

UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY

KATARZYNA SZTOK

**MOTYW JUDASZA
W TWÓRCZOŚCI STEFANA ŻEROMSKIEGO
(NA TLE EPOKI)**

Promotor: dr hab. Jolanta Sztachelska, prof. UwB

BIAŁYSTOK 2014

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie do tematu	5
Rozdział I	
Obraz Judasza w <i>Piśmie Świętym</i> , w wybranych apokryfach oraz innych tekstach	8
1.1. Judasz według relacji ewangelistów	8
1.1.1. Judasz – apostoł	8
1.1.2. Judasz – zdrajca	9
1.1.3. Judasz – uczestnik Ostatniej Wieczerzy	11
1.1.4. Judasz przekazujący Jezusa w ręce Rzymian; Pocałunek Judasza	13
1.1.5. Judasz – narzędzie szatana	17
1.1.6. Judasz – uczestnik Eucharystii?	19
1.1.7. Dlaczego Judasz zdradził?	20
1.1.8. Judasz – ofiara Sanhedrynu	22
1.1.9. Judasz – archetyp chrześcijańskiego grzesznika	25
1.1.10. Judasz – jeden z dwunastu?	28
1.1.11. Judasz potępiony?	29
Podsumowanie	30
1.2. Apokryfy – dzieła naśladowujące i uzupełniające <i>Biblię</i>	32
1.2.1. Judasz na podstawie wybranych apokryfów i innych utworów	36
1.3. Obraz Judasza w wybranych apokryfach	39
1.3.1. <i>Ewangelia Judasza</i>	39
1.3.2. <i>Złota Legenda</i> – najstarszy zapis całościowy legendy Judasza	44
Zakończenie	46
Rozdział II	
Rola <i>Biblii</i> w życiu i twórczości Stefana Żeromskiego	49
Wstęp	49
2.1. Od kryzysu do modernizmu katolickiego	49
2.2. Wpływ modernizmu katolickiego na twórczość Młodej Polski	54
2.3. Modernizm katolicki w Polsce	56

2.4. Żeromski jako czytelnik <i>Biblii</i>	58
2.5. Wpływ <i>Biblii</i> na życie i twórczość Stefana Żeromskiego	60
2.6. Zainteresowanie Stefana Żeromskiego arianizmem	74
2.7. W poszukiwaniu źródła religijności	78
2.8. Psychologiczne źródła religijności	80
2.9. Duchowe walki Stefana Żeromskiego	83
2.10. Światopogląd Stefana Żeromskiego	84
2.11. Religijność Stefana Żeromskiego na tle epoki modernizmu	89
2.12. Ogólna charakterystyka twórczości Stefana Żeromskiego	90
2.13. Szkoły czytania Żeromskiego	96
Rozdział III	
Motyw Judasza w literaturze Młodej Polski	98
Wstęp	98
3.1. <i>Judasz</i> Jana Kasprowicza, poemat	101
3.2. <i>Przeklęty</i> Andrzeja Niemojewskiego, poemat prozą	104
3.3. <i>Marja z Magdali</i> Antoniego Szandlerowskiego, poemat dramatyczny	107
3.4. <i>Marja Magdalena</i> Gustawa Daniłowskiego, powieść	113
3.5. <i>Judasz z Kariothu</i> Karola Huberta Rostworowskiego, dramat	116
3.6. <i>Judasz</i> Kazimierza Przerwy-Tetmajera, dramat	136
Podsumowanie rozdziału	144
Rozdział IV	
Motyw Judasza w trylogii Stefana Żeromskiego <i>Walka z szatanem</i>	148
Rozdział V	
Wierność i zdrada	
Hiob kontra Judasz w twórczości Stefana Żeromskiego (na wybranych przykładach)	172
5.1. Przesłębstwa przeciwko wierze	173
5.1.1. <i>Ananke</i>	173
5.1.2. <i>Do swego Boga</i>	175
5.1.3. <i>Poganin</i>	180
5.2. Przesłębstwa przeciwko człowiekowi	182
5.2.1. <i>Silaczka</i>	182
5.2.2. <i>Echa leśne</i> i <i>Uroda życia</i>	190

5.2.3. <i>Szyfowe prace</i>	200
5.2.4. <i>Ludzie bezdomni</i>	205
5.2.5. <i>Popioły</i>	210
5.2.6. <i>Powieść o Udałym Walgierzu</i>	215
5.2.7. <i>Dzieje grzechu</i>	219
5.2.8. <i>Róża</i>	222
5.2.9. <i>Wierna rzeka</i>	228
5.2.10. <i>Ponad śnieg bielszym się stanę</i>	233
Podsumowanie rozdziału	236
Zakończenie	238
Spis ilustracji	246
Bibliografia	248
Summary	260

Wprowadzenie do tematu

Postać Judasza fascynowała i nadal fascynuje teologów, filozofów, literatów oraz artystów parających się różnymi rodzajami sztuk¹. Biblijny zdrajca wzbudza tyle emocji nie tylko ze względu na swoją zagadkowość, ale także dlatego, że stanowi niejako dopełnienie postaci Jezusa. Judasz umożliwia zrozumienie zwykłych ludzi, z ich różnymi słabościami – małością, oportunistycznym, skłonnością do zdrady – ale też z żalem i rozpaczą.

„Wędrownka motywu Judasza w literaturze światowej – pisze Jan Grzegorzcyk - przypomina nieustający proces, w którym nie widać szans na wydanie wyroku. Zeznają wciąż nowi świadkowie, mają swoje mowy oskarżyciele i obrońcy”². Autor kreśli sytuację odwiecznej dyskusji, która toczy się wokół postaci biblijnego zdrajcy Chrystusa. Dyskusji, wspierającej się na nielicznych wzmiankach na jego temat, wydobytych z *Pisma Świętego*. Fakt, że w żadnej z ewangelii nie ma nawet próby usprawiedliwienia ucznia Jezusa, a jedynie opis samej zdrady, sprawia że sformułowana przez Kościół ocena tej postaci jest jednoznaczna. Wszystko to w znacznym stopniu wpłynęło na sposób widzenia zdrajcy z punktu widzenia etyki katolickiej, utrwalony tradycją. Dopiero romantycy dostrzegli w apostołe buntownika, który położył na szali honor i życie, by rzucić wyzwanie Bogu.

Przełom XIX i XX wieku przyniósł znaczące zainteresowanie twórców postaciami negatywnymi, pośród których znalazł się Judasz, pokazywany w wersji bardzo odbiegającej od biblijnego pierwowzoru. Wiek XX stał się więc w literaturze czasem ponownego odkrycia Judasza oraz ponawianych uporczywie prób rozświetlenia jego tajemnicy. Nie ulega wątpliwości, że w ciągu ostatniego stulecia zagadkowy apostoł przestał być traktowany wyłącznie jako marginalna postać w pasji Chrystusa. Judasz uzyskał pewną samodzielność i stał się symbolem uwikłanego w misterium grzechu człowieka, który toczy trudne zmagania o kształt swojej egzystencji. Postać

¹ Niezwykle interesujące informacje na temat obrazu Judasza w różnych typach sztuki oraz w tradycji kościelnej na przestrzeni dwóch tysięcy lat zawiera książka Petera Dinzelbachera *Judastraditionen*, Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, Wien 1977.

² J. Grzegorzcyk, *Zrozumieć Judasza*, „W drodze” 1983, nr 6.

niewiernego apostoła leży także w kręgu zainteresowań Stefana Żeromskiego, a jeszcze silniej przemawia doń uniwersalny problem zdrady.

Od blisko dwóch tysięcy lat Judasz kojarzony jest z wyklętym, otoczonym pogardą, najbardziej nikczemnym z łotrów apostołem. Takim jednoznacznym obrazem karmi nas *Biblia* oraz znaczna część literatury apokryficznej. Wprawdzie od XIX stulecia twórcy usiłują walczyć z tak jednoznacznym obrazem ucznia Jezusa, jednakże – mimo wszystko większość woli go widzieć, jak Dante, w piekielnych czeluściach, aniżeli wśród tych, którzy doświadczyli Bożego miłosierdzia. Chcąc wesprzeć tych nielicznych, a jednocześnie pragnąc złożyć hołd tym, którzy narażając się na śmieszność, a nawet otwartą krytykę wzięli w obronę najsłynniejszego chyba zdrajcę w historii, postanowiłam zaprezentować stanowisko jednego z nich – Stefana Żeromskiego, którego Judasz jest figurą pełną ambiwalencji, a przez to wielce intrygującą.

Punktem wyjścia do rekonstrukcji historii ewangelicznego Judasza będzie prezentacja wizerunku biblijnego zdrajcy, który upowszechnia *Pismo Święte* oraz dzieła je naśladujące i uzupełniające – wybrane apokryfy, a także inne teksty niekanoniczne. Moją uwagę zwróci także *Ewangelia Judasza* oraz *Złota Legenda* Jakuba de Voragine. Prezentując motyw Judasza w literaturze Młodej Polski skoncentruję się na najciekawszych utworach epoki: *Judaszu* Jana Kasprowicza, *Przeklętym* Andrzeja Niemojewskiego, *Marji z Magdali*³ Antoniego Szandlerowskiego, *Marji Magdalenie* Gustawa Daniłowskiego, *Judaszu z Kariothu* Karola Huberta Rostworowskiego oraz *Judaszu* Kazimierza Przerwy-Tetmajera. W dalszej części pracy zaprezentuję wątek apostoła-zdrajcy w trylogii Stefana Żeromskiego *Walka z szatanem*, na przykładzie Ryszarda Nienaskiego i Witolda Granowskiego, by wreszcie przejść do zilustrowania swoistej dialektyki wierności i zdrady w twórczości Stefana Żeromskiego, na podstawie wybranych nowel i opowiadań, takich jak *Ananke*, *Silaczka*, *Do swego Boga*, *Poganiń* czy *Echa leśne* oraz części powieści i dramatów Żeromskiego, pośród których znajdują się: *Szyzyfowe prace*, *Ludzie bezdomni*, *Popioły*, *Powieść o Udałym Walgierzu*, *Dzieje grzechu*, *Róża*, *Wierna rzeka*, *Uroda życia* oraz *Ponad śnieg bielszym się stanę*. Wśród wybranych przeze mnie utworów, jedynie w *Nawracaniu Judasza* biblijny apostoł-zdrajca został nazwany z imienia, we wszystkich innych jego osoba funkcjonuje jako synonim zdrady, przybierającej najróżniejsze postacie – pojawia się

³ W tytułach utworów zachowuję pisownię oryginału. K.SZ.

zatem jako zdrada wiary, Ojczyzny, rodaków, samego siebie, wyznawanych ideałów, rewolucji, danego słowa, uczucia, a wreszcie współmałżonka.

W rozprawie tej będę się zastanawiać, w jakim celu Stefan Żeromski sięga w swojej twórczości po postać biblijnego zdrajcy, kim dla pisarza jest ta postać i kto określany jest przez niego mianem „Judasza”, jakie wnioski płyną z obserwacji ewolucji motywu Judasza w pisarstwie Stefana Żeromskiego, jaki wpływ na życie i światopogląd twórcy wywiera niewierny apostoł, a także jaką rolę, zdaniem Żeromskiego, odgrywa w świecie zło. W mojej pracy zaprezentuję te problemy na tle epoki modernizmu. Spróbuję zrekonstruować, w jaki sposób oceniany był postępek Judasza, począwszy od antyku i *Biblii*, a skończywszy na literaturze współczesnej (od naiwnego, zachłannego apostoła-zdrajcy, po tego, bez którego nie dokonałoby się zbawienie). Poszukując odpowiedzi na nurtujące mnie pytania, skorzystam z inspiracji, jakiej dostarcza metodologia współczesnej humanistyki – od klasycznych badań filologicznych i egzegezy biblijnej po historię idei i poetykę kulturową.

Rozdział I

Obraz Judasza w *Piśmie Świętym*, w wybranych apokryfach oraz innych tekstach

„[...] Umoczywszy więc kawałek [chleba],
wziął i podał Judaszowi, synowi Szymona Iskarioty.
A po spożyciu kawałka [chleba] wszedł w niego szatan.
Jezus zaś rzekł do niego:
«Co chcesz czynić, czyń prędziej!»” (J 13,26n)

1.1. Judasz według relacji ewangelistów

1.1.1. Judasz – apostoł

Judasz⁴, podobnie jak inni apostołowie, jest postacią historyczną. Z obfitości przekazów można wręcz odnieść wrażenie, że jest on, obok Piotra najpopularniejszym uczniem Jezusa. Jedynie Ewangelista Marek wymienia dwunastu apostołów w kolejności, która mogłaby być kolejnością wybrania (Mk 3,18-19; por. Mt 10,3-4; Łk 6,15-16). Jean-Paul Roux⁵ zauważa, że apostołowie wymieniani są po dwóch, jakby tworzyli dwuosobowe zespoły. Jedynie Judasz zdrajca wymieniony jest raz obok Judy Tadeusza, innym razem obok Szymona Gorliwego. Autor *Dziejów Apostolskich* wymienia jedenastu. Już bez Judasza, ale jeszcze bez Macieja, i w nieco innym porządku. Później do grona jedenastu zostanie dołączony Maciej, a po nawróceniu również i Paweł z Tarsu.

⁴ *Ioudas* – grecka forma imienia ‘człowieka z Karioth’ (hebr.) – wywodzi się z hebrajskiego *Jehuda* (Juda). Ta ostatnia zaś stanowi skrót od *Jehud-el*: „niech będzie uwielbiony (Bóg)”, „godny czci (Bóg)” i ma u swych podstaw czasownik *judah* znaczący tyle co „czcić”, „chwalić”. Imię *Jehuda* zaliczane jest do imion zawierających skrót imienia Boga – Jahwe. Imię „Judasz” było bardzo popularne wśród Żydów w czasach Chrystusa. W gronie apostołów było aż dwóch Judaszów. Jeden był synem Jakuba, drugi synem Szymona. Pierwszego z nich w przekładach nazywano „Judą”, drugiego zaś Judaszem.

⁵ J.-P. Roux, *Jezus*, Kraków 1995, s. 222.

Z Pisma Świętego wiemy, że zdrajca, jako jedyny z grona dwunastu apostołów, nie był Galilejczykiem. Podobnie jak jego bracia-Judejczycy, wyobrażał sobie Mesjasza jako potężnego króla, który depta poganom po karkach. Wierzył w to, że będzie współpanować, opływając przy tym we wszelkie ziemskie dobra. Zauroczony Jezusem, porwany Jego nauką o Królestwie, gorliwie za Nim podążał. W zamian za owo przywiązanie oraz wiarę otrzymał od Nauczyciela nie tylko godność apostoła, ale także dar czynienia cudów oraz wypędzania złych duchów. Sprawował także wśród uczniów urząd skarbnika (J 12,1-6)⁶. Ewangelisci nie wdają się w szczegóły dotyczące samej osoby Judasza Iskarioty.

Gdy któregoś dnia Judasz usłyszał od Mistrza, że będzie razem z innymi cierpieć z powodu wiary, a Jezus zginie śmiercią haniebną, wyraźnie stanął po stronie zgorszonych. Nie wierzył już w to, że syn prostego cieśli z Nazaretu może być oczekiwanym przez niego Mesjaszem. To właśnie do niego zwrócił się Jezus: „*Lecz pośród was są tacy, którzy nie wierzą*». Jezus bowiem na początku wiedział, którzy to są, co nie wierzą, i kto miał Go wydać”⁷ (J 6,64).

Widząc – jak się wydaje – że katastrofa Nauczyciela zbliża się nieuchronnie, obawiający się aresztowania zdrajca postanowił na niej nieco zarobić.

1.1.2. Judasz – zdrajca

Po przybyciu Mistrza do Jerozolimy Judasz⁸ udaje się do arcykapłanów, aby – jak podaje Ewangelista Mateusz – wydać Go Sanhedrynowi za 30 srebrników⁹. Tyle

⁶ K. Winiarski, *Psychologia zdrady Judasza*, [w:] „Homo Dei” Rok XVII 1948 Nr 2 (54). Z tezą Winiarskiego dyskutuje między innymi Waldemar Borzestowski (Zob. W. Borzestowski, *Judasze*, [w:] „Ethos” rok 17 nr 1/2 2004, s. 368).

⁷ O dręczących Judasza wątpliwościach, jakie rodziło kroczenie za Jezusem napisze na kartach *Jezusa z Nazaretu* Roman Brandstaetter (Zob. R. Brandstaetter, *Jezus z Nazaretu*, Tom III, Warszawa 1973, s. 274-281).

⁸ Por. *Ewangelia Gruzińska*, [w:] M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu...*, Lublin 1986, s. 167. Starowieyski podaje, że oryginał *Ewangelii Gruzińskiej* zawierał także informację o Judaszu, jakoby miał on być zabójcą swoich rodziców, o czym nie wspomina w swoim tłumaczeniu prawosławny archimandryta Grzegorz Peradze. (M. Starowieyski, *Apokryfy...*, *op. cit.*, s. 166.)

⁹ Anna Katarzyna Emmerich mówi, że było to trzydzieści kawałków srebrnej blachy w formie pasków, spojonych kółkami w jeden pęk, nawleczonych na łańcuszek. Na blaszkach miały być wybite jakies

mógł zarobić robotnik w winnicy przez cztery miesiące. Ustaloną przez przywódców religijnych sumę – jak podaje starotestamentowa *Księga Wyjścia* – musiałby zapłacić według prawa właściciel tego wołu, który stratowałby niewolnika lub niewolnicę jego panu (Wj 21,32). Wydaje się, że członkowie Sanhedrynu chcieli pokazać jak gardzą Jezusem i jak nisko go szacują¹⁰.

Ewangelia jasno podaje, że myśl o zdradzie Jezusa zrodziła się w Judaszu dzięki okazji oraz samoistnemu czynnikowi zewnętrznemu. Gdy świadkowie wskrzeszenia Łazarza donieśli o tym cudzie kapłanom i faryzeuszom, ci zwoławszy naradę zastanawiali się co zrobić z Jezusem, który zagrażał ich potędze (Zob. J 11,47-53 i J 11,57)¹¹.

Judasz nie był potrzebny w ujęciu Jezusa, bowiem miejsca pobytu Nauczyciela były powszechnie znane, a także – jak się mówi – nie był niezbędny w realizacji Bożego planu. Wystarczyło się tylko dobrze przypatrzeć Jezusowi, gdy publicznie nauczał, a potem – jak stwierdzi ks. Adam Boniecki¹² – zastosować metodę dyskretnej inwigilacji. Z Judaszem było znacznie wygodniej, poza tym jego imię oznaczało po prostu „Żyd”. Zdejmując odium z Rzymian, winnych znaleziono gdzie indziej – to naród żydowski obarczono winą za zamordowanie Jezusa¹³.

znaki. (A. K. Emmerich, *Pasja*, Radom 2004, s. 46.) Interesujące dzieje trzydziestu srebrników prezentuje pochodząca z XV wieku *Historia trium Regum* Jana z Hildesheim.

¹⁰ Zob. C. Bartnik, *Judasz Iskariota*, [w:] „Collectanea Theologica” 58 (1988) fasc. II, s. 6 oraz J.-P. Roux, *Jezus*, *op. cit.*, s. 339-340.

¹¹ Henri Daniel Rops przypomina, że nigdzie w *Ewangeli* nie ma mowy o formalnym rozkazie pojmania Jezusa (Zob. H. D. Rops, *Dzieje Chrystusa*, Tom I, Warszawa 1972, s. 443), a Prawo Mojżeszowe wyraźnie zabraniało posługiwania się donosicielami (Zob. Kpł 19,16).

¹² A. Boniecki, *Świadek bezradności Boga*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 17, s. 4.

¹³ H. Maccoby, *Judas Iscariot and the Myth of the Jewish Evil*, London 1992, s. 26-27 oraz J. Puciłowski, *Dotyk ciemności, dotyk jasności*, [w:] „Więź” 2007, nr 2, s. 14.



1. Leonardo da Vinci, *Ostatnia Wieczerza*, 1495-1498

1.1.3. Judasz – uczestnik Ostatniej Wieczerzy

We czwartek, „*pierwszy dzień Przaśników*”, uczniowie zapytali Jezusa: „*Gdzie chcesz, abyśmy poszli poczynić przygotowania, żebyś mógł spożyć Paschę?*»”¹⁴ Zazwyczaj tymi sprawami zajmował się Judasz, tym razem jednak Jezus powierzył je Piotrowi i Janowi (Mk 14, 12-15). Gdy zapadła noc, jak się przypuszcza około wpół do szóstej, Jezus i Jego najbliżsi przyjaciele zgromadzili się w świąteczny wieczór, aby wspólnie spożyć Paschę¹⁴, na pamiątkę wyjścia narodu wybranego z Egiptu. Wspominali dzień, w którym Bóg uśmiercił pierworodnych synów Egiptu, ale oszczędził i uwolnił swój lud (Zob. Wj 12,29-33)¹⁵.

Jezus zdjął szaty, a opasawszy się prześcieradłem, nalał wody do miednicy, obmywał stopy uczniom i wycierał je prześcieradłem, czemu wyraźnie sprzeciwiał się Piotr (Zob. J 13,6-9). Jezus wówczas powiedział: „*Wykąpany potrzebuje tylko nogi*

¹⁴ W Talmudzie obszerny traktat *Pesahin* mnoży szczegóły dotyczące przygotowań do Paschy.

¹⁵ Daniel Rops (D. Rops, *Dzieje Chrystusa*, *op. cit.*, s. 417) podaje, że w tryklinium, wspierający się na lewych łokciach biesiadnicy byli rozmieszczeni na trzech sofach po trzech stronach stołu. Czwarta strona była wolna, aby służba miała swobodny dostęp. Miejsce w środku stołu, w głębi, było miejscem honorowym. Zaś to, które znajdowało się po jego prawej stronie zwane było miejscem „na łonie ojca rodziny”. To miejsce zajmował Jan, na lewo najprawdopodobniej leżał Piotr, zaś Judasz zapewne na szczycie jednego z tamtych boków, gdzie zwykle leżał zarządca, który w każdej chwili mógł wyjść lub wejść nikomu nie przeszkadzając.

sobie umyć, bo cały jest czysty. I wy jesteście czyści, ale nie wszyscy»” (J 13,10), po czym ewangelista dodaje: „*Wiedział bowiem, kto Go wyda, dlatego powiedział: «Nie wszyscy jesteście czyści»*” (J 13,11)¹⁶.

Nauczyciel dobrze wiedział kto Go zdradzi. O ile u św. Marka można znaleźć ogólne Jego stwierdzenie: „*[...] Jeden z was mnie wyda [...]*” (Mk 14,18), o tyle u św. Mateusza, na zadane podczas Ostatniej Wieczerzy pytanie Judasza: „*Czyżbym ja, Rabbi?*” (Mt 26,25), Jezus odpowiada twierdząco. Według relacji trzeciego ewangelisty zdrajcą jest ten, kto siedzi obok Jezusa: „*Lecz oto ręka mojego zdrajcy jest ze Mną na stole*”¹⁷ (Łk 22,21). Natomiast św. Mateusz podaje, że wskazując na zdrajcę Jezus powiedział: „*[...] Ten, który ze Mną rękę zanurza w misie, on Mnie zdradzi*”¹⁸ (Mt 26,23).

¹⁶ O atmosferze, jaka mogła panować w Wieczerniku pisze Luigi Santucci [w:] L. Santucci, *...I wy chcecie odejść?*, Warszawa 1972, s. 155.

¹⁷ Pisząc te słowa – na co wskazuje ks. Michał Bednarz – ewangelista ma świadomość ich symbolizmu. Św. Łukasz wie, że postać Judasza-zdrajcy będzie obecna w każdym czasie. Zawsze znajdzie się ktoś, kto nienawiścią zechce odpowiedzieć na miłość.

¹⁸ Przypuszcza się, że taką odpowiedź Jezusa na pytanie o tożsamość zdrajcy znał tylko Jan. Ponieważ znajdował się on najbliżej Jezusa miał zapytać Nauczyciela o wiarołomnego ucznia bardzo cicho. Zanurzenie z kimś ręki w misie to u Arabów syryjskich i zajordańskich obrządek. Jeśli mimo woli jeden z uczestników uczyty wyciągnie rękę po ten sam kawałek jedzenia co drugi, ten ostatni spogląda na pierwszego złym okiem (Zob. L. Santucci, *...I wy..., op. cit.*, s. 156).



2. Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Pojmanie Chrystusa*, ok.1598

1.1.4. Judasz przekazujący Jezusa w ręce Rzymian; Pocałunek Judasza

W celu pojmania Nauczyciela Judasz przybywa do ogrodu Getsemani w towarzystwie tłumu. „[...] *Wielka zgraja z mieczami i kijami, od arcykapłanów i starszych ludu*” (Mt 26,47) to według autorów ewangelii synoptycznych¹⁹ Izraelici. Jan mówi o żołnierzach rzymskich²⁰.

¹⁹ Ewangelia synoptyczna (tzn. „podobna”) to określenie, które odnosi się do Ewangelii według świętych: Marka, Mateusza i Łukasza. Ewangelie te odznaczają się podobieństwami w opisywanych przez siebie wydarzeniach, w treści przekazywanych przez nie nauk Chrystusa, a także w języku, jakim się posługują. Podobieństwa te wynikają z tego, że Dobra Nowina przypisywana Mateuszowi i Łukaszowi bazuje na tej wg św. Marka.

²⁰ Ks. Jan Klinkowski stwierdza, że ogród – przestrzeń, w którą wchodzi Judasz – przypomina ogród rajski. Zdrajca występuje tutaj już jako ktoś obcy. Ktoś kto owo miejsce jedynie znał. Teraz nie należy

Dzięki interpretacji Francesco Bersiniego wiemy, że Judasz przewodził uzbrojonej grupie funkcjonariuszy, policji świątynnej oraz kontyngentowi żołnierzy rzymskich, który wspierał akcję nie ponosząc przy tym osobistej odpowiedzialności. Żołnierze pogańscy, którzy byli odpowiedzialni za ogólny porządek, stanowili pomoc dla policji świątynnej. Ta zaś działała z polecenia Sanhedrynu. Latarnie i pochodnie stanowiły zazwyczaj część nocnego ekwipunku. Francesco Bersini mówi: „Władza ciemności, oddalona od Jezusa po początkowym kuszeniu na pustyni, teraz pojawia się, by dokonać ostatecznego natarcia.”²¹

Wysłannikom Sanhedrynu zdrajca dał następujący, ustalony wcześniej znak: „*«Ten, którego pocałuję, to On; Jego pochwyćcie!»*” (Mt 26,48 – Por. Mk 14,44). Potem zwrócił się do Mistrza słowami: „*Witaj, Rabbi!*” (Mt 26,49) i pocałował²² Go²³. Ci, którzy towarzyszyli Judaszowi najwidoczniej Jezusa nie znali, bądź też znali Go słabo. Słowa Jezusa: „*«Ja jestem»*”²⁴ (J 18,6) czyniły więc ów pocałunek zbytecznym.

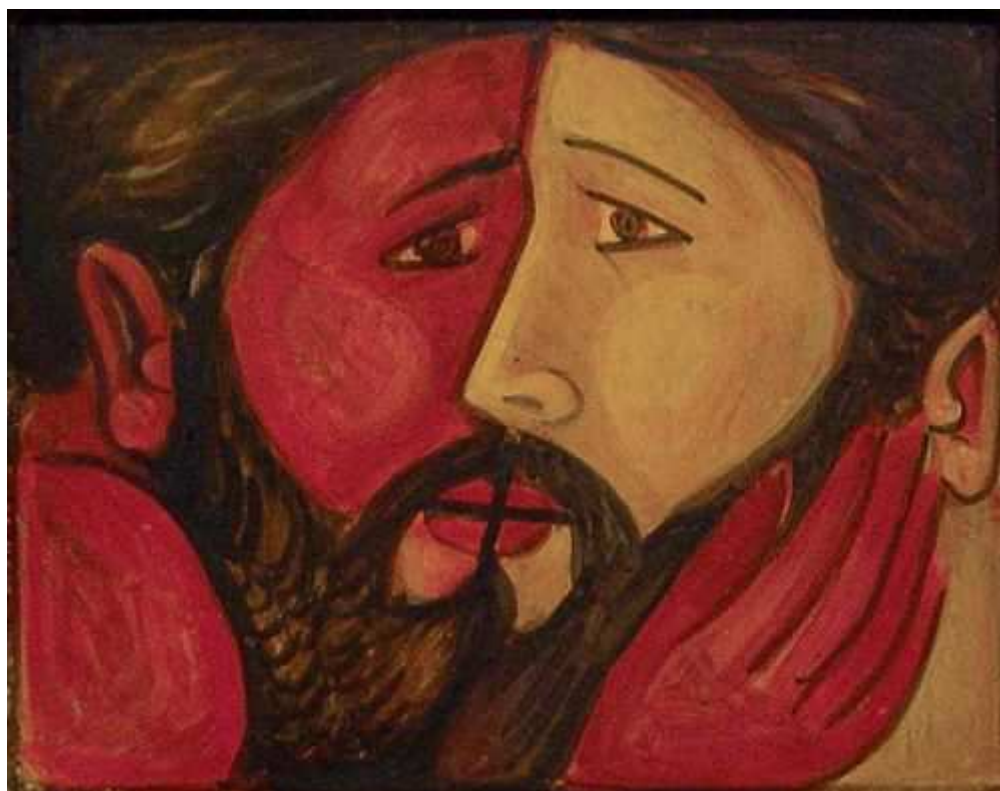
już do wspólnoty apostołów, lecz reprezentuje tych, którzy w pierwotnym Kościele poszli na współpracę z władzą rzymską. Klinkowski stwierdza: „Na płaszczyźnie teologicznej Judasz wypełnia funkcję złego ducha, który zakłócił porządek rajskiego ogrodu.” (Zob. J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007, s. 358.)

²¹ F. Bersini, *Misterium niewiary Żydów*, [w:] Id., *Duchowy komentarz do Ewangelii*, Tom III *Męka, śmierć i zmartwychwstanie*, Kraków 2007. Jedną z hipotez o dramacie, który rozegrał się w ogrodzie Getsemani, omal nie zaprowadziła na stos świętego Wincentego Ferreriusza. Twierdził on, że Judasz zamierzał błagać Mistrza o przebaczenie, ale nie mógł się przecisnąć przez tłum otaczający Go na Drodze Krzyżowej. Wtedy powiesił się, aby jego dusza mogła się dostać na Golgotę i tam prosić Jezusa o miłosierdzie. Według Ferreriusza duszy Judasza się to udało i dlatego obecnie przebywa nie w piekle, ale wśród dusz innych błogosławionych. Ten sam Ferreriusz przypisywał Judaszowi rolę bliską tej, jaką w wyobraźni chrześcijańskiej pełni diabeł. Według *Opowiadania Józefa z Arymatei, który wyprosił ciało Pana* Jezus został ujęty wieczorem na trzy dni przed Paschą. Ta była zaś czasem wielkiego smutku wywołanego kradzieżą księgi Prawa. Wówczas to zwrócono się do Judasza Iszkarioty – bratanka kapłana Kajfasza – aby uchwyciwszy Jezusa na fałszywym słowie wydał Go Żydom. (Zob. *Opowiadanie Józefa z Arymatei, który wyprosił ciało Pana*, [w:] M. Starowieyski, *Apokryfy...*, op. cit., s. 489-490.) Przypuszcza się, że może to być opowiadanie teologiczne: Jezus ukradł Żydom święte księgi, to znaczy dla nowej nauki przywłaszczył ich treść.

²² Teologowie sądzą, że chodziło tu najprawdopodobniej o wykazanie, że cała przyjaźń Izraela z Bogiem była fałszywa. Na Jezusie musiało się spełnić starożydowskie pojęcie „zdrajcy przyjaźni” (*ahitofel* Zob. 2 Sm 15,12.31.34; Ps 41,10). Człowiekowi dobra zagroził zdrajca – człowiek zła.

²³ Jim Bishop relacjonuje ten akt zdrady [w:] J. Bishop, *Dzień...*, op. cit., s. 238.

²⁴ „Ja jestem” to najwyższe objawienie się Boga. *Księga Wyjścia* (Wj 3,14) podaje, że w ten sposób przedstawił się Bóg Mojżeszowi: „*«JESTEM, KTÓRY JESTEM»*”.



3. Eugeniusz Mucha, *Pocałunek Judasza*, 1980

Wydaje się, że Judasz chciał, aby wyglądało to tak, jakby wciąż byli przyjaciółmi. Niektórzy sądzą nawet, że zdrajca postanowił udawać, że pojawienie się żołnierzy było przypadkowe, a późniejsza jego rzekoma ucieczka z pozostałymi uczniami miałyby w przyszłości świadczyć o jego niewinności. Może nawet przeszło mu przez myśl, że wskutek zamętu wywołanego obroną Jezusa przez apostołów, Nauczyciel wymknie się żołnierzom.²⁵

²⁵ Na większości obrazów, przedstawiających jednocześnie zdrajcę i Nauczyciela, Judasz całuje Jezusa. Ten pocałunek pełni kluczową rolę w rozpoznaniu znaczenia roli Judasza. Począwszy od starożytności mówi się, iż ów gest dowodzi, że Jezus i Judasz byli bliźniakami. Postronni nie byli w stanie ich odróżnić tym bardziej, że pojmanie Jezusa miało miejsce w nocy. Obaj też najprawdopodobniej mieli długie włosy i brody. Zdaniem Maccoby'ego: „[...] podobnie jak w greckiej tragedii czy w micie, ewangeliści rozdali role w dramacie Jezusa i Judasza zgodnie z podporządkowanemu archetypowi wzorem: Judasz jest Czarnym Chrystusem, który ma spełnić niegodziwy czyn zdrady Białego Chrystusa. Wiąże ich silna, mityczna więź kata i ofiary, taka jaka łączyła np. Kaina i Abla” (Zob. H. Maccoby, *Judas Iscariot...*, *op. cit.*, s. 43-44). Ponieważ bliźniętom przypisywano w mitach identyczne co pierwotnym bóstwom

Ten ostatni pocałunek²⁶, jaki otrzymał Jezus przez swoją śmiercią, po wsze czasy został nazwany „pocałunkiem Judasza”²⁷. Zdrajca powie jeszcze: „(...) *chwyćcie Go i prowadźcie ostrożnie!*”²⁸ (Mk 14,44). Zarówno Jezus jak i Judasz cierpią z samotności. Obaj też umrą zawieszani na drzewie niczym „owoce przekleństwa”²⁹. Mówiąc o ukrzyżowaniu Chrystusa święty Paweł wspomni budzące dreszcz słowa Prawa: *Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie* (Gal 3,13; Pp 21,22-23).

W godzinie zdrady Nauczyciel mówi do Judasza: „*«Przyjacielu, po coś przyszedł?»*”³⁰ (Mt 26,50), po czym wiarołomny apostoł udaje się do starszych kapłanów, by odebrać od nich obiecaną zapłatę³¹.

właściwości, dlatego postać Chrystusa zgromadziła w sobie wszystkie pozytywne aspekty Jasnego Boga Dnia, zaś postać Judasza wszystkie negatywne aspekty Mrocznego Boga Nocy. Zatem osoba Judasza jest niezbędna, bo bez nocy i dzień traci sens. Narodziny bliźniąt w tradycyjnych kulturach były niezrozumiałe i odczytywano je za naruszenie boskich i ludzkich praw. Wzbudzały tak wielką trwogę, że często zabijano jedno lub nawet oboje dzieci (R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, Poznań 1993, s. 77-80).

²⁶ W *Starym Testamencie* pocałunek był wyrazem czci i czułości.

²⁷ Por. D. Rops, *Dzieje Chrystusa*, *op. cit.*, s. 430.

²⁸ Uważano, że wyrażenie „*prowadźcie ostrożnie*” każe się domyślać, iż zdrajca brał pod uwagę ujście Jezusa wrogom, bo nieraz w tajemniczy sposób nagle znikał On swemu otoczeniu stając się niewidzialnym, albo świadczy wręcz o powszechnej wierze w to, że Chrystus jest cudotwórcą. Mogło też chodzić o ukazanie potworności oprawców, którzy zastosowali gwałt wobec cichego i łagodnego człowieka, jakiemu towarzyszyło jedynie trzech zatrwożonych apostołów.

²⁹ R. L. Bruckberger, *Dzieje Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1972, s. 302.

³⁰ Za komentarz do tej sceny niechaj posłużą słowa Raymonda Leopolda Bruckbergera, które znajdziemy [w:] R. L. Bruckberger, *Dzieje...*, *op. cit.*, s. 281. Mówi się, że Jezus historyczny w chwili pojmania nie mógł wypowiedzieć żadnego słowa, bo oczywistym był fakt, że temu, którego miano pojmać bez rozgłosu, nie przysługiwało prawo do wypowiedzania się.

³¹ Jak mogło wyglądać wypłacanie srebrników Judaszowi relacjonuje J. Bishop w książce *Dzień w którym umarł Chrystus* (Zob. J. Bishop, *Dzień...*, *op. cit.*, s. 245).



4. Giotto di Bondone, *Pocałunek Judasza (Pojmanie Chrystusa)*, 1305/1306

1.1.5. Judasz – narzędzie szatana

Ewangelści Łukasz i Jan wyraźnie wskazują na tego (szatana³²), który podyktował apostołowi myśl zdrady (Łk 22,1-6 i J 13,26-27³³). Gospodarz wieczerzy wziął kawałek chleba i zanurzył go w misie z charośetem. Później odsączył chleb z wina i podał go apostołowi³⁴. Judasz przyjął ten chleb i spożył go. Zadowolony i pewny, że nie ciąży na nim podejrzenie, zapytał: „Czy nie ja, Rabbi?” (Mt 26,25), na co Jezus cicho odpowiedział: „Tak jest, ty” (Mt 26,25). Luigi Santucci utrzymuje, że szatan wstąpił w skarbnika nie wtedy, gdy knuł on ze starszymi Rady, gdy przyjmował

³² Poza ewangelistami na temat roli szatana w zdradzie Judasza mówią także teksty apokryficzne, np. *Ewangelia Bartłomieja* czy *Ewangelia dzieciństwa arabska*.

³³ Francesco Bersini przypomina, że do dobrego tonu należało podanie współbiesiadnikowi w czasie paschalnej wieczerzy kawałka chleba umaczanego w – przygotowanej z gotowanych w occie owoców – marmoladzie. Bersini przypuszcza, że był to ostatni akt troski Jezusa wobec Judasza.

³⁴ Orygenes interpretuje też znak jako antykomunię: umoczona kromka stanowi przeciwieństwo nie zmoczonego, pożywnego chleba eucharystycznego. W *Testamencie Mesjasza* czytamy: „Podając Judaszowi umaczany kawałek chleba, obarczył go [...] misją. To prawie tak, jakby został wybrany w losowaniu, tyle że losy były znaczone. Nakaz Jezusa, aby Judasz czynił prędej, co ma uczynić, nie był objawem rezygnacji w przyływie jasnowidzenia, ale jasno sformułowanym poleceniem” (M. Baigent, R. Leigh, H. Lincoln, *Testament Mesjasza*, Warszawa 1999, s. 83).

od nich zapłatę za zdradę, ale w czasie wieczerzy, gdy nic w jego losie nie było jeszcze przesądzone³⁵. Przypuszcza się, że znający prawdę apostołowie nie wszczęli alarmu, gdy tylko Judasz opuścił Wieczernik, bo byli przez Jezusa przymuszeni do milczenia. Pozostali sądzą natomiast, że Jezus polecił Judaszowi zakupienie zapasów żywności na trwające jeszcze tydzień święta, lub że kazał mu pójść i ze wspólnej kasy dać trochę pieniędzy potrzebującym. Wydawać by się mogło, że wypowiedziane przez Jezusa słowa: «*Co chcesz czynić, czyń prędkiej!*» to przynaglenie. Sam sposób wskazania zdrajcy nawiązuje zarówno do biblijnego obrazu spożycia przez Adama owocu drzewa poznania dobra i zła, jak również do spożywania Eucharystii³⁶. Judasz podobnie jak Adam sięga po zakazany owoc, ale to grzech apostoła wydaje się większy, a zdrada Judasza – zdaniem teologów – polega w głównej mierze na sprzeniewierzeniu się powołaniu i urzędowi.

Mówi się, że szatan towarzyszył Judaszowi do końca. Sącząc do jego serca zwątpienie przywiódł go do ostatecznej rozpacz³⁷.

³⁵ Zob. L. Santucci, *...I wy...*, *op. cit.*, s. 157-158.

³⁶ O ustanowieniu Eucharystii mówią fragmenty: Łk 22,19; Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; 1 Kor 11,23nn.

³⁷ A. K. Emmerich, *Pasja*, *op. cit.*, s. 99-101.



5. Giotto di Bondone, *Wręczenie srebrników Judaszowi*, ok. 1303-1305

1.1.6. Judasz – uczestnik Eucharystii?

Trudno jednoznacznie określić, kiedy Judasz opuścił Wieczernik. Zdaniem ewangelistów: Marka (Mk 14,17-21) i Mateusza (Mt 26,21-25), a także większości współczesnych uczonych stało się to przed ustanowieniem Eucharystii, natomiast św. Łukasz podaje, że zdrajca wyszedł już po tym wydarzeniu. Jan konsekwentnie unika sugestii, jakoby Judasz otrzymał od Jezusa chleb, który odnosi się przecież do Niego Samego. Mówi jedynie o „kawalku”. Mało prawdopodobne jest, że Jezus dwukrotnie zapowiedział zdradę; tj. przed i po ustanowieniu Eucharystii. Znamienny wydaje się fakt, że ewangeliści niejednokrotnie zestawiali materiał kierując się przy tym względami dydaktycznymi nie zaś chronologią wydarzeń³⁸. Według syryjskiego Ojca Kościoła Cyryllonasa Jezus dokonał konsekracji chleba i wina dopiero po opuszczeniu przez Judasza Wieczernika, zatem kawałek chleba, który Nauczyciel podał zdrajcy

³⁸ Por. M. Bednarz, *Biblia na cenzurowanym*, Szczecinek 2006, s. 161.

podczas Ostatniej Wieczerzy, pobawiony był błogosławieństwa i mocy³⁹. Wprawdzie większość skłania się dziś ku stwierdzeniu, że Judasz opuścił Wieczernik jeszcze przed ustanowieniem Eucharystii, to ci, którzy stanowią mniejszość twierdzą, że wyszedłszy z Wieczernika dopiero po ustanowieniu tego Sakramentu, Judasz popełnił grzech świętokradztwa, a wówczas z całą pewnością zasłużył na to, aby „wstąpił w niego szatan” (J 13,27).

Opuszczając Wieczernik nowotestamentowy zdrajca poddał się władzy ciemności, która przyczyniła się do jego ostatecznego zniszczenia (J 3,19-20 – Por. Mt 27,3-5). Opętany Judasz uciekł z miejsca, z którego jak najszybciej chciał się wydostać również ten, który go opętał.

1.1.7. Dlaczego Judasz zdradził?

Orygenes wyjaśnia zdradę Judasza kreując typowo alegoryczny obraz relacji zachodzących między nim a szatanem: „Judasz nie był ubrany w zbroję bożą i nie posiadał tarczy wiary, dzięki której człowiek może ugasić płonące pociski złego ducha”⁴⁰. Alessandro Pronzato sądzi, że apostoł zdradził, ponieważ sam został zdradzony. Szatan był w stanie w niego wejść, bo zdrajca był „niezamieszkały”. Ową pustkę spowodował brak miłości współtowarzyszy. Pronzato twierdzi, że Chrystus oczekiwał od swoich apostołów, a w szczególności od najmłodszego – Jana, aby pobiegli za Judaszem, gdy ten szedł, aby Go wydać.⁴¹ To osamotnienie zauważa także kard. Roger Etchegaray. W swoim *Liście do Judasza* pisze, że zdrajcę ominęła dana Piotrowi szansa – ostrzegawcze pianie koguta. Nie mógł on też wspomnieć na słowo Jezusa podczas Jego pojmania. Pozostał sam ze swą winą⁴². W opozycji do tego ostatniego poglądu Bruckberger napisze: „[...] Judasza bardziej niż zdrada oddala od nas i nas od niego jego zimna rozpacz. Judasz przeraża nas, a Piotr wzrusza. Uważam za rzecz cudowną, że pierwszy papież nie był stoickim bohaterem i że potrafił płakać ze

³⁹ Św. Efreem – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie* (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t.11), Warszawa 1973, s. 96.

⁴⁰ *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Warszawa 1981, s. 129.

⁴¹ A. Pronzato, *Oni zdradzili Judasza*, [w:] „W drodze” 1988, nr 3-4, s. 67. Podobny głos w dyskusji zabiera ks. Józef Tischner [w:] J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 14.

⁴² R. Etchegaray, *List do Judasza*, [w:] „Więź” 1981, nr 2, s. 86.

wstydu.”⁴³ O. Waław Hryniewicz⁴⁴ zauważa, że nie można wykluczyć, iż wydając Jezusa w ręce wrogów Judasz chciał nakłonić Mistrza do wkroczenia na drogę mocy i cudu przyspieszając w ten sposób godzinę należnej mu chwały. Teolog⁴⁵ zauważa też, że w świetle *Ewangelii* kanonicznych⁴⁶ Jezus nie modlił się za Judasza, może zatem tylko Judasz był zdolny zatracić samego siebie okrywając przy tym swoje imię niesławą po wsze czasy? Może prawdziwą pobudką jego czynu była miłość „jakże bliska nienawiści i mogąca się z nią przedzierzgnąć w jednej chwili, taka miłość, która odżywa wtedy, gdy najgorsze już się stało, odżywa w rozpaczy i cierpieniu bez granic.”⁴⁷ Natomiast zdaniem Waldemara Borzestowskiego Judasz zdradził, „[...] bo był zdrajcą. Taka była jego natura, od początku, od urodzenia. Przyszedł na świat, aby zdradzać. To przeznaczenie płynęło w jego krwi.”⁴⁸

Dzieło Judasza, pozostające w dalszym ciągu tajemnicą – jak napisze Józef Majewski⁴⁹ – „[...] dotyka naszego wnętrza, odkrywając w nim jakąś przepastnie mroczną przestrzeń pytań, która nas przeraża, ale zarazem fascynuje.”⁵⁰

⁴³ R. L. Bruckberger, *Dzieje...*, *op. cit.*, s. 309.

⁴⁴ Ks. Waław Hryniewicz – teolog, ekumenista. (W. Hryniewicz, *Tajemnica Kaina i Judasza*, [w:] „Więź” 1985, nr 10-11-12.)

⁴⁵ *Judasz, przyjaciel Jezusa?*, [w:] „Gazeta Wyborcza” 2006 nr 91 *Duży Format* nr 16, s. 8.

⁴⁶ Badacze *Biblii* zgodnie twierdzą, że teksty kanonicznych ewangelii doszły do naszych czasów w postaci wielokrotnie zmienianej, według obowiązujących w danym momencie trendów w generalnej linii Kościoła.

⁴⁷ D. Rops, *Dzieje Chrystusa*, *op. cit.*, s. 407.

⁴⁸ W. Borzestowski, *Judasze*, *op. cit.*, s. 370.

⁴⁹ Józef Majewski – teolog, medioznawca i publicysta. Od 1998 roku redaktor miesięcznika „Więź”.

⁵⁰ J. Majewski, *Ja, Judasz*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 7, s. 11.

1.1.8. Judasz – ofiara Sanhedrynu



6. Duccio di Buoninsegna, *Zdrada Judasza*, 1308-1311

Ewangelista Mateusz podaje, że po ukrzyżowaniu Jezusa, zdjęty żalem, wrócił Judasz do arcykapłanów i starszych. Chciał zwrócić „zapłatę krwi”, ale ci powiedzieli „*Co nas to obchodzi? To twoja sprawa*” (Mt 27,4). Rozrzucił więc srebrniki w stronę przybytku i odebrał sobie życie⁵¹. Zdaniem Anny Emmerich⁵² chęć oddania pieniędzy na potrzeby świątyni podyktowana była irytacją Judasza, wywołaną ciągłą nieufnością i pogardą dostojników. Judasz udawał człowieka sprawiedliwego i bezinteresownego, bo kierowała nim duma. Jego ofiara została odrzucona, bo była zapłatą za krew. Natomiast według Orygenesusa słowa Jezusa «*Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną*» oraz zwrot trzydziestu srebrników powinno się interpretować jako świadectwo faktu, że zdrajca

⁵¹ Zdaniem ks. Michała Bednarza samobójcza śmierć Judasza świadczyć może o tym, że nie dopuścił on do siebie wiary w przebaczącą miłość Jezusa. Możliwe, iż spodziewał się, że oddawszy kapłanom przysługę zostanie zaliczony do ich grona. Tymczasem ci sztydzi z niego i drwili. Teraz, gdy poddawszy się emocjom stracił kontrolę nad konsekwencjami swego czynu, przyznał: „*«Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną».*” (Mt 27,4). Ale było już za późno. W przekonaniu Judasza, który najprawdopodobniej nie spodziewał się, że sprowadzi na Jezusa śmierć, samobójstwo było jedynym sposobem na uciszenie wyrzutów sumienia.

⁵² A. K. Emmerich, *Pasja*, op. cit., s. 46.

zachował jeszcze resztkę uczciwości⁵³. Ks. Czesław Bartnik interpretuje przytoczone słowa kapłanów i starszych jako próbę zrzucenia winy z reprezentantów Izraela na przedstawiciela gminy chrześcijańskiej; próbę obarczenia winą Judasza, opanowanego chciwością, zawiścią i ambicją wobec własnej wspólnoty, przeciętnego człowieka; próbę uczynienia ze śmierci Jezusa „sprawy prywatnej”, ale także odrzucenie mesjańskiego charakteru śmierci Jezusa. Francesco Bersini przypuszcza, że śmierć Judasza przez powieszenie się może mieć znaczenie teologiczne, bowiem odsyła do samobójstwa Achitofela, który zdradził Dawida – obraz Chrystusa⁵⁴ (2 Sm 17,23).

Biblia nie podaje czy Judasz w ostatnim momencie przed śmiercią pojednał się z Bogiem, oddał się Jego miłosierdziu. Gdyby jednak tak się stało, nawet on mógłby dostąpić zbawienia⁵⁵. Coraz więcej teologów uważa, że boskiego miłosierdzia nie da się pogodzić z istnieniem piekła. Jeśli tak jest, to opowieść o Judaszu, który został potępiony przez miłosiernego Boga, staje się kamieniem obrazy⁵⁶.

Dzieje Apostolskie podają, że Judasz – uchodzący tutaj za złego członka Kościoła – pieniędzy nie wyrzucił, ale nabył za nie ziemię i dom, a miejsce, w którym żył nazwano „Polem Krwi”⁵⁷. Jeśli dać wiarę temu podaniu Judasz zginął typową dla największych przestępców śmiercią: „[...] spadłszy głową na dół, pękł na pół i

⁵³ *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, op. cit., s. 157. W obronę bierze zdrajcę także Klaus Berger w swoim *Liście do Judasza* (Zob. „W drodze” 2003, nr 4, s. 47-48).

⁵⁴ Samobójczą śmierć Judasza potwierdzają także apokryfy. W jednym z nich figuruje opowieść o kogucie (Zob. *Ewangelia Nikodema* (gr. B), [w:] M. Starowieyski, *Apokryfy...*, op. cit., s. 442.)

⁵⁵ M. Kosiec, *Wszyscy jesteśmy Judaszami*, [w:] „Dziennik” 2008 nr 69, s. 18. Innego zdania jest Marcin Gugulski, polski dziennikarz i polityk prawicowy (Zob. M. Gugulski, *Judaszowe zdrady, srebrniki i apokryfy*, [w:] „Głos” 2006 nr 15/16, s. 14).

⁵⁶ Przebaczenie dla Judasza prorokował już średniowieczny kamieniarz z Vézelay w Burgundii, który myśląc wbrew utartym opiniom i tworząc zgodnie z intuicją religijną, na głowicy jednej ze wspaniałych kolumn, wybudowanego ponad osiem wieków wstecz romańskiego kościoła klasztornego, umieścił rzeźbę Judasza w kamieniu. Stworzył obraz pełen nadziei, który tchnął ufnością i siłą wielkiego przeżycia. Przedstawił Dobrego Człowieka, który zdejmując wisielca z drzewa biorąc go na swoje ramiona. Wprawdzie artyście nie obce były przekazy biblijne i opinie Ojców Kościoła, którzy z nieskrępowaną surowością kreślili postać Judasza jako człowieka zgubionego, opętanego przez szatana, a ostatecznie wiszącego na sznurze, to pasji jego tworzenia przyświecały słowa Jezusa zapisane w *Ewangelii wg św. Łukasza* (Łk 15, 4-7).

⁵⁷ „Pole Krwi” – Hakeldamach (Dz 1,19), aram. Hakeł-demā – tłumaczy się jako pole nabyte „za krew” Jezusa bądź też pole krwi Judasza.

wypłynęły wszystkie jego wnętrzności.”⁵⁸ (Dz 1,18n). W *Ewangelii Mateusza* czytamy, że judaszowe srebrniki zostały przeznaczone na zakup „Pola garncarza”, na którym mieli być grzebani cudzoziemscy pielgrzymi: „Dlatego pole to aż po dziś dzień nosi nazwę Pola Krwi”⁵⁹ (Mt 27,8). Nie wiadomo dokładnie przez kogo owo pole zostało kupione, bo Mateusz pisze, że przez arcykapłanów, a Łukasz w *Dziejach Apostolskich* (Dz 1,18), że przez samego Judasza. Sądzi się, że arcykapłani, nie chcąc dotykać nieczystych pieniędzy, mogli wezwać garncarza, który je zabrał. Mógł on też zawrzeć w ich imieniu kontrakt, był bowiem faktycznym właścicielem pieniędzy. Zatem arcykapłani stali się właścicielami pola formalnie nigdy nie przyjmując srebrników (Zob. Pwt 23,19). Mateusz obrazuje obłudę przywódców religijnych Izraela w sposób następujący: „Wzięli trzydzieści srebrników, zapłatę za Tego, którego oszacowali synowie Izraela. I dali je za Pole Garncarza, jak mi Pan rozkazał” (Mt 27,9-10).

Pismo Święte podaje, że do grona dwunastu apostołów na miejsce Judasza wybrano⁶⁰ Macieja, ponieważ towarzyszył on Jezusowi podczas Jego życia na ziemi, a także ujrzał Go po zmartwychwstaniu. Obiór Macieja w miejsce nieżyjącego już⁶¹ – według *Dziejów Apostolskich* – Judasza stanowił przejście od destabilizacji, w jakiej znalazła się założona przez Jezusa wspólnota, ku odnowie jej hierarchicznego porządku. Geza Vermes⁶² powie nawet, że wybór Macieja wynikał bardziej z potrzeby przywrócenia symbolicznej wspólnoty 12, aniżeli jakiegokolwiek praktycznej konieczności⁶³.

⁵⁸ Podobnie zresztą ginie Herod Agryppa (Dz 12,23). Geza Vermes powie o tej śmierci, iż była ona spowodowana przypadkowym upadkiem na brzuch (G. Vermes, *Kto był kim w czasach Jezusa*, Warszawa 2006, s. 152).

⁵⁹ Istnieje przekonanie, że określenie „garncarza” mogło pochodzić od nazwy pobliskiej bramy – Bramy Sterkwilińskiej, czyli Bramy Garncarskiej. Na tej naznaczonej przekleństwem ziemi, będącej synonimem piekła, bałwochwalczy królowie palili niegdyś ludzkie ofiary. Wypełniło się wówczas proroctwo Jeremiasza⁵⁹ (Zob. Za 11,12): „[...] Wzięli trzydzieści srebrników, zapłatę za Tego, którego oszacowali synowie Izraela. I dali je za Pole Garncarza jak mi nakazał Pan.” (Mt 27,9n)

⁶⁰ Najprawdopodobniej apostołowie posłużyli się wówczas po raz ostatni metodą rzucania losów.

⁶¹ Według apokryficznej *Ewangelii Piotra* w ostatni dzień Przaśników do grobu Chrystusa przybyło dwunastu uczniów nie zastając tam swego Mistrza (Zob. *Ewangelia Piotra*, [w:] M. Starowieyski, *Apokryfy...*, *op. cit.*, s. 419).

⁶² G. Vermes, *Kto był kim...*, *op. cit.*, s. 118.

⁶³ Biskup frygijskiej Hierapolis (+ po 120r.), który był uczniem Jana Apostoła albo Jana Prezbitera, czerpiąc wiadomości od córek apostoła Filipa oraz uczniów apostołskich, w zredagowanych przez siebie *Wyjaśnieniach mów Pana*, podał szereg rewelacji o życiu i śmierci Judasza. Według historii, która na

1.1.9. Judasz – archetyp chrześcijańskiego grzesznika

Mówi się, że w czasie redagowania przez Pawła *Pierwszego Listu do Koryntian*, a było to około 54-57 roku, nikt nie wskazywał Judasza jako zdrajcy. Zbigniew Mikołajko⁶⁴ wysnuwa następujące wnioski: imię Judasza-zdrajcy pojawiło się najwcześniej w pisanej tradycji chrześcijańskiej w *Ewangelii wg św. Marka*, tj. około roku 80. Jest to przypuszczalna data zredagowania *Ewangelii wg św. Łukasza, Dziejów Apostolskich*, a także rozpoczęcia pracy nad *Ewangelią Mateusza*. Ta ostatnia ukończona została około roku 90. Imię „Judasz” obrosło w najczarniejszą legendę z chwilą ostatecznej redakcji *Ewangelii wg św. Jana*. A było to w ostatnim dziesięcioleciu I wieku. Jan nie pomija zresztą żadnej okazji, by rzucić na Judasza oskarżenie. Między innymi przypisuje mu niezrozumienie, a nawet oburzenie z powodu nadchodzącej męki Jezusa, podczas gdy wcześniejsze redakcje obciążają owym niezrozumieniem i oburzeniem wielu uczniów. Ewangelista atakuje Judasza najprawdopodobniej w celu umocnienia swojego autorytetu pośród pierwszych gmin chrześcijańskich. Wobec tego nie dziwi przypuszczenie, że owa dezaprobata mogła mieć znaczący wpływ na kształt zredagowanej przez niego *Ewangelii*. Tak więc dyskurs na temat Judasza spisano co najmniej czterdzieści lat po śmierci Jezusa, a finalną postać uzyskał on w kolejne trzydzieści lat później, gdy nie żyli już główni protagoniści dramatu. Warto zauważyć, że sam Jezus nie wypowiada imienia zdrajcy wprost. Sięga jedynie do aluzji, peryfraz oraz metafor⁶⁵.

przełomie I i II wieku krążyła w środowisku podtrzymującym tradycję św. Jana, zdrajca Judasz – będący po zmartwychwstaniu Chrystusa zamożnym właścicielem kawałka ziemi – zaczął gnić za życia przybierając przy tym niezwykle odrażający wygląd oraz puchnąć do tego stopnia, że nie był w stanie przejść nawet tam gdzie dwa wozy mogły obok siebie swobodnie przejechać. Jego brwi tak spuchły, że nie widział świata. Papiasz podaje, że zdrajca umarł w wyjątkowo ohydnych okolicznościach – w trakcie wypróżniania wypadły z niego wszystkie wnętrzności. A gdy umarł należąca do niego ziemia stała się po dziś dzień pustynna z powodu smrodu (Zob. *Księga koguta*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, pod red. M. Starowieyskiego, Kraków 2010, s. 932). Zaprezentowane podanie opiera się na starochrześcijańskim przekonaniu, że winie towarzyszą zmiany fizyczne dokonujące się na ciele grzesznika już za jego życia.

⁶⁴ Z. Mikołajko, *Iskariota, zdrajca i męczennik*, [w:] „*Twórczość*” 2001, nr 5, s. 65-66.

⁶⁵ Zbigniew Mikołajko przypuszcza, że autorzy *Ewangelii* próbowali „[...] zamaskować [...] prawdę, że pozszywali swe narracje z dwu różnych, oddalonych być może od siebie w czasie o dziesiątki lat i nie

Czesław Bartnik twierdzi, że Judasz – archetyp chrześcijańskiego grzesznika, był zwyczajnym człowiekiem z tłumu, który tęsknił za władzą i majątkiem, ale to właśnie za niego w pierwszej kolejności – zdaniem teologów – Jezus zginął na krzyżu. Biblijny zdrajca jest reprezentantem upadłej części Izraela, która nie dając wiary Mesjaszowi, oddała Go w ręce Rzymian. Judasz ma więc coś z postaci zbiorowej. Pierwsze pisma chrześcijańskie upatrują w nim reprezentanta „złego Izraela”, który „[...] przybiera pozory dobra, miłosierdzia, jałmużny, zachowania Prawa, słuchania prorocत्व, ale faktycznie jest ślepy na sprawy zbawienia, twardego karku, pełen chciwości, zdrady, rozbicia wewnętrznego i przeżywający [...] *taedium vitae*”⁶⁶. Są jednak i tacy, którzy solidaryzują się z Judaszem – ofiarą fałszywej ideologii mesjańskiej, ale także osamotnienia⁶⁷.

Pomimo, że – jak mówi popularny biblista Walter-Jörg Langbein – „Judasz przegrał walkę o Jezusa”, pozostaje jedną z najważniejszych postaci *Nowego Testamentu*. Wydaje się, że pełni tam rolę jednoznaczną – stanowi symboliczną figurę zdrady⁶⁸.

dających się z sobą pogodzić tradycji, [...] w których nie było imienia zdrajcy, i późniejszej wiedzy [?] o haniebnym czynie Judasza, wiedzy budowanej z tkanki bardzo dowolnej, z materii nasyconej historiami już mniej ścisłymi, podatnej za to na niesprawdzone wieści, podejrzenie, pogłoskę, teorię żydowskiego spisku, wreszcie manipulację przywódców, zwłaszcza Jana, dającego upust osobistym resentymentom, próbujących umocnić swój wpływ na mocy szczególnego „wtajemniczenia” podczas ostatniej uczyty z Panem i, tym samym, uznanych za duchowe autorytety pierwszych gmin [...]” (Zob. Z. Mikołajko, *Iskariota...*, *op. cit.*, s. 67.)

⁶⁶ C. Bartnik, *Judasz Iskariota*, *op. cit.*, s. 15; *Taedium vitae* (łac.) znaczy tyle co znużenie życiem czy nawet obrzydzenie do życia (Geliusz *Noce attyckie*).

⁶⁷ R. Etchegaray, *List do Judasza*, *op. cit.*, s. 85.

⁶⁸ W świetle liturgicznej poezji poświęconej Wielkiemu Tygodniowi w Kościele wschodnim tym, którego wina wydaje się nieporównanie większa, aniżeli wina przywódcy żydowskiego, Sanhedrynu, kapłanów, uczonych w Piśmie czy faryzeuszy, jest właśnie Judasz.



7. Anton van Dyck, *Pocałunek Judasza* (1618-1620), zakupiony z kolekcji Rubensa przez Filipa IV w 1640 r.

1.1.10. Judasz – jeden z dwunastu?

Pośród dwunastu Judasz – syn Szymona (J 13,2) – figuruje na ostatnim miejscu⁶⁹. Może to świadczyć o tym, że ów katalog został zredagowany stosunkowo późno. Imieniu zdrajcy towarzyszy dopowiedzenie – „który go wydał” oraz przydomek: Iskariot⁷⁰ – *iszkerja* – znaczący tyle co zdrajca, obłudnik czy hipokryta (Mt 10,4 – „[...] ten, który Go zdradził.”; Mk 3,19 – „[...] który właśnie Go wydał.”; Łk 6,16 – „[...] który stał się zdrajcą.”). Określenie „który go wydał” dotrwało do czasu *Ewangelii św. Jana*. Wówczas przy osobie Judy⁷¹ Tadeusza pojawiło się wyjaśnienie „ale nie Iskariota” (J 14,22). Słowo „wydał”, rozumiane dzisiaj w sposób jednoznaczny, w czasach powstawania *Nowego Testamentu* oznaczało najczęściej „[...] przekazanie czegoś, kogoś, przekazanie w ofierze, podanie do sądu, tradycję, poddanie kogoś wrogim mocom, a także wydanie szatanowi (1 Kor 5,5).”⁷² Ksiądz Czesław Bartnik zwraca uwagę na to, że samo „Iskariot”, nawiązujące do określenia „*prodótes*” (Łk 6,10), oznacza tyle co zdrajca⁷³ i narażający przyjaciela na niebezpieczeństwo. Zatem Judasz jedynie w tym ostatnim fragmencie *Pisma Świętego* nazwany jest zdrajcą, podczas gdy w pozostałych miejscach jest tym, który przekazał Jezusa Żydom.

