

Grażyna Legutko

Instytut Filologii Polskiej

Uniwersytet Pedagogiczny w Kielcach

ul. Leśna 16, 25-509 Kielce, Polska

Tel.: (48-41) 344 54 63

E-mail: gralegutko@poczta.onet.pl

[„Respectus Philologicus” (Wilno) 2004, nr 6 (11), s. 80-93.]

KONTEKSTY POLITYCZNE „MARI MAGDALENY”

GUSTAWA DANIŁOWSKIEGO

Artykuł przedstawia interpretację polskiej powieści modernistycznej, niegdyś otoczonej aurą skandalu literackiego. „Maria Magdalena” - drukowana we fragmentach w „Przeglądzie Wileńskim” w 1912 r. - była utworem dotykanym ingerencjami cenzury, namiętnie dyskutowanym w ówczesnych gazetach, wywołującym zgorznie. Śmiało łączyła wątki erotyczne i religijne, burzyła obyczajowe tabu.

Analiza ma charakter historycznoliteracki. Autorka rozważa tutaj tylko jeden aspekt tej powieści: jej wymowę polityczną w czasach, w których powstała; jej współczesne konteksty polityczne. Pokazuje analogie między znanymi z Biblii bohaterami powieści (ich poglądami, dążeniami i wydarzeniami fabularnymi) a polskimi politykami, programami i działalnością obozów politycznych na ziemiach polskich w okresie rewolucji 1905-1907 r. i tuż po rewolucji.

SŁOWA KLUCZE: Młoda Polska, powieść modernistyczna, Maria Magdalena, Chrystus, Judasz, wątki biblijne, sytuacja polityczna Polski początku XX w., rewolucja 1905 r., erotyka.

W lipcu 1912 roku do rąk czytelników wileńskich trafiły obszerne fragmenty głośnej, otoczonej aurą skandalu literackiego, powieści Gustawa Daniłowskiego zatytułowanej *Maria Magdalena*. Kierowany przez Ludwika Abramowicza „Przegląd Wileński” zamieścił na swych łamach (w numerach: 28-41/42) aż jedenaście odcinków apokryficznej powieści młodopolskiego pisarza, które łącznie stanowiły dwa początkowe rozdziały książki, wydanej osobno w Krakowie w pół roku później. Publikacja utworu Daniłowskiego w „Przeglądzie Wileńskim” trwała do połowy października 1912 r. W przeciwieństwie do lwowskiego „Życia”, gdzie druk początkowych partii powieści uwikłany był w ostry konflikt z cenzurą i naraził pismo na konfiskatę, odcinki w tygodniku wileńskim wydrukowane zostały bez

najmniejszych śladów ingerencji cenzorskiej. Od pełnego wydania książkowego *Marii Magdaleny* różniły się jedynie odmiennym rozczłonkowaniem akapitowym tekstu. Warte jest to podkreślenia, gdyż publikowane fragmenty obejmowały śmiało opisy miłości homoseksualnej (prezentacja pieszczot fizycznych jerozolimskiej kurtyzany z egipską służebnicą Debora) oraz heteroseksualnej (moment defloracji Marii Magdaleny i scena jej późniejszego stosunku płciowego z Judaszem).

Bulwersującą opinię publiczną na początku XX w. powieść Daniłowskiego – uznaną przez prokuraturę lwowską za literaturę nieprzyzwoitą: bezbożną i bezwstydną, godzącą w poczucie społecznej moralności i naruszającą religijne tabu – interpretować dziś można wielorako. Jako tekst odwołujący się do biblijnego przekazu, tradycji apokryficznej i literackiej, stanowi na poły romansową, na poły paraboliczną opowieść o „świętej grzeszniczy”. Jej historia przedstawiona przez twórcę związanego z ideologią PPS, zaufanego sekretarza późniejszego marszałka Rzeczypospolitej Polskiej, Józefa Piłsudskiego, projektuje wiele kierunków interpretacyjnych i daje się odczytywać w rozmaitych porządkach: jako dyskurs z Biblią, opowieść o niezwykłej przemianie, powieść erotyczna, popularna, polityczna, wreszcie jako tekst historiozoficzny. Trudno definitywnie rozstrzygać, który porządek jest najważniejszy. Zaprezentowana poniżej interpretacja *Marii Magdaleny* jako powieści politycznej stanowi jedynie ogólny zarys tematu i, jak na zarys przystało, przynosi tylko wstępny projekt egzegetyczny, bez ambicji ujęcia całościowego.

Maria Magdalena do gatunku właściwych powieści politycznych (jeśli rozumieć je jako utwory realistyczne, podejmujące współczesne autorowi, aktualne sprawy i wydarzenia polityczne) z pewnością nie należy. Jest natomiast przykładem powieści historycznej z wątkami politycznymi z zamierzchłej przeszłości, które mogą być odczytywane jako przejrzyste aluzje do współczesności i zarazem konkretne przesłania dla czytelników z początku XX w., szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę najbliższy kontekst społeczno-cywilizacyjny i określony moment historyczny, w którym powieść Daniłowskiego ukazała się na rynku księgarskim. Interpretacja aktualizująca odległą problematykę z przeszłości była zresztą często praktykowana przez młodopolskich krytyków, którzy odbierali *Marię Magdalene* jako historyczną alegorię ówczesnej rzeczywistości polskiej, jako syntezę rewolucji 1905 r. Przykładem takiej aktualizacji jest ujęcie Kazimierza Czachowskiego, który pisał:

W Marii Magdalenie... nie tylko „rozklejający się” Judasz uosabia pewien typ odstępcy od idei, ale w ogóle atmosfera rewolucji stanowi o istotnym nurcie uczuciowym, doskonale ukrytym pod zobiektywizowaną fabułą legendy, bo i w Piłacie dopatrzeć się można syntetycznego portretu zaborczego wielkorządcy, a w stosunku do niego i do Chrystusa żydowskich kapłanów i faryzeuszów odbił się niewątpliwie sarkazm wymierzony przeciw ugodowym świecznikom polskiego społeczeństwa. <...> Wszędzie tam, gdzie współczesna rzeczywistość najsilniej nurtuje w tej powieści historycznej, aż do epizodu z apostołem Pawłem, ma ona najżywsze barwy prawdy artystycznej¹.

Tak jednoznaczna (by nie rzec jednostronna) interpretacja Czachowskiego prowokuje do uważniejszego przyjrzenia się tym wątkom *Marii Magdaleny*, które ewidentnie korespondują z rzeczywistością polską przełomu XIX i XX w. Rozważmy na początku zagadnienie restrykcyjności (i zarazem represyjności) kultury judaistycznej, nieustannie na kartach utworu Daniłowskiego dochodzące do głosu.

Cywilizacja XIX-wieczna, zwłaszcza w drugiej połowie stulecia, skupiona wokół kwestii pracy i produkcji, stawiająca na industrializację społeczeństwa, degradująca wartości sakralne w życiu człowieka i spychająca erotykę (a właściwie całą sferę emocji) na plan dalszy – opierała się na racjonalistycznej wiedzy i dogmatycznej religii oraz nastawiona była przede wszystkim na produkcję dóbr materialnych. Wyłaniający się z twórczości romantycznej i realistycznej ogólny wizerunek kobiety (świadomie w tym miejscu rzecz upraszczam) odpowiadał najczęściej rysom szlachetnej Polki, która stanowiła personifikację cnót narodowych albo była nosicielką określonych wartości społecznych. Między Mickiewiczowską Marylą a Anielką (z *Bez dogmatu* Sienkiewicza), romantyczną Grażyną a pozytywistyczną Siłaczką niewiele było miejsca na portret kobiety ujawniającej swe naturalne oblicze, tzn. określone potrzeby seksualne, emocjonalne niespełnienie prowadzące często do (auto)destrukcji, nieprzystosowanie społeczne czy polityczne *désintéressment*. Maria Magdalena Daniłowskiego, podobnie jak szereg innych kreacji kobiecych w literaturze młodopolskiej, lukę tę właśnie wypełniała. Dowodziła, że obok miłości platonicznej i uczucia podległego powinnościom społeczno-patriotycznym jest miejsce na „symfonię zmysłów”, na witalistyczny erotyzm.

