

Edward Jakiel\*

# Epizody z *Ewangelii według św. Jana* w *Xiędzu Fauście* Tadeusza Micińskiego

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2019.035>

**Streszczenie:** Podstawową tezę niniejszej pracy jest polemiczne stanowisko Tadeusza Micińskiego wobec tradycji interpretacji kerygmatu *Ewangelii według św. Jana*. Analizując obecność tej *Ewangelii* w jego powieści *Xiędz Faust*, koncentruję się na kilkunastu najważniejszych odwołaniach do tej księgi nowotestamentowej, widocznych w tekście powieści. Wśród nich znajdują się drobne, rozsiane po różnych rozdziałach aluzje, służące obrazowaniu i poetyckiej intensyfikacji przekazu. Niewiele tu takich odniesień, które podejmują (konstruktywnie lub destruktywnie) dialog z Janowym przekazem. Szczególnie rozgałęziona treściowo jest modyfikacja sceny spotkania Chrystusa z Samarytanką przy studni w Sychar. W sposobach uobecniania Janowej *Ewangelii* daje się zauważyć przedmiotowe wykorzystywanie epizodów w niej zawartych dla potrzeb imaginariusz poetyckiego powieści. Nie ma tu, niestety, choćby najbardziej podstawowego dialogu z Księgą, a nieznaczne imitacje polemiczne należą do rzadkości. Warte jednakże odnotowania jest Micińskiego korzystanie z Jana, gdyż unaocznia ono pewne, wspólne dla lektury całego dziedzictwa biblijnego w *Xiędzu Fauście* prawidłowości tak w zakresie poetyki, jak też w zakresie idei i swoistej teologumenii tej powieści.

**Słowa kluczowe:** Biblia w literaturze, Miciński, powieść młodopolska, Ewangelia według św. Jana

---

\* Prof. nadzwyczajny Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się głównie obecnością wątków biblijnych w literaturze polskiej XIX i XX wieku.

E-mail: [edward.jakiel@ug.edu.pl](mailto:edward.jakiel@ug.edu.pl) | ORCID: 0000-0001-6639-2885.

# Episodes from the Gospel According to Saint John in Tadeusz Miciński's *Xiądz Faust*

**Abstract:** The basic thesis of this work is the polemical position of Tadeusz Miciński towards the tradition of interpreting the kerygma of the *Gospel According to Saint John*. Analyzing the presence of this Gospel in his novel *Xiądz Faust* (Father Faust), I have focused on a dozen or so most important references to this New Testament book discernible in the novel. Among them are small allusions, scattered in various chapters, serving the purpose of imaging as well as poetic intensification of the message. There are not many references here that engage in either constructive or destructive dialogue with John's message. The modification of the scene of the meeting of Christ with the Samaritan woman at the well in Sychar is especially branched out. In the ways Miciński makes the John's Gospel present in his novel one can see the objective use of the episodes contained therein for the needs of the novel's poetic imaginarium. Unfortunately, even the most basic dialogue with the Book is absent from Miciński's work, and slight polemic imitations are rare. However, the use of John's Gospel by the author is worth noting, as it reveals certain regularities both in the field of poetics as well as the idea and the peculiar theology of this novel, which are common to reading the entire biblical heritage present in the *Xsiądz Faust*.

**Key words:** Bible in literature, Miciński, novel of Young Poland, Gospel According to St. John

**S**zkic ten stanowi kontynuację rozpoczętych onegdaj przeze mnie badań nad obecnością Biblii w *Xiędzu Fauście* Tadeusza Micińskiego, których owocem jest artykuł *Biblia w Xiędzu Fauście Tadeusza Micińskiego: od aluzji do kreacji. I: W kręgu przytoczeń* (Jakiel 2017). Postulowałem w nim potrzebę kontynuacji podjętych badań i wyznaczyłem kolejne tychże etapy, tj. najpierw analizę odniesień (najczęściej na zasadzie aluzji) i – w dalszej fazie – interpretacje kreacji wyrosłych na treściach biblijnych. Realizacją pewnej, drobnej części<sup>1</sup> pierwszego z tych zadań jest ta praca<sup>2</sup>. Z tego też powodu zaniecham tu czynienia introdukcji do lektury *Biblii* Tadeusza Micińskiego, którą poczyniłem już poniekąd we wspomnianej publikacji. Tym bardziej nie ma potrzeby syntetycznego omówienia tematyki biblijnej w Młodej Polsce (jako tła historycznoliterackiego), odsyłając zainteresowanego Czytelnika do dość pokażnej już literatury przedmiotu (w załączonej bibliografii na końcu artykułu).

W przedmiotowej powieści Miciński odwołuje się nie tylko do Janowej *Ewangelii*, ale też do *Apokalipsy*<sup>3</sup>. Odniesienia do tej drugiej niosą treści eschatyczne i stanowią jeden

<sup>1</sup> We wspomnianej publikacji (Jakiel 2017) analizowałem obecność w powieści: J 1,4.5.9 oraz 6,60.67, jako elementów cytowanych, stąd incydentalnie tu tylko odniesienia uzupełniające do tych fragmentów z Janowej *Ewangelii*.

<sup>2</sup> W tym miejscu pragnę podkreślić, że studium biblijności *Xiędza Fausta* (podobnie jak wielu innych zagadnień w tej powieści) wiele zawdzięcza tytanicznej pracy profesora Wojciecha Gutowskiego, którego krytyczne wydanie tego dzieła Micińskiego jest niezwykle pomocne. Na wydaniu zatem: Miciński 2008 będą się tutaj opierał, podając numer i tytuł rozdziału oraz stronę.

<sup>3</sup> Nie dostrzega się śladów obecności listów św. Jana, chociaż nie jest wykluczona ich pośrednia, aczkolwiek nieco wyalienowana ze środowiska biblijnego obecność. Można ją będzie ewentualnie prześledzić w kolejnych etapach badań pokładów biblijnych *Xiędza Fausta*.

z bardziej czytelnych elementów poetyckiej wyobraźni pisarza, który wykorzystuje obrazowanie Janowej *Apokalipsy* do konkretnych rozwiązań zadaniowych. Odniesienia te zostaną omówione w osobnej pracy, w której uwzględną się też inne, osadzone w Biblii, eschatyczne treści, w tym szczególnie starotestamentowe, którymi posłużył się Miciński, budując swoje wizje w *Xiędzu Fauście*<sup>4</sup>. Osobnemu zbadaniu musi być także poddana obecność apokryfów i pism, nazwijmy je, okołobiblijnych (np. piśmiennictwa międzytestamentalnego, śladów hagady, apokryfów starożytnych...). Zagadnienie to wciąż pozostaje niezbadane, a przecież piśmiennictwo to inspirowało Micińskiego, formowało jego wyobraźnię i w rezultacie objawiało się w postaci konkretnych rozwiązań poetyckich i ideowych w *Xiędzu Fauście*.

W porównaniu do synoptyków *Ewangelia* Janowa stosunkowo rzadko pojawia się na kartach *Xiędza Fausta*. Jej incydentalne wykorzystanie najczęściej ma charakter aluzji, sporadycznie jest zaś przedmiotem cytacji lub trawestacji. W tej inicjacyjnej bądź co bądź powieści Miciński po *Ewangelię* Jana sięga rzadko, nie wykorzystując jej potencjału teologicznego w kreacji poetyckiej, posługując się nią zdawkowo. Nie ma tu wielkich mów Chrystusa, jak choćby *Modlitwy Arcykapłańskiej*. Twórca posługuje się niezwykle różnorodnymi treściami religijnymi (mamy tu do czynienia wszak ze swoistym eklektyzmem synkretycznym – jeśli jest uprawnione użycie takiego roboczego określenia), w tym biblijnymi, odwołania do Janowej *Ewangelii* są raczej zjawiskiem marginalnym, chociaż niepozbawionym znaczenia. *Ewangelia* ta w tym kształcie, w jakim ją Miciński przywołuje, dowodzi poszukiwań tak w zakresie ekspresji poetyckiej, języka poetyckiego, jak też w zakresie obrazów – idei.