Zbigniew Mikołajko⁷⁴ informuje, że liczba apostołów przekracza dwunastu. *Nowy Testament* wymienia od czternastu do szesnastu najbliższych współpracowników

⁶⁹ Niekanoniczne spisy apostołów wprawdzie umieszczają Judasza na końcu listy, ale pomijają dopowiedzenie, że to właśnie on miał zdradzić Jezusa. Przyczyny tego faktu mogą być różne. Od błędu kopisty, którym kierowała pewność o powszechności wiedzy na temat zdrady Judasza, po przekonanie o jego niewinności.

⁷⁰ Etymologia przydomka „Iskariota” nie jest pewna. Najpowszechniejsza interpretacja podaje, że oznacza on miejsce urodzenia, inna zaś sugeruje związki Judasza z sykariuszami (ludźmi sztyletu) – antyrzymskimi terrorystami, pomimo iż nic w ewangeliach kanonicznych nie wskazuje na takie związki.

⁷¹ Dobremu Izraelowi przysługiwała nazwa Judy – głównego pokolenia ówczesnego Izraela, złemu zaś Judy Zdrajcy.

⁷² C. Bartnik, *Judasz Iskariota*, *op. cit.*, s. 5-6.

⁷³ Mówi się, że owo określenie Judasza powstało najprawdopodobniej w związku z opisami pasyjnymi, gdy dwunasty apostoł porozumiał się z Sanhedrynem co do wydania Jezusa (Mk 14,10-11).

⁷⁴ Z. Mikołajko, *Iskariota...*, *op. cit.*, s. 72-73.

Jezusa. Oznacza to, że – jak powiada Mikołajko – kanoniczne relacje uginają się pod dyktando symbolu aniżeli faktów⁷⁵.

1.1.11. Judasz potępiony?

Jeśli wierzyć teologom wypełnienie zapowiedzi *Pisma* nie znosi odpowiedzialności Judasza, ponieważ ten – jak się wydaje – działał w pełni świadomie i dobrowolnie. Tę odpowiedzialność podkreśla wypowiedziane przez Jezusa, a skierowane do Judasza słowo „biada”, którym posługiwał się On w sytuacjach beznadziejnych, tj. np. wtedy, gdy ludzie uporczywie trwali w grzechu⁷⁶. Twierdzi się, że o potępieniu Judasza orzeka sam Jezus słowami zanotowanymi przez świętego Jana (J 17,12), jednakże biorąc pod uwagę fakt, że tekst traktujący o Judaszu pochodzi z czasu demonizacji apostoła, okresu dużo późniejszego niż ten, z którego pochodzi pozostała część *Ewangelii św. Jana*, przypuszcza się, że bardziej wiarygodna jest deklaracja Jezusa co do powszechnego zbawienia (J 6,39). Tak więc dopiero późniejsza tradycja obwołuje Judasza nieomal kimś w rodzaju anti-Chrysta (2 Tes 2,3-4).

Z biegiem czasu Judasz urósł z tego, który poddał się podszeptowi szatana (Łk 22,3; J 8,44 i 13,2) do tego, w którego wcielił się szatan (J 6,70). Naturalnie to ostatnie określenie powinno się rozumieć w sposób przenośny. Judasz nazwany jest „synem diabła”, bowiem tak jak diabeł towarzyszył Jezusowi od początku, chociaż mu nie wierzył (Zob. Dz 1,21-22).

W Judaszu dochodzi do głosu grzech Kaina. Tak jak tego ostatniego nie wolno było zgładzić (Rdz 4,15), tak i Judasza – powołując się na umieszczony w *Ewangelii Judasza* zapis kainitów⁷⁷ – będącego „[...] punktem kulminacyjnym Mądrości Bożej,

⁷⁵ W *Piśmie Świętym* próżno by szukać jakichkolwiek informacji na temat samego aktu powołania Judasza do grona apostołów. Szukając zatem prawdopodobnego opisu owego powołania natrafiamy na chociażby ten autorstwa Romana Brandstaettera [w:] R. Brandstaetter, *Jezus z Nazaretu*, Tom II, *op. cit.*, s. 246.

⁷⁶ Wypowiedział je przeciw mieszkańcom miast leżących nad Jeziorem Galilejskim, między innymi Kafarnaum (Łk 10,13), bogaczom (Łk 6,24-26), a także faryzeuszom i uczonym w Piśmie (Mt 23,13-23; Łk 11,42-54).

⁷⁷ Jak informuje Alfonso M. di Nola Judasz zdaniem kainitów nie był zdrajcą, ale oświeconym gnostycznym pośrednikiem zbawienia. W barwnym i obszernym opowiadaniu zatytułowanym *Ewangelia Barnaby* członkowie tej sekty twierdzili, że dwunasty apostoł stał się rzeczywistym sprawcą zbawienia, od którego, z lęku przed męką i śmiercią, próbował się uchylić Jezus (Zob. M. Starowieyski, *Teksty do*

działającej przez przeciwieństwa w historii i przez to umożliwiającej zbawienie, którego nie byłoby dla dobrych bez istnienia złych ludzi [...]”⁷⁸ nie można było zabić. Kain miał swoją rolę (Rdz 4,2), Judasz zaś „Pole Krwi”. Obaj umarli w tajemniczych okolicznościach i stali się niejako założycielami anty-Kościoła – Kościoła herezji, niewiary i upadku.

Marek Szladowski zauważa, że Judasz, podobnie jak Kain i Barabasz, uosabia proces śmierci Boga. Wzbudzający liczne kontrowersje apostoł uśmierca Boga zdradzając Go. Kiedyś Judasz-zdrajca potrzebny był Kościołowi zwolenników Pawła, naśladowających w swoich rytuałach scenariusz religii misteryjnych i praktykujących Eucharystię, która stanowiła krwawą ofiarę łączącą wspólnotę; dzisiaj natomiast – zdaniem Szladowskiego – „[...] Judasz-zdrajca, prowokuje dyskusje nad tożsamością, przywoływany jest też w kontekście współczesnych dyskusji nad wiernością i zdradą.”⁷⁹

Podsumowanie

Na temat osoby Judasza niewiele można powiedzieć na podstawie *Pisma Świętego*, a ściślej rzecz biorąc *Ewangelii* kanonicznych oraz *Dziejów Apostolskich*. Pomimo, że wiadomości na jego temat są dość liczne, to nie można oprzeć się wrażeniu, że trudno je ułożyć w logiczną całość. Judasz w *Nowym Testamencie* – jak podaje ks. Marek Starowieyski⁸⁰ – wymieniany jest dwadzieścia sześć razy, jeśli wliczymy aluzje – trzydzieści sześć. Możliwe, że autorzy pism *Nowego Testamentu*, przedstawiając Judasza, mieli przed oczami postać Achitofela (2 Sm 17,23), zdrajcy swojego pana.

Judasz został powołany przez Jezusa z Nazaretu do grona dwunastu. Na listach apostołów figuruje jako ostatni z zaznaczeniem, że jest tym, który wydał swego

poznania legendy Judasza, [w:] „Warszawskie Studia Teologiczne” 2004, nr 17, s. 83). *Ewangelia Barnaby* podaje, że Jezus ani nie cierpiał, ani też nie zmartwychwstał. W zastępstwie za Niego porwano i umęczono Judasza (Zob. M. Starowieyski, *Teksty do poznania legendy...*, *op. cit.*, s. 80). Jezus został wzięty przez archaniołów – Gabriela, Michała, Rafała i Uriela do nieba, a Jego rzekome ciało ukradli apostołowie. Aniołowie zaś znieśli Jezusa z powrotem na ziemię, by mógł ukazać się Maryi i apostołom, a także zapowiedzieć, że Bóg zachowa Go do czasów bliskich końca świata. Wszyscy jednak będą wierzyć, że Jezus umarł na krzyżu. Będzie tak, aż do przyjścia Mahometa – zwiastuna Boga.

⁷⁸ C. Bartnik, *Judasz Iskariota*, *op. cit.*, s. 14.

⁷⁹ Zob. M. Szladowski, *Boskie figury zła*, [w:] „Kwartalnik Opolski” 2008 nr 2-3, s. 67.

⁸⁰ *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, *op. cit.*, s. 880.

Nauczyciela. Sprawując funkcję skarbnika grupy, wiedziony żądzą pieniędzy, kradł z trzosa, do którego składane były ofiary. Kolejną wzmiankę na temat wiarołomnego ucznia znajdujemy w opisie odbywającej się u Szymona Faryzeusza uczty, podczas której czyni on cierpkie uwagi o wylaniu przez grzeszną kobietę drogiego olejku na głowę Jezusa. Można go było bowiem sprzedać, a z pieniędzy w ten sposób pozyskanych pomóc potrzebującym. Czy przyjął Eucharystię – nie wiemy. Był obecny na Ostatniej Wieczerzy, ale opuścił ją, gdy tylko poznał, że Jezus wie o jego zdradzie. Judasz wydał Jezusa za śmiesznie małą, ale bogatą symbolicznie sumę – trzydziestu srebrników. Jednak powody jego zdrady nie są do końca zrozumiałe. Przeżył załamanie wiary w Jezusa, chciał na nim nieco zarobić, bądź jak podaje Łukasz Ewangelista poddał się władzy szatana. To on doprowadził oprawców do Ogrodu Oliwnego, on pocałunkiem zdradził Jezusa, a potem, gdy już zrozumiał co zrobił, zdjęty żalem oddał pieniądze kapłanom i powiesił się. Na jego miejsce, dla dopełnienia liczby dwunastu (równie symbolicznej), wybrano Macieja, a za pieniądze niegodziwie przez niego zdobyte zakupiono przeznaczoną na cmentarz dla pielgrzymów ziemię. Od tej pory ziemia ta nosić będzie nazwę „Pola krwi”. Osąd Judasza w *Biblii* jest surowy. Zwie się go złodziejem, zdrajcą, synem zatracenia. Jezus mówi o nim, że byłoby lepiej, gdyby się w ogóle nie narodził. W innym miejscu *Pisma* ten sam Jezus stwierdza, że Judasz sprzeniewierzył się swemu powołaniu, ale pomimo to jego znaczenie w historii zbawienia jest niebanalne, bo wybrał go, aby wypełniły się na nim *Pisma*.

Postać Judasza w *Nowym Testamencie* staje się coraz bardziej mroczna począwszy od pierwszej ewangelii, tj. *Ewangelii wg św. Marka*, a zakończywszy na *Ewangelii wg św. Jana*. Wacław Hryniewicz⁸¹ zasugeruje nawet, że surowe określenia Judasza w *Ewangelii Jana* mogą świadczyć o tym, że między Janem, a Judaszem stosunkowo wcześniej zaistniały ukryte animozje i rywalizacja o względy Mistrza. Pochodząca z około 60 roku naszej ery *Ewangelia Marka* zawiera – jak się szacuje – o 2/3 mniej wzmianek o Judaszu niż ewangelia, której redakcję przypisuje się Janowi. Najstarsza ewangelia, w przeciwieństwie do najmłodszej, nie opisuje apostoła jako łajdaka. Dlaczego zatem z upływem czasu postać Judasza coraz bardziej demonizowano? Według części ekspertów chrześcijanie czynili to w celu odcięcia się

⁸¹ *Judasz, przyjaciel Jezusa?, op. cit., s. 9.*

od Żydów i zapewnienia swojej wierze przetrwania. Biblijny obraz Judasza stał się inspiracją dla późniejszego antysemityzmu⁸².

Pismo Świąte nie wspomina o zbawianiu, czy też potępieniu Judasza. To co stało się blisko dwa tysiące lat temu pozostaje tajemnicą, wobec której wielu doradza milczenie.

1.2. Apokryfy – dzieła naśladowujące i uzupełniające *Biblię*

Mianem „apokryfów” określa się literaturę żydowską i starochrześcijańską, która nie wchodzi w skład kanonu ksiąg natchnionych. Samo słowo „apokryf” jest pochodzenia greckiego (*apokryphon* – od *apokrypto*) i oznacza coś ukrytego, co dopiero się odkrywa. W tym oto znaczeniu nazwy tej użył jako pierwszy Orygenes, a uczynił to w odniesieniu do ksiąg gnostyckich nawiązujących najczęściej do *Nowego Testamentu*⁸³. Terminem „apokryf”⁸⁴, poza utworami niekanonicznymi, określano także inne księgi, w tym np. dzieła Tertuliana, które nie cieszyły się aprobatą Kościoła rzymskiego. Początek literatury apokryficznej datuje się na II stulecie. Głównym jej tematem jest zbawienie, a Chrystus – Zbawiciel ukazany jest tutaj jako rodzaj modelu, jako wzór do naśladowania. Treść *Nowego Testamentu* stanowi jedynie niewielką część tradycji o Jezusie, jednakże nawet i ta pozostawała i w dalszym ciągu pozostaje pod ścisłą kontrolą Kościoła. Istniały jednak i takie podania, pozostające bez jakiegokolwiek kontroli, które wprowadzając do historii o Jezusie elementy lokalnych opowiadań, tradycji, mitologii i folkloru deformowały kanoniczne teksty. Przenoszone drogą ustną historie posłużyły za materiał do powstania apokryfów⁸⁵. Ogromna ilość apokryficznych ksiąg świadczy o tym, że piśmiennictwo tego rodzaju znajdowało nie tylko autorów, ale także bardzo licznych odbiorców, którzy czytając literaturę

⁸² Przyjmuje się, że przekształcenie osoby Judasza w symboliczną, negatywną figurę wszystkich Żydów, a także judaizmu, miało się zakończyć dopiero w IV wieku po Chrystusie (Zob. Z. Mikolejko, *Wyznanie wiary*, [w:] „Gazeta Wyborcza” 2006 nr 91 *Duży Format* nr 16, s. 11). Najśłynniejsze widowisko pasyjne wystawiono w Niemczech, w Oberammergau i było ono wyjątkowo antyżydowskie. Oglądał je sam Adolf Hitler. Ponieważ przypuszcza się, że nowotestamentowy obraz Judasza mógł pośrednio przyczynić się do holokaustu, od czasu zagłady Żydów część niemieckich teologów usiłowała oczyścić wizerunek zdrajcy. Grupa niemieckich jezuitów chciała nawet ogłosić Judasza świętym.

⁸³ Por. K. Borowicz, Wstęp do: D. Rops, F. Amiot, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Londyn 1955, s. XVII.

⁸⁴ M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2006, s. 6.

⁸⁵ Zob. M. Starowieyski, *Barwny...*, *op. cit.*, s. 17.

apokryficzną budowali się jej treścią. Egzegeci protestanccy apokryfami nazywają także księgi wtórno-, czyli deuterokanoniczne⁸⁶, greckie uzupełnienie do Księgi Daniela (3,25-90; 13,1-64; 14,1-2) oraz Księgi Estery (10,4-15,24). Zamieszczono je na końcu *Wulgaty*. Pisma i księgi, które uczeni katoliccy nazwali apokryfami, egzegeci protestanccy określili jako literaturę pseudoepigraficzną⁸⁷. Apokryfy to utwory o tematyce, a niejednokrotnie także i formie utworów biblijnych, których autorzy często podają się za postaci biblijne. Biblijnych bohaterów czyniono autorami apokryfów, by dodać waloru dziełu a także, by uspokoić czytelnika, że zawarta w tych tekstach nauka jest prawdziwa i godna zaufania⁸⁸. Jednak są i takie apokryfy, których treść nie odnosi się do *Biblii*. Przykładem są między innymi *Ody Salomona* czy *Wniebowstąpienie Izajasza*. Stąd też często używa się na ich określenie terminu „apokryfy chrześcijańskie”. Większość apokryfów to teologicznie nieprecyzyjne teksty pisane przez oraz z myślą o ludziach prostych. Za pomocą wyrażających treści teologiczne obrazów, starano się objaśniać problemy, których rozwiązania domagały się współczesne twórcom apokryfów czasy. Literatura apokryficzna uzupełnia także wiadomości, których próżno by szukać w *Piśmie Świętym*⁸⁹. Choć niekanoniczne teksty pisane były w języku hebrajskim, aramejskim bądź greckim, to jednak nie zachowały się w tych językach. Znane są jedynie z łacińskich, greckich, ormiańskich, etiopskich, arabskich, koptyjskich, starosłowiańskich i innych przekładów. Wiele tekstów apokryficznych zachowało się jedynie we fragmentach lub tylko z tytułów. Wiele z nich pełniło rolę „pism propagandowych”, które szerzyły nauki wybranej grupy religijnej – gnostyckiej lub heretyckiej. Apokryfy dzieli się najczęściej na teksty *Starego*- lub *Nowego Testamentu*. Istnieją jednak i takie apokryfy *Starego Testamentu*, których autorami byli chrześcijanie, nie zaś, jak zazwyczaj bywało, wyznawcy religii mojżeszowej. Mówiąc o apokryfach *Starego Testamentu* zwraca się uwagę na księgi, które powstały w wyniku zetknięcia się kultury żydowskiej z kulturą i filozofią grecką.

⁸⁶ *Pierwsza i Druga Machabejska, Tobiasza, Judyty, Syracha, Mądrości, Barucha*.

⁸⁷ Nazwa „pseudoepigraf” pochodzi z języka greckiego i oznacza dzieło fałszywe, fałszywie podpisane, czy też zatytułowane.

⁸⁸ W chrześcijańskiej, żydowskiej oraz klasycznej starożytności nie istniało prawo do nazwiska czy imienia. Tak więc podpisywanie utworu imieniem sławnej osoby było nie tylko powszechną praktyką, ale także zwiększało autorytet danego dzieła.

⁸⁹ M. Starowieyski, *Judasz Historia, Legenda, Mity*, Poznań 2006, s. 12.

Teolog prof. Michał Wojciechowski⁹⁰ zwraca uwagę na to, że dużo większą wartość mają apokryfy związane ze *Starym Testamentem*, bowiem należą one do literatury religijnej reprezentującej najczęściej główny nurt starożytnego judaizmu pobiblijnego. Co prawda zawierają one pewne dowolności, jednak nie podważają samej treści *Biblii*. Literatura apokryficzna odgrywała tak wielką rolę, że – jak podaje Euzebiusz z Cezarei⁹¹ (264-339) – posługiwali się nią także poganie, a jej popularność wynikała z faktu, że *Pismo Świąte* w porównaniu z apokryfami, było zbyt mało cudowne⁹².

Apokryfy powstawały na kilka sposobów. Do tekstów kanonicznych dodawano nowe elementy, odejmowano stare, modyfikowano je, parafrazowano, a także wielokrotnie cenzurowano. Były to więc utwory, które w przeciwieństwie do ustalonego tekstu pism kanonicznych żyły własnym życiem⁹³. Jednak – jak się wydaje – podstawowym dla powstawania apokryfów powodem jest ludzka ciekawość. Sam ewangelista powiada: „*I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów*” (J 20,30) dalej zaś dodaje: „*Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które, gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać.*” (J 21,25)

Ostatecznie jednak chcący utrzymać kontakt ze swoimi słuchaczami Ojcowie Kościoła zmuszeni byli zrezygnować z potępiania apokryfów, a sam św. Augustyn cytował je w swoich dziełach. Niektóre fragmenty niekanonicznych tekstów, zwłaszcza opisy męczeństwa, przytaczano w czasie świąt, co także zwiększało ich znajomość. Nie zaniechano jednak prób oczyszczenia apokryfów z heterodoksyjnych elementów. Literatura apokryficzna nigdy nie miała stanowić konkurencji dla kanonu i powstawała w sposób autonomiczny, niejednokrotnie broniąc nauki chrześcijańskiej przed atakami pogan i Żydów, a nawet nawracając tych ostatnich na chrześcijaństwo. Apokryfy nie stanowią jednolitej grupy utworów, ani nie są odrębnym gatunkiem literackim. Najbardziej twórczy okres w dziedzinie powstawania literatury apokryficznej przypada

⁹⁰ *Antychrześcijańska fałszywka ma usprawiedliwić zradę*, [w:] „Najwyższy Czas!” 2006, nr 17/18, s. XLV.

⁹¹ Biskup Cezarei w Palestynie, którego uważa się za twórcę chrześcijańskiego dziejopisarstwa.

⁹² M. Starowieyski, *Barwny ...*, *op. cit.*, s. 46.

⁹³ Zob. J. Delobel, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, pod. red. B. M. Metzgera i M. D. Coogana, Warszawa 1996, s. 9 i n.

na II i III wiek, chociaż w wiekach późniejszych kolejne pokolenia modyfikowały jej treść. Dzisiaj terminowi „apokryficzny” przeciwstawia się termin „kanoniczny”⁹⁴.

Z punktu widzenia wartości literackiej teksty apokryficzne nie cieszą się najlepszą opinią. Mówi się, że są one nadmiernie nasycone cudami w złym guście. Często przytaczanym przykładem jest *Ewangelia Tomasza dzieciństwa*, w której Jezus, celem pokazania swojej mocy, dokonuje często okrutnych cudów⁹⁵. Apokryfy zawierają także długie, pokrętne w swojej logice mowy, które nastroczają sporo trudności tłumaczom. Jednak obok tych przeciętnych tekstów występują także i te, które nazwać można literacko dobrymi⁹⁶.

Współcześnie mianem „apokryfu” określa się najczęściej tendencyjny, niekanoniczny utwór głoszący nowe, przeważnie gnostyckie idee. Jest on dziełem niepewnego autorstwa, falsyfikatem lub wytworem mistyfikacji. Apokryfy, o ile możliwe jest ustalenie czasu i miejsca ich powstania, stanowią nieoceniony dokument mentalności oraz religijności chrześcijan, zarówno tych starożytnych, jak i tych wczesnego średniowiecza. Dokumentują sposób, w jaki chrześcijaństwo postrzegał przeciętny człowiek. Ślady apokryfów znaleźć można między innymi w literaturze i sztuce. Zatem śmiało można powiedzieć, że ich lektura wydaje się nieodzowna do zrozumienia szeroko rozumianej kultury.

Jak niesłabnące jest zainteresowanie literaturą apokryficzną, tak też nieprzerwanie utrzymuje się wobec niej nieufność. Zwłaszcza w kręgach teologów i humanistów. Jak podaje Starowieyski⁹⁷ badania nad apokryfami zapoczątkowali protestanci, do których dołączyli nieśmiało dopiero w XX stuleciu katolicy uczeni. Ważnym elementem w badaniach apokryfów było odkrycie ich orientalnych wersji, dzięki którym lepiej zrozumiano zjawisko samego apokryfu, poznano jego świat, wraz z zachodzącymi w nim przemianami. Od drugiej połowy XX wieku rozpoczął się okres wzmożonych prac nad literaturą apokryficzną. Apokryfy zyskały status normalnego

⁹⁴ Kanon 27 ksiąg *Nowego Testamentu* ukształtował się definitywnie w IV wieku, a jego ustalenie stanowiło formę samoobrony Kościoła przed mniej lub bardziej związanymi z Kościołem grupami, które wskutek rozmaitych spekulacji kompromitowały chrześcijaństwo.

⁹⁵ Jezus między innymi uśmierca nauczyciela, który odważył się Go uderzyć, a także rzuca kłębę na syna Annasza, który drażnił go w trakcie zabawy.

⁹⁶ Są to chociażby opowiadania w *Dziejach Tomasza*, *Ewangelia Pseudo-Tomasza*, *Protoewangelia Jakuba* i *Ewangelia Pseudo-Mateusza*.

⁹⁷ M. Starowieyski, *Barwny ...*, *op. cit.*, s. 52-53.

przedmiotu badań i nie traktowano ich dłużej jak margines badań nad literaturą patrystyczną i biblijną. Jednak pomimo tych wysiłków apokryfy pozostają nadal w znacznym stopniu nieznane⁹⁸. W Polsce tradycja badań nad apokryfami w ogóle nie istnieje, a o polskich apokryfach mówi się, że są uboższe od apokryfów słowiańskich. A szkoda, bo przecież mają one swoje miejsce w polskiej kulturze⁹⁹.

1.2.1. Judasz na podstawie wybranych apokryfów i innych utworów

O życiu Judasza apokryfy mówią bardzo mało. Według *Opowiadania Józefa z Arymatei* Judasz był synem brata kapłana Kajfasza, natomiast według etiopskiego *Męczeństwa Pilata* był on szwagrem Barabasza¹⁰⁰. Gdy nagabywany przez swą żonę Judasz przez wiele dni prosił Nauczyciela, aby wybawił jej brata z więzienia, Ten nie chciał o sprawie rozmawiać, bo wiedział jaką rolę miał spełnić Barabasz w przyszłości. Wówczas żona Barabasza myśląc, że Jezus nie chce uwolnić jej męża, bo ten był złodziejem, poszła do żon starszyny żydowskiej, aby Go oskarżyć i doprowadzić do Jego ukrzyżowania.

Jeśli wierzyć fragmentom koptyjskim, to Jezus miał nie dopuścić Judasza do uczestnictwa w Swoim dziedzictwie. Gdy w czasie cudownego rozmnożenia chleba, złożony dziękczynienie, Jezus podzielił pieczywo, a potem rozdawał je swoim apostołom, aby oni zanieśli je tłumom, Judasz nic od niego nie otrzymał¹⁰¹. Poza skłonnością do kradzieży Judaszowi zarzucano także brak wiary w stosunku do Jezusa i Jego nauk¹⁰². Jeden z etiopskich apokryfów – *Księga koguta* podaje, że gdy Jezus przebywał ze swoimi uczniami na Górze Oliwnej zdradził im, że jeden spośród nich Go wyda. Na prośbę Apostołów o ujawnienie zdrajcy Jezus powiedział, że głos w tej sprawie zabierze wznosząca się na górze kamienna kolumna. Na Jego rozkaz kolumna wyrwała się z podstawy, a obróciwszy się wokół uczniów, zaczęła dwukrotnie wirować

⁹⁸ Ibid., s. 54-55.

⁹⁹ Ibid., s. 55-56.

¹⁰⁰ M. Starowieyski, *Teksty do poznania legendy...*, op. cit., s. 79.

¹⁰¹ Fragmenty koptyjskie, wyd. E. Revillout, PO 9, 1957, 135-139; L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 1, Vangeli, Casale Monferrato 2000, 466, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, op. cit., s. 912.

¹⁰² Słowa Judasza u św. Ireneusza, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, op. cit., s. 911.

nad głową Judasza Iszkarioty wydając z siebie przeraźliwy głos zapowiadający zdradę i śmierć Jezusa¹⁰³. Gdy Judasz usłyszał ganiący go głos owładnęła nim wielka zawiść. Zapowiedział, że rano uda się do Jerozolimy, do przywódców kapłanów i do możnych Żydów, aby im opowiedzieć o uprawianych przez Niego sztuczkach, za co otrzymał trzydzieści sztuk złota. Potem powrócił do Jezusa i Jedenastu. Gdy zaś zjadł otrzymany od Jezusa chleb, wstąpił w niego szatan. Wtedy Jezus dotknął palcem zabitego koguta, który leżał przed Nim na półmisku i ożywił go. Potem nakazał mu podążać potajemnie za Judaszem, aby mógł powrócić do Apostołów zdając im relację z tego, co Judasz działał w Jerozolimie. A kogut wrócił niebawem donosząc, że Judasz spotkał się w Jerozolimie ze swoją żoną¹⁰⁴, która poradziła mu jak ma zdradzić Nauczyciela, co też uczynił oddając zapłatę żonie. W nagrodę za dobrze spełnioną misję Jezus nakazał kogutowi lot do nieba „na okres tysiąca lat^{105,106}. Potem *Księga koguta* podaje, że gdy w czasie przesłuchań Jezus wyrwał się z rąk oprawców, a oni nie wiedzieli gdzie się udał, po drodze spotkał kobietę z rodziny Judasza, która karmiła piersią swego syna. Wówczas Jezus, znając skłonność tej rodziny do złego, poprosił ją o to, by pozwoliła Mu odpocząć, a szukającym go oprawcom nie ujawniła miejsca Jego pobytu. Jednak ta wskazała miejsce, gdzie przebywał. Wtedy pochwycili Go i zaczęli bić. Gdy już mieli odchodzić Jezus przeklął kobietę, zamieniając ją w skałę.¹⁰⁷

¹⁰³ *Księga koguta*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, op. cit., s. 924-925.

¹⁰⁴ Na temat żony Judasza informacji dostarcza także koptyjska *Księga zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Bartłomieja*, według której kobieta, będąca niańką syna Józefa z Arymatei, miała być współodpowiedzialna za zdradę męża oraz inspirować go do kradzieży pieniędzy składanych do trzosa, którego strzegł (Zob. E. Revillout, *Fragm. 5*, PO 2,2,156n, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, op. cit., s. 912).

¹⁰⁵ Por. Ap 20,1-6.

¹⁰⁶ *Księga koguta*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, op. cit., s. 930.

¹⁰⁷ Podobnie jak żona Lota, por. Rdz 19,26. W rękopisie łacińskim z XIV wieku, którego bohaterką jest matka Judasza czytamy, że gdy tylko Judasz wydał Jezusa Żydom przyszedł do swojej matki, której ze szczegółami opowiedział o tym, co zrobił i ile na tym zarobił. Ona załamując nad nim ręce zwiastowała spełnienie się na nim proroctw (Ps 108 [109] 9 i Mt 26,24), przeklinawszy przy tym samą siebie. Zapowiadała śmierć, ale i zmartwychwstanie zabitego. Zdenerwowany Judasz, wskazując na gotującego się w garnku koguta stwierdził, że tak jak ten ptak nie ożyje, tak zdradzony nie zmartwychwstanie. Gdy to powiedział kogut, który zwiastował zaparcie się Piotra, ożył, wyskoczył z garnka i wleciał na dach domu, gdzie piał cały dzień zwiastując zmartwychwstanie Chrystusa. Widząc to Judasz uznał swoje potępienie, a zwróciwszy srebrniki powiesił się na sznurze (Zob. Rękopis łaciński z XIV w., [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, op. cit., s. 916).

Według koptyjskich *Dziejów Andrzeja i Pawła*¹⁰⁸ Apostoł Paweł odwiedził Amente (świat podziemia) i spotkał tam Judasza, który opowiedział mu swoje dzieje. Zdrajca przyznał mu się, że wyraził skruchę za swój czyn i prosił Jezusa o przebaczenie. Ten wysłał go więc na pustynię, by tam odpokutował zdradę i nakazał mu nikogo się nie lękać prócz Boga. Wtedy pojawił się książę zniszczenia grożąc mu, że go połknie. Judasz przeraził się i oddał mu hołd. Gdy zrozpaczony postanowił wrócić, by po raz kolejny prosić Jezusa o wybaczenie, okazało się, że Mistrza zaprowadzono już do pretorium. Zdrajca postanowił więc powiesić się, aby w ten sposób umożliwić sobie spotkanie z Nim w Amente. Gdy jednak Jezus się tam pojawił, postanowił wyprowadzić stamtąd wszystkie dusze, poza duszą Judasza. Moce z Amente udały się wtedy do szatana, by się mu wyplakać z powodu zaistniałego zdarzenia. Ale on odpowiedział im, że są silniejsi od Jezusa, bo Ten musiał im zostawić przynajmniej jedną duszę! Wówczas Jezus, chcąc zniweczyć przechwałki szatana, nakazał Michałowi zabrać z Amente także duszę Judasza. Oznajmił jednak Judaszowi, że zniszczył on Jego nadzieję oddając hołd diabłu. Zdrajcę znowu więc odesłano do piekła, gdzie ma odtąd czekać aż do dnia sądu ostatecznego. Jak podaje inny apokryf – *Księga zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Bartłomieja*, zstąpiwszy do Amente Jezus wygłosił w stosunku do Judasza takie przekleństwa: „Trzydzieści smoków¹⁰⁹ [...] pożrą go. [...] [Nikt] nie będzie o nim pamiętał. Nikt go nie odwiedzi. Zaniknie wspomnienie o nim po wszystkie czasy.”¹¹⁰ W greckiej *II Apokalipsie Jana* Judasz przebywa w rzece ognistej, a w koptyjskiej *Księdze zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Bartłomieja*, po raz pierwszy spotykamy się z trójką: Kain, Herod i Judasz¹¹¹.

¹⁰⁸ M. Starowieyski, *Teksty do poznania legendy...*, op. cit., s. 84.

¹⁰⁹ Są nimi m.in. Oddalenie [od Boga], Złe Pragnienie, Pragnienie, [Brak] Litości, Arogancja, Spory, Oszczerstwo, Potwarz, Obłuda, Niezaspokojenie, Przekleństwo, Gniew, Spisek, Pogubienie się, Język Kłamliwy, Bezwstyd, Pogarda, Kłamstwo, Zasadzka, Szaleństwo, Niedbałość, Zarozumiałość, Podstęp, Pożądliwość, Odmowa Boga.

¹¹⁰ *Księga zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Bartłomieja*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, op. cit., s. 934. Jeżeli chodzi o pobyt Judasza w piekle to motyw ten pojawia się dopiero we wczesnym średniowieczu, tj. około VIII stulecia. Barwny opis kar, jakie wymierzone zostały Judaszowi, a także informacja o czasowym zwolnieniu go z tych kar, znajduje się w łacińskiej *Żegludze św. Brendana Opata* (IX wiek), zob. *Żegluga św. Brendana Opata*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, op. cit., s. 935-936.

¹¹¹ *Księga zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przez Bartłomieja*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2*, op. cit., s. 934-935.

Od czasu wczesnego średniowiecza motyw Judasza stał się jednym z częstszych motywów nie tylko w literaturze, ale także w sztuce. Bez względu jednak na to jak chcemy go widzieć, sprawa wydaje się przesądzona.

1.3. Obraz Judasza w wybranych apokryfach

1.3.1. *Ewangelia Judasza*

Istnieje wiele wersji odkrycia *Ewangelii Judasza*. Najbardziej prawdopodobna podaje, że znalazł ją, w jednej z egipskich jaskiń niedaleko miejscowości Maghagha¹¹² w 1978 roku, rolnik. Poszukujący skarbów człowiek miał znaleźć kruszejącą kamienną skrzynkę wśród kości. W jej środku miała się znaleźć oprawiona w skórę tajemna księga zwana „kodeksem”. Pochodzący ze Średniego Egiptu kodeks zawierał cztery utwory. Dwa pierwsze, co prawda znane już z odkryć Nag Hammadi, tyle że w innej wersji, to *List Piotra do Filipa* (NHC 7,2) i *Pierwsza Apokalipsa Jakuba* (NHC 5,3). Trzecim utworem była *Ewangelia Judasza*, zaś czwartym *Allogenes*. Odnaleziony w II połowie XX wieku dokument, napisany ładnym, literackim, łatwym do odczytania, koptyjskim językiem¹¹³, został uznany przez Ojców Kościoła za herezję już 18 wieków wcześniej¹¹⁴.

Pierwsza wzmianka na temat *Ewangelii Judasza* (140r.) pochodzi od Justyna Męczennika. Później istnienie apokryficznej *Ewangelii* potwierdza antygnostycki tekst Ireneusza z Lyonu (wówczas Lugdunum) – *Adversus Haereses*. Polemiczne dzieło Ireneusza (140-202) zachowało się jedynie w tłumaczeniu łacińskim, które pochodziło

¹¹² Maghagha znajduje się w połowie drogi wzdłuż Nilu między Medinet el-Fajum na północy, a El-Minija na południu, 192 km na południe od Kairu.

¹¹³ Papirosowy kodeks – jak stwierdza M. Starowieyski – napisany został w dialekcie saidzkim języka koptyjskiego z wpływami innych dialektów (Zob. M. Starowieyski, *Judasz Historia...*, *op. cit.*, s. 23).

¹¹⁴ Po wielu perturbacjach, jakie związane były z nabyciem kodeksu, przeprowadzone zostały prace konserwatorskie. Badany w 2002 roku przez światowej sławy naukowców manuskrypt otrzymał nazwę *Codex Tchacos*, od ostatniej właścicielki Friedy Tchacos Nussberger. Szacuje się, że około 15% tekstu niekanonicznej ewangelii przypadło na zawsze z powodu dziur i fragmentów, które rozpadły się w pył. Cały kodeks został oddany Egipcjanom, do kairskiego Muzeum Koptyjskiego, gdzie też przechowuje się wszystkie rękopisy z Nag Hammadi. Uważa się, że *Ewangelię Judasza* spisano w języku greckim na Bliskim Wschodzie, a dopiero później przetłumaczono ją na język koptyjski w chrześcijańskiej społeczności w Egipcie. Dzięki metodzie datowania izotopowego wiemy, że kodeks pochodzi z lat 240-320 po Chrystusie.

najprawdopodobniej z IV stulecia¹¹⁵. W podobnym jak Ireneusz¹¹⁶ tonie wypowiada się o gnostyckiej ewangelii biskup Salaminy na Cyprze – Epifaniusz (315-403)¹¹⁷. W sprawie *Ewangelii* stanowisko zajmuje także Teodoret z Cyru (386/393 - 457/466), a pochodzący z XII wieku tzw. *Spis Samarytański* nawet ją cytuje. Ostatnie słowo na temat niekanonicznej ewangelii Kościół wypowiedział w 325 roku na I soborze nicejskim¹¹⁸, później ślad po niej zaginął¹¹⁹.

Tytuł apokryficznej ewangelii jest mylny, bowiem Judasz nie był autorem tekstu, ani też się za niego nie podawał. Poza tym to Jezus, a nie Judasz, jest główną postacią utworu. *Ewangelia* prezentuje rozmowę Jezusa z uczniami, a zwłaszcza z Judaszem, którego apokryf wyróżnia, także pod kątem budowy literackiej, jako osobnego rozmówcę. Jezus miał rozmawiać z Judaszem przez osiem dni, na trzy dni przed obchodem Paschy. Tytułowy bohater *Ewangelii* nie jest jednym z grona dwunastu apostołów, lecz jest trzynastym, wyróżnionym przez Jezusa, uczniem, który będzie prześladowany przez dwunastu¹²⁰.

Gnostycka ewangelia, która od blisko dwóch tysięcy lat pozostawała w ukryciu¹²¹, przedstawia inną niż biblijna historię Judasza. Opowiada o związku pomiędzy Jezusem, a Judaszem w sposób zaskakujący i bulwersujący. Apokryf sugeruje, że apostoł nie zdradził Mistrza, ale wykonał to, o co Jezus go poprosił. *Ewangelia Judasza* podaje, że Judasz był nie tylko towarzyszem Jezusa, ale także Jego wiernym pomocnikiem i odważnym uczniem. Był godny usłyszeć od Jezusa słowa objawienia, bo umożliwił Mu powrót do prawdziwego, transcendentnego i niepojętego Boga, który nie potrzebuje pośredników, do „wielkiego i nieskończonego Królestwa”.

¹¹⁵ *Adv. haeres.*, 1, 31, 1. PG 7, 704.

¹¹⁶ Definicję gnostyka wg Ireneusza znajdziemy [w:] L. Rzymowska, *Istota gnostycyzmu w świetle interpretacji pojęcia prawdy*, Wrocław 2002, s. 249-253.

¹¹⁷ *Haer.* 38, 1, 5. GCS 31,63.

¹¹⁸ Ustanowiono wówczas, że objawionymi są tylko cztery ewangelie (Mateusza, Marka, Łukasza i Jana). Pozostałe 30, z różnych przyczyn nie przeszło cenzury Konstantyna Wielkiego, który przewodniczył obradom soboru.

¹¹⁹ *Ewangelia Judasza* była tak obrazoburcza, że posądzano Watykan o jej ukrywanie. Wciąż też pojawiały się oskarżenia, że Kościół ukrywa przed wiernymi znaną pierwszym chrześcijanom „pierwotną prawdę”.

¹²⁰ Teksty źródłowe, [w:] *Ewangelia Judasza*, pod red. W. Myszora, Katowice 2006, s. 83.

¹²¹ Mówi się, że tekst *Ewangelii* zniknął wraz z kainitami, setianami czy barbelognostykami gdzieś w V wieku (Zob. Z. Mikołajko, *Wyznanie wiary*, *op. cit.*, s. 11).

Judasz stał się więc bohaterem, a Jezus sam doprowadził do własnej egzekucji. Uczeń wypełnił wolę Nauczyciela, ponieważ Ten miał mu objawić prawdę. Apokryf podaje, że Jezus powierzył Judaszowi misję zdrady. Mistrz powiedział do apostoła: „Człowieka bowiem, który mnie nosi, ty ofiarujesz.”¹²² Pozytywny obraz Judasza z przypisywanej mu *Ewangelii* stanął w sprzeczności nie tylko z zaprezentowanym przez ewangelie kanoniczne wizerunkiem zdrajcy, ale również z tradycją chrześcijańską. Mówi się, że rehabilitacja Judasza ma zmienić stosunek chrześcijan do Żydów, zdaniem których Judasz stanowi uosobienie żydowskiej zdrady i przewrotności, a publicysta Krzysztof Mazur doda: „W kolejce już czeka arcykapłan Kajfasz, a ekipy archeologów przeszukują jaskinie i groty na terenie Bliskiego Wschodu w celu odnalezienia dowodów jego niewinności.”¹²³



8. Janusz Marciniak, *Judasz i dłoń Chrystusa*, 1989

Judasz, zwany „trzynastym duchem” (44,21) wchodzącym w skład specjalnego pokolenia wybranych (46,17n), jest głównym rozmówcą Jezusa, wybranym spośród uczniów (35,23-25), oraz powiernikiem największej tajemnicy – tajemnicy raj. Na trzy

¹²² *Ewangelia Judasza*, op. cit., s. 63.

¹²³ K. Mazur, *Granice wolności kainitów*, [w:] „Najwyższy Czas!” 2006, nr 15/16, s. VI.

dni przed Paschą Jezus odbywa z Judaszem sekretną rozmowę opowiadając mu o rzeczach, których nie widział nikt z ludzi¹²⁴. Nauczyciel uznaje Judasza za najdoskonalszego spośród apostołów. Człowiek ten zna wiedzę o Bogu, a także o samym sobie. Jest tym, któremu objawiona została prawda¹²⁵. On wie kim jest Jezus i skąd pochodzi¹²⁶, w przeciwieństwie do pozostałych apostołów, jest skromny i zna swoje miejsce. Judasz jest faworyzowany przez Jezusa, ponieważ rozumie tajemnice, a zatem jest prawdziwym gnostykiem¹²⁷.

Jezus uprzedza Judasza, że będzie on prześladowany przez innych, ale z prześladowaniem tym związane będzie wywyższenie: „Będziesz trzynastym¹²⁸ i będziesz przeklęty przez pozostałą resztę pokolenia, ale przyjedziesz i będziesz panował nad nimi. Ostatniego dnia zaś będą przeklinać twoje nawrócenie ku wysokości, do świętego pokolenia”.¹²⁹ Wcześniej jednak zapowiada: „[...] będziesz jęczał (cierpiąc) jeszcze bardziej, gdy zobaczysz królestwo i jego wszystkie pokolenia [...]”¹³⁰, a także dodaje: „Wszystkie złe uczynki są złe. Ty zaś przewyższysz ich wszystkich. Człowieka bowiem, który mnie nosi¹³¹, ty ofiarujesz [...] Oto wszystko zostało ci powiedziane, podnieś oczy i zobacz obłok i światłość, która jest w nim i gwiazdy, które go otaczają, i gwiazdę, która jest na przedzie: to twoja gwiazda”. Judasz podniósł oczy i zobaczył obłok świetlisty i wszedł do niego.”¹³²

¹²⁴ *Ewangelia Judasza...., op. cit., s. 58-59.*

¹²⁵ Zob. *Ibid.*, s. 54.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Zbawienie – zdaniem gnostyków – nie dokonuje się przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, lecz przez objawienie sekretnej wiedzy przez Niego udzielonej i wcielenie owej wiedzy w życie. Zbawienie polega na wyzwoleniu się człowieka z ograniczeń tego świata, nie zaś na wyzwoleniu z grzechu czy złożeniu przebłagalnej ofiary. W takim też sensie Judasz pomógł Chrystusowi. Pomógł mu bo był – podobnie jak w Ewangeliach kanonicznych św. Jan – Jego najbardziej pojętym, umiłowanym uczniem. Gotów był poświęcić samego siebie, świadomie naraził się na cierpienie. Jezus przygotował go zresztą do tego zadania mówiąc: „Będziesz trzynastym i będziesz przeklęty przez pozostałą resztę pokolenia, ale przyjedziesz i będziesz panował nad nimi. Ostatniego dnia zaś będą przeklinać twoje nawrócenie ku wysokości, do świętego pokolenia” (Zob. *Ewangelia Judasza, op. cit., s. 58*).

¹²⁸ Jezus nazywa Judasza „trzynastym”, co może oznaczać, że był on wyłączony z grona dwunastu.

¹²⁹ *Ewangelia Judasza...., op. cit., s. 58.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Owo pouczenie Jezusa mówiące o tym, że Jezus ziemski „nosił” Jezusa duchowego (56,19-20) nawiązywało przede wszystkim do nauki setian.

¹³² *Ewangelia Judasza...., op. cit., s. 63.*

W *Ewangelii Judasza* przedstawiony został nawet sam moment „zbawienia” trzynastego ucznia, który po zakończeniu rozmowy z Jezusem wszedł w świetlisty obłok – w sferę boską (57,23). Wizja Judasza¹³³ przesądziła o tym, że to właśnie on został wybrany. Apostoł nie rozumiał wizji dopóki Nauczyciel mu jej nie objaśnił. Jezus zdradził prawdę tylko Judaszowi. Powiedział mu, że ludzie mają w sobie boską iskrę, którą trzeba uwolnić. Jej uosobieniem był On sam. Zrozumiawszy swoją misję Judasz zebrał siły, aby spełnić swoje posłannictwo – zdradzić Mistrza. Zatem – jak podaje *Ewangelia Judasza* – jego czyn nie był zły. Był aktem wiary, poświęcenia, a nawet czynem pobożnym.

Ewangelia Judasza ma dość zaskakujący finał. Nie kończy się zmartwychwstaniem, lecz czymś w rodzaju wniebowzięcia Judasza. Stało się tak dlatego, że prawdziwym domem tak Jezusa, jak i Judasza nie jest ten świat, ale kraina Boskiej mądrości. Judasz podąża zatem za gwiazdą, która prowadzi go do całkowitego przeobrażenia. Manuskrypt kończy się gwałtownie samym aktem zdrady Judasza: „[Wtedy] Judasz wziął pieniądze i wydał go im.”¹³⁴ Apokryf wspomina, że niektórzy uczeni w Piśmie chcieli pochwyć Jezusa na modlitwie i że Judasz im to ułatwił swoją zdradą, za co otrzymał zresztą pieniądze. W *Ewangelii Judasza* brak jest sceny ukrzyżowania, śmierci Jezusa i samego zmartwychwstania, ponieważ dla gnostyków¹³⁵ nie mają one znaczenia. Gnostycy twierdzą, że ciało umiera, a duch żyje wiecznie. Zatem Jezus musiał umrzeć, jeżeli chciał wyzwolić się z więzienia własnego ciała.

Apokryficzna ewangelia zmieniła zdradę Judasza w akt posłuszeństwa, a ofiarę z ciała Chrystusa nazwała ocaleniem. Taka rola Judasza nie zyskała aprobaty Ojców Kościoła wobec czego nazwali ją oni herezją i nie włączyli do *Nowego Testamentu*. Zapewne też skutecznie wymazałoby *Ewangelię Judasza* z historii, gdyby nie jej przypadkowe odkrycie pod koniec lat 70-tych XX stulecia.

¹³³ Ibid., s. 58.

¹³⁴ Ibid., s. 63.

¹³⁵ W systemie gnostyckim istniał pogląd o trzynastym eonie, który upadł, a następnie nawrócił się. Jego symbolem miał być właśnie Judasz. Kainicy czcili Judasza za to, że zdradzając Jezusa przyczynił się do Jego śmierci, a co za tym idzie zapobiegł zniszczeniu prawdy i umożliwił zbawienie całej ludzkości. Według doktryny tej grupy gnostyków Judasz posiadał wyższą, doskonalszą wiedzę (gnozę), która umożliwiła mu poznanie ukrytej tajemnicy zdrady oraz zbawczych skutków śmierci Jezusa.

Niekanoniczna ewangelia, okrzyknięta przez wielu sukcesem wydawniczym¹³⁶, stanowi ważny wkład w poznanie gnostycyzmu z II wieku, jednak nie wiadomo czy zapisana w niej historia jest autentyczną relacją sprzed dwóch tysięcy lat, czy też jedynie fikcją, a nawet herezją. *Ewangelia Judasza* wzbudza i najprawdopodobniej zawsze będzie wzbudzać kontrowersje, ponieważ w ewidentny sposób uwidacznia różnorodność chrześcijaństwa, a także pokazuje, w jak różny sposób postrzegali Boga ludzie począwszy od wczesnych wieków chrześcijaństwa. Gnostycka ewangelia podważyła zaprezentowany przez *Nowy Testament* wizerunek Judasza. Jednak większość ekspertów jest zdania, że żaden gnostycki tekst nie ma takiego oddziaływania na słuchaczy jak dzieła kanoniczne.

1.3.2. *Złota Legenda* – najstarszy zapis całościowy legendy Judasza¹³⁷

Pochodząca z XIII wieku *Złota Legenda* Jakuba de Voragine prezentuje zupełnie negatywny wizerunek Judasza. W przedstawieniu takiego obrazu apostoła posłużył się autor *Starym Testamentem* oraz mitologią grecką. Z łatwością można dostrzec tutaj aluzje do zabójstwa Abła, historii winnicy Nabota, króla Edypa, Hekuby i Parysa. Żywot Judasza zawarł de Voragine w *Żywocie Macieja*, gdyż ten po śmierci Judasza uzupełnił Kolegium Apostolskie. Po Judaszu też przejął teren pracy – Judeę.

Złota Legenda podaje, że Królowa Cyborea miała sen. Śniło jej się, że urodzi dziecko, które przyczyni się do zagłady Izraela. Uwierzywszy przepowiedni po narodzinach syna wraz z mężem Rubenem, zwanym też Szymonem, postanowili porzucić noworodka. W tym miejscu de Voragine zaznacza, że nie chcieli oni go zabijać, ale też nie chcieli żywić tego, który miał zniszczyć własny naród. Włożyli więc malca do koszyczka i puścili na morze. Dopłynąwszy do wyspy Skariot (stąd Skariota) chłopczyk został odnaleziony przez bezpłodną królową (Por. Odnalezienie Mojżesza Wj 2,1-2). Ta, udając, że go urodziła, uznała go za swego syna. Wkrótce jednak powiła własne dziecko, które Judasz maltretował, a ostatecznie, ogarnięty wstydem z powodu obwołania go znajdą, zabił (Por. Rdz 4,1nn). Obawiając się kary śmierci uciekł¹³⁸ więc

¹³⁶ Zob. Z. Mikołajko, *Jak sprzedać Judasza*, [w:] „Nowe Książki”, 2007 nr 8, s. 55; R. Cantalamessa, *Umiłowanie zdrajcy*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 18, s. 8.

¹³⁷ M. Starowieyski, *Teksty do poznania legendy...*, *op. cit.*, s. 65.

¹³⁸ Judasz ucieka z ludźmi wiozącymi daninę. De Voragine nawiązuje w tym miejscu do daniny, którą Żydzi składali świątyni jerozolimskiej.

do Jerozolimy, gdzie wstąpił do służby ówczesnego namiestnika – Piłata¹³⁹, którego ogród graniczył z ogrodem Rubena. Któregoś dnia Piłat, pragnąc jabłek z tego ogrodu, wysłał po nie Judasza. W wyniku konfrontacji, wdawszy się w bójkę z Rubenem, Judasz pozbawił go życia. Wskutek tego wydarzenia Piłat oddał mordercy posiadłość zabitego wraz z jego żoną. To właśnie od Cyborei Judasz dowiedział się o tym, że jest jej synem, a tym, którego zabił był jego ojciec. Za namową matki morderca uciekł do Jezusa, który „[...] przyjął Judasza za swego ucznia, potem uczynił go jednym z apostołów i okazał mu tak wiele zaufania i miłości, że obrał swoim szafarzem tego, który później go zdradził. Nosił więc Judasz sakiewkę i kradł (Por. J 12,6) to, co dawano Chrystusowi Panu.”¹⁴⁰

Na zakończenie *Legedy* autor snuje dość skomplikowane spekulacje na temat wydania Jezusa przez Judasza: „W okresie męki Pańskiej nie mogąc odżałować, że nie sprzedano olejku wartości 300 denarów, bo i te byłby ukradł, poszedł i sprzedał Pana za 30 srebrników, z których każdy wart był 10 denarów, jakie wtedy były w obiegu, i w ten sposób wynagrodził sobie stratę owych 300 denarów za olejek. Inni zaś powiadają, że Judasz miał zwyczaj z tego, co dawano Chrystusowi, kraść dla siebie dziesiątą część i dlatego sprzedał Pana za 30 denarów, które stanowiły dziesiątą część wartości tego olejku.”¹⁴¹ Jednak później zdjęty żalem powiesił się na powrozie. Gdy tak wisiał jego ciało pękło na pół wyrzucając z siebie wszystkie jego wnętrzności (Połączenie Mt 27,5 i Dz 1,18). De Voragine podkreśla jeszcze, że Judasz nie wyzionął ducha ustami, bowiem te dotknęły twarzy Chrystusa. Słusznym zaś było, ażeby „[...]” wnętrzności, które poczęły zdradę, pękły i wypadły i aby powróz zdusił krtań, z której wydobywał się głos zdrajcy. Ciało zaś Judasza zawisło w powietrzu, aby w ten sposób on, który obrażał aniołów w niebie, a ludzi na ziemi, odsunięty został od nieba i ziemi, a w powietrzu stał się towarzyszem diabłów.”¹⁴²

¹³⁹ Jakub de Voragine ujmuje podobieństwo charakterów Judasza i Piłata dość jednoznacznie: „A ponieważ, jak mówią, swój do swego ciągnie, więc i Piłat stwierdził, że charakter Judasza nader mu odpowiada i bardzo go polubił” (Jakub de Voragine, *Legenda na dzień św. Macieja apostoła*, [w:] Id., *Złota Legenda*, Warszawa 2000, s. 170).

¹⁴⁰ Ibid., s. 170.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid., s. 171.



9. *Śmierć Judasza* pędzla Jamesa Josepha Jacquesa Tissota (1836–1902)

Zakończenie

Postać Judasza występuje w literaturze apokryficznej stosunkowo rzadko i pojawia się tam w dwojaki sposób: samodzielnie jak np. w *Ewangelii Judasza*, bądź też jest wprowadzona na marginesie dziejów Jezusa. Cechujące się niezwykłą różnorodnością teksty, nie są ze sobą logicznie powiązane oraz nie pochodzą z jednej całości. Uwieczniony w apokryfach Judasz to postać negatywna, wyraźnie

demonizowana, a ton literatury niekanonicznej pokrywa się z negatywną oceną ewangelistów.

Po zdradzie i samobójczej śmierci Judasza chrześcijanie przestali nadawać jego imię swoim dzieciom¹⁴³. Obecnie imię „Judasz” (ang. Jude) noszą popularni aktorzy i politycy, tyle że nie chrześcijanie. Do potocznej łaciny i greki, a następnie niemieczyzny, polszczyzny oraz innych europejskich języków weszły „Judaszowe srebrniki” i „pocałunki”, co interpretowane jest jako urzeczywistnienie Jezusowego „biada”. O. Wacław Hryniewicz OMI powie: „[...] będą twoje imię nieśli przez wieki, będą cię wypominali przy różnych okazjach, będziesz symbolem sprzeniewierzenia, bo twój los związany jest z moim – i to w taki, a nie inny sposób.”¹⁴⁴ Z Judaszem kojarzony jest haczykowato zagięty nos oraz rude włosy i broda. Po dziś dzień słyszy się również, że niejedna droga wiedzie „od Annasza do Kajfasza, od Kajfasza do Judasza, a od Judasza do piekła.” W pieśniach i poematach autorów syryjskich nazywa się go zbrodniarzem i zdrajcą, którego dosięga boska sprawiedliwość¹⁴⁵, a w oczach pobożnego chrześcijanina jest to figura absolutnego zła.



10. Pierwsze znane przedstawienie ukrzyżowania Jezusa Chrystusa (i jednocześnie samobójczej śmierci Judasza Iskarioty).

Płaskorzeźba włoska, ok. 420-430 r.n.e.

¹⁴³ M. Gugulski, *Judaszowe zdrady...*, *op. cit.*, s. 15.

¹⁴⁴ *Modlitwa za Judasza*, wywiad z O. Wacławem Hryniewiczem OMI, [w:] „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 15, s. 4.

¹⁴⁵ Św. Efreń – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni...*, *op. cit.*, s. 87.

Pośmiertna kariera Judasza – jak powie patrolog O. Henryk Pietras SJ – jest coraz czarniejsza, w przeciwieństwie do kariery Jana Apostoła, która jest coraz jaśniejsza. Najprawdopodobniej mamy tutaj do czynienia z dydaktyką, przedstawiającą pewne uproszczone czarno-białe wzorce¹⁴⁶. Wprawdzie na przestrzeni wieków znajdowali się tacy, którzy pragnęli dla Judasza choćby odrobiny miłosierdzia, to na ogół, myśląc o nim, przeciętny chrześcijanin podąża drogą Dantego Alighieri, który uczynił go jednym z czarnych charakterów *Boskiej komedii*. „Zbrodzień najbardziej męczony” (Piekło, *Pieśń XXXIV*) znalazł się w dziewiątym, najgorszym kręgu piekieł, w paszczy Lucyfera-Disa, otwierającej się jedynie dla tych, którzy zdradzili świętości¹⁴⁷. Ten wzięty z *Boskiej Komedii* obraz streszcza tradycyjny pogląd na rolę apostoła – pierwszej ofiary czarnego, chrześcijańskiego PR¹⁴⁸.

Większość woli widzieć Judasza w czeluściach piekła, aniżeli dopuścić myśl o okazaniu mu miłosierdzia. Uznawany za odwiecznego przeciwnika uosabiającego wszelki występki i grzechy uczeń Jezusa z wyrachowania miał sprzedać za kilka groszy swego Mistrza, przyczyniając się przez to do Jego śmierci. Mit Judasza-zdrajcy jest w dalszym ciągu bardzo popularny¹⁴⁹, a motyw Judasza jest motywem ponadczasowym: „[...] trzymamy Judasza (a i inne uosobienia zła również) w niewoli pewnych stereotypów bardzo dla nas użytecznych. Mamy oto ucieleśnione zło i wyrazistego Antychrysta – a to się zawsze może przydać.”¹⁵⁰ Moda na kontrowersyjnego apostoła Jezusa Chrystusa trwa i – można zaryzykować twierdzenie – nie zaniknie. Wystarczy nazwać wroga „judaszem”, a jego los jest przesądzony, ponieważ „są epoki, we wnętrzu których panowanie nad życiem jednostek i zbiorowości bierze dla siebie upiorna czwórka: donosiciel i złodziej, kurwa i rzeźnik. I wstępuje na niebo „noc kryształowa”, noc św. Bartłomieja, noc Judasza-zdrajcy, noc Jael... Noc przeklęta jak noc narodzin Hioba: „Niech noc tę praciemność ogarnie i niech ją z dni roku wymażą, niech do miesięcy nie wchodzi!” (Hi 3,6)”¹⁵¹.

¹⁴⁶ *Judasz, mój brat*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 21, dod. s. 4.

¹⁴⁷ Z. Mikolejko, *W świecie wszechmogącym*, Warszawa 2009, s. 259.

¹⁴⁸ *Judasz Iskariota – pierwsza ofiara czarnego PR*, [w:] „Albo albo” 2008, z. 3, s. 63.

¹⁴⁹ Jak podaje Jacek Sieradzan (Zob. *Judasz Iskariota – pierwsza ofiara...*, *op. cit.*, s. 67) badania z 1967 roku wykazały, że w mit Judasza-zdrajcy wierzy 91% badanych, co przewyższa tych, którzy wierzą w Chrystusa.

¹⁵⁰ Z. Mikolejko, *W świecie...*, *op. cit.*, s. 268.

¹⁵¹ Z. Mikolejko, *Emaus oraz inne spojrzenia do wnętrza Pisma*, Gdańsk 1998.

Rozdział II

Rola *Biblii* w życiu i twórczości Stefana Żeromskiego

Wstęp

Przełom XIX i XX stulecia to okres wielostronnej aktywności intelektualnej działających w okresie Młodej Polski formacji pokoleniowych, które żywo reagowały na intensywne przemiany światopoglądowe dokonujące się w tym czasie w głównych ośrodkach europejskiego życia umysłowego. Reakcje te podyktowane były naturalną potrzebą dorównania wyzwaniom w dziedzinie filozofii; religijnej, społecznej czy estetycznej myśli; metodologii nauk; załamaniem postaw wobec świata, a także poszukiwaniem własnej tożsamości. Młodopolskie elity nie mogły pozostawać obojętne wobec tego rodzaju dążeń. Przemiany, o których mowa, były przyczyną powstania modernizmu katolickiego. Uczono się nowego spojrzenia na miejsce Kościoła w zreformowanej, współczesnej rzeczywistości. Odnowa form życia religijnego oraz próby doktrynalnych reinterpretacji odbiły się szerokim echem w odczuwającym głęboki kryzys młodopolskim pokoleniu.

2.1. Od kryzysu do modernizmu katolickiego

Chrześcijaństwo, niemal od początku swojego istnienia, stawia sobie zasadnicze pytania: o stosunek nauki, wiedzy do doświadczenia wiary i dogmatu do historii; o to, na czym polega możliwość reformy w Kościele i gdzie leży granica pomiędzy tym, co może tym reformom podlegać, a tym, co powinno pozostać niezmiennie.

Na początku XX stulecia powyższe pytania i oczekiwania, że Kościół katolicki otworzy się na współczesność, przybrały na sile i stały się dla wspólnoty katolików źródłem głębokiego kryzysu, który historycy i teologowie zwykli określać mianem „kryzysu modernistycznego”. Wówczas modernizm spotkał się z gwałtowną reakcją Kościoła jako instytucji. Oskarżonych o sympatyzowanie z tą „sumą wszystkich herezji” ludzi dotknęły surowe kary kościelne. Jednak już pół wieku później, zwołany został II Sobór Watykański (1962 – 1965) z hasłem: *aggiornamento* (uaktualnienie,

przywrócenie teraźniejszości), który stał się okazją do głębokich przemyśleń, a nawet uznania wielu tez, które kiedyś automatycznie odrzucano, uznając je za modernistyczne.

Terminu „modernizm” użył po raz pierwszy w 1885 roku fryburski dogmatyk Carl Braig we wstępie do tłumaczonej przez siebie *Apologii chrystianizmu*. Modernizm wyrażał się między innymi w społecznym ożywieniu katolickich organizacji, ciesząc się poparciem, a nawet zachętą ze strony poprzednika Piusa X – Leona XIII, za którego pontyfikatu (1878-1903) Kościół nadrabiał dawne zaległości, w celu dorównania postępom świeckiej, niezależnej myśli. To właśnie dzięki usilnym staraniom Leona XIII Kościół zaniechał posługiwania się "superkonserwatywną scholastyką, nie mającą już żadnego kontaktu ze współczesnością, [...] oddziałującą wyłącznie w wąskim, hermetycznym kółku kościelnym, bez możliwości współudziału w kształtowaniu pojęć i myśli ludzkiej"¹⁵². Dla wielu modernistów, którzy podejmowali próby dialogu z ówczesną areligijną czy antyreligijną kulturą, katolicki dogmat stanowił granicę nie do przekroczenia. Dla innych natomiast, którzy poddali się immanentyzmowi Schleiermachera czy agnostycyzmowi Kanta, religia stanowiła fenomen, nie zaś rzeczywistość obiektywną, która ich zdaniem, była niepoznawalna. Jeden z najlepszych znawców tematu, Roger Aubert powiada, że: „pewne aspekty modernizmu, choć wywołujące wzburzenie w konwencjonalnych umysłach, były na wskroś słuszne; inne – mimo iż mogły wydawać się niebezpieczne ze względu na śmiałość form wypowiedzi – były, jeśli chodzi o zasady, zdrowe; jeszcze inne uznać należy za mniej lub bardziej heretyckie”¹⁵³.

