

**MICHAŁ KLINGER**

Chrześcijańska Akademia Teologiczna (PL)  
<https://orcid.org/0000-0003-0573-0187>

## Groza i wyobraźnia. Bóg i Bruno Schulz

### Horror and Imagination. The God and Bruno Schulz

#### Abstract

In our topic “horror” is brought by God himself, imagination – by Bruno Schulz. The purpose of the study is to sketch the hermeneutic process that arises between the presence of Scripture and the forms of imagination in Schulz’s work. I will present a literary interface of the Sinai epiphany and some visions from Schulz’s topos of the town Drohobycz, along with a theological (biblist) commentary. I consider the presence of hierophany in Schulz’s work to be obvious and essential, contrary to the critics of the relevant hermeneutics presented by Władysław Panas. The chapters of the *Hourglass Sanatorium* in the suggestive imagery of the “Book”, especially thanks to the metaphors of its “degradation”, build a hermeneutic prophetically consistent with the self-determinations active within the framework of Scripture. We point to an analogy with the theme of Scripture in Mikhail Bulgakov’s *Master and Margaret*.

**Keywords:** Scripture; hermeneutical process; Exodus; Gospel

#### Abstrakt

W temacie konferencji „grozę” wnosi sam Bóg, wyobraźnię – Bruno Schulz. Celem studium jest naszkicowanie procesu hermeneutycznego, jaki powstaje między obecnością Pisma, a formami wyobraźni w dziele Schulza. Przedstawię zderzenie epifanii synajskiej i niektórych wizji z Schulzowskiego toposu Drohobycza, wraz z komentarzem teologicznym (biblistycznym). Uważam obecność hierofanii w dziele Schulza za oczywistą i istotną, wbrew krytykom odnośnej hermeneutyki Władysława Panas. Rozdziały *Sanatorium pod Klepsydrą* w sugestywnej obrazowości „Księgi”, szczególnie dzięki metaforom „degradacji”, budują hermeneutykę proroczo zgodną z samookreśleniami aktywnymi w ramach Pisma. Wskazujemy na analogię z wątkiem Pisma w *Mistrzu i Małgorzacie*.

**Słowa kluczowe:** Pismo; proces hermeneutyczny; Exodus; Ewangelia

#### O autorze

**Michał Klinger** – teolog prawosławny i były dyplomata. Biblista, długoletni wykładowca Starego Testamentu w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i profesor w Wyższym Prawosławnym Seminarium Duchownym. Pracował na Wydziale Teologicznym w Tybindze. Wykładał gościnnie na UW, UJ i Akademii Teatralnej w Warszawie oraz w USA. Opublikował prace z dziedziny biblistyki, interpretacji teologicznej sztuki i antropologii, między innymi książki: monografię *Tajemnica Kaina* (1981); *Sztuka – hymn de profundis* (2010) i zbiór *Strażnik wrót* (2019).

## Groza i wyobraźnia

## Bóg i Bruno Schulz

W procesie interpretacji dzieła Schulza uzasadnione wydaje się twierdzenie, iż „grozę” w to dzieło wnosi sam Bóg – drogą Schulzowskiej recepcji objawienia biblijnego i następczych religijnych tradycji; zaś wyobraźnię – wnosi Bruno Schulz. Stąd mój tytuł<sup>1</sup>. Moim celem zaś byłoby naszkicowanie procesu hermeneutycznego, jaki powstaje między skrajnie bezpośrednią, żywą, więc nie literalną obecnością Pisma a formami wyobraźni przyjmującymi je w dziele Schulza.

Zróbmy krótki ekskurs biblijny: groza, przerażenie jest niezbywalną treścią Objawienia, zapisaną w Tradycji o relacji z Jehową; Pan objawia się w przerażających katastrofach i wizjach, m.in. Noemu, Abrahamowi, na Synaju. Nie idzie tu, szczególnie w doświadczeniu Schulza, o Boga filozofów i metafizyków, nie o Absolut czy Byt bytów tu chodzi, ale o Niego, o Osobę, która powołała Mojżesza, o Boga osobowego, który ma Imię – niewypowiedziane do końca z Krzewu Gorejącego, niewypowiedzalne pod sankcją III Przykazania (forma „Jehowa” jest tylko jego mylną deformacją); to Ten, który w nocy grozy zawołał po imieniu Abrahama, a ten zaraz odrzekł „otom ja” – i strach pomyśleć, co usłyszał. Chodzi o Tego Kogoś, bynajmniej nie o najgłębsze Coś, nie o jakiś Absolut poza wszelkim czymś. To ów On, którego wyroki są niepojęte, który wszystko tworzy i wszystko może unicestwić; który przed nikim nie zdaje sprawy ze swych wyroków, i zdaje sobie z tego sprawę – a to budzi przerażenie także w Nim samym; dlatego kładzie On na niebiosach tęczę, Znak Przymierza z potomkami Noego, w tym z nami, by nie zapomnieć się więcej w swym przerażającym, nawet jeśli słusznym, gniewie (Gn 9).