Do interesującej nas księgi kanonicznej Miciński odwołał się bezpośrednio w *Xiędzu Fauście* nieco ponad dwadzieścia razy<sup>5</sup>. Kilka z nich stanowią trawestacje cytatów z perykop ewangelicznych, na temat których wcześniej już pisałem we wspomnianym artykule<sup>6</sup>. Jest też i tak, że odnosi się Miciński do takich fragmentów Janowej *Ewangelii*, które są ele-

<sup>4</sup> Kilka jeszcze osobnych analiz, obejmujących treści biblijne w przedmiotowej powieści, siłą rzeczy zostanie ujętych tematycznie. Tak więc elementy biblijne zostaną tam przeanalizowane jako wyraz tematycznej poetyki intertekstualnej, w której ograniczony zasób biblijnych treści ma określony cel ideowy. Jednym z kluczowych tematów, obok zagadnień eschatycznych, stanie się przedstawiony problem świątyni w kontekście biblijnej kreacji, ale też inne wątki tematyczne. Jako że *Ewangelia* Janowa nie ma wyraźnie jednorodnego, sproflowanego „odczytania” w powieści, a jej fragmenty są wykorzystane w toku różnych, artystycznych „dociekań”, została tu ujęta osobno.

<sup>5</sup> W tym uznając czytelne, chociaż niekoniecznie przez wszystkich brane za oczywiste, aluzje do czwartej *Ewangelii*.

<sup>6</sup> Gwoli uzupełnienia chcę dodać jedynie krótką glosę na temat J 1,5. Za dostępnym internetowo (<http://babel.mml.ox.ac.uk/naughton/ntest.pdf>, 01.15.2018), III wydaniem UBS wedle Nestle i Alanda, wers ten brzmi: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Co w krytycznej (stuttgardzkiej Webera OSB i in.) edycji *Vulgaty* tłumaczone jest: „et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt”, a u Wujka (wedle transkrypcji „B” ks. Frankowskiego): „a światłość w ciemnościach świeci, a ciemności jej nie ogarnęły”. Miciński zaś: „Oto zaiste ten, który Ogień rzuca na Ziemię, aż ją uczyni Światłem, które nie zgaśnie” (X. *Zniszczenie Mesyny*, s. 97). Cytowane zdanie z powieści składa się ze słabiej strawestowanego Łk 12,49 i J 1,5b, którego już nie trawestację tu otrzymaliśmy, ale raczej wolną wariację (lub tylko aluzję?). Przy czym cechą szczególną, i od razu zdradzającą walory nieortodoksyjnej interpretacji, jest pisownia wielką literą. Zastosował ją Miciński nie w przypadku *pronomenu demonstartivum*, wskazującym podmiot, a w przypadku nazw „żywiółów”. Ma to swoje, dalej idące konsekwencje, których zaprezentowanie i interpretację – ze względu na wątek podjęty w tej glosie – jestem zmuszony pominąć. Miciński wyraźnie i jednoznacznie kładzie nacisk na samodzielność i moc ‘Światła’ i świadomie unika jego konfrontacji z otaczającą go ciemnością. Tak więc ‘ἡ σκοτία’ (przetłumaczone w bezrodzajnikowej łacinie w liczbie mnogiej jako ‘tenebrae’) u pisarza zupełnie traci znaczenie i dlatego zostanie pominięta. Brak opozycji osłabia tym samym znaczenie zła, mocy przeciwnych działaniu, a działanie i sprawca moc ‘Światła’ jest tu kluczem do zrozumienia wizji antyeschatycznej, jak ją można (w mojej ocenie) określić, wizji przyszłości. Wybór, jakiego Miciński dokonał, niewątpliwie dowodzi akceptacji (przynajmniej w zakresie deklaracji) pozytywnej wizji rozwoju ludzkości w perspektywie postępu naukowego.

mentem wspólnych dla wszystkich *Ewangelii* kanonicznych (chodzi np. o aluzję do J 2,15, o czym będzie nieco dalej)<sup>7</sup>. Ale najważniejszym przejawem obecności Janowej *Ewangelii* w omawianej powieści jest scena z rozdziału XXIII *Wielka Pustynia*, gdzie następuje szczególna „re-konstrukcja” Janowej perykopy spotkania przy studni w Sychar (J 4,1-14).

Słabym echem odbije się w powieści inna, interpretowana jako chiastyczna, perykopa<sup>8</sup> – J 3,1-21. Jest w niej przedstawiona nocna rozmowa Nikodema z Jezusem. Nawiązanie to jednakże nie odnosi się do całej perykopy, Miciński pominął w zasadzie jej treść i nie ma w tym nawiązaniu nic z dialogu czy polemiki z jej teologicznym sensem. Jej obecność w powieści jest śladowa i ogranicza się do drobnej aluzji<sup>9</sup>. Czyni ją bliski już śmierci tytułowy bohater powieści Micińskiego, dostrzegając w niej jedynie analogie konieczności spotkania i rozmowy: „Wyzwać będę musiał na rozmowę, jak Nikodem w nocy z Chrystusem, tę istotność, którą nazywamy Bogiem” (XXIV *Wędrówka Magów*, s. 227). Poza jednak analogią sytuacyjną – nie ma bliższego związku z Janową perykopą.

Jak już wspomniałem, jedno z odniesień do Janowej *Ewangelii* jest wspólne dla wszystkich ewangelicznych tekstów kanonicznych. Chodzi o aluzję do J 2,15, co wspólne jest z perykopami synoptyków: Mk 11,15-19; Mt 21,12-17 i Łk 19,45-46<sup>10</sup>. Miciński uczynił drobną wzmiankę, przypominając, że Chrystus ostro zareagował na przekupniów w Świątyni. W powieści padają słowa: „Chrystus bił powrozami łajdactwo w świątyni<sup>11</sup>, mogące się zdobyć na energię – ale gdzie widział paraliż – uzdrawiał” (XVI *Do źródeł Ariów*, s. 142). Przytoczone zdanie (wraz z kontekstem) jednoznacznie akcentuje mądrość i odwagę (może nawet pewien heroizm) w działaniu Chrystusa, który nie bał się walczyć z mocnymi, ale który jednocześnie dla słabych i bezradnych był pełen miłości, był pomocny. Taki Chrystus jest – w mojej ocenie – wyraźnie w *Xiędzu Fauście* prefiguracją Piotra.

Wracając zaś do tekstu powieści, należy zauważyć, że Miciński nie przywołał teologicznego sensu przepędzenia przekupniów ze Świątyni, izolując tym samym swoją aluzję biblijną od starotestamentowych konkretyzacji zachowania świętości Świątyni<sup>12</sup>. Chodzi tu bowiem o sam akt heroicznej odwagi walki ze złem świata. I w tym celu autor oparł się nie na synoptykach, ale na Janie. Dowodzi tego leksyka, a konkretnie sformułowanie „bił powrozami”. U synoptyków bowiem nie ma wzmianki o „narzędziu ponaglenia”. U Jana zaś (tu wystarczy fragment wersu: J 2,15a – podaję w tłumaczeniu Wujka w edycji Vocatio)

<sup>7</sup> Ale są też przykłady inne, jak choćby ustęp z XIII. *Szary człowiek* (s. 117), gdzie następuje przypomnienie (w dość osobliwej reinterpretacji) faktu zaparcia się Piotra przed pianiem koguta, co znajdujemy we wszystkich, kanonicznych *Ewangeliach*: Mk 14,66n, Mt 26,69n, Łk 22,54n i J 18,15n.

<sup>8</sup> Przegląd chiastycznych interpretacji J 1,19–4,42 zob. np. Mędała 2010 I: 405–408.

<sup>9</sup> Niewątpliwie sama sytuacja spotkania Nikodema z Jezusem jest intrygująco zbieżna z okolicznościami spotkań i rozmów bohaterów powieściowych, np. księdza Fausta z Piotrem. Nie ma jednak przesłanek, które w zadawalający sposób były dowodem na to, że na tej Janowej perykopie Miciński się wzorował, budując poetykę spotkań wspomnianych postaci, albo temat czy choćby charakter ich rozmów.