Bohaterka powieści Daniłowskiego jako symbol kobiety współczesnej (z początku XX w.) jest przedstawicielką tych wszystkich kobiet *fin de siècle*'u, które świadome swych praw

¹ CZACHOWSKI, Kazimierz. Neoromantyzm i psychologizm. In CZACHOWSKI, Kazimierz. *Obraz współczesnej literatury polskiej. 1884–1933*. Lwów, 1934, t. 2, s. 240–241.

emancypacyjnych zaczęły wyraźnie manifestować swą niezależność psychiczną, dając jej wyraz m.in. w obyczajowej swobodzie zachowań. Tych wszystkich, które nie bojąc się ukazywać własnych przeżyć, określonych swoistością płci, żądały wolności i możliwości samodzielnych wyborów erotycznych.

Poddana pewnej mitologizacji erotyczna sfera aktywności kobiecej odczytywana być może w powieści Daniłowskiego jako swoisty sprzeciw wobec rzeczywistości społecznej uporządkowanej według sztywnego kodeksu etyczno-religijnego i scjentystycznie tłumaczonego zachowania człowieka. Obszar suwerennej egzystencji grzesznej Magdaleny, sytuującej się „poza dobrem i złem”, poza porządkiem sankcjonowanym autorytetami opinii społecznej i religii judaistycznej, manifestuje uniwersalny bunt jednostki przeciwko wszelkim ograniczeniom wyrażania jej pełnej, prawdziwej natury.

Wolność seksualna, jaką demonstruje zachowanie Marii Magdaleny z pierwszej części powieści, może być – w interpretacji aktualizującej utwór w wymiarze ówczesnych warunków politycznych – odbierana jako synonim wolności społecznej lub krok do rewolucji społeczno-obyczajowej kultury żydowskiej. Erotyzm głównej bohaterki wyraża przecież nie tylko dążenie do autonomii seksualnej, niesie także prawdziwie rewolucyjny przekaz: wolność w sferze seksu pociąga za sobą wolność w każdej dziedzinie życia społecznego.

Rozważając polityczne sensy świata przedstawionego w *Marii Magdalenie*, nie sposób pominąć uwag na temat restrykcyjności judaizmu. Znajdujemy ich sporo zwłaszcza na początku utworu. „Wielka miłośnica” wielokrotnie przeciwstawia surowe przepisy prawa Mojżeszowego swobodzie obyczajowej Grecji i Rzymu. Porównując ortodoksyjną obyczajowość żydowską z kulturą helleńską, bohaterka myśli z goryczą:

U nas jest wszystko zdrożne – spętane surowym przepisem twardego zakonu! a tam na wschód i zachód szeroki, kipiący radością życia świat, gdzie upojenie miłosne nie jest grzechem, lecz darem bogów, przedmiotem sztuki i religijnego obrządku! Tu jęczą psalmy pokutne, a tam cudną helleńską mową dzwonią pieśni weselne, słodkie głosy fletni, tańce polotne. Podniosła w górę, jakby sięgając w szeroką przestrzeń, ręce, przeciągnęła się rozkosznie i uwięziła w złożonych dłoniach padający przez szczelinę w murze snop zachodzącego słońca².

² DANIŁOWSKI, Gustaw. *Maria Magdalena*. Kraków, 1912, s. 39. Kolejne cytaty z powieści pochodzą z tego właśnie wydania (dalej podaję w nawiasie, bezpośrednio po cytacie, odpowiednią stronę).

Surowy zakon „usuwający z życia wszelką rozkosz jako zło” (s. 27), opierający się na „świętości przypisów twardego rytuału”, jest postawą utrzymania władzy w rękach żydowskich kapłanów (członków Wysokiej Rady sanhedrynu). Są oni w powieści Daniłowskiego konsekwentnie przedstawiani w czarnym świetle. Poglądy uczonych w Piśmie charakteryzuje sucha scholastyka i mglisty mistycyzm; saduceuszy wyróżnia oziębły epikureizm; najgorszą zaś opinią cieszą się faryzeusze. Represyjność religii judaistycznej – oparta na podtrzymywaniu w wyobraźni wyznawców wizji surowego, groźnego stwórcy oraz na sprawnie działającym systemie donosicielskim (szpicle, rekrutujący się najczęściej spośród faryzeuszy i soferów, mający baczenie na wszystko, co się działo w Jerozolimie, dostarczali Wielkiej Izbie Sądowej sanhedrynu wszelkiego rodzaju informacji na temat wiernych) – do złudzenia przypomina mechanizmy działania systemu politycznego zaborcy z czasów Daniłowskiemu współczesnych.

Z surowości przepisów starego zakonu, anachroniczności jego twardych reguł i konserwatywności tradycyjnych zakazów, zdają sobie zresztą doskonale sprawę sami kapłani. Światły saduceusz Nikodem zauważa, że niektóre zasady zakonu są zupełnie pozbawione sensu (np. bezwzględne przestrzeganie sabatu czy zakaz przyjmowania wody z rąk samarytańskiej niewiasty), że wrogie traktowanie innych niż żydowska narodowości jako nieczystych, doprowadziło do nienawiści, jaką otaczają Izraelitów pozostałe nacje. Jego zarzuty cynicznie odpiera teść arcykapłana Kajfasza, Annasz – człowiek trzęsący całym sanhedrynem – motywując zachowawczość stanowiska kapłanów i uczonych w Piśmie koniecznością utrzymania jedności ludu izraelskiego, a przede wszystkim pobudkami egoistycznymi, czyli chęcią zachowania swej wyłącznej władzy. Mówi:

Zakon nasz jest bowiem jak plecionka – rozprujesz włókno, a cała się rozsypie, a wraz z tym rozsypie się jak piasek moc Izraela. <...> Z ksiąg naszych wystawiliśmy mur graniczny między Izraelem a resztą świata, gdyby runął, wrócilibyśmy w obce ludy, utonęli bez śladu w odmęcie narodów, jako mniej liczni (s. 138).

Słysząc tu wyraźnie akcenty izolacjonistyczne, które nabierają aktualnej wymowy w zderzeniu z nasilającymi się pod koniec XIX w. tendencjami separacyjnymi mniejszości żydowskich w różnych krajach europejskich (także w obrębie narodu polskiego), o czym będę pisała niżej.

Silny pierwiastek polityczno-społeczny, przenikający problematykę powieści, pozwala w niej widzieć utwór blisko związany z doniosłymi wydarzeniami politycznymi początku XX

w., które zmusiły niejako pisarzy do rezygnacji z koncepcji sztuki autonomicznej i powrotu do modelu literatury zaangażowanej.