Oto zestaw terminów z kart Pisma i Tradycji:

HEBR.	<i>jare</i> <sup>alef</sup> [Š-R-J] = bać się, mieć strach ( <i>jir</i> <sup>a</sup> ), czcić;
<i>Participium</i> :	<i>nora</i> <sup>alef</sup> = przerażający, straszny, święty = +/- gr. <i>hagios</i>
GR (LXX)	<i>fobos</i> (strach) – <i>fobeo</i> (lękać się)
LAT	<i>timor</i> – <i>timeo</i>
Liturgia	<i>Fobos Theou</i>
SCS	<i>strach Bożij</i>

Dodatkowo, pragrecki rdzeń a-rr(h) → np. w *arretos* = „niewypowiedziany”, „nieopisany” oznacza też „groźny”, „straszny” – zatem umiejscawia „grozę” w obrębie nieznanego, niewyraźnego.

Podobnie znajdujemy tenże rdzeń w łac. *horror*, który może oznaczać trwogę „religijną”, uszanowanie dla świętości i nabożną cześć.

Postaramy się pokazać, jak ten właśnie obraz Boga staje się dominującym doświadczeniem Brunona Schulza. Obraz ten okazuje się tak bezpośredni, że zapewne wykraczający poza formy religijne, a na pewno poza idee filozoficzne. Ta niezależność doświadczenia Schulza jest godna uwagi. Przecież biblijny, objawiony obraz grozy Boskiej głęboko reflektuje ciągle żywa filozofia egzystencjalna. Pod charakterystycznym tytułem *Bojaźń i drżenie* Soeren

Kierkegaard wyraża fenomen nazwany u niego *horror religiosus*: „Nad Abrahamem płakać nie można. Człowiek zbliża się doń z uczuciem *horror religiosus*”. I dalej: „Czyż nie jest prawdą, że kogo Bóg obdarza błogosławieństwem, tego przeklina w tej samej chwili?”<sup>2</sup> (Te idee eksploruje następnie mniej egzystencjalnie, a bardziej metafizycznie Leszek Kołakowski, budując termin *horror metaphysicus*<sup>3</sup>). Tymczasem trudno u Schulza wskazać odniesienia do Kierkegarda w tym temacie. Wskazuje się ewentualnie jakieś inne, nikłe analogie u Schulza z rozważaniami Kierkegarda, np. o sprzeczności między racjonalnością postaw etycznych a absurdalną wiarą jednostki<sup>4</sup>. Ale nic nie wydaje się łączyć z Kierkegardem Schulza w jego fundamentalnej wizji Boga groźnego, Boga Ojca. Ten u autora *Genialnej epoki* jest, wydaje się, wprost z Pisma. Natomiast jego wyobraźnia, wkład „autorski” pisarza, bywa obecnie analizowana instrumentami psychoanalizy. Np. podatność Schulza na kult postaci historycznej, cytowana wybitna niemiecka badaczka jego dzieła, Janina Augsburger interpretuje jako „sygnał predyspozycji masochistycznych: poszukiwanie «wielkiej osobowości», której oddziaływaniu można się poddać bez reszty”<sup>5</sup>.

U Schulza poczucie i zarazem precyzyjna fenomenologia wielu wizji biblijnych wydaje się szczególnie trafna i zgodna z danymi współczesnej biblistyki, a zarazem prekursorska wobec współczesnej hermeneutyki. Swe wizje i analogie biblijne zbiera Schulz szczególnie emocjonalnie i metaforycznie, zarazem systemowo w opowiadaniu pt. *Księga* otwierającym jego drugie, spełniające, dopełniające dzieło *Sanatorium pod Klepsydrą*<sup>6</sup>. W nim opisuje Księgę, „po prostu Księgę, bez żadnych określeń”. Wobec niej – jak pisze – nic „nie potrafi załnić [...] tym dreszczem przestachu”. Księga syntetyzuje w sobie świat, a jego tajemnice z niej promieniają, wprost wyfruwają, jakby „spomiędzy liter klucze jaskółek”. Ta metafora, jak i podkreślony przez pisarza „blask” od Księgi, to niewątpliwe echa kabały, zgodnie z analizą Władysława Panasa<sup>7</sup>.