Te liczne, aczkolwiek bardzo ważne różnice¹⁵⁴ pomiędzy zwolennikami modernizacji katolicyzmu zostały w encyklice Piusa X *Pascendi Dominici gregis* zatarte. Modernizm został w niej zaprezentowany jako zwarty system, którego głosiciele zaliczano do najbardziej szkodliwych nieprzyjaciół Kościoła¹⁵⁵. „Monstra” te

¹⁵² Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. 2, Poznań 1986, s. 35-36.

¹⁵³ R. Aubert (i in.), *Historia Kościoła*, t. 5, Warszawa 1985, s. 140.

¹⁵⁴ Tematyką sporów pasjonowało się zwłaszcza młodsze duchowieństwo, które w seminariach było zazwyczaj dosyć słabo przygotowywane do zetknięcia się z nowatorską myślą. To zainteresowanie skutkowało coraz częstszym zjawiskiem porzucania stanu kapłańskiego (Zob. K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieża (1789-1968)*, Warszawa 1971, s. 283).

¹⁵⁵ Zob. Pius X, *Wstęp*, [w:] Id., *Pascendi Dominici gregis* (www.nonpossumus.pl/encykliki/Pius_X/pascendi_dominici_gregis/wstep.php; dostęp z dnia 24.07.2011r.). Biskupom papież Pius X nieustannie przypominał, by strzegli wiary przed nowinkami, zwłaszcza w seminariach (Zob. Z. Zieliński, *Papiestwo...*, *op. cit.*, s. 38-39).

przechodziły „od agnostycyzmu do ateizmu” i – jak głosił papież – wykazywały dużo „łatwości w bluźnieniu”¹⁵⁶. Moderniści wywodzili się z grona katolików, którzy – wyraźniej niż hierarchia i masy – dostrzegali potrzebę *aggiornamento*¹⁵⁷ (dostosowania się do aktualnych potrzeb) Kościoła. Ich celem nie było opuszczenie Kościoła, ale przyczynienie się do reformy jego instytucji, teologii, duszpasterstwa, a także stosunku do świata¹⁵⁸. Gdyby encyklika *Pascendi Dominici gregis* uwzględniła istotne różnice między modernizującymi nurtami, zamiast charakteryzować je w sposób globalizujący przy użyciu cytatów wyjętych z pism paru ich nieortodoksyjnych przedstawicieli, można byłoby mówić o kryzysie zakrojonym na znacznie mniejszą skalę. Wymagało to jednak – jak powie Jan Kracik – „[...] gotowości do skorygowania integrystycznie rozumianej niezmienności, odejścia od czarno-białej wizji świata i Kościoła oraz od przekonania o całkowitej supremacji Kościoła nad światem.”¹⁵⁹ Jednak gotowość dokonania takich korekt miała dojrzeć w Kościele dopiero pół wieku później. Wybitni przedstawiciele modernizmu zareagowali na encyklikę spokojniej, niż się spodziewano. Większość z nich lojalnie podporządkowała się kościelnym wymaganiom. Sporadyczne sprzeciwy wywołały jednak zaciekle antymodernistyczną kampanię, pomimo że ruch ten zaczynał już wyraźnie słabnąć. Wyraźnie nasiliły swą aktywność Kongregacja Indeksu i Papieska Komisja Biblijna, które pilnowały, by bibliści trzymali się literalnej interpretacji *Biblii*. Wyolbrzymiając znaczenie kontynuowanej w ukryciu działalności modernistów, papież Pius X postanowił ich zdemaskować. Realizując swoje zamierzenie 1 IX 1910 roku nakazał księżom, zwłaszcza nauczającym, składanie tak zwanej przysięgi antymodernistycznej, która obejmowała trydenckie wyznanie wiary oraz istotne punkty encykliki *Pascendi Dominici gregis*. Przysięgi tej wymagano aż do 1967 roku od kleryków, którzy przystępowali do wyższych święceń, a także od wszystkich obejmujących stanowiska kościelne¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Pius X, *Wstęp*, *op. cit.*

¹⁵⁷ Termin ten pojawił się w Kościele katolickim za pontyfikatu Jana XXIII (m.in. w encyklice *Ad Petri Cathedram*, 1959), stając się jednym z przewodnich haseł II Soboru Watykańskiego, mającego miejsce w latach 1962-1965.

¹⁵⁸ Zob. T. Lewandowski, *Młodopolskie spotkania z modernizmem katolickim*, [w:] *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, pod red. S. Fity, T. 8, Lublin 1993, s. 201.

¹⁵⁹ J. Kracik, *Antymodernistyczna kampania*, [w:] „Znak” 2002, nr 566.

¹⁶⁰ W niektórych diecezjach rozpoczęły swoją działalność, zapowiedziane przez encyklikę „rady czujności”, a w 1909 roku powstała w Rzymie na wespół tajna Sodaliczka św. Piusa V, oznaczana inicjałami

Począwszy od 1904 roku działała specjalna komisja kardynalska, której za cel postawiono badanie tzw. nowinek teologicznych. Wyniki swego rozpoznania komisja ta zawarła w ogłoszonym 3 VII 1907 roku dekrete *Lamentabili*, w którym wyliczono 65 tez, nazywając ów wykaz "Syllabusem błędów modernistów". Wyliczywszy twierdzenia modernistów, 25 VIII 1907 roku do episkopatów rozesłano zatwierdzoną przez papieża instrukcję, która nakazywała zwalczanie szerzących owe poglądy teologów, szczególnie tych, którzy nauczali w seminariach. Przeciwnicy dekretu podlegali ekskomunice.

Naturalnie nie wszystkie propozycje modernistów były do przyjęcia, jednakże w wielu z nich „tkwiły elementy wartościowe, a w niektórych przypadkach użyteczne wskazówki, czego świadectwem był późniejszy rozwój teologii i niektóre twierdzenia przyjęte przez II Sobór Watykański. Ale i te pozytywne elementy nie były jeszcze dostatecznie sprecyzowane, a często prezentowane w sposób uproszczony lub wyrażone w języku nieadekwatnym. W każdym razie w umysłach konformistycznych wywoływały zamęt, zwłaszcza gdy – szczególnie w przypadku Loisy’ego – twierdzenia miały charakter dwuznaczny, umożliwiający interpretację nieortodoksyjną, niemożliwą do przyjęcia dla człowieka wierzącego; bądź przeciwnie: interpretacja była nowatorska, a jednocześnie z gruntu ortodoksyjna i wskazująca rzeczywiste wyjście z trudności, jakie pojawiały się w związku z rozwojem nauki i religii”¹⁶¹.

Ponieważ szczególnie w latach 1912-1913 uaktywnili się wspierani z wysoka kościelni integryści, instytucje rzymskie nie pozostawały im obojętne. Teraz atakowi poddawano nie tylko coraz mniej licznych modernistycznych teologów, ale i przedstawicieli „modernizmu praktycznego”, których odnajdywano pośród chrześcijańskich demokratów, oskarżając ich o wyzwolenie się spod kurateli duchownych. Czujność rzymskich stróżów prawowierności budziły nie tylko publikacje, ale także prywatna korespondencja.

Wprowadzona podczas pontyfikatu papieża Piusa X atmosfera, którą zwykło się nazywać polowaniem na czarownice, szerzyła nieufność wobec niewinnych nawet prób modernizacji nauczania lub praktyki eklezyjalnej, sprzyjała donosicielstwu uprawianemu zarówno przez karierowiczów, jak i przez zatroskanych o dobro Kościoła ludzi. Brak

S. P. lub kryptonimem Sapiniera, która zgodnie z wolą papieża Piusa X gromadziła informacje o osobach podejrzanych o modernizm, oskarżając o nieprawomyślność także niewinnych.

¹⁶¹ R. Aubert (i in.), *Historia Kościoła, op. cit.*, s. 144.

przejrzystości definicji „modernisty” sprawiał, że modernistami nazywano po prostu tych, których podczas pontyfikatu Piusa X ekskomunikowano lub umieszczono na indeksie. Podejrzanych było naturalnie znacznie więcej. Wybrany 3 IX 1914 roku nowy papież Benedykt XV w inauguracyjnej encyklice *Ad beatissimi apostolorum* (1914) nawiązał do linii Leona XIII, nakazując integrystom zaprzestanie kampanii pomówień. Brzydząc się metodami Sapiniery papież położył kres epoce denuncjacji. Dysproporcja kościelnych zysków i strat w siedmioletniej wojnie z modernizmem była olbrzymia.

Podjęta przez przedstawicieli nowej teologii, m.in. Marie-Dominique’a Chenu, Yves’a Congara, czy Henriego de Lubaca, pierwsza próba reinterpretacji kryzysu modernistycznego jako kryzysu wzrostu spotkała się w 1938 roku z potępieniem przez Rzym, podobnie jak ich apel o odejście od teologii potrydenckiej i zwrot ku nowoczesnej kulturze. Władze kościelne w dalszym ciągu nie chciały słyszeć o żadnej ewolucji dogmatu, a *Pismo Święte* traktowały głównie jako zbiór dowodów dla teologii, bojąc się, by nowi teologowie nie zamienili pewności wiary na religijny niepokój.

Bezwzględne działania, będące udziałem papieża Piusa X, nie zamknęły mu drogi do świętości, bowiem jego kanonizacja z 1954 roku, dotyczyła osoby i moralnego bilansu jej całego życia, nie zaś każdego czynu czy postawy. A obecność w życiu kandydata na ołtarze cnót w stopniu heroicznym nie oznaczała ani jego bezgrzeszności, ani wolności od ograniczeń osobistych czy środowiskowych. Papież Pius XII, wynosząc Piusa X na ołtarze, chciał nie tylko uhonorować jego osobiste cnoty, ale i docenić jego działalność na rzecz tępienia modernizmu. Dał temu wyraz w wygłoszonym podczas beatyfikacji w 1951 roku przemówieniu, podkreślając trafność postawionej przez błogosławionego diagnozy ówczesnych błędów i zła.

Już kilkanaście lat później, na Soborze Watykańskim II, przeprowadzonym przez dwóch następców Piusa XII – Jana XXIII i Pawła VI, okazało się, że bez usuwania z doktrynalnego fundamentu któregośkolwiek kamienia, wiara i współczesność, Kościół i świat są jednak w stanie rozpocząć partnerski dialog, korzystając z niego obustronnie, ucząc się od siebie wzajemnie, jednocześnie nie przestając być sobą. Przedstawiciele do niedawna podejrzanej nowej teologii włączono w prace Soboru, gdzie dzięki dotychczasowym przemyśleniom mogli odegrać znaczną rolę. W ogólnym rozrachunku modernistyczny kryzys przysłużył się dojrzałości, jaką Kościół osiągnął dzięki II Soborowi Watykańskiemu.

Modernistyczny kryzys uznaje się za ostry przejaw prawidłowości historycznej, której dostrzeżenie powinno służyć unikaniu wielokrotnych już powtórek. Badacz

dziejów włoskiego modernizmu Pietro Scoppola konstatuje: „Kościół miał zawsze na każdym polu pionierów, ale prawie nigdy nie uznał ich zasług bezpośrednio i bez sprzeciwów. Dziś uznaje się wartość dzieła, któremu przed pół wiekiem stawiano przeszkody i które na ogół uniemożliwiono”¹⁶². Walka Kościoła z modernizmem doprowadziła do tego, że Instytucja wyszła z niej wyraźnie osłabiona, bowiem licząca się część europejskiej inteligencji porzuciła ją, widząc w tej kampanii – jak powie Kołakowski – „[...] tryumf reakcji "konstantyńskiej", odwet klerykalnego biurokratyzmu, beznadziejne już próby hodowania semiteokratycznych pretensji, niezdolność do akceptacji tego Rozumu, który nie jest wcale wrogiem religii, ale tylko krytykiem instytucji, która miałaby zastępować wiarę żywą [...]”¹⁶³.

2.2. Wpływ modernizmu katolickiego na twórczość Młodej Polski

W pionierskim *Zarysie dziejów życia wewnętrznego w Polsce* Karol Górski napisze, że katolicy polscy, jeśli pominąć jednostki, nie poddawali się wpływom modernizmu¹⁶⁴. Tak stanowczym, tendencyjnym uogólnieniem przeczy wielostronna aktywność intelektualna formacji pokoleniowych działających w okresie Młodej Polski. Młodopolscy intelektualiści nie pozostawali obojętni wobec dążeń katolickich elit umysłowych na Zachodzie, mających na celu ukształtowanie nowego miejsca Kościoła w rzeczywistości końca XIX i początku XX stulecia.

U korzeni modernizmu katolickiego umiejscawia się ruch oksfordzki zainicjowany około 1830 roku przez Johna Keble, którego zabiegi dążyły do „odrodzenia anglikanizmu przez powrót do tradycji wczesnochrześcijańskich i poszukiwanie antyracjonalistycznych sposobów uzasadniania wiary, jakie w fundamentalnym dziele pt. *An Essay in Aid of Grammar of Assent* (1870)¹⁶⁵ wyłożył John Henry Newman, uznany powszechnie za promotora reform modernistycznych”¹⁶⁶.

¹⁶² O. Weiss, *Der Modernismus in Deutschland*, Regensburg 1995, s. 3-4, 594-597; M. Żywczyński, *Studia nad modernizmem katolickim*, [w:] „Życie i Myśl” 1971, nr 11, s. 18, 26, 50.

¹⁶³ L. Kołakowski, *Uwaga o modernizmie*, [w:] „Znak” 2002, nr 566.

¹⁶⁴ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, Warszawa 1986, s. 316. (Por. Z. Poniatowski, *Antoni Szech (I. Wyslouch) i modernizm katolicki w Polsce*, [w:] „Studia o modernistach katolickich”, pod red. J. Kellera i Z. Poniatowskiego, Warszawa 1968, s. 174-175).

¹⁶⁵ Pierwotna skrócona wersja *University Sermons* pochodzi z 1843 roku.

¹⁶⁶ T. Lewandowski, *Młodopolskie spotkania...*, *op. cit.*, s. 199.

Działaniom tym sprzyjała podjęta przez Ignaza von Döllingera w latach sześćdziesiątych XIX-ego stulecia, a wspierana przez jego ucznia Johna Actona, kampania na rzecz całkowitej niezależności badań naukowych, również teologicznych, która ogarnęła swoim zasięgiem środowiska liberalnych uczonych katolickich z uniwersytetów w Monachium i Tybindze. Rozwój rzymskiego centralizmu, który uwieńczony został ogłoszeniem przez papieża Piusa IX w konstytucji *Pastor aeternus* (1870) dogmatu o nieomyślności papieża, przyczynił się do wzmożenia ataków na scholastyczną teologię i sprawił, że wielu uczonych, pozostających w kręgu Döllingera i Actona, po zakończonych fiaskiem próbach pogodzenia autorytetu Kościoła z postulatami wolności nauki, zerwało z Rzymem, organizując tzw. ruch starokatolicki. Kwestia swobody badań naukowych, które w II połowie XIX stulecia osiągnęły niespotykany dotychczas poziom we wszystkich dziedzinach, powróciła ze zwielokrotnioną mocą po opublikowaniu 4 VIII 1879 roku encykliki *Aeterni Patris* pióra Leona XIII. Dokument ten przedstawiał naukę św. Tomasza z Akwinu jako jedyne źródło inspiracji dla filozofii i teologii. Upowszechnienie tomizmu było dla zwolenników reform świadectwem zobojętnienia Kościoła na przemiany współczesnej nauki i kolejnym sygnałem ujednolicenia życia umysłowego.

W II połowie lat 80-tych XIX wieku we Francji zaobserwowano¹⁶⁷ wielorakie modyfikacje, a ostatecznie i załamanie pozytywizmu, którego przyczyną było odkrycie sprzeczności w jego metodologicznych założeniach, przyczyniając się do ponownego odrodzenia irracjonalizmu, spirytualizmu i fenomenalizmu. Pierwszeństwo mechanicznego obrazu świata zostało równocześnie podważone przez aktualizację augustyńsko-pascalowskiej myśli, a także powstanie psychologii religii Williama Jamesa oraz uznanie tej ostatniej za fakt socjologiczny przez Emila Durkheima. Prowadzona we Francji dyskusja, w obronie podmiotowości nauki oraz irracjonalistycznych form religijnego poznania, w połączeniu z subiektywizacją życia religijnego, a także emocjonalizacją wiary, stopniowo krystalizowała antytomistyczną opozycję. W kolejnym dziesięcioleciu skutecznie już oddziaływała na proces modernistycznych przeobrażeń. Wspierał je też amerykańizm, będący typem katolickiej reformy, która wyrosła na fali demokratyzacji religii i Kościoła na terenie Stanów Zjednoczonych. Celem owej fali było usuwanie barier, które dzieliły świat wiary od

¹⁶⁷ Zob. B. Skarga, *Rewizja i ortodoksja w pozytywizmie francuskim*, Warszawa 1967; B. Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1975.

nowoczesnej cywilizacji. Urzeczywistniał ją – zresztą z powodzeniem – paulista Isaac Thomas Hecker, którego wspomagali arcybiskup John Ireland i biskup John Kean. Isaac Hecker wprowadzał nowatorskie, pozbawione akceptacji Stolicy Apostolskiej metody ewangelizacji i apostołstwa oraz głosił idee uzewnętrznienia wartości religijnych i moralnego aktywizmu.

Modernizm katolicki ujmowany w kategoriach historycznych nie da się opisać ani jako system, doktryna, prąd religijny, ani jako szkoła teologiczna, czy postawa emocjonalno-psychiczna pokolenia¹⁶⁸. Unaoczniał on „zasadniczy rozdział, jaki powstał między stanem nauki europejskiej w dobie przełomu antypozytywistycznego i teologizmem scholastycznym.”¹⁶⁹

Antymodernistyczną krucjatę wywołało dzieło Alfreda Loisy’ego zatytułowane *L’Evangile et L’Eglise* z 1902 roku, które poddawało wielostronnej krytyce dotychczasową wykładnię ewangelicznych przekazów. Odtąd datowane będą najgwałtowniejsze ataki wymierzone w modernistyczny ruch. Ataki, które wybitny badacz modernizmu katolickiego Meriol Trevor nazwie „erą stalinowską Watykanu”¹⁷⁰.

2.3. Modernizm katolicki w Polsce

Idee katolickich modernistów, które z wielkim trudem oraz w zdeformowanej wersji przenikały na grunt polski, spotykały się tutaj z olbrzymią dezaprobatą. Przekonania zapoczątkowane poza granicami Polski kłóciły się z tradycyjnie pojmowaną wiarą, a także ukształtowanym w czasach niewoli stereotypem Polaka – katolika, przekazanym w literaturze końca wieku XIX i początku XX (np. u Sienkiewicza, Jeske-Choińskiego czy Rodziewiczówny). Tomasz Lewandowski pisze: „Ku modernizmowi katolickiemu kierowały swą uwagę jednostki, doceniające znaczenie i potrzebę współwibracji wartości rodzimych z uniwersalnymi, szczególnie wyczułone na wymianę myśli, jaką krystalizacja biografii w żywym kontakcie z kulturą

¹⁶⁸ Zob. B. Cywiński, *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego*, [w:] „Twórczość” 1966, nr 6.

¹⁶⁹ T. Lewandowski, *Młodopolskie spotkania...*, *op. cit.*, s. 201; Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 142-144.

¹⁷⁰ R. Aubert, *Historia Kościoła*, *op. cit.*, s. 150-151.

innego narodu niewątpliwie ułatwiała”¹⁷¹. Owe twórcze jednostki, które dały się porwać wirowi modernizmu katolickiego, wywarły niewątpliwy wpływ na światopogląd oraz twórczość Stefana Żeromskiego.

Stanisław Szczepanowski (1846-1900) zajmował nowoczesne i zdecydowane krytyczne stanowisko wobec polskiego katolicyzmu. Wyrażał on przekonanie, iż Polska oddycha pełną piersią dzięki katolicyzmowi, który wówczas przechodził fazę stagnacji, a duchowieństwo polskie jest martwe i nieporadne w trudnych momentach. Podnosił znaczenie aktywności świeckich reformatorów w dziejach Kościoła oraz zachęcał do walki z nietolerancją religijną. Uważał, iż dialog międzywyznaniowy może przewyciężyć religijny marazm Polaków¹⁷². Marian Zdziechowski (1861-1938) wyrażał z kolei nieufność wobec spekulatywnych oraz racjonalizujących form uzasadniania wiary. Dążył do przewyciężenia wrogiego stosunku pomiędzy religią a nauką. Wyrażał przekonanie, iż racjonalizm teologiczny nie może być podstawą nowoczesnej apologetyki, zaś Rzym powinien wyzbyć się negatywnego stanowiska wobec przeciwników Kościoła katolickiego, a tym samym przedsięwziąć kroki ku dialogowi z wielkimi światowymi religiami. Stanisław Brzozowski (1878-1911) natomiast głosił, że prawdę uniwersalną można poznać jedynie dzięki indywidualnemu doświadczeniu wewnętrznemu. Krytyk docierał do prawdy transcendentnej katolicyzmu za pośrednictwem wysiłków intelektualnych. Uważał też, że to co ponadludzkie przynależy do człowieka, który odnajduje Boga wewnątrz swojego losu. Dla Ignacego Radlińskiego (1843-1920) modernizm katolicki stanowił przestrzeń weryfikacji osobistych dociekań religioznawczych oraz wzorzec przeobrażenia polskiej formacji umysłowej. Na przykładzie wymienionych postaci widzimy, iż modernizm katolicki stwarzał możliwości dialogu między katolikami a innowiercami oraz prezentował dramat katolickiego indywidualisty, który z jednej strony pragnął służyć Kościołowi, respektując akty władzy Rzymu, z drugiej zaś dawał wyraz ufności w możliwość wyzwolenia ograniczonej dogmatem myśli religijnej.

W XX wieku zaobserwować można postawy rozmaite: przyjęcie religii wraz z pełnym jej duchowym klimatem, albo jej odrzucenie oraz konsekwentny laicyzm, czy nawet ateizm. Rzecznicy tezy, iż obecność religii czy świadomości religijnej w życiu

¹⁷¹ T. Lewandowski, *Młodopolski modernizm katolicki*, [w:] *Problematyka religijna...*, op. cit., s. 204-205.

¹⁷² Zob. *Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii*, Watykan 1991, p. 32.

społecznym ma fundamentalne znaczenie w kształtowaniu postaw społecznych jednostki ludzkiej powiadają, że „[...] religia wyraża osobową więź człowieka z Transcendensem (Bogiem) pojętym jako racja realna uzasadniająca moje osobowe akty poznania, miłości, decyzji, twórczości. [...] Dla aktów osobowych trzeba uzasadnień osobowych, a nie rzeczowych. A właśnie ostateczne uzasadnienie (poprzez realne odniesienie do Boga) aktów osobowych jest domeną religii. [...] Osoba druga – nade wszystko Osoba Transcendensu – jest pojęta (jest adresatem) jako ostateczna racja realne uzasadniająca osobowe akty człowieka. To zaś jest domeną religii”¹⁷³.

2.4. Żeromski jako czytelnik *Biblii*

W XIX wieku głowy Kościoła, począwszy od czasów Soboru Trydenckiego, w reakcji na niemiecką *Biblię* Lutra, ograniczały prawo wiernych do lektury *Pisma Świętego* jedynie do tych jego wersji, które cieszyły się aprobatą kościelnych władz. Bez względu jednak na zalecenia zachęcano do powszechniejszego posługiwania się *Pismem Świętym*. Stefanowi Żeromskiemu przyszło zatem żyć w czasach biblijnego przełomu. Przypuszcza się, że jednym z motywów sięgnięcia pisarza po *Pismo*, poza szkolnymi inspiracjami, mógł być romantyzm, którego poezja stanowiła dla Żeromskiego niedościgniony wzór i inspirację. Czytawani przez niego twórcy pilnie studiowali tę *Księgę*, a biblijne motywy znajdowały miejsce w ich twórczości. O Żeromskim jako czytelniku *Biblii* traktuje, prowadzona systematycznie w latach 1892-1914, korespondencja Stefana i Oktawii Żeromskich, chociażby notatka z 14.02.1889 roku, w której pisarz przyznaje się do lektury *Pisma Świętego*. Żeromski nie wyraża osobistego stosunku do tej *Księgi*, nie zdradza też celu lektury, ani inspiracji, po prostu czyta. Nie wiadomo skąd właściwie ma tę *Biblię*. Wiadomo, że lektura ta miała miejsce we dworze Zaborowskich w Oleśnicy, ale czy *Księga* wchodziła w skład tamtejszego księgozbioru, czy może otrzymał ją od kolegów z Warszawy, od których w tamtym czasie sprowadzał rozmaite książki, tego nie wiadomo.

Pełniejszy obraz lektury *Pisma* przynoszą listy z okresu prac nad *Nawracaniem Judasza*. 18 września 1913 roku Stefan Żeromski kieruje do swego syna Adama z

¹⁷³ M. A. Krapiec, *Religia ogniskową kultury*, [w:] *U podstaw rozumienia kultury*, (Dziela, t. XV), Lublin 1991, s. 241.

włoskiego Castiglioncello prośbę o wyszukanie *Nowego Testamentu*, ponieważ potrzebuje rozdziału dotyczącego kuszenia Chrystusa. Zaś dziesięć dni później dziękuje już żonie Oktawii za otrzymany egzemplarz oraz prosi o protestancki jej egzemplarz, podobną prośbę kieruje także do syna. Na podstawie korespondencji z 2 października tego samego roku wiemy, iż Żeromski dysponował już dwoma egzemplarzami *Biblii*, jeden był katolicki w tłumaczeniu Wujka, drugi zaś protestancki, będący którymś z przedruków *Biblii Gdańskiej* z 1632 roku. 10 października twórca kierował z Florencji słowa: „[...] bardzo mi się przydała Ewangelia, szczególnie ta druga, protestancka, bo przekład znakomity i całe pismo ze wszystkimi szczegółami”¹⁷⁴. Przytoczone fragmenty świadczą o tym, że autor *Ludzi bezdomnych* nie dysponował własnym egzemplarzem *Biblii*. Nie było go również w domu żony i syna. Żeromski miał korzystać z *Biblii* także podczas prac nad kolejnymi książkami. *Pismo* miało być obecne w jego domu aż do wybuchu wojny, kiedy to miało zagać razem z większością zbiorów bibliotecznych pisarza i częścią jego rękopisów. Mówi się, że z *Biblią* mógł się Żeromski zetknąć także podczas swojego pobytu w bibliotece Muzeum Narodowego Polskiego w Rapperswilu, w Bibliotece Zamoyskich w Warszawie czy też organizując Bibliotekę Publiczną w Zakopanem.

Wszystkie kontakty Żeromskiego z *Pismem Świętym* obficie zaowocowały w jego twórczości literackiej. Powtarzające się wielokrotnie w twórczości Żeromskiego biblijne wątki wskazują na to, że pisarz dokładnie znał całą *Biblię*, począwszy od *Księgi Rodzaju*, a skończywszy na *Apokalipsie*. Żeromski odwoływał się do *Pisma* na różne sposoby. W jego utworach odnaleźć można cytaty, parafrazy, aluzje i reminiscencje. Czasami kontaminuje tekst z kilku przekładów jednocześnie. W przypadku cytatów stosuje kilka metod przytaczania *Biblii* w swoich utworach: 1) w cudzysłowie – z podaniem możliwie pełnej lokalizacji; 2) w cudzysłowie – z podaniem konkretnej księgi *Pisma*; 3) w cudzysłowie – z ogólną uwagą narratora lub którejś z postaci literackich, że tekst pochodzi z *Pisma Świętego*, a w przypadku jej braku, wskazują na to mówiące postacie biblijne; w cudzysłowie – bez sygnałów, że jest to tekst z *Biblii*, a o pochodzeniu biblijnym świadczy treść oraz bez cudzysłowu¹⁷⁵. Zjawisko cytowania tekstów biblijnych a także innych odwołań do *Pisma Świętego* daje się zaobserwować w

¹⁷⁴ W. Borowy, *Żeromski i świat książek*, [w:] Id., *O Żeromskim. Rozprawy i szkice*, Warszawa 1960, s. 82-83.

¹⁷⁵ Zob. I. German, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, [w:] *Problematyka religijna...*, op. cit., s. 346, 347.

całej twórczości Żeromskiego¹⁷⁶. Przy lekturze *Biblii* przywiązywał on ogromną wagę do wartości estetycznych, do piękna języka oraz wierności przekładu. Mówi się, że *Pismo Święte* zachwycało Żeromskiego jako dzieło sztuki literackiej, było źródłem natchnienia i dostarczało literackiego tworzywa, jednak – jak się przypuszcza – nie stanowiło, „księgi życia”.

2.5. Wpływ *Biblii* na życie i twórczość Stefana Żeromskiego

Nieustanne nawroty twórców do określonych źródeł literackich, które zasilają ich twórczą wyobraźnię, świadczą o trwałości tradycji w obrębie kultury śródziemnomorskiej, o wartości tekstów, które nazwać można śmiało „skarbnicą wspólnego dobra”¹⁷⁷. *Pismo Święte* zajmuje tutaj miejsce szczególne. *Biblia* bowiem „należy do tych nielicznych dzieł, które treści swe przeniosły poprzez epoki, nie tylko treści tych nie tracąc, ale przeciwnie: bogacąc je w nowych kontekstach kulturowych o nie przewidywane dawniej znaczenia [...]”¹⁷⁸. O tym zaklętym w *Biblii* pięknie, które na przełomie wieków inspirowało wielu twórców, a zarazem wynoszącym dzieło to niejako ponad literaturę, Zygmunt Kubiak napisał: „W *Biblii* [...] to piękno „nad literackości”, suwerenności wobec normalnych kryteriów estetycznych, jest silniejsze niż w jakichkolwiek innych tekstach. [...] Obiektywnym sprawdzianem tej siły może być oddziaływanie Księgi na literaturę i sztukę ludzkości, wpływ tak głęboki i rozległy, że nie można dla niego znaleźć żadnej analogii w dziejach ludzkiej kultury. Gdyby nie *Biblia* nie byłoby katedr gotyckich, nie byłoby największych dzieł literackich średniowiecznej i nowożytnej Europy [...]”¹⁷⁹. Współcześnie, również w nurcie krytyki literackiej, zauważyć można swoistą fascynację *Biblią*. Wynika to z faktu, że – jak twierdzi Stefan Sawicki – „motywy biblijne nabrały przez wieki pewnego ogólnego, symbolicznego, kulturowego znaczenia, że w oparciu o nie najłatwiej ukazać w literaturze pewne ogólnoludzkie problemy i postawy”¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Por. W. Borowy, *Żeromski i świat książek*, op. cit., s. 82.

¹⁷⁷ I. German, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, op. cit., s. 329.

¹⁷⁸ S. Dąbrowski, *Uwagi przygotowawcze do tematu: Funkcja podmiotowa motywiki religijnej w poezji Tadeusza Nowaka*, [w:] *Sacrum w literaturze*, pod red. J. Gotfryda, M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, S. Sawickiego, Lublin 1983, s. 118.

¹⁷⁹ Z. Kubiak, *Poezja Biblii*, [w:] „Znak” 1960, nr 68-69, s. 182.

¹⁸⁰ S. Sawicki, *Z pogranicza literatury i religii*, Lublin, 1978, s. 143.

Czasem zasadniczej edukacji religijno-moralnej Stefana Żeromskiego były lata 1874-1886, tj. okres jego pobytu w kieleckim gimnazjum. Niemniej szkolne wychowanie religijne bazowało na wierze, którą wyniósł Żeromski z domu rodzinnego. Nie ma żadnych dowodów na szczególną religijność rodziców twórcy, nie wiadomo nawet czy poza książkami, na ogół dziełami romantyków, które młody Stefan często czytywał razem z matką, w domu i życiu obecne było *Pismo Święte*. O swojej czytelniczej przygodzie z *Panem Tadeuszem* autor *Ludzi bezdomnych* pisze tak: „[...] pamiętam z miłością to wydanie paryskie, ilustrowane, na którym uczyłem się czytać u nóg matki”¹⁸¹. Jednakże dom rodzinny z pewnością wpoił Stefanowi Żeromskiemu podstawy wiary i pobożności. Świadectwem są liczne, poświęcone temu zagadnieniu, zapiski młodego gimnazjalisty w *Dziennikach*: „Rano, jak zwykle, idę do kościoła, na zwykle modlitwy do Najświętszej Panny i Anioła Stróża, za ojca, za duszę matki, o natchnienie i sławę, o zamięłowanie w pracy i za L.”¹⁸² Tego typu śladów dziecięcej wiary w Boga i prostodusznej religijności w *Dziennikach* znaleźć można wiele. To zainteresowanie młodego Żeromskiego *Biblią* – jak sądzi s. Iwona German¹⁸³ – prawdopodobnie wytłumaczyć można faktem, że w czasie jego pobytu w Kieleckim Gimnazjum Męskim osobą całkowicie odpowiedzialną za religijno-moralną formację wychowanków był człowiek gruntownie wykształcony – ks. Teodor Czerwiński, jak określi go Jan Wołyński – „jeden z najwybitniejszych prefektów b. Kongresówki”¹⁸⁴. O działalności duchownego najwięcej mówi jego *Pamiętnik*, a także wspomnienia wychowanków księdza, które świadczą o tym, że nauczyciel był bardzo wymagający i stał na straży przestrzegania zasad moralnych. Stanisław Koszutski wyznaje, że ks. Czerwiński był „[...] surowy dla uczniów (trójka z religii była normalnym stopniem, czwórka rzadkością, piątka wyjątkiem), [...] umiał trzymać władze szkolne na przyzwoitym do siebie dystansie; w 1889 r. otrzymał dymisję, gdyż pomimo nalegań dyrektora i kuratorium nie chciał odwołać swego rozporządzenia, aby uczniowie kilka razy do roku chodzili do spowiedzi”¹⁸⁵. Analiza owego *Pamiętnika* daje podstawę do

¹⁸¹ S. Żeromski, *Dzienniki*, 3 II 1889, T. VI, Warszawa 2010, s. 97.

¹⁸² S. Żeromski, *Dzienniki*, T. I, s. 67.

¹⁸³ Zob. I. German, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, op. cit., s. 333.

¹⁸⁴ J. Wołyński, *Wspomnienia z czasów szkolnictwa rosyjskiego w b. Królestwie Polskim 1868-1915*, Warszawa 1936, s.20.

¹⁸⁵ S. Koszutski, *Walka młodzieży polskiej o wielkie ideały. Wspomnienia z czasów gimnazjalnych i uniwersyteckich: Siedlce, Kielce, Warszawa, Kijów, Paryż (1881-1900)*, Warszawa 1928, s. 13.

przekonania, że absolwent studiów filozoficzno-teologicznych w kieleckim seminarium, a później warszawskiej Akademii Duchownej, miał okazję uczestniczyć w wykładach wybitnych biblistów, a tym samym, jak można przypuszczać, *Biblia*, która ukształtowała intelekt Czerwińskiego, mogła mieć niemały wpływ na rozumowanie jego uczniów. Mieczysław Wiśniakowski¹⁸⁶, potwierdzając wypowiedź Stanisława Koszutskiego, dodaje że przedmiot, jakim była religia, był dla niego wielką męką, bowiem Historii Starego Testamentu uczył się na pamięć, co i tak nie pozwoliło mu liczyć na coś więcej niż trójkę. Postawa ks. Teodora Czerwińskiego w wyraźny sposób kontrastowała ze stosunkiem innych „pedagogów” do swoich obowiązków. Zygmunt Wasilewski ośmielił się wyrazić opinię, że ci ostatni folgowali sobie i swoim uczniom. Wasilewski wyzna z żalem: „Pozostało mi wspomnienie profesorów, jako ludzi zmęczonych, którym nie zależało na dobrych wynikach nauczania. Wyjątek stanowili ks. prefekt Czerwiński, zawsze w postawie walki ze złem, Tomasz Siemiradzki [...], Szperl [...]”¹⁸⁷. Zasługi ks. Czerwińskiego podkreśla także sam Żeromski przyznając, że w czasie rusyfikacji nie usłyszał od niego ani jednego słowa w języku rosyjskim dodając, iż uznaje on „Kochanego Mistrza i surowego Nauczyciela w sprawach duszy”¹⁸⁸ za nieoficjalnego krzewiciela polskiej historii¹⁸⁹. Zygmunt Wasilewski¹⁹⁰ w swoich wspomnieniach podkreśla, że nie bez znaczenia było bazowanie prefekta Czerwińskiego na formacji moralnej, w którą zostali zaopatrzeni jego wychowankowie w domu rodzinnym. Na podstawie *Pamiętnika* ks. Czerwińskiego możemy zorientować się w zakresie i metodzie szkolnego wychowania religijno-moralnego w kieleckim gimnazjum. Źródło to podaje, że znaczna część poruszanych przez niego na lekcjach religii tematów dotyczyła obrony Kościoła i papieża przed zagrożeniami ze strony modernizmu katolickiego, jak również służyła wpajaniu patriotyzmu. Nauka historii Kościoła odbywała się według podręcznika ks. Antoniego Waplera zatytułowanego

¹⁸⁶ Zob. M. Wiśniakowski, *Z mojego przeżycia w gimnazjum kieleckim od 1883 do 1894 r.*, [w:] *Księga pamiątkowa Kielczan 1856-1904* wydana z okazji zjazdu wychowanków w gimnazjum w Kielcach 7 i 8 września 1924, pod red. T. Ruśkiewicz, Warszawa 1925, s. 146.

¹⁸⁷ Z. Wasilewski, *Życie umysłowe przed maturą*, [w:] *Pamiętnik Koła Kielczan*, T. 2: 1928, Kielce-Warszawa 1929, s. 44.

¹⁸⁸ Wyznanie to zostało zawarte w dedykacji dołączonej do francuskiego egzemplarza *Wisły*.

¹⁸⁹ Zob. G. Wędrychowski, *Fragmety wspomnień szkolnych*, [w:] *Księga pamiątkowa Kielczan*, *op. cit.*, s. 112 i B. Markowski, *Ibid.*

¹⁹⁰ Zob. Z. Wasilewski, *Życie szkoły i szkoła życia*, [w:] *Księga pamiątkowa Kielczan*, *op. cit.*, s. 73.

Historia Kościoła Katolickiego. Tego rodzaju problematyka nie dawała wielkich możliwości szerokiej prezentacji treści biblijnych, w przeciwieństwie do znajomości początków Kościoła opisanych w *Dziejach Apostolskich* i listach. Sam Żeromski wspomina: „Na lekcji religii opowiadałem o rozszerzeniu pierwiastkowego Kościoła, mianowicie o działalności św. Pawła. Mówiłem dobrze, zdaje się, że dostałem 4.”¹⁹¹ Książka Wapplera nie była jedyną pomocą naukową. Czerwiński, wobec braku podręczników drukowanych, próbował samodzielnie redagować szkolny kurs liturgiki. Nauczał również dogmatyki. Źródła podają, że dokładał wszelkich starań, ażeby zainteresować swoich uczniów lekcją. Aby uzyskać zamierzony efekt niejednokrotnie zaczynał wykład od recytacji jakiegoś wiersza. Duży nacisk kładł też na śpiew oraz odpowiednie lektury, które pożyczal młodzieży lub dawał na własność. Czynił to zgodnie z zaleceniami między innymi II zjazdu księży katechetów, który odbył się we Lwowie w 1898 roku. Przypominano wówczas, że „do rozwoju religijnego charakteru przyczyniają się pobożne pienia, modlitwa i słuchanie słowa Bożego”¹⁹². Tam też zalecano uczenia się prawd katechetycznych na pamięć, co pozwala przypuszczać, że dobrze widziane było także ilustrowanie wypowiedzi cytataми z *Pisma Świętego*. W XIX wieku – jak zauważył ks. Józef Kudasiewicz – *Biblia* była jedynie w służbie katechezy, a nie stanowiła jej źródła, bowiem „(...) źródłem pierwszym i bezpośrednim teologii były sformułowania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, natomiast źródła oryginalne: *Pismo Święte* i Tradycja stały się czymś dalszym i zewnętrznym”¹⁹³. Stąd też *Pismu Świętemu* przypadła rola skarbnicy dowodów, które broniły sformułowań dogmatycznych Kościoła. Cytatów biblijnych i patrystycznych używano celem udowodnienia teologicznych tez oraz odparcia zarzutów innowierców. Katechizmy, stanowiące kompendia filozoficzno-teologicznej wiedzy o Bogu i człowieku, uchodziły za skuteczne narzędzie w walce z szerzącym się protestantyzmem, jednak w nauczaniu Kościoła wprowadziły model katechezy spekulatywnej, uczącej dogmatów, nie zaś Biblii¹⁹⁴. Zdaniem Kudasiewicza *Biblia* w tego rodzaju katechezie pełniła jedynie rolę

¹⁹¹ S. Żeromski, *Dzienniki*, 26 IX 1882, T. I, s. 81.

¹⁹² F. Józefowicz, *Jak działać, żeby zasady religijne nie ginęły u młodzieży po wyjściu jej z gimnazjum?*, Lwów 1898, s. 14.

¹⁹³ J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, [w:] *Podstawowe wymiary katechezy*, pod red. M. Majewskiego, Kraków 1991, s. 13-19.

¹⁹⁴ Zob. G. Kusz, *Koncepcja katechezy biblijnej według Bruno Drehera*, [w:] „*Studia katechetyczne*”, T. 3, pod red. J. Charytańskiego, Warszawa 1984, s. 244.

pomocniczą, natomiast wprowadzona w XVIII stuleciu tzw. *Historia biblijna* „przyporządkowana była nauczaniu systematycznemu i miała wybitnie charakter moralizatorski. Biblia nie była w niej traktowana historio-zbawczo, lecz jako zbiór budujących przykładów”¹⁹⁵. Na tej podstawie można by przypuszczać, że gimnazjalny katecheta Stefana Żeromskiego mieścił się w powyższym schemacie, bowiem podczas katechezy czy głoszonych przez siebie homilii nie tyle zajmował się wyjaśnianiem samego słowa Bożego, ile przy jego pomocy udowadniał dogmaty wiary i udzielał moralnych pouczeń. Jak się jednak wydaje, doceniał widoczne studium *Biblii*, skoro w zakończeniu swojej broszury zatytułowanej *Dookoła Stefana Żeromskiego*, zwracając się do polskiej inteligencji, pisał: „Polska Inteligencjo, oświeć się i nawróć się! [...]”¹⁹⁶. Apel ten stanowi świadectwo troski prefekta o swoich dawnych uczniów. Czerwiński przez lata kształtował ich sumienia, uczestniczył w zjazdach swoich wychowanków, a ci uznawali go za godzien naśladowania autorytet. Gorliwie nauczał obywatelskiej postawy, a także uczył tego, czym jest gorący i mądry patriotyzm. Olbrzymią wagę przywiązywał Czerwiński do pogłębiania uczestnictwa swoich uczniów w liturgii. Znane były praktyki księdza polegające na przepytywaniu chłopców z treści Ewangelii i nauki, którą przekazywano podczas Mszy świętej. Kazania oraz inne pouczenia, które wygłaszane były osobiście przez Czerwińskiego, stanowiły kolejną, równoległą stosowaną formę religijno-moralnego oddziaływania na podopiecznych. Analizując styl homilii kapłana możemy z całą pewnością stwierdzić, że młody Stefan Żeromski, przysłuchując się naukom swojego katechety, musiał jednocześnie przyswajać sobie fragmenty *Biblii*. A warto dodać, że – powołując się znowu na *Dzienniki* – był bardzo uważnym słuchaczem, nawet jeśli niejednokrotnie buntował się przeciwko temu, co słyszał. Notatka z 4 marca 1883 roku podaje: „Byłem na kazaniu ks. Czerwińskiego. Dziś poznałem, jak to wykształcony ksiądz! Mówił śmiało, nawet za śmiało!”¹⁹⁷ Żeromski kilkakrotnie wspomina też tematy homilii wygłoszonych przez ks. Domagalskiego w sąsiednim kościele św. Wojciecha. Dwa z nich dotyczyły problemu biblijnego: kazanie z 3 IX 1882 roku o „Bogu i mamonie”¹⁹⁸ oraz z 24 VI 1883 roku na

¹⁹⁵ J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, op. cit. , s. 17.

¹⁹⁶ T. Czerwiński, *Dookoła Stefana Żeromskiego*, Kielce 1926, s. 10-11.

¹⁹⁷ S. Żeromski, *Dzienniki*, T. I, s. 161. Kazanie Czerwińskiego wywołało w Żeromskim bunt natury ideologicznej.

¹⁹⁸ *Ibid.* , s. 56.

temat „Żal mi tego ludu”¹⁹⁹, co pozwala przypuszczać, że Żeromski odczuwał potrzebę nawiedzenia świątyni i czynnego uczestniczenia we Mszy świętej. O potrzebie chodzenia do kościoła w Kielcach i gorącej nabożności, która objawiła się w dzieciństwie Żeromskiego, a trwała do czasu opuszczenia przez niego murów gimnazjum, mającego miejsce, gdy ten ukończył 23 lata, pisał także Stanisław Piołun-Noyszewski²⁰⁰. Ten ostatni poświadcza, że młody Żeromski spędzał na rozmyślaniu religijnym w kaplicy Matki Bożej Łaskawej przy kościele św. Trójcy całe godziny. Informację tę zestawia Piołun-Noyszewski z przedstawionymi w *Szyzyfowych pracach* uczuciami i nastrojami religijnymi Marcinka Borowicza, które towarzyszyły mu podczas jego pobytu w niższych klasach gimnazjalnych. W książce tej łatwo można więc odnaleźć rys autobiograficzny, którym obdarzył Żeromski stworzonego przez siebie bohatera. *Szyzyfowe prace* pozwalają na stwierdzenie, że pobożność Żeromskiego na tle jego rówieśników w latach szkolnych była zjawiskiem wyjątkowym, bowiem ówczesna młodzież, uczęszczająca do wyższych klas gimnazjalnych, sympatyzowała głównie z pozytywizmem i materializmem, uznając religię za przeżytek, a odcięcie się od wiary za przejaw umysłowej dojrzałości. W ataku na Kościół pomagali niekiedy materialistom idealisci, według których o Bogu nie wypadało mówić w dobrym towarzystwie. Wolno mu było rozbrzmiewać w świątyniach całego świata, nad kołyską dziecka oraz na łożu konającego, ale nie w oświeconym towarzystwie. Wyznanie Stanisława Krzemińskiego – jak napisze Konrad Górski – „wyszeptane przyjacielowi niejako na ucho”²⁰¹, najprawdopodobniej nigdy nie ujrzałoby światła dziennego, bowiem oficjalnie Krzemiński bronił religii przed napaściami materialistów. Katolicyzm polski nie dysponował w owym czasie odpowiednią siłą umysłową i moralną, ażeby móc skutecznie przeciwstawić się atmosferze wieku. Polska młodzież była z góry do katolicyzmu uprzedzona i wykazywała się brakiem ufności w stosunku do wszelkich przejawów religijnego życia. Taka atmosfera nie ominęła także Stefana Żeromskiego. Kiedy ten, po opuszczeniu murów kieleckiego gimnazjum przybył do Warszawy, przygarnęła go skupiona wokół tygodnika „Głos” grupa literatów i publicystów, która wykazywała radykalno-społeczne i antyklerykalne tendencje. W

¹⁹⁹ *Ibid.*, s. 222.

²⁰⁰ Zob. K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, Lublin 2004, s. 293-294.

²⁰¹ *Ibid.*, s. 294.

takim środowisku, wkraczający w dorosłość Żeromski przeżył swój okres buntu przeciw istniejącemu porządkowi świata.

W życiu pisarza przyszedł i taki czas, kiedy jego wrodzone potrzeby i tęsknoty, pielęgnowane w domu rodzinnym, a później przez katechetę w gimnazjum, musiały zwrócić się w innym kierunku, a może raczej wrócić na ścieżkę, z której ten się oddalił. Na gruzach dziecięcej wiary wyrosła – jak to ujmie Konrad Górski – „religia humanitaryzmu”²⁰². Jest to religia, której najbardziej dobitny wyraz znajdzie się na kartach *Ludzi bezdomnych*. Niezwykle wrażliwy na ludzką krzywdę Żeromski, wspierany przez pionierów rodzącego się polskiego socjalizmu oraz współpracowników „Głosu”, zaczął twierdzić, że „zło jest niewątpliwie tylko jedno: krzywda bliźniego; człowiek jest to rzecz święta, której krzywdzić nikomu nie wolno”²⁰³; stąd przesłanie pisarza: „czcij człowieka – oto nauka”²⁰⁴, bo każdy – jak mówili humaniści – jest z natury dobry. Apostołem religii humanitaryzmu Stefana Żeromskiego – jak zwykle się uważać – jest w *Ludziach bezdomnych* Korzecki, a jej męczennikiem doktor Judym, człowiek który rezygnuje z miłości, aby nie zatracić zdolności współczucia cierpiącym. Tragiczna decyzja doktora ma głęboki związek ze stosunkiem epoki do religii. Dla Judyma życie religijne nie istnieje, doktor przechodzi obok niego nawet go nie zauważając. Nie ma tu więc mowy o ateizmie. Na podstawie obserwacji otaczającego go świata Judym uznaje, że z upływem lat człowiek zatracza młodzieńcze ideały i moralne podstawy. Aby temu zapobiec postanawia zrezygnować z własnego szczęścia dla dobra innych, słabszych. Nie wie przecież, że istnieje Bóg, który może go wesprzeć w codziennym życiu, może być dla niego źródłem moralnej siły. Człowiek, którego dusza podobna będzie przez całe życie do nakreślonej w epilogu rozdartej sosny, nie wykorzysta swoich twórczych możliwości i nie osiągnie celu, do którego nieustannie dążył. Konrad Górski stwierdzi: „Bezplodne i bezcelowe samoudręczenie Judyma nie ma nic wspólnego, mimo złudnego podobieństwa, z chrześcijańską ideą krzyża. Judym przełamuje siebie nie dla poddania się woli Bożej, ale ze strachu przed własną słabością, w obawie, że kiedyś „rozwinie się w nim przyschłe nasienie

²⁰² *Ibid.*, s. 295.

²⁰³ Pisarstwo Żeromskiego stanowi protest przeciwko krzywdzeniu ludzi nie z pobudek religijnych, lecz humanitarnych.

²⁰⁴ S. Żeromski, *Ludzie bezdomni*, oprac. W. Wasilewska, [w:] Id., *Pisma zebrane. Seria druga. Powieści*, T. 8, Warszawa 1997, s. 348.

dorobkiewiczza”²⁰⁵. Krzyż chrześcijański jest przełamaniem determinizmu natury, decyzja Judyma jest tylko zaszachowaniem samego siebie w pełnym poczuciu, że w określonej sytuacji życiowej człowiek musi się spodlić. W ten sposób Judym²⁰⁶ nie przełamuje właściwie swej duszy, tylko robi jej na złość, nakłada jej kajdany, aby mu się nie wymknęła z rąk. Idea krzyża otwiera przed człowiekiem perspektywę zwycięstwa i radości, przed Judymem natomiast rozciąga się w przyszłość pustynia rozdzierającego smutku”²⁰⁷.

Żeromskiego zazwyczaj utożsamia się z charakterystycznym dla epoki antyklerykalizmem²⁰⁸. W okresie młodości pisarz utracił wiarę, w miejsce której wprowadził własną religię: „mój wszechświat — to moja ziemia, a mój Bóg — to ojczyzna z tym wszystkim, co się w tym wyrazie zamyka”²⁰⁹. Jednakże studia Jana Błońskiego i Artura Hutnikiewicza wykazały ponad wszelką wątpliwość, że bohaterowie Żeromskiego tęsknią za wiarą wyniesioną z dzieciństwa, kiedy to Bóg był nie tylko obecny, ale i bliski.

Naturalnie *Ludzie bezdomni* to nie tylko historia Judyma, ale także, a może przede wszystkim świadectwo, że w epoce jej powstania twórca walczył z samym sobą, powodowany kłębiącymi się w nim potrzebami i religijnymi tęsknotami. Wyrazem tych walk jest postać Korzeckiego. Zaopatrzył go Żeromski we własną wrażliwość na obrzędy katolickiej religii i niepokój religijny, który wyrażał się w obłędnym strachu przed zagadką śmierci. Korzecki tymi słowami opowiada Judymowi jedno ze swoich wspomnień z dzieciństwa: „Śpiewnym szeptem mówił do siebie: - *Asperges me hyssopo et mundabor; lavabis me et super nivem dealbabor*²¹⁰. Zwrócił się do Judyma i trochę

²⁰⁵ Ibid. , s. 403.

²⁰⁶ Bez odniesienia się do *Biblii* i postaci Jezusa, postępowanie doktora Tomasza Judyma wydaje się niezrozumiałe (Por. Mt 8, 20 i Mt 10,37).

²⁰⁷ K. Górski, *Literatura i katolicyzm, op. cit.* , s. 296-297. Por. T. Sobieraj, *Heroizm i antynomie nowoczesności. Wokół światopoglądu Stefana Żeromskiego*, [w:] *Światy Stefana Żeromskiego*, pod red. M. J. Olszewskiej, G. P. Bąbiaka, Warszawa 2005, s. 409 i Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 16.

²⁰⁸ Obecny jest on między innymi u młodego Reymonta. Zob. J. Sztachelska, *W reportażowej ramie. Debiut Reymonta [Władysław Stanisław Reymont: Pielgrzymka do Jasnej Góry]*, [w:] Eadem, *"Reporteryje" i reportaże: dokumentarne tradycje polskiej prozy w 2 poł. XIX i na pocz. XX wieku: (Prus, Konopnicka, Dygasiński, Reymont)*, Białystok 1997.

²⁰⁹ S. Żeromski, *Dzienniki*, T. I, Warszawa 1975, s. 266.

²¹⁰ `Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty;/ obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję` (Psalm 51,9).

zawstydzony, z bladym rumieńcem na twarzy tłumaczył się: - Czasami przychodzi skądś taki obraz nieoczekiwany. Uczucie jakby spod ziemi... Właśnie w tej chwili myślałem sobie o naszym kościele [...] Ksiądz (kropiący wiernych wodą święconą) intonował: *Asperges me...* i odchodził na kościół, między ludzi, tym jakby wygonem, który tworzy się pośrodku chłopów. Kropił na prawo i na lewo, wolno wznosząc rękę. Tymczasem organista sam śpiewał [...] A ta melodia błagająca, ufna, to śpiew dziecka, to westchnienie duszy prostej, która się nie boi... Czy pan nie widzi, że z głębi tych wyrazów patrzą w niebo oczy wytężone, zalane łzami? *Lavabis me et super nivem dealbabor*”²¹¹. Korzecki w słowach Psalmu dostrzega modlitwę duszy, która nie boi się śmierci. Bohatera dręczy jedna myśl: „chodzi o to, żeby obudzić się z snu i śmierć, gdyby stanęła przy naszym wezgielcu, powitać z takim samym uśmiechem, jak kwietniowy poranek. O Boże! Nie bać się śmierci...”²¹². Doktor Judym zaleca Korzeckiemu leczenie nerwów, ale ten wie, że powody jego cierpienia mają znacznie głębsze źródło²¹³. Korzeckiego dręczy tajemnica istnienia i przemijania istnień, i to niezrozumienie popycha go do samobójstwa. Stefan Żeromski wielokrotnie powracał do słów Psalmu 51: *Asperges me...*Słowa te uczynił nawet tytułem jednego ze swoich dramatów (*Ponad śnieg...*) Najbardziej jednak przekonującym dowodem na to, że słowa Psalmu miały ścisły związek z osobistymi przeżyciami Stefana Żeromskiego jest wyznanie pisarza zamieszczone w książce *O Adamie Żeromskim...*, wyznanie zdruzgotanego ojca podążającego za trumną syna: „Szedłem drogą i usłyszałem psalmy, które ksiądz śpiewał, psalmy, które tak kochałem za dni mego dzieciństwa, tam, daleko w górach, u świętej Katarzyny: *Asperges me, Domine... etc.*”²¹⁴

Ów niepokój, który przebudził się w wyniku braku zaspokojenia potrzeb religijnych – jak twierdzi Górski²¹⁵ – nie opuści Żeromskiego już nigdy. W pisanych tuż przed śmiercią *Pomyłkach* bunt przeciwko śmierci objawi się w reakcji na widok chmury gradowej, grożącej kwitnącemu łanowi zboża zagładą. Pisarz rzuci Bogu prosto

²¹¹ S. Żeromski, *Ludzie bezdomni*, op. cit. , s. 316-317.

²¹² Ibid. , s. 320.

²¹³ Ibid. , s. 321-322.

²¹⁴ S. Żeromski, *O Adamie Żeromskim. Wspomnienia*, Lublin 2001, s. 58.

²¹⁵ K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, op. cit. , s. 299.

w twarz słowa: *Nie zabijaj!*²¹⁶ Stefan Żeromski do końca życia zmagać się będzie z tajemnicą śmierci. Tuż przed jego kresem, zaledwie kilka tygodni, na kartach *Puszczy jodłowej* zapisze wyznanie: „Ja śmierci nienawidzę”²¹⁷. Nawet świętość, pojęcie wzięte ze świata chrześcijańskich wyobrażeń, zdaniem Żeromskiego jest tym etapem życia duchowego, kiedy człowiek przezwycięża lęk przed śmiercią. Ilustracją tych przekonań jest obraz śmierci Świętego Wojciecha, nakreślony piórem artysty w *Wietrze od morza*. Opisanie przez Stefana Żeromskiego wysiłki Smętka, stanowiące próbę zasiania niepokoju i niewiary w celowość dotychczasowego życia w duszy Wojciecha, zostają udaremnione dzięki sile moralnej, którą ten gromadził przez całe swoje życie. Święty Wojciech umarł wolny od strachu przed śmiercią, co przyniosło mu zwycięstwo nad Smętkiem. Świętość czyni Żeromski być może największym ideałem życiowym okresu swojego humanitaryzmu i otwartej walki z Kościołem, rozumianym jako instytucja społeczna. Świętość²¹⁸, jako zjawisko psychologiczne i moralne, intrygowała Żeromskiego, dlatego nie dziwi fakt, że nie obca mu była znajomość *Biblii* i hagiografii. Będąc w 1907 roku w Rzymie Żeromski miał okazję oglądać w Watykanie fresk mistrza Rafaela Santi. Stworzone na zlecenie papieża Juliusza II dzieło przedstawia anioła, pomagającego wydostać się Piotrowi z więzienia. Bije od niego ogromny blask, rozświetlający mrok. Będąc pod ogromnym, aczkolwiek dziwnym wrażeniem fresku Stefan Żeromski zapisze w *Dzienniku podróży*: „Święty idzie w milczeniu, tajemniczo radosny, nie dlatego, że zostanie wolny, lecz dlatego, że idzie z aniołem. W obrazie tym jest dziwna siła, siła pokazana, co znaczy być świętym, jaka radość jest w świętości”²¹⁹. Dziwna to siła, bo dziwnym wydawało się Żeromskiemu odtworzenie braterstwa człowieka z aniołem. Według pisarza świętość wyraża się w bohaterstwie oraz walce ze złem. W *Dumę o hetmanie* wpisuje on myśl: „Przyda się zawždy ludzkości bohaterstwo choć stokroć opryszek je skradnie i suknię sobie zań złotem tkaną kupi”²²⁰.

²¹⁶ Zob. S. Żeromski, *Pomyłki*, [w:] Id., *Pisma zebrane. Seria pierwsza. Nowele, opowiadania i inne utwory epickie*, t. 4, *Sen o szpadzie. Pomyłki i inne utwory epickie*, Warszawa 1990, s. 137; Por. Wj 20,13.

²¹⁷ S. Żeromski, *Puszcza jodłowa*, [w:] Id., *Pisma zebrane. Seria I. Nowele, opowiadania i inne utwory epickie*, oprac. Z. J. Adamczyk, Warszawa 1990, s. 218.

²¹⁸ Zob. K. Górski, *Literatura i katolicyzm, op. cit.*, s. 300.

²¹⁹ S. Żeromski, *Dziennik podróży*, do druku przygotowała H. Mortkowiczówna, Warszawa-Kraków 1933, s. 87-88.

²²⁰ S. Żeromski, *Duma o hetmanie i inne utwory epickie*, [w:] Id., *Pisma zebrane*, t. 3, pod red. Z. Golińskiego, Warszawa 1987, s. 157.

Cała twórczość Stefana Żeromskiego wydaje się niczym innym jak tylko „walką z szatanem”. Najważniejsi, stworzeni przez niego bohaterowie – powtarzając za Górkim – ci, „którym pisarz każe się podejmować utopijnych reform świata dzisiejszego, stanowią galerię nowoczesnych świętych. Bohaterstwo w walce ze złem – oto, co zbliża te postacie do zastępów świętych Pańskich i otwiera niespodziewane perspektywy przeżyć religijnych. Wycucie niepojętej sugestywnej siły, która tkwi w świętości, dochodzi u Żeromskiego do szczytu w zetknięciu się z postacią Jezusa Chrystusa”²²¹. Zwrot Stefana Żeromskiego w kierunku Chrystusa jest wynikiem refleksji, jakiej dokonał twórca w wieku dojrzałym. To właśnie w tej postaci historycznej Żeromski upatruje najświętszego spośród tych, którzy kiedykolwiek stąpali po ziemi. Pisarz mówi o dokonaniu przez Chrystusa odkupieniu, ale to ostatnie upatruje raczej w nauce o miłości bliźniego, czemu daje wyraz w *Ludziach bezdomnych*, niż w męczeństwie. Racjonalizm zabrania Żeromskiemu dostrzeżenia w osobie Jezusa Chrystusa kogoś więcej, jednak to, co udało mu się zaobserwować, jest dowodem na wyjście poza naturalistyczny światopogląd. Typowe dla Żeromskiego wzruszenie na myśl o Chrystusie uzewnętrznia Raduski, który znalazłszy się mimowolnie podczas Wielkiego Tygodnia w kościele, tak przeżywa mękę Jezusa: „Objął wzrokiem głowę, konającą dlatego, że była upojona świętymi myślami, najczystsze ręce, gwoździami przybite do drzewa za to, że się wyciągnęły przeciwko mocy żelaza, z błogosławieństwem tych, którzy płaczą. Dusza dzwignęła się w nim. Prędką minutą skupienia, która była także chwilą głębokiej boleści, dała mu poznać ów zakon, że czuć znużenie i odpoczywać będzie miał prawo dopiero w takim momencie...”²²². Im bardziej jednak Stefan Żeromski czcił naukę, świętość i mękę Chrystusa, tym bardziej rosła jego wrogość w stosunku do Kościoła katolickiego. Przed wydarzeniami rewolucyjnymi, mającymi miejsce w latach 1905-1906, wrogość ta nie miała znaczącego wpływu na jego twórczą działalność. Dopiero wspomniane wydarzenia polityczne rozpełtały w duszy pisarza nieprzebraną niechęć do ówczesnego duchowieństwa, które nie zaakceptowało społecznej rewolucji. Wówczas to Żeromski w Kościele jako organizacji zaczął upatrywać wyłącznie materialistycznych podstaw. Wywnioskował, że duchowieństwo to kierująca się obłudą klika, która wyzyskuje

²²¹ K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, op. cit., s. 300-301.

²²² S. Żeromski, *Promień*, oprac. W. Wasilewska, [w:] Id., *Pisma zebrane. Seria druga. Powieści*, T. 7, Warszawa 1985, s. 36.

chrystusową naukę dla ugruntowania ziemskiej władzy. Złość budził w nim widok otoczonego zbrojną strażą namiestnika św. Piotra, bo uznał to za szyderstwo z nauki Chrystusa²²³. W *Charitas* zacytuje Żeromski poglądy świętych Ambrożego i Tomasza na sprawę społecznego podziału dóbr materialnych w celu wykazania wyraźnej sprzeczności między doktryną katolicką a postępowaniem zatrwajającej większości polskiego kleru. Uznawszy jednak znaczenie katolicyzmu dla zachowania narodowej odrębności swoich rodaków, uznał tolerowanie tego stanu rzeczy za smutną konieczność, bowiem, jak pisał w *Urodzie życia*: „katolicyzm wyżera polskie życie”²²⁴. Następnie odrzuciwszy Kościół współczesny, jako instytucję, a tym samym sprzeniewierzywszy się duchowi Chrystusa, Stefan Żeromski zainteresował się polskimi arianami XVI-ego i XVII-ego wieku, czemu dał świadectwo w *Nawracaniu Judasza*. Pisarz zbliżył się do nich, bo wykazywali oni wolę konsekwentnego pełnienia nakazów Chrystusowej etyki, zawartych w tzw. *Kazaniu na Górze* lub „Kodeksie Nowego Przymierza”²²⁵.