Daniłowski nie jest wyjątkiem wśród twórców młodopolskich, którzy łączyli w swych dziełach problematykę biblijną z tematyką rewolucyjną. Różne były cele i powody tej syntezy. Sensy polityczne wpisane w *Marię Magdalenę* są – w przypadku ideowego zaangażowania Daniłowskiego w sprawę rewolucji 1905 roku, utożsamianej przez twórcę nie tylko z wyzwoleniem społecznym, ale przede wszystkim z szansą odzyskania niepodległości narodowej – równie ważne, co religijny wymiar tekstu. Można by się nawet zastanawiać, czy jednym z powodów napisania powieści nie była autorska chęć skierowania umysłów religijnych odbiorców ku problematyce socjalistycznej? Nowy Testament, tak eksploatowany przez propagandę partii socjalistycznych działających na przełomie XIX i XX w., zawierał w sobie przecież mnóstwo treści, które można było spożytkować w sposób pedagogiczno-dydaktyczny czy wykorzystać w celach agitacyjnych. Sądzę jednak, że cel agitacyjno-propagandowy nie przyświecał tworzeniu historii o „świętej grzesznicy”. Daniłowski zrealizował go bowiem z powodzeniem, publikując tuż przez *Marię Magdalenę* trzy zbeletryzowane biografie wybitnych działaczy PPS (S. Okrzei, H. Barona i J. Mireckiego), zamieszczone później we wspólnym tomie *Bandyce z PPS* (1924).

Niektórzy recenzenci *Marii Magdaleny* – bezpośrednio po publikacji pierwszego wydania powieści – nie bez podstaw doszukiwali się w niej jednak analogii pomiędzy sytuacją społeczno-polityczną w Judei z czasów pierwszego chrześcijaństwa a sytuacją w Polsce z początku XX w. i wydarzeniami lat 1905–1907.

Utwór Daniłowskiego przedstawia obraz społeczeństwa żydowskiego pod panowaniem rzymskim w I w. n. e. Głównym miejscem rozgrywających się w powieści wydarzeń jest bezwodna i pustylna Judea, przeciwstawiana konsekwentnie bujnej i rozkosznej Galilei (stanowiącej topos krainy wiecznej szczęśliwości). Środowisko żydowskie Ziemi Judzkiej żyje w poczuciu wewnętrznej destabilizacji, życiem pełnym wzajemnych podejrzeń, zawziętości, podstępów, intryg, braku jednoznacznych zasad etycznych. Raz po raz ujawnią się w nim – jak mówi powieściowy Szymon – różnorodni „szalbierze, co tumult czynią i wzruszają pospólstwo, oszuści, wichrzyciele – rozmnożyła się nieprawość, jako kąkol na ziemi naszej” (s. 24–25). W takim skłóconym środowisku pojawia się nowy prorok, Chrystus, by prostować kręte drogi i dopełnić zakon, a więc zmienić przestarzałe, ale wciąż obowiązujące prawa.

Stanowisko Szymona, odniesione do czasów Daniłowskiemu współczesnych, nasuwa skojarzenie z przedstawicielami zachowawczych i ostrożnych w swych działaniach ugrupowań społeczno-politycznych, które boją się „nowego rozruchu”, mogącego doprowadzić do kolejnej tragedii narodu. Pojawienie się Proroka z Nazaretu wzbudza w późniejszym Jego gorliwym wyznawcy szereg obaw. Zauważa z niepokojem:

<...> Bo nie wiadomo nic jeszcze, czy słowa rabiego są drzewem żywota, czy też przewrotnością przywodzącą w zdruzgotanie, jako ten wichur, który się porywa, by szczeznąć!... (s. 61).

W słowach Szymona dopatrzeć się można zarówno aluzji do poglądów niektórych polskich środowisk ugodowych z początku XX w. (np. Stronnictwa Demokratyczno-Narodowego, które uważało, że przygotowanie akcji niepodległościowej jest nierealne), jak również wyraźnego nawiązania do postaw antyrewolucyjnych, jakie wówczas zajmowano wobec klęski rewolucji 1905 roku. Wydarzenie to było dla wielu Polaków (w tym także pisarzy) zjawiskiem przerażającym, destrukcyjnym i zgoła obcym. Toteż formułowano koncepcje, że rewolucja była tworem wrogich Polsce czynników, skutkiem intryg obcych agentów, rezultatem spisku żydostwa itd.

Pograżony w chaosie i wzajemnych sporach świat żydowski w apokryficznej powieści Daniłowskiego domaga się natychmiastowych reform, z czego najlepiej zdaje sobie sprawę Judasz, który jasno widzi rozterki doświadczanego licznymi klęskami ludu Judei, „rozpadającego się wewnątrz, a zduszonego żelazną obręczą Rzymian” (s. 27). Niezależnie od niego, na ucisk Rzymu i wykorzystywanie narodu izraelskiego narzeka przebiegły polityk, kapłan Annasz:

Nienawiść i pogarda tropi nas wszędzie... Jeden dekret Cezara wypędza tłumy naszych, a cztery tysiące obraca na wyspie Sardynii w żołnierzy. Tam nas mordują, tu Piłat kopie nogami (s. 135).

Nawet niedołączony marzyciel, niezdolny do realnego życia abnegat, jakim jest powieściowy Łazarz, brat Marii i Marty, odczuwa potrzebę zmian. Mówi do Szymona:

Czyż nie czas najwyższy, by udreńczona ziemia nasza wzbudziła tego, co da odgrom niedoli Izraela, skruszy jarzmo, zawiązki potarga i do dawnej chwały na

wysokościach Syjony przywróci... Ubywa nas dzień za dniem – na potłukanie i urągawisko wydają nas wrogi (s. 59).

Analogia sytuacji politycznej Judei z I stulecia do XIX-wiecznej Polski jest tu (jak i w wielu innych miejscach powieści) nader przejrzysta. Niezadowolenie społeczeństwa polskiego było zauważalne zwłaszcza po wojnie Rosji z Japonią (1904–1905), zakończonej zwycięstwem ostatniej. Obawiano się mobilizacji, która rzuciłaby jeszcze więcej Polaków na Daleki Wschód, gdzie ginęliby w cudzej sprawie.

Władza rzymska nie jest przedmiotem jakiegoś szczególnego zainteresowania autora *Marii Magdaleny*. Daleki i tajemniczy Rzym nie został w utworze bliżej zaprezentowany, pojawiają się na jego temat jedynie zdawkowe określenia, służące ogólnemu wrażeniu, że jest on „groźnym siedliskiem żelaznych legii Cezara” (s. 8, 112). Generalnie jednak nie stanowi specjalnego zagrożenia w stosunku do Ziemi Judzkiej, ponieważ sam pogrążony jest w bezwładzie, dalekim od jakichś radykalnych przewrotów, co zapewnia względny spokój w podległych mu prowincjach. Można by w spokojnym Rzymie z powieści Daniłowskiego dopatrywać się aluzji do chwilowo spokojnej Rosji, która po krwawym stłumieniu rewolucyjnych rozruchów lat 1905–1907 osiągnęła tymczasową stabilizację.

W powieściowej akcji przedstawiona jest wyraźniej jedynie postać namiestnika państwa rzymskiego w Judei, Poncjusza Piłata. Jest on dumnym Rzymianinem, odnoszącym się z nietajoną pogardą zarówno do ubogich Judejczyków, jak i najwyższych dostojników Judei – kapłanów, czym doprowadza ostatnich do zajadłej wściekłości. W wyniku tejże Wysoka Rada sanhedrynu knuje nieustające intrygi, by pozbyć się Piłata z Pretorii.

Jak pisał dowcipnie jeden ze współczesnych Daniłowskiemu krytyków:

„Piłat, namiestnik Judei, posiada nieco żywszej barwy na obliczu, zapewne dlatego, że polityką oraz indywidualnością przypomina bardzo namiestnika Bobrzyńskiego we Lwowie. Też same wyteżone niespokojne uszy, strzygące ku stolicy, ta sama trwożnie przed tronem cesarskim trwożnie pochylona szyja, częste następczą wątpliwości, skąd właściwie Piłat Daniłowskiego otrzymuje rozkazy: z Palatynu rzymskiego czy z wiedeńskiego Burgu?