Pamiętamy, że Pismo nosi też nazwę Przymierze, i zwróćmy uwagę na inny semiotyczny akcent: Prawo wbudowuje w siebie ukryty ciąg „znaków” (hebr. OT = *alef + tau*) Przymierza, z których pierwszym jest wspo-

mniana tęcza<sup>8</sup>. Przymierze jest w „znaku”, jest semiotyczne, zatem jest księgą. Uważam, że dlatego u Schulza znajduje się, niezrozumiały skądinąd obraz: oto Księga opalizuje, mieni się w „pawiooki... dziewiczy świt bożych kolorów”. U Schulza tęcza jest znakiem Księgi, jej syntezą, od pierwszego cudownego wrażenia podmiotu lirycznego opowiadania do ostatniego jego obrazu o zagadkowej degradacji Księgi. „Toż to była Księga, ...! Fragmenty tęczy z y [podkr. moje] zakręciły się ..., wyrwałem z rąk Adeli szpargał... [...] Był to Autentyk, święty oryginał, choć w tak głębokim poniżeniu i degradacji”<sup>9</sup>.

\*\*\*

Klasyczny wątek hierofanii grozy, który odbił się w prozie Schulza, to fenomen Paschy. Warto przytoczyć kilka wersetów Tory z bogatych obrazów opisujących ten cud w różnych ujęciach. Wydają mi się najbliższe wrażeniom odcisniętym w tekstach Schulza niektóre wersy z Księgi Wyjścia (=Ex), cyt. [podkr. moje]:

[Ex 14:19] A ruszywszy się Anioł Boży, który szedł przed obozem izraelskim, zaszedł z tyłu za nich, a z nim razem słup obłoku, opuściwszy miejsce na przodzie, [20] w tyle stanął między obozem egipskim a między obozem izraelskim. A był obłok ciemny i oświecający noc, tak iż jedni do drugich przez całą noc przystąpić nie mogli. [21] A gdy Mojżesz wyciągnął rękę na morze, zniósł je Pan wiatrem gwałtownym i parzącym, który wiał całą noc i obrócił je w suszę, i rozstąpiła się woda. [22] I weszli synowie Izraelowi przez pośrodek suchego morza: bo była woda jak mur po prawej i po lewej ich stronie. [...] [27] A gdy wyciągnął Mojżesz rękę ku morzu, wróciło się o pierwszym świtaniu na poprzednie miejsce, a uciekających Egipcjan zaskoczyły wody i zagarnął ich Pan wpośród nawałności. ... nawet i jeden z nich nie został. [...] [Ex 14:31] I zobaczył Izrael wielką rękę Pana nad Egiptem i lud przeraził się Pana i uwierzył Panu i Mojżeszowi.

Użyłem przekładu ks. Wujka<sup>10</sup>, gdyż niewątpliwie to ten musiał być używany przez Schulza. W gimnazjum Jagielly, gdzie pisarz całe życie pracował, oraz wśród inteligencji polskiej, a także zasymilowanej żydowskiej w Drohobyczu, żaden z przekładów protestanckich nie mógł być popularny. Osobnym pytaniem jest możliwość alternatywnego używania przez Brunona, jako Żyda, żydowskiego przekładu Izaaka Cyłkowa z 1895 roku. Jest to o tyle mniej prawdopodobne, że ta wspaniała praca warszawskiego rabina była prawie zupełnie ignorowana wśród Żydów, nawet w Warszawie, już po kilku latach od śmierci Cyłkowa w 1908 r. Dla porównania – jego przekład kluczowego wiersza Ex 14:31:

I widział Izrael moc wielką, którą okazał Wiekuisty nad Micrejczykami, i obawiał się lud Wiekuistego i uwierzyli w Wiekuistego i w Mojżesza, sługę Jego<sup>11</sup>.

Ów cud Paschy i topos wędrówki przez pustynię przejawia się w wielu miejscach u Schulza, jako doświadczenie uczestniczące Brunona, a jego tekst wchłania i aktualizuje wątki Pisma. Pisarz tworzy przy tym swoistą technikę literacką przebywania jednocześnie w obydwu planach – w Drohobyczu i na Pustyni. Początkowo jawnie stawia nas w „równoległych pasmach czasu w czasie dwutorowym [...] by odgałęzić w którymś punkcie historii taką boczną odnogę, ślepy tor [...] Kto wie – może, gdy o tym mówimy, [...] jedziemy już ślepych torem”<sup>12</sup>. Zaraz też widzimy, jak relacja wyobrażonego i realnego się odwraca: Pustynia, ta Synajska, ze swego metapoziumu ogarnia nas w Drohobyczu, a bohater – chłopiec Józef jest prowadzony, zarazem wyprowadza nas, niczym Mojżesz, ale przecież zupełnie *incognito*, bynajmniej nie „ślepych torem” narracji Księgi:

Moja ręka prowadziła mnie, obca i biała, włókła mnie za sobą, zeszywniała, woskowa ręka, jak wielkie wotywnie dłonie, jak dłoń anielska wzniesiona do przysięgi<sup>13</sup>.