<sup>10</sup> Pamiętając, że ci ostatni w innym czasie (po uroczystym wjeździe do Jeruzalem) niż Jan lokalizują to wydarzenie – przy założeniu, że o to samo wydarzenie chodzi.

<sup>11</sup> Miciński bezrefleksyjnie posłużył się upraszczającym stwierdzeniem zawartym w tekstach kanonicznych i ich tłumaczeniach. Tak naprawdę chodzi o dziedziniec pogan, na teren którego wstęp mieli wszyscy, w tym goje. Tam właśnie sprzedawano zwierzęta ofiarne i wymieniano pieniądze. Zwięzłe informacje, zob. np. Daniel-Rops 2001: 326 i n.

<sup>12</sup> Dla przypomnienia: synoptycy wkładają w usta Chrystusa Iz 36,7 oraz Jr 7,11, natomiast J 2,17 cytuje Ps 69 (68),10. Jak inni egzegeci, mesjaniczny Żyd – David H. Stern przypomina, że według *Tanach*, „w owym dniu”, czyli w erze mesjańskiej „nie będzie już kupca w domu Adonai Zastępów” (Sten 2008: 95). Tak kończy się *Księga Zachariasza* (21,14).

czytamy: „A uczyniwszy jakoby bicz z powrózków<sup>13</sup>, wyrzucił wszystkie z kościoła”. W *Biblii Gdańskiej* zaś: „A uczyniwszy bicz z powrozków, wszystkie wygnał z kościoła”<sup>14</sup>. Podobnie jest w *Biblii Brzeskiej*. Miciński zatem nadużył biblijnego przekazu, określając, że Chrystus nie wyrzucił, uczyniwszy sobie bicz, ale bił (= biczował) powrozami, które sobie uczynił. Niewybrednie też określił pisarz „biczowanych” i wypędzonych z terenu świątynnego, określając ich słowem ‘łajdactwo’. Nie jest to biblizm, ale wyraz spotykany we współczesnej pisarzowi polszczyźnie<sup>15</sup>. Było to określenie ze wszech miar pejoratywne, szkalujące. Miciński użył wyrażenia ostrego, jednoznacznie wartościującego negatywnie. Tym samym przywołanie wersetu z Janowej *Ewangelii* posłużyło autorowi do zintensyfikowania przekazu. Wzmianka o poczynaniach Chrystusa na terenie świątynnym, wykraczająca poza przekaz biblijny (wraz z jego odmianami przekładów i kopii), służy jednakże wyrażeniu zasadności takiego działania. Biblijny epizod jest tylko zobrazowaniem, że gniew może mieć też swoją dobrą stronę: „Co zaś do gniewu – wypowiada się Piotr – ten bywa ożywym piorunem” (XVI *Do źródeł...*, s. 142).

Można zadać pytanie: dlaczego Miciński zniekształcił ewangeliczny przekaz? Czy wynikało to z zamierzonego celu wypowiedzi, w którą wplótł ten epizod biblijny, czy zgoła coś innego zdecydowało o dokonanej wyborze? Nie wydaje mi się, by można było na te pytania jednoznacznie i z całą pewnością odpowiedzieć. Nie jest wykluczone, że w grę wchodziła tu pewna nonszalancja, „artystyczna niedbałość”, co nadało temu przytoczeniu charakter *dicta*. Przy czym nie wykluczam, że temu przytoczeniu z pamięci mogła towarzyszyć wola intensyfikacji wrażenia, jakie miał wyrzucić ten epizod zarówno na powieściowym słuchaczu, jak i czytelniku – odbiorcy powieści. A ta intensyfikacja mogłaby z kolei prowadzić do wzmocnienia przekazu, jaki w tej części powieści opiera się na idei narodowościowej (wyraźnie oscylujący między ideą świątynno-sakralną a społecznikowską).

W powieści tej Miciński skorzystał też z dobrodziejstwa narracji ewangelicznej, przywołując znane z kart *Ewangelii według świętego Jana* wydarzenia. I znów, nie chodzi tu o ich analizę i teologiczną interpretację, ale wykorzystanie w poetyce powieściowej. Wprawdzie element interpretacyjny też się tu pojawia, ale nie jest on celem samym w sobie, jedynie daje się odczytać jako model re-lektury biblijnej pisarza.

Drobną aluzję do wskrzeszenia Łazarza można dostrzec we fragmencie *Hymnu Banity*, gdzie czytamy m.in.: „dużo Wisły upłynie – nim mogilne ciała / poczują dech w sobie – i odrzucą chusty” (s. 139). To zobrazowanie, które można odczytywać jako aluzję biblijną, służy realizacji tematu wizji wskrzeszenia Polski i nie posiada większego znaczenia dla biblijnej zawartości *Xiędza Fausta*. Inaczej rzecz ma się we fragmencie rozdziału XXIII *Wielka Pustynia* – bodaj najbardziej nasączonej *Biblią* części tej powieści. Interpretującą treści biblijne, a nie tylko podawczo-rekonstrukcyjną rolę widzimy w zdaniu: „Człowiek, prześwieciliwszy całą istotę swą, staje się Łazarzem, aby zmartwychwstał, świętym Janem, który zna nieznanie ludziom tajnie bytu i widzi w niebiosach Miasto Wieczne!” (s. 210).

<sup>13</sup> Dosłowne tłumaczenie za *Wulgatą*: „quasi flagellum de funiculis” (zob. np. Jogan 1992: 263), a w greckim *καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων* (wedle edycji Nestle i Alanda). Tylko w niektórych manuskryptach występuje „jakby bicz” (*hōs fragellion*).

<sup>14</sup> Wedle edycji online: <http://biblia-online.pl/Biblia/Gdanska/Jana/2/1> [11.01.2018].

<sup>15</sup> Wedle *Słownika wileńskiego* to „ludzie nierządni, hultaje, łajdaki”; za: edycją elektroniczną *Słownika wileńskiego* (kierownik projektu – Małgorzata B. Majewska, prace informatyczne – Mateusz Żóltak), dostępnym na stronie: <https://eswil.ijp.pan.pl/index.php> [11.01.2018].

Pozostawiwszy tu aluzje do *Apokalipsy*, należy stwierdzić, że obie te postaci stają się figurami kondycji człowieka. Łazarz to „człowiek stary”, dawny, miniony – słaby i bezwiedny, śmiertelny; Jan jawi się za to jako „człowiek nowy”, odrodzony, zdolny do czynu, wizjoner i znawca „tajemnych run”. To, co tu szczególnie ważne w odniesieniu do treści ewangelicznych, dotyczy aktu odrodzenia i nasycenia go znaczeniem postaci. Odnosząc się do tej drugiej kwestii mamy tu do czynienia z jednoznacznym odniesieniem do osoby Jana jako autora *Apokalipsy*. Figura Łazarza zaś nie wydaje się tu tylko prostym przeniesieniem postaci z Betanii, brata Marii i Marty. Łazarz śmiertelny to także Łazarz z Łukaszowej przypowieści (Łk 16,19n), ale tylko jej części pierwszej. Jest to nędzarz, drugi Hiob porzucony przez wszystkich, niedoświadczający miłosierdzia innych, żebrak. Jestem zdania, że kreśląc tę personalną figurę, Miciński miał świadomość nasycenia jej tym wszystkim, co niesie ze sobą nędzarz Łukaszowej przypowieści, i tym wszystkim jednocześnie, co niesie ze sobą akt wskrzeszenia Łazarza, przekroczenia granicy śmierci. Co do kwestii pierwszej, pragnę podkreślić transgresję, jaką się tu Miciński posłużył. Przejście od nędzy i śmierci Łazarza do życia i wizji Jana dokonuje się w sposób nie taki, o jakim opowiada *Ewangelia św. Jana* w rozdziale jedenastym. Mowa bowiem nie o ‘wskrzeszeniu’, ale o ‘zmartwychwstaniu’. Dokonuje się więc tu przekroczenie możliwości śmiertelnika. Ma się zatem ziścić rezurekcja, zmartwychwstanie jako akt samorodny. Stać na taki czyn może być tylko „człowieka mocnego”, reprezentanta typowej dla drugiej fazy Młodej Polski literackiej heroizacji<sup>16</sup>. I takiego właśnie człowieka ten akurat obraz zdaje się za pomocą nie tylko Janowych przekazów kreować Miciński.