Z *Ewangelii* synoptycznych to właśnie Mateusz poświęca najwięcej uwagi zasadom i praktyce życia chrześcijańskiego, których realizacja miała umożliwić osiągnięcie Królestwa Niebieskiego. Zasadniczym zbiorem zasad postępowania każdego ucznia Chrystusa jest właśnie *Kazanie na Górze*, nazywane również „kodeksem moralności nowochrześcijańskiej”²²⁶ czy „statutem Królestwa Niebieskiego”²²⁷, głoszonego przez Jezusa. *Kazanie na Górze*, stanowiące syntezę nauki Mistrza z Nazaretu²²⁸, zawiera dwa zasadnicze tematy teologiczno-etyczne: zagadnienie "nowego Prawa" oraz "prawdziwej sprawiedliwości”²²⁹. Ewangeliczne Błogosławieństwa stanowią "serce" *Kazania na Górze* i są streszczeniem nauki Jezusa

²²³ Zob. S. Żeromski, *Dziennik podróży*, *op. cit.*, s. 56.

²²⁴ S. Żeromski, *Uroda życia. Powieść*, [w:] Id., *Dzieła*, Warszawa 1974, T. XIV, *Nowele. Powieści. Dramaty*, opracowanie tekstu S. Pigoń, s. 271.

²²⁵ J. Drozd, *Błogosławieństwa Ewangeliczne*, Katowice 1990, s. 158. *Kazanie na Górze* obejmuje przemówienie Jezusa, które zapisane jest w *Ewangelii wg św. Mateusza* w rozdziałach 5–7. Obok *Ewangelii wg św. Mateusza* paralelny tekst *Kazania* odnaleźć można na kartach *Ewangelii wg św. Łukasza* (Łk 6,17-49).

²²⁶ K. Romaniuk, *Błogosławieni*, Warszawa 1997, s. 5.

²²⁷ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, Lublin 2004, s. 42.

²²⁸ Por. B. Michałowicz, *Błogosławieństwa i Kazanie na Górze w życiu współczesnego chrześcijanina*, [w:] *Bóg - Dekalog - Błogosławieństwa - Modlitwa*, pod red. A. Święckiego, Kraków 1977, s. 161.

²²⁹ Zob. J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1986, s. 384-394.

dotyczącej Prawa, sprawiedliwości, etyki nowego Ludu Bożego oraz wyrażają istotę nowotestamentowej moralności (Zob. Mt 5,3-12)²³⁰.

Monika Wojtatowicz²³¹ stwierdza, że stylizacja biblijna, czyli nadawanie tekstowi literackiemu cech właściwych tekstowi *Biblii*²³², nie obejmuje żadnej z powieści Stefana Żeromskiego w całości, ale sprowadza się do nasycenia tekstu pewnymi cechami innego stylu. Jest to zatem – powtarzając za Moniką Wojtatowicz – stylizacja fragmentaryczna lub inaczej wybiórcza. Może to być stylizacja poważna, której celem jest nadawanie stylizowanemu tekstowi powagi, namaszczenia; parodystyczno-satyryczna – stosowana celem ośmieszenia lub potępienia np. czyichś błędów; bądź też parodystyczno-humorystyczna – stosowana w celu uzyskania efektów komicznych.

Jak dotąd – co udowadnia Iwona German²³³ – nie przedstawiono w pełniejszy sposób powiązań twórcy z *Pismem Świętym*. W opracowaniach twórczości autora *Popiołów* można odnaleźć raczej pewne wzmianki na ten temat, aniżeli wyczerpującą odpowiedź na pytanie o wpływ owej Księgi na literacką spuściznę Żeromskiego. Dotychczasowe prace zawierały uwagi ogólne, niejednokrotnie marginesowe, a wyciągane wskutek powierzchownych badań wnioski, były nie zawsze słuszne i udokumentowane. Zagadnienie związku Żeromskiego z *Pismem Świętym* poruszył w

²³⁰ Por. A. Feuillet, *Dwa aspekty sprawiedliwości w Kazaniu na Górze*, Com 1 (1981) 1-2, s. 72; *Wstęp do Nowego Testamentu*, pod red. R. Rubinkiewicza, Poznań 1996, s. 217.

²³¹ Zob. M. Wojtatowicz, *Stylizacja biblijna w powieściach Stefana Żeromskiego*, [w:] *Inspiracje i motywy biblijne w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski* pod red. H. Filipkowskiej i S. Fity, Lublin 1999, s. 161-162.

²³² Ze względu na charakter zapożyczanych z *Pisma Świętego* elementów stylu zjawisko to może dotyczyć – jak wymienia Monika Wojtatowicz – sfery koncepcyjno-ideowej, tj. zapożyczania biblijnych schematów ideowych, układania opisywanych zdarzeń na wzór opisywanych w *Biblii* historii, kreowania postaci o właściwych postaciom biblijnym cechach, przejmowania gotowych metafor, alegorii i porównań lub tworzenia tych „figur” w oparciu o elementy zaprezentowane w *Biblii*; albo formy językowej, która jest najwyraźniejsza, kiedy w tworzony tekst włączane są frazemy biblijne – frazy tj. całe dosłownie cytowane zdania, zwroty lub wyrażenia. Bardzo często naśladowana jest także biblijna składnia: przewaga parataksy nad hipotaksą (częstsze występowanie zdań współrzędnych), polisyndeton – rozpoczynanie większości zdań spójnikami czy zaimkami względnymi. O stylizacji świadczy również charakterystyczne jedynie dla *Biblii* słownictwo, jak np. Arka Przymierza, mesjasz czy prorok oraz zaczerpnięte z niej imiona osobowe.

²³³ Zob. I. German, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, *op. cit.* s. 330.

swojej pracy Waclaw Borowy²³⁴, który podjął temat przy okazji omawiania powiązań pisarza i jego literackich bohaterów z książkami. Motywy i problemy religijne uczynił tematem rozdziału swojej książki Stanisław Adamczewski²³⁵, jednak i w tej publikacji nie został omówiony żaden z elementów biblijnych. *Pismo Święte* jest tam właściwie nieobecne i to do tego stopnia, że nawet pisząc szczegółowo o modlitwach Adamczewski nie wspomina słowem o Modlitwie Pańskiej, będącej „streszczeniem całej Ewangelii”²³⁶. Nie zauważa także stylizacji na biblijną *Pieśń nad pieśniami* opisów miłosnych uniesień, którym poświęca inny rozdział. Artur Hutnikiewicz w rozdziale poświęconej Żeromskiemu monografii²³⁷ podjął problematykę w podobny sposób. Rozbudował ją wszakże o pewne interesujące problemy biblijne, ale są one zasygnalizowane w sposób wybiórczy. Motywom religijnym dzieł Stefana Żeromskiego poświęcił nieco miejsca Jan Zygmunt Jakubowski²³⁸, ale uwagi te są fragmentaryczne i nie wnoszą do tematu żadnych nowych informacji. Inny charakter ma książka Jerzego Paszka zatytułowana *Sztuka aluzji literackiej. Żeromski-Berent-Joyce* (Katowice 1984), której pierwszy rozdział poświęcony został aluzjom literackim w *Popiołach*. Autor dołożył wielu starań, aby wynotować odwołania Żeromskiego do rodzimych, a także obcych utworów, wśród nich uwzględnił również odwołania biblijne. Zarzuca się mu jednak, że nie zawarł w swojej publikacji pełnego ich wykazu oraz, że nadużywa terminu „aluzja”.²³⁹ Uporządkowania i pełniejszego opracowania problemu obecności i funkcji *Biblii* w twórczości Stefana Żeromskiego podjęła się s. Iwona German CSFN²⁴⁰. Udowodniła ona, że na obecnym etapie badań nie ma żadnych dowodów, że Stefan Żeromski mógł już we wczesnej młodości przejawiać czynne zainteresowanie *Pismem Świętym*. Wiemy, że jako młody chłopak poznał jego treść raczej pośrednio, dzięki katechezom i naukom swojego katechety – ks. Teodora Czerwińskiego oraz homiliom, których słuchał w innych świątyniach. Z całą pewnością przyswoił pewną partię

²³⁴ Por. W. Borowy, *Żeromski i świat książek*, op. cit., s. 47-96.

²³⁵ Por. S. Adamczewski, *Sztuka pisarska Żeromskiego*, Kraków 1949, s. 36-61.

²³⁶ Katechizm Kościoła Katolickiego, 2761.

²³⁷ Por. A. Hutnikiewicz, *Dziedzina sacrum*, [w:] Id., *Żeromski*, Warszawa 1987.

²³⁸ Zob. J. Z. Jakubowski, *Niepokoje filozoficzno-moralne Stefana Żeromskiego*, [w:] *O Stefanie Żeromskim. Materiały z sesji naukowej Kielce 14-16 październik 1974*, pod red. J. Paclawskiego, Warszawa 1976, s. 9-28.

²³⁹ Zob. W. Bolecki, [recenzja książki: J. Paszek, *Sztuka aluzji literackiej. Żeromski-Berent-Joyce*, Katowice 1984), „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 1, s. 379-380.

²⁴⁰ I. German, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, op. cit.

wiadomości, zaczerpniętych z biblijnych opowiadań i opisów, znał sporą ilość biblijnych cytatów, z którymi musiał się osłuchać przy tak gorliwym katechecie. Powyższe uwagi potwierdzają zapiski Żeromskiego zawarte w tomikach *Dzienników*, które powstały podczas jego nauki w gimnazjum. Nie wskazują one jednak na głębsze studium biblijne młodego Żeromskiego, ale raczej są świadectwem obecności *Księgi* w jego religijno-moralnej edukacji. Z biegiem czasu kontakt ten zaowocuje indywidualną lekturą *Biblii*. Swego rodzaju komentarzem, który pogłębi rozumienie biblijnych tekstów, będzie lektura dzieł świętych: Cypriana, Hieronima, Augustyna, Ambrożego czy Jana Damasceńskiego. Poza tekstami tych Ojców Kościoła przyswajanie *Pisma Świętego* kształtować będą pisma św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu, ks. Piotra Skargi, Tomasza à Kempis, św. Franciszka Salezego, a także Renana. Ten zestaw lektur prześledzić można na podstawie całości *Dzienników*, sporządzanych przez Żeromskiego notatek z lektur, a także dzięki świadectwom znajdującym się w utworach literackich, których bohaterowie znają pisma wspomnianych autorów²⁴¹.

Możemy zatem z wielkim prawdopodobieństwem przypuszczać – powtarzając za I. German – że trwały owoc pedagogicznego trudu ks. Teodora Czerwińskiego, który dla wielu wychowanków stanowił niepodważalny autorytet, w przypadku Stefana Żeromskiego objawił się między innymi akcentami biblijnymi w jego twórczości, stanowiącymi efekt pogłębionej, osobistej lektury i analizy *Biblii*.

2.6. Zainteresowanie Stefana Żeromskiego arianizmem

Żeromski darzył arian wielkim podziwem ze względu na ich odwagę cywilną oraz ducha miłości i ofiary. Pisarz idealizował to środowisko, bo znał je tylko powierzchownie. Sympatyzował z arianami, ale nie zgadzał się z ich doktryną o niesprzeciwianiu się złu. Dla Stefana Żeromskiego był to punkt nie do przyjęcia, bowiem w wyraźny sposób podważał skuteczność oraz celowość wysiłku moralnego, który twórca tak bardzo podziwiał. Wykreowany przez Żeromskiego bohater *Nawracania Judasza* – Ryszard Nienaski, poprzez kult dla wartości duchowej dzieła arian, odbudowuje wieżę ariańską. Ale jednocześnie postanawia, że jego życiem nie będzie kierowało ich doktrynerstwo. Zupełnie przypadkowo Nienaski styka się z inną grupą ludzi, którzy podobnie zresztą jak arianie, obudzą w nim sprzeczne uczucia

²⁴¹ Por. W. Borowy, *Żeromski i świat ksiązek*, op. cit., s. 71-73, 81-82.

podziwu dla ich wysiłku moralnego oraz sprzeciwu w stosunku do ich stanowiska. Pobyt Ryszarda Nienaskiego wśród Ojców Albertynów – jak powie Górski²⁴² – stanowi wielkie ideowe starcie ideologii humanitarystycznej Żeromskiego z katolicyzmem. W efekcie dyskusji Nienaskiego z zakonnikami dowiadujemy się nie tylko o tym, co go od Albertynów dzieli, ale także o tym, co go z nimi łączy. Kierowane pod adresem kleru zarzuty o materializm, obłudę, wyrachowanie, wydają się nie mieć sensu, bo przyjrząwszy się życiu Ojców stwierdza, że są to mężowie „ducha sprawiedliwego i boskiego męstwa”²⁴³. W zakonnikach Nienaski widzi sprzymierzeńców w walce ze złem, ale spiera się z nimi o metody tej walki. Pomimo różnic ideowych obdarza Ojców sympatią, jednak do czasu. Oburzony zachowaniem Albertynów, którzy z radością przyjęli wiadomość o śmierci współbrata, upatrując w niej początek wiecznego szczęścia, opuszcza zakon. Nie mogąc zaakceptować ich sposobu rozumowania, miłośnik życia opuszcza klasztorne mury, by robić pieniądze. W takiej reakcji bohatera *Nawracania Judasza* czytelnik odnajduje stosunek Stefana Żeromskiego do życia: irracjonalną, można by powiedzieć fanatyczną miłość do niego, uznanie go za wartość absolutną, a także wieczny i niezłomny protest skierowany przeciwko bezmyślnej ingerencji śmierci w ludzkie życie²⁴⁴.

Nawracanie Judasza to ostatni, uchodzący za najwszechstronniej przemyślany utwór Stefana Żeromskiego z czasów, kiedy jego wiarą był humanitaryzm, ale przekonanie o pierwotnej dobroci natury ludzkiej zaczęło się już wówczas chwiać w swoich podstawach. Nienaski sprzeciwia się zarówno doktrynerstwu arian, jak i nieżyciowemu podejściu do spraw najważniejszych Albertynów, co ma swoje źródło w przekonaniu bohatera, że jedynie gwałtem i przemocą można zwalczyć potęgę zła. Przypuszcza się, że wojna mogła jedynie pogłębić w Żeromskim przekonanie o władzy diabła nad ludzką duszą. Dawny sąd, że jedynym złem na świecie jest krzywda bliźniego okazał się dla pisarza pomyłką. W *Charitas* czytelnik odnajdzie wyraźną polemikę ze zdaniem Montaigne’a, który głosił, że w głębi ludzkiego serca wszystko jest dozwolone. W pozostałych po Nienaskim notatkach Granowski odnajduje taką na ów sąd odpowiedź: „Jest to najbezwzględniejsze złudzenie. Mogłoby to być, ale w głębi sumienia końskiego”²⁴⁵. W *Wietrze od morza* sięga Żeromski po tradycje romantyzmu,

²⁴² Zob. K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, op. cit., s. 302-303.

²⁴³ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza. Powieść*, [w:] Id., *Walka z szatanem*, t. 1, Warszawa 1966, s. 289.

²⁴⁴ Por. K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, op. cit., s. 303.

²⁴⁵ S. Żeromski, *Charitas*, [w:] Id., *Walka z szatanem*, t. 3, Warszawa 1966, s. 270.

kiedy to postać belzebuba była bardzo chętnie wprowadzana do literatury. Jednak ogarnia on w swoim pomysle znacznie większe perspektywy filozoficzne, aniżeli którykolwiek z romantyków. Smętek (pomorska nazwa diabła) – jak powie Górski²⁴⁶ – dziwnie się nadawał do koncepcji pisarza, bo szatan to przede wszystkim smutek życia, wrogie nastawienie do jego dobrych stron i radość płynąca z niszczenia. W *Nawracaniu Judasza* odnaleźć można podobną myśl. W momencie, gdy Nienaski przypatruje się obrazowi pędzla przeora Albertynów, który przedstawia kuszenie Chrystusa na puszczy Jerycha, uderza go wyraz oczu diabła. W *Nawracaniu Judasza* czytamy: „Oczy Szatana wszechwiednie mądre, dosięgające dna rzeczy, a jednak smutne, patrzyły z ukosa, z kątów powiek ciężko nawisłych w białego Chrystusa. Włosy Szatana były długie i siwe, pasmami spływające. Twarz jego stara, strudzona – snadź niezgłębione cierpienia, furie i tortury duszne ryły ją i wykrzywiały przez nieskończoność”²⁴⁷.

Smętek z *Wiatru od morza* to poza smutkiem także duch zniszczenia, którego zadaniem jest psucie, „mącenie” i zabijanie. Stefan Żeromski ukazuje go najczęściej jako pięknołicego młodzieńca, w którego wiecznej młodości zaklęta jest złowroga symbolika, osiagająca punkt kulminacyjny w wiosennej pieśni Smętka. Budzące się do życia stworzenia dają upust nagromadzonej w nich radosnej potędze, której towarzyszy takt szczęśliwej melodii wiosny. Na kartach *Wiatru od morza* Stefan Żeromski pisze: „Zatoczył nad nim strzeliście krąg doskonale okrągły, świszczący w czystym lazurze jastrzęb płomykowany brunatno, który właśnie opił się był ciepłej krwi i nażarł drgających piersi gołębicy, a teraz czuł szczęście siły niezwyciężonej, potęgę zasilonej dumy i moc szerzenia śmiercionośnego postrachu, łaskę panowania i prawo swe święte do mordu, dane mu w lenno wyższa, – jako wzmożoną doskonałość szponów i czarownie lekką, weselną moc skrzydeł”²⁴⁸. Podobnie jak w opisanym przez Żeromskiego jastrzębiu, krwiożerczy instynkt budzi się we wszystkich stworzeniach. Budzące się wiosną życie bierze udział w orgii wzajemnego pożerania się. Zwierzęta w brutalny sposób walczą o byt, triumfuje przemoc i gwałt. Żeromski tropi zło u samych podstaw życia. Naiwny optymizm pisarza dawno legł w gruzach. Pisarz ujawnił brutalną strukturę świata tam, gdzie ludzie szukają odskoczni od tragizmu codziennego życia – w naturze. To właśnie w *Wietrze od morza* widzimy świętego Wojciecha, który

²⁴⁶ Zob. K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, op. cit., s. 304.

²⁴⁷ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza...*, op. cit., s. 294.

²⁴⁸ S. Żeromski, *Wiatr od morza*, Warszawa 1979, s. 72-73.

pragnąc błogosławić życiu przyrody dostrzega polujące na siebie zwierzęta. Charakterystyka Smętka i przytoczona wcześniej historia śmierci świętego Wojciecha – jak to określi Konrad Górski²⁴⁹ – łączą się ze sobą w jeden akord przeżycia, który można byłoby nazwać swego rodzaju nawróceniem Stefana Żeromskiego. Dalej Górski konstatuje: „Różne bywają drogi odnajdywania Boga, a jedną z nich może być również poznanie natury i potęgi zła; czasem trzeba naprzód uwierzyć w rzeczywistość szatana, zanim człowiek uwierzy w realną obecność Boga w świecie”²⁵⁰.

Tym, co może zainteresować w twórczości Stefana Żeromskiego, są z całą pewnością „głosy wewnętrzne”, w które wsłuchują się jego bohaterowie. Marta Wyka powie: „Jeżeli jednakowoż daimonion starożytnych był „rdzeniem osobowości, życie rozumne i właściwe miało więc polegać na zgodzie ze swą własną osobowością”, to u Żeromskiego dochodzi do zmodyfikowania owej zasady pod wpływem gnozy i manicheizmu. Jego bohaterowie zatem słyszą nie tylko głos dobrego daimoniona, ale również głos szatana, Ormuzd i Aryman, Chrystus i Antychryst walczą o ich dusze”²⁵¹. Mówiąc o obecności owych „głosów wewnętrznych” w twórczości Żeromskiego, nie sposób przemilczeć tych, którzy przywołując demoniczne, ciemne potęgi, bliscy byli twórczo autorowi *Urody życia* – Tadeusza Micińskiego oraz Fiodora Dostojewskiego. Modernistyczny rodowód metafizyki Stefana Żeromskiego potwierdza między innymi fragment *Róży*, w którym Bożyszcze przemawia do Dana, będącego uosobieniem nowego herosa tamtych czasów, Bergsonowskiego *homo faber*. Osobowość rozdwojona jest jednym z kluczy do psychologizmu młodopolskich pisarzy i poetów oraz jednym z fundamentów ich mistyki i metafizyki. Żeromski, obok Przybyszewskiego, Micińskiego i Brzozowskiego, stworzył jedną z wersji tego psychologizmu, który wyrósł ze wspólnego gruntu – z określonego, filozoficznego nastawienia, z zainteresowania psychologią głębi, z zagłębiania się w sferę podświadomości.

„Konstrukcje sobowtórowe” Żeromskiego – jak je określiła Maria Podraza-Kwiatkowska – zmierzają do stworzenia dramatu egzystencji. Mówiąc o nich, Hutnikiewicz powie: „Przez samodzielną decyzję człowiek staje się sprzymierzeńcem bóstwa lub przechyla się dobrowolnie w stronę zła [...]. Sam decyduje o wyborze, jest

²⁴⁹ Zob. K. Górski, *Literatura i katolicyzm, op. cit.*, s. 305.

²⁵⁰ *Ibid.*, s. 305.

²⁵¹ M. Wyka, *Światopoglądy młodopolskie*, Kraków 1996, s. 147.

arbitrem swojego losu. Wydany na pastwę sił demonicznych rozrywających jego wolę, uczucia i świadomość, jest w swej ontycznej esencji istotą wolną, indywidualnie odpowiedzialną za swoje moralne rozstrzygnięcia”²⁵².

Pesymizm przenika całą twórczość Stefana Żeromskiego w niezatarty sposób. Udzielający się książkom pisarza smutek, jest tym samym smutkiem, który wyrwał mu kiedyś wyznanie, że podobnie jak Stanisław Przybyszewski – przypomni Marta Wyka²⁵³ – jest „biednym, nieszczęśliwym człowiekiem”.

Konrad Górski²⁵⁴ w swojej książce zatytułowanej *Literatura i katolicyzm* stawia śmiałą tezę mówiącą o tym, że Stefan Żeromski nie był „nasz”, to znaczy nie należał do wyznawców katolicyzmu. I dalej powie Górski: „Ale jeśli rozważyć całą ewolucję jego uczuć i poglądów religijnych, jeśli ją zestawić ze światem duchowym bezwyznaniowej inteligencji polskiej, która uważa Żeromskiego za „swego” przekonamy się, że pisarz ten jest o wiele bardziej „nasz” niż „ich”, że w swym religijnym niepokoju i męce poszukiwania jest bliższy ludziom wierzącym (i to po katolicku!) niż tym ich przeciwnikom, którzy są spokojni i zadowoleni z tej wygodnej negacji”²⁵⁵.

Religijność – powiada Stanisław Tokarski – jest rzeczywistością złożoną. Oprócz elementów określanych jako nadprzyrodzone posiada ona także wymiar naturalny, dostępny obserwacji, co daje możliwość prowadzenia badań w tej dziedzinie. Jedną z licznych nauk zajmujących się zagadnieniem religijności jest psychologia, której zadaniem nie jest rozstrzygnięcie czy Bóg istnieje, ale to, że jest On ważny dla ludzi. Już od początku wyodrębniania się psychologii religii stawiano sobie za cel odnalezienie źródła, bądź też źródeł religijności oraz jak najpełniejsze opisanie procesu jej powstawania i rozwoju. Jednak, jak dotąd, zamierzenia tego nie udało się nikomu zrealizować. Trudno stwierdzić, czy u podłoża religijności leży jedno, czy też wiele źródeł, a jeśli tak, to które z nich można określić mianem podstawowego.

2.7. W poszukiwaniu źródła religijności

Jak dotąd w różny sposób próbowano odpowiedzieć na pytanie o źródło religii. Zrozumiałym było, że odpowiedzi wiązały się głównie z fundamentem filozoficznym,

²⁵² A. Hutnikiewicz, *Żeromski*, Warszawa 1987, s. 331.

²⁵³ M. Wyka, *Światopoglądy młodopolskie*, op. cit. , s. 149.

²⁵⁴ K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, op. cit. , s. 293.

²⁵⁵ Ibid. , s. 293.

na którym dany kierunek psychologii się opierał. Powstawały zatem rozmaite teorie, które wyjaśniały przyczyny tego zjawiska. Mówi się, że w psychologii istnieją dwa podstawowe sposoby wyjaśniania zjawisk religijnych. Pierwszy przyjmuje, iż religijność jest zjawiskiem tkwiącym w ludzkich dążeniach, które w aspekcie genetycznym i funkcjonalnym nie są wyprowadzane z jakichkolwiek innych, bardziej pierwotnych źródeł podmiotowych. Wówczas dążenia religijne traktowane są jako pierwotne, a religijność traktowana jest autonomicznie. Drugie, zupełnie przeciwne stanowisko, mówi o redukcjonistycznym traktowaniu religii. Według niego wszystkie obserwowalne i wewnętrznie przeżywane zjawiska religijności są konkretyzacjami pewnych bardziej pierwotnych procesów psychicznych, wskutek czego nie mają specyficznie religijnego charakteru. Są wytworem procesów, jakie zachodzą w indywidualnym lub grupowym życiu ludzi²⁵⁶.

Zdaniem Rudolfa Otto psychologicznym źródłem religii jest odczucie świętości. Jest to pierwotna, autonomiczna, specyficzna potrzeba relacji z czymś bliżej nieokreślonym, jakąś świętością. Otto twierdził, że człowiek posiada ideę „sacrum”. Jego stosunek do niej jest podwójny. Z jednej strony człowiek odczuwa obawę, przerażenie i lęk, z drugiej pragnienie spotkania, zbliżenia i poznania, które go pociąga i ogarnia. Introspekcyjno-redukcjonistyczne podejście wyjaśniające genezę religii opiera się na założeniu, że religia jest projekcją psychicznych potrzeb człowieka, które nie mogą znaleźć zaspokojenia w świecie zjawisk empirycznych, tworzą świat idealny, w którym są kompensowane. Badanie oparte o tę koncepcję prowadzili między innymi William James, Richard Müller-Freienfels oraz Edwin Diller Starbuck²⁵⁷. James twierdził, że religia jest tworem dążącego do doskonalenia się i rozwoju swojej osobowości człowieka. Wyprowadzał ją z podświadomości i uważał za wynik pewnych przeżyć, których istotę stanowi uczucie religijne²⁵⁸. Ludwig Andreas Feuerbach²⁵⁹ twierdził, że człowiek jest twórcą religii, co oznacza, że to on stworzył Boga na swoje własne podobieństwo i w jego obrazie ulokował swoje wyobrażenia samego siebie. Wskutek tej projekcji wszystko, cokolwiek człowiek myśli o Bogu, jest w rzeczywistości wyrazem tego, co myśli o samym sobie. W tej koncepcji Bóg jest projekcją ludzkich wyobrażeń, zbiorem wszystkich ludzkich cech wyolbrzymionych do

²⁵⁶ Zob. *Psychologia religii*, pod red. Z. Chlewińskiego, Lublin 1982, s. 12-14.

²⁵⁷ Zob. *Ibid.*, s. 24.

²⁵⁸ Zob. D. M. Wulff, *Psychologia religii*, Warszawa 1999.

²⁵⁹ Zob. L.A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953/1981.

nieskończonych rozmiarów. Tworzenie Boga stanowi zatem próbę poznania samego siebie poprzez projekcję na zewnątrz. Według Feuerbacha tworzenie się religii poprzez wyobcowanie jest jednak nie tylko błędem, ale także powoduje zubożenie człowieka, bowiem wszystkie najlepsze swoje cechy zostają mu w niej odebrane i przeniesione na bóstwo. Pracując nad własną koncepcją genezy religii Émile Durkheim mówi, że każda religia nosi wyraźne znamiona czegoś, co ma charakter społeczno-kulturowy. Zazwyczaj funkcjonuje jako mechanizm konieczności, działających w oderwaniu od systemu wierzeń i praktyk związanych z kultem istoty boskiej i świata nadprzyrodzonego. Owe „nadprzyrodzone” treści stanowią dla niej jedynie mniej lub bardziej abstrakcyjną „nadbudowę”, uzupełnienie, próbujące jednoczyć ze sobą te dwa obszary. Religia służy kształtowaniu się i umacnianiu międzyludzkich więzi, jest podstawą społecznej solidarności, co wskazuje na społeczne jej pochodzenie. Religia jednoczy ludzi wokół przyjętych idei. Podobne stanowisko prezentuje Thomas O’Dea, według którego ludzie, szczególnie w sytuacji niepewności, potrzebują wzorów postępowania, które następnie łączą w systemy. O’Dea głosi, że religia jest jedną z form zinstytucjonalizowanego zachowania się ludzi. Powstaje i utrzymuje się, ponieważ łączy ludzi w grupy i w ten sposób staje się dla nich oparciem. Religia podtrzymuje w niepowodzeniach i rozczarowaniach, wzmacnia moralność, zacieśnia jedność i stabilność społeczności, pełni funkcję identyfikacyjną, dostarcza środków kontroli społecznej i redukcji poczucia winy, umacnia wartości i utrzymuje cele oraz nadaje im charakter sakralny, co czyni je niepodważalnymi. W odróżnieniu od innych systemów społecznych religia dostarcza niesprawdzalnego, więc i stabilnego systemu odniesienia. Posiada także swoje negatywne strony: blokuje aktywność, utrudnia wprowadzanie zmian oraz ogranicza elastyczność społeczności i osobowości.

2.8. Psychologiczne źródła religijności

Poszukując odpowiedzi na pytanie o psychologiczne źródła religii i religijności wskazywano na rozmaite czynniki i budowano odmienne teorie. Do jednej z najstarszych należy koncepcja instynktu. Instynktoidalna interpretacja genezy religijności zakłada, że człowiek przejmuje religię na zasadzie dziedziczonej skłonności. Zwolennicy tego poglądu, argumentując swoje stanowisko, posilkowali się danymi antropologicznymi. Nie można zaprzeczyć, że w każdej społeczności istnieje

zjawisko religijności. Fakt ten wyjaśnia się istnieniem w człowieku religijnego instynktu²⁶⁰.

Teoria instynktu religijnego była w Polsce reprezentowana m.in. przez Józefa Pastuszkę²⁶¹, który głosił, że instynkt religijny jest funkcją natury człowieka. Popęd religijny przejawia się m.in. w pragnieniu szczęścia, poszukiwaniu prawdy, dążeniu do doskonałości oraz poczuciu zależności od Absolutu.

W psychologii upatruje się źródła religijności także w przeżywaniu problemu własnej skończoności i ograniczoności, które chociaż są sprzyjające do zaistnienia faktu religijnego, to jednak nie determinują pojawienia się i ukształtowania postawy religijnej.

Doświadczenie własnej ograniczoności może rodzić jej akceptację. Część ludzi, aby jej dokonać, zwraca się do religijności rodziców, bądź też innych jej form. Nadzieja pokonania ograniczeń jest mocną siłą, która służy znalezieniu poczucia sensowności w warunkach ograniczających wolność i nieskończone istnienie. Człowiek doświadczający ograniczoności odkrywa religię, przy pomocy której może dotrzeć do najbardziej fundamentalnych jego zdaniem odpowiedzi. Jeżeli pogodzi się z faktem, że nie jest wszechpotężny, może zwrócić się do Boga, będącego gwarantem pełnego sensu istnienia. Akceptacja własnej ograniczoności – na co zwraca się uwagę – może dokonywać się także poprzez deifikowanie innych, również materialnych lub społecznych obiektów m.in. osiągnięć technicznych, idei czy grup społecznych (państwa). Tworzy się wówczas tzw. religia nieteistyczna, w której obiekty te stają się ostatecznym punktem odniesienia i przedmiotem czci²⁶².

Jedną z najbardziej rozpowszechnionych opinii na temat genezy religijności jest hipoteza mówiąca o tym, że do jej powstania przyczynia się ludzka słabość, lęk i przeżycie zagrożenia. Człowiek potrzebuje kontaktu z transcendencją, poszukuje czegoś co wykracza poza dostępną rzeczywistość, ponieważ ogarnięty jest lękiem przed ostatecznym zanikiem osobowości i ostatecznym chaosem. Pośród wielu rodzajów lęku, m.in. niepokoju osobowościowego, wynikającego z braku integracji osobowości, lęku

²⁶⁰ Zob. R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968.

²⁶¹ Zob. J. Pastuszka, *Osobowość a religijność człowieka. Analiza psychologiczna*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 1964, 12, z. 4, 5-16; J. Pastuszka, *Struktura świadomości religijnej. Próba nowej interpretacji*, [w:] *Pastori et magistro*, Lublin 1966, s. 334.

²⁶² Zob. J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990; E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, Poznań 1950/2000; E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.

neurotycznego, lęku moralnego czy niepokoju egzystencjalnego, szczególną – moim zdaniem – uwagę przykuwa, tak bliski Żeromskiemu, lęk przed śmiercią. Mimo rozmaitych jego odmian lęk ten ma znamiona lęku patologicznego, który ogarnia całą osobowość chorego. Poza tym jest nieredukowalny za pomocą środków farmakologicznych.

Religijność może stanowić zaspokojenie poznawczych pragnień, ponieważ wyjaśnia bogactwo doświadczeń istotnych dla człowieka i kieruje go dalej w przyszłość, odsłaniając mu to, co niewyobrażalne. Religia stawia nowe pytania, które stają się przyczynkiem do dalszego poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia i wszystkich rozgrywających się w nim wydarzeń, przyczyn istnienia wszechświata oraz kryteriów moralnych i wartościowania oraz możliwości dotarcia do pełnej prawdy.

Znaczna liczba psychologów, którzy poświęcili się badaniu religijności uważa, że jedną z najgłębszych potrzeb poznawczych człowieka, którą próbuje on zaspokoić poprzez religię, jest dążenie do odkrycia sensu istnienia. Życie można uznać za sensowne, gdy człowiek dostrzega w sobie i wokół siebie porządek, kiedy światem rządzą trwale wartości, gdy ludzkie wysiłki nie kończą się rozpaczą, gdy nigdy nie wygasa indywidualna świadomość, krótko mówiąc, gdy życie jest nieskończone. Religia jest zatem zdolna nadawać sens ludzkiemu życiu²⁶³.

Oddziaływanie najbliższego środowiska stanowi istotny czynnik w kształtowaniu się postaw i przekonań religijnych. Religia próbuje dostarczyć zaspokojenia odnośnie poznawania przyczyn nie akceptowanych wymiarów ludzkiego istnienia, w sposób szczególny cierpienia, nędzy a wreszcie śmierci. Ludzie poszukują w swoim życiu wartości i sensu, które pozwalałyby im uporządkować, według określonych kryteriów, ich przekonania. Takich wyznaczników może dostarczać religia, która w jednym ze swoich wymiarów, występuje jako jednocząca wszystko filozofia życia.

²⁶³ Zbliżone myśli można odnaleźć m.in. u Junga (Zob. C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1976; C.G. Jung, *Psychologia a religia*, Warszawa 1970/1995), Frankla (V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978; V.E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984), Kübler-Rossa (E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 1969/1998), Bortnowskiej (*Sens choroby, sens życia, sens śmierci*, pod red. H. Bortnowskiej, Kraków 1980), Głaza (S. Głaz, *Doświadczenie religijne a sens życia*, Kraków 2002), Kępińskiego (A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987) i Jana Pawła II (Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005).

2.9. Duchowe walki Stefana Żeromskiego

Tym, co stanowi zrab pojęć i przeżyć Stefana Żeromskiego, zbliżających go do katolicyzmu, są – powtarzając za Górskim²⁶⁴ – wiara w Boga i w nieśmiertelność duszy, pozytywny stosunek do ideału świętości oraz wrażliwość na mistyczno-uczuciową stronę katolickiej obrzędowości²⁶⁵. Jednak – jak dalej stwierdzi Górski²⁶⁶ – poza te pierwociny życia religijnego pisarz nigdy nie wyszedł. Wprawdzie miewał on „[...] chwile o wyjątkowo silnym napięciu uczuciowym, gdy prawdy religijne narzucały się jego umysłowi z zupełną oczywistością, ale gdy przychodził odpływ natchnienia, brak dyscypliny życia wewnętrznego pozostawiał człowieka na pastwę intelektualnych wątpliwości. I dlatego – zdaniem Górskiego – Żeromski nie umiał przekroczyć zaklętego koła wewnętrznych sprzeczności między swą uczuciową wiarą i rozumem”²⁶⁷.

Teza mówiąca o duchowych walkach Stefana Żeromskiego jest możliwa do udowodnienia, istnieje bowiem dokument o wyraźnie wstrząsającej wymowie. Gdy w ostatnim roku swego życia Żeromski studiował *Filozofię życia duchowego* Witolda Rubczyńskiego, na oddzielnej kartce czynił notatki z lektury. Zapisując refleksje, jakie cisnęły mu się w trakcie czytania książki do głowy, pisał o swoich przeżyciach religijnych: „Kiedy leżymy na ziemi powaleni przez nieszczęście, kiedy strugi łez wylewamy w kamienie, coś zdobywamy, gdzieś się wdzieramy, stajemy się komuś wszechpotężnemu równymi, kto jest sprawiedliwością i miłosierdziem. – On to straszliwymi karami zabija w nas tyranie i zemstę, oducza lekkomyślnej podłości i uczy wewnętrznego nasłuchiwania. – Czemuż to czyni za pomocą kar? [...] Ścisła aż do uduszenia żelaznymi szponami, aż do ostatniego podrzutu nieszczęsne serce, ażeby zeń krople świętości wycisnąć. – Czy ta sprawa tak jest, w istocie, czy jest to tylko czysto ludzkie, ordynarne, prostackie złudzenie albo jakaś daleka przenośnia?”²⁶⁸ Nieco dalej Żeromski konstatuje: „Ktoś ukazuje mi wciąż, wczoraj i dziś, w ciągu długotrwałego

²⁶⁴ Zob. K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, op. cit., s. 304.

²⁶⁵ Np. przeżycia świętego Wojciecha podczas Mszy.

²⁶⁶ Zob. K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, op. cit., s. 304.

²⁶⁷ Ibid., s. 306-307.

²⁶⁸ S. Żeromski, *Elegie i inne pisma literackie i społeczne*, [w:] Id., *Pisma*, Warszawa-Kraków 1928, s. 371-372.

życia to potrącenie aż na sam brzeg przepaści i nagłą łaskę odpuszczenia. Ileż razy głowa moja nad samą krawędzią przepaści i mgłą upadła w ostatnim znużeniu na błogosławioną dłoń spokoju i w łasce tej właśnie dłoni spoczywała. – O dziwne, o przedziwne, o niepojęte, o niedocieczone zjawisko! – Ileż to razy w długoletnim misterium mego życia jęczałem po nocy, ileż razy leżałem na ziemi, prosząc się o łaskę oświecenia! Wszystko można wyśledzić spokojnym wzrokiem rozumu, wszędzie można zejść światłem nieskazitelnym, logicznego wywodu, można ujrzeć jak na dłoni duszę swą istniejącą poza ciałem, bytującą okrom mózgu, lecz nie można Ciebie wyśledzić światłem nieomylnego rozumu”²⁶⁹.

Przytoczone fragmenty wydają się malować cały charakter religijności autora *Popiołów*. Notatki są dowodem przerażającego niepokoju oraz męki, która wypływała z poszukiwania. Świadczą też o tym, iż Żeromski niezwykle intuicyjnie widział istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, a także moralny związek łączący człowieka z Absolutem. Nie są one jednak wolne od sprzeczności. Bo jednocześnie dostrzec możemy zaszczerpiony w młodości przez kulturę pozytywizmu sceptycyzm, który niweczy wszelkie zdobycze łaski.

Mówi się, że pomimo bogactwa przeżyć religijnych Stefan Żeromski nigdy nie wypracował systemu trwałych pojęć i przekonań w tej dziedzinie. Nigdy też nie udało mu zapanować nad chaosem życia wewnętrznego. Wprawdzie zbliżył się do katolicyzmu dzięki duchowym skłonnościom i zdobyczom swego życia wewnętrznego, ale tym co go utrzymywało w znacznym wobec niego dystansie były – jak to diagnozuje Górski²⁷⁰ – nadmierne ukochanie życia, brak uhierarchizowania wartości ciała i ducha, poprzez brak znajomości roli, jaką wola i rozum mogą odegrać w dziele trwałego nawrócenia.

2.10. Światopogląd Stefana Żeromskiego

Żeromskiego uznaje się – jako bodaj jedynego przedstawiciela swojego pokolenia – za wielki moralny i intelektualny autorytet. Tomasz Sobieraj²⁷¹ zauważa, że autor *Ludzi bezdomnych* wywierał przemożny wpływ na oblicze polskiej świadomości

²⁶⁹ Ibid. , s. 375-376.

²⁷⁰ Zob. K. Górski, *Literatura i katolicyzm, op. cit.* , s. 308.

²⁷¹ Zob. T. Sobieraj, *Heroizm i antynomie nowoczesności..., op. cit.* , s. 401.

kulturowej, można by powiedzieć skanonizował etos nowoczesnej inteligencji. Wybitne, kontrowersyjne dzieła Żeromskiego poruszają wszystkie najistotniejsze ideowe i światopoglądowe problemy schyłku XIX-wiecznej formacji kulturowej w Polsce²⁷², kiedy w wyraźny sposób odzwierciedlił się „duch nowoczesności”²⁷³. Christopher Norris²⁷⁴ zauważa, że nowoczesność (modernizm) rozpoczyna się razem z ideą, że wiedzy potrzebna jest zasada fundująca, bądź też udowodniona podstawa, która oprze się sceptycznemu wątpieniu; a podstawą tą okazuje się Kartezjańskie *cogito ergo sum*. Według Norrisa za inicjatywę nowoczesności uznać należy także podjętą przez Kanta próbę dostarczenia transcendentnie uzasadnionego wyjaśnienia takich władz, jak: poznanie intelektualne, rozum praktyczny oraz estetyczna władza sądenia i rozumu w jego czystości i spekulatywności. W tym też kontekście – zdaniem Norrisa – modernizm stanowi próbę zdefiniowania zasięgu, możliwości oraz ograniczeń władz poznania, rozumu i sądenia. Filozoficzny dyskurs nowoczesności bierze swój początek w idei europejskiego oświecenia²⁷⁵. Natomiast według opinii Zygmunta Baumana modernizm stanowi kategorię estetyczną (literacko-artystyczną), która jako wyrazisty prąd pojawiła się w Europie u schyłku XIX wieku, od nowoczesności, którą pojmuje się jako „okres historyczny, który w Europie Zachodniej rozpoczął się od serii dogłębnych społecznostrukturalnych i intelektualnych przemian siedemnastego stulecia i osiągnął dojrzałość w postaci (a) projektu kulturalnego, wraz z Oświeceniem, i (b) specyficznej formy życia społecznego, wraz z rozwojem społeczeństwa przemysłowego (kapitalistycznego, a później także i komunistycznego)”²⁷⁶.

Stefan Żeromski podjął w swojej twórczości romantyczną tradycję literatury jako służby narodowej (społecznej), występując w roli „prawodawcy”

²⁷² Charakterystyki tej struktury podjął się Janusz Maciejewski w studium zatytułowanym *Miejsce pozytywizmu polskiego w XIX-wiecznej formacji kulturowej*, [w:] *Pozytywizm. Język epoki*, pod red. G. Borkowskiej i J. Maciejewskiego, Warszawa 2001.

²⁷³ Ową „nowoczesność” rozumie się jako epokę socjokulturową, która ufundowana została na określonych podstawach filozoficznych oraz charakterystycznej episteme.

²⁷⁴ Zob. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, Kraków 2001, s. 9-10.

²⁷⁵ Najśłynniejszą koncepcję, sformułowaną w XVIII stuleciu przez oświeceniowych filozofów nowoczesności zaprezentował Jürgen Habermas w tekście pt. *Modernizm – nieskończony projekt*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1997.

²⁷⁶ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, *op. cit.*, s. 15, przyp. 1.

nowoczesności²⁷⁷, który owładnięty obsesją polskości oraz dylematami ówczesnej kultury europejskiej, programował niejako duchową przestrzeń polskiej kultury, oddziałując na przebieg ideowych polemik, ustanawiając wzorce społecznych zachowań i antropologiczne normy, jak to czynili romantycy. Warto dodać, że współcześni uznawali Żeromskiego za ostatniego wieszczą, który godzien był miana „kontynuatora wielkich romantyków”, jakimi byli Mickiewicz, Słowacki, Krasiński oraz Wyspiański. O tych ostatnich Jan Lechoń pisał: „pieśnią swą rozgrzewali naród do walki i powracali wolę życia umierającym z ran i z rozpacz. Jedyne Żeromskiemu pozwolone było wejść do ziemi obiecanej i ujrzeć to, o czym daremnie marzyli tamci”²⁷⁸.

O związku światopoglądu autora *Popiołów* z życiem narodowym, jego umiejętności wnikania w to życie i opanowywania wypełniających je żywiołów, mówił Stanisław Brzozowski w *Legendzie Młodej Polski* w taki oto sposób: „Żeromski to jest życie nasze własne, łączy nas z nim konieczność rozwiązania zagadnień, bez których rozwiązania żyć nie można, których wyrzekając się – żyć nie wolno. On żyje nie na powierzchni tego lub innego „danego” świata, lecz w tych głębinach, gdzie przebywa sama z sobą psychika wszelkie światy dźwigająca”²⁷⁹.

Pisarstwo Stefana Żeromskiego przenika specyficzna emotywna i moralna tonacja. Badaczka jego twórczości, Antonina Lubaszewska, wywodząc postawę Żeromskiego-publicysty z tradycji publicystyki staropolskiej, która pełni funkcję doradczą i przenika troską o wspólne dobro narodowe, pisze: „Na praktyce publicystycznej Żeromskiego zaważyła klasyczna tradycja współwystępowania ethosu i pathosu, to jest charakteru i uczucia. Autor [...] jest [...] podmiotem mającym pewne zobowiązania moralne. Jego postawa etyczna (charakter i uczucie) uczestniczy aktywnie w całej procedurze perswazyjnej i daje gwarancje uczciwości”²⁸⁰. Związki twórczości Stefana Żeromskiego z publicystyką staropolską akcentowali wcześniej Waław Borowy i Henryk Markiewicz.

²⁷⁷ Metaforę tę zawarł Zygmunt Bauman w książce *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998.

²⁷⁸ J. Lechoń, *Fragmety wspomnień. W Orłowie*, [w:] S. Eile, *Wspomnienia o Stefanie Żeromskim*, Warszawa 1961, s. 231.

²⁷⁹ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków-Wrocław 1983 [reprint], s. 487.

²⁸⁰ A. Lubaszewska, *Wstęp*, [w:] S. Żeromski, *Snobizm i postęp oraz inne utwory publicystyczne*, Kraków 2003, s. 9.

Mówiąc o światopoglądzie Stefana Żeromskiego nie sposób przemilczeć silnego jego naznaczenia stygmatem romantyzmu, który darzony był przez twórcę niezaprzeczalnym kultem. Przypomnijmy, że Mickiewicza zwał Żeromski „wieszczem plemienia polskiego, najprawdopodobniejszym z poetów oraz wielkim budowniczym nowoczesnej Polski”²⁸¹. Zauważa się też, iż pierwiastki romantyczne wiążą się w światopoglądzie autora *Dziejów grzechu* z elementami pozytywizmu²⁸², co potwierdza – jak powie Tomasz Sobieraj – antynomiczny charakter kultury nowoczesności, ukonstytuowanej na oświeceniowym, pozytywistycznym oraz romantycznym fundamencie. Nowoczesność jawić się wówczas może – kontynuuje Sobieraj – „[...] jako heteromorficzna formacja kulturowa, nacechowana wewnętrzną aporetycznością, autokrytyczna, kontestująca swoje paradygmatyczne podstawy (np. dominację rozumu instrumentalnego oraz projekty społecznej racjonalizacji), zarówno oparta na prymacie logosu, jak i ulegająca wpływom mythosu, romantycznych tendencji anarchizujących, które osłabiały racjonalny habitus”²⁸³ „²⁸⁴

Stefan Żeromski już od najwcześniejszej twórczości w rozmaity sposób opracowywał „wielką opowieść” emancypacyjną ludzkości²⁸⁵, którą zapoczątkowało i skodyfikowało europejskie oświecenie, a rozwinął nowoczesny wiek XIX.

Wolnościowe projekty ideologii pisarza wynikały ze zdecydowanej negacji terażniejszości oraz podejmowały walkę o lepsze jutro. Nadrzędną dla Żeromskiego sprawą było przywrócenie niepodległości Polski, obwarowane wieloma warunkami natury społecznej i moralnej. Stefan Żeromski powoływał się na radykalnie demokratyczny nurt polskiej myśli politycznej i społecznej XIX stulecia²⁸⁶, który na początku XX wieku zwieńczony został niepodległościowym nurtem socjalizmu.

²⁸¹ S. Kawyn, *Kult Mickiewicza w twórczości Żeromskiego*, [w:] Id., *Studia i szkice*, Kraków 1976.

²⁸² O romantycznych i pozytywistycznych dystynkcjach światopoglądu Stefana Żeromskiego, opierając się na jego *Dziennikach*, pisze Janina Kulczycka-Saloni w książce zatytułowanej *Pozytywizm i Żeromski*, Warszawa 1977.

²⁸³ Zobacz także: S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999.

²⁸⁴ T. Sobieraj, *Heroizm i antynomie nowoczesności...*, *op. cit.*, s. 403.

²⁸⁵ Wynalazcą kategorii „wielkiej opowieści”, zwanej też „wielką narracją” oraz „metanarracją” jest Jean-François Lyotard, który zdefiniował paradygmat nowoczesności (modernizmu); Zob. J-F Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.

²⁸⁶ Stefan Żeromski zetknął się z dorobkiem myśli Wielkiej Emigracji w czasie pracy bibliotecznej w Muzeum Polskim w Rapperswilu.

Światopogląd pisarza przeniknął duch nowoczesności. Żeromski formułował swoje społeczne i antropologiczne wzorce, jako projektowe wyzwania, które winno się podjąć i zrealizować. Znaczącą inspiracją twórczości Stefana Żeromskiego była społeczno-etyczna ideologia Edwarda Abramowskiego. Takie jej wątki jak współczująca świadomość nędzy ludzkiej, poczucie tożsamości z cierpiącym i pokrzywdzonym człowiekiem, uczucie dobroci i braterstwa czy poszanowanie godności jednostki, jej nieredukowalnego indywidualizmu²⁸⁷, znalazły odbicie w pisarstwie autora *Dumy o hetmanie*. Nieustannie odwołując się do tych haseł, propagował Żeromski ideę sprawiedliwości społecznej i podniesienia cywilizacyjnego poziomu warstw uciśnionych.

Stefan Żeromski podporządkował losy wykreowanych przez siebie postaci społecznym i narodowym normom moralnym. Jego bohaterom nie obce są dramatyczne rozdarcia pomiędzy służbę cierpiącej ludzkości, a potęgę „urody życia”. Stanisław Adamczewski określił ową antynomię jako dramatyczne zderzenie pokus świata, które podsuwane były jego protagonistom przez szatana, a także idei Chrystusowej, która sankcjonuje reformatorskie apostołstwo oraz ascetyczne poświęcenie się dla innych²⁸⁸.

Na temat etycznego zadania pisarskiego zawodu mówi wydrukowany w 1907 roku w *Nokturnie* cytat ze Stefana Żeromskiego: „Byłem zawsze jak dobosz, który biegnie bez tchu obok spracowanego szeregu, znany takt wybijając pałeczką. Ale oto westchnąłem, że już wyjdę spomiędzy nich i zostanę nareszcie z tym jednym jedynym, co jest moje własne, co jest tylko moje, co jest samym mną. Westchnąłem, że zawrę teraz w ramionach me ukochane piękno i zostanę z nim tylko w mroku nocy”²⁸⁹. W tym fragmencie szereg jest spracowany, dobosz trwa „zawsze”, marząc o porzuceniu obowiązku i schronieniu się w „ukochanym pięknie” – w literaturze. Ojczyzna to twarde i praktyczne zadanie, które jest przyczyną zniewolenia pisarza, a nie iluminacją, bo prawdziwa świętość to piękno, czyli literatura pojmowana jako zadanie estetyczne.

O przywiązaniu Żeromskiego do sfery absolutnej świadczy fakt łączenia przez niego doświadczeń, poszukiwań oraz jednostkowych wyborów drogi życia, których to wyborów dokonywali jego bohaterowie: Raduski, Judym, Nienaski czy Granowski, z archetypalnymi wzorcami i ewangelicznymi treściami, co przydaje moralności tych

²⁸⁷ Zob. S. Kawyn, *Edward Abramowski i jego idee w twórczości Żeromskiego*, [w:] *Studia i szkice*, Kraków 1976.

²⁸⁸ Zob. S. Adamczewski, *Sztuka pisarska Żeromskiego*, *op. cit.*

²⁸⁹ Zob. A. Hutnikiewicz, *Żeromski*, *op. cit.*, s. 455.

bohaterów określonej sankcji z zewnątrz, a oni sami jawią się – powiada Tomasz Sobieraj – jako *laiccy święci*²⁹⁰. Określając religijne akcenty etyki wykreowanych przez Stefana Żeromskiego bohaterów, Monika Wojtatowicz zauważa, że „czerpią [oni] ze źródeł etyki Jezusowej w kwestiach konstytuujących hierarchię wartości, z owej heroicznej siły dźwigającej innych ku światłu i umiłowaniu dobra”²⁹¹.

Światopogląd Stefana Żeromskiego przenika mickiewiczowska idea odrodzenia moralnego jako warunku czynu. Idea ta wpływa na duchową konstytucję bohaterów Żeromskiego, jednostek wiernych heroistycznej etyce, nieskazitelnym pod względem moralnym, ale także – powtarzając za Sobierajem – owładniętych imperatywem służby narodowi (społeczeństwu), prawdziwych ascetów życiowych²⁹².

2.11. Religijność Stefana Żeromskiego na tle epoki modernizmu

Zdaniem Marty Wyki Stefan Żeromski nie był człowiekiem religijnym, był raczej agnostykiem, a antyklerykałem już na pewno. Mimo to cała jego twórczość emanuje z siebie metafizyczny niepokój, mnoży pytania o sens życia, a poczucie tajemnicy istnienia dręczy wszystkich, wykreowanych przez Żeromskiego bohaterów. Wszelkie zatem doznania duchowe, które towarzyszą bohaterom pisarza, da się lepiej zrozumieć, gdy założymy – konstatuje Wyka: „iż realizują się w tym dziele pewne prawidłowości (stylistyczne, semantyczne, fabularne), które pozwalają zakwalifikować się jako przynależne szeroko rozumianej sferze sacrum”²⁹³.

O religijności – powiada Artur Hutnikiewicz: „decyduje przede wszystkim powaga, z jaką traktuje się w świecie twórczości Żeromskiego ową zagadkową dziedzinę spraw ostatecznych [...]. Świat Żeromskiego jest światem religijnego niepokoju, osobowość twórcza, jaka się w tym świecie objawia sprawia wrażenie duszy niepokornej, zbuntowanej, wewnętrznie rozdartej między nadzieją a rozpaczą [...] wątpliwej, nie mogącej się zdobyć na akt wiary bez zastrzeżeń, w całkowitej ufności, a w istocie rozpaczliwie poszukującej jakiejś siły nadziemnej, która uciszyłaby niepokój znękanego myśli. Jest to przeżywanie istnienia w pełnym tego słowa znaczeniu religijne

²⁹⁰ Zob. T. Sobieraj, *Heroizm i antynomie nowoczesności...*, *op. cit.*, s. 410.

²⁹¹ M. Wojtatowicz, *Biblia i człowiek w twórczości Stefana Żeromskiego*, [w:] *Wśród tulaczy i wędrowców. Studia młodopolskie*, pod red. S. Fity, J. A. Malika, Lublin 2001, s. 76.

²⁹² Zob. T. Sobieraj, *Heroizm i antynomie nowoczesności...*, *op. cit.*, s. 410.

²⁹³ M. Wyka, *Światopoglądy młodopolskie*, *op. cit.*, s. 146.

[...]. Toteż świat Żeromskiego jest wbrew pozorom rzeczywistością, w której obecność sacrum dostrzegalna jest w różnych poziomach organizacji dzieła²⁹⁴.

Na podstawie twórczości Stefana Żeromskiego oraz nader skąpego materiału biograficznego wydaje się, że pisarza nie można nazwać katolikiem. Jednakże po głębszej analizie dostępnych materiałów badawczych stwierdza się, iż Żeromski z całym zaangażowaniem poszukiwał odpowiedzi na niepokojące go zagadnienia religijne. Mówi się, że ze wszystkich dróg, na których ludzie poszukują Boga, najbliższej znalazł się autor *Ludzi bezdomnych* katolicyzmu.

2.12. Ogólna charakterystyka twórczości Stefana Żeromskiego

Pochodzący z deklasującej się szlachty Żeromski (01.11.1864 – 20.11.1925) twórczość literacką rozpoczął jeszcze w czasie swojego pobytu w kieleckim gimnazjum. Lata gimnazjalne, tj. 1874 – 1886, obfitowały w pierwsze publikacje prasowe – wiersze i drobne formy prozatorskie. Pierwszym obszernym dziełem pisarza były, pisane w latach 1882 – 1891, *Dzienniki* – zapis procesu dojrzewania Stefana Żeromskiego, jego uczuć, refleksji i pierwszych doświadczeń na polu literatury. *Dzienniki* uznaje się za dokument świadczący o nędzy, jaka towarzyszyła Żeromskiemu w latach młodości oraz największe osiągnięcie Żeromskiego. Równie cennego dokumentu nie pozostawił żaden z twórców tamtej epoki. Jan Tomkowski napisze: „O ile w swej prozie i dramatach Żeromski tkwił korzeniami w wieku XIX, to pisząc *Dzienniki* stawał się prekursorem polskiej diarystyki współczesnej, nawet w piśmiennictwie europejskim niewiele mając konkurentów²⁹⁵”.

Pisarz wcześnie stracił rodziców. Osamotniony, bardzo wrażliwy i niedoświadczony, nie mógł liczyć na szczególną pomoc krewnych, sam musiał zadbać o własny byt. Aby się utrzymać udzielał korepetycji, a zatem pracę zarobkową rozpoczął już w czasach gimnazjum. Pisarz był zdecydowanie miernym uczniem, który wielokrotnie powtarzał tę samą klasę, miał kłopoty z matematyką i łaciną. W sumie w gimnazjalnych ławach zasiadał aż 12 lat! Dzieciństwo i młodość spędził w rejonie kieleckim, gdzie jego ojciec dzierżawił folwarki. Stefan silnie związany był z Kielecczyzną, urodził się w Strawczynie, następnie mieszkał w Ciekotach. Związki

²⁹⁴ A. Hutnikiewicz, *Żeromski, op. cit.*, s. 308.

²⁹⁵ J. Tomkowski, *Młoda Polska*, Warszawa 2001, s. 143.

pisarza z ziemią kielecką wielokrotnie ujawniały się w jego twórczości. Wykreowani przez niego bohaterowie przeżywają tam większość swoich dramatów i uniesień szczęścia. Na rozwój myślowy Żeromskiego znaczny wpływ wywarła literatura romantyczna oraz realizm drugiej połowy XIX wieku. Osobiste doświadczenia autora *Ludzi bezdomnych* – nauka w carskiej szkole, praca korepetytora, pierwsze miłości, o których najpierw pisał w *Dziennikach*, po latach znalazły swoje miejsce w jego powieściach, między innymi w *Szyzyfowych pracach* (1897). Lektura dzieł wielkich romantyków – Mickiewicza czy Słowackiego rozbudziła wyobraźnię twórcy, wzmogła patriotyzm, a także ukształtowała jego zmysł estetyczny oraz poglądy polityczne. Poza Mickiewiczem i Słowackim Żeromski czytywał dzieła Sienkiewicza, Hugo, później też Prusa i Turgeniewa, którego cenił wyżej, aniżeli Dostojewskiego. Życie w nędzy, obserwacja skrajnej biedy społecznej oraz wyzysku proletariatu przyczyniła się do radykalizacji poglądów pisarza oraz krytycznej oceny szlachty, z której ten się wywodził. Pierwszym literackim doradcą młodego twórcy został Antoni Gustaw Bem – nauczyciel języka polskiego i literatury polskiej, typowy reprezentant demokratycznej, liberalnej i wolnomyślącej inteligencji pozytywistycznej²⁹⁶, którego – jak się przypuszcza – uwięcił Żeromski w *Szyzyfowych pracach* jako profesora Sztettera.

W 1886 roku Stefan Żeromski kończy szkołę, nie uzyskawszy jednak świadectwa dojrzałości, wskutek czego większość uniwersyteckich kierunków jest dla niego zamknięta. Rozpoczyna więc studia w Warszawskiej Szkole Weterynaryjnej, którą opuszcza po upływie dwóch lat, naturalnie bez dyplomu. Ostatnie kopiejki wydaje na teatr, który staje się jego pasją. Znużony nędzą, chory na gruźlicę i depresję, w 1888 roku wyjeżdża z Warszawy i rozpoczyna długoletnią wędrówkę po szlacheckich dworach, udzielając korepetycji. Tułaczka ta przyczynia się do poprawy materialnej kondycji Żeromskiego i pozwala zdobyć nowe, cenne dla jego pisarstwa, doświadczenia. Obserwując życie ziemiaństwa Stefan dostrzega ograniczenia umysłowe szlachty, jej fałszywą moralność, ucisk, jaki stosowała wobec poddanych chłopów oraz skrajny egoizm. Obserwacje te kształtują światopogląd pisarza, który daje swój wyraz na łonie „Głosu”, a następnie w jego pisarstwie. W 1892 roku wyjeżdża Żeromski za granicę, zwiedza Wiedeń i Zurich, gdzie najprawdopodobniej spotyka się z Edwardem Abramowskim, którego poglądy – rewolucja moralna zamiast krwawej rewolucji

²⁹⁶ Zob. A. Hutnikiewicz, *Stefan Żeromski*, [w:] *Literatura okresu Młodej Polski*, pod red. K. Wyki, A. Hutnikiewicza, M. Puchalskiej, Kraków 1973, s. 8.

marksistowskiej, etyka solidarności i braterstwa, kooperatywizm, wywierają na pisarzu wielkie wrażenie. Abramowski wspomniany zostanie przez Żeromskiego w *Przedwiośniu* (1924, z datą 1925). Nową fascynacją pisarza staną się, podobnie jak u innych twórców Młodej Polski, Tatry. Żeromski zdąży także posłuchać bajek Jana Krzeptowskiego – legendarnego Sabały.

Pierwsze drobiazgi drukuje Żeromski w prowincjonalnej „Gazecie Kieleckiej”, w 1889 roku nawiązuje współpracę z „Głosem”, gdzie poznaje zyczliwego mu redaktora Józefa Karola Potockiego, ps. Marian Bohusz. Pracując jako korepetytor w Nałęczowie spotyka wdowę, Oktawię z Radziwiłłowiczów Rodkiewiczową. Opiekunem córki Oktawii jest Bolesław Prus. Gdy w 1898 roku odbędzie się ślub Żeromskiego z Rodkiewiczową Prus wystąpi na nim w roli świadka. Tak właśnie skrzyżują się ze sobą drogi dwóch wielkich polskich powieściopisarzy.

Dla kariery literackiej Stefana Żeromskiego przełomowe znaczenie miał niewątpliwie rok 1891, kiedy to na łamach „Głosu” ukazało się opowiadanie *Silaczka*. Debiut książkowy Żeromskiego stanowiły wydane w 1896 roku jednocześnie dwa zbiory opowiadań zatytułowane: *Opowiadania* i *Rozdzióbią nas kruki, wrony*²⁹⁷. Krótkie realistyczne obrazki ukazują żyjących w skrajnej nędzy ludzi ze społecznych nizin, których ograbiono nawet z prawa do godnego umierania. Stefan Żeromski oskarża klasy uprzywilejowane, kapitalistów oraz ziemiaństwo o bezwzględny wyzysk, burzy opiewany przez pozytywistyczną literaturę mit szlachetnej pracy u podstaw oraz solidaryzm społeczny, kładąc akcent na wyzwolenie narodu. Pisarz zwraca także uwagę na religijno-narodowe prześladowania uciskanej ludności. Głosi, że klęski kolejnych zrywów wyzwoleniczych spowodowane były egoizmem szlachty, która nie dopuszczając chłopów do walk, nie przyznając im prawa do bycia obywatelami, uznawała ich za niepełnowartościowych.