(Przy okazji tego cytatu widzimy dodatkową przesłankę do opinii o używaniu przez Schulza tekstu Wujka, a nie Cyłkowa, u którego Anioł prowadzi lud „mocą wielką”, a nie „wielką ręką” (por. wyżej, *nb.* w oryginale jest „ręka”). Schulza wyraźnie inspiruje obrazowa „ręka” Anioła – Pana, czyli lekcja Wujka.)

Taka bezpośredniość w relacji między planami narracji w tekstach Pisarza jest, w mej opinii, wyjątkowa i odkrywczą, zarówno literacko, jak i teologicznie. W *Genialnej epoce* (=GE) jest np. opis epifanii „słupa ognistego” przeniesionej z Pustyni do pokoju chłopca:

[...] wskazując na słup ognisty, na złotą belkę, która tkwiła ukośnie w powietrzu, ... – pełna blasku i krążących w niej pyłów – krzychałem... (GE, II)

Widać, że bohater narrator zachowuje świadomą obecność na obu planach: uczestniczy w epifanii biblijnej („słup”) oraz pozostaje w swym pokoju chłopca, gdzie ukośny strumień światła pada od okna na dywan „i krąży w nim pyły” kurzu. Objawienie Przejścia (por. teksty Ex jw.) stało się ciałem; Tekst zszedł do tekstu, tekst przyjął Księgę. Takie zlanie się planów, jakże przerażające nie tylko dla chłopca, ale i dla niego w jego dorosłości, jest poświadczane, w moim przekonaniu, jako akt dramatyczny podmiotu – narratora: „krzychałem”.

Ten słup ognisty wzburzał mnie do głębi. ...oszcze kiwałem go zmienionym głosem, obcymi, twardymi przekleństwami. Na progu, w sieni, stali skonsternowani przestraszeni, ...krewni, sąsiedzi... A ja krzychałem. [tamże, podkr. moje]

Zauważmy teraz, że przekaz zmysłowo pozawerbalny, glosolaliczny, „jurodiwy” bywa najmocniejszym znakiem i kryterium prorokowania; osiągnięciem literackim Schul-

za jest, iż nie wstydy się i nie waha go użyć od strony parodii („oszczekiwałem”).

Chcę zatem pokazać, że – oraz w jakim sensie – Bruno Schulz okazał się prorokiem. Nie starczy uznać, iż jest on wizjonerem, intelektualnym i ekstazyjnym, powiązany ze sferą *sacrum*, czyli „po prostu” zastosować definicję proroka<sup>14</sup>. Kryterium prorokowania musi bowiem rozwiązać pewną aporię intertekstualności: z jednej strony, zawsze jest to przekaz treści przekazanej z wyższej instancji (Objawienia). Proroctwo w ujęciu semiotycznym możemy zatem określić, np. obrazem Schulza, jako „Księga w tekście”; z drugiej zaś strony – Prorok to ten, kto potrafi taką intertekstualność w swej narracji ożywić znów w „polifonii”.

Proroctwo i prorokowanie ożywa z wnętrza archiwum tekstu, jeśli wzbudzi proces odbudowy „mowy niezależnej”, zapisanej w cytacie, jeśli przemówi znów, zamknięty w głębi przekazu zewnętrznego, „apoftegmat”<sup>15</sup>; inaczej mówiąc, przemówi Bachtinowski *skaz* zaklęty w piśmie proroka. Przejawia się to często w glosolalii „mówienia językami”<sup>16</sup>. Niewątpliwym przejawem „glosolalii” – w jej intymności i niepowtarzalności – jest właśnie opisany przez Schulza w pow. cytatach z *Genialnej epoki* krzyk Chłopca, oraz glosolalia natchnionego „oszczekiwanie” (za zasłoną autoironii). Proroctwo jest więc procesem odwrotnym do tekstowości, której to zadaniem jest wchłanianie żywych przekazów. A ponieważ tekstowość jest warunkiem wszelkiej komunikacji, wiedzy i gnozy, też tej oświetlającej wszelki akt bycia, proroctwo jest dla tego wszystkiego odwrotnością podstawową, radykalną, „kamieniem odrzuconym przez budujących” wszelką semiozę. Otwarcie, odczytanie proroctwa jest zarazem powrotem do stanu przedsemiotycznego. Władysław Panas możliwość takiego stanu w obrębie mitu widział jako powrót do Raju i możliwe tylko w Raju, przed „upadkiem” w semiozę<sup>17</sup>. Proroctwo, w swej istocie, byłoby zatem dramatem powrotu do Raju. Dodajmy, że prześwit z Raju, na jakimś horyzoncie egzystencji i poznania, ma być doznaniem możliwym, według tychże Proroków, zarazem ma być „znakiem” i stanie się „faktem” wraz z przyjściem Mesjasza (por. np. Izajasz 11).

