

HANNA KRYŃSKA

CZAS GNIEWU, CZAS MIŁOSIERDZIA
KSIĘGI STAREGO TESTAMENTU
W *DNIU GNIEWU* ROMANA BRANDSTAETTERA

Cała twórczość Romana Brandstaettera bardzo intensywnie przepojona jest odniesieniami biblijnymi. Wśród dramatów najbardziej „biblijnym” okazuje się *Dzień gniewu*, mimo że jego akcja nie jest osadzona w realiach biblijnych, ale rozgrywa się w czasie II wojny światowej. O ile bowiem w przypadku *Powrotu syna marnotrawnego* analogia do ewangelicznej przypowieści nadaje perspektywę spojrzenia na Rembrandta, o tyle w *Dniu gniewu* odwołania do tekstów biblijnych nasycają cały dramat na różnych jego płaszczyznach. Nawiązania do Pisma Świętego uwidoczniają się przez używane słownictwo, cytaty, wydarzenia, motywy, obrazy, a nawet elementy poetyckiego zorganizowania wypowiedzi bohaterów. Obficie występują w tym misterium dramatycznym typowe dla biblijnej poezji hebrajskiej paralelizmy, chiazmy czy struktury porządkujące symetrycznie całe fragmenty wypowiedzi¹. „Biblijność” utworu ujawnia się również w spojrzeniu na przedstawioną rzeczywistość i w interpretacji zdarzeń, które ją budują.

Większość krytyków wypowiadających się po pierwszym wydaniu *Dnia Gniewu* miała trudności z jego klasyfikacją genologiczną oraz uchwyceniem

Mgr HANNA KRYŃSKA – absolwentka Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych KUL, doktorantka w Katedrze Teorii i Antropologii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

¹ Przez badaczy poezji biblijnej binarność uznawana jest za podstawowy sposób poetyckiego organizowania wypowiedzi. Por. R. M e y n e t, *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, w: *Język Biblii a język współczesny*, red. R. Komurka, Kraków 2006, s. 11; t e n ż e, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001, s. 25.

całości problematyki dramatu². Ze względu na ową biblijność J. Szczawiński i T. Kudliński widzą w nim moralitet³. T. Kudliński interpretuje konflikt między Bornem i Przeorem jako walkę dobra ze złem o duszę Blatta i negatywnie odnosi się do sceny „wcielenia” Chrystusa w ciało umęczonego Żyda⁴. E. Wysińska ocenia *Dzień gniewu* w perspektywie zbliżenia R. Brandstaettera do dramatu antycznego jako nieudaną tragedię. Zwrot akcji w trzecim akcie uważa za „ułatwione rozwiązanie”, które nie pomaga w „ominięciu zasadzek melodramatu” przez to, że uładza i rozładowuje narastający konflikt między trzema postaciami dramatu⁵. Zakończenie zostaje ocenione jako melodramatyczne i banalne również przez J. Górskiego i A. Kowalską⁶. Inaczej widzi dramat A. Rogalski, który próbuje uchwycić jego relacje do dzieł literatury światowej i do Pisma Świętego⁷. Tworzy też listę ksiąg i tekstów biblijnych, do których Brandstaetter się odwołuje, i odnotowuje, że „jego słowo poetyckie [...] odradza się [...] u takich źródeł, jak księga Hioba, Psalm Dawidowe, Pieśń nad Pieśniami, księgi prorockie, Ewangelia, Apokalipsa św. Jana, Stabat Mater i Magnificat”⁸. W swojej interpretacji odnosi się jednak przede wszystkim do Ewangelii i zagadnień wiary, stojących – jego zdaniem – w centrum dramatu. W większości recenzji najwięcej miejsca poświęcono ocenie prawdopodobieństwa psychologicznego postaci oraz kompozycji dramatu. Krytycy wypowiadający się po pierwszym wydaniu, zdają się niemal nie zauważać nawiązań biblijnych, a jeśli to czynią, ich uwagi podporządkowane są rozważaniom genologicznym. R. Brandstaetter ucina częściowo te dociekania, zmieniając w drugim wydaniu podtytuł. Zamiast „dramat w 3 aktach” pojawia się „misterium dramatyczne w trzech aktach”⁹. Później-

² Szerzej problem recepcji *Dnia gniewu* przedstawia R. Strzelecki („*Dzień gniewu*” *Romana Brandstaettera. Próba interpretacji dramatu (oraz recepcja)*, w: *W stronę współczesności. Studia i szkice o literaturze polskiej po 1939 roku*, red. Z. Andres, Rzeszów 1996, s. 169-182).

³ J. S z c z a w i ń s k i, w: *Dzień gniewu i łaska krzyża (Rozmowa o dramacie Brandstaettera)*, „Kierunki” 9(1964), nr 11, s. 1; T. K u d l i ń s k i, *Podwójny jubilat*, „Życie i Myśl” 17(1967), nr 7-8, s. 171-183.

⁴ K u d l i ń s k i, *Podwójny jubilat*, s. 178n.

⁵ E. W y s i ń s k a, *O dramaturgii Brandstaettera*, „Dialog” 9(1964), nr 7, s. 98-102.

⁶ A. K o w a l s k a, J. G ó r s k i, w: *Dzień gniewu i łaska krzyża...*, s. 1.

⁷ A. R o g a l s k i, „*Dzień gniewu*” *Brandstaettera*, „Życie i Myśl” 15(1965), nr 3/4, s. 30-38.

⁸ Tamże, s. 37-38.

⁹ Por. pierwsze (R. B r a n d s t a e t t e r, *Dzień gniewu*, Warszawa 1962) i drugie wydanie dramatu (t e n ż e, *Dzień gniewu*, Warszawa 1971; pozostałe wydania w latach 1986,

si interpretatorzy inaczej będą patrzeć na ten utwór, choć nadal pojawiać się będą opinie, że mamy do czynienia z „pęknięciem [...] między dramatyczną treścią akcji a jej przepoetyzowaniem”¹⁰.

Biblijność dramatu dostrzegają późniejsi badacze utworu. Z. Jasińska odnotowuje ją jako jeden z „religijnych wątków” *Dnia gniewu*, który jednocześnie tworzy misteryjność, liturgiczność i pasyjność tego dramatu¹¹. Najbardziej dogłębną analizę *Dnia gniewu* dał jak dotąd R. Strzelecki¹². Odnosząc się do opinii poprzedników jako pierwszy poświęcił dużo uwagi kontekstowi apokaliptycznemu dramatu, nazywając go nawet „misterium apokaliptycznym”. Odnosił się do idei sądu, łączącej się według niego z teofanią. Zdaniem Strzeleckiego, jeśli mamy do czynienia z walką dobra ze złem, jest to zło i dobro absolutne¹³. Badacz nie zaniedbał również kontekstu liturgicznego i pasyjnego, które jego zdaniem łączą się w tym dramacie w „paraleli liturgii mszalnej” i „w kształtach obrzędowości pasyjnej”¹⁴. K. BednarSKI zestawiał trzy dramaty R. Brandstaettera (*Dzień gniewu*, *Powrót syna marnotrawnego*, *Pokutnik z Osjaku*), które – jego zdaniem „wiąże przypowieść

1995, 2005; t e n ż e, *Dzień gniewu*, [w:] t e n ż e, *Dramaty*, Warszawa 1986; t e n ż e, *Dzień gniewu*, w: *Stwarzanie światów. Antologia współczesnego dramatu polskiego*, oprac. B. Urbanowski, Warszawa 1995; t e n ż e, *Dzień Gniewu*, w: t e n ż e, *Dramaty*, Kraków 2005). Autor dokonał również zmian w tekście dramatu, a także dookreślił miejsce wydarzeń. Początkowe umieszczenie akcji w kraju europejskim okupowanym przez Niemców zastępuje uwaga „Rzecz dzieje się w Polsce, w klasztorze, podczas okupacji hitlerowskiej”. Nie są to zresztą jedyne zmiany. Istnieją spore niekiedy różnice w kształcie tekstu w poszczególnych wydaniach. Największe dotyczą pieśni rozpoczynających i kończących poszczególne akty. Poza wyrzuceniem pewnych fragmentów i uzupełnień innymi, odmienny jest podział kwestii między postacie. Wydanie z 1971 r. (a za nim wydania z lat 1986 i 1995) rozbija tekst między poszczególnych ojców, pozostałe mają jedynie dwa chóry (prawy i lewy). Było to prawdopodobnie wynikiem niezadowolenia R. Brandstaettera z realizacji scenicznych, w których chór staje się zbyt statyczny i niezindywidualizowany. Por. S z c z a w i ń s k i, w: *Dzień gniewu i łaska krzyża*, s. 1; R. S t r z e l e c k i, *Droga teatru*, Lublin 1997, s. 71). Cytaty podawane będą za ostatnim wydaniem z 2005 r. przy użyciu skrótu DG.

¹⁰ Opinię przywołuje J. Szczawiński (*Paradoks o autorze*, „Teatr” 27(1972), nr 18, s. 22; por. także Z. Ł a c z k o w s k i, w: *Dzień gniewu i łaska krzyża...*, s. 1).

¹¹ Z. J a s i ń s k a, *Religijne wątki w dramaturgii Romana Brandstaettera*, w: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 407-409.

¹² „*Dzień gniewu*”..., s. 169-182.

¹³ Autor polemizuje więc z potraktowaniem Borna i Przeora jako uosobienia sił dobra i zła, które miało miejsce w przywoływanym tekście T. Kudlińskiego (*Podwójny jubilat*, s. 171-183) oraz opinii M. Kurzyny (*Dzień gniewu i łaska krzyża...*, s. 1).

