatem miał zmartwychwstać poza powszechnym zmartwychwstaniem? (III–IV, 93).

Wiele pytań bez odpowiedzi i mowa pozornie zależna tego fragmentu narracji czynią cały proces myślenia apostołów bardziej wiarygodnym. Nagromadzenie zaś nierozwiązanych kwestii pogłębia wrażenie ich niepokoju, a jednocześnie wskazuje na gorliwe, lecz bezskuteczne poszukiwanie odpowiedzi. Pomimo że dwa ostatnie pytania bezpośrednio już dotyczą tajemnicy Zmartwychwstania Jezusa, to jednak ich ciąg urywa się w tym momencie, jak gdyby narrator chciał oznajmić w ten sposób, że jeszcze nie nadszedł czas zrozumienia tej tajemnicy.

⁷⁰ Obrazowa wizja przedstawiająca powrót umarłych do życia znajduje się w Starym Testamencie u proroka Ezechiela. Por. Ez 37, 1-14. Ideę zmartwychwstania zawiera także już pierwsza księga Biblii. Por. Rdz 22, 1-14; zob. komentarz w Nowym Testamencie, Hbr 11, 17-19.

Opisowi rozterek wewnętrznych pytań towarzyszy wzmianka o ich zachowaniu, które świadczy o silnym napięciu wewnętrznym i dobrze oddaje zdenerwowanie:

Kefas niespokojnie szarpał brodę, Johanan ben Zebadia wciąż potykał się o kamienie, zaprzątnięty kołowrotem zagadnień, obracających się jak żarna w jego głowie, brat jego Jaakow pochłonięty myślami zapomniał o otaczającym go świetle i tylko roztargnionymi ruchami rąk podciągał tunikę, która złośliwie wyrywała się spod pasa i opadała do kostek, utrudniając chodzenie (III–IV, 93).

Taki sposób przedstawienia wewnętrznych przeżyć, z którymi harmonizują zewnętrzne gesty bohaterów powieści, sytuuje narrację powieści w nurcie bliskim powieści psychologicznej, lecz elementy psychologiczne harmonizują z wymową teologiczną.

C) KEFAS

W kolejnym fragmencie opisu zejścia z góry znów na plan pierwszy wysuwa się Kefas. Tym razem – inaczej niż poprzednio – zastanawia się nad każdym słowem. Jego refleksje dotyczą powszechnej w Izraelu wiary w to, że przyście Mesjasza poprzedzi powrót proroka Eliasza na ziemię. Dwaj spośród synoptyków – Marek i Mateusz ukazują dialog Jezusa z uczniami, lecz żaden z nich nie mówi, że pytanie o proroka zadał Piotr. Brandstaetter wkładając w usta Piotra pytanie o posłannictwo Eliasza pozostał jednak wierny wymowie tekstów ewangelijnych: wielokrotnie bowiem Kefas ukazany jest jako reprezentant Dwunastu. Dlatego też ma biblijne uzasadnienie poniższy opis:

Kefas powziął postanowienie. Poprosi Jezusę ben Josef o wytłumaczenie wszystkich niejasności (...) opanowawszy drżenie serca i głosu, spytał z czło-bitną ostrożnością:

Powiedz nam Rabbi, dlaczego twierdzą uczeni w Piśmie, że naprzód ma zjawić się Elijahu?

A Jezus odpowiadając rzekł:

Istotnie Elijahu przyjdzie i odnowi wszystko. Lecz ja wam powiadam, że Elijahu już przyszedł, jednak oni go nie poznali i zrobili z nim według swojej woli.

To powiedziawszy, gorzko się uśmiechnął i szybko dodał:

– W ten sam sposób również Syn Człowieczy cierpieć będzie z ich powodu (III–IV, 93-94).

Powyższy tekst zawiera cytaty z tekstu kanonicznego: narrator nie pominał żadnego szczegółu z rozmowy, o której piszą ewangeliści Mateusz i Marek⁷¹. Także i stylistyka powyższego fragmentu najwyraźniej nawiązuje do tekstów synoptycznych.

⁷¹ Por. Mt 17, 10-13; Mk 9, 11-13.

B') APOSTOŁOWIE

Odpowiedź Jezusa zaniepokoiła Jego uczniów, odczytali w niej aluzję do śmierci proroka znad Jordanu. Nie potrafili zrozumieć, dlaczego w wypowiedzi Jezusa pojawia się zapowiedź cierpienia i śmierci:

Po co Jezua ben Josef znowu mówi o swojej śmierci? O gwałtownej śmierci! Czyżby miał być więziony w Macheronie i ścięty z rozkazu Heroda Antypasa? Czyżby miał podzielić los Niestrzyżonego? I tak ma się skończyć posłannictwo błogosławionego Męża? Na katowskim pniaku, ustawionym na dziedzińcu królewskiego pałacu? (III–IV, 94).