Popatrzmy teraz na małego Brunona – Józefa i moc jego wyobraźni: ożywia on, wraz z narratorem, zapewne bezwiednie, wielką wizję mesjańską: „...wołałem w gniewie: – śpieszcie się, nabierajcie pełne wiadra tej obfitości, gromadźcie zapasy!” (GE, II). A echo od Izajasza (55:1 – 2) brzmi:

Wszyscy pragnący, pójście do wód, a którzy nie macie srebra, spieszcie się, ...kupujcie bez srebra... wino i mleko! [...] Słuchajcie słuchając mię i jedzcie dobro, a rozkoszować się będzie w tłustości dusza wasza. [Wujek]

W tym wszystkim Schulz pozostaje zawsze pod osłoną „jurordstwa”. Proroctwo, w ujęciu (literackim) Schulza, jako ten „kamień węgielny”, odrzucony i obcy w krytyce – literackiej i filozoficznej – może się objawić tylko w formie ironii, zaburzenia, „idiomu mitycznego”.



Instalacja przed wejściem do Galerii Władysława Hasióra. Zakopane 2022. Fot. Zbigniew Benedyktowicz.

\*\*\*

Wróćmy do motywu Księgi, w szczególności motywu jej nieogarnionej absolutności, której „posmak... przekracza pojemność naszego zachwyty”<sup>18</sup> i ulega degradacji zarazem. Ten motyw degradacji jest fascynująco i paradoksalnie ambiwalentny. Pamiętamy jego wprowadzenie, jako niezwykłą epifanię „szpargału”:

[...] wyrwałem z rąk Adeli szpargał... [...] Był to Autentyk, święty oryginał, choć w tak głębokim poniżeniu i degradacji<sup>19</sup>.

Autor wprowadza nas w „szpargał”, jako utkany z wszelkich liter tego świata, całego kosmosu spraw *profanum*. Ten gąszcz przypadkowych wzmianek, nieaktualnych informacji, kuszących recept, wątpliwych ogłoszeń, a za tymi – ocean ludzkich pragnień i przeżyć – wszystko to jest przedsiönkiem, śladem śladu, i zapowiedzią głębszych tajemnic ukrytych na drodze Księgi ku tajemnicy. Jest jak „ściana płaczu” w Jero-

zolimie, będąca przecież tylko ścianą za ścianą, ułomkiem jakichś budowli bardzo zewnętrznych wobec coraz bardziej wewnętrznych dworów i komnat Świętego. Ale tylko ona dziś objawia świętą Arkę, zakrywając ją zarazem. Nie ma innej drogi ku *sacrum*. Droga „szpargału” jest prawdą o życiu, bo jest adekwatna wobec jego „degradacji” i jako taka jest nie-falsyfikowalna – w odróżnieniu od wszelkiej doktryny. Droga takiej Księgi prowadzi od degradacji ku wyższej harmonii z nieznanym, zagubionym „oryginałem”. Natomiast doktryna zadana znajduje się na mylnej drodze, jest falsyfikatem od początku, beznadziejnie zdegradowanym wobec wyobraźni o Objawieniu. Dlatego Ojciec Józefa, raczej doktryna ojca nie jest w stanie odtworzyć synowi zagubionego „oryginału”. W jego poszukiwaniach podsuwa synowi Biblię, fabularną książkę, jak inne, by uciszyć wyobraźnię „o starej zagubionej Księdze” i tęsknotę syna za źródłem z „zarania dzieciństwa”<sup>20</sup>. Pamięć zachowana w wyobraźni u syna chroni jego wiarę, wiarę nieznaną Księgi przed biblijnym „apokryfem”; w imię Księgi syn w szoku odrzuca Biblię książkę, „ten skażony apokryf, tysiączną kopię, nieudolny falsyfikat”. Krzyczy: „Gdzie podziałeś Księgę? Ojciec odwrócił oczy”<sup>21</sup>. Ambiwalentny obraz Biblii wobec tajemnej Księgi jest niezwykle trafną intuicją Schulza. Zawiera go samo Pismo – przecież nigdy nie poznamy Bożego „rękopisu”; Mojżesz rozbił go o złotego cielca. Drugą, realną do dziś wersję Pisma pisze już Mojżesz sam, nawet, jeśli „pod dyktando” Boże<sup>22</sup>. Tylko ta wtórna forma przekazu jest realnie dostępna ludziom. A źródło jest niedostępne. I tak rozpoczyna się wielki proces hermeneutyczny. Rękopis – Boży – jest „nieznany”. Wszystko staje się interpretacją. Schulz – wydaje się – to wie.