¹⁴ „*Dzień gniewu*”..., s. 173.

o synu marnotrawnym”¹⁵ – i analizuje kategorie pojawiające się według niego zarówno w Piśmie Świętym, jak i w dramatach (droga, walka, sumienie i łaska). Odnalezione w życiu wybranych do analizy postaci „identyczne biblijne rzeczywistości” nie wyczerpują jednak najistotniejszych wątków *Dnia gniewu*, ani nawet samego Borna (uznanego za syna marnotrawnego)¹⁶. Najciekawsze i najbardziej wartościowe w całej analizie wydaje się wskazanie zanurzenia dramatów w słownictwie biblijno-religijnym¹⁷. K. Ogiolda zwraca uwagę na odniesienia do Ewangelii (Blatt – figurą cierpiącego Chrystusa), Apokalipsy (*dies irae* – sąd ostateczny), oraz marginalnie – do Pięcioksięgu i psalmów¹⁸. W kluczowej scenie dramatu dostrzega nawiązanie do własnych przeżyć autora, rozpoznającego Boga w Ukrzyżowanym¹⁹. Uznaje też,

¹⁵ K. B e d n a r s k i, *Wątki biblijne w wybranych dramatach Romana Brandstaettera*, w: *Świat Biblii Romana Brandstaettera. Ogólnopolska Interdyscyplinarna Sesja Naukowa, 20-22 października 1999 r.* UAM, red. J. K. Pytel i in., Szczecin 1999, s. 98-118.

¹⁶ Wybór utworów, a także postaci mających odzwierciedlać biblijny wzorzec syna marnotrawnego, budzi jednak duże wątpliwości. SS-man Born z *Dnia gniewu*, po doświadczeniu obecności Jezusa w prześladowanym Żydzie, nie zabija ani jego, ani ukrywających go zakonników. Strzela jednak z zimną krwią i bez emocji do natarczywej kochanki, co trudno uznać za postępowanie nawróconego lub choćby rokującego nadzieję na nawrócenie. Sen, który relacjonuje Przeorowi, pozwala jedynie stwierdzić, że odzywa się jeszcze w Bornie głos sumienia, a jego przemyślny podstęp wobec Przeora wywołany został również wewnętrzną walką z tym głosem. To jednak zbyt mało, by nazwać go „synem marnotrawnym” (nawet jeśli ma być to „niezwykle «pogmatwany» syn marnotrawny”; tamże, s. 104), szczególnie, że jest w tym dramacie osoba, którą wprost się tak określa. Przeor mówi przecież w drugim akcie do Blatta:

„Wszystko rozumiem. Ale się zastanów,
Czy rzeczywiście jesteś pełnym Żydem,
A może tylko marnotrawnym synem,
Który porzucił dom swojego Ojca
I poszedł w obcą, daleką krainę,
Aby roztrwonić całą swą majątność?” [DG, s. 553]

Dotychczasowi badacze utworu wypowiedzieli się zarówno za, jak i przeciw uznaniu przemiany Borna za nawrócenie (zob. opinie Z. Łączkowskiego i T. Żwiry, *Dzień gniewu i łaska krzyża...*, s. 1). Zwrócono również uwagę na demoniczność, czy też „opętanie” Borna (por. Z. D o l e c k i, *Dramat łaski*, „Kierunki” 8(1963), nr 36, s. 5; S t r z e l e c k i, „Dzień gniewu”..., s. 174-178). Kwestia ta wymagałaby jednak dokładniejszego rozpatrzenia. Być może dobrym tłem tych rozważań byłby dramat *Zmierzch demonów*, napisany w bliskim czasie po *Dniu gniewu* i również podejmujący zagadnienia związane z postawą Niemców opowiadających się za nazizmem.

¹⁷ B e d n a r s k i, *Wątki biblijne*, s. 107-108.

¹⁸ *Motywy biblijne w dramatach Romana Brandstaettera* („Powrót syna marnotrawnego”, „Dzień gniewu”), „Zeszyty Naukowe. Uniwersytet Opolski. Filologia Polska” 1995, z. 35, s. 141-144.

¹⁹ Tamże, s. 140-141.

że Blatt jako Emmanuel faktycznie „staje się po części samym Chrystusem”²⁰. E. Bednarczyk zauważa zakorzenie postawy Borna w opozycyjności ideologii nazistowskiej do koncepcji judaistycznych²¹. Rozpatruje również dramat w kontekście innych utworów R. Brandstaettera i podkreśla znaczenie ofiary oraz spotkania z Bogiem w interpretacji wypowiedzi Przeora²². Wokół zagadnienia wiary i relacji do Chrystusa koncentruje się analiza R. Zajączkowskiego, który spośród ksiąg biblijnych najszerzej zwraca uwagę na Apokalipsę i Ewangelie²³. Pozostałe wypowiedzi odnoszące się do *Dnia gniewu* stanowią jedynie fragmenty artykułów i nie mają charakteru dokładnych analiz dramatu. Zawierają zazwyczaj jedynie pojedyncze uwagi dotyczące sposobu jego napisania, odniesień do Biblii, liturgii, norm moralnych oraz wartości estetycznej i religijnej²⁴.

Rzeczywiście ani realia historyczne, ani nawiązanie kompozycyjne do dramatu antycznego²⁵ nie zasłaniają odniesień biblijnych, ale nawet je eksponują. Wplecione między dialogi pieśni pełne są zwrotów i cytatów z Pisma Świętego, a sposób ich wypowiedzienia (inicjowanie przez przeora na kształt antyfon, podział na dwa chóry) nasuwa skojarzenia z zakonną modlitwą liturgiczną²⁶. Nie wystarczy jednak samo odnotowanie tego faktu. Warto przyrzeć się, do jakich tekstów odwołuje się Brandstaetter w swoim dramacie

²⁰ Tamże, s. 141-142.

²¹ *Człowiek wobec transcendencji i tajemnicy człowieczeństwa: studium na podstawie dramatu „Dzień gniewu” Romana Brandstaettera*, „Orbis linguarum” 2002, z. 20, s. 285-299.

²² *Ofiara jako chrześcijański sposób bycia: studium na podstawie twórczości Romana Brandstaettera*, „Orbis linguarum” 2003, z. 23, s. 187-201.

²³ *Pisarz i wyznawca*, Lublin 2009, s. 265-280.

²⁴ Zob. np. B. K o z e r a, *Katolicyzm jako program poezji Romana Brandstaettera*, „Zeszyty Naukowe WSP Opole” 1983, nr 22, s. 173-198; H. S ł a w i ń s k a, *Świat biblijny Romana Brandstaettera*, „Kierunki” 30(1985), nr 23, s. 11; A. M. M i k o ł a j c z a k, *Między Jeruzalem a Romą. Świat znaków i znaczeń Romana Brandstaettera*, w: *Świat Biblii...*, s. 31-50; M. L a c h, *Postawy moralne w dramatach Romana Brandstaettera*, w: *W kręgu dramatu i teatru religijnego XX wieku*, red. W. Kaczmarek, J. Michalczyk, Lublin 2007, s. 109-127.

²⁵ Zwracają na to uwagę uczestnicy dyskusji na łamach „Kierunków” (*Dzień gniewu i łaska krzyża...*, s. 1-2), E. Wysińska (*O dramaturgii...*, s. 99) oraz Z. Jasińska (*Religijne wątki...*, s. 407). Każdy z trzech aktów zaczyna się i kończy pieśnią wypowiedzianą przez przeora, postaci z chóru lub cały chór. Nie ma podziału na sceny. Pieśni wplecione zostają między dialogi, co daje efekt przypominający greckie epeisodiony i stasimony. Zostaje zachowana jedność miejsca (refektarz) i czasu (jedno popołudnie), a nawet w dużej mierze zasada decorum (przeważa wysoki styl wypowiedzi, śmierć postaci nie dokonuje się na scenie).

²⁶ S t r z e l e c k i, „Dzień gniewu”..., s. 173.

i czy może to zmienić sposób jego odczytania. Jak wynika z powyższego po-
bieżnego przeglądu wypowiedzi o *Dniu gniewu*, liczne uwagi dotyczące bi-
blijności tego dramatu koncentrują się głównie wokół tekstów nowotestamen-
towych (Apokalipsa, Ewangelie), podczas gdy tło Starego Testamentu wydaje
się tu równie istotne. Stwierdzenie to wydaje się tym bardziej zasadne, gdy
weźmiemy pod uwagę fakt, że Brandstaetter wychowywał się właśnie na tych
tekstach i przez ich pryzmat patrzył na księgi Nowego Przymierza.

Akcja dramatu usytuowana jest w konkretnym czasie i miejscu. Pod spi-
sem osób znajdujemy objaśnienie „rzecz dzieje się w Polsce, w klasztorze,
podczas okupacji hitlerowskiej”. Miejscem akcji jest klasztorny refektarz.
Czas możemy nawet szczegółowo dookreślić dzięki umieszczonemu w pierw-
szym akcie odczytywanemu fragmentowi z *Martyrologium Romanum* przezna-
czonego na 23 listopada²⁷. Miesiąc ten ma nawet rysy prawdopodobieństwa
historycznego, bowiem tzw. akcje likwidacyjne często przeprowadzano w li-
stopadzie, a ich przebieg wielokrotnie był podobny²⁸. Osadzenie w tych
konkretnych realiach nie stanowi jednak całego kontekstu wydarzeń. Akcja
nie toczy się jedynie w refektarzu – jego przestrzeń otwarta jest przez
obecność dwóch drzwi i dwóch okien na pacyfikowane i niszczone miasto.
Wypowiedzi chóru wskazują na jeszcze szerszy kontekst:

Ten gotycki refektarz w klasztorze
Jest metaforą czasu.
W tej metaforze człowiek
Określany jest za pomocą Boga,
A Bóg za pomocą człowieka. [DG, s. 515]²⁹

Taka perspektywa wraz z odwołaniami biblijnymi sytuuje ją dodatkowo
w całej Historii Zbawienia i dopiero ona pozwala spojrzeć całościowo na

²⁷ *Martyrologium rzymskie oraz elogia świętych i błogosławionych z niektórych marty-
rologiów zakonnych*, przeł. i oprac. P. Turbak, Kraków 1967, s. 334.

²⁸ Fragmenty wypowiedzi Blatta („wyciągali Żydów z piwnic i kryjówek,/ Rozstrzelowali
na miejscu i furmankami/ Wywozili trupy za miasto”, „kilkunastu Żydów uciekło do lasu”,
„idzie oblawa z psami”, „innych pędzili na kirkut [...] I tam ich zabijali na starych,
omszałych grobowcach”) opisują wydarzenia, które mogły mieć miejsce właściwie wszędzie,
wielokrotnie „likwidacja getta” miała bowiem podobny przebieg. Podobne do opisanych
w *Dniu gniewu* egzekucje na żydowskim cmentarzu miały miejsce również w rodzinnym mieś-
cie pisarza – Tarnowie, ale i w wielu innych miastach (np. dokładnie 23 listopada 1942 r.
w Miechowie).