Wątpliwość to przykra. Na jej usprawiedliwienie autor mógłby przytoczyć chyba to, że los Jezusa pod berłem Habsburgów nie byłby lepszy niż pod berłem Cezarów – i na dowód przedstawić skonfiskowany egzemplarz *Marii Magdaleny*”³.

³ RZYMOWSKI, Wincenty. Cud Magdaleny. In *Prawda*, 1913, Nr 14, s. 9.

Postać Piłata w istocie może nasuwać skojarzenia z Michałem Bobrzyńskim, przywódcą „stańczyków” i współtwórcą krakowskiej szkoły historycznej, który jako reprezentant władzy zarządzającej autonomiczną Galicją – jej namiestnik, ściśle związany z rządem austro-węgierskim w Wiedniu – dopatrywał się przyczyn polskich klęsk narodowych w słabości władzy centralnej i ogólnej anarchii kraju.

Pojawiające się w powieści Daniłowskiego historyczne portrety Żydów palestyńskich, działających za czasów Chrystusa (są to głównie kapłani – członkowie Wysokiej Rady sanhedrynu, faryzeusze, soferzy, saduceusze i uczeni w Piśmie), tworzą stereotypowy wizerunek prześladowców Jezusa i sprawców jego śmierci. Postać kapłana Annasza jest charakterystyczną egzemplifikacją tego stereotypu. Jego refleksje na temat istoty zakonu i ambitne plany odzyskania jego potęgi są najlepszym ujęciem tego, co później złożyło się na rasową odrębność Żydów i nienawiść ku nim gojów. Przyjrzyjmy się uważniej jednej z wypowiedzi Annasza:

Oni [Rzymianie – *G. L.*] mają żelazo, my złoto. Żołnierz ich podbija świat, niech sobie podbija – handlarz wszystek kupi, a lud nasz objawia niezwykle zdolności w tym kierunku, bramy zaś naszego miasta tak mądrze stoją, że muszą przez nie przeciągać narody wschodu i zachodu. Kupiec nasz jest już wszędzie – i w Aleksandrii, i w Tebach, i w Tyrze, i w Rzymie – po całym świecie rozproszony ze świętą Torą, z twarzą zwróconą ku przybytkowi, śniąc o Syjonie, gromadzi złoto, by kiedyś nabyć wszystko. Minęły czasy Machabeuszów, mieczem Izrael już nic nie wskóra – miarka i waga oręże nasze, karawana z towarem – legia, a twierdzą – kram.

Mocniejsze niż łańcuchy są nici złote, którymi wszystko należy omotać. Jako ten pająk, który, by dusić muchy, po wszystkich kątach rozsnuwa sieć swoją, rozciągniemy naszą po węglach ziemi, aż oplątane nią ludy poddadzą nam się w moc (s. 134).

Uwagi Annasza, którym wtóruje brzęk potrzęsanych monet w sakiewce⁴, interpretować można (a nawet należy, znając stosunek Daniłowskiego do kwestii żydowskiej⁵) jako przejrzyste aluzje do współczesnych autorowi zapędów syjonistycznych

⁴ Odzywa się w tym geście, jak zresztą w ukształtowaniu całej wypowiedzi Annasza, stereotyp Żyda – przebiegłego, chytrego handlarza.

⁵ Stosunek Daniłowskiego do kwestii żydowskiej był ambiwalentny. Kreacje postaci żydowskich w jego prozie wykazują niewielkie różnicowanie, świadczące o tym, że twórca nie tyle zależało na obiektywizmie przekazu, co na odzwierciedleniu własnych przekonań. Dlatego w konstrukcję bohaterów wpisywał przede wszystkim swoją ideologiczną świadomość, która czasem okazywała się bezkrytyczna wobec stereotypu Żyda i ujawniała lęk przed „obcym”, motywowany najczęściej przesłankami natury ekonomicznej (obawą przed ekspansywną przedsiębiorczością, lichwą, konkurencją, zawłaszczeniem przemysłu). Z kolei Żydzi pojawiający

mniejszości żydowskiej w obrębie społeczności polskiej. Ideologia polityczna, jaką był kształtujący się na przełomie XIX i XX w. syjonizm, sprowadzała się, jak wiadomo, do koncepcji odrodzenia narodowego Żydów przez stworzenie w Palestynie własnego państwa oraz prób zahamowania procesów asymilacyjnych mniejszości żydowskich w poszczególnych krajach. Dalekosiężny projekt Annasza, zakładający planowe działanie Żydów: „tajne, roztropne i z pozorną pokorą” (s. 135), zmierzające w przyszłości do całkowitego zawładnięcia innymi państwami, są zdecydowanie bardziej ekspansywne niż program ruchu syjonistycznego z końca XIX w.⁶, stawiający sobie za cel utrzymanie jedności rozproszonego narodu żydowskiego i wzmocnienie jego więzi z Izraelem. Powieściowy Annasz jest przekonany, że „lud wybrany” jest w stanie, dzięki swej cierpliwości, przetrwać wszystko: jarzmo Egiptu, niewolę Babilonu, pęta Persów i okowy Rzymu.

W takim odczytaniu zacytowany powyżej fragment wypowiedzi Annasza i sposób prezentacji refleksji pozostałych kapłanów (przedstawiciele żydowskiej władzy w Judei), występujących w *Marii Magdaleny*, ujawnia wyraźną antysemitkę postawę narratora. Staje się ona jeszcze przejrzystsza w oświetleniu słów Chrystusa, potępiającego postawę ortodoksyjnych i zaborczych w swych ambicjach członków sanhedrynu, a także w kontekście stwierdzeń Piłata, nieustannie ironizującego na temat pozornie „pobożnego zgromadzenia”:

Chytre to jak lis, a podłe i krwiożercze jak szakal... (s. 250);

Oni umięją omotać człowieka – to są pająki... Ja ich znam... (s. 251).

Kapłani żydowscy występujący w *Marii Magdalenie* – wcieleni w rolę żarliwych opiekunów starego zakonu i obrońców własnych stanowisk – przypominają również pod

się w publicystyce Daniłowskiego postrzegani są z reguły jako „krajowi cudzoziemcy” – uosabiają etnocentrycznego „obcego”, „kozła ofiarnego”, którego obarczano winą za wszelkie porażki, urazy, represje, słowem: za zło, które dotknęło naród polski. Daniłowski-publicysta rozważał kwestię żydowską w kontekście polskiej wspólnoty i obrony tożsamości narodowej. Toteż postawę antysemitkę zajmował tylko wobec tych Żydów, którzy przeciwstawiali się dążeniom niepodległościowym Polaków lub w jakikolwiek sposób zagrażali ich integracji. W takim ujęciu środowisko żydowskie funkcjonuje w jego artykułach nieco instrumentalnie – jako układ odniesienia, jako swoisty obszar „obcości” konstytuujący właśnie narodową wspólnotę. Przy czym podkreślić warto, że Żydzi nie są traktowani jako bezwzględnie „obcy”, lecz jedynie jako obcy potencjalnie, tzn. ci, którzy mogą uformować się w odrębny naród lub stać się niebezpiecznym narzędziem rusyfikacji. W tym znaczeniu budzili zrozumiały niepokój. Lęk natury politycznej nie był jednak w przypadku autora *Marii Magdaleny* bezwarunkowy i nie wynikał z mistycznej nienawiści do „innych” w ogóle, dlatego pisarz często usiłował pogodzić asymilacyjne ideały pozytywistów z aksjologią etnocentryczną.