Prostszy mechanizm, chociaż też niepozbawiony interpretacyjnego operowania, mamy w przypadku dwóch jeszcze przywołań faktów z kart *Ewangelii św. Jana*. W tym samym rozdziale, *Wielka Pustynia*, Miciński przywołał epizod z procesu Jezusa, zamieszczonym w owej *Ewangelii* (J 18,38). Przypomnienie retorycznego pytania Piłata „Cóż to jest Prawda?” nie służy bynajmniej reinterpretacji historycznych ustaleń tego procesu, ale ma charakter interpretacji uogólniającej. Miciński dokonał tu adaptacji uwspółcześnienia i translokacji pytania w inną przestrzeń. Posłużył ów fragment autorowi do tego, by dokonać przenikliwej, acz zamkniętej w uproszczonej formule metafory współczesnego Micińskiemu postępu cywilizacyjnego: „Nauka dziś, jak Piłat, odwróciła się ze wzruszeniem ramion, nie czekając odpowiedzi na retoryczne pytanie” (s. 209). Dokonana tu przez Micińskiego ocena kondycji nauki jako zjawiska odbiegającego od dociekania Prawdy opiera się na popularnym i powszechnie zadomowionym rozumieniu pytania Piłata, jako wyrażenie wątpliwości, a nawet pewna doza cynizmu.

Bez nasycenia interpretacyjnego, a jedynie jako skojarzenie, adekwatne do czasu i sytuacji należy uznać odniesienie do J 2,1-12, a więc wesela w Kanie Galilejskiej. W szesnastym rozdziale, *Do źródeł Ariów*: „Panna młoda w wianuszkach barwinkowym, chowanym w doniczkach, prosiła księdza o ślub w Dniu Radości, to jest w trzeci dzień świąt, gdy Chrystus wodę zmienił w wino na weselu” (s. 147). To dookreślenie charakteru i tematu liturgicznego jednego dnia oktawy Bożego Narodzenia opiera się na wspomnieniu wydarzenia biblijnego, które jest w liturgii rozpamiętywane, ale też (nawet do dziś) przejawia się (na pamiątkę tego wydarzenia) święceniem wina. Ślub (i tym samym wesele), o jakim mówi bohaterka, uzyskuje, poprzez wspomnienie Kany Galilejskiej, nie tylko wymiar obyczajowy, ale też sakral-

<sup>16</sup> Zob. np. Wyka 1996: 99–115.

ny. Wydarzenie, jakie stanie się jej udziałem, będzie niejako na wzór tego, o czym opowiada święta Księga. Jest to zatem dla niej przejaw nobilitacji. To biblijne tło jednak dla osoby księdza nabiera innego znaczenia. Z dystansem i humorem stwierdza, że „wtedy już ja będę u Chrystusa na winie” (ibid.). Tym samym jedno wspomnienie Janowej *Ewangelii* rodzi drugie. W odpowiedzi księdza nie ma tylko prostego wyrażenia wątpliwości, czy będzie jeszcze wtedy żył, czy też już umrze, ale wyraźnie jest zasygnalizowane osadzenie nadziei zbawienia w logionie J 7,37. Wyrażona tam proklamacja Jezusa: „Jeśli kto pragnie, niech przyjdzie do Mnie i pije”. Kontynuując niejako, podejmując wątek przemiany wody w wino w Kanie Galilejskiej, Miciński rozwija ten motyw, opierając się na zapowiedzi zbawienia. „Bycie na winie” u Chrystusa jest odpowiedzią na jego zaproszenie, jakie przytacza J 7,37, a jakie wygłosił na stojąco Jezus, w sposób uroczysty, w uroczystym, bodaj ostatnim dniu Święta Namiotów<sup>17</sup>.

W repertuarze poetyki *Xiędza Fausta* operowanie treściami Janowej *Ewangelii* przybiera różne formy. Jedną z nich jest też (jednostkowy to zresztą przykład) wplecenie parafrazy biblijnej w tok wypowiedzi bohatera na zasadzie argumentu. W X rozdziale, *Zniszczenie Mesyny*, Miciński, w jawnie ironicznym tonie, skorzystał z logionu J 14,2. Wplótł jego trawestację w swoiście wywiedzioną egzegezie księdza Fausta, który posłużył się nim, by objaśnić (bo raczej nie uzasadnić), dlaczego doszło do zburzenia miasta. Na pytanie, dlaczego tak się stało, ksiądz odpowiedział: „Bóg rządzi mądrze duszami naszymi – odrzekł – Mesynę zburzyła Etna dlatego, że w niebie przygotowano duszom piękne mieszkania. Tam nie trzeba marznąć i niebo nie zwali się na głowy!” (s. 102). W pierwszej części tego wersu Chrystus zapewnia, że: ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν, co u Wujka jest literalnie tłumaczone: „W domu Ojca jest mieszkania wiele”.

Miciński w usta Fausta wkłada już jednoznaczny interpretację całej tej perykopy, zapowiadającej zapewnienie zbawienia wielu. Opiera się ona na kluczowym sformułowaniu ‘o i k i a’, a nie ‘oikios’<sup>18</sup>. Obietnica soteriologiczna, jaką deklaruje w odpowiedzi ksiądz Faust, jest pozbawiona biblijnego uzasadnienia, niejako apriorycznie zakłada się w niej, że ci, którzy zginęli w wyniku trzęsienia ziemi<sup>19</sup>, zostali zbawieni. Ich śmierć jest niejako śmiercią męczeńską, za którą należy się nagroda wieczna. Ta, nieco na wyrost (przesadnia ociera się tu o ironię) poczyniona, kaznodziejska wykładnia zdarzeń, nie stanowi polemicznej aluzji do przekazu ewangelicznego, ale uzmysławia, jak łatwo podlega ona upraszczającej absorpcji w powszechnej świadomości. Miciński nie polemizuje tu z zasadnością obietnicy zbawienia, jej wykładnią, ale zdradza (nie wiem, na ile świadomie) mechanizm łatwego przyswajania i osławiania treści eschatycznych. Ten, zdawałoby się na pozór bezsensowny splot tragicznych zdarzeń w Mesynie, którego skutkiem zginęło kilkadziesiąt tysięcy ludzi, jest naiwnie prosto wytłumaczalny. Ażeby tę naiwność podkreślić, Miciński podparł odpowiedź Fausta ironicznym odniesieniem do Mt 18,3, dodając po wyjaśnieniu księ-

<sup>17</sup> Nie jestem do końca przekonany, czy interpretacja biblijna tego fragmentu powieści może zostać rozszerzona, ale niepozbawione chyba sensu jest przypomnienie w tym miejscu, że pozostanie w obszarze, jaki wyznacza picie wina (które na Ostatniej Wieczerzy zostanie podane apostołom, by pili je jako krew), należy wspomnieć inny fragment o konieczności picia krwi jako warunku zbawienia: J 6,53n.

<sup>18</sup> To drugie kojarzyło w tradycji biblijnej ‘dom’ z miejscem przebywania Boga, geograficznie wiążąc ze świątynią, tymczasem ten pierwszy „ani w tradycji biblijnej, ani w tekstach pozabiblijnych nie ma konotacji ze świątynią, dlatego kieruje uwagę czytelnika nie na miejsce geograficzne, lecz na relacje międzysobowe” (Medala 2010 ll: 89).

<sup>19</sup> Miciński przywołał autentyczny kataklizm z 28 grudnia 1908 roku. Zob. Kurkiewicz 2003.

dza: „Ludzie uśmiechnęli się szczęśliwi. Oto prawdziwy ksiądz – mówi jak do dzieci i sam jest dzieckiem” (s. 102). W ten sposób ironiczne zniekształcenie sensu Mateuszowej perykopy posłużyło jeszcze większemu, niewątpliwie także ironicznemu odniesieniu do wielkiej obietnicy mieszkania w domu Ojca. Pragnę jednak zaznaczyć, że – w mojej ocenie – nie chodzi Micińskiemu bynajmniej o polemikę z teologią biblijną i dokonywanie przy tym sarkastycznej i prześmiewczej, negatywnie wartościującej ekspozycji treści biblijnych. Jest to jedynie przejaw wielojęzyczności, polisemiczności i wyraz ujawniającego się, bogatego repertuaru inspiracji kulturowo-religijnych, jakie można odnaleźć w *Xiędzu Fauście*.