Kolejne utwory, takie jak *Promień* (1898), *Cienie* (1898), *O żołnierzu tułaczku* (1898), *Tabu* (1898), *Popioły* (1904), *Wierna rzeka* (1912), *Wszystko i nic* (1918) miały na celu budzenie ducha narodu. W 1898 roku, pod pseudonimem „Maurycy Zych”, Żeromski wydaje *Szyfowe prace*, ukazujące mechanizm rusyfikacji w polskich szkołach. Na kartach *Szyfowych prac* Żeromski potwierdza konieczność podejmowania walki z zaborcą, nie koniecznie jednak zbrojnej, ale przede wszystkim walki w obronie

²⁹⁷ W pierwszej publikacji znalazły się m.in. takie opowiadania jak *Zmierzch*, *Zapomnienie*, *Silaczka* i *Doktor Piotr*, w drugiej m.in. *Mogila* czy *Do swego Boga*.

polskiej kultury. W 1899 roku wychodzą *Ludzie bezdomni*, powieść zamykająca młodzięczy okres twórczości Stefana Żeromskiego. Utrzymany w stylu realistycznym utwór obfituje w problemy społeczne i moralne wybory jednostek. Żeromski także tutaj oskarża panujące stosunki społeczne, które niszczą inicjatywę „niepokornych”. Problem losu narodu oraz roli człowieka w jego kształtowaniu, kwestia poświęcenia w imię niepodległości i sprawiedliwości społecznej powróci w twórczości Żeromskiego, m.in. w tragedii *Sułkowski* (1910), we współczesnej powieści *Uroda życia* (1912), a także trylogii *Walka z szatanem* (1916-1919).

Lata 1892 - 1896 to pobyt Żeromskiego w Szwajcarii, gdzie pracuje on jako bibliotekarz w Muzeum Narodowym Polskim w Rapperswilu. Po powrocie do ojczyzny pisarz obejmuje podobne stanowisko w Bibliotece Zamoyskich, gdzie pracuje siedem lat. Obie te posady umożliwiają mu zgłębianie wiedzy historycznej, szczególnie o epoce napoleońskiej, która później przydaje mu się przy pisaniu m.in. *Popiołów*.

W latach rewolucji 1905 - 1907 poglądy Żeromskiego na walkę klas ulegają krystalizacji. Polska Partia Socjalistyczna głosi hasła narodowej i społecznej walki. Żeromski dając się uwieść tej ideologii, popiera rewolucję. Organizuje wiece, na których sam przemawia, udziela się jako współtwórca teatrów robotniczych i placówek oświatowych dla dzieci i dorosłych. Wreszcie popiera hasła rewolucji jako twórca, poświęca tej kwestii kolejne utwory: *Sen o szpadzie* (1905), *Nagi bruk* (1906), *Nokturn* (1907), *Słowo o bandosie* (1908), *Duma o hetmanie* (1908) i niesceniczny dramat *Róża* (1909). W tym czasie stosunek pisarza do rewolucji jest zdecydowanie pozytywny. Żeromski ukazuje jej ideały jako szczytne, a w jego działaczach dostrzega bohaterów narodu. Prezentuje ich w konwencjach romantycznych, jako herosów słusznej walki. Stwarza etos żołnierza-rewolucjonisty, wyznaczając mu rolę sumienia oraz obrońcy narodu. Żeromski postrzega rewolucję przede wszystkim w kategoriach walki o wartości moralne. W 1899 roku w związku z falą aresztowań wśród działaczy Wydziału Czytelni Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności na krótko zostanie nawet zatrzymany przez rosyjską policję. Jednak przyjdzie taki czas, kiedy idealistyczna wizja ulegnie degradacji, a nadzieje pisarza na sprawiedliwy porządek społeczny polegą w starciu z rzeczywistością.

Obserwując krwawe walki, bezwzględność własnego obozu w dążeniu do zysku, Żeromski traci wiarę w słuszność zbrojnych przewrotów. Myśl pisarza ewoluuje od stopniowej krytyki rewolucji do bezwzględnego sprzeciwu dla jej metod. Wyrazem tak zmienionego poglądu są dramaty: *Ponad śnieg bielszym się stanę* (1921), *Na*

probestwie w Myszkowie (1920), *Turoń* (1923), *Snobizm i postęp* (1923) oraz powieść *Przedwiośnie*. Ta ostatnia, wydana w 1924 roku, stanowi próbę obiektywnego przedstawienia racji obydwu obozów. Stąd też otwarte zakończenie powieści. Losy Cezarego Baryki nie zostają rozstrzygnięte. W ostatniej scenie obserwujemy bohatera, nie będącego zwolennikiem rewolucji, idącego w pochodzie, który jeszcze nie jest rewolucją, ale stanowi manifestację rewolucyjnych postaw.

Po niepowodzeniach działań rewolucyjnych Stefan Żeromski odzyskuje nadzieję na lepsze jutro, na słuszny porządek świata w 1918 roku. Zakończenie pierwszej wojny światowej, a także odzyskanie przez Polskę niepodległości stwarzają szerokie możliwości rozwoju. Żeromski po raz kolejny snuje idealistyczne wizje przyszłości, widząc Polskę wolną i sprawiedliwą. W wyniku tych emocji powstają: *Wisła* (1918), *Wiatr od morza* (1922) i *Międzymorze* (1924).

W połowie 1914 roku, po publikacji *Szyfowych prac, Ludzi bezdomnych* (tom 1-2, 1899, z datą 1900), *Urody życia, Popiołów, Wiernej rzeki*, noweli *Echa leśne* (1905), a także burzliwie przyjętych *Dziejów grzechu* (tom 1-2, 1908), Stefan Żeromski był najpopularniejszym polskim autorem²⁹⁸.

Stefan Żeromski nie tylko tworzy, ale również udziela się w działalności publicznej, podejmując na rzecz życia kulturalnego rozmaite inicjatywy. Wchodzi w skład grona organizatorów Związku Zawodowego Literatów Polskich, zakłada polski oddział Pen Clubu oraz porusza kwestie społeczno-kulturalne w licznych artykułach i przemówieniach. Dużo też podróżuje, wyjeżdża do Francji i Włoch, regularnie odwiedza Zakopane i Nałęczów. Popularność pisarza rośnie, a w kręgu jego znajomych i przyjaciół znajdują się prawie wszyscy ówczesni polscy literaci, działacze polityczni, między innymi Piłsudski oraz pisarze zagraniczni – Gorki, Andriejew czy Conrad.

Niestety nadzieje pisarza po raz kolejny zawodzą, a rzeczywistość okazuje się daleka od jego pragnień. Walki klasowe nie mają końca, układ sił społecznych wraca do poprzedniego kształtu – bogactwo posiadaczy rośnie, a nędza uciskanych nasila się. Mimo, że pisarz sympatyzuje z lewicą, stara się zajmować stanowisko niezależne. W 1909 roku wstępuje do masonerii. Okres poprzedzający I wojnę światową to jednocześnie czas kryzysu małżeństwa pisarza. W 1908 roku poznaje on malarkę Annę Zawadzką, która – jak się wkrótce okaże – stanie się towarzyszką jego życia.

²⁹⁸ Odeszli już wówczas Orzeszkowa, Prus i Wyspiański, gwiazdy Sienkiewicza i Przybyszewskiego zbladły, a Reymont nie dostał jeszcze Nobla.

Ostatnim wielkim dziełem Żeromskiego jest *Przedwiośnie*. Wprawdzie pisarz planował jego kontynuację w tomie *Wiosna* jednak śmierć pokrzyżowała te plany. Po zgonie twórcy ukazała się jeszcze *Puszcza jodłowa* (1925), pomnik poświęcony ziemi kieleckiej.

Na pierwszy plan poruszanych przez Żeromskiego zagadnień, wysuwa się tematyka społeczna i polityczna, stosunek do zastanej sytuacji, podziałów klasowych oraz ekonomicznego wyzysku, ocena rewolucji i powojennych rządów. Twórczość pisarza ma głębszy, uniwersalny aspekt, który dotyczy ogólnej ludzkiej kondycji. Na kartach jego prozy wielokrotnie pojawia się problem dobra i zła oraz pytanie o charakter ludzkiej natury i przyczyny zła na świecie. Zło, którego synonimem jest ludzka krzywda, dostrzega Żeromski przede wszystkim w niesprawiedliwości. Twórca *Ludzi bezdomnych* za wyzysk ludności wiejskiej najsilniej napiętnuje szlachtę, a rewolucję za brutalną przemoc, brak poszanowania ludzkiego życia i godności. Doktor Piotr, Siłaczka czy Judym to postacie poświęcające się dla najbiedniejszych. Akcent pozytywistycznego ideału pracy został tutaj połączony z romantycznym duchem walki. Odrzucając przemiany społeczne na drodze zbrojnej rewolucji, postulował pisarz postęp ludzkości na drodze twórczej pracy, szczególnym szacunkiem darząc myśl ludzką w dziedzinie techniki.

Stefan Żeromski buduje światy swoich utworów na fundamencie idei wywiedzionych z wolnościowego projektu Oświecenia, w wieku XIX skrytalizowanych przez romantyzm i pozytywizm. Do idei tych zalicza się: naród, wolność i niepodległość, sprawiedliwość społeczną (równość), moralno-cywilizacyjny postęp, traktowany jako stopniowe pomniejszanie cierpień ludzkości, zwłaszcza warstw uciśnionych, kulturotwórczy charakter nauki i oświaty, zorientowany na osiągnięcie jak największej ilości cywilizacyjnych dóbr, kończąc na instrumentalnym podporządkowaniu sobie przestrzeni natury oraz wykorzystywaniu jej dóbr dla ludzkiej korzyści²⁹⁹.

W twórczości Żeromskiego czytelnik odnajduje niebanalny sposób ukazania przeżywanych przez bohaterów emocji, pisarz przybliżył je czytelnikom, stosując rozmaite zabiegi formalne – kontrastowe zestawianie scen, psychizację przyrody, czy poetycki styl opisu. Proza Żeromskiego nasycona jest leksykalnym bogactwem, fenomenalną wydolnością językową oraz umiejętnością znajdowania wyrazów w

²⁹⁹ Zob. T. Sobieraj, *Heroizm i antynomie nowoczesności...*, *op. cit.*, s. 411.

danym miejscu koniecznych, nieodwołalnie trafnych. W zakresie składni i frazeologii styl Żeromskiego wykazuje silną skłonność do superlatywów, swoistego patosu oraz niezwykłości wyrażenia³⁰⁰. Natomiast stosowany przez pisarza śmiech, będący ironią, karykaturą, drwiną, szyderstwem czy też – powtarzając za Arturem Hutnikiewiczem – kostycznym i zjadliwym dowcipem, nie tyle rozwesela, ile skłania do posępnych refleksji, to kolejny sposób wyrażenia negatywnej, pesymistycznej diagnozy i osądu życia³⁰¹.

Na podstawie utworów Stefana Żeromskiego zrealizowano filmy: *Dzieje grzechu* A. Bednarczyka (1911), H. Szaro (1933) i W. Borowczyka (1975); *Uroda życia* W. Wauera i E. Modzelewskiego (1921, 2 serie) oraz J. Gardana (1930); *Wierna rzeka* E. Puchalskiego (1922, wyświetlany pt. *Rok 1863*), L. Buczkowskiego (1936) i T. Chmielewskiego (1983, premiera 1987); *Przedwiośnie* H. Szaro (1928) oraz o tym samym tytule F. Bajona (2000); *Ponad śnieg* K. Megalickiego (1929); *Wiatr od morza* K. Czyńskiego (1930) oraz *Róża* J. Lejtesa (1936).

2.13. Szkoły czytania Żeromskiego

Mówiąc o współczesnych szkołach czytania Żeromskiego wymienia się Artura Hutnikiewicza, Henryka Markiewicza³⁰² i Michała Głowińskiego. Wśród wymienionych badaczy Hutnikiewicz jest najbardziej tradycyjny programowo. Markiewicz nieustannie wiązał pisarza ze społeczną, polityczną, historyczną, a także literacką rzeczywistością, wskutek czego Żeromski jawił się u niego wobec tradycji napoleońskiej, wobec 1863 i 1905 roku. Zdaniem badacza pisarz wchodził w skład pokolenia Młodej Polski. Głowiński analizował natomiast poetykę powieści Stefana Żeromskiego: jego szkice *Konstrukcja a recepcja, Anachronizm i konstrukcja czasu*³⁰³ ukazują autora *Wiernej rzeki* jako prekursora zmian gatunkowych oraz uczestnika walk o nową powieść, jaką podejmuje modernizm. Michał Głowiński zwraca uwagę na „szeroką współczesność” Żeromskiego, natomiast Henryk Markiewicz na „próżnię historyczną”, w której dzieją się jego niektóre książki. Szeroka współczesność –

³⁰⁰ Por. A. Hutnikiewicz, *Stefan Żeromski*, [w:] *Literatura okresu Młodej Polski*, op. cit., s. 24-25.

³⁰¹ Zob. Ibid., s. 26-27.

³⁰² Zob. H. Markiewicz, *Prus i Żeromski*, Warszawa 1954 oraz H. Markiewicz, *W kręgu Żeromskiego*, Warszawa 1977.

³⁰³ Zob. M. Głowiński, *Porządek, chaos, znaczenie*, Warszawa 1968.

powiada Marta Wyka – „[...] dopuszcza anachronizmy, próżnia historyczna wspomaga jak gdyby produkowanie sytuacji archetypicznych. Razem zaś – prowadzą one do swoistych przemian w recepcji dzieła Żeromskiego. Nie tylko układa się ona w porządku tradycyjnym: krytyk tworzy recepcję, ale również: dzieło Żeromskiego projektuje recepcję poprzez swoje nowe chwyt formalne. Żeromski jest – może być – katalizatorem zmian, zaś jego dzieło – kontynuuje Wyka – odznacza się wystarczającą różnorodnością, aby wiele epok znalazło w nim coś dla siebie przydatnego szczególnie”³⁰⁴.

³⁰⁴ M. Wyka, *Światopoglądy młodopolskie, op. cit.*, s. 146.

Rozdział III

Motyw Judasza w literaturze Młodej Polski

Wstęp

W szeroko rozumianym piśmiennictwie religijnym przełomu XIX i XX stulecia, Judasz, zgodnie zresztą z tradycją, prezentowany był jako zdrajca. Portretując apostoła podkreślano jego zachłanność i wyparcie się Nauczyciela, marginalizowano samobójstwo i przemilczano akt zwrócenia przez nikczemnika 30 srebrników. Zwracano uwagę na rolę Judasza w zbawczym planie Boga, z tym jednak zastrzeżeniem, że dopiero brak nawrócenia i skruchy, a ostatecznie rozpacz i samobójcza śmierć, przekreśliły w rezultacie szanse zdrajcy na indywidualne zbawienie³⁰⁵. Z tej tradycji wyłoni się ostatecznie wizerunek Judasza, który ks. Józef Lubelski ujmie takimi oto słowy: „Judasz to człowiek zajęty tylko ziemskimi rzeczami i interesami, – pieniądze były dla niego wszystkim, za pieniądze i dla pieniędzy był gotów wszystko uczynić”³⁰⁶. Piśmiennictwo religijne przełomu stuleci powieliło przyjęty wcześniej stereotyp niewiernego ucznia Jezusa – zachłannego zdrajcy o nieuleczalnie chorej, grzesznej duszy, zamkniętej na działanie łaski. Kajetan Izidor Wysłouch napisze: „[...] wydawszy Mistrza – powiesi się sam z rozpacz, tam na drzewie oliwnym pod górą, co gałąź suchą rozpościera nad drogą, jak szubienica... I tam go wiatr kołysał [...] i ptaki nad nim krakały [...] i krakaniem rozprawiły bez końca o tym, że wobec miłości takiej rozpaczać mógł – kiedy i dla niego była litość i przebaczenie”³⁰⁷. W tym też miejscu rozchodzą się drogi piśmiennictwa religijnego i religijnie nacechowanej twórczości, z literackimi³⁰⁸, modernistycznymi portretami

³⁰⁵ Zob. np.: J. K. Kaczmarczyk, *Ewangelie. Studium krytyczne*, Kraków 1915; W. Serwantowski, *Wykład Pisma Świętego*, t. 3, Wiedeń 1845; W. Szczepański, *Cztery Ewangelie*, Kraków 1916.

³⁰⁶ J. Lubelski, *Chrystus i grzesznicy*, Tarnów 1913, s. 68, 69.

³⁰⁷ A. Wysłouch, *Mistrz z Nazaretu*, Warszawa 1907, s. 161-162. (Tekst Izidora Kajetana Wysłoucha)

³⁰⁸ Propozycja legendy chrześcijańskiej, która także chciała dociec przyczyn i sensu zdrady Judasza, prezentuje się niezwykle skromnie. W legendzie Selmy Lagerlöf *W Nazarecie*, (*Legendy Chrystusowe* opublikowane w Szwecji w 1904 roku; wydanie polskie w tłumaczeniu Marii Zarębyń datowane na 1905

Judasza. W tych ostatnich zainteresowanie skupiało się przede wszystkim na tym, co doprowadziło apostoła Jezusa do zapoczątkowanej zdradą klęski. Modernistyczni twórcy temat Judasza potraktują jako pretekst do refleksji nad kondycją ludzką, wypowiedzą niepokoję współczesnej im epoki, opiszą lęk, który wynikał ze świadomości bycia człowiekiem. Uprzedźmy jednak, że twórcy ci, podobnie jak religijni dydaktycy oraz część teologów, Judasza pojmowali zbyt historycznie. Konsekwencją takiego podejścia do tematu będą liczne nieporozumienia, dowolność treści oraz inflacja fabularna, która ciążyła ku apokryfizacji³⁰⁹. Młodopolscy twórcy, którzy widzieli w Judaszu pragmatyka, jednostkę zaradną i przebiegłą – zdaniem Edwarda Jakiela – wzbogacili fabularną biografię Judasza, ale niekoniecznie pogłębili jego psychiczne doznania³¹⁰. Biblijnego zdrajcy nie chciano usprawiedliwiać, ale usiłowano odszukać czynniki kształtujące jego kondycję. Ostatecznie postać najsłynniejszego chyba zdrajcy w historii, stała się ikoną człowieczeństwa słabego, zdeterminowanego, opanowanego przez lęk oraz niespełnione żądze. Modernistyczna analiza duszy Judasza prowadziła ku ciemnym źródłom człowieczeństwa³¹¹. Wydaje się, że młodopolscy twórcy przekonani byli o nieuchronności losu Judasza, o konieczności zdrady oraz potępieniu za jej dokonanie. Powielali biografię Judasza, znaną z nowotestamentowych podań. Judasz stał się psychopata, w którym – powiada Jakiel – „wyolbrzymiono [...] wszystkie negatywne zjawiska psychiczne i emocjonalne w jego doświadczeniach, a to maksymalizowało samoudręczenie i schizofreniczne lęki postaci”³¹².

Wśród tekstów podejmujących w epoce modernizmu motyw Judasza znajdują się: *Sprawiedliwie* (1899) Władysława Reymonta³¹³, *Przeklęty* (1902) Andrzeja

rok) autorka zaprezentuje fragmenty z życia Jezusa w rodzinnym Nazarecie, gdzie wychowywał się także Judasz. Autorka obnaży psychiczne determinanty skrywanej i tłamszonej nienawiści ucznia do Nauczyciela, czyli wydarzenia z dzieciństwa, kiedy mały Jezus przewyższał Judasza w czynach.

³⁰⁹ Zob. E. Jakiel, *Młodopolskie portrety biblijne. Wybrane zagadnienia i kreacje*, Gdańsk 2007, s. 178.

³¹⁰ Zob. *Ibid.*, s. 178.

³¹¹ Ks. Josef Mausbach napisze: „Sztuka i piśmiennictwo zwraca się z lubością ku ciemnym podłożom życia duchowego, co bałamuca umysł i serce, a ducha zgoła nie zbogacą” (J. Mausbach, *U źródeł bytu – cel ludzkości*, tłum. Z. Cieplucha, Poznań 1909, s. 57).

³¹² E. Jakiel, *Młodopolskie portrety...*, *op. cit.*, s. 179.

³¹³ Szkic powieściowy *Sprawiedliwie* Reymonta prezentuje losy Jasia Winciorka, który został skazany na trzy lata więzienia za to, że bronił honoru narzeczonej, Nastki, pobitej przez rządcę, który miał wobec niej nieczne zamiary. Po roku więzienia bohater zdecydował się na ucieczkę, podczas której został

Niemojewskiego, *Zwycięzca* (1910) Jerzego Żuławskiego³¹⁴, *Maria Magdalena* (1912) Gustawa Daniłowskiego, *Nawracanie Judasza* (1916) Stefana Żeromskiego oraz *Judaszowa wina* (1918) Marii Czeskiej-Mączyńskiej³¹⁵. Mówiąc o tekstach prozy poetyckiej nie można przemilczeć: *Labiryntu* (1903) Natalii Dzierżek, *Mistrza z Nazaretu* (1905) Izidora Kajetana Wysłoucha a także *Judasza* (1907) Włodzimierza Sulimy-Popiela. Do dzieł poetyckich włączyć należy: *Judasza* (1901) Jana Kasprowicza, *Ukrzyżowanie i Ostatnią Wieczerzę* Stanisława Koraba-Brzozowskiego³¹⁶, *Iskariotę* (1901) Władysława Bukowińskiego³¹⁷, *Judasza* (1903)

postrzelony przez strażników. Rannemu udało się dotrzeć do rodzinnej wsi i domu matki, która otoczyła go opieką. Wprawdzie wyzdrowiał, ale był poszukiwany i dom rodzinny okazał się dla niego niebezpiecznym miejscem. Jedynym wyjściem z sytuacji wydawała się emigracja do Ameryki, która udaremniona została przez współmieszkańców wsi. Zachęceni nagrodą pieniężną za schwycenie Jasia i podburzeni przez sołtysa wieśniacy postanowili pochwycić Jasia i wydać go w ręce strażników. Jednak uciekinier nie chciał się tak łatwo poddać i w ramach zemsty podpalił rodzinną wieś. Jaś Winciorek to Judasz, na którym chłopci dokonali samosądu, bo popełnił czyn, którego wybaczyć w ich odczuciu nie było można. Wieś wymierzyła Jasiowi sprawiedliwość, wrzucając go na płonący dach rodzinnego domu. Reymontowski Judasz nie docenił tego, że cała gromada przyznawała mu rację, że kara za pobicie rządcy była niewspółmierna do jego winy. Gdy wyzdrowiał, odreagował cichość i uległość, jaką wymogła na nim choroba. Zdrowy stał się zuchwały i arogancki, przestał się ukrywać, groził zemstą za ewentualną zdradę. Odcinając się od wspólnoty, z którą żył, górując nad nią, a ostatecznie podpalając wieś, sam wydał na siebie wyrok. Skończył tragicznie, tak samo jak jego biblijny pierwowzór.

³¹⁴ W powieści z 1910 roku pt. *Zwycięzca*, Jerzy Żuławski prezentuje bardzo interesującą postać kobiecą, łączącą w sobie cechy młodopolskiej Marii Magdaleny oraz samego Judasza. Córka księżycowego kapłana Malahudy, Ihezal, pod wpływem fizycznego kontaktu z diabolicznym szernem, Awijem, dokonuje zabójstwa Marka – Mesjasza. Kobięce wcielenie Iskarioty, dopuszcza się zdrady pod wpływem złego, który zawładnął jej pćciowością i uzyskał nad nią kontrolę.

³¹⁵ W opowiadaniu Marii Czeskiej-Mączyńskiej *Judaszowa wina* (1918) kochanka Judasza, kobięcy demon o imieniu Sara, zazdrosna o miłość Jezusa, nakłania apostoła do skutkującej Jego zabiciem zdrady. Za motyw do tak haniebnego czynu posłuży tutaj chciwość i sugestia kusicielki oraz prawdziwej femme fatale, manipulującej słabym i uległym Judaszem. Zdruzgotany własną podłością donosiciel, zwiedziony jadowitymi podszeptami zachłannej Sary, popełnia samobójstwo.

³¹⁶ W utworach Stanisława Koraba-Brzozowskiego pt. *Ukrzyżowanie* oraz *Ostatnia Wieczerza* w całej jaskrawości pokazana została ambiwalencja ludzkiej natury. W atmosferze obrazoburczej śmiałości Judasz–cielesność przedstawiony został jako profanator idealnej duszy. Naturalizm i chuć górują tutaj nad światem kultury. Pesymistyczna poezja Koraba-Brzozowskiego, pod maską Iskarioty, obrazuje upadek człowieczeństwa. Pierwotne instynkty oraz biologizm wygrywiają z subtelnościami świata kultury, religią i moralnością.

Artura Oppmana³¹⁸ i *Judasza* – sonety I, II (1902) Kornela Makuszyńskiego³¹⁹. Natomiast wśród dramatów, które podejmują motyw biblijnego zdrajcy, znajdują się: *Jeremiasz Prorok*³²⁰ (1892) Michała Żmigrodzkiego, *Maria z Magdali* (1906) Antoniego Szandlerowskiego, *Judasz z Kariothu* (1913) Karola Huberta Rostworowskiego i *Judasz* (dramat z 1913, opublikowany w 1917) Kazimierza Przerwy Tetmajera.

3.1. *Judasz Jana Kasprowicza, poemat*³²¹

Wykreowany przez Jana Kasprowicza Judasz, główny bohater poematu, świadom jest ostateczności swego potępienia, które dokonało się już za jego życia. Świadomość ta nie pogrąża go w apatii, ani nie uwalnia od lęku. Uznając siebie za „źródło upodleń i cierpień”³²², Kasprowicowski zdrajca dostrzega w sobie prototyp

³¹⁷ W utworze Władysława Bukowińskiego pt. *Iskariota* (1901) Judasz, podobnie jak w ewangelicznych podaniach, jest złoczyńcą, którego spotyka zasłużona kara. Wyrzuty sumienia doprowadzają zdrajcę na skraj załamania nerwowego. Cierpienia psychiczne Iskarioty mieszają się z jego bólem fizycznym. Donosiela nieustannie prześladuje obraz rozsypanych srebrników, to znowu las krzyży. Apostoł nie znajduje ucieczki od własnej nikczemności.

³¹⁸ W wierszu z 1903 roku pt. *Judasz* Artur Oppman akcentuje szaleństwo biblijnego zdrajcy Jezusa. Iskariota, którego nie chce przyjąć ani ziemia, ani otchłań, ucieka tutaj przed prześladowającymi go obrazami krzyża. Za pomocą tego wiersza Oppman wydaje się dawać wyraźne i jednoznaczne ostrzeżenie dla tych, którzy próbowaliby zbłądzić. Podobny obraz możemy zaobserwować w tekście o tym samym tytule, ale z 1907 roku, Włodzimierza Sulimy-Popiela. Turpistyczne opisy męczarni Judasza Iskarioty stają się tu jednoznacznym antydogowskazem dla błędzących niedowiarków.

³¹⁹ W sonetach Kornela Makuszyńskiego, Judasz jawi się jako szyderyszy szatan, który nie boi się stanąć do otwartej konfrontacji z Bogiem. Odczłowieczony zdrajca świadom jest własnej potworności – to jadowita bestia, która potrafi walczyć tylko podstępem, obłudą i nikczemnością; jest w stanie przełamać wszelkie granice zła. Makuszyński wydaje się pytać: W jaki sposób można pokonać kogoś, kto upaja się własnym upadkiem i pławi się we własnym plugastwie?

³²⁰ W datowanym na 1892 rok dramacie Michała Żmigrodzkiego *Jeremiasz Prorok* autor, wykorzystując biblijną postać Jeremiasza, a następnie Judasza, prowadzi rozważania, które związane są z przyczynami utraty przez Polskę niepodległości oraz wskazuje drogi moralnej odnowy.

³²¹ Prace nad *Judaszem* rozpoczął Kasprowicz latem 1900 roku, a ukończył prawdopodobnie przed październikiem 1901. Pierwodruk: „Chimera” 1901 t. 4 z. 10/12 (październik-grudzień; wyd. w lipcu lub na początku sierpnia 1902) s. 143-163 – Zob. [w:] *Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*, t. 18, vol. 2, Wrocław 1994, s. 69.

³²² J. Kasprowicz, *Judasz*, [w:] Id., *Hymny*, Warszawa 1922, s. 107.

upadku człowieka. Ogarnięty lękiem, zamykając się na świat zewnętrzny, skupia się na własnych przeżyciach. Zdrajca jawi się jako „schizofreniczna osobowość”³²³, jednostka opanowana przez lęk i własne przeżycia psychiczne. Jedyną, jak się wydaje, jego reakcją obronną jest próba takiej interpretacji własnej zdrady, w której każdy człowiek okazałby się w mniejszym lub większym stopniu zdrajcą. Swego rodzaju autopsychoterapia kończy się jednak klęską, bo pogrążony w rozpacz bohater, nie będzie w stanie wzbudzić w sobie nadziei.

Zdrajcę prześladowają mgliste wizje Chrystusa oraz Jego męki. Nie dają o sobie zapomnieć wydarzenia z przeszłości, wracają wspomnienia targu o cenę Jezusa. Judasz ma świadomość ciężaru zbrodni, jaka stała się jego udziałem. Świadom zdrady dopytuje Boga:

„[...] ale to czuję, że nie żar urągań
aż do obłędu mnie piecze,
tylko bezbrzeżny Twój ból...
Czemuś mnie stworzył, o Panie,
takim nędznikiem?!”³²⁴

Jan Kasprowicz powraca do pytania o wolną wolę Judasza oraz jego naznaczenie piętnem grzechu. Jako główny motyw swego haniebnego działania Judasz wymienia myśli, które mu towarzyszą:

„Wezmę trzydzieści, bo patrzeć nie mogę,
aby on zwał się Chrystus, ja zaś – Judasz!
Ażeby jego było przeznaczeniem
umrzeć na krzyżu, który po wiek wieków
otoczony będzie czią,
gdy ja się mam błąkać
po wszystkiej ziemi,
wzgardzony i oplwany,
zdrajca i kłamca,
i uwodziciel [...]”³²⁵.

³²³ E. Jakiel, *Młodopolskie portrety...*, *op. cit.*, s. 190.

³²⁴ J. Kasprowicz, *Judasz*, *op. cit.*, s. 98.

³²⁵ *Ibid.*, s. 105-106.

Mając świadomość swego przeznaczenia, odrzucony i zagubiony zdrajca, z wewnętrzną pewnością mówi:

„Wszyscyśmy zdrajcy!

Człek człękowi jest równy-

Ja zwę się Judasz, i tyś jest Judaszem,

wszyscyśmy bracia Judasze [...]”³²⁶.

To braterstwo w grzechu, a także zrównanie winy wszystkich ludzi to wniosek jaki Młoda Polska wyciągnęła z determinizmu, który odpowiedzialność za istnienie zła przeniósł na Boga. Wskutek tego przekonania zdradę Judasza uznano za symbol winy i grzechu całej ludzkości, nie zaś błąd jednego człowieka³²⁷.

Kasprowiczowskim Judaszem targają wywołane przeszłością lęki. „Rzecz dzieje się” po wydaniu Jezusa kapłanom. Zdrada Judasza oraz fakt, że wskutek tak haniebnego czynu Mistrz okrutnie cierpiał, wywołują w apostołe okrutne katusze. Nieustannie powracający obraz twarzy Chrystusa, znany z chusty świętej Weroniki, wywołuje u zdrajcy kolejne erupcje psychicznego bólu. Zresztą wiadomo, że w kreacjach biblijnych postaci, posługiwał się Kasprowicz religijnymi ich wyobrażeniami, zakorzenionymi zwłaszcza w rodzimym folklorze religijnym. Obłądny dialog z własnymi wyobrażeniami i schizofrenicznymi projekcjami tytułowy bohater *Judasza* rozpoczyna tak:

„Czemu mnie ścigasz?

Gdzież Twoja święta, uwielbiana miłość?

Ni jednej chwili wytchnienia!...

Widzę Cię w słońcu!

W chmurach Cię widzę –

we wszystkim, czego się dotknę [...]”³²⁸.

Judasza, który przyznaje: „czart to się wczoraj rzucił mi na szyję/i tak mnie słodko polectała,/aż mi ta krwawa wystąpiła pręga...”³²⁹, prześladować będzie poczucie winy oraz pewność ostatecznego potępienia. Świadomość ta wynika z niemożliwości naprawienia przez niego zła, którego się dopuścił, a także odpokutowania zdrady.

³²⁶ Ibid. , s. 109.

³²⁷ Zob. J. Jędrusiak, *Motyw Judasza w dramacie Młodej Polski*, [w:] *Dramat biblijny Młodej Polski*, pod red. S. Kruka, Wrocław 1992, s. 205.

³²⁸ J. Kasprowicz, *Judasza*, *op. cit.* , s. 97.

³²⁹ Ibid. , s. 98.

Judasz Kasprowicza uosabia klęskę człowieczeństwa, wielu widzi w nim wędrowca po manowcach życia, który łączy w sobie całe ludzkie zło, razem z piętnem Kaina oraz pierwotnym grzechem Adama, ale jest on także tym, który ostrzega i prosi:
„Przyjacielu! przyjacielu!
Pomóż zdejmować mi ciernie!
Jakaś nieziemska szaruga
na świecie –
weź przyjaciela w dom –
dobytku swego nie chowaj
pod klucz! [...]
Jestem złodziejem i tchórzem –
aleć nie pierwszym
i nie ostatnim
i nie jedynym...
Zabij mnie! zabij!
tylko tak nie gardź mną!”³³⁰

3.2. *Przeklęty* Andrzeja Niemojewskiego, poemat prozą³³¹

W utworze Andrzeja Niemojewskiego pt. *Przeklęty* autor prezentuje czytelnikowi katusze potępionego zdrajcy, który targany jest straszliwymi wyrzutami sumienia. Nie zaznając spokoju, zdrajca wyje z bólu, obserwując cierpiącą Matkę Sprawiedliwego oraz skruszonego ucznia³³². Tortury wywołane obrazami pasji Mistrza trwają bez końca. Niemojewski notuje: „Duch tego człowieka krążąc z powiewem wiatru, znalazł się znowu w onym gaju. Ujrzał wtedy z przerażeniem, że dłużej cierpi krzywdziciel, niż skrzywdzony”³³³. Sprawiedliwy opuścił swój grób – zmartwychwstał i ukazał się uczniom w wieczerniku, „[...] zdjęty z krzyża nie leżał już w grobie strzeżonym przez żołnierzy. Natomiast w [...] gaju na drzewie figowym wisiał wciąż

³³⁰ Ibid. , s. 112-113.

³³¹ *Przeklęty* Andrzeja Niemojewskiego został opublikowany po raz pierwszy w 1902 [1901] w zbiorze opowieści biblijnych napisanych prozą, skonfiskowanych przez cenzurę – Zob. [w:] *Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*, t. 15, Warszawa 1978, s. 112.

³³² Zob. A. Niemojewski, *Przeklęty*, [w:] Id., *Legends*, Lwów 1902, s. 230.

³³³ Ibid. , s. 238.

jeszcze trup człowieka rudego i nikt nie miał odwagi zbliżyć się, aby go odciąć i pochować”³³⁴. Właśnie do wieczernika, gdzie zgromadzeni poprzysięgali Sprawiedliwemu „zachować w wiecznym przekleństwie pamięć zdrajcy”³³⁵, niewidzialny potępieniec kieruje swoje kroki i dopiero tam pojmuje swoją winę oraz odczuwa skruchę. Niemojewski relacjonuje: „Coś w nim mówiło, że wielka zbrodnia jest tylko jakimś nadaremnie skalaniem się, jest mękąadaną sobie samemu. Przeklęty! [...] Ale zarazem czuł, że stało się coś tak potwornego, czego nie mógł być rozumem swym przewidzieć. Zdało mu się, że istotnie nie wiedział, co uczynił [...]”³³⁶. Uświadomienie sobie własnych win i skrucha Judasza stanowią przełom w jego pośmiertnej egzystencji. Burza milknie, a zdrajca przemierza ziemię. Gdy zmęczony upałem siada, ktoś zbliża się i podejmuje z nim dialog. Przeklęty nie zdaje sobie sprawy z tego, kto jest jego rozmówcą. Nie wie nawet kim jest on sam. Nieznajomy mówi do potępieńca:

„-Żali nawet pamiętasz, iż znużyłeś się i cierpiałeś? Żali pamiętasz, czyś żył kiedykolwiek i działał?

Po chwili zaś dodał:

- Co pamiętasz jedynie? Czego jedynie pożądasz?
- Być jakimś innym! – zawołał Przeklęty i pochylił mu się do nóg”³³⁷.

Spóźnione wyznanie Judasza zjednuje mu błogosławieństwo Sprawiedliwego:

„-Żyj i odradzaj się ciągle, boś jest człowiek, który dąży. Po każdym czynie nastąpi zrozumienie tego czynu. Więc powtarzaj, abyś za każdorazowym odrodzeniem się mniej prawdę sprzedawał...”³³⁸

Świat przedstawiony *Przekłętego* jest światem pozagrobowej pełnej transcendencji. Z pewnością jest to nowość w stosunku do innych legend o „tłumionej, wygaszanej lub przestrajanej nadprzyrodzoności na rejestry naturalizmu laickiego, politycznego czy mistyczo-halucynacyjnego”³³⁹.

Legenda Niemojewskiego dokonuje radykalnego przeformułowania wykładni biblijnej w kierunku skrajnego humanizmu. Niemojewski daje Judaszowi szansę

³³⁴ Ibid. , s. 237-238.

³³⁵ Ibid. , s. 239.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Ibid. , s. 241.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ E. Fiała, *Egolatria w „Legendach” A. Niemojewskiego*, [w:] *Problematyka religijna...*, op. cit. , s. 402.

zrozumienia własnych błędów, skruchy i nawrócenia już po śmierci. To istotna nowość. Dotychczas możliwe to było jedynie za życia. Mówi się, że jest to swego rodzaju obrona zdrajcy przed Bogiem, który – pisze Niemojewski – „ujrzał [...] z przerażeniem, że dłużej cierpi krzywdziciel, niż skrzywdzony”³⁴⁰. Pisarz sugeruje, że cierpienie i skrucha przekłętego przyćmiewa dobroć Boga i ofiarę Chrystusa-Sprawiedliwego. Ostateczna racja leży po stronie człowieka, nie zaś Boga³⁴¹.

W tekście Niemojewskiego, zdruzgotany bezmiarem własnej nikczemności, tragiczny zdrajca przekracza granice śmierci, gdzie czeka go większa męka niż w życiu doczesnym:

„On uciekł. I ucieka ciągle. Uciekł przed swoją twarzą, przed swemi oczami, uciekł spod drzewa figowego, na którym zawisł ów rudy wisielec. Uciekł przed brzmieniem swego imienia, które było na ustach wszystkich. [...] Uciekł przed widmem owej twarzy ociekłej krwią i śmiertelnym znojem. Ucieka wciąż. Pod nim mroczy się dzień, zachodzi słońce, nastaje noc; za nim rozlegają się w powietrzu wołania, świsty, chichoty. Szaleje gonitwa, nęka go głosami i widziadłami”³⁴².

Niemojewski pyta o sens ludzkiego istnienia oraz cierpienia, jakie niesie ze sobą życie. Zastanawia się nad tym, dlaczego ludzie mają ponosić pełną odpowiedzialność za swoje czyny, skoro nie są w stanie ani zobaczyć, ani rozpoznać wszystkich znaków. Pośmiertny los Judasza stał się tutaj pretekstem do rozważań na temat wartości ludzkiego życia oraz swoistą polemiką z obrazem zdrajcy zawartym na kartach *Pisma Świętego*³⁴³.

³⁴⁰ A. Niemojewski, *Przeklęty*, *op. cit.*, s. 238.

³⁴¹ Zob. E. Fiała, *Egolatria...*, *op. cit.*, s. 403.

³⁴² A. Niemojewski, *Przeklęty*, *op. cit.*, s. 236.

³⁴³ W ciemnych katakumbach, które przygotowano dla potępieńców, przebywa także bohater utworu Natalii Dzierżek pt. *Labirynt* (1903). Wędrowiec funkcjonuje w tej cmentarnej otchłani ze świadomością upadku, grzechu oraz ogromnym poczuciem winy. Utwór Natalii Dzierżek usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie: Czy ukarany grzesznik przepelniony jest lękiem przed Boską sprawiedliwością, czy raczej pokłada ufność w Bożym miłosierdziu?

3.3. *Marja z Magdali* Antoniego Szandlerowskiego, poemat dramatyczny³⁴⁴

W dramacie Antoniego Szandlerowskiego *Marja z Magdali* pojawia się motyw erotycznego trójkąta – są to skomplikowane relacje pomiędzy Judaszem, Marją Magdaleną³⁴⁵ oraz jej bratem Łazarzem, którym kochanka Judasza jest chorobliwie zafascynowana. Cieleśny związek bohaterki z Iskaryotą stanowi przeciwieństwo duchowej łączności pomiędzy nią i jej bratem. Tą duchową miłością ukochana Judasza obdarzy także Nazarejczyka. Zaślepiiony pożądaniem, zazdrosny o miłość siostry Łazarza, Judasz dopuści się zdrady.

Słusznie obawiając się kościelnej cenzury, ksiądz-poeta ogłaszał swoje utwory pod szybko rozszyfrowanymi pseudonimami: Antoni Ziemic, Artur Ginter, W. Ginter i Władysław Poświat. Nawet katolicka krytyka literacka, która określała Szandlerowskiego mianem „błuźniercy”³⁴⁶ i „gorszyciela ludu”³⁴⁷, uznawała w nim poetę „dużej miary” oraz „talent zupełnie oryginalny i wyjątkowo świetny, polot fantazji mało co nie – genialny”³⁴⁸. Mówi się, że *Marja z Magdali* wyznacza epokę „burzy i zawieruchy zatracenia”³⁴⁹ jej autora. Zaprezentowana w utworze miłość ma ziemski, zmysłowy charakter, a patronuje jej najprawdopodobniej wizja *Salome* Oscara Wilde’a³⁵⁰. Z niechęcią o *Marji z Magdali* pisze Lesław Eustachiewicz, według którego utwór ten „w zestawieniu z dramatami Rostworowskiego i Tetmajera lub z powieścią Daniłowskiego nie przynosi żadnych wartości”³⁵¹, chociaż *Marja* Szandlerowskiego powstała wcześniej, aniżeli inne wymienione. W nowatorski sposób zaprezentowana została tutaj – zdaniem Hanny Grabskiej – osoba Judasza, będąca w utworze

³⁴⁴ *Poemat dramatyczny w 4 aktach* Antoniego Szandlerowskiego powstał w roku 1906. Po raz pierwszy został wystawiony przed 1911, natomiast pierwsze wydanie zbiorowe, w którym został opublikowany, datuje się na 1914 (*Pisma*, t. 4 z przedmową J. Jankowskiego) – Zob. [w:] *Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*, t. 15, Warszawa 1978, s. 622-623.

³⁴⁵ Zachowuję pisownię oryginału. K. Sz.

³⁴⁶ S. Bończa, *Z ruchu umysłowego*, „Myśl Katolicka” 1908, nr 20.

³⁴⁷ J. Gnatowski, *Przeciw gorszycielom ludu*, „Wiara” 1908, nr 28.

³⁴⁸ *Ibid.*, s. 435.

³⁴⁹ D. Trzeźniowski, *Dramat mistyczny Antoniego Szandlerowskiego*, [w:] *Dramat biblijny...*, *op. cit.*, s. 251.

³⁵⁰ Zob. D. Trzeźniowski, *Dramat mistyczny...*, *op. cit.*, s. 251.

³⁵¹ L. Eustachiewicz, *Dramaturgia Młodej Polski. Próba monografii dramatu z lat 1890-1918*, Warszawa 1986.

Szandlerowskiego „upostaciowaną siłą zmysłowej miłości”³⁵², co jest dla badaczki równoznaczne z komasacją demonizmu. Dalej Grabska mówi, że Judasz Szandlerowskiego pozbawiony jest rysów tradycyjnego zdrajcy i zbrodniarza, jest symbolicznym obrazem człowieka „w ogóle”, jednego z wielu, *quidama*. Judasz wie, że życie bez doczesnych trosk. Bawi się na zabawach, wystawnych przyjęciach, kocha. Szandlerowski podaje: „Któż, kto mieszka w Judei – nie słyszał o ucztach Iskaryoty”³⁵³. Chcąc odzyskać ukochaną Judasz zrezygnuje z tego przepychu i zabaw. Utwór Szandlerowskiego prezentuje dojrzewanie dwojga głównych bohaterów do ostatecznych decyzji, opowiedzą się oni po stronie dobra lub zła.

Pisząc o *Marji z Magdali* Wilhelm Feldman stwierdza, że utwór ten miał wyrażać „zwycięstwo wiary nad zmysłami, ale daje tylko dramat Judasza”³⁵⁴. Judasz Szandlerowskiego jest młody i piękny – nie tak jak podaje *Pismo Święte* – jego czoło jaśnieje dumą, wargi są purpurowe, ramiona „stalne”, a szaty srebrzyste „jako pełń księżyca”³⁵⁵. Jest zamożny, co wyklucza motywowanie zdrady chciwością i chęcią posiadania. Dumny i bogaty przyjmie srebrniki Sanhedryonu jako obelgę. Jedyń – jak się wydaje – przyczyną upadku jest miłość i związana z nią zazdrość.

Judasz nie jest naznaczony piętnem grzechu, a jego czyn nie wynika z przeznaczenia. Zauroczone bliskością ukochanej wypowiada słowa: „Czem potęga Jahwy, kiedy w swych dłoniach dzierżę kuliste twe piersi... Czem wszystko co pod ziemią... na ziemi... nad ziemią?...”³⁵⁶ Marja³⁵⁷ rozumie bezsens własnego życia znacznie wcześniej niż wyzbyty pokory skarbnik Mistrza. Miłość, której za bardzo zaufała, stała się jego przekleństwem i doprowadziła go do upadku. Marja zaś jest

³⁵² H. Grabska, *Dramat religijny w okresie Młodej Polski*, „Roczniki Humanistyczne” 1972, z. 1.

³⁵³ A. Szandlerowski, *Marja z Magdali Tryumf*, [w:] *Pisma Antoniego Szandlerowskiego*, t. IV, Warszawa 1914, s. 71.

³⁵⁴ W. Feldman, *Współczesna literatura polska 1864-1918*, t. 2, Kraków 1985, s. 356.

³⁵⁵ A. Szandlerowski, *Marja z Magdali...*, *op. cit.*, s. 12.

³⁵⁶ *Ibid.*, s. 15.

³⁵⁷ Najprawdopodobniej pod wpływem któregoś ze średniowiecznych apokryfów autor niesłusznie identyfikował Marię Magdalenę, z której Jezus wypędził siedem złych duchów (Zob. Łk 8,2), z jawnogrzeznicą rozlewającą w domu Szymona Faryzeusza drogocenny, pachnący olejek na nogi Chrystusa, po którym to czynie odpuszczone jej zostały grzechy (Zob. Łk 7,37-50) oraz z Marią z Betanii, siostrą Łazarza (Zob. Łk 10,38 i J 11,1-18) – Zob. W. Kaczmarek, *Złamane pieczęcie Księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski*, Lublin 1999, s. 244.

narzędziem w dokonującym się ostatecznie planie zniszczenia ucznia Chrystusa. W jej osobie realizuje się młodopolski mit kobiety-wampa, kobiety-modliszki:

„Magdalena:

[...] W stalowych ramion oplocie, jak w skalnym kraterze – zapalę się ogniem... zakąpię warem... wstrząsę się dreszczem... I wybuchnę – zaleję – spopielę – zniszczę!.. [...]

Judasz:

Płyniesz... przewalasz się... gotujesz do skoku... rozwierasz łono otchłanne – Magdaleno!!”³⁵⁸

Przypuszcza się, że to, iż Szandlerowski, kapłan i literat, żył w konkubinacie z kobietą, zaważyło na kreacji Judasza z Keryot, w którym autor akcentował wątek niespełnionej miłości do Marji Magdaleny³⁵⁹.

Judasz i Marja, w kreślonej przez Szandlerowskiego sztuce, są młodzi, bogaci i szczęśliwi. Ich miłość jest spełniona i wydaje się, że zostanie przypieczętowana małżeństwem. Plany syna Iskaryoty i Magdaleny krzyżuje śmierć brata Marji – Łazarza, po którego wskrzeszeniu przez Mistrza, zakochani powiększają grono Jego wyznawców. Marja wstępuje w szeregi uczniów Nazarejczyka z wdzięczności za ocalenie brata, natomiast Judasz z nienawiści do Chrystusa, zazdrosny o ukochaną, dla której cudotwórca stał się ważniejszy od niego. W dogodnym czasie wyda Głósciciela „Królestwa bożego” żydowskim kapłanom.

Siostrzana miłość do Łazarza stanowi oś życia Marji Magdaleny. Szandlerowski nasycy związek rodzeństwa delikatnym erotyzmem, który pełen jest podtekstów wiążących się z wejściem w dorosłe, dojrzałe życie. Zresztą – jak twierdzi Wojciech Gutowski – w dziele Szandlerowskiego wszelkie relacje zachodzące między postaciami mają mniej lub bardziej wyraźny erotyczny podtekst³⁶⁰. Pomiędzy Magdaleną a Łazarzem autor usiłuje wydobyć i podkreślić *czyste* relacje, jakie zachodzą między mężczyzną a kobietą. Zasiana przez Łazarza wrażliwość miała pozostać w sercu Marji Magdaleny przez całe życie, nawet gdy stanie się jawno grzesznicą. Będzie ona obecna w jej duszy, czekając na obudzenie. Miłość Marji do Judasza, przepełniona napięciami i

³⁵⁸ A. Szandlerowski, *Marja z Magdali...*, *op. cit.*, s. 16.

³⁵⁹ J. Sieradzan, *Motyw Judasza w kulturze*, [w:] *Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce*, pod red. J. Sieradzana, Białystok 2007, s. 133.

³⁶⁰ W. Gutowski, *Antoniego Szandlerowskiego religia miłości. Z zagadnień erotyki młodopolskiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1991, z. 201, s. 30.

ekstazami, wydała się bohaterce możliwością realizacji pięknej, czystej miłości, jaką zaszczerpił w niej Łazarz – przeciwnik tego związku. Początkowo układ ten wydaje się realizacją powrotu do Raju, realizacją zamysłu Boga, jaki towarzyszył Mu podczas stwarzania człowieka. Zakochani marzą, by ten utracony Raj ponownie odzyskać. Na kartach utworu Szandlerowskiego kochankowie mówią:

„Magdalena

Zadziwi się Jahwe... wyciągnie ku nam rękę i – pobłogosławi...

Rozjaśni się jego oblicze prawieczne, gdy ujrzy, ile szczęścia znalazło tych dwoje rzuconych przezeń na ziemię, przeklętą w swych płodach!..

Może... może, patrząc na nas – wspomni on szósty dzień swego tworzenia – dzień, w którym, stojąc przed największym dziełem, jakie zrodził, – On, Wielki Jahwe nie wyrzekł ni słowa – głowę tylko skłonił w ciężkiej zadumie...

Judasz

Tak!.. Patrząc na nas, powie On nareszcie, że uczynił – dobrze!”³⁶¹

W dramacie *Marja z Magdali* próżno by szukać problemu wolności, w jaką Bóg wyposażył swoje dzieła podczas ich stwarzania. Bohaterowie Szandlerowskiego reagują emocjonalnie i instynktownie. Raz utożsamiają miłość z efektem wiążącym niewolniczo partnerów, innym razem redukują ją wyłącznie do erotyki. Powodem obudzenia w Marji *czystego* impulsu miłosnego jest wiadomość o śmierci Łazarza, utożsamianej z końcem wszystkich jej dążeń i pragnień. Marja uświadamia sobie, że fizyczna miłość z Judaszem jest pusta i bezowocna. Jedynym rozwiązaniem życiowego bezsensu staje się śmierć, przekreślająca ostatecznie jej związek z Judaszem:

„Magdalena

Dobrze, Judaszu! Nim zgasnę... nim pójdę, skąd niemasz powrotu – pierwej...

Judasz

Zawrzemy się w ścisku śmiertelnym, jak dwa huragany, gdy stargają pęta...”³⁶²

Samobójstwo kochanków wydaje się jedyną reakcją na zredukowaną do erosa miłość, w konfrontacji z cierpieniem duszy. „Prawdziwe szczęście” Magdaleny tkwi w jej zespoleniu z bratem, a wskrzeszenie Łazarza, nie zaś Chrystusa, zwiastuje jej „nowe życie”.

³⁶¹ A. Szandlerowski, *Marja z Magdali...*, op. cit., s. 17.

³⁶² Ibid., s. 44.

Bohaterka za wskrzeszenie Łazarza jest Nazarejczykowi bardzo wdzięczna, a po spotkaniu z Nim dokonuje refleksji nad konsekwencjami swego związku z Judaszem. Szandlerowski motywuje zdradziecki czyn skarbnika Mistrza jako objaw zemsty za to, że Chrystus odebrał mu ukochaną, że przez Niego ją stracił. Pełen inwencji i pewności siebie Judasz, nie tak jak u Rostworowskiego czy Tetmajera, w rozmowach z Sanhedryonem dyktuje warunki. Gardzi delegatami żydowskiej Rady, wyrzuca ich z domu, zmusza ich do żebrania o swoje łaski, a ostatecznie przyłącza się do nich i nie żądając żadnej gratyfikacji, wydaje im Chrystusa. Zdrada daje Judaszowi osobistą satysfakcję, ale do czasu.

Tragedia Iskaryoty polega na fałszywym pojmowaniu osoby Chrystusa. W finale dramatu zdrajca pojmuje, że przyczyną odejścia od niego Magdaleny był Łazarz. Radykalna zmiana postawy Marji Magdaleny wobec ucznia Mistrza nie była efektem jej nawrócenia, ale dokonała się wskutek interwencji Chrystusa w jej życie, dzięki obudzeniu tkwiącego w niej od dzieciństwa pragnienia boskiej pełni: androgyne. A zaprzestanie kontaktów cielesnych pomiędzy Marją i Judaszem nastąpiło wedle zasady anagnoris: nagłego rozpoznania w Chrystusie Tego, który umożliwi jej powrót do prawdziwego stanu szczęścia. Judasz, dzięki Łazarzowi, którego wysyła do zdrajcy³⁶³ Prorok, dopiero w finale dramatu Szandlerowskiego pojmie swoją fatalną pomyłkę:

„Łazarz (*pochyla się nad nim*)

Ja to w jej sercu zrodziłem pragnienia czystsze, gorętsze,

niż te, któreś gasił w niej żądzą swoją...

Głos mój usłyszała... i poszła za mną...

A ja ją do nóg proroka zawiodłem!

Sprawiedliwego krwią zmazałeś ręce!..”³⁶⁴

Chrystus, pomimo wskrzeszenia Łazarza z martwych, co stanowi przecież atrybut Boga, to jedynie pomocnik, który umożliwi wyzwolenie drzemających w człowieku możliwości realizacji ideału androgynicznego szczęścia³⁶⁵.

Do momentu odejścia Marji Magdaleny do Chrystusa, wiara apostoła w możliwość stworzenia własnego, zamkniętego świata, gdzie nie mają dostępu potępienie i troska, wydaje się niczym nie zachwiana. Na niej osadza się jego,

³⁶³ Judasz zdradza miejsce wieczornych modlitw Mistrza, którego wskazuje pocałunkiem.

³⁶⁴ A. Szandlerowski, *Marja z Magdali...*, *op. cit.*, s. 100.

³⁶⁵ Zob. W. Kaczmarek, *Złamane pieczęcie Księgi...*, *op. cit.* s. 250-251.

przechodząca w pychę, pewność siebie. Odtąd zacznie się moralny upadek młodego bogacza. Pragnienie odzyskania niewiernej kobiety sprawi, że przyłączy się on do uczniów Nazarejczyka, nie wyzbywając się przy tym majątku ani niewolników. Jednak nie będzie już tym samym, cieszącym się z życia Judaszem. Ogarnie go szaleństwo.

Istotną rolę w przemianie Judasza odegra jego powiernik Assachar, który podniecać będzie szaloną wyobraźnię skarbnika oraz pokieruje jego losem. To właśnie on, wiedziony zazdrością o bogactwo „przyjaciela”, zazdrosny o miłość Magdaleny a także umotywowany odpowiednią zapłatą, układa się z Sanhedryonem. Assachar konsekwentnie i świadomie realizuje swój plan w przeciwieństwie do kierującego się nieludzką furią i żywiołowością Judasza, który ma świadomość zmian, jakie w nim zaszły. W rozmowie z Assacharem kochanek Marji przyznaje: „Innym jestem dzisiaj, niżli wczoraj byłem... a wczoraj innym niż byłem przedwczorą...”³⁶⁶ Dopóki Judasz żyje nadzieją na powrót jawno grzesznicy, nie myśli o wyrównaniu krzywd. W wypadku jednak niezmienności decyzji Magdaleny, dokona zemsty: „Wtedy – ja – Judasz – Iskaryoty – stanąłbym morzem bezdomnym, pomiędzy nimi... A tę nienawiść, którą mam dla niego (Proroka) – zakląłbym w zemstę!”³⁶⁷ To ostrzeżenie zacznie zdrajca konsekwentnie realizować po decydującym spotkaniu z ukochaną. Chociaż Marję podnieca bliskość Judasza i jego obietnice szczęśliwego, dostatniego życia po jej powrocie, to słysząc głos oznajmiający przybycie Mistrza, porzuca Judasza na zawsze. Wiedziony nienawiścią i zazdrością zdrajca, przestanie nawet z niechęcią patrzeć na Sanhedryon, którego postępowanie wydawało mu się wcześniej obrzydliwe. Uświadamia bowiem sobie, że bez Wysokiej Rady nie zdoła zrealizować planu zemsty. Zapłata za zdradę niszczy jego radość z realizacji powziętego zamierzenia. Judasz czuje się nędznym i płaskim sługą Sanhedryonu, a nie mścicielem własnych krzywd. Skarbnik z Keryot wybiega z domu wśród wichury i błyskawic. Narrator relacjonuje dalszy ciąg zdarzeń:

„Wicher wyje... jęczy... skowyczy jak odmieńce... [...]

W noc taką dziwne dzieć się zwykły rzeczy... [...]

Mówią, że to szatan radosne sprawia harce, bo ujrzał wisielca... [...]

Czyżby i teraz kto się obwiesił?”³⁶⁸

³⁶⁶ A. Szandlerowski, *Marja z Magdali...*, *op. cit.*, s. 83.

³⁶⁷ *Ibid.*, s. 65.

³⁶⁸ *Ibid.*, s. 101-102.

Wywołany grzechem żal Judasza wydaje się oczyszczać go z winy, a potęgą uczucia, jakie żywił do Marji, rzuca inne światło na jego postępowanie.

3.4. *Marja Magdalena* Gustawa Daniłowskiego, powieść³⁶⁹

W modernistycznej powieści *Marja Magdalena* pióra Gustawa Daniłowskiego, na pierwszy plan wysuwa się zagadkowy, modelowy trójkąt literacki: Judasz – Marja Magdalena – Chrystus. Hedonistka Marja, która każdej nocy poszukuje ekscytujących wrażeń w ramionach kochanków i kochanek, zafascynowana jest jednocześnie zwierzęcą naturą Judasza z Kerjot oraz delikatnym i subtelnym rabim: „W burym płaszczu, wielkociałe Judasz i kształtny, biało ubrany Jezus wydali się jakoby uosobieniem dwu pierwiastków jej własnej natury. Widziała pierwszego kochanka swej zbestwionej krwi, i pierwszą miłość dziewiczą serca”³⁷⁰. Przy każdym z nich jest zupełnie inną osobą. Przebiegły apostoł usiłuje wykorzystać każdą sytuację do realizacji własnych celów. Potęgowany erotycznym napięciem dramat wisi w powietrzu.

Judasz Daniłowskiego jest człowiekiem niewykształconym, ale bardzo uzdolnionym i inteligentnym, którego zgubiła przewrotność i bujna fantazja. Uczeń mistrza z Nazaretu to włóczęga, który uwiódł Marję z Magdali, będącą w powieści córką Łazarza. W postaci Marji twórca połączył to, co dla żydowskiego i katolickiego ortodoksy uchodzi za najbardziej odrażające. Marja Magdalena jest bachantką i lesbijką, która ostatecznie zostaje prostytutką. Przed śmiercią z rąk tłumu wybawia ją sam Jezus, zwany „synem bożym”. Judasz przypuszcza, że Jezusa i Marję łączy romans. Daniłowski pisze: „Do tych jątrzących uczuć żalu i zawiści dołączyły się przywidzenia, że Jezus dla niej (Marji) właściwie opuścił Jerozolimę, dla niej marudzi w Galilei, przez nią jest gotów zaprzepaścić całą tak dobrze zapowiadającą się sprawę. Na myśl o tem burzyło się w nim wszystko, chwilami nienawidził wprost Marję, a Chrystusa zaczynał odzierać w sercu swoim ze wszystkich znamion bohaterstwa, z promieni aureoli boskości”³⁷¹.

³⁶⁹ Powieść Gustawa Daniłowskiego została ogłoszona we fragmentach przez „Życie” (1911) w zeszytach 6-11; w roku następnym, w częściach, m.in. w „Literaturze i Sztuce” dod. „Gońca Poniedziałkowego” (nr 15); natomiast osobne wydanie całości opublikowano w Warszawie w 1912 – Zob. [w:] *Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*, t. 13, Warszawa 1970, s. 403.

³⁷⁰ G. Daniłowski, *Marja Magdalena: powieść*, Warszawa 1911, s. 172.

³⁷¹ *Ibid.*, s. 195.

W marzeniach Judasz widzi siebie w odrodzonym królestwie żydowskim, piastującego funkcję podskarbiego. Kiedy Jezus nie zgadza się na zakup broni, Judasz postanawia wziąć sprawę w swoje ręce. Usiłuje sprowokować kapłanów do podjęcia działań przeciwko wybawicielowi Marji. Plan zakładał, że w razie powodzenia akcji mesjańskiej Judasz zyskałby na znaczeniu w oczach Jezusa, zaś w razie klęski powstania zdobyłby zasługę u kapłanów. Apostoł poinformował więc Annasza, że Jezus, którego początkowo miewał za człowieka słabego i chwiejnego³⁷², a wreszcie za szalbierza³⁷³, zamierza zburzyć świątynię. Ostatecznie przekazał Jezusa kapłanom, licząc na to, że sprowokuje Go tym samym do podjęcia działania. W czasie, gdy Marja Magdalena broniła ucznia z zarzutu zdrady, przed pozostałymi z tego grona, Judasz już nie żył³⁷⁴.

Judasz Gustawa Daniłowskiego ma ambicje zostać kimś znaczącym na dworze Mesjasza, przyszłego króla Izraela, którego zdrajca upatrywał w Jezusie. Motyw ten pochodzi najprawdopodobniej z dość powszechnego ujęcia religijnego. Na podstawie przekazu o wyczekiwaniu przez Żydów królestwa mesjańskiego, upatrywano w Judaszu apostoła tego właśnie królestwa. Rozmiłowany w dobrach materialnych Judasz nie jest w stanie zrozumieć autentycznego przesłania Dobrej Nowiny: „W rozbudzonej jego imaginacji majątek rósł jak na rozdrożach, interesy szły jak z płatka. Od znakomitych pomysłów, zyskownych spekulacji płonęła mu głowa. Majaczyły mu się własne skutki, statki, liczne karawany, kantory i faktorje na wszystkich punktach ziemi, tłumy podwładnych, pisarzy, niewolników, juki pełne złota. – Unoszony wyobraźnią widział siebie w kosztownej lektyce pospołu z Marją. Łechtał go pochlebny gwar ulicy, podziwiający bogactwo Judasza i urodę jego towarzyski. Twarz jego oblekła się wyrazem dostojnej powagi, na ustach zatałał się łaskawy uśmiech – i kiwał w obie strony rudym czerepem, jakby kłaniając się witającym go okrzykami tłumom”³⁷⁵.