⁶ Mam tu na myśli głównie program Teodora Herzla oraz I Kongres Syjonistyczny w Bazylei z 1897 r., na którym syjonizm został ujęty w ramy organizacyjne i ogłoszony jako program polityczny powstałej wówczas Światowej Organizacji Syjonistycznej.

wieloma względami konserwatywny i skostniały w swej ortodoksji polski kler przełomu XIX i XX w. Cytowany wcześniej Wincenty Rzymowski zauważał nie bez słuszności, że:

Świętobliwy Sanhedrion Jerozolimski modli się i pięści zaciska tak żarliwie i tak plastycznie, jakby żywo do książki przeniesiony z konsystorza lwowskiego lub krakowskiej diecezji⁷.

Zachowawcze postawy przedstawicieli religijnych zwierzchników Judei odczytywane mogą być także jako wyraźna aluzja do konserwatywnych lojalistów z czasów Daniłowskiego, współpracujących z zaborcą (głównie na terenie Galicji).

Na żydowskich kapłanów trzymających w swych rękach ster władzy w Judei można patrzeć jeszcze inaczej. Są mianowicie podobni do tych członków Ligi Narodowej, którzy zwracali uwagę na potrzebę samodzielnych działań (zwłaszcza po przegranej Rosji z Japonią w wojnie 1904–1905), organizujących naród w taki sposób, by stał się partnerem, a nie petentem Rosji. Buńczuczni wobec Piłata przedstawiciele sanhedrynu, członkowie Wysokiej Rady – donoszący namiestnikowi Rzymu na Chrystusa – byłiby więc historycznym wcieleniem konserwatystów-realistów, odwołujących się do władz rosyjskich i proszących je o pomoc w rozwiązywaniu wewnętrznych problemów, np. wystąpień robotniczych. Współpraca z zaborcą miała oczywiście na celu ochronę zagrożonego ładu i przede wszystkim własnych interesów.

Obok arystokracji żydowskiej pojawia się w powieści Daniłowskiego (choć tylko na prawach epizodu) zbuntowany przeciw władzy lud izraelski, domagający się ocalenia Mesjasza. W funkcji aktualizującej interpretować go można jako symbol rewolucjonistów 1905 r. albo jako odbicie nasilających się wówczas w Polsce – wśród mniejszości żydowskiej – tendencji separatystycznych, a ponadto jako literackie ujęcie lęku autora przed syjonizmem.

Najbardziej rewolucyjny wydzźwięk w powieści ma agitacyjna działalność Judasza, szukającego w naukach Chrystusa przede wszystkim rewolucyjnych haseł, zaś apolityczny – postawa Chrystusa, mogąca uosabiać współczesnych pisarzowi przeciwników czynu rewolucyjnego. Judasz jest niezwykle ambitnym „politykiem”; nie posiada, co prawda, wykształcenia, ale jest inteligentny i niezwykle ambitny; w ciągu trwania powieściowej akcji jawi się jako człowiek czynu. Stawia wszystko na jedną kartę (także własne życie, jak się wkrótce okaże), by zburzyć zmurszałe fundamenty władzy, ale przede wszystkim po to, by

⁷ RZYMOWSKI, odsyłacz 3, s. 9.

wydobyć się ze swej jednostkowej nędzy. Jest przecież bezdomnym włóczęgą, tułającym się bez konkretnego celu i zajęcia po całej Palestynie. Zetknięcie się z Chrystusem wywiera na nim silne wrażenie. Od początku postrzega Nazarejczyka jako męża opatrnościowego, który pojawił się po to, aby wyzwolić krzywdzony i prześladowany ubogi lud izraelski, jako dzielnego wodza-bojownika, mającego dokonać radykalnych przemian ustrojowych. Mówi w domu Łazarza:

<...> Nie ze spokojem, ale z mieczem i sądem <...> przybył na ziemię – a panowanie nad nią obiecuje oddać nie tym, co wiążą brzemiona ciężkie i nieznośne na karki nasze, a sami palcem nie ruszą, ale właśnie nam pokrzywdzonym i prześladowanym – nam, którymi pomiata i kapłan i zimno uśmiechnięty Saduceusz i lada legionista, jak psa, nogą potrąca! (s. 24).

Judasz, agitując w Jerozolimie za osobą Mistrza, eksponuje w sposób szczególny owe obietnice Chrystusa oddania „panowania nad ziemią” ubogim, pokrzywdzonym i prześladowanym (choć, w gruncie rzeczy, bardziej obchodzi go zysk prywatny niż interes uciemiężonego ludu żydowskiego). W swej agitacji jest ostrożny i dyplomatyczny – nadaje swoim opowiadaniom o Jezusie ton stosowny do usposobienia słuchaczy: „to żarliwej wiary, to nieufnego sceptycyzmu, ukrywając swój osobisty związek z osobą rabiego” (s. 30). Zwraca uwagę na odmiennosc nowego proroka z Nazaretu, który wykląda w inny niż dotąd sposób Prawo Boże, łamiąc stare reguły zakonu i ustalając nowe, i który jest „dziwnie wyrozumiały dla słabych, ponizonych, upadłych i jawnie grzesznych, surowy dla możnych i cnotliwych faryzeuszy” (s. 28). To właśnie czyni go w jego oczach prawdziwym „trybunem ludu”. W uwagach Nazarejczyka na temat miłości braterskiej odczytuje przede wszystkim ich wydzwięk rewolucyjny i traktuje je jako bezpośrednią zachętę do walki o równość i sprawiedliwość socjalną. Wypowiedane przez Chrystusa słowa interpretuje jako „odezwy” podburzające do otwartego buntu.

Podobnie w samym zachowaniu Mesjasza i reakcji tłumu Jego wyznawców wciąż się dopatruje pobudek politycznych i apelów irredentystycznych, zachęcających do walki zbrojnej. Od początku jest ślepy na etyczny (czysto religijny) kierunek działań Jezusa i chce go widzieć jako wichrzyciela-rewolucjonistę, burzącego stare prawa i sięgającego po nowe; inicjatora buntu i przywódcę zbrojnej rewolty, mającej na celu zdobycie władzy i swobody politycznej. W swej wyobraźni widzi nadciągające „hufce Chrystusa”, które krwawo depczą karki ludów ziemi i dźwigają nowy królewski tron. Staje przy Nazarejczyku jako jeden z

pierwszych i traktuje Jego naukę dosłownie, w sposób czysto ziemski, tj. oczekuje przewrotu państwowego i przejęcia władzy przez nowego króla żydowskiego. Ma świadomość, że podbój samej Galilei nic nie znaczy, ważniejsze jest bowiem zdobycie Judei i jej stolicy Jerozolimy – „świętyni całego narodu, twierdzy kapłaństwa” (s. 29). Wierzy usilnie, że powodzenie „programu” Mesjasza stanie się także jego osobistym triumfem. Ma nadzieję, że Chrystus obali władzę faryzeuszów i arcykapłanów i zostanie potężnym królem żydowskim. Jako nowy władca narodu żydowskiego wypędzi także Rzymian z Palestyny i podzieli się zwycięstwem (rządami, bogactwem i zaszczytami) ze swym wiernym i przebiegłym doradcą, gorliwym orędownikiem sprawy przewrotu.