Tu zróbmy drugi krótki ekskurs biblijny – z dziedziny tzw. historii redakcji Pisma, ujętej w tzw. krytyce biblijnej. Najsłynniejsze jej przypadki dotyczą powstawania Tory oraz Ewangelii. Wskażmy tylko na drugi przypadek. W roku 30 AD odszedł Jezus Nazarejczyk, pozostawiając małą grupkę ludzi raczej niskiego stanu, świadków Jego życia. Od nich powstał Kościół, największe zjawisko historyczne na świecie do dziś. Ani sam Jezus, ani najprawdopodobniej nikt z tych naocznych świadków nie spisał historii misji Jezusa<sup>23</sup>. Ale już to stwierdzenie podlega niezgłębionemu procesowi „krytyki”, tj. analiz hermeneutycznych<sup>24</sup>. Ponad 20 lat po odejściu Jezusa pojawiła się korespondencja w środowisku Jego uczniów, na ogół już niebezpośrednich. W swych listach stworzyli podwaliny dla nauki, zarówno porównawczej, jak i nowatorskiej w imieniu Jezusa. Wspominają czasem Jego słowa i czyny, ale w odniesieniu do swych wywodów i sporów. Misja samego Mistrza pozostaje poza Tekstem. Dopiero po dalszych, ok. 10 do 30 lat później niż te pierwsze listy, powstają cztery ewangelie – w formie zachowanych do dziś Ksiąg – o czynach i słowach Boskiego Mistrza. Ale nadal nie wiemy nic na pewno, ani kto je napisał, ani dokładnie kiedy, a przede wszystkim – jakie były ich źródła i okoliczności powstania (np. w kontekście wojny żydowskiej), jak przebiegał proces redakcyjny i co działo się w nim przez ok. pół wieku (tych 40 do 60 lat) od odejścia Jezusa. Jedno jest pewne z wspomnianych listów, a także kroniki tzw. Dziej Apostołów, że Osoba Jezusa i wieść

o zbawieniu przez Niego zdobywały w całym tym czasie coraz szersze rzesze wyznawców. Ale pozostaje kluczowe pytanie o ową lukę półwiekową, brak „utekstowania” tej „wieści”, a też samej Osoby. Mamy oczywiście liczne hipotezy, tylko hipotezy, np. o rozwoju „tradycji ustnej”<sup>25</sup>; ale bez dowodów, by oprócz nauczania oraz formuł i hymnów liturgicznych były opowiadane, recytowane itd. konkretne perykopy, jako przedtekstowe formy konkretnych tekstów Ewangelii. Obiecująca wydawała się hipoteza istnienia kompendium słów Jezusa (tzw. źródło Q<sup>26</sup>) wykorzystanego następnie w trzech ewangeliami, ale i ona budzi więcej wątpliwości niż pewności<sup>27</sup>. Co więc było przed Tekstem? Czy inny tekst? Czy żywe, ale nieuchwytnie z zewnątrz słowo? A jak dodamy jeszcze pytania o „Jezusa historycznego” w znaczeniu relacji między możliwą rekonstrukcją realnego Rabbiego w działaniu na terenach Izraela przed rokiem 30 n.e. a Jego obrazem w pismach Nowego Testamentu – pytania jeszcze się mnożą. Bo jak i czy w ogóle Tekst odzwierciedla pierwowzór? Po pracach Rolanda Barthes’a wiemy, że trzeba poniechać tradycji realistycznych. O kim, o czym byłaby zatem Księga? Czy drogą ucieczki ku lepiej postawionym pytaniom nie byłby, bynajmniej nie „ślepy tor” wskazany przez Schulza w *Księdze* dla Księgi: jeśli ma to być „Autentyk, święty oryginał, [to może być jedynie...] w tak głębokim poniżeniu i degradacji”<sup>28</sup>.

Od starożytności próbowano i próbujemy do dziś dociekać, jaka i czy była, tzn. nadal „jest”, taka (Schulzowska) „Księga” w tych księgach (tzw. protoewangelia). Tym bardziej że księgi są cztery i bardzo różnią się pod każdym literackim względem. Różnią się cudownie (chciałoby się za Schulzem powiedzieć: „mienia się tęczowo”). Trzy są bardziej „syn-optyczne”, więc tym bardziej chcemy zrozumieć, dlaczego, mimo zbieżności, tak istotnie się różnią w tych samych elementach narracji<sup>29</sup>. A fascynujący problem czwartej Ewangelii? Jej analiza zależy na ogół od hipotezy autorstwa, bo może w końcu znajdziemy „świadka”? Czy zagadkowy Jan, jako ewentualny świadek, po ponad 60 latach zachowuje więcej „oryginału” słów i wydarzeń niż pisma o kilkadziesiąt lat wcześniejsze? Czy w badaniach jako punkt wyjścia powinno być zaufanie do danych ujętych w tekście, czy metodyczny sceptycyzm?