²⁹ Nie wszystkie wydania dramatu zawierają te słowa.

działające się wydarzenia³⁰. Przypatrzmy się więc, co właściwie dzieje się, w tak poetycko przetworzonej przestrzeni.

Mieszkający w polskim klasztorze sąsiadującym z gettem zakonnicy stają się świadkami masowej eksterminacji Żydów. Widok płonącego miasta, groza śmierci i bezmiar okrucieństwa kierującego akcją oficera SS Borna wywołują w ojcach wiele emocji i wątpliwości. Pogłębiają je jeszcze częste odwiedziny Borna w klasztorze, które rzucają cień podejrzeń na Przeora. W takiej sytuacji w klasztornym refektarzu pojawia się zbiegły z getta Żyd – Emanuel Blatt. Ojcowie zamieszkujący klasztor, początkowo przerażeni zagrożeniem, jakie stwarza jego obecność, postanawiają jednak udzielić mu schronienia i ubierają go w habit. Rozmowy z Przeorem ukazują wiele rozterek i goryczy, jakie pojawiły się w Błacie w wyniku cierpienia i widoku prześladować. Wątpi on w to, co stanowi podstawę tożsamości i poczucia przynależności do Narodu Wybranego – w opatrność Bożą czuwającą nad Izraelem.

Zbieg z getta nie dostał się jednak do klasztoru przypadkowo. Drogę wskazała mu kobieta – Julia Chomin, która okazuje się kochanką Borna. Pragnąc dostać perły z ołtarza Matki Bożej, szantażuje Przeora, grożąc że wyda obecność Żyda w klasztorze. Do chęci zyskania cennego przedmiotu dołączają się jej przedwojenne wspomnienia kazań Przeora, które odbierała jako „potępienie po nazwisku”. Przeor jednak uporczywie nie chce popełnić ani świętokradztwa, ani zdradzić niewinnego. Ryzykuje jednak życiem swoim i pozostałych ojców.

W klasztorze pojawia się Człowiek z podziemia, który odzyskał zaufanie do Przeora po udzieleniu schronienia Blattowi. Próbuje namówić Ojca do wydania Borna przez danie znaku, że opuszcza klasztor po swojej wieczornej wizycie. Przeor nie chce skazywać go na śmierć, wierząc w możliwość jego nawrócenia. Born okazuje się jego kolegą z czasów seminarium w Rzymie. Kleryk Collegium Germanicum porzucił jednak powołanie i włączył się w ruch nazistowski. Po latach, spotkawszy dawnego znajomego, próbuje skompromitować go i pozbawić wiary, którą sam utracił. Środkiem do tego celu ma być

³⁰ Dzieje się zgodnie ze słowami Brandstaettera z *Kręgu biblijnego*: „W takich razach staje się ono [Pismo Święte – H. K.] szczególnej wartości komentarzem do rozgrywających się do koła nas wypadków i wyznacza zdarzeniom, których jestem świadkiem, właściwy sens i osądza je sprawiedliwie według kodeksu absolutnych wartości moralnych i etycznych. Czytając o naszym czasie w Biblii, rozumiem głęboko ukryte przeznaczenie historii, jej meandry, jej zygzaki i nieubłagalną docelowość” (R. B r a n d s t a e t t e r, *Krąg biblijny*, Warszawa 1996, s. 115). R. Strzelecki określi ten stan rzeczy następująco: „*Dzień gniewu* rozgrywa się na kilku planach” i dodaje, że najistotniejsze są jego zdaniem „pasyjny i nadrzędny wobec niego: apokaliptyczny” („*Dzień gniewu*”..., s. 172).

intryga zawiązana przy pomocy Julii. Gdy oficer SS odwiedza klasztor, grozi rozstrzelaniem wszystkim oprócz Przeora, jeśli ten nie wyda zbiega. Blatt w końcu sam się ujawnia i staje się ofiarą tortur Borna. Zakłada mu on wieńiec z drutu kolczastego, szkarłatne płótno i każe zakonnikom klęknąć i odmawiać psalmy. Ta bluźniercza pasja okazuje się jednak przełomowym momentem dramatu. W męczonym Żydzie Borna doświadcza obecności Chrystusa. Wstrząśnięty tym wydarzeniem nie zabija Blatta ani zakonników. Strzela jednak do dopominającej się o perły kochanki. Opuszczając klasztor, nieświadomie sam daje znak partyzantom i wpada w ich zasadzkę, ocalony nie może zrozumieć, co się stało. Przeżycie tej szczególnej chwili jedności z ukrzyżowanym Chrystusem pozwala mu jednak na odzyskanie wiary i uznanie Go za „Adonaj” – swojego Pana.

Trudno byłoby choćby wskazać wszystkie odniesienia do ksiąg biblijnych misternie splecione ze sobą w poszczególnych pieśniach i wypowiedziach. Oprócz wielokrotnie przywoływanej historii Przymierza z Narodem Wybranym („nie rozstąpi się jak Morze Czerwone”, por. Wj 13) i scen z życia patriarchów („owce Jakuba do studni”, por. Rdz 30; „Jak spokój, jak trzej aniołowie/ Pod namiot Abrahama, ocieniony/Dębami w Mamre”, Rdz 18) pojawiają się obrazy arki na falach potopu (por. Rdz 7), niszczonej urodzajnej winnicy (por. Iz 5,1-7; Ps 80,9-20), „plemion Mosocha i Cedaru” (por. Ps 120,5), „szarańczy Rachaba” (por. Hi 26,12; Ps 89,11; Iz 51,9), „tłoczni wina” (por. Ap 14,19-20, Ap 19,15), krwi rozlanej na ziemi (por. np. 1 Sm 26,20), czas „czoł pokrytych bluźnierczymi napisami” (por. Ap 13,16-17) i inne apokaliptyczne zapowiedzi („odziani w Jego krew/ Jak w godową szatę/ Śpiewać będziemy w chórze” – por. Ap 7,9.14; Ap 19,13-14). Nie brak też innych sformułowań pochodzących z Biblii lub ukształtowanych na podobieństwo zwrotów hebrajskich, np.: „miejsce goryczy i miejsce krwi” (por. Wj 17,7; Mt 27,8), „życie ludzkie mniej znaczy/ Od złamanej gałęzi” (por. Ps 102,15), „czas naznaczony” (por. Koh 3,17), „jest czas rozpaczony” (por. Koh 3,1-8), „ponad śnieg bielsze” (Ps 51,9), „O Panie, idący od Themanu,/ Od gór Paran!” (Ha 3,3). Prześledzenie odwołań pokazuje, iż w dramacie znalazły swoje echo wszystkie grupy ksiąg Starego Testamentu (*Tora, Nebim, Ketubim*), a z Nowego Testamentu – Ewangelie i Apokalipsa. Najważniejsze dla zrozumienia utworu okazują się jednak księgi prorockie, w których spotykamy zapowiedzi „dnia gniewu”, „dnia Pańskiego” (Iz, Jer, Lam, Ez, So, Jl, Am, Za), a także psalmy, apokaliptyczne wizje prześladowań i ewangeliczne opisy męki. Ponieważ, jak to zostało wspomniane, nowotestamentowe tło

dramatu zostało już zarysowane w poprzednich opracowaniach, analiza ni-
niejsza skupi się głównie na księgach Starego Testamentu.

Tytuł utworu wskazuje na kategorię „dnia gniewu”, która powinna stano-
wić klucz interpretacyjny do całego dramatu. Tezę tę potwierdza umieszczenie
pewnych nawiązań do tego określenia na początku i końcu dramatu, choć
w całym jego tekście mowa jest raczej o „czasie gniewu”. Ojciec Piąty mówi
na początku dramatu o czasie, który Bóg „upodobał sobie [...] dla swojej
zapalczywości”. Na końcu utworu, tuż przed wyznaniem Blatta, Przeor wy-
powiada swego rodzaju „psalm” kończący się słowami:

Albowiem każda chwila
Jest ostatecznością
I jest czasem Twojego gniewu,
I jest czasem Twojego miłosierdzia,
Chrystusie. [DG, s. 585]

Paraleliczne uformowanie dwóch ostatnich wersów nie tylko stanowi na-
wiązanie do sposobu ukształtowania częstego w poezji hebrajskiej³¹, ale
również stawia czytelnika przed koniecznością rozwikłania swego rodzaju
zagadki. Między wierszami wytwarza się pewne płodne semantycznie napię-
cie, zgodnie ze słowami biblisty:

Fakt, iż to samo zostaje wypowiedziane dwukrotnie, na dwa różne sposoby, skupia uwagę
na znaczeniu, które istnieć może tylko „między wierszami”. Czytając te słowa zwracamy
się w kierunku treści różniącej się od owych konkretnych wyobrażeń, ale niedającej się
od nich oddzielić³².

Rodzi się jednak pytanie, jak interpretować ten fragment. Sprowadza się
ono przede wszystkim do zagadnienia, z jakim rodzajem (antytetycznym, sy-
nonimicznym) paralelizmu mamy tu do czynienia. Czy gniew Boży przeciw-
stawiony został miłosierdziu jako skrajnie odmienne przejawy działania Boga?

³¹ W literaturze przedmiotu wymienia się przeważnie paralelizm synonimiczny, antytetycz-
ny i syntetyczny. Opis paralelizmu i przedstawioną klasyfikację pokazał R. Lowth (M e y -
n e t, *Wprowadzenie...*, s. 25). W chwili obecnej jest to zjawisko przywoływane przez wszyst-
kie publikacje dotyczące poezji biblijnej (zob. np. A. S t r u s, *Forma poetycka psalmów*, w:
Pieśni Izraela. Pieśń nad pieśniami. Psalmi. Lamentacje, seria: *Wprowadzenie w myśl i wezwa-
nie ksiąg biblijnych*, t. VII, oprac. A. Strus, J. Warzecha, Warszawa 1988, s. 24-25; S. Ł a c h,
Księga psalmów – wstęp – tłumaczenie z oryginału – komentarz, Poznań 1990, s. 56-57; A.
F i t z g e r a l d, *Poezja hebrajska*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown,
J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 434).