Na kartach powieści Daniłowskiego Judasz staje się więc zręcznym dyplomatą oraz przebiegłym politykiem, który pojmuje zapowiadane przez Jezusa Królestwo „całkowicie po ziemsku”³⁷⁶. Chcąc realizować marzenie o intratnej posiadzie na wymaginowanym dworze, starał się nakłonić Jezusa do wszczęcia rebelii oraz

³⁷² Zob. *Ibid.*, s. 208.

³⁷³ Zob. *Ibid.*, s. 284.

³⁷⁴ Zob. *Ibid.*, s. 301-302; Por. T. Dworak, *Kwestia Judaszowa*, „Życie i Myśl” 1974, nr 5, s. 66-67.

³⁷⁵ G. Daniłowski, *Marja Magdalena...*, *op. cit.*, s. 290.

³⁷⁶ *Ibid.*, s. 30.

obwołania się w jej trakcie królem. Pragnął osiągnąć cel polityczny, budując przy tym jednocześnie szczęście osobiste. Zamierzał uczynić Marję Magdalenę pierwszą damą dworu. Ta, marionetka obok króla-Jezusa, w rzeczywistości miałaby być kochanką Judasza, który przez nią chciał wpływać na losy Izraela. Zdrajca Daniłowskiego to człowiek spoglądający w przyszłość, śmiało planujący swoją karierę. Jego działaniem nie kieruje lęk, ale zdrowe ludzkie reakcje – ambicja, chociaż zdecydowanie zbyt wygórowana. I to właśnie ona doprowadzi ostatecznie do klęski. Zanim jednak tak się stanie, Judasz będzie snuł intrygę: „[...] Należy sprawę doprowadzić do ostrego konfliktu, zniewolić kapłanów, by targnęli się na Jezusa [...]; a gdy walka rozgorzeje, Jezus zostanie zmuszony siłą faktów obwołać się po stronie swych wyznawców, stać się jeśli nie wodzem faktycznym ruchu, to sztandarem”³⁷⁷.

Gustaw Daniłowski konsekwentnie buduje portret silnego Judasza, którego śmierć nie była w żadnym razie wynikiem załamania psychicznego. Nawet po śmierci Jezusa zdrajca planuje ułożenie sobie życia z Marją Magdaleną. Snując plany na ich dalsze, wspólne życie, Judasz powie: „Będiesz miała wszystko, czego zapragniesz... nawet, nawet... no... kochanków – skoro inaczej nie możesz wytrzymać – byle z moją wiedzą i bogatych... Choć wolałbym, byś utemperowała się”³⁷⁸. Kolejne próby oswobodzenia Jezusa z rąk kapłanów kończą się klęską. Zdrajca podburza pospólstwo, próbuje zorganizować apostołów, ale ci już puciekali. Plany dalszego życia u boku Marji Magdaleny burzy cud zmartwychwstania³⁷⁹.

W opisie śmierci Judasza, Daniłowski kreuje apostoła na bohatera tragicznego, który przegrał swoje życie. Judasz Daniłowskiego popełnia samobójstwo dopiero wówczas, gdy jego plan zostaje ostatecznie zburzony, gdy czuje się „jak bankrut, który w mgnieniu oka stracił co do grosza całą pozyskaną nagle fortunę”³⁸⁰, kiedy nie ma już wyjścia i nie jest w stanie wpłynąć na własne losy. Kreśląc pośmiertny obraz Judasza Daniłowski pisze: „Jedno oko było zamknięte zupełnie, drugie w pół otwarte zdawało się przez łzy patrzeć jeszcze. Głowa jakby przytulona do gładów leżała w kałuży krwi,

³⁷⁷ Ibid. , s. 219.

³⁷⁸ Ibid. , s. 287.

³⁷⁹ Sam Judasz nie wierzył w zmartwychwstanie, sądząc że ciało Chrystusa mogli wykraść najemnicy kapłanów, którzy nie chcieli dopuścić do tego, aby grób stał się przedmiotem pielgrzymek, albo żarliwi Jego zwolennicy. (Zob. G. Daniłowski, *Marja Magdalena...*, *op. cit.* , s. 293.)

³⁸⁰ Ibid. , s. 293.

między bezwładnie opuszczonymi rękami widniał pęknięty mieszek i błyszczały rozsypane krążki (30 srebrników)”³⁸¹.

Judasz ślepo brnie w komplikującą się coraz bardziej przy jego udziale rzeczywistość. Jego wizja przyszłości nie wynika z pragnienia szczęścia, ale z maniakalnego urojenia.

3.5. *Judasz z Kariothu* Karola Huberta Rostworowskiego, dramat³⁸²

*Judasz z Kariothu*³⁸³ Karola Huberta Rostworowskiego, chronologicznie czwarty utwór dramatyczny pisarza, niemal natychmiast uznany został przez większość krytyków za dzieło nieprzeciętnej rangi, czego dowodzi chociażby opinia Grzymały-Siedleckiego: „[...] można o nim mówić jako o jednym z najwybitniejszych zjawisk w naszej literaturze dramatycznej ostatnich lat”³⁸⁴. Uznanie dotyczące *Judasza z Kariothu* jest tym bardziej godne podkreślenia, że dotychczasowe próby dramatyczne twórcy zgodnie uznawane były za zupełne nieporozumienie³⁸⁵. Akcentowano walory poetycko-stylistyczne dramatu, podkreślano bogactwo analizy psychologicznej Judasza i Racheli oraz rewelacyjne zarysowanie psychologii tłumu³⁸⁶. Wprawdzie zdarzały się zarzuty krytyków pod adresem techniki dramatycznej utworu, jednakże miały one swoje źródło w „przekrawaniu” misteryjno-moralitetowego dramatu Rostworowskiego do reguł arystotelesowskiej i klasycystycznej poetyki tego rodzaju”³⁸⁷.

Gdy Rostworowski, którego dramatyczne korzenie tkwią mocno w modernizmie, w 1901 roku wyjeżdżał na studia do Lipska – pisze Wojciech

³⁸¹ Ibid. , s. 303.

³⁸² Pierwsze wydanie *Judasza z Kariothu. Dramatu w 5 aktach* datuje się na 1913 rok. W tymże samym roku po raz pierwszy wystawiono sztukę na kanwie utworu Żeromskiego – Zob. *Słownik współczesnych pisarzy polskich*, t. 3, pod red. K. Budzyka, Warszawa 1964, s. 36.

³⁸³ W tekście stosuję pisownię oryginału.

³⁸⁴ A. Grzymała-Siedlecki, *Dramat o Judaszu*, „Tygodnik Ilustrowany” 1913, nr 9, s. 169.

³⁸⁵ Zob. S. Tarnowski, *Judasz z Kariothu*, „Przegląd Polski” 1913, t. 187, s. 449.

³⁸⁶ Zob. K. Makuszyński, *Judasz z Kariothu*, „Słowo Polskie” 1913, nr 262, s. 1; [W. Feldman], *Teatr krakowski*, „Krytyka” III 1913, t. XXXVIII, s. 174.

³⁸⁷ J. Bartyzel, „*Judasz z Kariothu*” Karola Huberta Rostworowskiego. *Dzieje recepcji scenicznej i krytycznoliterackiej (1913-1981)*, [w:] *Dramat biblijny...*, op. cit. , s. 64. (Por. W. Feldman, *Współczesna literatura polska...*, op. cit. , s. 466.)

Kaczmarek³⁸⁸ – uważał się za człowieka niewierzącego. W 1936 roku mówił o tym okresie – podaje Ludwik Hieronim Morstin³⁸⁹ – jako o „dekadenckim”, niemniej jednak śmierć matki w 1907, a następnie podjęte w Berlinie w 1907/8 roku studia filozoficzne, zainicjowały w nim religijne poszukiwania. Biblijny Judasz wydawał się pisarzowi idealnym bohaterem dramatycznym, jako że był jednostką badającą swoje wnętrze, dociekającą przyczyn zła w samym sobie oraz w świecie, nośnikiem słabości i wielkości zarazem. Osaczony przez zło dwunasty apostoł pełen był wewnętrznych sprzeczności, które popchnęły go do niekoniernie świadomego wydania Chrystusa. Przygotowania do pracy nad dramatem Rostworowski poprzedził rzetelnymi studiami nad *Biblią* i historią Izraela³⁹⁰. Bezpośrednim zaś powodem stworzenia *Judasza z Kariothu* była – jak wyznał sam twórca – publikacja „literackich wybryków” – najprawdopodobniej *Marii Magdaleny* G. Daniłowskiego (1912) oraz jednego z niemieckich dramatów o Judaszu: *Judas Ischarioth* pióra C. Sternheima (1901) lub G. von der Gabelentza *Judas* (1911). Teksty te swoją ignorancją wobec biblijnego świata mocno zbulwersowały Rostworowskiego. Deterministyczna koncepcja ludzkiej egzystencji, tak częsta w modernistycznej literaturze, znajdowała w kreacji Judasza najwięcej potwierżeń i dostarczała wielu inspiracji. Znając różne wizje Judasza, zarówno z bogatej literatury polskiej jak i zagranicznej, Rostworowski poszukiwał dla swojego bohatera jeszcze innego, bardziej „psychologicznego” i współczesnego ujęcia, które dostosowane byłoby do atmosfery i klimatu ewangelicznych wydarzeń. Tragedia apostoła polegać miała na samym dojściu do zdrady. Pisarz dociekał psychologiczno-racjonalnych jej motywów.

Przyczyn wielkiego zainteresowania tekstem Rostworowskiego upatrywać należy – powiada Irena Sławińska – przede wszystkim w sposobie interpretacji czynu biblijnego apostoła³⁹¹. Bohatera dramatu poznajemy już w I scenie w Kapharnaum. Siedzi on przygarbiony nad jeziorem Genezareth, „podrzucając nerwowo lewym ramieniem”³⁹². Szczególne wrażenie robią zwłaszcza dwie sceny: ta, w której Maria z Magdali podaje Judaszowi powróż oraz ta, w której Kaiphasz rzuca w Judasza

³⁸⁸ Zob. W. Kaczmarek, *Złamane pieczęcie Księgi...*, *op. cit.*, s. 270.

³⁸⁹ Zob. L. H. Morstin, *Karol Hubert Rostworowski*, [w:] Id., *Spotkania z ludźmi*, Kraków 1957, s. 88.

³⁹⁰ Zob. *Pro domo mea*, „Głos Narodu” 1917, nr 97; *Skąd wpadłem na „Judasza z Kariothu”*, „Kurier Poznański” 1935, nr 222.

³⁹¹ Por. I. Sławińska, *Człowiek w dramacie K. H. Rostworowskiego*, 1938, nr 7-8.

³⁹² K. H. Rostworowski, *Judasza z Kariothu*, Kraków 1913, s. 1.

kielichem, plamiąc przy tym szatę i wyglądając na splamionego krwią zbrodniarza. Te, nad wyraz wymowne sceny, posłużą za dopowiedzenie zakończenia dramatu, bo jak wiemy, Rostworowski nie doprowadził akcji utworu do znanego z *Ewangelii* końca. Nie ma mowy ani o śmierci Judasza, ani o zgonie Mistrza. Są one jedynie zapowiedziane symbolami: to sznur oraz plama na szacie arcykapłana. W historycznej, wielkoczwartkowej wizji w wieczniku Judasz sam zapowie swoją zdradę, obarczając za nią winą samego Boga. Apostoł woła z szałem: „Z góry! Naprzód! Z Bożej woli!”³⁹³ Dramat Rostworowskiego prezentuje Judasza przede wszystkim w kontekście rodzinnym. Zdrajca ma żonę Rachelę, wierną uczennicę Chrystusa przekonaną o wielkości Jego misji. Po śmierci Racheli, symbolizującej szlachetną część natury męża, z rąk siepaczy czy Kaiphasza, apostoł traci wszelkie hamulce powstrzymujące go dotychczas przed zdradą, za którą otrzymał po 15 srebrników do każdej z bezwładnych rąk.

O społecznej pozycji Judasza, a także jego profilu psychicznym, Rostworowski niejednokrotnie wspomina w słowach: „On tu... (w Galilei) sklepik miał...”³⁹⁴. Sklep ten był niewielkim i ubogo zaopatrzonym magazynem, do którego nie zaglądało wielu klientów. Był nieciekawym, podobnie jak jego właściciel. Niewielki sklepik przynosił skromne, ale jednak pewne dochody, które dawały Judaszowi poczucie materialnego bezpieczeństwa. W sklepie Judasz realizował swoje handlowe talenty. Punktem zwrotnym w życiu kupca stała się decyzja o sprzedaży sklepiku, aby pójść za Rabbim z Nazarethu i u Jego boku osiągnąć wymarzone bogactwo. Z chwilą zasilenia szeregów Chrystusa, rozpoczęła się dla Judasza walka między przemożnym instynktem życia, pragnieniem stabilizacji i dostatku, a nakazami sumienia i wierności powołaniu, do jakiego wezwał go Rabbi. Judasz w dalszym ciągu rozpamiętywał to, co miało miejsce w przeszłości. Myślał o sklepiku, którego pozbył się dla Nauczyciela, a który dawał mu finansowe bezpieczeństwo. Jego tęsknota za tym, co było a już nie wróci, narastała z upływem czasu coraz bardziej, a apogeum osiągnęła wówczas, gdy zdał on sobie sprawę z tego, że podążanie za Rabbim, nie daje mu ani dobrobytu, ani bezpieczeństwa. Częste rozmowy Judasza z żoną ukazują jego niewiarę w Boską naturę Chrystusa oraz wiązanie nadziei wyłącznie z powstaniem Jego doczesnego królestwa, w którym apostoł, biedak z ambicjami, uzyskałby wysokie stanowisko i pieniądze. Judasz nie

³⁹³ Ibid., s. 199.

³⁹⁴ Ibid., s. 32.

rozumie, o jakie Królestwo chodzi i właśnie dlatego, za wszelką cenę pragnie przyspieszyć jego przyjście. W Nauczycielu pociąga go przede wszystkim moc oraz zdolność czynienia cudów, w których apostoł dostrzega jedynie przejawy siły, zdolnej wprowadzić nowy porządek społeczny. Jako polityczny gracz usiłuje zmobilizować proletariatus do obwołania Rabbiego królem żydowskim oraz rozprawienia się tym samym z władzą zniechęconej oligarchii saduceuszów. Kiedy Piotr ogłasza, że Rabbi powziął decyzję o udaniu się na paschę do Świętego Miasta, Judasz żywi nadzieję, że oto teraz nadchodzi czas upragnionego przewrotu. Z zapalem organizuje wjazd Rabbiego do Jerozolimy, tłumom zaś obiecuje zniesienie dziesięciny na rzecz kapłanów, a także liczne cuda po objęciu władzy przez Rabbiego. Ofiara fałszywie rozumianego mesjanizmu, daje się poznać jako osoba przedsiębiorcza, rzutka oraz aktywna. Jest dobrym organizatorem, ale także cynicznym karierowiczem. Cechuje go nie tylko słabość i zbłąkanie, ale także świadomość i konsekwentne dążenie do korzyści u boku Rabbiego z Nazarethu, korzyści jakie pragnie osiągnąć wcielając w życie polityczne intrygi. Działania Judasza związane są z podstępna akcją saduceuszy, którzy planują zgubić Nazarejczyka. Nad wszystkim pieczę sprawuje szatan, który z Judasza i Wysokiej Rady uczynił swe narzędzia. Zdrajca świadom jest podległości złowrogiej duchowej potędze³⁹⁵, nad którą nie jest w stanie zapanować. Rostworowski pisze:

„O! Przyłóż rękę. Czujesz?

[Puka.

Stuka. Uderza w kości rogiem.

A wiesz ty czemu? Drogi szuka,

bo wciąż wojować musi z Bo-

[giem.

I wyjść nie może. Bóg go spiał

żyłami memi, kośćmi memi.

Więc jakże? Jestem z onym

[zbratan.

wskazując niebo

Tam Bóg...

³⁹⁵ Wywołana tchórzostwem bezradność Judasza, która wyzwala złość zdrajcy, po raz pierwszy szczególnie intensywnie uwidacznia się podczas jego spowiedzi przed Janem. Judasz dokonuje tutaj strasznej samooceny: określa siebie mianem trupa, wspomina grzechy, odczuwa napiętnowanie. Wówczas też oświadcza: „Jam zaślubiony złu.” (Ibid., s. 38.)

wskazują *Rachele*

tu życie...

uderzając się w serce

a tu Szatan!”³⁹⁶

Losy Judasza i szatana są w dramacie Rostworowskiego mocno i tajemniczo splecione. Judasz wie, że zaślubiony jest złu, które „wciąż wojować musi z Bogiem”. Szatan jest z nim „zbratan”. Jednak „zbratanie” to nie ma swoich konsekwencji w momencie zdrady, bo musiałoby zakładać całkowitą utratę wolności Judasza. Ostatecznie powód judaszowego czynu znaleziony został nie w psychice apostaty, ani w demonicznych siłach, które w nim działały, ale w precyzyjnie wydobytym kontekście – zapisanych w *Ewangelii* zdarzeniach, w których osadzone było życie Jezusa³⁹⁷. Ostatecznie Judasz Rostworowskiego, to ofiara własnych intryg, ale także Sanhedrynu – stanie przed nim wyniszczony, bezsilny i zastraszony. Wprawdzie będzie jeszcze próbował wycofać się z pułapki, jaką zastawiła na niego Wysoka Rada, ale ostatecznie skapituluje. Zwycięstwo Kaiphasza dokona się wyłącznie w planie racjonalnym i psychologicznie uwiarygodnionym. Judasz przegrywa i zdradza z powodu lęku o życie. Oto dowód:

„KAIPHASZ

[...]

Więc jutro. – Ukąp się w winie,
żeby nie brakło ci odwagi,
dostaniesz rotę i wydasz Go.

JUDASZ *przeraźliwie*:

Nie, Panie! (*blagalnie*) Panie!

KAIPHASZ

Nie? – To nagi!

To psom rzucony na pożarcie!

JUDASZ *jękliwie i składając ręce*:

Panie!... Ja przecież... także człowiek!...

Panie... Gdy zamknę oczy,

to tam... w głębi... w głębi powiek...

od dziecka Panie... jeszcze w domu...

³⁹⁶ Ibid. , s. 39.

³⁹⁷ Zob. W. Kaczmarek, *Złamane pieczęcie Księgi...*, op. cit. s. 286.

jeszcze nie winien krwi nikomu...

jeszcze maleńki... a już krew!...

KAIPHASZ

Błaźnie! Powiadam ci wyraźnie:

jutro³⁹⁸.

Wypowiedź ta dowodzi wewnętrznego konfliktu, który rozgrywał się w duszy apostoła w czasie jego życia naznaczonego złem. Tragizm Judasza – w przekonaniu Stanisława Pigonia – polegał na uwikłaniu zdrajcy w szatańskie sidła oraz na tym, że diabeł posłużył się nim w walce z Chrystusem³⁹⁹. Mówi się, że skoro zniewolonego, z własnej zresztą winy Judasza zdominował szatan, to Chrystusa nie zdradził Judasz, ale sam diabeł. Dramat Rostworowskiego nie jest zatem jedynie opowieścią o ludzkiej słabości, ale przede wszystkim o tragicznym w skutkach opętaniu człowieka oraz o groźnej szatańskiej mocy w ludzkich dziejach.

Stworzony przez Rostworowskiego bohater to człowiek budzący czytelnicze współczucie. Judasz postawiony został wobec wyzwań, które przewyższały jego skromne możliwości⁴⁰⁰. To człowiek o kramarskiej mentalności, który nie był w stanie wznieść się ponad poziom doczesnego materializmu. Zawiedziony, bojący się gniewu tłumu oraz reakcji saduceuszów jest – jak się przypuszcza – podobnie jak Chrystus ofiarą spisku Sanhedrynu. Rostworowski wydaje się podejmować próbę usprawiedliwienia zdrajcy. Informuje, że kapłani wywołują w Świętym Mieście niewielkie zamieszki, wysuwając przeciwko Judaszowi groźby, że za przynależność do uczniów Rabbiego – fałszywego proroka, czeka go niechybna śmierć. Wiedzą, że bojący się śmierci apostoł, chcąc jej uniknąć pójdzie na współpracę. Judasz zgadza się wydać Nazarejczyka, chociaż sam niewiele znaczy w misternie zaplanowanym spisku władz żydowskich, wymierzonym w Chrystusa. Świadom bezsilności wobec zła załamuje się psychicznie, czemu daje wyraz w wieczniku. Nie potrafi zaakceptować faktu, że wciągnięty został w spisek przeciwko Nauczycielowi. Nie wydaje się, aby Rostworowski chciał przedstawić apostoła jako bezwzględnego i złego intryganta, widzi w nim raczej nieszczęśliwego, małego człowieka. W dramacie próżno by szukać wzmianki o samobójstwie Judasza, a przebieg wydarzeń, mających miejsce podczas

³⁹⁸ K. H. Rostworowski, *Judasza z Kariothu*, *op. cit.*, s. 174-175.

³⁹⁹ Por. S. Pigoń, *Tragizm „Judasza z Kariothu”*, „Głos” 1936, nr 11.

⁴⁰⁰ Zob. K. L. Koniński, *Dwa dramaty o Judaszu*, „Myśl Narodowa” 1932, nr 8.

Ostatniej Wieczerzy, zostaje nieco zmieniony. Utwór kończy się bardzo niespodziewanie, w najciekawszym momencie. Los Judasza pozostaje otwarty.

Dwunastego apostoła dumą napawa własna uczciwość, dokładność i nieposzlakowana opinia, którą wypracował sobie przez lata. Jest pewien, że zachowując podstawowe nakazy Prawa, dotyczące zewnętrznej strony bytu, osiągnie Wieczność. Lecz pod siecią pozorów i zewnętrznych manifestacji religijności kryje się pustka i brak wiary:

„Przecież jałmużny dawał! Pościł!

Ażem nie szukał nowych wiar...

żem w sobie nie miał Bożej mocy...

trudno! od tego są Prorocy,

święci... i inne wielkoludy”⁴⁰¹.

Zakorzeniona w Judaszu tradycja zamyka go na prawdziwą wiarę. Nie zmieni tego nawet Mistrz. Judasz nie jest w stanie pojąć, że przepowiednie z proroczych pism o przyjściu na świat Mesjasza-Triumfatora, który przywróci Królestwo Boże na ziemi, są jedynie poetycką metaforą. Oczekuje więc zstąpienia Syna Bożego, które przyczyni się do klęski uczonych w Piśmie, do społecznej rewolucji oraz awansu społecznego Judasza. Przyczyną zdrady nie jest niewiara, ale splot wielu okoliczności. Bohater wydaje się usprawiedliwiać swoje czyny przekonaniem, że Bóg wydał na niego wyrok, który wypada mu zaakceptować. Przekonany o ciężącej na nim klątwie pograża się w nieufności i zwątpieniu, graniczącym częściowo z szaleństwem. Rachela do końca pozostaje wierna małżeńskiej przysiędze, nie gardzi pograżającym się w grzechu mężem. Pojawienie się w wyobraźni Judasza demona zła jest jednym z sygnałów narastającej w nim choroby psychicznej. Osobowość Judasza ulega nagłym zmianom. Przekonany o nieuchronności swego czynu tragiczny bohater stwierdza:

„Człek musi zdradzić, albo gnić,

póki go Świątynia w proch nie zetrze!”⁴⁰²

Rostworowski wie o swego bohatera „drogą na Golgotę zbrodniarza”, aby ostatecznie „doprowadzić go do stóp Chrystusa i pozostawić tam, przerażonego objawioną mu ostatecznie prawdą”⁴⁰³. Judasz Rostworowskiego łączy w sobie wszystkie lęki i

⁴⁰¹ K. H. Rostworowski, *Judasz z Kariothu*, *op. cit.*, s. 116-117.

⁴⁰² *Ibid.*, s. 116.

⁴⁰³ J. Jędrusiak, *Motywy Judasza...*, *op. cit.*, s. 232.

wahania współczesności: zwątpienie w istnienie Boga, strach przed światem i ułomnością własnej natury oraz egzystencjalną konieczność dokonywania nieustannego wyboru pomiędzy dobrem a złem.

Iskariota Rostworowskiego posiada nie tylko sklepik, ale i ideologię, i to wcale nie „sklepiarską”, lecz *par excellence* rewolucyjną. Naukę Mistrza z Nazarethu przyswaja tak, jak szerokie rzesze nędzarzy, co pozwala mu wystąpić w roli „oficjalnego reprezentanta chrześcijańskiej biedoty”⁴⁰⁴. Judasz wie, że sukces idei zależy od poparcia mas, te zaś – jak ujmuje Jacek Bartyzel – „pogrążone jeszcze w metafizycznych tęsknotach, łakną widomego cudu, więc materialistycznie „uświadomiony”, ale zarazem pragmatyczny Iskariota organizuje presję ku wygzekwowaniu tegoż od Mistrza”⁴⁰⁵. Konflikt Judasza z nauką Chrystusa wydaje się Marii Czernerle uniwersalnym dylematem każdej wielkiej ideologii, która rozdarta jest między marzeniem o spełnieniu ideału a doraźnymi cząstkowymi zyskami, jakie czerpane są z niedoskonałej, ale namacalnej realizacji. W konflikcie tym niewierny apostoł stanowi stronę walczącą o „uziemienie” głoszonej przez Rabbiego ideologii.

Judasz Rostworowskiego jest człowiekiem „zwyčajnym”, pragnącym pogodzić swój plan na życie z planem Bożym, który realizował się w życiu Chrystusa⁴⁰⁶. W efekcie splotu dramatycznych wydarzeń musi dokonać ważnego wyboru pomiędzy tymi dwiema drogami życia, a jest to decyzja tragiczna: musi wyzbyć się pychy lub unicestwić samego siebie jako człowieka. Świat zdrajcy zderza się z obcymi mu światami: Mistrza oraz faryzeuszy i saduceuszy. Uwagi biblijne o apostołach uzupełnia więc dramaturg o obrazy z życia tych, którzy zetknęli się z samym Chrystusem oraz Jego nauczaniem. W centrum dramatu stoi Iskariota i dokonany przez niego czyn. Apostoł, podobnie jak inni bohaterowie dramatu Rostworowskiego – zauważy Lechoń – jest dzieckiem grzechu pierwotnego, które odczuwa egzystencjalnie w każdej chwili ziemskiego życia skutki wygnania z Raju pierwszych rodziców⁴⁰⁷. Judasz jest jednolity, choć pełen sprzeczności. Ten charakter zapewnia kreacji Rostworowskiego – zdaniem Antoniego Mazanowskiego – byt w naszej literaturze, „bo jest oryginalny i wcale

⁴⁰⁴ M. Czernerle, *O Karolu Hubercie Rostworowskim*, „Dialog” 1960, nr 10, s. 92.

⁴⁰⁵ J. Bartyzel, „*Judasz z Kariothu*” ..., *op. cit.*, s. 130.

⁴⁰⁶ Zob. W. Kaczmarek, *Złamane pieczęcie Księgi...*, *op. cit.*, s. 274.

⁴⁰⁷ Zob. J. Lechoń, *Nowe średniowiecze w dramacie*, [w:] *Cudowny świat teatru. Artykuły i recenzje 1926-1962*, zebrał i oprac. S. Kaszyński, Warszawa 1981, s. 353.

zajmujący”⁴⁰⁸. W zdrazieckim apostołe widzi się przede wszystkim człowieka, z wszystkimi jego zaletami i wadami.

W dramacie *Judas z Kariothu* Iskariota nie oczekuje zapłaty za zdradę, albowiem motyw finansowej korzyści, jaką apostoł mógł uzyskać w wyniku haniebnego czynu, wydawał się dramaturgowi od początku mało przekonujący dramatycznie, podobnie jak nie przekonywał go satanizm bohatera. Nie znajdując w żadnym ze źródeł odpowiedzi na pytania o przyczyny judaszowej zdrady, pokusił się Rostworowski o własną interpretację motywów działania apostoła oraz o własną jego biografię. Twórca dramatu ułożył ją w trzech cyklach: działalność Judasza przed powołaniem go do apostołskiego kolegium, osobiste motywy decydujące o wstąpieniu do grona apostołów, a wreszcie motyw zdrady – próba sprowokowania Rabbiego do objawienia swojej Boskości. Sam Judasz był praktyczny, szukający poprawy swego bytu, materialnie i społecznie niezbyt ustabilizowany. Nauczyciel był dla niego szansą na osiągnięcie wyższego szczebla w społecznej hierarchii i polepszenie własnego losu. Iskariota nie był zadowolony z dotychczasowego życia, czemu dał wyraz mówiąc:

„JUDASZ

[...]

Ojcowie. Jam tu sklepik miał.

Otwarty ledwie do wieczora.

Taki... ot, trochę ryb, kołaczy...

Różności. Towar mieszany.

I w biedzie-m był. Tu nie pany.

Tu czasem tylko zajdzie ktoś...

ot... Fenicyanin z wyrobami,

co zamiast wypić stół popłami,

a zamiast płacić? to się jeszcze proś.

I w biedzie-m był [...]"⁴⁰⁹.

Przebywanie w gronie zwolenników Mistrza i obok Niego samego, choć nie pozbawione ryzyka odrzucenia przez resztę prawowiernych Izraelitów, a co za tym

⁴⁰⁸ A. Mazanowski, *Pogłosy Młodej Polski w dramacie, powieści, krytyce literackiej*, Kraków 1915, s. 25-26.

⁴⁰⁹ K. H. Rostworowski, *Judas z Kariothu*, *op. cit.*, s. 20-21.

idzie coraz większej frustracji, uznał Judasz za właściwe i korzystne. Między innymi od żony zdrajcy, Racheli, dowiemy się szczegółów z biografii ucznia oraz motywacji jego działań i przedsięwzięć. Największe wątpliwości wzbudzi w Judaszu fakt, że w rodzinnym Nazarecie spotkało Mistrza wiele upokorzeń, tam też nie uczynił żadnego cudu, którym potwierdziłby swoją boskość. W dramacie ujawniony został błuźnierczo podobny do tego z *Ewangelii* plan działania wobec Mistrza, który podjęty został przez członków Sanhedrynu. Zamysłem Judasza było skierowanie Mistrza ku stolicy, by zderzyć go z niesprawiedliwością i uciskiem znoszonym przez lud zarówno od Rzymian jak i od kapłanów, by wskutek konfrontacji objawił, kim jest i jaka jest Jego potęga oraz moc. Judasz razem z Sanhedrynem doszli wspólnie do konkluzji: apostoł miał skłonić Nazarejczyka do działań zmierzających ku nawróceniu Jeruzalem. W odpowiedzi na ten scenariusz Judasz odpowie:

„Jam już to myślał. Radził to.

Jam już poczynił... pierwsze kroki”⁴¹⁰.

Wspólnym mianownikiem pierwszych analiz psychiki Judasza Rostworowskiego jest dostrzeżenie nieomal absolutnej mierności etycznej Iskarioty, który budzi w czytelniku jednocześnie uczucie grozy i litości. Krytyka zgodnie podkreśla odejście Rostworowskiego od tradycyjnej interpretacji postaci biblijnego zdrajcy oraz czynu, jakiego dokonał, czynu potwornego, świadomego, zaplanowanego, tłumaczonego wpływem szatana. W Judaszu nie upatrywano już wcielenia wszelkiego zła, ale przede wszystkim człowieka: „I poczęto patrzeć w życie jego. I ujrzano w życiu każdego człowieka tysiące przyczyn i powodów, zadzierzgniętych węzłów i rozmotanych nici, ujrzano ciało i krew, i duszę, zatajoną, wyzierającą z rzadka poprzez pokrajaną cierpieniem życia w pasma i bruzdy twarz, poprzez omglone troską bytowania oczy”⁴¹¹. Judasz Rostworowskiego to „[...] ludzki, nazbyt ludzki pierwiastek, zamieszkały w duszy człowieka, któremu na imię słabość, połowiczność [...]”⁴¹². Uczłowieczenie zdrajcy spowodowało zachwianie tradycyjnego wizerunku Judasza oraz brak możliwości jednoznacznej kwalifikacji jego czynu. „Judasz – konstatuje Feldman – jest historycznym, nędznym kramarzem, który w chwili olśnienia duchowego i podtrzymywany przez żyjącą zachwyceniem żonę, wziął na swoje barki

⁴¹⁰ Ibid. , s. 17.

⁴¹¹ K. Libicki, *Dramat zdrajcy*, „Echo Literacko-Artystyczne” 1913, nr 4, s. 493.

⁴¹² W. Feldman, *Teatr krakowski, op. cit.* , s. 175.

zadanie ponad siły i ugina się pod nim”⁴¹³. Zdaniem zaś Grzymały-Siedleckiego zdrajca Rostworowskiego to „moralny karierowicz”, który z głoszenia Dobrej Nowiny pragnie uczynić odskocznię od „kariery prorockiej”, przynoszącej mu „władzę nad umysłami i pychę zwycięstwa”⁴¹⁴. To moralny, a nie metafizyczny „sposób istnienia” demonizmu w duszy biblijnego zdrajcy, odrzucenie przez apostoła otrzymanego przez Jezusa Dobra, naturalnie aktem wolnej woli, nadaje postaci Judasza oraz dziełu Rostworowskiego wymiar tragiczny⁴¹⁵. Zagadnieniu tragizmu Judasza w ujęciu Rostworowskiego poświęcone zostało studium krytycznoliterackie – *Problem etyczny w „Judaszu z Kariothu” K. H. Rostworowskiego* autorstwa Edwarda Leszczyńskiego⁴¹⁶. Przede wszystkim dostrzega on istnienie podstawowego dylematu: bohaterstwo lub niczemność, męczeństwo lub zdrada. Dylemat ten musi z woli Rostworowskiego rozstrzygnąć człowiek słaby, pospolity i przeciętny⁴¹⁷. A zatem jest – zdaniem Leszczyńskiego – człowiekiem „skazanym” na zbrodnię niejako siłą ciężenia własnej pospolitości. Wprawdzie zdradza Jezusa z własnej woli, jednak dokonuje tego haniebnego czynu, będąc w stanie psychicznym zwanym „przymusem moralnym”. Już wcześniej eseista „Museionu” zauważył, że „Judasz przed zbrodnią był już odstępcą Chrystusowej nauki, rzetelnym jej wyznawcą nie był nigdy”⁴¹⁸.

Wiara nie jest w stanie przeniknąć wnętrza Judasza⁴¹⁹. Wprawdzie wierzy on w Chrystusa, ale jedynie powierzchownie. Grzymała-Siedlecki pisze: „Judasz poszedł za Chrystusem, bo większość gromady z jego wsi poszła za Chrystusem. Gdyby większość wystąpiła przeciwko Chrystusowi, on by też był z nimi przeciwnikiem. Przystał do nowej wiary, owszem, ona mu się podoba, on może nawet za nią agitować, nie do tyła oczywiście, by z kim zdrzeć z powodu tej wiary, by się komu narazić”⁴²⁰. Zdaniem A. Grzymały-Siedleckiego, na przekór opinii Leszczyńskiego i Feldmana, właśnie po scenie podjęcia decyzji o zdradzie Nauczyciela „rozpoczyna się prawdziwe mistrzostwo

⁴¹³ W. Feldman, *Współczesna literatura polska...*, *op. cit.*, s. 397.

⁴¹⁴ A. Grzymała-Siedlecki, *Dramat o Judaszu*, *op. cit.*, s. 169.

⁴¹⁵ Por. W. Rostworowski, *Tragedia Judasza*, „Gazeta Warszawska” 1913, nr 67, s. 1.

⁴¹⁶ Por. „Museion” 1913, nr 3, s. 37-46.

⁴¹⁷ Zob. E. Leszczyński, *Problem etyczny w „Judaszu z Kariothu” K. H. Rostworowskiego*, „Museion” 1913, nr 3, s. 40.

⁴¹⁸ Zob. *Ibid.*, s. 44.

⁴¹⁹ Por. np. E. Leszczyński, *Problem etyczny w „Judaszu z Kariothu” K. H. Rostworowskiego*, „Museion” 1913, nr 3; H. Życzyński, *Twórczość K. H. Rostworowskiego*, [b.w.], Lublin 1938.

⁴²⁰ A. Grzymała-Siedlecki, „Judas z Kariothu”, „Kurier Warszawski” 1916, nr 72, s. 3.

dramatu”⁴²¹. Sprawia to uczłowieczenie przez Rostworowskiego postaci Judasza. Zdrajca pojmie wreszcie swoją słabość, niezdolność do bohaterstwa oraz ocalenia honoru i właśnie dlatego będzie cierpiał. Uznanie recenzentów cieszyć się będzie również postać Racheli, która solidaryzowała się z losem męża, podejmując próbę „zasłonięcia sobą wobec Boga... tego nieszczęśnika [...]”⁴²².

Judasz porównuje się z Janem i Rachelą, którzy obdarzeni zostali darem prawdziwie głębokiej wiary. Autoanaliza bohatera przede wszystkim ujawnia jego lęk, brak pewności działania oraz siły woli. Judaszowi „cięży święty los”. Kontrast pomiędzy natchnioną Rachelą, a marnym Judaszem zarysowuje się coraz wyraźniej. Rostworowski nie był zwolennikiem drobiazgowego odtwarzania przeszłości, ale dostrzegał sens rozumienia psychiki bohaterów historii⁴²³. Wszyscy dokonują na Judaszu oceny, widzą w nim kogoś gorszego, nawet jego żona, Rachel. Ta od początku dostrzega jego negatywne cechy i zachowania. Cierpi widząc jego tchórzostwo, wróży katastrofę. Apostoł intuicyjnie odczuwa sąd na samym sobie, co prowokuje bluźnierstwa. W tekście dramatu, podobnie jak w *Ewangeliach*, pobrzmiewa popaschalna interpretacja⁴²⁴. Pomimo, że przedstawione zdarzenia mają miejsce zanim jeszcze wśród apostołów pojawiły się jakiegokolwiek podejrzenia i rozłam, Judasz już wtedy oceniany był wybitnie negatywnie. Dominantą stylu przedstawienia Judasza w dramacie Rostworowskiego pozostaje manifestacja samotności. Zdrajca od początku jest jednostką słabą i bezradną, a w toku akcji utworu staje się osobą coraz bardziej wyobcowaną, z powodu świadomości bycia gorszym od innych. Powodem tego stanu rzeczy wydaje się przede wszystkim niezdolność apostoła do przeżycia religijnego. Wiara Judasza jest pozorna. Chrystus pojawia się u Rostworowskiego tylko raz, w scenie końcowej, ale wypowiedzi postaci dramatu przesiąknięte są treścią Jego nauki.

Dwunasty apostoł postrzegany jest także jako przepojony żądzą odwetu na możnych tego świata proletariusz. Myśl tę rozwija Adam Zagórski pisząc: „Im bardziej zaś układ stosunków i strach przed możnymi każe mu te uczucia ukrywać, dusić w sobie – tym bardziej zatrują one jego duszę złością i chęcią zemsty. Dusza pańszczyźniana buntuje się, ale niewolna, trzymana jest na uwięzi bezustanną

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Ibid., s. 4.

⁴²³ Por. J. Grzegorzcyk, *Zrozumieć Judasza*, „W drodze” 1983, nr 6.

⁴²⁴ Por. J. Popiel, *Wstęp* [do:] K. H. Rostworowski, *Wybór dramatów*, Warszawa 1992, s. XXIII-XXIV.

obawą⁴²⁵. Cytat ten uprawnia do stwierdzenia, że stan ducha Judasza ocenia Zagórski jako typowy przypadek zjawiska psychicznego określanego przez Maxa Schelera mianem „resentymentu”⁴²⁶. To właśnie ten, zatrauwający duszę apostoła resentyment, miałby popchnąć go ku niewłaściwemu rozumieniu nauki moralnej Mistrza, jako idei socjalnej, mogącej zmienić ustrój społeczny, zaprowadzić Królestwo Boże na ziemi. W tej interpretacji Boga-człowieka pojmuje Iskariota jako zbawcę skrzywdzonych oraz przywódcę proletariatu, wskutek czego swoje apostołstwo odczytuje on jako pewnego rodzaju partyjne agitatorstwo⁴²⁷.

Tragedia pióra Rostworowskiego nie schodzi z płaszczyzny realizmu. Judasz jest tutaj praktycznym sklepikarzem-demagogiem. Wierzy w Chrystusa, jednakże z całej Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 9-13) wydają się przemawiać do niego jedynie słowa: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Wiara apostoła załamuje się, gdy zauważa on, że Rabbi nie ma zamiaru mścić się za jego krzywdy i stanąć na czele społecznej rewolucji. Dopiero w obliczu spełnionej zbrodni jego płaska ideologia klasowej zawiści wydaje się rumienić „wstydem utajonego gdzieś na dnie małej duszyczki idealizmu”⁴²⁸. Judasza podnosi moralnie uświadomienie sobie własnej winy oraz obudzenie sumienia. Jego duszę oczyszcza grzech⁴²⁹. Wypowiedziane przez skruszonego zdrajcę słowa „[...] zamieszka... między wami”⁴³⁰ świadczą o niekłamanym patosie tragicznym.

Ciekawą opinię o Judaszu i samym Rostworowskim wygłasza Kazimierz Czachowski, według którego to, że Judasz nie wznosi się na wyższy tragizm, że nie dorasta do zadań, które przypadły mu w udziale, jest jego własną winą, wielką zasługą twórcy jest zaś zachowanie właściwego „złotego” środka pomiędzy skrajnościami dwóch interpretacji Judasza historycznego: tradycyjnej, która nadmiernie upraszcza motywy zdrady oraz współczesnej, rewizjonistycznej aż do apologetyki⁴³¹.

⁴²⁵ A. Zagórski, „*Judasz z Kariothu*”; Cyt. za: Id. , *Walka o teatr*, Warszawa 1931, s. 242.

⁴²⁶ M. Scheler, *Resentiment a moralność* (przekład J. Garewicz), Warszawa 1977, s. 33-34.

⁴²⁷ Zob. A. Zagórski, „*Judasz z Kariothu*”, *op. cit.* , s. 242.

⁴²⁸ W. Rabski, „*Judasz*” *Tetmajera*, [w:] Id. , *Teatr po wojnie. Premiery warszawskie 1918-1924*, Warszawa 1925, s. 153.

⁴²⁹ Zob. K. L. Koniński, *Polskie poematy o Judaszu – „Judasz” Rostworowskiego*, „*Głos Narodu*” 1922, nr 112, s. 2.

⁴³⁰ K. H. Rostworowski, *Judasz z Kariothu*, *op. cit.* , s. 206.

⁴³¹ Zob. K. Czachowski, *Twórczość dramatyczna Rostworowskiego*, „*Gazeta Literacka*” 1932, nr 7, s. 103.

Mówiąc o „rehabilitacji” zdrajcy ma się na myśli wyrozumiałość dla tajemnicy ludzkiej duszy, którą jest „niezawiniona wina”⁴³². Stanisław Pigoń zachęca do pełnej rehabilitacji Judasza oraz wytoczenia aktu oskarżenia przeciwko idei, która zepchnęła go w otchłań zdrady. „Boć nie to przecież jest tam sprawą najistotniejszą, że Judasz jest mały i nieszczęśliwy, ale to – powiada Pigoń – że popadł w moc szatana, że jest jego narzędziem przeciwko dziełu zbawienia i że w moc tę oddał się on sam i sam w niej pozostaje”⁴³³. Innym utworem autorstwa Rostworowskiego, w którym Pigoń dopatruje się nowego wcielenia Judasza pod postacią Włóczęgi, „siewcy zniszczenia i rzezi”, jest *Miłosierdzie*. W utworze tym Włóczęga przyznaje się do duchowej jedności z „Pierwszym Judaszem Iskariotą”, co „sieje gwałt i z Boga drwi”.

Według Kazimierza Piotrowskiego Judasz Rostworowskiego nie nosi na sobie żadnych śladów demonizmu⁴³⁴, ale jest jedynie sterroryzowanym przez żydowskich kapłanów tchórzem. Podstawowy konflikt dramatyczny *Judasza* dostrzega Piotrowski w sojuszu arystokratów-saduceuszy z mieszczanami-faryzeuszami⁴³⁵. Jeszcze inne stanowisko zajmuje Wiesław Gorecki, który twierdzi, że Judasza nie można traktować jako ślepe narzędzie w rękach szatana, ale świadomego współpracownika diabła⁴³⁶. Jako czynnik obciążający Judasza wymienia Gorecki jednakowe położenie wszystkich apostołów, którzy stali przed zakusami sił wrogich idei objawionej przez Chrystusa, jednak w sytuacji bezpośredniego zagrożenia tylko Judasz zdolny był zdradzić. Rostworowski – zdaniem Goreckiego – daleki był od zamiaru uniewinnienia zdrajcy, twórca chciał ten czyn jedynie wyjaśnić. Godna chrześcijanina litość względem zdrajcy być może mu się nie należy, ale jest jedynym sposobem dotarcia przez współ-czującego artystę „do labiryntu grzesznej duszy”⁴³⁷.

Jan Emil Skiwski dostrzega w Judaszu Rostworowskiego człowieka odległego od popularnej hagiografii, który przygnieciony został ciężarem nieograniczonej dla jego duchowości Sprawy. Zdrada jednak nie przychodzi mu łatwo. Zdaniem Skiwskiego apostoł balansuje pomiędzy zuchwalstwem a skruchą i rozpaczą, by ostatecznie ulec

⁴³² J. Bartyzel, „*Judasza z Kariothu*” ..., *op. cit.*, s. 88.

⁴³³ S. Pigoń, *Tragizm „Judasza z Kariothu”*, *op. cit.*, s. 1.

⁴³⁴ Zob. rz [K. Piotrowski], *Z teatru im. J. Słowackiego w Krakowie. „Judasza z Kariotu” Karola Huberta Rostworowskiego*, „*Ilustrowany Kurier Codzienny*” 1934, nr 73, s. 3.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ Zob. Wigo [W. Gorecki], *Teatr krakowski*, „*Gazeta Literacka*” 1933/34, nr 7, s. 108.

⁴³⁷ *Ibid.*

przeznaczonej mu pokusie. Skiwski widzi w Judaszu męczennika, któremu Rostworowski nie dał chwili radości, „[...] ani bodaj przebłysku zemsty czy żądy mizernego użycia z tych lichych groszy, które mu wciśnięto w dłoń. Judasz spełnił wyrok. [...] I to – dodaje Skiwski – jest ściśle zgodne z tradycją chrześcijańską. Przecież wszystko było przewidziane: Przyjście Chrystusa, Jego męka, całe dzieło odkupienia – wszystko wyprorokowano. Role były rozdane przed wiekami, a wśród nich rola Judasza, który musiał zdradzić. Czyż ten zdrajca nie był narzędziem odkupienia, przewidzianym planem Bożym?...”⁴³⁸ Judasz to także – przejawiając wypowiedź Skiwskiego, konstatować będzie Waław Syruczek – ktoś podobny do prowokatora, który wypełnia „specjalne zadanie”, mające służyć wyższej racji stanu, a wtedy strącenie go do piekła równałoby się „uwięzieniu szpiega przez własne państwo za to, że był posłusznym wywiadowcą”⁴³⁹. Syruczek twierdzić będzie zresztą, że Rostworowski nie tylko usprawiedliwia zdradę Judasza, ale także „rehabilituje go [...] jako człowieka, jako pewien typ psychiczny, poddany naciskowi swojego otoczenia”⁴⁴⁰.

Irena Krzywicka, traktująca opowieść o Judaszu jako mit, początkowo dostrzegła w utworze Rostworowskiego dramat o zbrodni społecznej, której elementy tworzą: „prowokacja, zniszczenie proroka, zaprzecanie wodza, sprzeniewierzenie się idei”, by później napisać, że Rostworowski „z dramatu ludzkiego uformował tragedię przeznaczenia”⁴⁴¹. Antoni Słonimski natomiast snuł dywagacje na temat trudnych do udowodnienia zainteresowań teologicznych Rostworowskiego. Zasada wolnego wyboru – rozumował krytyk – nie ma prawa tutaj obowiązywać, bo u podstaw mitu istnieją rzeczy zasadnicze, z góry nakreślone, obce słabości oraz ludzkiej sile⁴⁴². Według Kazimierza Wierzyńskiego, najważniejszym rysem, nakreślonej przez Rostworowskiego psychiki zdradzieckiego apostoła, jest niezdolność jego duszy do zaznania łaski wiary. Judasz nie odczuwał przed Stwórcą pokory, dlatego obcy mu był

⁴³⁸ J. E. Skiwski, *Zdrada czy ofiara Judasza*, „Teatr” 1935, nr 7, s. 6-7.

⁴³⁹ W. Syruczek, *Teatr. „Judasza z Kariothu” (Teatr Polski)*, „Tygodnik Ilustrowany” 1935, nr 16, s. 317.

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ I. Krzywicka, *Przegląd teatralny*, „Skamander” 1935, nr 58, s. 158.

⁴⁴² Zob. [A. Słonimski], „Judasza” i „Krzyk”, „Wiadomości Literackie” 1935, nr 17, s. 6.

zachwyty boskością⁴⁴³. Człowiek, który świadomie zdradza – zdaniem poety – nie może liczyć na usprawiedliwienie, ale na miłosierdzie już tak⁴⁴⁴.

Adam Grzymała-Siedlecki dał z kolei wyraz przekonaniu, że *Judasza z Kariothu* jest dziełem stanowiącym zapis religijnego odrodzenia Rostworowskiego. Jest dokumentem „powrotu do wiary”⁴⁴⁵. Źródeł wizerunku psychicznego Judasza doszukuje się Grzymała-Siedlecki w wypadkach rewolucyjnych lat 1905-1907, będących zapisem prowokacji, szpiegostwa, odstępstw od rewolucyjnego czynu, upadku ludzkiej duchowości⁴⁴⁶. Podążając tropem genetycznych dociekań Grzymały-Siedleckiego usiłowano odnaleźć konkretny, osobowy pierwowzór kreacji dramatycznej Judasza Rostworowskiego. Odnalazł go w Rosji, w osobie osławionego popa Hapona, Stanisław Miłaszewski⁴⁴⁷. Natomiast Lesław Eustachiewicz⁴⁴⁸, poszukując pierwowzoru konstrukcji psychicznej Judasza Rostworowskiego, odnalazł go w literackim dokumencie epoki, w *Róży* autorstwa Stefana Żeromskiego (Anzelm).

Odwołując się do osobistych kontaktów z Rostworowskim Ludwik Hieronim Morstin twierdzi, że światopogląd etyczny młodego dramaturga, który w okresie swoich studiów filozoficznych w Lipsku zajmował się zagadnieniem zachowania się typowego, przeciętnego człowieka, postawionego niespodziewanie w sytuacji skrajnej, muszącego wybrać między męczeństwem a nikczemnością, nosił znamiona arystokratycznego heroizmu, jako że dla ludzi niepozornych, moralnie zwyczajnych żywił Rostworowski jednocześnie uczucie politowania i odrazy⁴⁴⁹. Osoba Judasza stanowiła, zgodnie z zamysłem Rostworowskiego, zwierciadło-wzór dla znajomych i przyjaciół pisarza, którym miał do zarzucenia, że nie dążą do doskonałości. W twórcy *Judasza z Kariothu* wywoływali oni jednocześnie współczucie oraz pogardę⁴⁵⁰. Genezy dzieła Rostworowskiego poszukiwał także Juliusz Kleiner, który domniemywał, że impulsem do samodzielnego opracowania tematu mogła być lektura opublikowanej w Lipsku

⁴⁴³ Zob. K. Wierzyński, „*Judasza z Kariothu*”, „Gazeta Polska” 17 IV 1935; Cyt. za: Id., *W garderobie duchów. Wrażenia teatralne*, Lwów 1938, s. 133.

⁴⁴⁴ Zob. Ibid., s. 135.

⁴⁴⁵ A. Grzymała-Siedlecki, *Z teatru*, „Kurier Warszawski” 1935, nr 105, s. 4.

⁴⁴⁶ Zob. Ibid.

⁴⁴⁷ Zob. S. Miłaszewski, *Prawzór Judasza w dramacie Rostworowskiego*, „Polonia” 1938, nr 5097; Cyt. za: W. i S. Miłaszewscy, *Wspominamy*, Poznań 1939, s. 185.

⁴⁴⁸ Zob. L. Eustachiewicz, *Wokół K. H. Rostworowskiego*, „Dialog” 1969, nr 6, s. 151.

⁴⁴⁹ Zob. J. Bartyzel, „*Judasza z Kariothu*”..., *op. cit.*, s. 125.

⁴⁵⁰ Zob. L. H. Morstin, *Karol Hubert Rostworowski*, *op. cit.*, s. 90.

powieści angielskiej beletrystki, Marie Corelli zatytułowanej *Barabasz* (1893)⁴⁵¹. W swojej historyczno-imaginacyjnej powieści dokonuje ona pełnej rehabilitacji Judasza, który pada ofiarą podstępu Kajfasza oraz wymyślonej siostry apostoła, Judyty. Zmanipulowany przez nich Judasz, gorący patriota żydowski, żywi przekonanie, że wydając pozornie Chrystusa w ręce Sanhedrynu, postawi Mistrza przed koniecznością ujawnienia Swojej Boskiej natury i zaprzęści zamiar bogobójstwa⁴⁵².

W krytyce powszechny był opór przeciwko przyznaniu postaci Judasza kwalifikacji tragicznej. Tragizm dotychczas zwykle się wiązało z wielkością, w dziele Rostworowskiego mamy natomiast przykład tragizmu losu osoby małej i słabej. Kontrast zatem wielkości cierpienia z małością Judasza jest znaczny⁴⁵³. Mówi się, że przyczyną katastrofy Judasza stało się to, że był letni – nie był ani zimny na wezwanie Chrystusa, ani gorący duchowo. Ciekawy pogląd prezentuje Jerzy Braun, który w „sprawie Judasza” Rostworowskiego dostrzega przede wszystkim konflikt pomiędzy królestwem tego świata a Królestwem Bożym, dzięki czemu – jak twierdzi – konfrontacja miernego wybrańca, który „nie dotrzymał kroku wielkości”, z boską doskonałością Mistrza, jest „właściwą dramatis persona” dzieła, „za wiedzą czy bez wiedzy autora”. Wielkość Rostworowskiego dostrzega krytyk w umiejętności „skonstruowania dramatu metafizycznego „rodzącego się Kościoła””, a w perspektywie – stanięcie „oko w oko” z eschatologią chrystianizmu⁴⁵⁴.

Powołując się na esej Maxa Schelera *O zjawisku tragiczności*, rodzaj tragizmu zdrajcy określał Jerzy Starnawski jako ten, w którym „nie bohater przychodzi do winy, ale wina do bohatera”⁴⁵⁵. Głębia tragizmu Judasza uwydatnia się wtedy, gdy ten, już po zdradzie, poznaje Chrystusa takim, jakim jest oraz pojmuje Jego naukę. Starnawski podkreśla, że jako katolik z przekonania, musiał Rostworowski wiedzieć, że „[...] wolnej woli Judasza nic nie zadawało gwałtu, iż poza łaską Bożą, tylko od niego zależało pójście za głosem powołania lub niepójście [...]. Rzecz w tym, że poszedłszy za głosem powołania, sprzeniewierzył się łasce”⁴⁵⁶ – i to właśnie stało się jego tragedią. Wbrew wyrażonej przez Życzyńskiego opinii Judasz Rostworowskiego nie jest –

⁴⁵¹ Zob. J. Kleiner, *Judasz Rostworowskiego a Judasz M. Corelli*, „Tygodnik Powszechny” 1948, nr 50.

⁴⁵² Zob. J. Bartyzel, „*Judasz z Kariothu*”..., *op. cit.*, s. 126.

⁴⁵³ Por. H. Życzyński, *Estetyka tragizmu*, Lublin 1937, s. 21.

⁴⁵⁴ j. b. [J. Braun], *Zgon wielkiego pisarza*, „Zet” 1938, nr 5-6, s. 28.

⁴⁵⁵ J. Starnawski, *Tragizm „Judasza” Rostworowskiego*, „Przegląd Powszechny” 1951, t. 231, s. 434.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, s. 437.

zdaniem Lesława Eustachiewicza⁴⁵⁷ – „letni”. Wprost przeciwnie: jego los dowodzi, że „węże” namiętności budzą się w nim po to, by stoczyć metafizyczną grę, której rezultatem może być tylko świętość albo podłość – a to możliwe jest wyłącznie u osobowości potencjalnie zdolnych do wielkości, albowiem w sercach słabych „węże” mogą spać przez cały ludzki żywot⁴⁵⁸.

W jednym z artykułów przypuszczano, że Judaszowi Rabbi „potrzebny był do eksploatawania aktu odkupienia, do ciągnięcia zysków osobistych z ideologii, która by zwyciężyła”⁴⁵⁹.

Zdaniem Janusza Goślickiego Judasz załamuje się po niepowodzeniu swojego planu, ponieważ nie potrafi konsekwentnie utrzymać się w roli politycznego agitatora, a także brakuje mu dogłębnej znajomości rządzących psychologią tłumu reguł. Gdyby je znał wiedziałby, że należy wymyślić inny plan, że cudem na który czekał, było samo zebranie ludzi i nakłonienie ich do podjęcia działań⁴⁶⁰. W ujęciu Tadeusza Kudlińskiego w dramacie Rostworowskiego „pogański tragizm ślepego losu i przeznaczenie nabiera [...] cech chrześcijańskiego obciążenia dziedzictwem grzechu pierworodnego”⁴⁶¹. Publicystkę Elżbietę Janczewską, zastanawia to czy Judasz nie jest prototypem współczesnego antybohatera epoki „małego realizmu”, który swoje tchórzostwo wyposażył w „życiowe” argumenty⁴⁶². Natomiast w opinii Zbigniewa Dziedzickiego, czyniąc tworzycem swojego dramatu ewangeliczny przekaz, Rostworowski wykorzystał tę funkcję mitu, w której powiązana została przeszłość z teraźniejszością, to co partykularne, z tym co wspólnotowe, to co przemijające, z tym co uniwersalne i ponadczasowe⁴⁶³. Wbrew pojawiającym się opiniom Dziedzicki uważa, że martyrologia Racheli jest zbyt nikle związana z sytuacją dramatyczną, by zemsta mogła mieć jakikolwiek wpływ na dalszy bieg wypadków. Dynamikę rozwoju akcji dramatycznej –

⁴⁵⁷ Zob. L. Eustachiewicz, *Tragik naszego czasu*, „Życie i Myśl” 1958, nr 7-8, s. 62.

⁴⁵⁸ Zob. J. Bartyzel, „*Judasz z Kariothu*”..., *op. cit.*, s. 128.

⁴⁵⁹ S. Miłaszewski, *Prawzór Judasza*..., *op. cit.*, s. 182.

⁴⁶⁰ Zob. J. Goślicki, *Karol Hubert Rostworowski 1977-1938*, [w:] *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku*, seria V: *Literatura okresu Młodej Polski* t. II, Warszawa 1967, s. 432.

⁴⁶¹ T. Kudliński, *KHR. Karol Hubert Rostworowski*, „Życie i Myśl” 1967, nr 4-5, s. 85.

⁴⁶² Zob. E. Janczewska, *Pisarz odrzucony przez współczesność?*, „Przewodnik Katolicki” 1973, nr 27, s. 5.

⁴⁶³ Zob. Z. Dziedzicki, *Dramat bogaty w znaczenia*, „Kierunki” 1980, nr 7, s. 10.

zdaniem Dziedzickiego – wyznacza walka zwolenników i przeciwników rodzącego się chrześcijaństwa, z postacią Judasza w centrum.

Judasza Rostworowskiego ogarnia lęk o własny byt. Wojciech Kaczmarek zwraca uwagę na to, że autor *Judasza z Kariothu* prezentuje sylwetkę zdrajcy jako tego, który niepokoi się o swój los, jest nieufny wobec przychodzących do niego pielgrzymów, którzy są w rzeczywistości szpiegami Sanhedrynu. Napięcie, jakie w sobie nosi, wkomponował Rostworowski w klimat palestyńskich realiów⁴⁶⁴. Otaczająca Judasza rzeczywistość przyczyniła się do uwidocznienia się objawów jego choroby. Joanna Jędrusiak zauważa, że w miarę rozwoju akcji utworu przesłanki świadczące o patologii zachowania się apostoła stają się coraz silniejsze, jego szaleństwo narasta, wypowiedzi stają się niepewne, urwane, a czasami tracą sens. Udręczenie zdrajcy osiąga punkt kulminacyjny, gdy staje on przed Sanhedrynem⁴⁶⁵. Psychicznie udręczony odczuwa głęboki lęk przed brakiem akceptacji własnej osoby przez apostoelskie kolegium. Ponadto w dramacie Rostworowskiego Iskariota będzie odczuwał silną obawę przed odrzuceniem ze strony rodziny, tłumu, a przede wszystkim – zauważa Maria Czanerle⁴⁶⁶ – własnej egzystencji. Uciekając przed tymi lękami popadnie w rozpaczliwy aktywizm, stanowiący rodzaj autoterapii. I ostatecznie aktywność ta pozwoli Iskariocie ten lęk przed egzystencjalną pustką pokonać. Nie zazna on jednak szczęścia w wymiarze politycznym, a i jego wyobrażenie o królestwie mesjańskim będzie się miało nijak do rzeczywistości. Ostatecznie poniesie klęskę. Próżny drobnomieszczanin da się przekupić faryzeuszom purpurowym płaszczem, a ostatecznie zgodzi się zdradzić Nauczyciela. Lęk antropologiczny apostoł będzie w stanie pokonać dzięki izolacji od społeczności wiernych, społeczności zbawionych. Wie, że nie zostanie zbawiony, bo nie wierzy w Boże miłosierdzie. Poniesie ostateczną klęskę, bo zamknie się w sobie, zagłębi w rozpacz, sednem zaś rozpacz jest – powiada Józef Augustyn – „[...] grzech niewiary w moc Boga nad całym światem i nad każdym pojedynczym człowiekiem”⁴⁶⁷.

Judasz doświadcza przede wszystkim przeżyć negatywnych. Od początku towarzyszy mu poczucie porażki oraz samotności, wewnętrznego napięcia i rozczarowania. Działania, które podejmuje służą wyładowaniu frustracji. Tak silnie

⁴⁶⁴ Zob. W. Kaczmarek, *Złamane pieczęcie Księgi...*, *op. cit.*, s. 280.

⁴⁶⁵ Zob. J. Jędrusiak, *Motywy Judasza...*, *op. cit.*, s. 231.

⁴⁶⁶ Zob. M. Czanerle, *Wstęp* [do:] K. H. Rostworowski, *Dramaty wybrane*, t. 1, Kraków 1967, s. 28.

⁴⁶⁷ J. Augustyn, *Uczucia. Lęk*, J. Vanier, *Depresja*, Kraków 1992, s. 91.

odczuwa niedostatek oraz niedopasowanie, bo nie jest zdolny do jakiegokolwiek refleksji. W końcowej scenie dramatu, podczas ceremonii podniesienia, izolacja zdrajcy osiąga punkt kulminacyjny. Kiedy Jan ogłasza, że: „[...] Słowo Ciałem się stało...”⁴⁶⁸, słaniający się samotnie Iskariota z rozpaczą dopowiada: „I zamieszka... między wami”⁴⁶⁹. Zakończenie dramatu należy do Judasza. Rostworowski wydaje się współczuć grzesznej, potępionej jednostce, ale i wypowiada przestrozę. Osoba biblijnego zdrajcy zainspirowała twórcę do napisania dramatu o wierze. Dzieło jest także świadectwem rozważań nad losem grzesznego człowieka, który świadom swojej małości, przeżywa ból odłączenia. W takim właśnie ujęciu przedstawianych zdarzeń – powiada Jacek Popiel – najpełniej przejawia się tragizm chrześcijański⁴⁷⁰.