Nie na prawach cytatu, ale czytelnie i rozpoznawalnie biblijna jest drobna, zawołowana w dość „rozbieganym” obrazowaniu poetyckim, wzmianka, w której Miciński odwołał się do samookreślenia Chrystusa: Ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (J 8,12 i podobnie 9,5 czy 12,35). To samookreślenie Chrystusa wykorzystał Miciński w poemacie [*Nad wodą mroczną...*], zawartym w rozdziale XV *Hymn Banity*. Chrystus jest tam wprost nazwany światłością, tyle tylko że „zakrytą trocinowym worem” (s. 140). Nie sposób uznać wprawdzie tej wzmianki za potwierdzenie teologicznego znaczenia Chrystusa – światłości świata, zwłaszcza że Miciński uniknął tu hendiadycznego określenia (‘światłość świata’). Wskazał za to na ukrycie światłości – Chrystusa<sup>20</sup>.

Jako ironiczne można uznać nawiązanie do J 15,5<sup>21</sup> w rozdziale XXIII *Wielka Pustynia*. Wspominając swoje biograficzne meandry, tytułowy bohater tak mówi o pewnym etapie swego życia: „Żyłem jak poeta na dworze watykańskim – brałem radość z tej winnej (o, jak winnej!) jagody Piotrowej dwakroć tysiącletniej” (s. 203). W przekładzie Wujkowym ten fragment dłuższej mowy Chrystusa o konieczności trwania w Nim, jako gwarancji zbawienia i jedności z Bogiem, brzmi następująco: „Jam jest winna macica: wyście latorośli. Kto mieszka we mnie, a ja w nim, ten siła owocu przynosi, bo beze mnie nic czynić nie możecie”. Ta, rozwinięta jako pareneza, mowa Jezusa została osadzona w głębokiej tradycji żydowskiej, w której winorośl jest symbolem Izraela<sup>22</sup>. Tu zaś mamy do czynienia z całkowitym zignorowaniem sensu Janowej perykopy. Gra słów, a konkretnie wykorzystanie wieloznaczności przymiotnika ‘winna’, pozwoliło Micińskiemu zobrazować odmienną treść, pozostającą w ironicznym – jakby go można było określić – stosunku do archetekstu biblijnego. Podkreślenie wielowiekowości, a więc ekspozycja sensu inkorporującego tradycję trwania w jedności, ową ironię intensyfikuje. Zamiast zatem skonstatowania wzniosłej bądź co bądź idei jedności uczniów (eklezji) z Chrystusem Miciński trywializuje ją i zniekształca. To, co winne, nie jest owocem winnego krzewu, ale jest moralnie naganne. Określenie zaś „brałem radość z tej winnej [...] jagody”, pozostając w polu semantycznym wyznaczonym przez ewangeliczną perykopę, odnosi do hedonistycznego użycia. Następuje tu zatem jakiś rodzaj uwikłania archetekstu ewangelicznego w, skądinąd wiarygodną, rekonstrukcję biogra-

<sup>20</sup> Jak już to sygnalizowałem, w ostatnim etapie badań biblijności tej arcy powieści Micińskiego, gdzie trzeba będzie zająć się interpretacją kreacji stworzonych z materii biblijnej, naczelną rolę zajmuje postać Chrystusa. Tu tylko zaznaczmy, że Chrystus w *Xiędzu Fauście* mieni się w różnorodnych odmianach swej literackiej osobowości. Jest On osobą zwielokrotnioną i, najprościej mówiąc, bogatą i różnorodną. Materia biblijna i dokonana przez Micińskiego jej interpretacja pozwala zauważyć niezwykłość postaci Chrystusa. Oparcie się w prognozowanych badaniach na solidnych podstawach, jakimi są studia Wojciecha Gutowskiego w zakresie młodopolskich chrystologii i chrystofanii, pozwoli w efekcie dopiąć interpretacyjnego oglądu problemu chrystologicznego *Xiędza Fausta*.

<sup>21</sup> Nawiązanie, o jakim tu mowa, można uznać za niepewne, budzące zastrzeżenie, niemniej decydujące się poświęcić temu nieco uwagi, ażeby ukazać różnorodność odniesień Micińskiego do Janowej *Ewangelii* i „stylów” intertekstualnego dyskursu z *Biblią w Xiędzu Fauście*.

<sup>22</sup> Zob. np. apokryfy, jak czwarta *Księga Ezdrasza* (5,23), etiopska *Księga Henocha* (10,19).



fi Fausta. Nim oddał się nauce i duchowości, „korzystał z życia”. Ażeby zaś narracji o swojej biografii nie zbanalizować, wykorzystał poetykę ironicznej gry z biblijnym pierwowzorem. Niejedyny to zresztą przykład „gry powieściowej”, w której mamy do czynienia z nieoczekiwaną, oryginalną aktualizacją treści biblijnych w poetyce *Xiędza Fausta*.

I znów powróćmy do dwudziestego trzeciego rozdziału *Wielka Pustynia*. To tu zamieścił Miciński scenę<sup>23</sup>, wzorowaną na J 4,1-30, czyli spotkaniu przy studni w Sychar.

Aby wskazać na powinowactwa z ewangelicznym archetekstem, musimy tu oba zestawić, przy czym teks biblijny w przekładzie ks. Wujka (tu wystarczający fragment – wersy od 6 do 26)<sup>24</sup>. Konfrontacja sceny z powieści z perykopą ewangeliczną jest swoistym papierkiem lakmusowym, sprawdzianem, co naprawdę z *Ewangelią św. Jana* Miciński uczynił. Analiza tej intertekstualności (nie podejmujemy się kompleksowej interpretacji tego fragmentu powieści) pozwoli sformułować najważniejsze wnioski co do sposobu przetwarzania tekstu kanonicznego w tkance powieści, a przede wszystkim jego wartości i sensu, jaki niesie. Oto zestawienie tych tekstów:

*Xiadz Faust*, s. 214

J 4,6-26 (w przekładzie ks. Wujka)

Ujrzał Piotra, który rozmawia przy studni z Samarytanką Imogoną. Dziewczyna w szatach powłóczystrych, z rękoma silnymi nagimi, z twarzą Madonny pogańskiej – wsparta na wielkiej amforze, w którą wody ma zaczerpać. Mur wspaniale rzeźbiony nad studnią, w tej studni zaś wszystkie naukowe krystaliczne źródła, które ksiądz Faust z ziemi wydobył. Wśród jodeł i brzoź widać innych ludzi, z dzbanami pustymi idą czerpać ze studni księdza Fausta. Ale cysternę zasłonił wiekuistym mrokiem Lucyfer. Młodzian w stroju katorznika prosi u dziewczyny:

– Daj mi pić –

Ta rzecze: – jakoż ty niewierzącym będąc, prosisz u mnie pić, którym jest niewiasta, wychowana tylko na wiedzy doświadczeń i cierpienia?

Nagle młodzian wyjaśniał mieczem, który mu dał Chrystus. I odrzekł: Mam już wodę żywą.

A była tam studnia Jakubowa. Jezus tedy, spracowany z drogi, siedział tak nad studnią. Godzina była jakoby szósta.

Przyszła niewiasta z Samary – jej czerpać wodę. Rzekł jej Jezus: Daj mi pić. Bo uczniowie jego odeszli byli do miasta, aby kupili strawy. Rzekła mu tedy ona Samarytańska niewiasta: Jakoż ty, Żydem będąc, prosisz u mnie pić, którym jest niewiasta Samarytanka? Bo Żydowie nie obcuja z Samarytany. Odpowiedział Jezus i rzekł jej: Byś wiedziała dar Boży i kto jest, coć mówi: Daj mi pić, tedyby go znać była prosiła, a dał ci by wodę żywą. Rzekła mu niewiasta: Panie, nie masz i czym czerpać, a studnia jest głęboka: skądże masz wodę żywą? Izażeś ty większy jest niżli ociec nasz Jakub, który nam studnię dał i sam z niej pił, i synowie jego, i dobytek jego?