Naturalną konsekwencją takiego myślenia jest swoiste odczytywanie uwag Jezusa, zapowiadających rychłe nadejście Królestwa Bożego na ziemi. Judasz rozumie je znów dosłownie: realistycznie i materialnie. Istnienie owego królestwa uzależnia przede wszystkim od podbicia świata brutalną siłą. Podniecony nadzieją osiągnięcia marzonych dostojęństw i zaszczytów, zdobycia wielkiego bogactwa i władzy w niepodległym królestwie żydowskim, wyobraża je sobie jako szczęśliwe miejsce, rozciągające się bezkresnie, mające być, wedle obietnic Chrystusa, „większe niż tron Salomona”. Widzi siebie stojącego blisko tronu króla żydowskiego, w blasku chwały zwycięzcy. W swej niecierpliwości zachęca Chrystusa do zaprzestania głoszenia teoretycznych przypowieści i podjęcia otwartej walki.

Wyobrażenia Judasza na temat Królestwa Bożego, którego dobrobyt warunkowałyby radykalna zmiana stosunków społeczno-politycznych, bliskie były wyobrażeniom polskich socjalistów z przełomu XIX i XX w., dla których socjalistyczne Królestwo Boże, całkowicie świeckie i materialne, było ideałem politycznym, przestrzenią totalnego ładu, sprawiedliwości społecznej i powszechnego dobrobytu⁸.

Już pierwsi recenzenci *Marii Magdaleny* dopatrywali się w kreacji Judasza, silnie eksponującej rewolucyjny pierwiastek w działaniu, rysów typowych dla kreacji rewolucjonistów w innych tekstach prozatorskich Daniłowskiego. Radykalna postawa Judasza kojarzona było z postawami agitatorów bojówek PPS.

Nadzieje polityczne Judasza, związane z osobą Proroka z Galilei najwyraźniej eksponuje w powieści scena wjazdu Chrystusa do Jerozolimy. Judasz z euforią i podnieceniem patrzy na „morze ludu”, które otacza kroczącego Jezusa: „szczególną zaś radością napełnia go widok licznych band barczystych pasterzy galilejskich, uzbrojonych w

⁸ Por. CHWALBA, Andrzej. Stwórzmy na ziemi Królestwo Boże. In CHWALBA, Andrzej. *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870–1918)*, Kraków, 1992, s. 131–136.

proce z zapasami kamieni w rogach i torbach” (s. 204); z napiętą uwagą obserwuje wyglądających dziko Galilejczyków, dźwigających anarchistycznie grube kije i maczugi. Ilekroć słyszy nasilające się okrzyki tłumu, nazywające Chrystusa Synem Bożym, zbawicielem i prorokiem, tylekroć jego twarz promienieje niewysłowioną radością. Kiedy Nazarejczyk, w miarę zbliżania się do Jerozolimy, zaczyna coraz częściej „napomykać o potrzebie ofiary, przepowiadać męki, krew i śmierć” (s. 205), Iskariota nabiera przekonania, że Mistrz zdecydował się wreszcie na przelew krwi i śmiertelną walkę:

Gdy [Jezus] zsiadł [z oślicy] u stóp świątyni i wstąpił na schody – porwała się znowu burza uwielbienia.

Każ im milczeć – rzucili się doń spłoszeni kapłani.

Gdybym kazał im zamilczeć, wołałyby kamienie – odparł spokojnie Jezus.

Kamienie, tak, kamienie! – potwierdził zuchwale Judasz. – Chodźcie – hej! – i ciżba wwałała się na schody.

Rozgorączkowany Judasz był pewny, że jest to chwila ataku, ale Chrystus, wstąpiwszy progi świątyni, złożył dłonie, wznosił oczy w górę i jał modlić się żarliwie (s. 209–210).

W momencie, gdy uświadamia sobie, że pojęcie „ofiary” Chrystusa nie ma nic wspólnego ze zbrojną walką na śmierć i życie, wpada w szal i wściekłą rozpacz. Bierna postawa Nazarejczyka – który dobrowolnie rezygnuje z szansy przejęcia władzy i odrzuca królewską koronę, którą może łatwo zdobyć przy poparciu tłumu zwolenników – doprowadza go do skrajnej irytacji. Wzburzony, postanawia przejąć ster działań i knuje przewrotną intrygę – postanawia wydać Chrystusa w ręce kapłanów, bo chce przyśpieszyć wybuch rewolucji i wykorzystać siłę licznej rzeszy wyznawców nowej religii, którzy stanąć powinni, w jego mniemaniu, w obronie swojego Mesjasza i podjąć zwycięską walkę z władzą sanhedrynu. Oskarża zatem Chrystusa przed Wysoką Radą o zamiary anarchistyczne (zburzenie świątyni, złamanie starych praw, pozbawienie kapłanów dotychczasowej władzy). Jego zdrada ma oczywiście charakter prowokacji politycznej. Wydaje mu się, że rozjątrzony pojmaniem Proroka z Nazaretu lud izraelski ocknie się do walki, odbije więźnia i da mu do ręki „zwycięski miecz”:

Plan jego polegał na tym, by wprowadzić pachołków świątyni w tłumy Galilejczyków – okrzykiem: oto są ci, co wyszli pojmać Chrystusa! – rzucić na nich uzbrojonych w maczugi pasterzy i w ten sposób dać hasło do ogólnego boju (s. 223).

Judasz zdradzając Chrystusa ufa również, iż w ten sposób zmusi do działania biernego do tej pory Mistrza, który – w geście samoobrony – weźmie aktywny udział w starciu zbrojnym albo jako wojskowy przywódca, albo przynajmniej jako duchowy patron walki („sztandar ruchu”). Misterny plan Iskarioty kończy się jednak niepowodzeniem – zastawiona pułapka na arcykapłanów okazuje się nieskuteczna, ponieważ, po pierwsze: Chrystus nie realizuje oczekiwań Judasza i nie podejmuje najmniejszej próby samoobrony, a po drugie: przenikliwy Annasz dostrzega w intrydze Judasza fałsz i podstęp. Judasz próbuje jeszcze w ostatniej chwili zorganizować siły w celu ratowania Proroka z rąk wroga, ale nie udaje mu się, niestety, znaleźć odpowiednich sojuszników.

Porażka Judasza wynika z błędnego odczytania nauk Chrystusa. Niewierny uczeń opacznie zinterpretował Jego słowa, dotyczące miłości braterskiej i równouprawnienia socjalnego, jako wezwanie do walki o wymierzenie sprawiedliwości znienawidzonym członkom sanhedrynu i narodowe wyzwolenie Judejczyków. Inna rzecz, że przy okazji tej walki pragnął załatwić swój prywatny interes. Mający nastąpić w wyniku przewidywanego zwycięstwa ustrój ochlokratyczny traktował jako stan tymczasowy, przejściowy etap do rządów autorytarnych nowego króla żydowskiego, możnowładcy, którego zamierzał stać się przebiegłym doradcą, pozyskując jak największy udział w sprawowaniu władzy w państwie absolutystycznym.

Inna wymowa postaci Judasza wiąże się z jego czynem, który stał się uniwersalnym symbolem zdrady i fałszu. Na tyle uniwersalnym, że w prasie socjalistycznej przełomu XIX i XX w. posługiwano się nim nagminnie jako powszechnie znaną alegorią, synonimem zła, dla którego nie ma wybaczenia. Zaprzaństwo Judasza wykorzystywano w socjalistycznej propagandzie – na łamach prasy, w broszurach, w wystąpieniach publicznych porównywano z nim tych wszystkich, którzy utrudniali działalność partii socjalistycznych: szpiclowali, donosili, wskazywali władzom przywódców organizacji, uczestniczyli w prowokacjach, kończących się aresztowaniem socjalistów itp. Przestrzegano, że dla zdrajców nie ma litości, że ich życie prowadzi do nieuchronnej klęski, do śmierci – Judaszowy sznur miała zastąpić w przypadku narodowego zaprzaństwa stal pałasza lub kula rewolweru. Przykładając to stereotypowe kojarzenie osoby Judasza (związanej nieodłącznie z karygodnym czynem) do powieściowej kreacji Daniłowskiego, należałoby potraktować zdradę Iskarioty jako hańbiący

donos złożony Wielkiej Radzie sanhedrynu. Tę z kolei można by utożsamić z władzą zaborcy, a jej straż aresztującą Chrystusa z carską policją. Prostem następstwem takiego donosu byłaby śmierć, którą apostata sam sobie, jako karę, wymierza.