Apostołowie czując się zagubieni wśród trudnych i bezowocnych rozważań pragną, by Jezus wyjaśnił im tajemnicę, której stali się świadkami podczas nocy spędzonej na Górze, i tajemnicę Jego cierpienia i śmierci. Nagromadzenie pytań oddaje atmosferę niepewności, podkreśla wielkość problemu, przed którym stanęli. Niezrozumienie postawy i słów Jezusa, lęk o Jego przyszłość, pytanie o tożsamość Jezuy ben Josef i jego posłannictwo narrator oddaje poprzez następny szereg pytań, jakie stawiali sobie apostołowie:

Johanen ben Zecharia (...) był prorokiem Elijahu, a prorok Elijahu jest zwiastunem Mesjasza! Zatem? Zatem kto jest Mesjaszem? Jeżeli jest Nim Jezua ben Josef, to czy Mesjasz Jezua ben Josef ma zginąć jak Johanen ben Zecharia z wyroku przeklętego tetrarchy? A czy Mesjasz w ogóle może umrzeć, a tym bardziej zginąć z ręki grzesznych ludzi? A jeżeli tak, to jaki jest sens Jego przyjścia i co będzie dalej po Jego śmierci? (III–IV, 94).

Przemyślenia i kalkulacje apostołów nie doprowadziły do żadnych wniosków. Ich pytania pozostały bez odpowiedzi. Zatrzymując się nad zagadnieniem śmierci Mesjasza, nie pamiętali już o zapowiedzi zmartwychwstania – nie mogli odnaleźć właściwego rozwiązania, bezradnie stanęli wobec tajemnicy cierpienia i śmierci.

A') JEZUS

Rabbi z Nazarethu nie rozwiązuje problemów uczniów. Pozostawia ich w niewiedzy, a narrator nie wyjaśnia takiej postawy Nauczyciela. Pisząc o Jezusie jest tym razem niezwykle oszczędny w słowach: nie daje żadnego komentarza – tak jak gdyby chciał uszanować milczenie i tajemnicę Jezuy ben Josef. Ta sytuacja narracyjna ma wymowę teologiczną: w świetle teologii duchowości dobrze zrobi człowiek, gdy zgodzi się na milczenie Boga i potrafi bez sprzeciwu, lecz z zaufaniem przyjmować to, czego jeszcze nie rozumie. Bóg ma swe tajemnice i człowiek powinien je pokornie uszanować. Szczególnie wymowne w tym kontekście jest ostatnie zdanie rozdziału:

Błagalne spojrzenie utkwili w Jezusie.

Ale On odwrócił się i ruszył przed siebie ścieżką opadającą ku dolinie (III–IV, 94).

W ten sposób narrator podkreśla odmiennność dwóch rzeczywistości: tej, w której apostołowie uczestniczyli na górze Hermon, a która przekracza ich naturalne zdolności zrozumienia, i tej, ku której wracają – naturalnej. Zaznaczony został tu także dystans między Jezusem – Bogiem, dla którego nie ma żadnych tajemnic, a apostołami pełnymi wątpliwości. Występująca tu symbolika antytetycznego przeciwieństwa góra – dolina również niesie ze sobą treści teologiczne, gdyż Biblia często podkreśla, iż góry są miejscem spotkań Boga z człowiekiem.

5. Zakończenie

Przedstawiony powyżej bogaty pod względem artystycznym opis powieściowy stanowi mistrzowskie rozbudowanie 6 wersetów Ewangelii. W tym i w wielu innych fragmentach powieści ukazujących sylwetki jej bohaterów, pojawia się myślenie kategoriami biblijnymi, w którym obecna jest interpretacja teologiczna. W rezultacie świat przedstawiony powieści przeniknięty jest treściami teologicznymi nie tylko na poziomie bezpośrednich wypowiedzi narratora, lecz także w wypowiedziach, refleksjach czy monologach powieściowych postaci. Narrator – stylista stosuje często gradację wydarzeń, aby oddać proces lub intensyfikację prezentowanego zjawiska, ujawnia swą głęboką znajomość semickiego sposobu myślenia i obrazowania. Personifikując niektóre pojęcia np. „głos”, „białość” łączył dwie tendencje: semicką konkretność i helleńską abstrakcyjność. Stosując liczne aluzje biblijne, antytezy i oksymorony odnoszące się do płaszczyzny nadprzyrodzonej, podkreślił teologiczny wymiar prezentowanych wydarzeń. Także bogata metaforyka – wielokrotnie nawiązująca do biblijnej – pozwala odczytać teologiczne sensy. Plastyczne i pełne ekspresji obrazy oddziałują siłą sugestii i poetycką wizyjnością. Liczne nawiązania do zasobów języka i symboliki biblijnej pojawiające się w wypowiedziach postaci i narratora decydują o szczególnym klimacie powieści. Przedstawiony opis Przemienienia stanowi przykład nasycenia literackiej tkanki powieści treściami teologicznymi.