³² M e y n e t, *Wprowadzenie...*, s. 7.

A może tekst wskazuje na to, że w każdej chwili może On dokonywać swojego sądu, a więc udzielać swojego miłosierdzia i karcić? Taka interpretacja (uprawomocniona słowami „każda chwila/ Jest ostatecznością” oraz zwrotem do Chrystusa) przenosiłaby nas znowu na grunt odniesień do Apokalipsy, nie wyjaśniałaby jednak sensu obu wersów i ich wzajemnej relacji. Nie dałaby też kompletnej odpowiedzi na pytanie o to, czy da się pogodzić dwie tak skrajnie różne rzeczywistości, jakimi są gniew i miłosierdzie. Z. Jasińska i R. Zajączkowski uznają, że jest to możliwe dzięki Chrystusowi. W takim ujęciu „utwór jest zatem przypowieścią o obecnym w ludzkim życiu zagrożeniu nieszczęściem i śmiercią, a zarazem o stale oferowanej człowiekowi pomocy i szansie”³³. Uwaga ta, choć niewątpliwie słuszna (wskazuje na to ostatni wers cytowanego tekstu), nie daje jednak całkowitego wyjaśnienia, skąd bierze się idea współlistnienia i zależności od siebie tych dwóch pojęć.

Nie porzucając całkowicie apokaliptycznego i ewangelicznego kontekstu, warto próbować poszukiwać rozstrzygnięcia w pozostałych tekstach Pisma Świętego, z którego pochodzi problematyczny zwrot. Pojawiające się w tekście imię Chrystusa nie wyklucza sięgnięcia po Stary Testament. Obecne w dramacie przeświadczenie o jedności całej Historii Zbawienia³⁴ umożliwia bowiem odczytanie fragmentu w kontekście wszystkich ksiąg biblijnych. Dotychczasowe analizy wskazywały głównie na rozumienie „dnia gniewu”, właśnie jako apokaliptycznego dnia sądu zgodnie z Ap 6,16-17³⁵. Nie można jednak zapominać, że pochodzenie tego terminu jest inne. W Piśmie Świętym, gdy mowa o dniu gniewu, pojawia się zazwyczaj dookreślenie, że chodzi o gniew Pański. Gniew Boga jest kategorią wcześniejszą i występującą w wielu księgach biblijnych³⁶. Traktowany jest obecnie jako metaforyczny

³³ Z a j ą c z k o w s k i, *Pisarz i wyznawca*, s. 279; por. także: J a s i ń s k a, *Religijne wątki...*, s. 409.

³⁴ Zagadnienie to rozwinięte zostanie w dalszej części niniejszego tekstu.

³⁵ Ap 6,16-17 „I mówią do gór i do skał: «Padnijcie na nas i zakryjcie nas przed obliczem Zasiadającego na tronie i przed gniewem Baranka, bo nadszedł Wielki Dzień Jego gniewu, a któż zdoła się ostać?»” (*Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1996. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego zgodnie z tym tłumaczeniem); por. Z a j ą c z k o w s k i, *Pisarz i wyznawca*, s. 277; S t r z e l e c k i, „Dzień gniewu”..., s. 172.

³⁶ W najstarszych tekstach gniew wiąże się przede wszystkim ze świętością Boga. Gniew dotyka szczególnie wszystkich zatwardziałych grzeszników. „Nie ma w Biblii ani jednego dokumentu lub księgi, w której nie byłoby przypomniane to przeświadczenie”. (*Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, s. 288-289).

sposób opisanego działania Boga³⁷. Jego zapalczywość pojawia się zazwyczaj w sytuacji porzucenia drogi Bożej i wierności Jego Przymierzu (np. Pwt 29,23), przejawiającej się przede wszystkim w buncie (np. Pwt 9,7-8.18), nieprzestrzeganiu przepisów kultycznych (np. Pwt 13,18; Joz 7,1-26), kultach bałwochwalczych (np. Wj 32,1-14; Lb 25,1-18; Pwt 32,20-22; 1Krl 14,15; 15,30; Ps 78,58) i przewrotnym postępowaniu gwałcącym sprawiedliwość (np. Am, Jr, Ez). Gniew może być więc konsekwencją nieprzestrzegania Prawa i wyrządzanego zła. Złe czyny są jednak często wynikiem spłyconego pojmowania Boga (do wierności Przymierzu wystarczy wielość ofiar), a nawet zwątpienia w faktyczną władzę Boga nad światem i możliwość wymierzenia przez Niego sprawiedliwości. Stopniowo kategoria gniewu Bożego oprócz kontekstu teraźniejszego nabiera wymiaru eschatologicznego, który łączy się z ideą czasu gniewu³⁸.

Pojęcie „dzień gniewu Pańskiego” występuje w mniejszej ilości tekstów i odnosi się do dnia sądu (Hi 20, 28; Prz 11,4) lub częściej do klęski jako kary dla Izraela (Lm 2,1.21-22, Ez 7,19). Centralne miejsce zajmuje jednak w księdze Sofoniasza. Wydaje się, że Brandstaetterowe rozumienie „dnia gniewu” bliskie jest orędziu tej księgi. Już sam sposób opisu dnia gniewu w dramacie rzeczywiście przypomina cechy „dnia Pańskiego”.

So 1,14-18: ¹⁴ Bliski jest wielki dzień Pański, bliski i rychły on bardzo; głos dnia Pańskiego okrutny; wtedy z rozpacy zakrzyknie i mocarz. ¹⁵ Dzień ów będzie dniem gniewu, dniem ucisku i utrapienia, dniem ruiny i spustoszenia, dniem ciemności i mroku, **dnem chmury** i burzy, ¹⁶ dniem trąby i krzyku wojennego – przeciwko miastom obronnym i przeciw basztom wysokim. ¹⁷ I uderzę ludzi, że chodząc będą jak niewidomi, ponieważ zawinili przeciwko Panu; i **krew** ich jak kurz będzie rozpryskana, a ich szpik

³⁷ Por. W. P i k o r, *Metafora gniewu Jahwe w Sofoniaszowym prorocztwie o dniu Jahwe*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkamera OFM w 50. Rocznice święceń kapłańskich*, red. M. Wróbel, Lublin 2005, s. 347-350; *Słownik teologii biblijnej*, s. 288-289. Bibliści wielokrotnie zwracali uwagę na obecność antropomorfizmów i antropopatyzmów w Piśmie Świętym (zob. np. J. K u d a s i e w i c z, *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987, s. 208-223). Uznawane są one za próbę „ogarnięcia tajemnicy” Boga i opisanie go w sposób bliski ludzkiej percepcji. Niektórzy uznają je za „język metaforyczny”, który „trzeba zrozumieć w perspektywie, którą sam stwarza. Trzeba starać się mu zawierzyć” (J. T i s c h n e r, *Hermeneutyka. Zagadnienie języka i zagadnienie interpretacji dzieł językowych*, „W drodze”, 9(1980), nr 8, s. 27).

³⁸ „Zarysowała się więc w ten sposób różnica między gniewem a gniewem: na przestrzeni dziejów kary zsyłane na ludzi nie są wyrazem gniewu Bożego w sensie ścisłym, gniewu, który pozbawia życia na zawsze, są raczej figurami, które stanowią antycypację wspomnianego gniewu. Poprzez owe kary gniew czasów ostatecznych już spełnia swoją zbawczą funkcję” (*Słownik teologii biblijnej*, s. 291).

jak błoto. ¹⁸ Ani ich srebro, ani ich złoto nie zdoła ich ocalić w dniu gniewu Pana, gdyż **ogień** Jego zapalczywy strawi całą ziemię; bo dokona zagłady – zaiste strasznej – wszystkich mieszkańców ziemi.

Lm 2,21 **Legli w prochu ulicy: chłopiec i starzec, moje dziewice i moi młodzieńcy** padli od miecza; zabiłeś ich w dniu swego gniewu, zgładziłeś bez litości

CHÓR: [...] Nasz klasztor wznosi się na wzgórzu.

Z okien klasztoru widać drogę

Prowadzącą do miasta

I **pochmurny dzień** prowadzący

W głąb sierocego horyzontu,

I jesień prowadzącą

W głąb człowieka,

I ludzi prowadzących

W głąb piekieł.

[...]

Ziemia nie może udźwignąć nadmiaru **krwi**,

Ziemia nie może udźwignąć nadmiaru **ognia**.

CHÓR LEWY: **Na ulicach i placach walają się trupy**

Dzieci, starców, kobiet i mężczyzn,

A obok leżą zabite psy i kozy

Na dowód, że los ludzki

Przypadł również zwierzętom. [DG, s. 516-517]³⁹

Cytowany fragment *Dnia gniewu* zawiera elementy typowe dla opisu klęski wieszczonej w księgach prorockich, wzbogacone odniesieniami do Księgi Koheleeta⁴⁰. Skumulowanie drastycznych obrazów i skupienie na dniu Pańskim sugeruje bliskość szczególnie z orędziem Sofoniasza. Studium tej księgi prowadzi współczesnych jej badaczy do wniosków, które wydają się charakteryzować również sposób myślenia zawarty w analizowanym dramacie. Podkreśla się obecnie, że w świetle jej tekstów „nie można spostrzegać gniewu Bożego w kategoriach uczuciowych, jako przejawu mściwości, rewanżu i przemocy, sprzecznych z Bożym miłosierdziem. Dzień gniewu Pańskiego jest bowiem reakcją Jahwe na zło, które wypełnia świat”⁴¹. Bóg reaguje przede wszystkim na postawę ludzi, którzy negują Jego obecność w świecie („Mówią bowiem w swoich sercach: Nie uczyni Jahwe dobrze i źle nie uczyni”, So 1,12b) i czując się bezkarni, dopuszczają się niesprawiedliwości, wyrządzają

³⁹ Podkreślenia H.K.

⁴⁰ Koh 3,19 „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam”.