Odpowiedział Jezus i rzekł jej: Każdy, który pije z tej wody, zasię będzie pragnął; lecz kto by pił z wody, którą mu ja dam, nie będzie pragnął na wieki. Ale woda, którą mu

<sup>23</sup> Fragment, o jakim tu będzie mowa, jest odrębną całością, wpisującą się w tzw. poetykę chaosu, którą – jako najbardziej bodaj rozpoznawalną cechę *Xiędza Fausta* – za głosami współczesnej Micińskiemu krytyki literackiej podnosi m.in. Michał Głowiński. Zob. Głowiński 1997: 268 i n.

<sup>24</sup> Wersy 1–3 na ogół zgodnie są traktowane jako wprowadzenie do dialogu Jezusa z Samarytanką, 4 informuje o konieczności przejścia przez Samarię, a 5 o przybyciu Jezusa do Sychar, stąd właściwa część rozpoczyna się od wersu 6, co zresztą jest paralelne w opowiadaniu powieściowym.

Rzekła mu niewiasta: Piotrze, nie masz i wolności nawet, a studnia nieszczęście tych głęboka i jeszcze nie dotknąłeś dna. Skądże masz wodę żywą? zali ty większy jesteś niżli ojciec twój Karol Marks i synowie jego, wstrząsający podstawami państw? zali miecz twój nie zabija jako miecz złego człowieka?

Odpowiedział Piotr: Miecz mój stanie się największą miłością, gdy przez własną ofiarę powiedzie mnie ku pokonaniu mroków. Wodę żywą wytoczę, uderzając mieczem w te bramy, które zakryły nam istotę życia. Każdy, który pije z wody ziemnych obliczeń, będzie pragnął, lecz kto by pił z wody, którą ja mam w skale mej Woli, rozświetlonej niebiosami, które Wolę mą ogarnęły – nie będzie pragnął na wieki. Wiem – i potrzeba tylko wypełnienia!.....

ja dam, zostanie się w nim źródłem wody wyskakującej ku żywotowi wiecznemu. Rzekła do niego niewiasta: Panie, daj mi tej wody, abych nie pragnęła, ani tu czerpać chodziła. Rzekł jej Jezus: Idź, zawołaj męża twego a przyjdź tu. Odpowiedziała niewiasta i rzekła: Nie mam męża. Rzekł jej Jezus: Dobrześ powiedziała, iż nie mam męża. Abowiemes pięci mężów miała, a teraz którego masz, nie jest twoim mężem. Toś prawdziwie powiedziała. Rzekła mu niewiasta: Panie, widzę, iżeś ty jest prorok. Ojcowie naszy chwalili na tej górze, a wy powiadacie, że w Jeruzalem jest miejsce, kędy potrzeba chwalić. Rzekł jej Jezus: Niewiasto, wierz mi, iż przyjdzie godzina, gdy ani na górze tej, ani w Jeruzalem będziecie chwalić Ojca. Wy chwalicie, co nie wiecie; my chwalimy, co wiemy: bo zbawienie z Żydów jest. Ale przychodzi godzina, i teraz jest, gdy prawdziwi chwalczy będą chwalić Ojca w Duchu i prawdzie. Bo i Ociec takowych szuka, którzy by go chwalili. Duch jest Bóg. A ci, którzy go chwalą, potrzeba, aby go chwalili w Duchu i prawdzie. Rzekła mu niewiasta: Wiem, że przydzie Mesjasz (którego zową Chrystusem). Gdy tedy przydzie, on oznajmi nam wszystko.

Rzekł jej Jezus: Jam jest, który z tobą mówię.

Cytowany fragment powieści poprzedza intymna modlitwa-rozważanie księdza Fausta, który zadaje sobie pytanie, czym jest wiara. I słyszy odpowiedź, której ma mu udzielić spersonifikowana w ten sposób wiara: „Wodą żywą jestem!”. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy sensownym (!) źródłem jest tu perykopa ewangeliczna, czy baśń Grimmów o żywej wodzie, po którą udadzą się kochający synowie, by ratować życie swego ojca. Jeżeli jednak źródłem jest tu tekst *Ewangelii* Jana, to należy zaznaczyć jej regresywny charakter, o czym poniżej.

W scenie, jaką przedstawił Miciński, wyraźna pozostaje imitacja struktury ewangelicznej perykopy. Przejęcie układu i sekwencji epizodów z *Ewangelii* ma o tyle znaczenie, że silniejsza jest imitacja podobieństw z archetekstem. Można, oczywiście, zapytać, po co to podobieństwo miałoby być wzmacniane dodatkowym, strukturalnym sygnałem? Odpowiedź wydaje się prosta: Miciński kalkuluje strukturę spotkania w Sychar, czyniąc mniej lub bardziej zbliżone analogie między tym, co głosi Dobra Nowina, a tym, co projektuje we własnej powieści. Pisarz jednakże nie trzyma się niewolniczo perykopy ewangelicznej, ale przelamuje jej strukturę, mieszając realizm z metafizyką.

Zachowując w jakimś stopniu dramatyczną<sup>25</sup> strukturę perykopy (a przynajmniej jej fragmentu), Miciński złożył swą scenę z kilku elementów: introdukcji, dialogu i obietnicy. Pierwsza z tych części podaje informacje na temat kogo i gdzie obserwujemy (kogo widzi książdź Faust – jak można przyjąć). Ma ta introdukcja nie tylko treść informacyjną, ale też niesie element estetyczny. Opis Samarytanki – Imogeny i samej studni, wielce wyrafinowany, przypomina już nie tylko ilustracje Gustawa Dorégo, ale też wiele ma z impresji Jacka Malczewskiego.

Dialog postaci jest (nie chcę, by zabrzmiało to wartościująco) ekscentrycznym pomysłem. Opiera się na treści perykopy, ale stylistycznie (pod względem leksykalnym i syntaktycznym) niezwykle zbliżonym, czy też imitującym styl Wujkowego przekładu (m.in. po to ten akurat przekład w zestawieniu). Ten archaizujący zabieg jest, w mojej ocenie, pozbawiony sensu. To raczej jakiś rodzaj niekoniecznie potrzebnej gry z czytelnikiem. Naczelną zasadą zdaje się tu nieprzystawalność stylistyczna wypowiedzi Imogeny – zakłopotanej, pozostającej w innej rzeczywistości niż Piotr. Ten bowiem mówi już językiem współczesności pisarza. W dialogu tym odwzorował Miciński dwa pytania ewangelicznej Samarytanki – dlaczego prosi o wodę i czy uważa siebie jej rozmówca za większego niż... Ale zarówno odniesienia weń poczynione, jak i odpowiedź dana przez Piotra nie mają już z biblijnym wzorem nic do czynienia. Tym samym Imogena i jej pytania są wyrazem wątpliwości, dystansującej się od nasyconej optymizmem zachowawczości Piotra.

Trzecia część to obietnica Piotra. Tu wzorem *Ewangelii* Miciński wyabstrahował wątek obietnicy. Ma ona jednak odmienny niż w kanonicznym archeteksie sens, nie jest nośnikiem kerygmatu, nie jest Dobrą Nowiną, nie wnosi soteriologicznej obietnicy. Tym samym całkowicie różni się z ewangelicznym przekazem nadziei zbawienia. Miciński kieruje bowiem sens tej sceny ku innym obszarom i doświadczeniom człowieka, konkretyzując je w dokonywaniu się, stawianiu historii i realizowaniu postępu cywilizacyjnego.