Wynikająca ze splotu rozmaitych okoliczności zdrada nie jest w żadnym razie perfidną decyzją ogarniętej miłością do pieniądza osoby czy też podszeptem szatana. To krzyk rozpaczony ogarniętego niską samooceną człowieka. Judasz zdradza, bo jest to w jego odczuciu jedyne wyjście z sytuacji. Zastraszony przez Kaiphasza, oszukany przez szpiegów i popleczników Sanhedrynu: Ezrę, Eleazara i Abrahama, podszywających się za pielgrzymów, zgadza się wydać Mistrza. Mówi się, że zdradę Judasza „neutralizuje”, zmierzający do uśmiercenia Nazarejczyka, spisek Wysokiej Rady, działanie zaplanowane niezależnie od decyzji dwunastego apostoła. Wyrok, który Rada wydała w sposób wolny i przemyślany, a nie pod wpływem strachu o własne życie. W wieczniku Judasz czuje się obco, dystans dzielący go od pozostałych jest zbyt duży, by mógł poczuć z nimi jedność, zachwycić się wydarzeniami Wielkiego Czwartku i być może odstąpić od zdrady. Interpretacja czynu Iskarioty polega – zdaniem Beaty Popczyk-Szczęsnej – na „znacznym dookreśleniu biblijnego pierwowzoru, na pogłębieniu charakteru zdrajcy poprzez wzbogacenie i wewnętrzne skomplikowanie jego cech”⁴⁷¹. Rostworowski osadził postać Iskarioty w określonym, rozbudowanym kontekście sytuacyjnym, społecznym, środowiskowym oraz psychologicznym. Tekst dramatopisarza już w dwudziestoleciu międzywojennym określany był jako wyraźne przeciwieństwo zarówno misteryjnych, jak i młodopolskich, literackich wcieleń

⁴⁶⁸ K. H. Rostworowski, *Judasz z Kariothu*, *op. cit.*, s. 206.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ Por. J. Popiel, *Sztuka dramatyczna K. H. Rostworowskiego*, Wrocław 1990.

⁴⁷¹ B. Popczyk-Szczęsna, *Postać Judasza w dramacie polskim XX wieku: „Judasz z Kariothu” Karola Huberta Rostworowskiego i „Żegnaj, Judaszu” Ireneusza Iredyńskiego*, [w:] *Postać Judasza w literaturze...*, *op. cit.*, s. 75.

Judasza. Akcentowano przede wszystkim motyw niespełnionej miłości do Marii Magdaleny. W artykule zatytułowanym *Judasz na scenie polskiej* Eugeniusz Land napisze: „dawniej wyolbrzymiano jego winy, dziś wyolbrzymia się jego męki, dawniej więc potępiano go, dziś mu się przeważnie współczuje. Zmienił się stosunek autora i widza do tej postaci największego zbrodniarza świata”⁴⁷². Judasz pióra Rostworowskiego jest ostatnim i „najmniejszym” spośród apostołskiego kolegium nie z powodu swojej zdrady, ale osamotnienia i biedy.

Młodopolski rys zdrajcy w rękach Rostworowskiego pozostawał całkowicie literacki i kreatywny, natomiast z niezwykłą wnikliwością odtworzona tu została atmosfera, klimat oraz kontekst biblijnych zdarzeń i właśnie to stanowi o oryginalnym wkładzie pisarza w młodopolskie „czytanie” Świętej Księgi. Wprawdzie postać Judasza Rostworowskiego jest mocno wrosnięta w biblijny kontekst, to jednocześnie jest na tyle „współczesna”, że stanowi nośnik cech ogólnoludzkich, a przez to uniwersalnych.

3.6. *Judasz Kazimierza Przerwy-Tetmajera, dramat*⁴⁷³

Za najbardziej odrażającą realizację mitu Judasza uchodzi czterdziestoletni bohater⁴⁷⁴ dramatu Kazimierza Przerwy-Tetmajera pt. *Judasz*. W tej odsłonie zdrajca Pana, wykreowany na zabójcę swoich rodziców i żony⁴⁷⁵, ma świadomość, że za popełnione przez siebie czyny spotka go niechybne potępienie:

„Ręka dosięgnie mnie Jehowy⁴⁷⁶ –
grzeszyłem – wiem, że Mu nie ujdę – [...]
Ściga mnie krzywda matki, ojca –
ty wiesz –

⁴⁷² E. Land, *Judasz na scenie polskiej*, „Życie Teatru” 1925, nr 43-52, s. 386.

⁴⁷³ Pierwsze wydanie *Judasza. Tragedii w 4 aktach*, która – jak się przypuszcza – pochodzi z 1913 roku, datuje się na 1917 rok (Kraków) – Zob. [w:] *Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*, t. 16, Warszawa 1980, s. 45.

⁴⁷⁴ Judasz zazdroszczący innym, że mają więcej niż on, jest „[...] niezamożnie, ale i nieubogo ubrany. Płaszcz na ramionach. Czarne włosy i broda. Wyraz twarzy posępny, odstraszący.” (K. Przerwa-Tetmajer, *Judasz Tragedya w 4 aktach*, Kraków 1917, s. 3.)

⁴⁷⁵ Judasz zabił żonę, którą podejrzewał o zdradę, zrzuciwszy ją „z łoża rozespąną”. (Zob. K. Przerwa-Tetmajer, *Judasz...*, *op. cit.*, s. 24.)

⁴⁷⁶ Zdaniem Judasza Jehowa „z ludzi drwi! [...] Z Szatanem jest płomieniem zbratan! Szatan-Jehowa! Jahwe-Szatan!” (K. Przerwa-Tetmajer, *Judasz...*, *op. cit.*, s. 30-31.)

jam bił –
dzisiaj ta dwójca
swej pomsty czeka i karania...⁴⁷⁷
Zabici przez niego najbliżsi nawiedzają go w wizjach, które prowadzą zdrajcę na skraj obłądu⁴⁷⁸. Zdrada Judasza staje się niejako dopełnieniem jego nikczemnego życia. Przypuszcza się jednak, że była ona podyktowana wiarą zdrajcy w Mesjasza. Pojawiając się bowiem u Kaifasza Judasz złoży propozycję, że wyda Jezusa, „[...] aby się stały ostateczne rzeczy...⁴⁷⁹.

Judasza Kazimierza Przerwy-Tetmajera obciąża przeszłość, która jest źródłem lęku. Zachowanie i stany emocjonalne Tetmajerowskiego bohatera dowodzą, że był on schizofrenikiem⁴⁸⁰. A zatem – diagnozuje Edward Jakiel⁴⁸¹ - dramat pt. *Judasz* stanowi poniekąd literackie studium schizofrenii⁴⁸². W bohaterze Tetmajera lęk ten rozrósł się do niebotycznych rozmiarów i stał się przyczyną jego wewnętrznej destrukcji. Judasz wyznaje:

„Obliczem z ludzi mnie wyzuto –
napiętnowano – i kto? Bóg... [...]
miewam straszny sen – [...]
zawsząd, przez wsze kraje,
pielgrzymi idą, idzie tłum
przez wieki, wieków wieki – hen –
wszyscy [...] – zimny mnie
zlewa pot – [...]
przeciwno mnie...
z rękoma
wyciągniętymi

⁴⁷⁷ Ibid. , s. 10.

⁴⁷⁸ J. Jędrusiak napisze: „Z każdą kolejną sceną szaleństwo coraz bardziej zaczyna przenikać do psychiki Jezusowego ucznia” (*Motyw Judasza...*, *op. cit.* , s. 231.)

⁴⁷⁹ K. Przerwa-Tetmajer, *Judasz...*, *op. cit.* , s. 120.

⁴⁸⁰ Zob. A. Kępiński, *Schizofrenia*, Kraków 2001, s. 98.

⁴⁸¹ Zob. E. Jakiel, *Młodopolskie portrety...*, *op. cit.* , s. 186.

⁴⁸² U chorych na schizofrenię zauważa się rozbieżność pomiędzy własną koncepcją siebie, swojej roli w życiu społecznym, a oczekiwaniami najbliższych im środowisk. Wrogi jest im otaczający świat, a także rola społeczna, jaką zmuszeni są odgrywać. Niezdiagnozowane w porę objawy tej choroby rozrastają się do patologicznych rozmiarów i rzutują na osobę chorego oraz środowisko, w którym ten funkcjonuje.

w górę – wzwyż
podniesionemi –
[...] z klątwą... [...]
Szum
okropny w uszach... w sercu młot...
zjawa okropna – półwidoma,
kryjoma pół- i jakiś krzyż –
krzyż jakiś we mgle – w górze – gdzieś
nadmną – jak orzeł – [...]⁴⁸³.

Na rozwój judaszowej choroby miał wpływ również fakt, że nauczyciel stworzył patologiczną rodzinę. Lęki zdrajcy potęgowały się, gdy ten uświadamiał sobie, że jego patologiczne zachowanie, mające miejsce w przeszłości, podłość oraz zbrodnia, mszczą się na nim potwornością terażniejszości. Codziennosc Judasza była nie do pozazdroszczenia. Jego młodszą, 17-letnią córkę, Adę przyłapano na cudzołóstwie, a syna, 16-letniego Mawiaela, na kradzieży. Zakompleksiona, osiemnastoletnia córka, Sella gardziła ojcem, który miał dług do natychmiastowego spłacenia. Judasz starał się ocalić swoją rodzinę przed ostateczną klęską⁴⁸⁴. Podejmowane przez niego działania zakończyły się jednak niepowodzeniem. Pożyczone od Symeona na spłatę zadłużenia pieniądze, ukradł zdrajcy jego własny syn, wskutek czego ojciec stracił zastawiony dom i zmuszony był oddać go lichwiarzowi, Ebalowi. Życiowy rozbiitek ma dosyć takiego losu. Z rozgoryczeniem oświadcza:

„Już mnie tak nędza życie dławi,
że radbym czartu je zastawić,
jeśli mnie od tej nędzy zbawi!”⁴⁸⁵

W tak złym momencie życia Judasza na horyzoncie pojawia się Chrystus. Ten, za pośrednictwem Jakóba Zebedeuszów, powołuje nieszczęśnika do grona uczniów. Wyciągając rękę do egzystencjalnego i duchowego rozbitka Jezus wyzwala go ze środowiska, które przysporzyło mu lęku i udręczenia⁴⁸⁶. Judasz ma teraz szansę na

⁴⁸³ K. Przerwa-Tetmajer, *Judasz...*, *op. cit.*, s. 13-14.

⁴⁸⁴ To właśnie przez dzieci Judasz zaprzedał duszę Szatanowi. (K. Przerwa-Tetmajer, *Judasz...*, *op. cit.*, s. 129.)

⁴⁸⁵ *Ibid.*, s. 5.

⁴⁸⁶ Otaczający Judasza świat to – w odczuciu bohatera – „gnój, śmietnisko!”, gdzie ludzie „pomogą – bo dobijają!” (*Ibid.*, s. 6.)

realizację samego siebie na innej płaszczyźnie działalności, deklaruje poprawę: „Przeinaczę mą naturę, pośród świętych będę święty!...”⁴⁸⁷ Jednak lęki z przeszłości nie dają o sobie zapomnieć, a i terażniejszość wyzwala w uczniu nowe cierpienia. Wydaje mu się, że nowe środowisko, do którego wcielił go Chrystus, także go nie akceptuje, a i myśli o przyszłości nie przynoszą mu ukojenia. Juda boi się surowego osądu, bezwzględności w jego odczuciu, Jehowy. Wierząc „w złość i zbrodnię, w grzechy i w grzechów pokaranie”⁴⁸⁸ jeden z dwunastu oświadcza:

„Bratem jest mi Szatan!

Z nim jednym jestem jednej krwi!”⁴⁸⁹

Kazimierz Przerwa-Tetmajer wprowadza także postać pięknej, ubranej strojniami i wykwiłtnie, Szalonej⁴⁹⁰, uchodzącej za wyznawczynię najprawdopodobniej religii dionizyjskiej, która uznawała siebie za nimfę, a w Judaszu widziała Satyrę. Na Judaszu osobowość Szalonej robi wielkie wrażenie. Judasz i Szalona znajdują wspólny język, bowiem zdrajca już wcześniej miał skłonność do percepcji boga żydowskiego jako niezróżnicowanego *sacrum* (a takim był również Dionizos). Zdaniem Jakóba, pobożnego Żyda, utożsamienie Jahwe i Szatana jest dowodem na opętanie Judasza. Tymczasem – zdaniem Jacka Sieradzana – tego typu poglądy były typowe dla pierwotnej refleksji autorów biblijnych⁴⁹¹. Według Joanny Jędrusiak, Judasz Tetmajera jest bardziej młodopolski aniżeli żydowski⁴⁹². Kiedy bohater obdarzy uczuciem dwudziestoletnią Szaloną-Nawróconą zacznie myśleć o zdradzie Jezusa. W uczniu obudzi się duch dawnego, zazdrosnego kochanka, który niegdyś popchnął go do zabicia żony. W swoim szaleństwie szantażuje ukochaną, stawiając jej ultimatum, że jeśli mu się nie odda, to on wyda Jezusa kapłanom. Pozbywszy się lęków, stara się w ten sposób udowodnić sobie i innym własną siłę. Romans Judasza z Szaloną wzbudza w nim kolejny silny lęk, jest to lęk przed wyjściem na jaw potajemnych schadzki oraz

⁴⁸⁷ Ibid. , s. 49. Judasz zaklina się nawet: „Jam w wierze gorący [...] Wierzę w Boga! Więcej nie wierzył nikt!!!” (Ibid. , s. 79.), chociaż chrzest przyjął bo „wszyscy szli” (Ibid. , s. 32).

⁴⁸⁸ Ibid. , s. 28.

⁴⁸⁹ Ibid. , s. 30.

⁴⁹⁰ Szaloną uznaje się za realizację motywu Marii Magdaleny.

⁴⁹¹ Por. J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Kraków 2005, s. 196-200.

⁴⁹² Zob. *Postać Judasza w dramacie Młodej Polski*, [w:] *Dramat biblijny...*, op. cit. , s. 210.

odtrąceniem przez środowisko. „Wizyjna figura” Nieznanego⁴⁹³, omam załęcznionego schizofrenika, utwierdza Judasza w przekonaniu, że przeznaczony został do zdrady Chrystusa oraz zatracenia samego siebie:

„Tak być musiało⁴⁹⁴ - -

chciałem zabić - - i jest zabitem Ciało...”⁴⁹⁵

Przypuszcza się, że psychosteniczne wyolbrzymienie zagrożeń potęgujące lęki Judasza, mogły stanowić wyraz doznań samego autora. Fobie oraz wszelkiego rodzaju odchylenia psychiczne poety zauważane były u Tetmajera – jak twierdzą jego biografowie – już w 1916 roku, a w ciągu roku przybrały zastraszająco na sile⁴⁹⁶. Według Tadeusza Dworaka, zawieszony „między piekłem a ziemią” dramat Tetmajera nie wyjaśnia przyczyn zdrady Judasza. Dworak konstatuje: „Rozrzuciwszy po drodze kilka pereł swej liryki [Tetmajer] – [wtrącenie K. Sz.] nie przyczynił się do rozjaśnienia kwestii Judaszowej”⁴⁹⁷. Nie o to jednak chodzi autorowi dramatu, który stanowi studium indywidualnych, niepowtarzalnych przeżyć. Nie mogący wyrwać się z matni obłędu Judasz z chęcią podaje rękę Nieznajomemu, dając mu tym samym zaproszenie do zrealizowania ostatecznego aktu destrukcji niewiernego apostoła.

Zdaniem Jana Lorentowicza, przyczyną zdrady Judasza była niewiasta z Bethanii, a moralna i materialna nędza ucznia Jezusa była tak wielka, że mógł on zdobyć się na każdy nawet najbardziej haniebny czyn⁴⁹⁸. W recenzjach teatralnych dopatrywano się związku tej tragedii z tradycją literacką, powszechne było porównywanie utworu Tetmajera z *Judaszem z Kariothu* pióra K. H. Rostworowskiego. Przeważała jednak opinia, że utwór autora *Legendy Tatr* ma niższą wartość estetyczną od dzieła Rostworowskiego. W przekonaniu Władysława Rabskiego Judasza Tetmajera wyróżnia stygmat fatalizmu: „Wyłania się on z tych samych mroków nędzy, z których idzie Judasz Rostworowskiego. Ma w sobie ten sam ból, ten sam głód wydziedziczonych i ten sam pomruk buntu społecznego. Ale głowa jego nurza się w

⁴⁹³ Nieznany jest „wysoki, owity w płaszcz czarny w złote gwiazdy. Twarz mroczna. Na głowie wieniec czarnych róż.” (K. Przerwa-Tetmajer, *Judasz...*, *op. cit.*, s. 71.)

⁴⁹⁴ To Nieznany informuje Judasza, że ten popełni grzech. (Ibid., s. 93.)

⁴⁹⁵ Ibid., s. 119.

⁴⁹⁶ Zob. K. Jabłońska, *Kazimierz Tetmajer. Próba biografii*, Kraków 1969, s. 273.

⁴⁹⁷ T. Dworak, *Kwestia Judaszowa*, *op. cit.*, s. 69.

⁴⁹⁸ Zob. J. Lorentowicz, *Wrażenia literackie. Kazimierz Przerwa-Tetmajer: „Judasz”, „Nowa Gazeta”, 1917, nr 23.*

czarnych odmętach predestynacji. Na czole ma czarny znak zagadkowego przekleństwa. Jakby chmura królewskiego rodu Labdakidów zawisła nad lepianką proletariusza”⁴⁹⁹.

Zaprezentowana przez Tetmajera historia dwunastego ucznia to z całą pewnością tragedia najbardziej nieszczęśliwego człowieka spośród tych, którzy żyli i żyć będą na świecie aż do jego skończenia. Człowieka, „[...] którego niebo się wyparło, a ziemia przyjąć nie chce”⁵⁰⁰. W opinii Wacława Grubińskiego Tetmajer zbyt słabo zaznaczył erotyczną motywację judaszowego czynu, natomiast słowa Judasza: „Ja Boga mam w rękach...”⁵⁰¹ – zdaniem Grubińskiego wskazują na to, że zdrajca zwyciężył „nie tylko w ziemskim, ale i w metafizycznym znaczeniu”⁵⁰². Stanisław Pieńkowski pisał o tym, co miało wpływ na utwór Tetmajera: o tragedii antycznej („Fatum, wyolbrzymione jeszcze zgodnie z nauką chrześcijańską poza kres ludzkiego życia”⁵⁰³), misterium średniowiecznym oraz „dramacie nowożytnym”. Natomiast według Karola Ludwika Konińskiego⁵⁰⁴ utwór Tetmajera łączy w sobie elementy dramatu psychologicznego z misteryjnym.

Judasz Tetmajera sprawia wrażenie jakby nie był winowajcą, lecz potępioną przez Boga i los ofiarą, której towarzyszyła „wieczna zwada, wieczny krzyk, hałas, wyklinanie!”⁵⁰⁵ Zdrajca to bohater noszący ślady wszystkich modernistycznych cech tej postaci: jest nieszczęśliwym, zakochanym w Szalonej (jawnogrzeszniczy, która porzuci go dla Jezusa) zabójcą żony, a także pozostaje we władaniu Nieznajomego, szatana-kusiciela, który prowadzi z nim wewnętrzne dialogi, a ostatecznie spycha go w otchłań rozpacz. Tetmajerowi – jak się wydaje – zależy na ukazaniu splotu tych okoliczności, które zdeterminowały wolność ucznia do tego stopnia, że stał się on niewolnikiem zła. Zło w młodopolskich dramatach ma kilka płaszczyzn: jest na zewnątrz Judasza, a także w jego wnętrzu. Zewnętrzne realizacje zła wiążą się z przekroczeniem przez nieszczęśnika Bożego prawa w społecznym i rodzinnym zakresie. Sumienie Judasza obciążają grzechy przeciwko rodzicom i żonie. Sądu nad nim dokonują jego sąsiedzi oraz jego własne dzieci. Ponadto obciążony jest grzechem cudzołóstwa z Szaloną. Zło

⁴⁹⁹ W. Rabski, *Teatr po wojnie. Premiery warszawskie 1918-1924*, Warszawa 1925, s. 151-155.

⁵⁰⁰ K. Makuszyński, „Judasza” K. Przerwy-Tetmajera, „Rzeczpospolita” 1922, nr 145.

⁵⁰¹ K. Przerwa-Tetmajer, *Judasza...*, *op. cit.*, s. 121.

⁵⁰² W. Grubiński, *W moim konfesjonale*, Warszawa 1925, s. 83-85.

⁵⁰³ S. Pieńkowski, *Wieczory teatralne*, „Gazeta Warszawska” 1922, nr 144.

⁵⁰⁴ Zob. K. L. Koniński, *Dwa dramaty o Judaszu*, *op. cit.* s. 246-248.

⁵⁰⁵ K. Przerwa-Tetmajer, *Judasza...*, *op. cit.*, s. 23.

wewnętrzne ma charakter demoniczny. Zdrajca nosi „piętno Kainowe”, które skazuje go na mimowolne czynienie zła. Judasz ma tego świadomość. W tragedii Tetmajera zdrajca, prezentując siebie jako skazanego na zło, mówi:

„[...] bom był od urodzenia przeklęty!...

przeklęty!... przeklęty!...

Bo przeklął Bóg!...”⁵⁰⁶

Ogarniające Judasza zło, wiąże się bezpośrednio z działaniem demona. Zrozpaczony uczeń Jezusa, przyzywając szatana po to, by poddać się jego prowadzeniu, nawołuje tymi słowami:

„JUDASZ.

O rozpaczy! rozpaczy! rozpaczy!

NIEZNANY.

Przyzywasz mnie?

JUDASZ

Ha! To ty! Płód kainowy!

Prowadź mnie!

NIEZNANY

Dokąd?

JUDASZ

Tam!!...

O! O! O!...

O ja nieszczęsny! Ja przeklęty!”⁵⁰⁷

Zdradę Judasza ukazał Tetmajer w kontekście grzechu Adama w Raju. Judasz upadł odstępując od Boga tak jak biblijny Adam w Księdze Rodzaju. W dramacie Tetmajera Chrystus nie będzie fizycznie obecny. Judasz prowadzić z Nim będzie swoisty dialog wewnętrzny, który zabarwiony będzie wyrzutami sumienia i psychologicznymi dywagacjami, służącymi usprawiedliwieniu jego haniebnego czynu.

⁵⁰⁶ Ibid. , s. 100.

⁵⁰⁷ Ibid. , s. 109.



11. Rembrandt, *Judasz oddaje trzydzieści srebrników*, 1629

Judasz, który „zaprzedał krew niewinną”⁵⁰⁸, zwróciwszy 30 srebrników, zrywa z siebie sznur, którym był przepasany i zarzuca go na gałąź⁵⁰⁹. Nie widzi innej drogi ucieczki dla tego, którego skazano na:

„Wieczność męki,
wieczność kary,
wieczność rozpacz [...]
I nikt nie przebaczy.”⁵¹⁰

Kazimierz Przerwa-Tetmajer w dramacie *Judasz* wydaje się stawiać pytanie: Czy grzesznik z Keriothu, „dzień drogi od Hebron miasta”⁵¹¹, był wykonawcą swojej własnej woli? W działaniu Tetmajerowskiego Judy dopatrzeć się można także ingerencji losu, który kieruje zachowaniem zdrajcy Jezusa. Po raz kolejny w twórczości modernistów powraca więc kwestia wolności jednostki oraz jej niezależności w podejmowaniu decyzji, a co za tym idzie, odpowiedzialności za własne czyny.

⁵⁰⁸ Ibid. , s. 133.

⁵⁰⁹ Zob. Ibid. , s. 150. Taką śmiercią chciał zginąć zresztą już wcześniej. Powodowany doczesnymi kłopotami Judasz oświadcza Jakóbowi:

„Pójdę – tam w lesie gałąź jest –
wynajdę gałąź tam uwięzłą,
tęgą – zawisnę –” (Ibid. , s. 31.)

⁵¹⁰ Ibid. , s. 148.

⁵¹¹ Ibid. , s. 66.

Podsumowanie rozdziału

Postać Judasza w literaturze polskiej do przełomu XIX i XX stulecia nie była zbyt popularna, a o popełnionym przez niego czynie, w związku z innymi problemami czy wydarzeniami, wspomniano jedynie sporadycznie. Sytuacja zmieniła się krańcowo na przełomie wieków, kiedy to Judasz Iskariota stał się jednym z najpopularniejszych motywów w literaturze i sztuce. Szczególną popularnością postać Judasza w naszej kulturze cieszyła się w okresie Młodej Polski, czasie fascynacji ciemnymi, wręcz demonicznymi, stronami ludzkiej egzystencji. Pesymizm odcisnął piętno na całym świecie modernistycznej literatury, ale *Pismo Święte* dało mu największą chyba siłę wyrazu. Pesymizm i związany z nim nihilizm i dekadentyzm, odczucie schyłkowości, katastrofizm i erotyzm jako dzieło instynktu oraz mizoginizm, przyczyniły się do przeobrażenia biblijnego obrazu w „dolinę łez i cierpienia”.

Twórcy modernizmu ogołocili Boga z miłosierdzia i litości. Zobojętnili Stwórcę na nędzę i cierpienie człowieka. W Bogu widziano obojętnego wobec człowieka despotę, zazdrosnego o swoją potęgę i władzę, który skazał na wieczne wygnanie Lucyfera – ducha buntu i mądrości. Takie spojrzenie wiąże się w pewien sposób z satanizmem oraz kultem zła, który tak zdecydowanie wkroczył do literatury przełomu wieków. Modernizm – pisze Hanna Filipkowska – „wystawił Szatanowi ołtarz wcale nie mniejszy niż boski”⁵¹². Szatan nie jest już jedynie uosobieniem zła i grzechu, ale symbolem buntowniczej duszy i wolności wobec autorytetu. Młodopolskie próby poszukiwania w człowieku dobrych instynktów, pomimo jednoznaczności faktów, doprowadziły do podjęcia tematyki zdrady biblijnego bohatera – Judasza Iskarioty.

W Młodej Polsce przeważa stylizacja Judasza na zdrajcę Chrystusa. Motyw Judasza był jednym z najczęstszych nowotestamentowych wątków w literaturze modernizmu. Sięgali po niego zarówno poeci jak i prozaicy oraz dramatopisarze. Zwłaszcza ci ostatni usiłowali wzbogacić portret biblijnego zdrajcy o ekspresyjne i psychologiczne rysy, które umożliwiały, daleko wykraczające poza obszar misterium paschalnego Chrystusa, ujęcia sceniczne. Zdrada młodopolskich Judaszów wynikała bowiem nader często z czysto „ludzkich” przesłanek.

⁵¹² H. Filipkowska, *Z problematyki mitu w literaturze Młodej Polski*, [w:] *Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, pod red. Z. Żabickiego, Wrocław 1972, s. 221-252.

Wielokrotnie starano się dociec, co przyczyniło się do tego, że biblijny, jednoznaczny obraz Judasza, przekazywany od wieków przez tradycję w nie zmienionej postaci, uległ w literaturze tak znacznym przeobrażeniom. Mówi się, że w zmianach dotyczących biblijnych bohaterów wyraża się niechęć literatury współczesnej do postaci jednoznacznych, przedstawianych wyłącznie w pozytywnym lub negatywnym świetle. Tak stało się też z jednoznacznie złym w biblijnych przekazach Judaszem. Współcześni pisarze, spoglądający na judaszową zdradę z perspektywy wieków, zmuszeni są winę tę biblijnemu bohaterowi niejako udowodnić. Czynią to w oparciu o znajomość historycznych realiów i podstawowych psychologicznych praw. Zaprezentowane modernistyczne przekształcenia motywu Judasza należy uznać za zdecydowany krok ku współczesnym zainteresowaniom osobą dwunastego apostoła. Bez względu na to, w jakim kierunku pójdą kolejne interpretacje tego wątku, warto pamiętać, że u podstaw przeobrażeń motywu Judasza Iskarioty w literaturze współczesnej, leży stworzone przez modernistycznych dramaturgów konstrukcje.

Portret Judasza – schizofrenicznego, ogarniętego lękiem, o zszarganej psychice, to najciekawszy – jak się wydaje – młodopolski wariant literacki biblijnego zdrajcy Jezusa. Wariant historyczny, odarty z jakiegokolwiek teologii. W lęki Judasza wpisali młodopolscy twórcy własne niepokoje oraz obawy epoki o kondycję człowieka, weryfikując tym samym chrześcijańskie dziedzictwo. Udręczony przez siebie Judasz, nie wierząc w miłosierdzie Boga, odebrał sobie życie, a taka postawa zdecydowanie obca jest chrześcijańskiej nadziei⁵¹³.

Judasz Iskariota popada w otchłań lęku, ponieważ – jak powiada Edward Jakiel – uwikłany jest w apostołstwo, a jednocześnie „[...] oddany w jakimś sensie innej rzeczywistości, innemu światu, innemu porządkowi etycznemu i historycznemu [...]”⁵¹⁴. Ogarniający Judasza i działający na niego destrukcyjnie lęk, stał się najbardziej charakterystyczną dominantą modernistycznego portretu biblijnego zdrajcy.

XX-te stulecie było w literaturze okresem ponownego odkrycia Judasza oraz prób rozwikłania jego tajemnicy. Nieszczęśliwy i zagadkowy dwunasty apostoł stał się obiektem zainteresowań artystów, parających się różnymi rodzajami sztuk. Zdrajca Jezusa przestał być postacią marginalną, zaczęto w nim widzieć symbol człowieka grzesznego, który toczy niełatwe zmagania o kształt swojej egzystencji. Zerwano z

⁵¹³ Por. H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1997, s. 54.

⁵¹⁴ E. Jakiel, *Młodopolskie portrety...*, *op. cit.*, s. 175.

wizerunkiem Judasza, który jest wyłącznie demonicznym zdrajcą, obiektem ekspresji nienawiści wobec wyznawców innych wyznań czy przeciwników politycznych oraz godnym potępienia złoczyńcą. Ocena niewiernego apostoła nie była już tak jednoznaczna jak bywało wcześniej. Powszechne stało się poszukiwanie motywacji jego działania. Nadawano głębszą interpretację wizerunkowi biblijnego zdrajcy, którego skomplikowane i wieloznaczne odsłony fascynowały kolejne pokolenia twórców. Judasz XX wieku symbolizował typowe dla epoki dylematy i poszukiwania. Jego historia, chociaż przedstawiana w różnych odsłonach, skłaniała do głębszego rozumienia posłannictwa Chrystusa oraz dziejów Zbawienia.

Młodopolski Judasz jest zarówno potępieńcem, nieprzejednanym grzesznikiem, erotyczną bestią, zabłąkanym w piekle wygnańcem i samotnikiem, jak i osobą o słabym charakterze oraz wymarzoną obiektem manipulacji. Zdradza to z pobudek erotycznych, zakochany w Marii Magdalenie, rywalizując na tym polu z Chrystusem, to znowu z przyczyn ekonomicznych czy politycznych. Sędziami zdradzieckiego czynu stają się nie tylko jego własne wyrzuty sumienia, ale także uosobiona przyroda czy otaczający świat, który odrzucał go od siebie, a otoczenie tak długo pastwiło się nad sprawcą, aż doprowadzało go do samounicestwienia.

Z upływem wieków granica judaszowej podłości ulegała nieustannym przesunięciom: do obrazu zdrajcy dorzucano kolejne negatywne cechy – był złodziejem i sprzedawczykiem, później dodatkowo intrygantem, kazirodcą, mordercą najbliższych, wyzbytym skrupułów mitomanem, bluźniercą, potworem, krewnym kapłana Kajfasza, szwagrem złoczyńcy Barabasa, wreszcie kontynuatorem grzechu pierwszego bratobójcy, uchodzącym za wcielenie szatana.

Modernistyczny Judasz, łasy na pieniądze i zaszczyty krętacz, był przede wszystkim bohaterem nieszczęśliwym, uwikłanym w sieć własnych słabości, głęboko cierpiącym, nie potrafiącym unieść ciężaru własnego losu, konfrontowanym z wielkością Chrystusa, słabym i uległym człowiekiem.

Wprawdzie modernizm nie zdołał zrehabilitować dwunastego apostoła, ale w zamian uczynił go postacią wielopłaszczyznową i głęboko tragiczną. Najważniejszą jednak kwestią w literackich realizacjach wątku biblijnego zdrajcy, wydaje się brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: Czy biblijny apostoł jest piekielnym potępieńcem, czy jak inni grzesznicy dostał jednak łaski Bożego miłosierdzia?

Po dziś dzień bez odpowiedzi pozostaje pytanie: jak dalece czyn Judasza był autonomiczny, a w jakim stopniu dokonał się skutek interwencji Boga? Wydaje się

bowiem, że z jednej strony Judasz musiał zdradzić Jezusa, by wypełniło się *Pismo (felix culpa)* (J 13,18), a dokonana przez niego zdrada była w rzeczywistości realizacją planu Boga; z drugiej zaś, uczynił to według własnego planu (*crimen*). Zdrajca stał się więc niezbędnym, a zarazem przeklętym (Mk 14,21)⁵¹⁵.



12. *Ecce Homo*, nieukończony obraz namalowany przez Adama Chmielowskiego, zaczął powstawać w 1879 w kościele św. Ducha we Lwowie.

⁵¹⁵ Por. Z. Mikołajko, *Iskariota, zdrajca i męczennik*, op. cit. , s. 54.

Rozdział IV

Motyw Judasza w trylogii Stefana Żeromskiego *Walka z szatanem*

*„Weseliło go to do głębi duszy, gdy mógł kłaść się niejako przed ludźmi,
rozpętywać przez swe poświęcenie dobre instynkty swoje i cudze,
doszukiwać się w sobie i bliźnich istoty najgłębszej,
poznawać nie zewnętrzne, ordynarne, mocne bydlę, lecz słabego wewnętrznego anioła.
Wszystkie te młodociane piękności i wiry dusz nazywały się technicznie
»nawracaniem Judasza«.*”⁵¹⁶

Przełom XIX i XX stulecia cechowało zainteresowanie twórców postaciami negatywnymi, takimi jak: Kain, Salome czy wreszcie Judasz. Ich losy przebiegały inaczej aniżeli w biblijnych pierwowzorach. Były one kształtowane bardzo swobodnie, bez szczególnej troski o wierność wobec źródeł. Niejednokrotnie fabuła młodopolskich utworów kształtowana była świadomie na przekór wymowie opowieści biblijnej. Takim przekształceniom podlegały również dzieje Judasza Iskarioty. Obraz nikczemnego zdrajcy, który liczył na zysk, utrwalał na wieki tylko utwory stricte religijne, np. te, które włączono w XIX wieku do zbioru pieśni wielkopostnych⁵¹⁷.

Mówi się, że młodopolscy twórcy nie wykroczyli w swoich kreacjach postaci Judasza poza przeciętność. Analizując młodopolskie, płytkie teologicznie wizerunki Judasza Czesław Bartnik zauważa, że w opisach apostoła na czoło wysuwają się problemy wiary i teologii chrześcijańskiej. Judasz – zdaniem Bartnika – „stał się archetypem grzesznika chrześcijańskiego, mesjańskiego: diabeł, syn diabła, syn zatracenia, ktoś „repetujący” grzech pierworodny, drugi Kain, personifikacja „złego Izraela”, reprezentant żydowskiej „synagogi szatana”, anty-kościół, obraz

⁵¹⁶ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, oprac. tekstu S. Pigoń, Warszawa 1974, s. 18.

⁵¹⁷ Śpiewnik kościelny edytowany po raz pierwszy w Krakowie w 1879 roku, szczególnie pieśń *Jużem dość pracował*. Zob. także J. Boczar, *Dzieje biblijne*, Lwów 1916; T. Kowalewski, *Krótką historią świętą albo biblijną...*, Płock 1908; M. Zawiszyna, *Pismo święte w streszczeniach i wyjątkach*, Lwów 1900 czy *Historia Pisma Świętego* ks. J. Wujka.

wewnętrznego grzechu w Kościele”⁵¹⁸. Deterministyczne przeświadczenie twórców Młodej Polski o nieuchronności losu Judasza oraz aprioryczne założenie, że musiał być potępiony, tak jak musiał dokonać zdrady – powiada Edward Jakiel – „nie uwzględniały alternatywnego rozwiązania. Brak koncepcji przełamania stereotypu biograficznego Judasza przypisywali młodopolanie kondycji ontycznej człowieka, której „wyznacznikiem” był Judasz”⁵¹⁹. Naturalnie jak zawsze bywały także wyjątki od tej reguły.

Twórcy Młodej Polski ukazywali wewnętrzny dramat człowieka, nad którym zawisło nieubłagane fatum. W wierszu *Ostatnia Wieczera* Stanisław Korab-Brzozowski pisze:

„[...] Judasz tylko ujrzał wypełnienie

I wyszedł – za nim w tropy Przenajświętsza Wina.”⁵²⁰

Osoba Judasza była także przedstawiana jako symbol winy oraz grzechu całej ludzkości, tak jak np. w wierszu Leopolda Staffa pt. *Uwielbiam, Panie, Twe przebite ręce*. Czyn apostoła z biegiem czasu się uniwersalizował a wina zdrajcy ulegała pomniejszeniu. Na przełomie XIX i XX stulecia wzrastało przekonanie, że Jezus przebaczył Judaszowi jego haniebną czyn. Ulitował się nad zdrajcą, który wołał:

„O litość w skrusze łkam, o litość...

Coś Piotrowego zabył zaprzania

a Judaszowej zdrady,

schył pobłażania, zwól zlitowania!”⁵²¹

Pośrednio do postaci Judasza nawiązał również Stefan Żeromski w pierwszej części trylogii *Walka z szatanem*⁵²² – powieści *Nawracanie Judasza*⁵²³. **U Żeromskiego imię biblijnego zdrajcy symbolizuje mechanizmy psychiki powodujące sprzeniewierzenie się sobie oraz swoim szlachetnym ideałom.**

⁵¹⁸ Cz. Bartnik, *Judasz Iskariota – historia i teologia*, [w:] „Collectanea Theologica” 1988, z. 2, s. 16-17.

⁵¹⁹ E. Jakiel, *Młodopolskie portrety...*, op. cit., s.179.

⁵²⁰ S. Korab-Brzozowski, *Ostatnia Wieczera*, [w:] Id., *Poezje zebrane*, Kraków 1978, s. 24.

⁵²¹ S. Wyspiański *Oczyść mą duszę, święty Boże*, [w:] *Z głębokości...Antologia polskiej modlitwy poetyckiej*, t. 1, oprac. A. Jastrzębski i A. Podsiad, Warszawa 1974, s. 510.

⁵²² W liście do A. Żeromskiego z 5 maja 1913 r. pisarz przyznaje, że już zaczął pisać swoją powieść – Zob. *Stefan Żeromski. Kalendarz życia i twórczości*, oprac. Stanisław Eile i Stanisław Kasztelowicz, Kraków 1961, s. 311.

⁵²³ *Nawracanie Judasza* ukazało się nakładem Towarzystwa Wydawniczego w Warszawie w 1916 roku – Zob. *Stefan Żeromski. Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 342.

Główną postacią trylogii powieściowej Stefana Żeromskiego *Walka z szatanem* jest Ryszard Nienaski. Bohater jest wychowującym się w biedzie potomkiem starej i zasłużonej rodziny szlacheckiej z Litwy, synem uczestnika powstania styczniowego, któremu Moskale zamienili karę śmierci na zesłanie. Podczas nauki w warszawskim rosyjskim gimnazjum wraz z kolegami Ryszard zawiązuje konspiracyjne stowarzyszenie uczniowskie, za który to czyn trafia do więzienia, a jego nauka kończy się tzw. wilczym biletem. Jednak po kilku latach finalizuje naukę w gimnazjum i wstępuje na studia medyczne w Moskwie. Podczas ich trwania kontynuuje działalność społecznikowską, która kończy się dla niego kolejnym pobytom w więzieniu. Wyszędłszy na wolność wyjeżdża do Paryża, gdzie organizuje fundusze na rzecz „Domu Polskiego” dla politycznych i zarobkowych emigrantów. Studiuje także architekturę i wędruje po Francji. Pracuje w biurze projektowym, a za uzyskane w wyniku wygranej w jednym z konkursów architektonicznych fundusze wraca do kraju. Osiada w Posusze, a pozostałe pieniądze przeznacza na remont starej, ariańskiej wieży, której architektura go urzeka. Angażuje się również w działalność społeczną. W chwilach duchowego niepokoju wsparcia udzielają mu towarzysze brata Alberta Chmielowskiego. Gnany uczuciem do Xenii przybywa do Paryża, gdzie postanawia pozyskać kapitał dla przyszłej działalności w kraju. Zostaje współpracownikiem majątnego Polaka Ogrodyńca, a później, gdy ten umiera, jego spadkobiercą. Uzyskuje pięć milionów franków z przeznaczeniem na wykupienie z obcych rąk zlokalizowanej w Polsce kopalni. Powróciwszy z panną Granowską do kraju wypełnia ostatnią wolę Ogrodyńca. Bogactwo ściąga na niego śmierć z rąk organizacji socjalistyczno-terrorystycznej „Mściciele”. Tuż przed śmiercią poleca Xenii, aby przekazała jego majątek krajowi oraz społeczeństwu.

Nienaski podtrzymuje ideę narodu jako niezbywalnej wartości metafizycznej, która uprawomocnia, a także nadaje sens biografii jednostkowej⁵²⁴. W pierwszych dwóch częściach trylogii Żeromski fabularyzuje idee kulturowego projektu nowoczesności, rozpatrując intelektualny i społeczny ferment, jaki wywołany został przez – jak nazwie to Tomasz Sobieraj⁵²⁵ – „wielkie opowieści” modernizmu, takie jak: rewolucja, sprawiedliwość społeczna a cywilizacyjny postęp, mit strajku generalnego czy alternatywa: naród – internacjonalistyczny proletariatus. *Charitas* (ukończona w

⁵²⁴ Zob. T. Sobieraj, *Heroizm i antynomie nowoczesności...*, op. cit., s. 416.

⁵²⁵ Zob. Ibid., s. 416-417.

1918), ostatnia część trylogii, najsilniej nasycona religijnością oraz intertekstualnie powiązana z *Pismem Świętym*, rozpatruje zagadnienie Wielkiej Wojny, a także jej etycznych oraz ideowych konotacji. Poszerzenie w *Charitas* horyzontu religijnego skutkować będzie zawężeniem w tym utworze zakresu tematyki właściwej dla typowego dyskursu zsekularyzowanej nowoczesności. W *Walce z szatanem* Żeromski, poza krytyką carskiego despotyzmu, roztrząsa także kwestię schorzeń demokratycznej kultury zachodniej, które objawiają odejście od kanonicznych ideałów europejskiej nowoczesności – wolności, równości oraz braterstwa.

Reformator-tułacz protestuje przeciwko złu świata i podejmuje z nim walkę. Bohater aktywnie zмага się z niesprawiedliwością. Jego walka poprzedzona zostaje rozmyślaniami w ruinach ariańskiej wieży w Posusze (wszystko wskazuje na to, że chodzi o „posuchę” w sensie metafizycznym – świat bez Boga)⁵²⁶. Odbudowując i przekształcając ten obiekt w szkołę, co uznaje się za formułowanie własnego *credo*, Nienaski wypowiada „wojnę zaczepną podłości” i podejmuje walkę z „dziełami szatana w nieszczęsnej polskiej ziemi!”⁵²⁷ Bohater Żeromskiego podejmuje działania „emancypacyjne” nie tylko w Polsce, ale także w Moskwie i Paryżu. Stara się przeciwdziałać rozsiewanemu przez szatana złu. Jednak w działaniach tych nie jest w stanie oprzeć się „urodzie życia”, która kondensuje się w osobie Xenii Granowskiej. Następny etap krystalizacji naprawczej „taktyki” Nienaskiego następuje po przejmującej scenie nocnej walki z szatanem, która ukształtowana została jako „transpozycja” biblijnego kuszenia Chrystusa⁵²⁸. Ukazany jako Wielki Dreszcz diabeł skłania Ryszarda do porzucenia służby „krzywdzie i prawdzie” na rzecz „mocy i sławy królestw świata”, danych właśnie szatanowi oraz jego poplecznikom. Skazany na dramat wyboru Nienaski zdoła jednak oprzeć się podszeptom złego ducha, by następnie,

⁵²⁶ Odnajdujemy tutaj odwołanie do filozofii Nietzschego, według której dopiero upadek wiary w Boga otwiera przed ludźmi możliwość pełnego rozwoju, bowiem Bóg jest zagrożeniem dla woli mocy i życia. A zatem wierzą jedynie słabi i tchórzliwi. Nietzscheańska idea śmierci Boga stała się symbolem współczesnego ateizmu oraz tzw. teologii śmierci Boga. Negacja wartości oraz prawdy, a także poczucie bezcelowości świata i ateizm legły u podstaw nihilizmu Nietzschego – Por. Ł. Książyk, *Nihilizm gnostycki w kulturze przelomu XIX i XX wieku. Rekonesans*, Warszawa 2010, s. 20-24.

⁵²⁷ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, oprac. tekstu S. Pigoń, *op. cit.*, s. 143.

⁵²⁸ Por. Mt 4, 1-11. W różnych wariantach powraca w twórczości Stefana Żeromskiego scena kuszenia z *Nawracania Judasza*. Problematyka ta, będąca domeną twórczości późniejszej – dojrzałej, nabiera wyraźnie symbolicznego znaczenia. Poza *Nawracaniem Judasza* odnaleźć ją można także w powieści *Wiatr od morza* (1922) oraz w dramacie z 1924 roku *Uciekła mi przepióreczka*.

zmieniając swoją dotychczasową „taktykę” reformatora, zdecydować się na walkę z nędzą i niesprawiedliwością przy pomocy wielkiego kapitału. Ryszardowi Nienaskiemu przyświeca idea wyzwolenia polskiego ludu i proletariatu spod władzy obcego kapitału. Swoją misję czynienia dobra upatruje bohater w zatrzymaniu emigracji polskiej siły roboczej na Zachód. Polacy skazywani są na pracę „[...] w ciemnej próżni swego losu, a trują się jak gdyby dla kogoś nieznanego, kto ze śmiechem patrzy wciąż przez „judasza” drzwi ich kaźni”⁵²⁹. Chcąc zrealizować postawiony przed sobą cel zamierza przeznaczyć pieniądze ze spadku po finansście Ogrodyńcu na rozwój rodzimego przemysłu wydobywczego w Galicji. „Typowa dla człowieka nowoczesności – tu naznaczona silną dawką patriotyzmu – pasja naprawy świata i chęć instrumentalnego przekształcenia natury (w obiekt utylitarnej eksploatacji) – powiada Sobieraj⁵³⁰ – ożywa w nim z ogromną siłą, gdy snuje wizję, w której: *Wzniosą się nadbudowy szybów, zahuczą maszyny, windy, motory, warsztaty, rozpalą się piece!*”⁵³¹. Misję Ryszarda, zwaną „walką z szatanem”, niweczy śmierć bohatera z rąk bandytów ze związku „Mścicieli”. Żeromski pokazuje w ten sposób tragiczną zagładę, jakiej ulega wybitna indywidualność, która natrafia na opór dogmatycznej, zinstytucjonalizowanej oraz sformalizowanej zbiorowości, bez chwili wahania poświęcającej dla idei ludzkie życie. Zwracając na to uwagę Tomasz Sobieraj doda: „Nieredukowalna podmiotowość i godność jednostki, której niezbywalnych praw należy strzec, stanowiły dla Żeromskiego metafizyczny aksjomat, przeżywany jako doświadczenie religijne”⁵³².

Kluczową – jak się wydaje – sceną powieści Stefana Żeromskiego *Nawracanie Judasza* jest spotkanie bohatera z obrazem kuszenia Chrystusa, które miało miejsce w klasztorze Albertynów⁵³³. Decydująca próba, której został poddany Chrystus,

⁵²⁹ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, oprac. tekstu S. Pigoń, *op. cit.*, s. 61.

⁵³⁰ Zob. T. Sobieraj, *Heroizm i antynomie nowoczesności...*, *op. cit.*, s. 418.

⁵³¹ S. Żeromski, *Zamięć. Powieść, cz. 2. Walki z szatanem*, [w:] Id., *Powieści*, oprac. tekstu S. Pigoń, Warszawa 1970, s. 129.

⁵³² T. Sobieraj, *Heroizm i antynomie nowoczesności...*, *op. cit.*, s. 418.

⁵³³ Zespół klasztorny rozpoczęli budować bracia albertyni w 1898 roku, a pomagali im w tym górale. Projektantem budowli był Stanisław Witkiewicz, natomiast kierownictwo sprawował brat Albert (Adam Chmielowski). Teren pod budowę obiektu ofiarował hrabia Władysław Zamoyski, zaś fundusze na jego budowę pochodziły ze składek ludzi, którzy przeznaczili część swojego wynagrodzenia za pracę przy budowie ścieżki do Czarnego Stawu oraz drogi do Morskiego Oka. Początkowo zespół klasztorny składał się wyłącznie z Pustelni Brata Alberta i kaplicy klasztornej. Budowę zakończono w 1902 roku, ale bracia przenieśli się do klasztoru albertynów na Śpiącej Górze, również na Kalatówkach. Ten zaś obiekt

zakończyła się dla Niego zwycięsko. Nienaski, odczuwając w sobie odbicie tamtego ewangelicznego zdarzenia, rozwiązał je jednak inaczej. Przegrał zmaganie z szatanem wybierając wartości, które jego biblijny poprzednik odrzucił⁵³⁴. Nie był w stanie wyrzec się dóbr materialnych, które pozostawały we władaniu kusiciela. Nie rozumiejąc istoty życia mnichów w górskiej pustelni, chwytając za szatańskie narzędzia, Ryszard odszedł przekonany, że aby zrobić coś w tym świecie, trzeba najpierw „robić pieniądze”⁵³⁵. I dalej podaje Żeromski: „Gdy Nienaski wyszedł za bramę i spieszył w doliny, obejrzawszy się, zobaczył dwu starców, Przewodnika i Tytusa, w błękitnym świtanu poranka. Dawali mu jakoweś znaki. Pewnie krzyżem żegnali.”⁵³⁶ W tym momencie sam stał się Judaszem, tj. zdrajcą swoich szlachetnych ideałów. W targanym „młodocianymi pięknosciami i wirami dusz”⁵³⁷ bohaterze trylogii *Walka z szatanem* musiało dokonać się „nawrócenie”⁵³⁸.

Walka z szatanem to walka ze smutkiem życia, wrogim nastawieniem do jego dobrych stron oraz radością płynącą z niszczenia, natomiast tytuł „nawracanie Judasza” to nic innego jak poprawa świata, czynienie dobra, przywracanie Polsce tych, którzy jej nie kochają lub zaczynają o niej zapominać oraz poświęcanie się dla innych.

Sposobem walki z nowoczesnymi strategiami kuszenia Judasza, staje się dla Ryszarda Nienaskiego idea Katedry⁵³⁹. Bohater *Nawracania Judasza* wraca do architektury oraz fascynacji gotykiem. Ryszard spędza czas na zwiedzaniu katedr, podziwianiu architektonicznych szczegółów. Tym co wzbudza w nim największą fascynację jest wspólnota budowniczych tych obiektów. Żeromski opisuje ją takimi oto słowami: „Oto ich gromada: budowniczy, rzeźbiarze, snycerze, cieśle, stolarze,

ofiarowali siostrom albertynkom – Zob. *Kalatówki. W pustelni sióstr albertynek*, [w:] <http://www.krajoznawcy.info.pl/w-pustelni-siostr-albertynek-7191> (dostęp z dn. 09.02.2014).

⁵³⁴ Jest to motyw faustyczny. Ryszard Nienaski to nteligentki aktywista, któremu się wydaje, że może zbawić świat w pojedynkę, nawet wbrew niemu samemu. Podobnie zresztą jak i inni bohaterowie Żeromskiego, chociażby Stanisława Bozowska czy Tomasz Judym – Zob. A. Z. Makowiecki, *Słownik postaci literackich*, Warszawa 2000, s. 229-231.

⁵³⁵ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, oprac. tekstu S. Pigoń, *op. cit.*, s. 329.

⁵³⁶ Ibid.

⁵³⁷ Ibid., s. 18.

⁵³⁸ Ibid.

⁵³⁹ Idea wybudowania nowoczesnej katedry to pomysł, który Ryszard Nienaski dzieli z wieloma artystami początków XX stulecia (Zob. M. Czermińska, *Gotyki i pisarze*, Gdańsk 2005). Ich sen o nowoczesnej katedrze usiłował spełnić Ernesto Gaudi szkicując plany Sagrada Familia.

kopiści, złotnicy, emalierzy — nie mając prawa mieszkać w miastach, gdzie ulegała prześladowaniu, kryje się po klasztorach i opactwach, niczym w więzieniu, stanowi pod władzę kleru czeladź do stawiania kościołów. Koczownicza brać — jakby ją wczoraj widział, skarżąc się na swój los w biurze »Pracy«...»⁵⁴⁰. Budowniczo ci stanowili wspólnotę, która wzniosła arcydzieło gotyckiej katedry, wyzwoliwszy się z narzucanych przez duchowieństwo ograniczeń oraz lansowanego przez nie stylu. Żeromski nazywa to dzieło „protestem gigantycznym przeciw nędzy ziemskiego bytowania” oraz „wiecznym znakiem potępienia mocy szatana”. Znakiem tym jest dla Nienaskiego zaklęta w starych murach rewolucyjna myśl techniczna, wyrosła z marzenia o przewyciężeniu przyjętych form budowania oraz istnienia⁵⁴¹. Ulubiona budowla sakralna Ryszarda — katedra w Chartres⁵⁴², staje się „kategorią architektonicznego myślenia”: takim samym podziwem co świątynię, darzył bohater falochrony i latarnie morskie w Bretanii, bo były jego zdaniem dowodem zwycięstwa człowieka nad żywiołem oraz własnymi ograniczeniami. Aby zrealizować ideę nowoczesnej katedry Nienaski musi odnaleźć obiekt, z którym — podobnie jak Gaudi — będzie mógł dialogować. Odnajduje go w starej, ariańskiej wieży w Posusze, na sandomierszczyźnie. Budowla ta odgrywa w jego projektach podobną rolę jak w planach Gaudiego barcelońska katedra gotycka. Mówi się, że staje się pierwszą próbą

⁵⁴⁰ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, oprac. tekstu S. Pigoń, *op. cit.*, s. 107.

⁵⁴¹ Zob. *Etyka i literatura*, pod red. E. Ihnatowicz, E. Paczoskiej, Warszawa 2006, s. 445.

⁵⁴² Katedra w Chartres miała być z założenia najwyższą sakralną budowlą świata, wystarczająco wielką, ażeby utworzyć pomost pomiędzy ziemią a niebem. Miała być cudem, skrywającym w swoim wnętrzu relikwię — suknię Najświętszej Panny, którą miała ona mieć na sobie podczas narodzin Jezusa — element pośredniczący w modlitwach pielgrzymów do Maryi. Konstrukcja katedry, zbudowanej na bazie krzyża, miała być na tyle ogromna, by dostrzegł ją spoglądający z niebios Bóg. Projekt budowli, opierający się na trzech figurach geometrycznych: okręgu, kwadracie i trójkącie równobocznym, miał być gwarantem harmonii sprzyjającej ludzkiemu dążeniu do poznania Boga. Katedra miała być wprost zalana światłem, by nastrój w niej panujący umożliwiał zbliżanie się człowieka do Boga, przyczyniał się do nawrócenia najbardziej zatwardziały. Po wejściu do katedry, poczawszy od daty jej uroczystego otwarcia 24.10.1260 roku po dzień dzisiejszy, pielgrzymi napotykają na posadzce labirynt. Symbolizuje on drogę, jaką musi przebyć człowiek, aby uzyskać odpuszczenie grzechów. Budowla zdaje się pochodzić nie z tego świata. Dla średniowiecznego pielgrzyma była ona siedzibą Boga i świętych. Mówi się, że Napoleon miał powiedzieć, iż katedra w Chartres to miejsce, w którym ateista zaczyna się bać. (Por. H. Górski, *Najśłynniejsze miejsca i budowle świata*, Warszawa 2005, s. 83; J. Westwood, *Tajemnice miejsc niezwykłych*, Warszawa 1994, s. 20-22; C. Behringer, *Katedry: arcydzieła architektury europejskiej*, Warszawa 1999)

odpowiedzi na pytanie bohatera: z czego budować? Pytanie nie tylko Nienaskiego, ale i „najbardziej indywidualne pytanie poszukiwacza wartości wiodącego całkiem prywatną wojnę z dziełami szatana, którymi podszyta jest nowoczesność”⁵⁴³.

Ryszard Nienaski uznawany jest za budowniczego nowej świątyni także w znaczeniu masonerii⁵⁴⁴. Jest kontynuatorem jej idei, tym bardziej, że był nimi zafascynowany już wcześniej, w okresie pisania *Popiołów*. Realizacja jego architektonicznych projektów – szkół, instytutów przemysłowych i naukowych, akademii, kościołów, domów pracy twórczej dla artystów, przynajmniej częściowo zorganizowałyby polskie życie społeczne i duchowe. Jego praca w Zagłębiu Krakowskim, otwieranie kolejnych kopalń, to budowa „świątyni społecznej”, w której Polacy znaleźliby chleb oraz spokój ducha. Śmierć Ryszarda Nienaskiego (a być może i Witolda Granowskiego, o którym powiemy w dalszej części) Anna Zdanowicz określa mianem „konsekracji budowanego „kościół””, przypominając że w podstawowej dla masonerii legendzie Hiram (budowniczy świątyni Salomona) zostaje w tajemnicy zamordowany przez czeladników żądających wydania im skarbu, tj. złota przeznaczonego na zapłatę dla pracowników. Z tych samych powodów giną obaj bohaterowie trylogii Stefana Żeromskiego *Walka z szatanem*. Oprawcy Nienaskiego to „Mściciele” chcący wyłudzić od niego pieniądze, takie same są również motywy Śnicy⁵⁴⁵.

Walka z szatanem zostaje w trylogii Żeromskiego przeniesiona z płaszczyzny metafizycznej na historyczną i społeczną, zyskując wymiar rewolucyjny⁵⁴⁶. W interpretacji pisarza Kościół znajduje się po stronie sił ciemności, a formy jego istnienia wprost zaprzeczają leżącą u jego źródeł ewangelicznej nauce. Podczas dyskusji z bratem Tytusem Ryszard Nienaski mówi, że spoczywające w rękach duchownych bogactwa i potęga nie służą najuboższym. Kościół stał się martwy, upodobił się do wspaniałej figi, którą Jezus przeklął, nie znalazłszy w niej owocu. Nawet otoczonego bogactwem papieża strzegą uzbrojone w karabiny draby. Obrazy te w lapidarnym

⁵⁴³ Zob. *Etyka i literatura*, op. cit., s. 446.

⁵⁴⁴ Zob. L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie środkowo-wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 48-49.

⁵⁴⁵ Zob. A. Zdanowicz, *Metafizyka i życie społeczne*, Warszawa 2005, s. 256-257.

⁵⁴⁶ Zob. Z. Jakubowski, *Niepokoje filozoficzno-moralne...*, op. cit., s. 20.

skrótce prezentują – powiada Anna Zdanowicz⁵⁴⁷ – istotę zdrady Chrystusa przez duchowieństwo. To katolicyzm stał się Judaszem!

Nasylenie trylogii *Walka z szatanem* infernalno-szatańskimi leksemami⁵⁴⁸: piekło, piekielny, szatan, szatański, diabelski potraktować należy – mówi Monika Gabryś⁵⁴⁹ – nie tylko jako zabieg czysto stylistyczny, ale także w kategoriach działania, które odgrywa rolę w budowaniu sensów ideowych utworu. Dokonując takich a nie innych wyborów językowych Żeromski wskazuje, że natura ludzka, wola człowieka stają się źródłem zła, które może przybierać rozmaite kształty. *Walka z szatanem* przynosi liczne ślady zainteresowań religijnych pisarza. Nawrócony bohater pierwszej części trylogii, Ryszard Nienaski na swojej życiowej drodze spotyka najpierw staroobrzędowca, później poznaje poglądy braci polskich⁵⁵⁰. Ukazywana z perspektywy postaci rzeczywistość – konstatuje Monika Gabryś – „jest miejscem ciągłej walki dobra ze złem, a decyzje i działania jednostki, a nawet otaczające człowieka przedmioty, zjawiska rozpatrywane są w kategoriach służenia Bogu bądź poddawania się mocy szatana”⁵⁵¹. Jednoznacznie pozytywna ocena wyraziście zarysowanego w powieści obrazu arian skłoniła Konrada Górskiego⁵⁵² do stwierdzenia, iż Żeromski opromienił braci polskich aureolą legendy. Jednak Monika Gabryś⁵⁵³ zauważa, iż chociaż pisarz zaznacza pewne kwestie teologiczne podejmowane przez arian, to koncentruje swoją

⁵⁴⁷ Zob. A. Zdanowicz, *Metafizyka ...*, *op. cit.*, s. 232-233.

⁵⁴⁸ Użycia tych leksemów odwołują się do utrwalonego w języku sposobu opisu negatywnych cech postaci oraz intensywnych emocji awersyjnych (zawiść, zazdrość, gniew, nienawiść). Opis emocji awersyjnych przynosi praca Zbigniewa Zaleskiego; Por. Z. Zaleski, *Od zawiści do zemsty. Społeczna psychologia kłopotliwych emocji*, Warszawa 1998.

⁵⁴⁹ Zob. M. Gabryś, *Niebo i piekło, Słownictwo pism Stefana Żeromskiego*, t. 14, Kraków 2007, s. 25-26.

⁵⁵⁰ Zob. *Etyka i literatura, op. cit.*; Bracia polscy, zwani też arianami bądź też socynianami, interesowali się nie tylko sprawami społecznymi, ale przede wszystkim sprawami teologicznymi i religijnymi. Na szczególną uwagę zasługuje ich racjonalne podejście do wiary oraz bezkompromisowa słowna walka z dogmatyzmem oraz religijnym fałszem. Z ogromną determinacją arianie oczyszczali wiarę z zabobonu, pogaństwa, a także bezrozumnej pobożności. Wszystkie te działania wypływały z godnego podziwu umiłowania Boga. To oni przywracali imię Boże do *Pisma Świętego*, a także zwracali uwagę na etykę życia chrześcijańskiego, walcząc z pustym rytualizmem. Wszystkie te działania wykonywane były z wielką odwagą, niejednokrotnie za cenę wygnania, poniżania, prześladowań, a ostatecznie nawet śmierci.

⁵⁵¹ M. Gabryś, *Niebo i piekło...*, *op. cit.*, s. 64.

⁵⁵² Zob. K. Górski, *Zagadnienia etyczne w polskiej literaturze ariańskiej XVI wieku*, [w:] Id., *Literatura a prądy umysłowe. Studia i artykuły literackie*, Warszawa 1938, s. 41.

⁵⁵³ Zob. M. Gabryś, *Niebo i piekło...*, *op. cit.*, s. 65.

uwagę raczej na ich programie społecznym i na głoszonych przez nich hasłach poszanowania i miłości drugiego człowieka. W opowieści fanatycznego staroobrzędowca szatan jawi się jako groźne i nieustannie obecne w życiu człowieka bóstwo; kuszący do łamania praw przeciwnik, z którym należy toczyć walkę; to demoniczna, czyhająca na człowieka istota, od której pochodzi wszelkie zło świata. Na kartach pierwszego tomu *Walki z szatanem* Stefan Żeromski kreśli taki oto opis złego: „Oczy szatana wszechwiednie mądre, dosięgające dna rzeczy, a jednak smutne, patrzyły z ukosa, z kątów powiek ciężko nawisłych, w białego Chrystusa. Włosy szatana były długie i siwe, pasmami spływające. Twarz jego stara, strudzona — snadź niezgłębione cierpienia, furie i tortury duszne ryły ją i wykrzywiały przez nieskończoność. [...] Był to prawdziwie obraz i wyraz władzy, panowania, mocy rozkazu, żelaznej woli, która się stała kamienną dumą i zardzewiałą pychą — a która się wiję w fałdy pod ciężarem wyciśniętych przez się łez. Był to wizerunek majestatu, który się zamienił na ciężar pałacy ramiona”⁵⁵⁴. A zatem dla ukształtowanego z dala od katolicyzmu Nienaskiego szatan jest tworem społecznym i wiąże się z naturą ludzką. Kryjące się w człowieku zło, które potwierdzone zostaje prawami zewnętrznego świata, rozprzestrzeniającą się niesprawiedliwością, krzywdą najbiedniejszych i skłaniającym do rozpusty bogactwem możliwych każe pisarzowi – powiada Monika Gabryś⁵⁵⁵ – mówić o „diabelstwie natury ludzkiej”. Oskarżenie człowieka i kreowanej przez niego rzeczywistości formułuje wprost marzący o lepszym świecie utopista Ryszard Nienaski: „Dość popatrzeć na niewzruszone zło, przez wieki i na wieki między ludźmi ufundowane, na nikczemne krzywdy, które człowiek stwarza i nazywa cnotami, na podłości i oszustwa, z których bezczelne a wieczyste prawa są ukute... To wszystko zbieram w jedno i nazywam szatanem. [...] Ten tryumf, ta wiekuista pycha, flegma, spokój — i dzieci rzucone na łup grzechu, zbrodni dorosłych — nie jest to oblicze szatana?”⁵⁵⁶ Odpowiedzią na postawione przez Nienaskiego pytanie stanie się powracający w trylogii Żeromskiego szyderyczy śmiech szatana.