⁴¹ P i k o r, *Metafora gniewu...*, s. 354. Przywołana publikacja jest znacznie późniejsza niż dramat R. Brandstaettera. Wydaje się jednak, że sposób interpretowania ksiąg prorockich i rozumienia analizowanego terminu jest w niej podobny do ujawnionego w *Dniu gniewu*.

krzywdy słabszym od siebie. „Izraelici wprawdzie nie przeczą istnieniu Boga, lecz uznają Go za niezdolnego do kształtowania historii, która od początku do końca miałyby należeć do człowieka, stąd bliscy są już przekonania o obojętności Boga na ludzkie postępowanie, przez co czynią Jahwe odpowiedzialnym w jakiś sposób za zło i niesprawiedliwość w świecie”⁴². W tej sytuacji gniew kojarzy się z pomstą, a przynajmniej karą rozumianą jako element obrony Bożego Imienia i rewanzu za Jego znieważenie. Tak jednak nie jest.

Bóg jednak nie rezygnuje z Izraela. Gniew jest odpowiedzią Boga, który kocha swój lud i nie chce się zgodzić na jego zagładę. Dlatego też ponowna Jego interwencja służyć ma wyzwoleniu narodu z tego, co prowadzi go ku śmierci. Zapowiadana kara jest konsekwencją działania człowieka, następstwem jego grzechu. Ten jednak nie jest w stanie zniweczyć pierwotnego zamysłu Boga wobec swego ludu (Wj 32,10). Gniew, eksponent karzącego działania Boga, objawia paradoksalnie prawdę o Bogu „nieskorym do gniewu”, a tym samym „miłosiernym”. Kara zatem jest działaniem zbawczym Boga, który wyzwala i tworzy z „reszty” Izraela nowy lud⁴³.

Przywołany fragment końca dramatu da się więc zrozumieć jako paralelizm synonimiczny. Czas gniewu może być czasem miłosierdzia, ponieważ przez Bożą zapalczywość realizują się działania zbawcze.

Dzień gniewu stanie się dla Izraela źródłem radości. [...] Radość płynie z obecności Jahwe wśród swego ludu (3,15.17). Jest On tym samym mocarzem, który w dzień swego gniewu wyprowadził swój naród z sytuacji śmierci (por. 1,14 z 3,17).

[...]

Siłą zbawczego działania Boga w dniu Jego gniewu jest zatem miłość i miłosierdzie. Paradoksalnie gniew nie przeczy Bożej miłości⁴⁴.

Czy jednak zwrócenie uwagi na takie rozumienie dnia gniewu zmienia wymowę dramatu? Zwrot ten nie może być diametralny, a jednak pewne treści ulegają tu uwypukleniu, a inne zatarciu. Zauważana we wcześniejszych interpretacjach problematyka wiary wiązałyby się wprost z tytułowym dniem gniewu, nie dlatego, że jest to jedynie dzień sądu nad wiernymi i niewierzącymi, nad dobrymi i złymi, ale dlatego, iż dokonuje się w nim manifestacja Bożego działania, które zostaje skonfrontowane z osłabłą wiarą człowieka. Następuje teofania (jak słusznie zauważył R. Strzelecki). Nie wiąże się ona jednak tylko

⁴² Tamże, s. 355-356.

⁴³ Tamże, s. 359.

⁴⁴ Tamże, s. 361-362. *Słownik teologii biblijnej* mówi tu o zbawczej funkcji, pełnionej przez ukazanie „miłości Boga świętego pod jednym z jej aspektów” (s. 290-291).

z tryumfalnym wkroczeniem Boga będącym kresem historii, ale również z jej kontynuacją. Oczywiście jeden sens nie wyklucza drugiego, a nawet go dopełnia. Dzień gniewu to bowiem nie tylko dzień miłosierdzia, ale również dzień kresu – owocobrania⁴⁵.

Jesteśmy nadzy i bezimienni.
Dopiero śmierć nada naszemu życiu
Właściwe imię.
Wtedy będą nadane
Nowe i właściwe imiona
[...]
W dzień gniewu,
W dzień owocobrania. [DG, s. 537]

Da się niewątpliwie zauważyć, że w wypowiedziach poszczególnych postaci pojawia się pytanie o to, czy i jak wobec Zagłady można widzieć Bożą obecność i działanie w świecie. Blatt mówi o Bogu:

Człowiek jest okrutny, a Bóg obojętnie
Patrzy na nasze męczarnie.
Usiadł w niebie, zapalił grube cygare,
I czytając gazetę, udaje, że nic nie widzi. [[DG, s. 524]

I kto by pomyślał, że na śmietniku
Kończy się historia wybranego ludu!⁴⁶

Pełne goryczy słowa przypominają rzeczywiste głosy Żydów prześladowanych i zamordowanych w II wojnie światowej. Przyczyną takiego myślenia jest ogrom doświadczonego zła. Ujawnia się w nich jednak nie tylko ból i gorycz, ale też wyrażenie zwątpienia w Bożą obecność w świecie.

Tam jest piekło. Ale to piekło
Nie rozstąpi się jak Morze Czerwone
I Emanuel Blatt nie przejdzie
Suchą nogą na drugi brzeg. [...] [DG, s. 521]

⁴⁵ Samo „owocobranie” na tle biblijnym ma także w niektórych tekstach związek z gniewem Bożym i zapowiedziami eschatologicznymi (por. *Słownik teologii biblijnej*, s. 1047). Nadawanie imion kojarzy się z początkiem stworzenia (por. Rdz 2,19-20), a w tym kontekście również z jego apokaliptyczną odnową (Ap 21,1n).

⁴⁶ Wersy nieobecne w wydaniu z 2005. Cytat za: R. B r a n d s t a e t t e r, *Dzień Gniewu*, w: *Stwarzanie światów. Antologia współczesnego dramatu polskiego*, oprac. B. Urbankowski, Warszawa 1995, s. 210.

Jakaś kobieta wskazała mi ten klasztor [...]
Przyszedłem więc do was, do tego klasztoru,
Bo mnie się zdawało, że to był głos anioła.
Ale Pan może nie posyła już więcej aniołów. [DG, s. 524]

Przekazywane w Biblii i Tradycji wierzenia o Bożych interwencjach ocalających lud zostają skonfrontowane z rzeczywistością i uznane za niemożliwe. W rezultacie zanegowana jest sensowność Przymierza, a nawet istnienie Boga.

BLATT: W cóż ja mogę wierzyć? W żydowski los?
Jeżeli Żyd ma umrzeć ze zimna,
To go nawet na pustyni dopędzi mróz [...].
Ten naród ma pecha. I ten pech
Nasi mędrcy nazwali wybraństwem. [DG, s. 547]

Mój Bóg o mnie zapomniał lub Go w ogóle nie ma. [DG, s. 548]

Ojciec się spyta, do kogo się modłę,
Skoro przestałem wierzyć w dobroć mego Boga?
Słuszne pytanie. Ale czy nie można
Modlić się do własnej, kalekiej myśli,
Która niezdarnie udaje Boga,
Dobrego Boga? [...] [DG, s. 549].

Ja nienawidzę i siebie, i Boga
Za to przymierze, które On uczynił
Z żydowskim ludem! [...] [DG, s. 552]

W rezultacie Bóg zostaje oskarżony przez Blatta jako winny wszystkiemu złu, jakie się dzieje. Zbieg ujawniając się Bornowi, mówi:

Ukryłem się w klasztorze.
Ojcowie nie są winni.
Cóż winne może być otwarte okno
Albo cóż winne mogą być otwarte drzwi,
Jeżeli przez nie wpada do pokoju
Jesienny liść.
Okno nie jest winne.
Drzwi nie są winne.
Wiatr jest winien.
Wielki wiatr zerwał się na dworze,
Wielki wiatr.
Niech pan oficer każe mnie zastrzelić. [DG, s. 568]

Zarysowana przez Blatta analogia jest dość czytelna: liść – zbieg, klasztor – otwarte okno. Żywe w języku określenie „wojenna zawierucha” może wskazywać na uosobienie wydarzeń historycznych, które przygnały Blatta do klasztoru. Możliwa jest jednak inna interpretacja odnosząca się raczej do sił, które stoją ponad historią. Wiatr na kartach Pisma Świętego wielokrotnie traktowany jest jako element teofanii Boga lub Jego bezpośrednie działanie (np. Rdz 1; Rdz 8,1; Wj 10; Wj 14; Lb 11; Syr 43,17). W księgach proroczych wiatr zostaje przedstawiony jako narzędzie i jeden z przejawów właśnie Bożego gniewu⁴⁷. Za pomocą wiatru rozprasza Bóg Izraela ocalając jedynie „resztę”⁴⁸. W mniemaniu Blatta „wiatr jest winien” jego obecności w klasztorze, a więc również jego cierpieniom, ucieczce i tragicznej sytuacji, w jakiej się znalazł.

W wypowiedzi Blatta zwątpienie podyktowane jest dramatycznym położeniem i doświadczeniami. Nie jest on jednak jedyną postacią, która wątpi w Bożą zdolność kształtowania historii. Wątpi w nią także Born przekonany, że dopiero „wiara w Niemcy” zapewnia udział w panowaniu nad historią. W jego przypadku objawem niewiary jest zło wyrządzane celowo – właśnie po to, by zanegować Boga i Jego obecność, by do Jego porzucenia skłonić także innych („Nienawidzę twojego Boga, którego nie mogłem ci wyrwać/ Nawet za cenę życia, za marny ochłap życia”; DG, s. 572).

Próbie poddana jest również wiara zakonników, którzy bliscy są „oddaniu cesarzowi tego, co jest boskie” (DG, s. 525) – nieudzieleniu schronienia niewinnemu, a w czasie bluźnierczej pasji pełni lęku nie są w stanie położyć całkowicie ufności w Bogu. Po wyjściu Borna wyrażają z tego powodu skrucę.