Jak daje się zauważyć, podstawową cechą relacji między archetekstem ewangelicznym a sceną z powieści jest substytuowanie. Miciński dokonywał tu możliwie różnych substytucji, podstawiając w budowaną scenę (skądinąd mocno zmodyfikowaną w stosunku do struktury perykopy ewangelicznej) zarówno te z ewangelicznej perykopy, jak i obce elementy, które podsuwała mu, nazwijmy enigmatycznie, nieokreślana wyobraźnia. Mamy tu zatem następujące substytuty personalne: Chrystus – Piotr, Samarytanki – Imogena, patriarcha Jakub – Karol Marks oraz substytuty rzeczowe. W przypadku tych pierwszych wszystkie mają charakter zamienników, wprowadzając w miejsce postaci z perykopy – współczesne powieści odniesienia. Nie są one transparentne, nie przezierają przez nie biblijny pierwotny wzór, nie zachodzi tu jakaś relacja bezpośrednia. Piotr, Imogena i Marks stanowią, w mojej ocenie, personalne imaginacje interpretacyjne, są postaciami – słupami stanowiącymi w swej istocie szczytkową, niekoniecznie na wspak aktualizującą się w nich interpretację Chrystusa, Samarytanki i Jakuba.

Wedle tej poetyki zamienności i podstawiania zamiast Chrystusa pojawia się Piotr. Jest on, ryzykując hipotezę interpretacyjną, jakimś rodzajem, subtypem literackiego wcielenia Chrystusa, ale to „jakimś” rozumiem jako ograniczone odwzorowanie idei mesjańskiego poświęcenia za naród. Nic więcej. Piotr jawi się tu wprost, nie jako wędrowny rabbi, ale jako katorżnik – zesłaniec, którym w istocie jest w *Xiędzu Fauście*. Jest więc świadomie przez

<sup>25</sup> Zob. Górka 2008: 50 i n.

Micińskiego uczynionym zastępnikiem, personalnie wyrażoną prolongatą nadziei, oferującą narodowi (?) życie nowe, o ile ten zechce pić ze źródła wody żywej, którą on posiada.

Piotr tego fragmentu powieści jest postacią złożoną. Piotrowe, osobowe *compositum* to: młodzieniec – zesłaniec, posłannik – anioł (archanioł?), imitacja Chrystusa. Obserwator widzi w nim owego katorżnika, zamiast więc siedzącego, utrudzonego podróżą rabiego Jezusa – siedzi tu też zesłaniec. Wkrótce jednak „młodzian zajaśniał mieczem, który dał mu Chrystus”. Niezawodnie przypomina on aniołów postawionych na straży u bram raju. Ten anielski (lub też archanielski) rys Piotra ma jednak coś, czego nie posiada w licznych atrybutach anioł. Ma on, jak deklaruje, wodę żywą, co do której na tym etapie nie wiadomo, czym jest. I wreszcie imitacja chrystyczna Piotra. Realizuje się ona przez deklarację obietnicy, że picie wody, którą on posiada, da coś więcej, niż można by się spodziewać, jest wreszcie sprawcza transgresyjnie. Piotr mówi też o sobie w szeroko rozumianym stylu samookreśleń Chrystusa. Kiedy więc stwierdza, że ma wodę w skale swej Woli, upodabnia się do Chrystusa, który jest dawcą życia wiecznego. Jeśli on daje coś z siebie, daje samego siebie. Karmienie wodą żywą to więc imitacja obietnicy, jaką Chrystus składa przy studni w Sychar<sup>26</sup>.

Personalna substytucja Samarytanki – Imogena – jest, jak ewangeliczny pierwowzór osobą niedowierzącą obietnicom i deklaracjom, jakie wygłasza oczekujący na wodę rozmówca. Imogena więc przejęła wszystkie atrybuty ewangelicznej Samarytanki, którą dziwi prośba o wodę. Ale dokonuje się w tej kreacji Micińskiego daleko posunięta transgresja. Imogena wątpi w możliwości Piotra i jego daru wody. O ile więc Samarytanka ewangeliczna poprosi Chrystusa o ten dar (gdyż uwierzy Jego słowom) i zanieś do miasta Dobrą Nowinę o Mesjaszu, o tyle Imogena nie przyjmuje jednoznacznie obietnicy. Ostatnie słowa tej sceny „Wiem – i potrzeba tylko wypełnienia”, trudno przypisać Imogenie. Mogą to bowiem być słowa zarówno narratora, jak i rezonera odautorskiego lub Imogeny. Awangardowość jednakowoż tej sceny nie pozwala na wyrażenie jednoznacznej opinii, interpretacji zamkniętej. Niewykluczone bowiem, że może to być komentarz Lucyfera, który „cysternę zasłonił wiekiustym mrokiem”<sup>27</sup>.

Marks, który w ustach Imogeny jest kontryfigurą Piotra – katorżnika, to przywołanie rzeczywistości ideologicznej, w której Imogena widzi środowisko ideowe Piotra. Nie ma on nic wspólnego ani z Jakubem, ani z realiami starotestamentowymi. Tekst powieści nie upoważnia do czynienia w tym zakresie dalej idących rozważań odnoszących tekst do perykopy ewangelicznej, co nie wyklucza konieczności zinterpretowania tego faktu. Nieprzypadkowo bowiem pojawił się tu Marks.

O ile miejsce rozgrywającej się sceny jest analogiczne do tego z perykopy, o tyle znaczenia, jakie niosą ze sobą studnia i woda żywa, są dalekie od realiów i symbolicznych znaczeń

<sup>26</sup> Piotr obiecuje też Imogenie, że „Wodę żywą wytoczę, uderzając mieczem w te bramy, które zakryły nam istotę życia [...] kto by pił z wody, którą ja mam w skale swej Woli”. Zdanie to może w jakimś zakresie sugerować kreację Jahwiczną Piotra. Słowa Piotra, co nie jest wykluczone, można odczytać tak, że to on sam wskazuje na siebie nie jako na posiadacza wody, ale jako jej źródło. Jahwe przecież zaprasza do siebie jako do wody (Iz 55,1), jest określany jako „źródło wody żywej” (Jr 2,13). Można w tym miejscu jedynie postulować badania nad postacią Piotra pod kątem jego profilu chrystycznego (mesjańskiego) i Jahwicznego.

<sup>27</sup> Rodzą się pytania: Co w zasadzie ukrył Lucyfer? Czy zakrycie studni należy uznać za zakrycie i uniedostępnienie wiedzy tajemnej, jaką złożył w tym symbolicznym miejscu Faust, czy jest to raczej zakrycie i odcięcie od źródeł poznawczych jako takich. Innymi słowy: czy Lucyfer spełnił tu zadanie epistemologiczne, poznawcze, czy jest raczej tworem niezbędnym dla działań i poszukiwań alternatywnych Piotra. Skoro bowiem nie dane będzie czerpać ze studni i wody Fausta, to zastąpi je woda żywa Piotra?

biblijnych. Studnia w scenie z powieści nabiera symboliki odległej od tej, jaką może ze sobą nieść studnia biblijna, zarówno w dosłownym, jak i symbolicznym swym sensie. Tu bowiem studnia, przy której katorżnik – Piotr rozmawia z Samarytanką – Imogeną stanowi symboliczne miejsce poznania naukowego. Jest skarbnicą wiedzy i tylko wiedzy. Dlatego okazuje się domeną Fausta i miejscem panowania Lucyfera, przywłaszczającego sobie nad nią panowanie (gest skądinąd semantycznie nośny, symboliczny). Miciński silnie i zdecydowanie jednak, w mojej ocenie, odciął symbolikę powieściowej studni od tej z perykopy ewangelicznej. O ile *ἐκαθέξετο οὕτως ἐπὶ τῆς πηγῆς* może oznaczać sugerowanie identyfikacji Chrystusa ze źródłem<sup>28</sup>, o tyle Miciński zupełnie tego nie uwzględnia. Tak więc studnia ma tylko przypisane atrybuty wiedzy ludzkiej i jest tym samym czymś symetrycznie odwrotnym do tego, co symbolizuje w perykopie ewangelicznej.