Ale czy w ogóle chodzi o „fakty” i proces historyczny? Ewangelia jest wynikiem procesu hermeneutycznego. Ten zaczyna się od „kryzysu” kulminującego na Golgocie, potem zupełnie ahistorycznego przy „pustym grobie”. Egzekucja i losy ciała skazańca są szczególnie trudnym początkiem interpretacji, tj. Pisma. Ta Księga rozpoczyna się w ciemności. To musi być wyjściowa hipoteza procesu hermeneutycznego Ewangelii. Każda ewangelia, która nie niesie w sobie takiego ciemnego początku od Krzyża i Grobu, nie jest „oryginałem”, jest „apokryfem”.

Jakoś przystawałoby do tego zjawiska literackiego termin „szpargał” od Schulza – z różnorodnością materiału, cudownością wydarzeń i nadzieją pomocy czytelnikowi. Jak za „szpargałem” u Schulza jaśnieje tajemnicza Księga, tak z Ewangelii promieniuje jedna „dobra nowina”, żywa tylko w gotowym sercu i umyśle.

W charakterze epilogu proponuję pewną analogię dla wizji Księgi według Schulza: „ewangelię według Michała Bułgakowa” o Jezui i Piłacie w ogólności, a w szczególności motyw powieści z udziałem Mateusza Lewiego i jego niezdarnych, lecz uparcie konsekwentnych „zapisek” o czynach i słowach Jezui Ha-Nocri (Jezusa z Nazaretu). Powieściowa postać namolnego naśladowcy Jezui nawiązuje do tradycji, iż to celnik Mateusz Lewi spisał ewangelię, w której sam występuje, a od II w. znaną pod nazwą „wg Mateusza”. Utożsamienie autora i protagonisty tekstu, pomimo że okazało się pozorne, uruchamia wielostopniowy proces hermeneutyczny: oto „piszę, że piszę” jest istotą mechanizmu utekstowienia rzeczywistości, zamiany wydarzeń w tekst Ewangelii. Mechanizm ten dostrzega i wykorzystuje Bułgakow i wprowadza motyw „zapisek”, jako swoją literacką ilustrację procesu hermeneutycznego rodzącej się Ewangelii. Pisarz idzie teraz o krok dalej i wprowadza motyw początkowej „degradacji”, ubóstwa tego załączka czegoś, co w perspektywie dziejów stanie się Księgą. Jej centralny bohater, Jezua zaglądając w zapiski widzi, że sam on „nie mówił dosłownie nic z tego, co tam zostało zapisane”<sup>30</sup>. Ta początkowa niedostateczność tekstu Mateusza, uboga wprost karykaturalność jego wysiłków i rezultatu w końcu powieści dorasta do poziomu Księgi złanej z powieścią Mistrza przez postacie Jezusa i Piłata, poruszycieli dziejów. Takie Księgi „nie płoną”. Bohaterowie zdobywają ukojenie. Proces hermeneutyczny wg Bułgakowa zostaje, jako depozyt w naszej cywilizacji, a zaczął się tak trudno, budowany z takich beznadziejnych strzępków; podobnie jak Księga według Schulza:

wzburzenie moje opadło..., ale obraz Księgi płonął dalej w mej duszy... wielki, szeleszczący Kodeks, wzburzona Biblia, przez której karty szedł wiatr, plądrując ją [...] <sup>31</sup>.