⁴⁷ Np. Ez 13,13 („Przeto tak mówi Pan Bóg: W zapalczywości mojej sprowadzę wicher gwałtowny, spadnie deszcz ulewny na skutek mojego gniewu i grad na skutek mego oburzenia, by wszystko zniszczyć”); Iz 40,7 („Trawa usycha, więdną kwiat, gdy na nie wiatr Pana powieje. Prawdziwie, trawą jest naród”); Iz 57,13 („Gdy będziesz wołać, niech cię ocalą twe obrzydłe bożki! Ale wiatr je wszystkie rozwieje, wicher je porwie. Kto zaś ucieknie się do Mnie, posiadzie ziemię i odziedziczy moją Świętą Górę”); Jer 4:12 („Przyjdzie silny wiatr na mój rozkaz. Teraz Ja także ogłoszę wyrok na nich”). Por. także *Słownik teologii biblijnej*, s. 223.

⁴⁸ Ez 5,1-5 („Synu człowieczy, weź sobie ostry miecz i użyj go jako brzytwy i ogol nim sobie głowę i brodę: następnie weź dokładną wagę i podziel ogolone włosy. ² Jedną ich część spalisz w ogniu w obrębie miasta, gdy nadejdą dni oblężenia; potem weźmiesz następną część i posiekasz ją mieczem dokoła, a trzecią część rozrzuć z wiatrem, ponieważ miecza dobędę na nich. ³ Weź z nich tylko małą ilość i zawiń w poły swego płaszcza. ⁴ Z tych weźmiesz jeszcze trochę i wrzucisz je do ognia, aby w nim spłonęły: z tego wyjdzie ogień na cały dom Izraela. ⁵ Tak mówi Pan Bóg: Oto jest Jerozolima, którą umieściłem między poganami, otoczona obcymi krajami”).

CHÓR PRAWY: Chrystus na to wszystko patrzył.
 CHÓR LEWY: Chrystus to wszystko widział.
 CHÓR PRAWY: Widział ubiczowanie.
 CHÓR LEWY: Widział ukoronowanie.
 CHÓR PRAWY: Widział śmierć Judasza.
 CHÓR LEWY: Widział moje tchórzostwo.
 CHÓR PRAWY: I widział moją trwogę.
 CHÓR LEWY: I widział znowu całą nędzę człowieka.
 CHÓR PRAWY: Myślałem, że to jest moje Gethsemani.
 CHÓR: Moja wina, moja wina,
 Moja największa wina.
(biją się w piersi)
 CHÓR LEWY: A to był tylko dziedziniec
 W domu arcykapłana, obłączony
 Przez piejące koguty. [DG, s. 580-581]

Próbie zawierzenia przechodzi wraz z nimi Przeor, który również wydaje się mieć swoją chwilę słabości, kiedy nie od razu wyraża chęć przyjęcia zbiega.

Przyjęcie perspektywy ksiąg prorockich prowadzi nieuchronnie do kłopotliwego pytania: skoro biblijny dzień gniewu był „miłosierną karą”, mającą na celu upomnienie Izraela i jego ponowne zwrócenie się do Boga, czy Brandstaetter widzi Zagładę jako taką drogę Bożego upomnienia swojego narodu? Przywołany wcześniej fragment o konieczności powrócenia Blatta – „marnotrawnego syna” do Chrystusa, a także słowa o tym, że umożliwiał to „bycie Żydem w pełni”, zdają się potwierdzać taką tezę. Znajdujemy w dramacie również sygnały, że cierpienia Żydów, dotyczące ich na przestrzeni wieków, są konsekwencją decyzji odrzucenia Chrystusa.

BLATT: Przeor wybacz, ale ja już dość
 Zaznałem cierpień od waszego krzyża.
 PRZEOR: Od swego Boga. W księgach twych praojców
 Bóg przepowiedział swe przyjście na świat. [...]
 Tragedia Boga jest tragedią Żydów,
 Cierpienie Żydów jest cierpieniem Boga. [...]
 Naród wybrany, zazdrosny o Boga,
 Podniósł swe pięści przeciw swemu Bogu,
 Krzycząc, że raczej na krzyż Go przybiję,
 A nie zezwoli, aby On miał zrównać
 Czas Izraela z czasem innych ludów.
 Bóg nie chcąc dłużej być więźniem narodu,
 Który Go pragnął zachować na własność,
 Wybrał ciernistą, trudną drogę krzyża.
 Tam, na Golgocie dokonał się dramat,
 Podwójny dramat Boga i narodu.
 Izrael swego ukrzyżował Boga,

Nie wiedząc o tym, że z tą samą chwilą
Pan Bóg na długie wieki ukrzyżował
Swój lud wybrany. [DG, s. 549-551]

Trudno jednak nie zawahać się przed wypowiedzeniem takiego wniosku⁴⁹. Już samo przeświadczenie, że jedynie przyjęcie chrztu jest pełną realizacją przynależności do narodu wybranego, nie może być przecież zaakceptowane przez Żydów⁵⁰. Powyższa konkluzja budzi dodatkowy opór, gdyż ociera się niemalże o uzasadnienie prześladowań. Jest ponadto sprzeczna z innym spojrzeniem na Zagładę zawartym w tym samym dramacie i w innych utworach Brandstaettera. Fragment martyrologium, stanowiący klasztorną lekturę przed posiłkiem („Et alibi aliorum plurimorum sanctorum Martyrum et Confessorum atque sanctorum Virginum”; DG, s. 520) może odnosić się do „Polaków, którzy za pomoc i schronienie udzielone Żydom podczas okupacji zginęli śmiercią męczeńską z rąk hitlerowskich Kainów”⁵¹, ale też, ze względu na kontekst odczytania w czasie, gdy giną w getcie niewinni, podsuwał myśl o zrównaniu chrześcijańskich i żydowskich męczenników⁵². Wielu z zabijanych w ostatnich słowach heroicznie wyznaje wiarę w Boga tak, jak czynili to męczennicy pierwszych wieków („Ten i ów podnosił się z ziemi, krzycząc:/ «Szema Israel, Adonaj Elohenu, Adonaj chad!»”; DG, s. 522). Także w innych tekstach Brandstaettera odnoszących się do Zagłady Żydzi stają się świadkami wiary, która zdaje się przerastać ludzkie siły. Jest tak na przykład w poetyckim zapisie rozmowy Josela Rakowera z Bogiem. Trwający w wierze ojców Żyd staje się wzorem niezłomności w cierpieniu. Poeta napisze: „Podczas lektury tych zapisków utrwaliło się we mnie prze-

⁴⁹ R. Zajączkowski ujmuje tę kwestię następująco: „Czy słowa te [chodzi o przywołany cytat DG, s. 573-574 – H. K.] są wyrazem nietolerancji, prozelityzmu czy osobistych doświadczeń autora? Opowiedzenie się za jedną z tych ewentualności byłoby na gruncie poglądów pisarza i jego dzieła spłyceniem, a nawet zafałszowaniem problemu. Zacytowana opinia wynika raczej z przekonania, że tylko w jedności obu Testamentów można żyć wiarą, ponieważ prawda wiary jest związana z historyczną drogą od Mojżesza do Chrystusa” (*Pisarz i wyznawca*, s. 273).

⁵⁰ W. C h r o s t o w s k i, *Romana Brandstaettera czytanie i objaśnianie Biblii*, w: *Świat Biblii...*, s. 96.

⁵¹ Dedykacja do drugiego i kolejnych wydań dramatu.

⁵² „Judeochrześcijanin, głoszący zasadę, że wszyscy ludzie zmarli śmiercią męczeńską są chrześcijanami – włącza, poddanych eksterminacji Żydów, w poczet męczenników chrześcijańskich” (A. T u r e k, *Dwudziestolecie śmierci Romana Brandstaettera – Bez Boga, tylko pożoga*, „Gość Niedzielny”, 84(2007), nr 35, dodatek „Tarnowski Gość Niedzielny”, s. III).

konanie, że czytam księgę nowego Hioba, Hioba XX wieku”⁵³. Brandstaetterowy Josel Rakower w obliczu śmierci najbliższych i w trakcie powstania w getcie, wypowiada słowa świadczące o odczytywaniu dziejących się wydarzeń jako próby wiary.

Błogosławiony bądź, Panie,
Że uczyniłeś mnie synem Izraela,
Synem ludu szczęśliwego
Pośród wszystkich ludów świata.

Wierzę w Ciebie,
Boże Abrahama, Izaaka i Jakuba,
Chociaż wszystko uczyniłeś,
Abym w Ciebie nie wierzył. [...]

Powiedz, Panie
Co jeszcze uczynisz przeciw nam,
Zanim oblicze Twoje
Znowu ku nam zwrócisz?

Czy nie wolno nam wiedzieć
[...]
Jak długo potrwa Twój gniew?
Panie, Panie,
Czy Ty jesteś Bogiem naszym,
Czy Bogiem morderców?

Panie, w gorzkości duszy mojej
Nie mogę Cię chwalić za zło,
Które przeciw nam czynisz,
Ale chwałę Cię
Za twoją przerażającą wielkość,
Straszną i potężną, i niezachwianą [...]

Uczyniłeś mnie ochłapem mięsa
Rzuconego między wściekłe wilki,
Naznaczyłeś mnie piętnem hańby,
Ale ja w Ciebie nie przestanę wierzyć
I będę Cię miłował
Na przekór Tobie samemu,
Na przekór Twojej woli,
Boże,
Który wszystko uczyniłeś,
Abym o Tobie zwątpił!⁵⁴

⁵³ B r a n d s t a e t t e r, *Krag Biblijny*, s. 159.

⁵⁴ Tamże, s. 159-160.

Słowa Josela nie tylko ukształtował Brandstaetter „rytmicznie według zasad rządzących werselem biblijnym”⁵⁵, ale i nasączył odwołaniami do psalmów błagalnych (Ps 13; Ps 22; Ps 42) i uwielbienia (Ps 145). Modlitwa jest wyznaniem wiary na przekór wszystkiemu, wiary również w sens próby, której zostaje ona poddana. Taka wiara owocuje zadziwiającym w tej sytuacji uwielbieniem Boga – Jego niezrozumiałej wielkości i potęgi nie zniweczonej przez zło, jakie się dokonuje⁵⁶. Nie bez znaczenia jest sam dobór tekstów biblijnych, do jakich odnosi się ten utwór. Psalmy i księga Hioba znajdują swoje echo także w *Dniu gniewu* i spełnią w nim podobną rolę.