Jeśli idzie zaś o odartą z cech boskości postać Chrystusa – ujawniającą przede wszystkim rysy człowieka pragnącego zbawić świat i wykreowaną w powieści Daniłowskiego w dużej mierze na sposób Renanowski – jawi się ona głównie jako osobowość altruistyczna, ogarnięta miłością i współczuciem dla ludzi, co prowadzi do naturalnego kojarzenia głoszonych przez Proroka z Nazaretu idei z socjalistycznym programem braterstwa i równości społecznej. W niektórych kręgach socjalistów XIX-wiecznych osoba Chrystusa utożsamiana była przeciw z „prorokiem rewolucyjnego komunizmu” (oczywiście wbrew interpretacjom katolickim, kładącym nacisk na postawę pokory i uległości w znoszeniu zła i nierówności społecznej). Nie ma się więc czemu dziwić, że powieściowa kreacja Chrystusa postrzegana była w ten właśnie sposób przez ówczesnych krytyków, którzy chcieli w nim widzieć wyjątkowego proletariusza walczącego o poprawę doli ludu.

W samej powieści istnieje wiele jednoznacznych tropów, pozwalających tak właśnie postać Chrystusa odczytywać. I tak, arcykapłani i uczeni w Piśmie wyraźnie eksponują w postawie Nazarejczyka elementy niebezpiecznego buntu religijno-politycznego. Jego nauczanie i czyny interpretują jako zapowiedź przyszłych działań anarchistycznych. Konsekwentnie podkreślają w wystąpieniach publicznych Proroka „akcenty surowe i zuchwałe” (s. 130). Zrozumiały grozę budzą w nich słowa Chrystusa, iż nie przyszedł na ziemię, aby „dawać pokój, ale miecz” (s. 131). Obawiają się niebezpiecznych konsekwencji sprzeciwu Jezusa wobec skostniałych praw zakonu, wobec ortodoksji i przestarzałych form religijnych. Lękają się poparcia tłumu, który widzi w Mesjaszu przyszłego króla żydowskiego. Postrzegają go przede wszystkim jako swojego zacieklego wroga. I w rzeczy samej nie są dalecy od prawdy. Chrystus oskarża bowiem kapłanów o hipokryzję, chciwość, pychę, konserwatyzm, obłudę, dążenie do poszerzenia zakresu swej władzy politycznej, nazywa ich „plemieniem jaszczurczym” (s. 162), słowem: obnaża ich prawdziwe oblicze i odsłania przywary, które – zdaniem kapłanów – są właśnie ich zaletami, niezbędnymi do utrzymania stabilnej pozycji w Palestynie i władania ludem izraelskim.

Dlatego Wysoka Rada sanhedrynu bez wahania skazuje Nazarejczyka na śmierć. Jej wyrok wypływa z obawy, że poparcie Mesjasza przez ogół żydowski spowoduje zemstę Rzymian, którzy zniszczą świątynię i naród, a zarazem unicestwią ich władzę. Annasz wyklada:

Gdybyśmy Jezusa zaniechali i gdyby wszyscy uwierzyli weń, i lud nasz i obce narody, i wszyscy w ten sposób zrównali się z nami – co, pytam, zostanie z tych szczątków władzy, którą piastujemy na zasadzie zakonu!? – Nic! Jak równi do równych przyjdą Rzymianie i wezmą nam to miejsce i nasz lud. Jak na ostatnim szańcu opieramy się na tej świątyni, nie na jej murach, ale właśnie na jej duchu – a on chce właśnie ducha jej odmienić, ducha, który wiekami się utwierdza, ciągiem lat, tradycją utrwała. Gdyby nawet to był mąż prawy, nikogo nie ukrzywdził – to szkoda, jaką nam przynosi, równa się naszej zgubie... Obojętne jest, czy lew, czy szakal chce nas rozszarpać, dość, że szarpie. I twierdzą, że pożyteczniej nam jest, żeby jeden człowiek umarł, niżeli wszystek nasz ród miał zginąć. Więc nie tylko ustawa zakonu wymaga jego śmierci, ale i mądrość i zwykły rozsądek, prosta, dostępna każdemu rachuba (s. 237–238).

Motywacja ta zbieżna jest zresztą, w pewnych szczegółach, z przekazem biblijnym – w Ewangelii Jana czytamy między innymi: *Jeśli go tak zostawimy, wszyscy uwierzą w niego; wtedy przyjdą Rzymianie i zabiorą naszą świątynię i nasz naród. <...> lepiej jest dla nas, by jeden człowiek umarł za lud, niż żeby wszystek ten lud zginął* (J 11, 48–50). Wymowa decyzji powieściowej Wysokiej Rady jest jednak zgoła odmienna: skazanie Jezusa na śmierć motywowane jest chęcią pozbycia się niewygodnego (i niebezpiecznego) twórcy dysydenckiego kierunku religijnego przez fałszywe oskarżenie go o antyrzymski spisek polityczny.

Również Judasz, zwłaszcza w początkowej fazie fabuły, postrzega Mesjasza, jak podkreślałam, jako władcę przyszłego królestwa, śmiałego buntownika-rewolucjonistę, burzyciela, pragnącego zniszczyć starą świątynię i na jej miejscu postawić własną. Patrząc na świat przedstawiony z perspektywy Judasza, wymowa polityczna powieści (aktualizująca jej treści do czasów pisarzowi współczesnych) sprowadzać by się mogła do następujących równań: starożytny Rzym = Rosja przełomu XIX i XX w.; Judea = Polska pod zaborami; sanhedryn = lojaliści i kolaboranci lub konserwatywni politycy-ugodowcy; Judasz = agitator zbrojnego przewrotu państwowego; Chrystus = wyzwoliciel zniewolonego narodu, przywódca rewolucji ustrojowej i zrywu niepodległościowego.

Łagodne początkowo oblicze Chrystusa niweluje też optyka pozostałych apostołów. Mistrz, który najpierw wydawał się im ostrożny i dobrotliwy, w momencie, kiedy mówi o zburzeniu świątyni, budzi w nich przerażający niepokój:

A kiedy strwożeni pytali, kiedy to się stanie, roztoczył przed ich oczami straszne obrazy, w których grzmiąły tętenty bitew, grom wstrząsającej się ziemi, wichry, pożogi i krwawe widma oczekujących ich prześladowań (s. 166).

Boją się jego nagłej szorstkości i popędliwości w obejściu, coraz częściej ujawnianej bezwzględności wobec wyznawców, surowości tonu, ostrych żądań stawianych najbliższemu otoczeniu, by było bezkompromisowe w zachowaniu i działaniu. Piorunujące wrażenie robią na nich zwłaszcza groźne słowa Mesjasza: „Przyszedłem, abym ogień puszczał na ziemię i czegoż chcecie, jeśli już gore?” (s. 165). Truchleją przerażeni, widząc rozgniewanego Jezusa, który ze niepohamowaną złością wygania handlarzy z przedsionków kościoła.