#### Przypisy

- <sup>1</sup> Tekst stanowi rozszerzenie mego wystąpienia w Drohobycz, 14 lipca 2022, na X Międzynarodowym Festiwalu Brunona Schulza – w ramach pasma: *Groza i wyobrażenia*.
- <sup>2</sup> S. Kierkegaard, „Bojaźń i drżenie [w:] idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 64, 69.
- <sup>3</sup> Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. Maciej Panufnik, Res Publica, Warszawa 1990.
- <sup>4</sup> Por. nową obszerną i wnikliwą analizę porównawczą całego dzieła Schulza: Janis Augsburg, *Masochismen. Mythologisierung als Krisen-Ästhetik bei Bruno Schulz*, Wehrhahn Verlag, Hannover 2008, ss. 344, s. 45.
- <sup>5</sup> Por. wnikliwą recenzję z obszernym omówieniem pracy Augsburg, w kontekście nowych badań twórczości B. Schulza: Katarzyna Lukas, *Masochizm i estetyka. O nowych kulturowo-psychoanalitycznych interpretacjach twórczości Brunona Schulza*, [w:] „Przestrzenie Teorii”, 2011, nr 15, s. 309–323.
- <sup>6</sup> Bruno Schulz, *Księga*, [w:] *Sanatorium pod Klepsydrą*, Towarzystwo Wyd. „Rój”, Warszawa 1937.
- <sup>7</sup> Władysław Panas, *Księga blasku. Traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*, Lublin 1997.
- <sup>8</sup> Gn 9, znak kosmiczny dla całej ludzkości; następny to „obrzezanie” (Gn 17), znak płciowy dla rodu Abrahama; następny to „szabat” (Ex 20n.), syntetyczny znak Prawa dla narodu, jako kryterium społeczne.
- <sup>9</sup> B. Schulz, *Księga*, cz. V, dz. cyt.
- <sup>10</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu podług Tekstu Łacińskiego Wulgaty, przekład X. Jakóba Wujka*, Nakład Redakcji „Wędrowca”, Warszawa 1895 – wydanie popularne, ale jedno z wielu, w których tekst Wujka drukowano z odmianami co najwyższej aktualnej ortografii.
- <sup>11</sup> *Pięcioksiąg Mojżesza*, tłumaczył i objaśnił Dr I. [zaak] Cytkow, Wyd. Józefa Fischera, Kraków 1895 [podkr. moje].
- <sup>12</sup> B. Schulz, *Genialna epoka*, cz. I, [w:] *Sanatorium...* dz. cyt.
- <sup>13</sup> Tamże, cz. II, [podkr. moje].
- <sup>14</sup> Por. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, red. Ernst Jenni, Claus Westermann, Kaiser Verlag München, Theologische Verlag Zürich, t. II 1979, kol. 7–26, opr. Joachim Jeremias, oraz *Vocabulaire de Theologie Biblique*, publ./ dir. Xavier Leon-Dufour, Ed. du CERF, Paris 1970, hasło „Prophete”, kol. 1946n.
- <sup>15</sup> Pojęcie „apoftegmatu” – w pierwotnej warstwie znaczeniowej – to zwarta, zebrana w sobie jednostka wyrażenia, komunikatu naznaczonego subiektywnym ładunkiem, liryzmem, o dużym znaczeniu również dla słuchu i mowy, a nie tylko semantycznym, por. *Drevnigreczesko-russkij slovar'*, zestawiał I.Ch. Dvoreckij, red. S.I. Sobolevskij, Moskwa 1958, s. 222.
- <sup>16</sup> Jak w akcie zesłania Ducha na apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy, por. Dz 2:4, gdzie komunikowanie od nich jako natchnionych określa się właśnie jako „apoftegmatyzowanie”.
- <sup>17</sup> Por. Władysław Panas, *Sztuka jako ikonostas*, posłowie [w:] Paweł Florenski *Ikonostas i inne szkice*, IW PAX, Warszawa 1984, s. 213 i nast.
- <sup>18</sup> B. Schulz, *Księga*, cz. I, dz. cyt.
- <sup>19</sup> Tamże, cz. V.
- <sup>20</sup> Tamże, cz. I.
- <sup>21</sup> Tamże, cz. II.
- <sup>22</sup> Ex 34, 27–28.
- <sup>23</sup> Problem autorstwa IV Ewangelii oraz tego, kto to jest Jan Ewangelista, jest bardzo daleki od rozwiązania; podobnie Mateusz Ewangelista, wbrew tradycji, nie jest zapewne „celnikiem” powołanym na apostoła (Mt 9:9 + Łk 5:27 dodaje drugie imię „Lewi”).
- <sup>24</sup> Por. np. jedna z licznych odnośnych prac: Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2006, s. 521.
- <sup>25</sup> James D.G. Dunn, *The Oral Gospel Tradition*, Eerdmans Publ. 2013, s. 400.
- <sup>26</sup> R.E. Brown *An Introduction to The New Testament* Doubleday, New York, London 1997, s. 116 i nast.
- <sup>27</sup> Por. polemiczne prace przeciw hipotezie Q Marka Goodacre'a: markgoodacre.org.
- <sup>28</sup> B. Schulz, *Księga*, cz. V, [w:] *Sanatorium...*, dz. cyt.
- <sup>29</sup> Por. omówienie tzw. problemu synoptycznego np. [w:] R.E. Brown *An Introduction...*, dz. cyt., s. 111 i nast.; P. Benoit, M.-E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles*, t. II *Commentaire par M.-E. Boismard*, CERF (Paris) 1972, s. 15–59.
- <sup>30</sup> M. Bułgakow, *Mistrz i Małgorzata*, rozdz. 2: *Poncjusz Piłat*, liczne wydania.
- <sup>31</sup> B. Schulz, *Księga*, cz. III, dz. cyt.



Fot. Zbigniew Benedyktowicz.