W świetle przywołanych fragmentów również trwający przy Bogu Żydzi uznawani są za wzór wierzących – nie potrzebują dodatkowego nawrócenia. Konieczne jest ono natomiast tym spośród chrześcijan, którzy „źle wierzą”.

BLATT: Zatem dlaczego wielu spośród was
Zamiast Bethlehem dźwiga w sobie piekło,
A ci, co nawet są chrześcijanami
I prawdę w sobie noszą, nie umieją
Zabić w swym sercu zła i nienawiści?
PRZEOR: Posłuchaj synu. Ci, o których mówisz,
Są poganami. Ich bóg jest upiorem,
Który truciznę dźwiga w swym odwłoku
Jak żółty skorpion. Bóg dla nich jest mitem,
Zimnym posągami lub sługą ich pragnień,
A jeśli nawet do niego się modlą,
Swoją modlitwą – gdyby nawet ona
Była płomienną, żarliwą modlitwą – .
Przeczą istnieniu Jezusa Chrystusa,
Bo wszyscy przeczą istnieniu Chrystusa,
Którzy źle wierzą. Trzeba umieć wierzyć. [DG, s. 551-552]

Wątpliwości w wierze dotyczące Borna i samych zakonników zdają się wskazywać na to, że każdy ze względu na „całą nędzę człowieka” potrzebuje

⁵⁵ Tamże, s. 159.

⁵⁶ Jest to zresztą temat, który pociągał Brandstaettera nie tylko w kontekście Zagłady. W *Innych kwiatach świętego Franciszka z Assyżu* znajdujemy opis powstania *Pieśni słonecznej*: „Leżał zatem półślepy, naznaczony krwawymi stygmatami, wycieńczony chorobami i gorzkimi doświadczeniami, leżał w klasztornej ogrodzie na słomianej podściółce, pełnej robactwa, wśród szczurów, które nie pozwalały mu zmrużyć oczu – chrześcijański Hiob, łachman ciała na śmietniku – i układał *Pieśń słoneczną*, poemat o wielkim zwycięstwie, najpiękniejszą i najradośniejszą pieśń, jaka kiedykolwiek została napisana ręką śmiertelnego człowieka ku chwale Boga, Stwórcy Kosmosu” (R. B r a n d s t a e t t e r, *Inne kwiataki świętego Franciszka z Assyżu*, Warszawa 1976, s. 250-251).

doświadczyć „czasu gniewu, czasu miłosierdzia”, w którym może dokonać się jego nawrócenie. Nie da się chyba rozwikłać wszystkich sprzeczności i wątpliwości, które pojawiają się w lekturze. Biorąc pod uwagę przytoczone cytaty, można jednak stwierdzić, że znacznie mocniejszy akcent położony został na wiarę i uznanie Bożego panowania nad historią, niż konieczność zwrotu ku Chrystusowi, choć niewątpliwie w przypadku Blatta pierwszy aspekt realizuje się dopiero dzięki drugiemu. Jest on w stanie powtórnie wyznać wiarę, którą utracił, dopiero dzięki doświadczeniu zjednoczenia z Chrystusem oraz odkryciu w Nim swojego Boga nieprzestającego czuwać nad wybranym przez siebie narodem, a nawet cierpieć wraz z nim.

W tym kontekście nie bez znaczenia okazuje się przywołanie również innych ksiąg Starego Testamentu, które w dramacie zyskują wymiar chrystocentryczny, zmierzają bowiem od Abrahama do Paschy Chrystusa, która w najpełniejszy sposób objawia jedność „czasu gniewu, czasu miłosierdzia”. O Jezusie w dramacie mówi więc Brandstaetter posługując się zwrotami starotestamentowymi i kategoriami myślowymi opisującymi Adonai – Boga Izraela. Na jedność obu Testamentów wskazuje również podsumowująca dramat wypowiedź chóru, będąca precyzyjnym połączeniem szczegółów Historii Zbawienia objawiających Boże działanie w Starym i Nowym Przymierzu.

Jesteś, który jesteś
Na drogach karawanowych,
Prowadzących z miasta
Ur Chaldejczyków.
Jesteś, który jesteś
W namiotach Abrahama,
W niewidzących oczach Izaaka,
Na szczeblach Jakubowej drabiny,
I na szczycie Synaju,
I na szczycie Morii,
I na szczycie Góry Błogosławieństw,
I na szczycie Góry Przemienienia,
I na szczycie Golgoty.
Jesteś, który jesteś
W jaskini Dawida,
W jaskini Daniela
I w jaskini Bethlehem,
I w jaskini Zmartwychwstania. [DG, s. 585]

Szczególne miejsce wśród starotestamentowych odniesień zajmują psalmy, którymi nasycił Brandstaetter cały dramat. Psalmi, parafrazy psalmów i liczne teksty wypowiedziane w sposób zbliżający je do modlitwy chórowej (wezwanie

przeora, czyli pierwszy werset modlitwy – odpowiedź chóru powtarzającego werset i wypowiadającego dalszą część modlitwy) wielu interpretatorów uznawało za podstawowy element tworzenia liturgiczności i misteryjności tego dramatu. Jest tak w istocie, jednak rola tych odwołań nie wyczerpuje się tylko w tej funkcji. Psalmi sprawiają, że dziejące się wydarzenia zyskują wymiar symboliczny. Ojcowie modlą się o odwagę przyjęcia Bożej woli i prawnego postępowania.

CHÓR PRAWY: Boże, nachyl ucho

Na głos naszych modlitw.

CHÓR LEWY: Boże, uczyni, abyśmy nie upadli

Na tej trudnej drodze. [DG, s. 525]

Boża łaska jest źródłem zgody na wydarzenia, które są trudne do przyjęcia i niezrozumiałe. Przeżywane tragedie mogą się wtedy paradoksalnie stać przedmiotem modlitwy uwielbienia. Umożliwia ją sięgnięcie do psalmów, które nawet, gdy dramatycznie rysują los prześladowanego, kończą się uwielbieniem wielkości Boga, łącząc w sobie błaganie, rozpacz i nadzieję. Również pozostałe pieśni rozpoczynające i kończące akty posługują się psalmicznymi odniesieniami i poetyką.

CHÓR: O, Panie, słyszę chwile

Zstępujące ze wzgórz

Jak ofiarne owce.

Idą powoli ku dolinie,

Ku moim dłoniom [...]

O, Panie, który ściągasz brwi

Jak cięciwę łuku

Przeciw synom zbrodni!

Usta Twoje zbrojne jak obosieczny miecz,

A ręka Twoja jak płomień

Siedmiu złotych świeczników.

Wszystko na mnie czyha.

Czyha anioł ciemności

Za murami klasztoru

[...]

Ale ja Ci dziękuję, Panie,

Że postawiłeś mnie

Na ziemi pełnej kości,

Na ziemi mgły i jesieni,

Na ziemi grobów [...]

I otworzyłeś, i rozgrzałeś

Moje serce,

I zburzyłeś ścianę mojej celi,

Która mnie oddzielała

Od nieszczęścia bliźniego,
 I dałeś mi uczestnictwo
 W losie pohańbionych,
 Tak jak się daje chleb głodnemu
 A wodę spragnionemu.
 [...]
 O, Panie,
 Przejdź przez próg
 Tego psalmu. [DG, s. 560-562]

W tekst utworu włącza Brandstaetter również własny *Psalm nadziei*, który sam został spleciony z psalmów i sięga po ich poetykę. Obrazy grozy Boga i plastycznie opisanego osaczającego zła nie są źródłem rozpacz, ale zgody na „uczestnictwo w losie pohańbionych”. Owocuje ona zaproszeniem Boga do wejścia do wnętrza tej niezwyklej modlitwy i szczególnej bliskości z człowiekiem. Tragiczne wydarzenia stają się dobrem udzielonym mu jak „chleb dany głodnemu, a woda spragnionemu”. Ten paradoks może się jednak dokonać we wnętrzu Biblii, w słowach, które w niej czerpią siłę.

Jeszcze lepiej widać to w przedziwnej scenie „misterium cierni”, w której wypowiedane są aż cztery „psalmy”. Stanowią one jak gdyby środowisko, w które może wkroczyć ze swoim działaniem Bóg. Żyd, ubrany przez oficera SS – Borna, w koronę cierniową i czerwony płaszcz, w niewytłumaczalny dla uczestników wydarzeń sposób łączy się z Chrystusem i jak gdyby staje się Nim samym. Temu niezwykłemu powtórzeniu wcielenia towarzyszą wypowiedane przez braci psalmy, w których wnętrzu jak gdyby wszystko się rozgrywa.

BORN: Patrzcie! Ubiczowany, w szkarłatnym płaszczu,
 W ciernistej koronie! W królewskiej koronie!
 Na co czekacie! Piejcie psalmy!
 Na kolana!
 [...]
 PRZEOR: Jesteś, o Panie, moim światłem i zbawieniem??
 CHÓR: Jesteś, o Panie, moim światłem i zbawieniem
 Więc kogo mam się lękać?
 Jesteś moją obroną,
 Pasterska wieczności,
 Więc przed kim mam się trwożyć?
 Choćby stanęły przeciw mnie
 Wszystkie wojska Baalfagora,
 Nie zadrży moje serce,
 Bo umocniłeś swój wzrok nade mną,
 Święty rozdawco miłości.
 BORN (słucha)
 PRZEOR: Słuchaj, o Panie, głosu mojego, gdy wołam?
 CHÓR: Słuchaj, o Panie, głosu mojego, gdy wołam.
 Zmiłuj się nade mną i racz mnie wysłuchać,

Powstali bowiem przeciw mnie kłamliwi świadkowie
 I napinają cięciwę przeciw moim modlitwom.
 Ale Ty, Panie, przeprowadzisz mnie
 Przez płonące wiatry
 I chwiejne góry,
 I legowiska lampartów
 Ku Twoim wiecznie kwitnącym księgom.
 BORN (*siada i ukrywa twarz w dłoniach*)
 PRZEOR: Cokolwiek uczynisz ze mną, o Panie?
 CHÓR: Cokolwiek uczynisz ze mną, o Panie,
 Uczyń mnie dnem słowa, gdy przemówisz,
 Uczyń mnie dnem łaski, gdy mnie zbawisz,
 Uczyń mnie dnem hańby, gdy mnie potępisz,
 [...]
 Uczyń mnie dnem głębokości, gdy będę wołał,
 Uczyń mnie dnem życia, gdy mnie zachowasz,
 Uczyń mnie dnem śmierci, gdy umrę. [DG, s. 570-571]