Społeczno-polityczny charakter buntu Chrystusa ujawniają ponadto reakcje żydowskiego pospólstwa, które słucha w najwyższym skupieniu bojowych przemówień Mistrza, godzących z oburzeniem w skostniałe dogmaty zakonu. W oczach udręczonego ludu Judei Jezus jawi się „jako sprawca zdarzeń niezwykłych i wielkich, wynoszących Jeruzalem z otchłani niewoli na szczyty potęgi” (s. 168). Po aresztowaniu Proroka z Galilei, którego powszechnie utożsamiano z przywódcą politycznym, zdezorientowany tłum „wyczekuje jakiegoś hasła, rozkazu” (s. 263), a kiedy nikt się nie zjawia (apostołowie tchórzliwie uciekają) – zamienia się w bierny, pozbawiony wszelkiej organizacji żywioł, który zaczyna wątpić w „potęgę Chrystusa, w nadprzyrodzoną jego moc” (s. 264). Zawiedzione nadzieje polityczne pospólstwa ujawniają sarkastyczne okrzyki towarzyszące ukrzyżowaniu:

Zbawicielu, któryś miał zbawić świat – zbawże teraz sam siebie! – ryczał tłum.

Zejdź z krzyża, a uwierzemy, żeś Mesjasz! – szydzili faryzeusze.

Patrz! Świątynia stoi, którąś miał zburzyć, a ty wisisz – urągał motłoch.

Królu, jak ci się powodzi na tym tronie?! (s. 280).

I choć Chrystus Daniłowskiego na zapytanie Piłata, czy jest królem żydowskim, odpowiada biblijnym werselem: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (s. 266), akcentując aspekt eschatologiczny i odzegnując się tym samym od wszelkiej działalności politycznej, to częstokroć, śledząc powieściowe sytuacje, w których uczestniczy Jezus, odnosimy wrażenie, że wymiar jego buntu ma charakter rewolucyjny. Rewolucyjność ta jest jednak specyficzna – nie jest mianowicie tożsama z walką zbrojną, gwałtem, przemocą, działalnością polityczną czy reformami społecznymi, lecz z przewrotem duchowym, z rewolucją dokonywaną przez

miłość, z głoszeniem „nowej ewangelii”, nowej prawdy. Ten aspekt rewolucyjności ma przede wszystkim na myśli Maria Magdalena, broniąc Chrystusa przed Piłatem:

Wielu opętanych i chorych uleczył, upadłych podźwignął, smutnym wrócił wesele, strudzonych pokrzepił, pomyłonym w zawitych sprawach świata drogę prawdy ukazał. <...> Duch Pański jest nad nim i pomazał go, aby opowiadał Ewangelię ubogim, posłał, żeby uzdrawiał skruszone serca, zwiastował pojmanym wyzwolenie, ślepym przejrzenie, i aby uciśnione wypuścił na wolność (s. 259).

Rewolucja powieściowego Chrystusa polega więc na budowie innego (niż zastany) świata; na otwarciu ludziom drogi do nowego życia (odkupicielski wymiar śmierci na krzyżu i odnowicielski wpływ Zmartwychwstania); na twórczej miłości, która kreuje odrodzonego moralnie człowieka; na uświadomieniu ludziom możliwości wewnętrznego przeobrażenia, warunkującego zbawienie-wyzwolenie (od życiowych problemów, a także od śmierci). Wymiar tak pojętej rewolucyjności bliski jest przekazowi biblijnemu i jednocześnie daleki celom ortodoksyjnych rewolucjonistów (np. bojówek PPS) z 1905 r. Toteż utożsamiający się z nimi ideowo czytelnicy odbierali powieść Daniłowskiego, ze względu na eksponowanie przez autora biernej i apolitycznej postawy Chrystusa, jako zawołaną krytykę tendencji ugodowych po rewolucji lat 1905–1907.

Bierna i apolityczna postawa powieściowego Chrystusa kojarzyć się mogła ówczesnym odbiorcom również z oryginalną koncepcją Edwarda Abramowskiego, wysuwającą na plan pierwszy postulat kształcenia nowej świadomości socjalistycznej w masach ludowych, poprzez formowanie odpowiednich postaw moralnych. Zdaniem Abramowskiego (którego idealistyczne poglądy oddziaływały szczególnie silnie na polską inteligencję), podstawowymi wyznacznikami zajmowanych postaw miały być własne sumienie i samorząd. Filozof propagował ideę socjalizmu bezpaństwowego i podkreślał istotną rolę owego sumienia w rozwoju społeczeństwa. Uznawał je za ważny czynnik w dziedzinie przemian ustrojowych. Działalność reformatorską, jego zdaniem, powinno się rozpoczynać od odnowy moralnej, szczególnie od rozwijania etyki braterstwa, solidarności i wzajemnej pomocy.

Wymowa postaci Chrystusa, w interpretacji aktualizującej wymowę wydarzeń fabularnych w historycznej powieści Daniłowskiego, może mieć jeszcze inny charakter. Jeśli przyjąć, że jest on symbolem rewolucji w ogóle (bez względu na to, czy utożsamiać ją będziemy z rewoltą zbrojną czy przewrotem duchowym), to jego śmierć – motywowaną w

sposób ziemski zdradą Judasza i wyrokiem kapłanów – należałoby interpretować jako stłumienie rewolucji. Przyczyny upadku rewolucji (symbolizowanej ukrzyżowaniem Chrystusa) upatrywać zaś, ogólnie rzecz biorąc, w niezgodności interesów różnorodnych warstw społecznych, niemożności osiągnięcia porozumienia pomiędzy ich przedstawicielami.

Biorąc jednakże pod uwagę pozaziemski wymiar śmierci Jezusa, zgodnie z którym jest ona warunkiem „nowego życia”, odrodzenia – zduszenie rewolucji przez wroga jest tylko etapem przejściowym w historii dziejów. Tak jak Chrystus zmartwychwstał, tak nieśmiertelna idea rewolucji odrodzi się po latach i stanie się zaczynem nowych działań, które w konsekwencji doprowadzą do „nowego życia” (a zatem do powszechnej szczęśliwości). Ten ulubiony przez młodopolan mit eleuzyński uruchamiają słowa byłego saduceusza Nikodema, człowieka szczerze nawróconego na wiarę chrześcijańską, wypowiedziane do Marii Magdaleny pod koniec powieściowej fabuły:

Otóż powiadam ci, że posiew Mistrza rośnie, ciężko się pleni wśród ludu Izraela, ale krzewi się bujnie między pogany – zbory jego istnieją już po wszystkich punktach ziemi... (s. 326).

Grażyna Legutko

Institute of Polish Philology

Kielce Pedagogical University

POLITICAL CONTEXTS IN “MARY MAGDALENE” BY GUSTAW DANIŁOWSKI

Summary

The article presents an analysis of Polish modernistic novel, which invoked a literary scandal at the beginning of the XX century. Although ‘Mary Magdalene’ was repeatedly confiscated by censorship, it was widely discussed in that time newspapers. To everybody’s indignation, the composition combined an erotic plot with a religious plot destroying moral taboos.

The interpretation of the novel has a historical and a literary character. The article considers just one aspect of G. Daniłowski’s novel: the political aspect of origin of ‘Mary Magdalene’. The article tempts to describe the political contexts of that time. The author shows analogies between the novel’s biblical characters (their views, aspirations and fictional

events) and Polish politicians, programmes and activity of the political camp situated in Polish district during the revolution of 1905 – 1907 and immediately after it.

KEY WORDS: Young Poland, modernistic novel, Mary Magdalene, Christ, Judas, biblical plots, Polish political situation at the beginning of the XX century, the revolution of 1905, erotica.

Gauta 2004 06 01

Priimta publikuoti 2004 06 10