Czym jest obiecana przez Piotra woda żywa? Ograniczając jej interpretację do kontekstu ewangelicznej perykopy, należy podkreślić jej niekerygmaticzne znaczenie. Woda to obietnica innego życia, chciałoby się za Micińskim powiedzieć: życia nowego. Jego odmienność ma polegać na tym, że nie ogranicza człowieka do poprzestawania na życiu zgodnym z wiedzą, ale na życiu wiodącego do metaforycznie deklarowanego „pokonania mroków”. Nakładanie się zresztą na siebie różnych symbolicznych odniesień, a przy tym skróty czy minimalizacje, jakich dopuszcza się tu Miciński, uniemożliwiają rozwinięcie symboliki znaczeń w odniesieniu do perykopy ewangelicznej (a może i o to chodziło autorowi?). Nie wiadomo, czego zapowiedź i czego nadzieję stanowi owa woda. Nie jest na pewno, jak w Janowej perykopie, kerygmaticzną proklamacją, „symbolem Ducha, rzeczywistej siły życiowej, gaszącej głębokie pragnienie człowieka i dającego mu całe życie, którego oczekuje, nie znając go” (Ratzinger 2007: 205).

Co uzyskujemy w zamian za perykopę o wodzie żywej? Co ją ma zastąpić i kim ma być ten, który ją da? Czemu wreszcie ta woda ma służyć? Z jaką, gruntowną i zasadniczą przecieź zamianą sensu Dobrej Nowiny mamy tu do czynienia? Co w zamian za życie wieczne, życie – podkreślam – a nie skończoną egzystencję, oferuje Miciński w analizowanej scenie? To pytania, na które odpowiedzi nie znajdziemy, ograniczając się do analiz powinowactw tylko z Janową *Ewangelią*. Trzeba bowiem uwzględnić całokształt przekazu ewangelicznego w przedmiotowej powieści i sięgnąć do starotestamentowych korzeni.

Przeprowadzone dotychczas badania pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że ponad wszelką wątpliwość Biblia stanowi jeden z elementów kształtujących poetykę *Xiędza Fausta*, dając w efekcie liczne, rozsiane w powieści przejawy obecności Księgi. Poszczególne odwołania biblijne mają różnorodny charakter i znaczenie. Ograniczając się zaś jedynie do podjętego w tej pracy, bardzo wąskiego zakresu obserwacji badawczej, należy zaznaczyć:

– Re-lektura *Ewangelii według św. Jana* w powieści Micińskiego *Xiędz Faust* dowodzi niezawodnie, że ani język, ani obrazowanie, ani choćby aluzje w tym dziele w żadnej mierze nie uprawniają do jakiegokolwiek sytuowania go w kontekście kerygmaticznym, a już tym bardziej nie jest to powieść o znamionach *locus theologicus*. Opierając się w y ł a c z n i e na analizie zawartości Janowej *Ewangelii* w powieści, należy odrzucić jako nieuzasadnione wszelkie sugestie interpretacyjne, osadzające *Xiędza Fausta* na terenie przekazu Dobrej Nowiny. Nie oznacza to jednak, że nie będzie taka interpretacja (przynajmniej w jakimś zawężonym zakresie) możliwa, jeśli uwzględni się całość *Biblii* w powieści, co jest kwestią

<sup>28</sup> Zob. np. Mędała 2010 I: 458–459.

dalszych studiów tematu. A wówczas funkcja kerygmaticzna, o której wspomina Gutowski w *Posłowniu* do krytycznej edycji dzieła (s. 519), może nabrać nowego uzasadnienia. Tym samym nieco egzaltowana wypowiedź Tadeusza Nalepińskiego („Tygodnik Ilustrowany” 1913, nr 24), sugerująca odczytanie *Xiędza Fausta* jako „nową ewangelię”, może być rozumiana tylko metaforycznie. Powieść ta bowiem jako „nowa ewangelia” oznacza nie zastępnik Dobrej Nowiny, ale pewnego rodzaju nową jakość dyskursu ideowego, do którego zachęca pisarz.

– Ironiczne nierzadko podjęcie i zoperowanie treści biblijnych. Miciński wykorzystywał tekst ewangeliczny (a szerzej – biblijny) nie by z zawartą w nim ideą przeprowadzić dialog, ale też nie po to, by dyskredytować przekaz biblijny. Mówimy raczej o takim zastosowaniu ironicznym, które nie ma znamion polemiki, ale – przedmiotowego posłużenia się tekstem ewangelicznym. Na równi więc jak wiele przecież innych tekstów kultury, wykorzystywanych w powieści, *Ewangelia* Jana stała się źródłem przytoczeń, odniesień, aluzji, służąc poszerzeniu *spectrum* przekazu.

– Obecność *Ewangelii według św. Jana* w *Xiędzu Fauście* daje, niestety, poczucie niedosytu. Przede wszystkim zauważalny jest brak dialogu z warstwą zasadniczą Janowego dzieła – Dobrą Nowiną zredagowaną w serii wielkich mów Jezusa. Miciński unika w swej powieści jakiegokolwiek dialogu z bezpośrednio zawartym w Janowej *Ewangelii* nauczaniem Jezusa. Traci na tym przede wszystkim trynitologia. Pisarz wykorzystał kanoniczną czwartą ewangelię głównie jako rezerwar literackiej eksplozji imaginacyjnej, omijając to, co ta kanoniczna księga ze sobą niesie w sferze dokonań kerygmaticznych i teologii.

## Bibliografia

- Biblia Gdańska*. Wersja on-line dostępna pod adresem: <http://biblia-online.pl/Biblia/Gdanska>.
- Daniel-Rops, Henri 2001. *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*. Tłum. Janina Lasocka. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Fischer, Bonifatio [et al.] 1983. *Biblia sacra: iuxta vulgatam versionem*. Adiuvantibus Robertus Weber (rec. et brevi aparatur instruxit) [Editio tertia emendata]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Głowiński, Michał 1997. *Powieść młodopolska. Studium z poetyki historycznej*. Kraków: Universitas.
- Górka, Bogusław 2008. *Jezus i Samarytanka (J 4,1-42). Historia i inicjacja*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jakiel, Edward 2007. *Młodopolskie portrety biblijne. Wybrane zagadnienia i kreacje*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- 2016. „Tadeusza Micińskiego kuszenie Chrystusa na pustyni wobec przekazu biblijnego. Kilka uwag”. W: Edward Jakiel, Tadeusz Linkner (red.). *Młoda Polska w najnowszych badaniach*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 291–308.
- 2017. „Biblia w *Xiędzu Fauście* Tadeusza Micińskiego: od aluzji do kreacji. I. W kręgu przytoczeń”. W: Marcin Bajko, Wojciech Gutowski, Jarosław Ławski (red.). *Proza Tadeusza Micińskiego. Studia*. Białystok: Wydawnictwo Alter Studio. 467–496.
- Jakiel, Edward, Janusz Mosakowski (red.) 2013. *Biblia w literaturze polskiej. Romantyzm – pozytywizm – Młoda Polska*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kurkiewicz, Marek 2003. „Upadek i odrodzenie – messyjski epizod w życiu księdza Fausta”. *Ruch Literacki* 5: 501–515.

- Mędala, Stanisław (wstęp, tłum., komentarze) 2010. *Ewangelia według świętego Jana*. T. 1–2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Miciński, Tadeusz 2008. *Xiądz Faust*. Opracowanie tekstu, przypisy i posłowie Wojciech Gutowski. Kraków: Universitas.
- Novum Testamentum. Textus secundum III. editionem UBS, omnino cum XXVI. et XXVII. editionibus Novi Testamenti Graece, Nestle et Aland editoribus, concors, praeter minutias interpunctionis.* Publikacja on-line dostępna na stronie: <http://babel.mml.ox.ac.uk/naughton/ntest.pdf>.
- Ratzinger, Joseph 2007. *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Tłum. Wiesław Szymona OP. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Stern, David H. (przeł. i komentarze) 2008. *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*. Tłum. [Nowy Testament] Remigiusz Popowski SDB, [marginalia i komentarze] Aleksander Czwojdrak. Warszawa: Vocatio.
- Trześniowski, Dariusz 2005. *W stronę człowieka. Biblia w literaturze polskiej (1863–1918)*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie.
- Wujek, Jakub 2013. *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski. Wyd. 8. Warszawa: Vocatio.
- Wyka, Marta 1996. *Światopoglądy młodopolskie*. Kraków: Universitas.