Słowa chóru to sparafrazowany Ps 27, pokrywający się w wielu miejscach z własnym przekładem tego psalmu dokonany przez R. Brandstaettera. Poszczególne wersy znajdują jednak w modlitwie chóru swoje rozwinięcie i dookreślenie. Dobitniej zarysowana jest sytuacja prześladowanego, a także odwołanie woli Pana, zmieniające się tu w litanię. W psalmicznym tonie chór wyowiada zgodę na uczestnictwo do końca i w pełni w przygotowanym przez Boga planie. Ta głęboka ufność i nadzieja (wyrażone psalmem na przekór własnemu lękowi) stają się środowiskiem, w które rzeczywiście wstępuje Bóg z nieoczekiwaną łaską wiary dla wątpliwego Blatta oraz ocalenia dla ukrywanych i ukrywających. Tragedia okazuje się więc rzeczywiście częścią Bożego planu, a słowa psalmów pozwalają ten plan dostrzec, zrozumieć i wypełnić, nawet, gdy Boża wielkość i mądrość przerasta możliwości poznawcze człowieka. Dlatego w *Dniu gniewu* pojawiają się nie tylko psalmy błagalne, ale i psalmy uwielbienia. W pierwszej scenie, w której pojawia się przeor, będzie to modlitwa Ps 145 ,15-16 (w Wulgacie 144, 15-16) w języku łacińskim.

PRZEOR: Oculi omnium? ?

CHÓR: In te sperant et tu das illis escam in tempore opportune.

Aperis tu manum tuam et imples omne animal benedictione. [DG, s. 519]

Cytat ten w przekładzie Brandstaettera brzmi:

Oczy wszystkich wypatrują Ciebie
 a Ty ich karmisz w swoim czasie.
 Otwierasz dłoń
 i wszelkie żywe stworzenie żywisz do syta⁵⁷.

⁵⁷ T e n ż e, *Psalterz*, Kraków 2005, s. 316.

Fragment ten wprowadza wszystkie inne wypowiedziane chóralnie psalmy, ukazuje je jako mające zakorzenienie w klasztornej modlitwie brewiarzowej, a jednocześnie, na przekór tragedii likwidacji getta i masowych mordów (podobnie jak w modlitwie Josela Rakowera, która również się do niego odnosi), uwielbia Boga – źródło życia. Natychmiast znajduje również swoją realizację, ponieważ zgłodniały Blatt najpierw otrzymuje posiłek, a potem schronienie w klasztornych murach.

W twórczości R. Brandstaettera nawiązania do psalmów łączą się bardzo często z pasją Chrystusa oraz przeżywaniem sytuacji zagrożenia przez człowieka. Jest tak np. w przywoływanej modlitwie poetyckiej Josela Rakowera, ale i w wielu innych tekstach pisarza. Psalm wypowiada ukrzyżowany Jezus w *Jezusie z Nazarethu*⁵⁸, bliski śmierci pokutnik (Pokutnik z Osjaku)⁵⁹. Psalmicznym tonem brzmi poetycka modlitwa Maksymiliana Kolbego⁶⁰, wypowiedzi Przemysława II⁶¹, a nawet Ifigenii w dramacie *Śmierć na wybrzeżu Artemidy*⁶². Konteksty pasji, słów prześladowanego i zagrożonego uwidoczniają się również w *Dniu gniewu*. Psalmi stają się w nim elementem przygotowującym śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (Przeor zwraca uwagę, że proroczo je zapowiedziały), a w samej akcji dramatu stają się sygnałem nadchodzącego zjednoczenia z Nim i ocalenia. Wraz z pozostałymi odniesieniami biblijnymi niosą w sobie również przekonanie o tym, że Bóg jest panem historii i łaskawie kieruje losami każdego człowieka i całego świata. Skoro bowiem Jahwe realizuje prorocтва w Synu, rzeczywistość nie jest chaosem i bezładem, ale wypełnieniem Bożego planu. We wprowadzającej pieśni chór wyraża przekonanie, że wszystko dzieje się zgodnie z „zamyśłem Pana”.

Wprawdzie nie wiemy, dlaczego Bóg
Upodobał sobie nasz czas
Dla swojej zapalczowości,
Ale wierzymy, że skoro Jego wybór
Padł na naszą epokę,

⁵⁸ T e n ż e, *Jezus z Nazarethu*, t. IV, Kraków 2003, s. 632.

⁵⁹ T e n ż e, *Pokutnik z Osjaku. Oratorium*, Warszawa 1979, s. 21.

⁶⁰ T e n ż e, *Krag biblijny*, s. 156-156.

⁶¹ T e n ż e, *Przemysław II*, Poznań 1949, s. 47.

⁶² T e n ż e, *Śmierć na wybrzeżu Artemidy*, w: t e n ż e, *Dramaty*, Kraków 2005, s. 490-491, 504; zob. H. K r y ś k a, *Psalmy i psalmiczność w twórczości Romana Brandstaettera i Czesława Miłosza*, Lublin 2009, praca magisterska napisana pod kierunkiem dr. hab. A. Tyszczyka, B KUL.

Spełni ona
 W niezbadanych zamysłach Bożych
 Mądre i głębokie przeznaczenie.
 Niech będzie błogosławiony
 Czas zapalczywości Pana. [DG, s. 516]

Owe „zamysły Boże” to również element odniesień do księgi Hioba („niech będzie błogosławiony”) i Koheleta (czas, przeznaczenie). Nie bez znaczenia jest fakt, że wybrał poeta księgi poszukujące odpowiedzi na pytania uniwersalne i modelujące spojrzenie na całość historii. W rezultacie obrazy odczytane z odwołań biblijnych przenikają się i dopełniają. Bóg objawia się jako Pan historii i Zbawiciel. Słowa Pism realizowały się w dziejach Izraela, w postaci Chrystusa i znajdują wypełnienie w wydarzeniach XX wieku. Słowo psalmów i wyrocznie proroków dopełnia Ewangelia i Apokalipsa. Dopiero bowiem w kontekście pasji Jezusa cierpienie człowieka zyskuje nowy wymiar. Dotknięcie nieszczęściem, bólem i śmiercią może prowadzić do zjednoczenia z Nim w sposób duchowy, lub niemal namacalnie – jak stało się to w przypadku Blatta w *Dniu gniewu*.

W tym kontekście odczytać możemy przywołaną wcześniej pieśń kończącą dramat. Kolejne miejsca Bożych działań zbawczych ze Starego i Nowego Testamentu objawiają tę samą Opatrzność, która ujawnia się w nowych kontekstach historycznych. Przekonanie o tym wypowiedzieć można słowami czerpanymi z Pisma Świętego, w którym znajduje zakorzenienie. Biblia daje również możliwość błogosławienia Boga wbrew cierpieniu oraz utrzymania heroicznej nadziei, jak psalmiści i Hiob. Wydarzenia dramatu są rzeczywiście swego rodzaju powtórzeniem i kontynuacją scen biblijnych. Wzgórze klasztorne staje się przestrzenią uobecniająca pasję i ocalenie. Zakonnicy i Blatt mogą uwielbiać Boga jako doświadczona, ale uratowana „reszta”, która przez przeżyte cierpienie zbliża się do swego Pana, gorliwiej wierzy i świadczy o udzielonej łasce. Realizują się prorockie zapowiedzi wybawienia ludu oraz zniszczenia tych, którzy nastawiali na życie wybranych przez Boga (por. np. So 2,1-15), giną bowiem ich prześladowcy (Julia, Born). Historia nie jest sumą przypadków, ma sens znany tylko Bogu. Negatywna ocena *happy endu*, pojawiająca się w tekstach krytyków⁶³, nie uwzględnia tej biblijnej perspek-

⁶³ Przywoływane już wcześniej opinie podsumowuje R. Strzelecki słowami: „patrząc z perspektywy zdarzeniowej, w utworze zachodzi dość wątpliwy, budzący niesmak *happy end*. Owo szczęśliwe zakończenie spotkało się z protestem tym większym, że pojawia się ono w pewnym momencie akcji na zasadzie *deus ex machina*” (S t r z e l e c k i, „Dzień gniewu”..., s. 170).

tywy. Nie chodzi tu bowiem nawet o misteryjność i „nagrodzenie” dobra, ale o spojrzenie na dziejące się wydarzenia, jako aktualizację Pisma Świętego. To, co być może jest mało przekonujące w świetle sztuki dramatycznej, okazuje się nieodzowne, gdy staje się punktem odniesienia.

THE DAY OF WRATH, THE DAY OF MERCY
BOOKS OF THE OLD TESTAMENT
IN ROMAN BRANDSTAETTER'S *DZIEŃ GNIEWU (THE DAY OF WRATH)*

S u m m a r y

In Roman Brandstaetter's drama *The Day of Wrath* motifs may be found that are taken from the Books of the Prophets and the Wisdom Books of the Old Testament. They allow looking at the title day of wrath as the time, in which God's action is manifested. Like in the message by the prophet Zephaniah, in the drama destruction and salvation may be a revelation of God as the Lord of history and the Savior. Recollecting the words of prophets, psalms, the Gospel and the Apocalypse in the drama allows looking at the 20th century events as a subsequent realization of God's promises. The events in the drama are a kind of repetition and continuation of biblical scenes. Passion and salvation given by God during the banishment become present. God's action is confronted with the man's faith that has been weakened. The protagonists of the drama experience "the time of wrath, the time of mercy", in which their conversion may at last happen. Owing to the words of the Holy Scriptures intertwined in the text of the drama the image of God's awesomeness and of the surrounding evil do not become a source of despair for the protagonists, but allow them to accept God's incomprehensible will.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Roman Brandstaetter, dramat, psalmy, Stary Testament, dzień gniewu, Shoah.

Key words: Roman Brandstaetter, drama, psalms, Old Testament, day of wrath, Shoah.