W *Nawracaniu Judasza* Stefana Żeromskiego cytat biblijny – powiada Iwona German – ma wyjątkowo szeroki rezonans, stanowi bowiem sytuację fundamentalną dla dialogu postaw w całej powieści⁵⁵⁷. Biblijne odwołania pogłębiają moralny wymiar

⁵⁵⁴ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, oprac. tekstu S. Pigoń, *op. cit.*, s. 325.

⁵⁵⁵ M. Gabryś, *Niebo i piekło...*, *op. cit.*, s. 46.

⁵⁵⁶ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, oprac. tekstu S. Pigoń, *op. cit.*, s. 295, 296.

⁵⁵⁷ Zob. I. German, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, *op. cit.*, s. 358.

postaci, potwierdzają jej przemianę etyczną, jak w przypadku bohatera *Charitas*, trzeciej części trylogii *Walka z szatanem* – Witolda Granowskiego.

Tytuł wojennej powieści Stefana Żeromskiego pt. *Charitas*, zaczerpnięty z *Summy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, oznacza bezinteresowną miłość, która stanowi źródło dla bezgranicznego poświęcenia się bliźniemu. Oś dramatyczną fabuły ostatniej części trylogii Żeromskiego stanowi sensacyjny konflikt między aferzystą Witoldem Granowskim, a malarzem Leszkiem Śnicą, walczącymi o przejęcie ogromnego majątku Nienaskiego. Nie ulega wątpliwości, że w fabułę powieści wpisana jest figura upadku i odrodzenia moralnego. Ryszard Nienaski, główny bohater poprzednich tomów – *Nawracania Judasza* i *Zamieci*, ginie u progu Wielkiej Wojny z rąk anarchistów grupy „Mścicieli”. Wprawdzie w swoim życiu umiejętnie przewycięża rozterki Judyma i łączy obowiązki z głosem serca, to zapomina o tym, iż świat jest z gruntu zły.

Głównym bohaterem trzeciej części trylogii jest Witold Granowski, uwikłany w liczne afery egoista, który przez całe swoje dotychczasowe życie nikogo i niczego nie kochał. Apsychologiczna w swej koncepcji postać Granowskiego – mówi Zofia Nałkowska⁵⁵⁸ – stanowi pretekst do opisywania rozmaitych, wojennych przypadków, aby ostatecznie stać się nośnikiem naczelnej powieściowej idei *charitas*. Targany bolesnymi, tragicznymi doświadczeniami okresu wojny główny bohater przechodzi wewnętrzną metamorfozę. Dochodzi do przekonania, że dobra materialne, ziemskie bogactwo, w rzeczywistości nie przedstawiają żadnej wartości. Są to narzędzia szatana, które mogą być środkiem, nigdy zaś celem ludzkich działań. W imię nowego, lepszego życia Witold Granowski wypowiada szatanowi wojnę. Usiłuje nawrócić Judasza, którym jest on sam. Szatana zaś utożsamia z ludzką krzywdą, nędzą i cierpieniem.

Opisywane przez Żeromskiego działania wojenne nie uszlachetniają, ale wyzwają w ludziach pokłady bezwzględności i okrucieństwa oraz wszelkie sprzeniewierzenia się humanistycznym zasadom. Walka ze złem, metafizyczna „walka z szatanem”, a zawężając temat – walka z ludzką krzywdą, staje się codzienną koniecznością, a w etyce pisarza urasta do rangi nakazu moralnego⁵⁵⁹. *Charitas* daje się zatem odczytać jako monografia wojennej nędzy i zniszczenia.

⁵⁵⁸ Zob. Z. Nałkowska, *Dzienniki*, T. III, oprac., wstęp i komentarz H. Kirchner, Warszawa 1976, s. 53.

⁵⁵⁹ Temat ten podejmują m.in.: A. Hutnikiewicz, *Żeromski, op. cit.*, s. 242, 260, 268, 273, 276, 282, 287-288, 312, 315-316, 318, 359, 363, 368, 411; K. Stępnik, *Wojenna narada. Twórczość Żeromskiego w latach 1914-1918*. „*Charitas*”, [w:] Id., *Rekonesans. Studia z literatury i publicystyki okresu I wojny*

Szczególne miejsce w powieści *Charitas* zajmuje opis zagłady dworu Debrzeznad Wisłoka. Najstarszy w okolicy dwór, ostoja tradycji i szlacheckości, w ciągu kwadransa podczas rosyjskiego bombardowania zamienia się w tony gruzu. Bohaterom powieści za schronienie służą wygrzebane w ziemi pieczary starego „zameczyska”, gdzie przeżywają czas okrutnej bitwy pędząc przerażający, wojenny żywot troglodytów. Chronią się tam „jak lisy przed pościgiem ogarów do nory”⁵⁶⁰, instynktownie. Przez kilka tygodni, z uwagi na prowadzone nieustannie działania wojenne, nie są w stanie wydostać się na zewnątrz. Ciemna, duszna, przesiąknięta smrodem przestrzeń, w której sklepienie przepuszczało wilgoć, grunt „rozciapany nogami i cuchnął nawozem”⁵⁶¹, a wejście pokryte było szronem, kojarzyła się Granowskiemu z wielkim grobowcem, w którym wegetujący ludzie zamieniali się z upływem czasu w ludzkie bydło, „straszne w swej nagiej zwierzęcości”⁵⁶². W tej nieludzkiej, demonicznej perspektywie działania wojenne w pełni ujawniły – cytując za Żeromskim – „chlewną” stronę ludzkiego życia. W odczuciu Witolda Granowskiego jego współtowarzysze niedoli upodabniają się do: „rojowiska jakichś zwierząt, gadów, płazów, ryjów, mord, paszczek, cielska potwornych bytów, które się wzajem zżerały albo dzieliły na części jak niezmierne glisty”⁵⁶³. Wojna jako dzieło szatana, nie daje nadziei na zmianę, gdyż – według Żeromskiego – niszczy wszelkie dobro i ujawnia bezwzględna, niszczącą siłę zła. W biały dzień dokonuje się „bezprawie”. Żeromski pisze: „Dana jest szatanowi wszystka moc i sława królestw świata, a komu chce, dawa je”⁵⁶⁴.

Obserwując zniszczony przez działania wojenne kraj i ludzi Witold Granowski zaczyna odczuwać „czynny wstyd”⁵⁶⁵. W momencie wielkiego zagrożenia bohater Żeromskiego po raz pierwszy – w całej prawdzie – widzi swoje dotychczasowe życie. Dostrzega, że „wszystko, na czymkolwiek położył dłoń było przeklęte. [...] Przerazenie poraziło jego serce i wnętrzości. Zajrzała w oczy zimna rozpacz [...]”⁵⁶⁶. Widząc

światowej, Lublin 1997, s. 122-131; por. D. Kielak, *Wielka wojna i świadomość przełomu. Literatura polska lat 1914 – 1918*, Warszawa 2001, s. 89, 92-93, 100-105.

⁵⁶⁰ S. Żeromski, *Charitas*, Warszawa 1956, s. 256.

⁵⁶¹ *Ibid.*, s. 274.

⁵⁶² *Ibid.*, s. 257.

⁵⁶³ *Ibid.*, s. 281.

⁵⁶⁴ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, oprac. tekstu S. Pigoń, *op. cit.*, s. 279.

⁵⁶⁵ S. Żeromski, *Charitas*, Warszawa 1956, *op. cit.*, s. 312.

⁵⁶⁶ S. Żeromski, *Charitas*, [w:] *Idem, Walka z szatanem*, t. 3, *op. cit.*, s. 277.

swoje dotychczasowe życie w pełnym świetle Granowski prosi Boga, by Ten nie pozwolił mu zupełnie upaść na duchu. Żeromski pisze: „Na wargach spalonych przewijał się szept niegdyś zasłyszany, a zawierający jedyny sens, słowo prawdziwe, wzdychanie z ziemi wszystkich kości pogrzebionych: „Oświeć oczy moje, abym nigdy nie zasnął w śmierci”... Już tam być! Tam! W „domu”!”⁵⁶⁷

W podziemiach zamczyska w Debrzach Granowski widzi jak bardzo szatan, siewca z wątplenia i rozpacz, zaznacza swoją obecność nie tylko w jego życiu, ale także tych, którzy razem z nim oczekiwali na zakończenie działań zbrojnych. Zwróćmy uwagę na to, że element kuszenia przez złego pojawił się już wcześniej w *Nawracaniu Judasza*, w górskim epizodzie Ryszarda Nienaskiego, kiedy ten oglądał obraz kuszenia Jezusa.

Granowski wyrzeka się majątku Nienaskiego, zapisując go w testamencie na cele społeczne. Staje się „posłem” swojej zmarłej córki Xeni, a zatem – mówi Maria Olszewska – „męczennikiem określonej aksjologii, wcielanej w życie (symbolicznie wyrażonej w testamencie Nienaskiego)”⁵⁶⁸. Opiekując się Zosią doznaje uczucia *charitas*. Była to radość „szalona, niebiańska”, budząca w sercu „życie i zdrowie”, aż „ciepło i światło zajaśniało w pieczarze”⁵⁶⁹. Od tej pory starzec sam staje się opiekunem dziewczynki: karmi ją, otula do snu, opowiada bajki oraz czuwa, aby nie męczyły jej wojenne, nocne koszmary⁵⁷⁰. W poszukiwaniu rodziców Zosi przemierza cały, ogarnięty wojną kraj. Miłość do dziecka oraz ogrom cierpienia i nieszczęść, których staje się świadkiem, przyczyniają się do jego duchowej przemiany. Tytułowe „*charitas*” w tym kontekście nabiera religijnych i społecznych wartości. Adam Grzymała-Siedlecki, odczytując losy Granowskiego jako dzieje pokuty i nawrócenia, pisze o atmosferze pierwotnego chrześcijaństwa, kiedy świętość wyłaniała się z oparów przelewanej męczeńsko krwi – wtedy na arenie, teraz podczas wojny⁵⁷¹.

⁵⁶⁷ Ibid. , s. 282.

⁵⁶⁸ Maria J. Olszewska, „*Charitas*” – dialog z wizją Niepodległej. Aksjologiczne ambiwalencje Wielkiej Wojny, <http://stefanzeromski.pl/materialy-z-konferencji/ii-maria-j-olszewska-charitas-dialog-z-wizja-niepodleglej-aksjologiczne-ambiwalencje-wielkiej-wojny/>, dostęp z dnia 27.10.2011r.

⁵⁶⁹ S. Żeromski, *Charitas*, Warszawa 1956, *op. cit.* , s. 285.

⁵⁷⁰ Zob. Ibid. , s. 345-346.

⁵⁷¹ Zob. A. Grzymała-Siedlecki, *Listy literackie. „Charitas” Żeromskiego i jej naczelné idee*, [w:] „Tygodnik Ilustrowany” 1919, nr 42-44.

Żeromski kończy ostatnią część trylogii *Walka z szatanem* w sposób dramatyczny. Granowski ginie z zemsty Śnicy, teraz komendanta obozu w Nagy-Lamoheny, znanego z tego, że żelazną pięścią wybił jeńcom zęby. Śmierć opiekuna Zosi w okrutny sposób przesądza o jej losie. Pozbawiona opieki, głodna płacze prosząc o ciepłą kawę i bułeczki, potem beztrudnie bawi się samotną muchą, a w końcu nie zauważona przez nikogo wychodzi z budynku w metaforycznie nacechowany mrok.

Śnica – zdaniem Marii Olszewskiej⁵⁷² – to według Żeromskiego idealny człowiek wojny – człowiek nowoczesny. Malarz, następnie żołnierz, a wreszcie komendant obozu koncentracyjnego, ukazany został jako człowiek okrutny, pozbawiony sumienia i zasad moralnych. Śnica potrafi idealnie wpasować się w nową rzeczywistość i w sposób bezwzględny, pozbawiony skrupułów nadać jej kształt⁵⁷³. Nawet nieludzka egzekucja ludności nie wywiera na nim żadnego wrażenia – obojętnie pali papierosa, z pogardą spoglądając na błagające go kobiety: „był teraz spokojny i tak pewny swych zdecydowań, jakby wykonywał zadanie matematyczne w chwili popisu”⁵⁷⁴.

Dokonany przez Żeromskiego osąd polskiego społeczeństwa jest bezwzględny. Według niego niewola, będąca czasem szczególnego nasilenia okrucieństwa, przyczyniła się do zła i pozbawiła go moralności. Doświadczenie wojenne, tj. inicjacja w zło – w przestrzeń działania szatana – staje się doświadczeniem własnego człowieczeństwa, jak również wprowadzeniem w przestrzeń polskość. A *charitas*, czyli „miłość” – jak pisze święty Tomasz z Akwinu⁵⁷⁵ – „jest to jedyna w

⁵⁷² Zob. Maria J. Olszewska, „*Charitas*”..., *op. cit.*

⁵⁷³ Zob. *Ibid.*

⁵⁷⁴ S. Żeromski, *Charitas*, Warszawa 1956, *op. cit.*, s. 157.

⁵⁷⁵ *Summę Teologiczną* św. Tomasza z Akwinu studiował Granowski podczas bitwy w debrzańskich jamach. Znaczący wydaje się fakt, że wypisy z dzieł św. Tomasza znalazł Granowski w papierach Nienaskiego. Widać zatem, że powieściowy poprzednik malwersanta – powiada German – „otarł się o [...] prawdę, ale dopiero w odpowiedzi Granowskiego znalazła ona pełny wyraz” (I. German, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, *op. cit.*, s. 372). Cytaty z *Summy*... mówią o tym, że nie powinno się traktować majątku wyłącznie jako swojej własności, ale jako dobro wspólne. Po ich przeczytaniu Granowski postanawia kontynuować prace swojego zięcia. Oddaje Polsce podwojone kapitały Nienaskiego razem z planami kulturalno-oświatowych instytucji. Mecenasowi Naremskiemu powierza tekę z nazwiskami tych, którzy mieliby czuwać nad realizacją zapisu. W ten sposób urzeczywistnia się marzenie Ryszarda, a przed nim także Jaśniacha z *Dziejów grzechu*, o „zakonie ludzi prawych” (S. Żeromski, *Meandry Jaśniacha*, [w:] Id., *Dzieje grzechu*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1966, s. 566).

swoim rodzaju przyjaźń z Bogiem. Miłość umocniona przez połączenie człowieka z Bogiem – jest to miłość. Miłość to nie jest coś stworzonego w duszy, lecz to jest sam Bóg. Dobry czas (życie), który z bożej łaski został dany człowiekowi, jest oczywiście jego własnością, o ile chodzi o własność, lecz także innych, którzy mogą korzystać z tego, w co ten (człowiek) obfituje”⁵⁷⁶. A zatem „charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus” oznacza ewangeliczną miłość do bliźniego i bezinteresowne poświęcenie, których źródłem staje się odrodzone, wyzbyte egoizmu ludzkie serce, co pisarz przenosi również na grunt społeczny. W tym ujęciu „religia serca” staje się bliska utopii społecznej o wyraźnie mistycznym zabarwieniu. Żeromski głęboko wierzył, że człowiek jest w stanie pokonać w sobie zło, podnieść się z największego grzechu i upodlenia ku świętości.

Z zemsty Śnicy Granowski, jeden z tych bohaterów Żeromskiego, którzy uświadamiają sobie niezbywalność w życiu norm etycznych, ginie powieszony przez Austriaków. Bez wieści przepada mała Zosia, a świat pozornie pogrąża się w apokaliptycznych ciemnościach. Pozostaje jednak nadzieja – powiada Maria Olszewska – że testament Nienaskiego, którego ocaleniu były aferzysta poświęcił życie zrozumiałwszy, że największym złem jest tolerowanie krzywdy, a największą radością gromadzenie majątku po to, aby móc się tym dzielić z innymi, zostanie zrealizowany w wolnej już Polsce⁵⁷⁷.

Obudzone w czasie wojny zło, okrutny realizm śmierci, z drugiej zaś strony „fatalna siła” anielstwa, jaką zostawiają po sobie bohaterowie pokroju Nienaskiego czy Jasiołda, składają się na radykalną przemianę cynika i wydrwigrosza w człowieka, który jest zdolny do męczeńskiej śmierci. Pisząc o przeżyciach Granowskiego na widok zwłok Jasiołda Żeromski kreśli takie oto zdania: „Gdy tak w szczególnym przyćmieniu zmysłów patrzył na przepiękną twarz Włodzia, nagle owiała go radosna myśl, tchnienie jakieś szczęśliwe. Radosny śmiech, wzburzenie ducha, które się z Boga rodzi – gaudium spirituale, quod Deo est – trzęsło się w jego piersi i wyrywało na usta. Rozum stał się jasny i obejmujący wszystko od krańca do krańca”⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ S. Żeromski, *Charitas*, Warszawa 1956, *op. cit.*, s. 308. Przekład łacińskiego cytatu z *Charitas* Stefana Żeromskiego [za:] J. Kida, *Cytowane wyrazy obce w twórczości Stefana Żeromskiego*, Rzeszów 1992, s. 121.

⁵⁷⁷ Zob. Maria J. Olszewska, „*Charitas*”..., *op. cit.*

⁵⁷⁸ S. Żeromski, *Charitas*, [w:] Id., *Walka z szatanem*, t. 3, *op. cit.*, s. 309.

Do nawrócenia Granowskiego możemy się w pełni przekonać, gdy czytając *Charitas* natrafiamy na scenę jego odwiedzin na grobie Nienaskiego i Xenii. Granowski czuje wtedy, że „jeden teraz w nich trojgu jest wierny Bóg, który świętą należą ich poił na wieki, – jedna jedyna miłość”⁵⁷⁹. Granowski zajmuje stanowisko wiary wobec Włodzimierza Jasiołda tak jak w pierwszej części trylogii uczynili to mnisi w górskim klasztorze wobec zmarłego współbrata. Wyznanie wiary w życie wieczne i nieśmiertelność duszy to element spinający klamrą powieściową trylogię Żeromskiego. Dla zakonników ich zmarły brat „był bogobojnym sługą Pana, jaśniał cnotami i zasnął w Panu”⁵⁸⁰, natomiast w umarłej piersi bogobojnego patrioty Jasiołda dostrzegł Granowski obecność wiecznie żywego Boga. Do stwierdzającego urzędowo zgon Jasiołda rosyjskiego lekarza kieruje Granowski wyznanie: „Jedno jest pewne i to sobie należy zapamiętać doskonale nam, starym łotrom, starym zbrodniarzom i krzywdzicielom: „błogosławieni umarli, którzy w Panu umierają”⁵⁸¹ po czym dodaje: „nie ma umarłych, tylko umierający”⁵⁸².

Cierpienie, którego doświadczył w życiu Granowski wpłynęło na niego oczyszczająco i odradzająco. Kiedy już stary malwersant i sybaryta osiągnął marzenie życia – ogromny majątek, wówczas wzrastająca tęsknota za zmarłą córką, której woli się sprzeniewierzył, ciężkie przeżycia wojenne oraz heroiczny obraz skauta Włodzia, przeorały do głębi jego sumienie. Nawrócony, wypełniając przedśmiertną wolę zięcia i córki, przepisuje odziedziczony majątek na cele publiczne i ... odradza się duchowo. O odrodzeniu tym Stefan Żeromski pisze w sposób następujący: „Dożył chwili triumfu. Wygladził i wyprostował ścieżkę życia. [...] Jakże skromny jest, jak bez okraszy i efektu ten triumf! Nic w nim nie ma prócz męstwa, ciszy i spokoju [...]. Cały ów triumf to jak oddech swobodny przez czyste powietrze w górach. Lecz – o wszechmogący Boże! – jakże po stokroć za ten oddech warto było zapłacić milionami i w głębi swego serca stary człowiek za łaskę przeprowadzenia tego dzieła błogosławił Boga”⁵⁸³.

⁵⁷⁹ Ibid. , s. 372.

⁵⁸⁰ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, oprac. tekstu S. Pigoń, *op. cit.* , s. 329.

⁵⁸¹ S. Żeromski, *Charitas*, [w:] Idem, *Walka z szatanem*, t. 3, *op. cit.* , s. 309.

⁵⁸² Ibid. , s. 310.

⁵⁸³ Ibid. , s. 342.

Marian Maciejewski zalicza *Charitas* do rzędu dzieł chrześcijańskich, stosując kryterium świadectwa życia podmiotu, nie zaś doktryny, rytów i instytucji⁵⁸⁴. Natomiast Iwona German dodaje: „Schemat wydarzeń wytyczających drogę prowadzącą od grzechu do nawrócenia (choć nie musi być ona *explicite* tak nazwana), zawiera w sobie chrześcijańskie przesłanie”⁵⁸⁵.

Główny bohater trzeciej części *Walki z szatanem* to jedyny – bezspornie uznawany przez krytyków – przykład głębokiego, chrześcijańskiego nawrócenia postaci literackiej, dodatkowo potwierdzonego wyznaniem wiary bohatera. Mówi się, że nawrócony łotr, którego utożsamić można z biblijnym Judaszem, stał się najbardziej wyrazistym głosicielem istnienia Boga: Boga-Miłości, *Dei-Charitatis*. To właśnie do niego – zauważa Iwona German⁵⁸⁶ – odnosi się tytuł powieści zamykającej *Walkę z szatanem*, która opatrzona jest mottem z *Summy Teologicznej* autorstwa św. Tomasza z Akwinu:

„Charitas non est aliquid creatum
in anima sed est ipse Deus”⁵⁸⁷.

Tytuł trylogii Stefana Żeromskiego *Walka z szatanem* wydaje się sugerować główny cel zmagania postaci powieściowych, którym jest eliminacja zła na świecie. Sposobów walki z szatanem jest wiele, stąd też trylogia daje panoramę licznych kierunków ideowych. Przez ten łańcuch idei przedziera się protagonista, Ryszard Nienaski, który poszukuje recepty na doskonałość. Kluczem do zrozumienia postaw bohaterów trylogii Żeromskiego jest biblijny motyw kuszenia, będący wyraźną ingerencją szatana. Kuszenie jako działanie jest konfrontacją z diabłem. Walka z siewcą zwątpienia toczy się w głębi ludzkiego sumienia i pod osłoną nocy. Doświadczeniom tego zmagania poddaje Żeromski swoich bohaterów z *Nawracania Judasza*. Dotychczasowe działania jawią się Nienaskiemu jako daremny trud. Głos wewnętrzny, niepokojący bohatera, łudzi go przyjazną argumentacją. Przedmiot pokusy jawi się zatem jako dobro. Duchowe zmagania Ryszarda odbywają się w przededniu podjęcia

⁵⁸⁴ Zob. M. Maciejewski, *Jeszcze o liryce rzymsko-drezneńskiej Mickiewicza. (Próba interpretacji kerygmatycznej)*, [w:] *Sacrum w literaturze*, *op. cit.*, s. 231.

⁵⁸⁵ I. German, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, *op. cit.*, s. 369.

⁵⁸⁶ Zob. *Ibid.*, s. 371.

⁵⁸⁷ S. Żeromski, *Charitas*, [w:] *Idem, Walka z szatanem*, t. 3, *op. cit.* Motto – zdaniem Anny Zdanowicz – należy odczytać następująco: miłość (*charitas*) nie przychodzi z zewnątrz, z „zaświatów”, to właśnie przez nią w ziemskim porządku objawia się Bóg (Zob. A. Zdanowicz, *Metafizyka ...*, *op. cit.*, s. 253).

przez niego określonych działań, podobnie jak działo się z Chrystusem tuż przed rozpoczęciem przez Niego publicznej działalności. On też poddawany był przez siewcę zła pokusom.

Charitas, trzecia część trylogii o walce z szatanem, to utwór w którym postacią prowadzącą staje się bohater drugoplanowy pierwszych dwóch części trylogii – Witold Granowski. Nawrócony łotr to osobowe spełnienie tezy zakonnika z *Nawracania Judasza*, która mówi o tym, że przez dobre uczynki ogarnięty złem świat staje się siedliskiem dobra. Pokonywanie zła dobrem to jedna z głównych zasad chrześcijańskiej moralności. A zatem w tym konkretnym przypadku nawracanie oznacza odrzucenie złej drogi poprzez wybór drogi Bożej. Granowski nawraca się, jest pokorny, żałuje za grzechy, skruszony, pełen dobrej woli i niewzruszonej chęci odwrócenia się od zła. Duchowa przemiana bohatera owocuje autentyczną miłością bliźniego oraz ostatecznie męczeństwem. Miłość ta stanowi szczególne przesłanie ideowe powieści. Ostatnia część trylogii Żeromskiego jest wyrazem pogłębiającej się postawy pisarza cechującej się przejmowaniem etyki Chrystusowej. W przypadku Raduskiego czy Judyma Żeromski podkreślał miłość drugiego człowieka jako fundament altruizmu oraz poświęcenia się jednostek wybitnych, natomiast w przypadku głównego bohatera *Charitas* miłość staje się czymś oczywistym, stanowi antidotum okrucieństw wojennych, a także czymś niezależnym od eksponowania postaw ideowych, zakorzenionym w czeluściach ludzkiego jestestwa. A zatem najwyższym przesłaniem utworu zamykającego *Walkę z szatanem* jest prawda, że jedynie Dobro odnosi ostateczny triumf oraz przekonanie, że bez miłości Boga nie można praktykować miłości drugiego człowieka i odwrotnie. Czerpiąc z *Pisma Świętego* Stefan Żeromski zmuszony był ukazać człowieka w dwu wymiarach: pospolitej, ciężkiej a nawet okrutnej codzienności oraz wieczności, która przerasta ludzką wyobraźnię.

Czołowi bohaterowie trylogii Stefana Żeromskiego *Walka z szatanem*: Ryszard Nienaski i Witold Granowski, o których była tutaj mowa, reprezentują ludzi skazanych na walkę ze złem tkwiącym w nich i rozprzestrzeniającym się wokół nich. Postawy tych bohaterów na tle obrazu „Kuszenia Chrystusa” ujawniają odwieczną prawdę, a zarazem dramat: egzystencji, wyboru, powołania oraz człowieczeństwa⁵⁸⁸.

Walka z szatanem to pełne niepokoju i niecierpliwych poszukiwań dzieło czasów przedwojennych i przełomowych lat I wojny światowej. Główny bohater dwóch

⁵⁸⁸ Zob. M. Wojtatowicz, *Stylizacja biblijna...*, *op. cit.*, s. 191.

pierwszych tomów, Ryszard Nienaski, szuka czegoś, co zastąpi katolicyzm w jego roli organizowania życia duchowego mas i artystycznych elit. Przemierzając świat, od głębi Rosji przez Francję, Włochy, Grecję, po Egipt, wędruje szlakiem dawnych religii oraz nowych, opanowujących tłumy, mitów. Poznaje marksizm, laickie stowarzyszenia etyczne doktora Brusa, wiarę „starokniżników”, poglądy arian, zasady rządzące zgromadzeniem zakopiańskich albertynów, zdobywający wyznawców wśród lumpenproletariatu destrukcyjny anarchizm Żłowskiego, porywający robotników mit strajku generalnego oraz idealnego świata pracowników stworzony przez Georgesa Sorela⁵⁸⁹. Paryż natomiast przypomina mu o ideach polskich romantyków i Andrzeju Towiańskim. Równolegle Ryszard Nienaski interesuje się sztuką, bada architekturę świątyni, które te religie, herezje, odłamy oraz nowe wiary stworzyły, bądź mają zamiar stworzyć. Obiektem jego rozmyślań są też dolmeny i menhiry Carnacu, świątynie starożytności, pierwszych wieków chrześcijaństwa, ale przede wszystkim romańskie oraz gotyckie zabytki Bretanii i środkowej Francji. Nienaski obserwuje zmienność form, a także przejmowanie miejsc kultu przez kolejne religie. Wszystko to ma służyć odnalezieniu przez niego stylów „teraźniejszości” i „przyszłości”. Sztuka i praca dla

⁵⁸⁹ Georges Sorel postrzegał syndykaty jako miejsce, w którym tworzona jest nowa kultura moralna oraz gdzie rodzi się *homo faber*. Sorel twierdził, że należy odwoływać się do obrazów, które mogą wywołać mnogość uczuć, przekładających się na rozmaite aspekty wojny, jaką socjalizm wydaje współczesnemu społeczeństwu. Obrazem, o którym mowa, jest porywający ludzi do spontanicznego, altruistycznego działania mit, który nie może być utopią, projektem społecznym wykreowanym przez rozum. Mitem, który ma szansę wyzwolić w syndykatach robotniczy heroizm, jest strajk generalny, natomiast rewolucja socjalistyczna może się dokonać jedynie w momencie, kiedy proletariatem zawładnie idea strajku generalnego, poprzez który dochodzą do głosu bohaterskie cnoty i solidarność między strajkującymi. Strajk ma aspekt twórczy oraz służy moralnej odnowie. Między innymi z myśli Georgesa Sorela czerpała filozofia Stanisława Leopolda Brzozowskiego, który stworzył oryginalną koncepcję filozoficzną opartą na pracy. Według Brzozowskiego to właśnie dzięki pracy przekraczamy kantowską granicę niepoznawalności świata, zmieniając go. Fascynacja filozofa Marksem sprawiła, że wprawdzie przyjął on materialistyczny sposób widzenia rzeczywistości, to jednak od początku wyciągał z niego oryginalne, niejednokrotnie odmienne od marksistowskich wnioski, między innymi nie podzielał marksistowskiej krytyki Kościola. Natomiast jako krytyk literacki Stanisław Brzozowski wymagał od pisarza zaangażowania w najważniejsze problemy narodu oraz ludzkości. (Zob. L. Kołakowski, *Georges Sorel – marksizm jansenistyczny* oraz L. Kołakowski, *Stanisław Brzozowski – marksizm jako subiektywizm historyczny*, [w:] Idem, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, t. 2, Warszawa 2009.)

narodu to w jego odczuciu jedyna droga do osiągnięcia przez człowieka nieśmiertelności. Drzemie w nim pragnienie zmieniania świata, ulepszania go oraz naprawiania w nim tego, co niedoskonałe. Zdolność czynienia zła jest w jego odczuciu cechą ludzkiej natury oraz wytworem stosunków społecznych. Zaś domeną szatana jest sfera bogactwa i władzy. Wskutek mistycznego przeżycia w Tatrach bohater podejmuje decyzję o zbawianiu świata za pomocą narzuconej siły oraz środkami gwałtownego przymusu. Odcina się tym samym od dawnych wierzeń, które łączyła zasada o niesprzeciwianiu się złu gwałtem. Zbyt słabe i anachroniczne okazują się: wiara „starokniżników”, którym zabraniano poprawiania świata, bierność arian, którzy nie potrafiąc bronić swoich poglądów społecznych pozwolili się wygnać z rodzinnej ziemi oraz „ewangeliczny komunizm” tercjarskiej reguły albertynów. Zmieniwszy poglądy Nienaski walczy z „szatanem” za pomocą jego oręża – pieniędzy i władzy. Centralne pojęcie w ideologii Sorela – „zasada gwałtu” – po przejęciu przez Nienaskiego traci swój charakter klasowy na rzecz narodowego. W dalekiej perspektywie zakłada odbudowanie Polski za pomocą stworzenia jej instytucji: przemysłu, oświaty oraz kultury. Porządek chrześcijański, w którego centrum znajduje się zbawienie przez Chrystusa oraz życie wieczne, zastąpiony zostaje przez ten, w którym to człowiek buduje raj na ziemi.

W trylogii Stefana Żeromskiego *Walka z szatanem* zawarte są jego pasje, namiętności, przeżycia intymne, intelektualne fascynacje oraz obserwacje ostatnich, zwłaszcza wojennych lat. W warstwie fabularnej odnaleźć można odwołania do pomysłów eksploatowanych przez pisarza już od dawna. Po raz kolejny powraca samotny wyznawca idei oraz bohater, który usiłuje zmierzyć się ze złem tego świata. Ciężkie przeżycia i osobiste doświadczenia Żeromskiego wywierają ogromny wpływ na jego pisarstwo. Wykreowany przez niego świat wydaje się pozostawać w mrokach i smutkach, bez szans na zmianę tego stanu rzeczy. Właściwie wszyscy bohaterowie Żeromskiego ponoszą klęskę, bądź też wychodzą z konfliktów, w jakie wikła ich okrutny los, dotkliwie zranieni. Ta charakterystyczna tonacja twórczości autora *Zamieci* wynika nie tylko z dyspozycji konstytucjonalnych osobowości Stefana Żeromskiego, ale także właściwości jego charakteru oraz struktury psychofizycznej – wrażliwej, uczuciowej, bardzo wyczulonej na wszelkie negatywne przejawy rzeczywistości. Paradoksalne wydaje się więc, że funkcjonując w wybitnie przygnębiającej atmosferze polskiego życia, czasie upadku wszelkich nadziei po klęsce ostatniego powstania,

obserwując spodlenie życia, jakie niesie niewola, wrażliwy na wszelkie zło Żeromski pisze utwory ujawniające niezwykle krzepiącą siłę.

Choć pisarzowi często wypominano pesymizm, którym miał „zatrwać” dusze, Żeromski pesymistą nigdy nie był. Przeciwnie – wydaje się rozkochany w „urodzie życia”, pomimo że w jego pisarstwie dominują cienie i mroki. Przejmująca posepnosć i wszechogarniająca beznadziejność były konsekwencją grzechu i zła, które pisarz rozumiał w dwojaki sposób. Z jednej strony były nimi nędza i głupota ludzka, z drugiej niewola Polski. W pierwszym wypadku Żeromski przeciwstawiał tym mocom nieprzejednaną postawę społecznika, który w imię dobra wyrzekał się wszystkiego innego, w drugim proponował coś na kształt socjalizmu utopijnego, budowy od podstaw, która nie byłaby kierowana przeciwko komukolwiek.

Żeromski dąży do urzeczywistnienia swojej wizji państwa, które pojmuje jako wspólną ojczyznę dla wszystkich, w której każdy obywatel będzie miał równe prawa. Optuje za tym, aby biedotę wydzwignąć z nizin, w drodze reform i wyrzeczeń zapewnić jej ludzkie i sprawiedliwe warunki bytu. Uważa, że nieustępliwe apelowanie do moralnego i obywatelskiego sumienia warstw posiadających spowoduje dobrowolne wyrzeknięcie się przez nie przywilejów oraz mienia na rzecz ludu pracującego. W tym właśnie celu kreuje nowy typ bohatera powieściowego, którego działaniu będzie przyświecała bezgraniczna miłość do drugiego człowieka, nawet za cenę największych ofiar, poświęceń oraz rezygnacji w imię służby społecznej. Ta etyka bohatera jest etyką walki oraz czynnego oporu, natomiast klęski osobiste, jakie napotykają bohaterów Żeromskiego mają jedynie potwierdzać wielkość idei, a także słuszność wybranej przez nich drogi. Własne wyobrażenie przyszłego świata sprawiedliwości przedstawia pisarz w postaci obrazów w rodzaju wielkiego warsztatu pracy, jaki za majątek Ogrodyńca buduje w *Zamieci* Ryszard Nienaski, by go oddać ludowi. Szuka zatem Żeromski rozwiązania sprzeczności oraz antagonizmów społecznych przede wszystkim na drodze wielkiego czynu moralnego, który byłby w stanie przeobrazić ludzką świadomość, przewyciężyć samolubny egoizm oraz wyzwolić szlachetne, altruistyczne, a także obywatelskie uczucia. Dostrzegając zbrodnie i krzywdy współczesnego świata nie widzi Żeromski skutecznych i realnych perspektyw odnowy. Nie ufa też nowym, rewolucyjnym siłom społecznym, zdolnym do przebudowy życia. Surowość w postrzeganiu rzeczywistości nie rozbijała jednak moralnie. Realistyczna drapieżność w ukazywaniu kłamstw oraz podłości starego świata społecznej niesprawiedliwości miała mobilizować do oporu oraz walki przeciw krzywdzie. Dlatego mimo pesymizmu, który

odciska piętno na całej twórczości Żeromskiego, w jego utworach pobrzmiewa niosąca nadzieję wiara w człowieka.

Trwająca od stuleci dyskusja na temat biblijnego bohatera w XX wieku ujawniła, przynajmniej na kartach literatury, dużą polaryzację stanowisk. Judasz przestał być przykładem demonicznego zdrajcy, wdzięcznym obiektem ekspresji nienawiści wobec innowierców czy politycznych przeciwników, a nawet złoczyńcą. XX wiek to okres, w którym stało się jasne, że „o tajemnicy Judasza należy mówić siłą sztuki, która potrafiłaby sięgnąć w tajniki ludzkiego ducha”⁵⁹⁰. Wyłaniający się ze współczesnych utworów literackich obraz Judasza jest skomplikowany i wieloznaczny. Dwudziestowieczni twórcy unikają prostej typologizacji. Ich celem nie jest oskarżanie zdrajcy, ale dążenie do zrozumienia jego ukrytych motywacji oraz lęków. Wchodząc w polemikę z uproszczonym wizerunkiem apostoła, pisarze usiłują nadać mu głębszą interpretację. Wprawdzie Judasz ten podlega wyraźnym wpływom szatana, ale nie kojarzy się już jedynie z grzechem i demonizmem. We współczesnych ujęciach literackich apostoł Jezusa coraz rzadziej kreowany jest na prymitywnego złodzieja i zdrajcę, częściej zaś symbolizuje typowe dla epoki dylematy i poszukiwania, a głębsze zastanowienie się nad jego tragiczną historią pobudza do refleksji na temat posłannictwa Chrystusa oraz dziejów Zbawienia. Współcześni twórcy kładą nacisk na patriotyczny zapal Judasza, który „przesłania mu istotę posłannictwa Jezusa oraz na tragiczny wymiar decyzji w odniesieniu do Mistrza – decyzji motywowanej pragnieniem Jego wywyższenia bądź dobrem narodu”⁵⁹¹.

Żeromski zdaje się niekiedy sięgać po *Biblię* jedynie ze względu na prawdziwość ludzkich doświadczeń, które ta opisuje. Czasem – konstatuje German – „Bóg jest dla niego tylko filozofem, nawet genialnym – Bogiem intelektu, ale nie Zbawicielem – Bogiem wiary [...]”⁵⁹². Znajduje wtedy pisarz w *Piśmie Świętym* potwierdzenie własnych intuicji oraz humanistycznych dążeń. Służący wielkiej społecznej i narodowej sprawie, w imię moralnego imperatywu, bohaterowie Żeromskiego podejmują samotną walkę ze złem. Służą drugiemu człowiekowi za cenę osobistego szczęścia. Wykreowany przez Żeromskiego świat pełen jest religijnego niepokoju. Kolejni bohaterowie pisarza upadają i podejmują próby podźwignięcia się z

⁵⁹⁰ R. Zajączkowski, *Literackie profile Judasza*, [w:] „Ethos” R. 17 nr 1/2 (2004), s. 333.

⁵⁹¹ Ibid.

⁵⁹² I. German, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, *op. cit.*, s. 372.

tych upadków. Miotają się między odrzuceniem Boga a żarliwym przyzywaniem Jego pomocy. Pełni są rozterek, a dotykające ich cierpienia działają na nich oczyszczająco. Mówi się, że Bóg uobecnia się w twórczości Żeromskiego niemal na każdym kroku, i nie jest to niczym niezrozumiałym, bowiem postawa pisarza wyrasta z chrześcijańskiej tradycji, akcentującej przecież miłość bliźniego. Trudno byłoby – powiada Stefan Sawicki – zrozumieć głębiej naszą literaturę bez widzenia jej w kręgu chrześcijańskiej myśli i kultury. Nie byłaby bez tego kontekstu do końca zrozumiana ani ofiara doktora Judyma, ani obrona praw ludzkich podejmowana przez pisarzy oficjalnie dalekich od Kościoła. Bo chrześcijaństwo – akcentuje Sawicki – wciąż jest w Europie i w Polsce atmosferą, którą się oddycha. Jest pieśnią nadziei, która pomaga wiele zrozumieć i którą można usłyszeć z każdego dnia⁵⁹³.

Monika Wojtatowicz⁵⁹⁴ określa stylizację biblijną w prozie powieściowej autora *Ludzi bezdomnych* jako wielofunkcyjny i wielozakresowy chwyt stylistyczny, który ma niebagatelny wpływ na charakter oraz poziom artystyczny utworów Żeromskiego. Stylizacja jako jeden z czynników w procesie rozwoju kultury – powiada Michał Głowiński – „może być wyrazem antykwarycznego stosunku do przeszłości, może jednak także być wyrazem stosunku dynamicznego i twórczego”⁵⁹⁵. Stefan Żeromski sięga do *Pisma Świętego* w sposób nowatorski oraz – co się podkreśla – dyskretny. Wielofunkcyjność stylistyczno-ekspresyjna i semantyczna tych przywołań – zauważa Monika Wojtatowicz – „świadczy o wewnętrznych predylekcjach i gustach autora, ale też o nieprzeciętnej maestrii ich wyrażania, zwłaszcza w aspekcie tematycznego zintegrowania ze świadomością bohatera. Sytuacje i odczucia postaci biblijnych stają się doskonałym komentarzem w akcji powieściowej dzieł Żeromskiego, więcej – prezentują zjawiska nieomal archetypowe w swej „reprezentatywności i ważności dla człowieka”⁵⁹⁶, wartości uniwersalne, które w ciągu wieków nabrały znaczenia symbolicznego i kulturowego, stając się wyrazem prawdy o człowieczeństwie”⁵⁹⁷.

W czasach renesansu Bruni pisał, że lektura dzieła literackiego winna być rodzajem wprowadzenia do trudnych studiów nad *Biblią*. W epoce modernizmu

⁵⁹³ Zob. S. Sawicki, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986, s. 29-30.

⁵⁹⁴ Zob. M. Wojtatowicz, *Stylizacja biblijna ...*, *op. cit.*, s. 198.

⁵⁹⁵ M. Głowiński, *O stylizacji*, [w:] *Intertekstualność, groteska, parabola*, Kraków 2000.

⁵⁹⁶ Por. S. Sawicki, *Biblia a literatura*, [w:] *Biblia a literatura*, pod red. S. Sawickiego, J. Gotfryda, Lublin 1986, s. 9.

⁵⁹⁷ M. Wojtatowicz, *Stylizacja biblijna ...*, *op. cit.*, s. 200-201.

wskazówkę tę należałoby odwrócić: to lektura *Biblii* stanowiła niezbędny wstęp do rozumienia literatury.

Rozdział V

Wierność i zdrada

Hiob kontra Judasz w twórczości Stefana Żeromskiego (na wybranych przykładach)

Młoda Polska to epoka, w której Dobrą Nowinę – powiada Joanna Jędrusiak – zastąpiło przeczucie katastrofy i upadku ludzkości, na tronie Boga zasiadł Szatan. Powstała anty-Biblia modernistów, księga pesymizmu i zwątpienia, której jednym z bohaterów został, potraktowany po młodopolsku, Judasz. Jego czyn stopniowo się uniwersalizuje, nabierając wartości ogólnoludzkich. Wina biblijnego zdrajcy ulega pomniejszeniu, a ludzie zaczynają wierzyć w to, że Jezus, mając wzgląd na cierpiących, przebaczył swemu zdrajcy, z którym utożsamia się każdy z nas⁵⁹⁸.

Prezentowana przez Stefana Żeromskiego rzeczywistość jest brutalna i pozbawiona idealizacji, co pozwala nie tylko na pełne ekspresji określenie uczuć jego bohaterów, ale także na przejmujący wyraz buntu wobec narodowej i społecznej sytuacji. Zamiarem autora jest wstrząśnięcie psychiką odbiorcy, wyrwanie go z apatii, a wreszcie zmiana jego przekonań. Pomimo tego brutalizmu, który niejednokrotnie graniczy z sadyzmem, bohaterowie Żeromskiego pozostają wierni sobie, własnej wierze oraz głoszonym ideałom. Pośród nich na szczególną uwagę zasługują unicy podlascy, którzy za cenę życia odmawiają przyjęcia prawosławia, a także ci, którzy ciężko pokutują za grzech zaparcia się własnej wiary. Lojalni wobec ideałów bohaterowie stoją na ich straży za cenę osobistego szczęścia, są bezwzględni nie tylko wobec innych, ale przede wszystkim wobec siebie. Ich postawa jest bezkompromisowa, okrutna i na ogół nie do zaakceptowania przez czytelnika. Postacie pokroju Tomasza Judyma kumulują w sobie ideę poświęcenia samego siebie dla dobra ogółu, są wcieleniem ethosu inteligenta-ascety, laickiego świętego, który przekonany jest o specjalnym, społecznym posłannictwie warstwy, z której się wywodzi, a którą obarcza odpowiedzialnością za całe społeczeństwo. W twórczości Żeromskiego brutalizacja opisów spotyka się ze

⁵⁹⁸ Zob. L. Eustachiewicz, *Tragik naszego czasu*, *op. cit.*, s. 63.

współczuciem wobec cierpienia, co wynika z takiej interpretacji ludzkiej natury, która odkrywa w sobie nieustanny bój dobra ze złem.

5.1. Przepęstwa przeciwko wierze

5.1.1. *Ananke*⁵⁹⁹

Ananke to epicka miniatura, która została opublikowana 4 kwietnia 1891 roku w „Głosie”, nr 14. Pan Ignacy był pracownikiem kancelarii pocztowej w kącie „guberni S-kiej, którego nie dość że nie oznaczono na najbardziej szczegółowych mapach, lecz skąd nawet nie wyjeżdżało się już nigdzie”⁶⁰⁰ i ojcem dziewięciorga dzieci. Razem z rodziną mieszkał w wydzielonej części kancelarii. Jego rodzina żyła w urągających warunkach. Włosy „naczelnika” wiejskiej poczty – relacjonuje narrator – „miękkie, bladopłowe [...] przeredziły się już znacznie – nie od nawału myśli zapewne, nie na znak nawet, że się żyło, lecz tak oto – z biedy - "wzięły" i wylazły. Koniuszeczki nosa w kształcie pięty i o kolorze rędziny proszowskiej poczerwieniał odrobinkę nie od "szpagatówki" nawet, lecz tak oto – może od "chlipania" w sekrecie przed wszystkimi, z łez... Uczuciowcem był pan Ignacy, egzaltował się jak guwernantka”⁶⁰¹. Pani Ignacowa, która nie miała więcej niż trzydzieści lat, umiała mówić jedynie o tym, co dotyczyło jej dzieci. Według opisu „musiała być niegdyś bardzo ładną – wówczas jednak był to szkielet wyschnięty i znędzniały tak bardzo, że miał pozór rzeczy zmiążdżonej. Jej spiczaste ramiona, wystający obojczyk, zapadnięte piersi, posieczone ręce, twarz żółta, ze smutnie, niby do płaczu, zagiętymi ku dołowi kątami ust – przypominały, nie wiedzieć czemu, źrebię w pierwszym roku wprężone do pługa. Nie wiem, czy się kiedy czesała lub myła – bo ogonek zwiniętych włosów zawsze jednakowo sterczał na ciemieniu, lecz jakże często oczy jej musiały przemywać łzy gorzkie! W oczach tych było coś, co raziło dokuczliwie, co bolało niemal, jakaś nieustanna trwoga, coś, co jest na poły łąką, na poły osłupieniem”⁶⁰². Pewnego dnia pana Ignacego spotkało nieszczęście, porzuciła go ciężarna żona, zabierając ze sobą cały jego „ruchomy”

⁵⁹⁹ Stefan Żeromski. *Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., Kraków 1961, s. 93.

⁶⁰⁰ S. Żeromski, *Ananke*, [w:] Idem, *Pisma zebrane*, t. 1, oprac. Z. J. Adamczyk, Warszawa 1981, s. 166.

⁶⁰¹ Ibid. , s. 167.

⁶⁰² Ibid. , s. 168.

dobytek – dzieci. Mężczyzna, skarżąc się na swój los, wyznaje że nigdy niczego nie ukradł, nikogo nie skrzywdził, był dotąd uczciwym człowiekiem. Żali się, że nikt nie wejrzał na jego biedę, wywołaną niszczącym procesem uprzedmiotowienia i degradacji człowieka w warunkach niewoli narodowej. Urzędnik pocztowy chciał zatrzymać żonę, ale ta – relacjonuje Żeromski – „jak [go] zobaczyła, wzięła z drogi kamień jak bochenek chleba i szła do [niego]”⁶⁰³ (por. Mt 7,9). Prośby i błagania porzuconego nie wpłynęły na zmianę decyzji Ignacowej, której odejście zostało spowodowane, utajoną przez Żeromskiego, ze względu na cenzurę, winą – przejściem męża na prawosławie, w celu ulżenia doli własnej rodziny. Owładnięty pragnieniem kształcenia najstarszego syna, odrzuciwszy ze względów moralnych możliwość zdobycia środków finansowych drogą kradzieży, postanowił – jak można przypuszczać – zdradzić katolicyzm, utożsamiany wówczas z ojczyzną. Przypuszcza się, że kolejnym krokiem miało być przepisanie na „obcą” wiarę pozostałych członków jego rodziny. Artur Hutnikiewicz konstatuje: „Przeraźliwie jednostajna szarość kolorytu sugerowała jak gdyby rozpaczliwą znikomość i beznadziejność wegetacji, odartej z wszelkiego piękna, usianej milionem prozaicznych kłopotów i uciążliwych dolegliwości, wypełnionych po brzegi daremnym szamotaniem się z biedą i z tysiącem potrzeb, które nigdy zaspokojone być nie mogą. [...] On, jak automat, przerzuca te swoje listy, tłucze pieczęcią, wypisuje rejestry; ona, w permanentnej ciąży, zajęta od świtania do nocy rozwrzeszczaną swoją czeredą. [...] Ludzie naznaczeni są piętnem jakiejś przeraźliwej brzydoty i przedwczesnej starości. Wyniszczenie fizyczne, anatomiczne deformacje i anomalie, nieład w wyglądzie, apatia i obojętność w spojrzeniu są następstwem i produktem miazdzącej siły, zawartej w warunkach życia. Aby złowrogość owej siły, jeszcze wyraźniej i dobitniej wyeksponować, Żeromski ucieka się niekiedy do znamiennej paraleli między losem człowieka i zwierzęcia”⁶⁰⁴. Pan Ignacy wydaje się nie dostrzegać swojej winy. Nie traktuje swego renegactwa w kategoriach zdrady, ale za akt rewanżu na Bogu za jego obojętność względem zubożałej rodziny, a może nawet – degradacji narodu. Przeciwwagą dla tego rodzaju zachowania jest postawa Ignacowej, która w bezinteresownym odruchu pokonuje bezsilność wywołaną pozostawaniem w niewoli oraz życiem w warunkach urągających człowiekowi. Bez słowa komentarza, wyłącznie

⁶⁰³ Ibid. , s. 171.

⁶⁰⁴ *Stefan Żeromski „Wybór opowiadań”*, opr. A. Hutnikiewicz, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. LXXXII-LXXXIII.

gestami wyraża swoje zdziwienie, a zarazem oburzenie z powodu decyzji męża. Urzędnik pocztowy relacjonuje: „Przyjechałem nad ranem, wywołałem żonę i mówię jej od razu – tak i tak... Tu stała, gdzie pan teraz – to, mówię panu, pary, suka, z gęby nie puściła, tylko mię ręką pomacała za ramię, popatrzała, pokiwała głową i poszła do izby. Zajrzę ja przez szparę: widzę – stoi przy oknie jak wiecha, beczy po cichuteńku, po swojemu, łza łzę pobija, a żeby słowo – nic! Zaraz poznałem, że źle. Przysiadłem tu na kuferku i dosiedziałem do białego dnia”⁶⁰⁵ – i dalej dodaje – „Rano wyleciałem na świat, bo mię tu coś aż dusić zaczęło od tej cichości; szedłem drogą chyba ze dwie wiorsty. Rosa była, chłód. Położyłem się pod lasem: leżę, a w głowie to tak, jakby kował bił młotem w kowadło. Nieraz to mię tak ścisnęło, jakby we mnie jakiś człowiek wrzeszczał. Przeleżałem tam ze cztery, z pięć godzin; przyszedłem, bo godziny biurowe nadchodziły – słyszę: w stancji cicho. Zajrzałem za drzwi i zacząłem dygotać: nie ma nic”⁶⁰⁶. Nic, to znaczy ludzi, wszystko co materialne pozostało, jakby kobieta chciała wyrazić odrazę, którą żywiła do wszystkiego, co należało do zdrajcy wiary i ojczyzny. Wprawdzie „Judasz” usiłuje wzbudzić w żonie litość i uzyskać przebaczenie win, ale ta okazuje się nieprzejednana i bezwzględnie konsekwentna w swoich przekonaniach: „Wołać nie mogłem, bo mię w gardle ścisnęło, z sił opadłem. [...] Tom się jej u nóg włóczył, po trzewikach całował, w poprzek drogi kładł – na nic! Z nią nie poradzi: nożami ją pokraj – nie i nie! – Jak te dzieci zaczęły płakać...”⁶⁰⁷ Żona nieszczęśnika odchodzi od niego razem z dziećmi na tułaczkę i poniewierkę. Wydaje się, że decyzja ta nie jest podyktowana świadomością narodową, ale wewnętrznym nakazem, stanowiącym naturalny odruch każdego prawego i uczciwego człowieka. Porzuconemu pozostało jedynie runięcie na łóżko w pustym domu, wbicie głowy w poduszkę, targanie jej jak pies zębami i dziki, okrutny, zwierzęcy płacz.

5.1.2. Do swego Boga

Dopełnieniem podjętej w *Ananke* problematyki są utwory *Do swego Boga* oraz *Poganim*, które noszą wspólny tytuł *Szkice etnograficzne*. U ich genezy leżą

⁶⁰⁵ S. Żeromski, *Ananke*, *op. cit.*, s. 170-171.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, s. 171.

⁶⁰⁷ *Ibid.*

doświadczenia Żeromskiego, jakie wyniósł ze swojego pobytu w Białej Podlaskiej i Łysowie.

Nowela *Do swego Boga* opublikowana zastała 20 marca w wychodzącej w Krakowie „Nowej Reformie” (1892, nr 66)⁶⁰⁸ pod pseudonimem Maur. Eż., będącym skrótem przybranego imienia pisarza i anagramu własnego jego nazwiska (MAURycy iksmorEŻ)⁶⁰⁹.

Jest „jasny a mroźny” dzień marcowy. Zaczyna zapadać zmierzch. Podmuchy wiatru rozdmuchują zasy, strącają z wierzchołków sosen i świerków „drobniutkie pyły śniegowe i płyną między gałęziami, po tle purpurowem, jakby poplątane smugi nikłego dymu, wzbijające się z niewidzialnych kadzielnic...”⁶¹⁰ Leśna cisza⁶¹¹ jest tam „głucha, nieskończona, śmiertelna...”⁶¹² Wąską, leśną dróżką idzie odziany w lichy kozuch stary, zgrzybiały, siwy chłopowina Felek z wnuczką Teofilką. Starzec wspiera się na kij, szeroko rozkracza nogi, sapie i kaszle, lecz nie ustaje. Teofilka kroczy swoimi wielkimi butami po śladach dziadka, co chwila mocniej zawiązuje na piersiach chustę i pomimo że upada z wycieńczenia, dotrzymuje kroku starcowi. Z trwogą spoglądają na zorzę. Idą tak już od czterech dni odpoczywając krótko, gdzie tylko się da. Przemierzają dalekie, zapadłe drogi, kierując się spod Drohiczyna aż za Warszawę-miasto, by „spowiedź uhopić”. Pielgrzymują z taką determinacją, mimo lęku przed zapadającymi szybko nocami i – jak można się domyślać – napadającymi unitów kozakami, co roku, odkąd zapisali się na cudzą wiarę – prawosławie. „Grzesznicy oni wielcy oboje, zdrajcy oboje”⁶¹³ – podsumowuje narrator.

Stary Felek jeszcze przed "zbrodniami" pochował synową, a starość spędzał w dużej mierze na odmawianiu pacierzy. Aż tu nagle, zupełnie niespodziewanie „na ruskiego podpisać kazano”⁶¹⁴. Poza Felkiem do zdrady wiary nakłaniano również jego

⁶⁰⁸ Stefan Żeromski. *Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 106.

⁶⁰⁹ Zob. Z. Lisowski, *Nowelistyka Stefana Żeromskiego*, Kielce 1999, s. 215.

⁶¹⁰ S. Żeromski, *Do swego Boga*, [w:] Idem, *Wybór opowiadań*, oprac. A. Hutnikiewicz, Wrocław 2003, s. 61.

⁶¹¹ „Głucha, nieskończona, śmiertelna...” cisza wzbudza w czytelniku nastrój niepokoju, przy czym ostatnie z jej określeń stanowi niejako zapowiedź jakiegoś nieszczęścia, wszak – jak powiada Zbigniew Lisowski – „to cisza śmierci i grobu jest właśnie podziemnie głucha i nieskończona, a zatem – wieczna” (Z. Lisowski, *Nowelistyka...*, op. cit., s. 215).

⁶¹² S. Żeromski, *Do swego Boga*, op. cit., s. 61.

⁶¹³ Ibid., s. 62.

⁶¹⁴ Ibid.

syna i wnuczkę. Zapędzeni do gminy prości mieszkańcy wsi oparli się przekonywaniom arcybiskupa. Którejś nocy zimowej – opisuje Żeromski – przyszło wojsko, wypędziło ludzi z chat na szczerze pole, na trzaskający mróz. Trzy dni stali tak boso, z gołymi głowami obserwując jak wojsko zażywało ich bydło i niszczyło mienie. Z pokorą jednak zniesli tę próbę, a przy życiu utrzymywała ich modlitwa do „swego Boga”. Wreszcie znecierpliwiony naczelnik wojskowy zaczął ich srogo bić, nie oszczędzając któregośkolwiek z wieśniaków. I to nie skłoniło nikogo do zdrady swojej religii – i dalej podaje Żeromski – „aż się naród całej wsi zawściekł⁶¹⁵ i jął się [...] pod baty kłaść sam, pokotem; — aż się Felków syn z pięściami podsunął do naczelnika, do Gołowińskiego... Dopiero nastał sądny dzień!”⁶¹⁶ Na Leona rzuciło się sześciu z nahajkami. Zdarli z niego szmaty⁶¹⁷, a naczelnik ostrogami okaleczył mu grzbiet. Jednak tamten do końca pozostał wierny Bogu i ojczyźnie, bo był Polakiem, „na polskiej ziemi się urodził...”⁶¹⁸ Leon podpisał deklarację polskości i wiary w „swego Boga” własną krwią. Kiedy jednak oprawcy zaczęli bić wnuczkę Felka – Teofilkę starzec nie wytrzymał, przepisał duszę swoją oraz wnuczki na „złą wiarę”. Mówi się, że podobnie jak biblijny Abraham, bez wahania ofiarował Felek Bogu i ojczyźnie swojego syna. Niemniej jednak, nie mogąc znieść widoku katowanej wnuczki, wybłagał zgodę na ten cyrograf. Jak liść przy tym dygotał, u nóg ciemniźcyela się włókl – podaje narrator – „przyszwy butów całował — aż podpisał”⁶¹⁹. Od tego wydarzenia rokrocznie przed Wielkanocą idą „swemu” Bogu jak ci Judasze się kajać za zdradę wiary, a tym samym – polskości, „dziad taką drogę zna, gdzie nietylko żandarma, ale człowieka

⁶¹⁵ Na podstawie wypowiedzi narratora można stwierdzić, że determinacja mieszkańców rodzinnej wsi Felka była wprost proporcjonalna do intensywności dokonywanej na nich masakry. Użyty przez Żeromskiego neologizm „zawściekł” jest kontaminacją form: „zawziąć się” oraz „wściec się”. Wyrażenie określa on psychiczny stan unickiej społeczności, określanej jako dobrowolne, ale rozpaczliwie przekorne poddanie się nahajom oprawców, które miało na celu demonstrację absolutnej determinacji wiejskiej społeczności.

⁶¹⁶ S. Żeromski, *Do swego Boga*, *op. cit.*, s. 62.

⁶¹⁷ Fraza „szmaty z niego zwlekli” sugeruje, że kozacy zdarli z Leona nie lichą odzież, ale jedynie jej strzępy.

⁶¹⁸ Syn Felków ginie śmiercią męczeńską, tym bardziej, że nawet w tej ostatecznej sytuacji nie zgodził się jako Polak podpisać deklaracji przejścia na prawosławie (Zob. S. Żeromski, *Do swego Boga*, *op. cit.*, s. 63).

⁶¹⁹ *Ibid.*

żywego nie spotkasz”⁶²⁰. Podążają do położonego za Warszawą-miastem maleńkiego, starego kościółka „ich Boga”, w którym czeka na nich młody, świątobliwy a miłosierny kapłan. Mądry ksiądz słuchawszy ich spowiedzi sam płacze, a potem wszyscy krzyżem leżą aż do rana. Kiedy pątnicy wracają do domu zawsze kieruje do nich te same słowa: „Miłujcie nieprzyjacioły wasze, miłujcie nieprzyjacioły wasze...”⁶²¹, zgodnie zresztą z ewangelicznym imperatywem miłości⁶²².

Zanim wszędzie słońce, a ludzie się obudzą, pokutnicy będą już daleko stąd. W zimowy, mroźny dzień z pośpiechem podążają na znany starcowi nocleg. W pewnej chwili las rzędzie, otwiera się ośnieżone, bezładne, dalekie, bezmierne pole. Sytuacja pielgrzymów jest coraz trudniejsza. Starzec orientuje się, że zgubili właściwą drogę. Ruszają znowu i brną po kolana w śniegu. Ogarnia ich przerażenie, bo nadchodzi burza, „bylinki zeszłoletnie, suche, cieniutkie gdzieniegdzie nad śniegiem stoją, kiwiają się w wichrze żałośnie, jakby nad tą dziewczyną zawodziły, jakby za nią świstały ej, ej... Tarnina, od lodu i sopli błyszcząca, badyle głogu czepiają się jej spódnicy, jak ręce miłosierne, co chcą zatrzymać...”⁶²³ Starzec i jego wnuczka mają przemoczone buty, ich nogi kostnieją, a w płucach brakuje powietrza. W złowrogim wietrze dostrzega dziad moskiewskiego sługę, który odpędza pielgrzymów od ich Boga. Dopada ich burza, więc chronią się przy leżącym w polu kamieniu. Chcą chwilę odpocząć. Zapada jednak noc, a burza nie milknie. Nadchodzi czas ostateczny – czas ofiary...

Tak jak wizja wieczornej zorzy otwierała nowelę, tak wizja zorzy porannej ją zamyka. Poranny świt rozświetla tragiczny obraz. Oto na białym polu Żeromski szkicuje przytulone do siebie, skrzepłe, śniegiem przysypane głowy, zimne, otwarte oczy i wiszące na rzesach łzy, które ścięły się w sople lodu⁶²⁴. Jednak teraz jest znowu cicho, jedynie „z wierzchołków drzew niewidzialne podmuchy strącają pył lekki,

⁶²⁰ Ibid.

⁶²¹ Ibid.

⁶²² Mówi się, że pracując nad nowelą *Do swego Boga* Stefan Żeromski wykorzystał wiele autentycznych materiałów, pośród których znalazł się fakt uczęszczania unity z Łysowa – Leoniuka, wraz ze wszystkimi jego synami, do spowiedzi w kościele katolickim aż „za Warszawę”. Żeromski wspomina, że jeden z synów unity pomagał mu zbierać materiały etnograficzne i gwarowe na terenie Łysowa oraz jego okolic (Zob. S. Żeromski, *Dzienniki*, t. III, Warszawa 1956, s.444), por. Mt 22,37-40.

⁶²³ S. Żeromski, *Do swego Boga*, *op. cit.*, s. 64.

⁶²⁴ Tragiczny finał heroicznej wędrówki zwykłych, prostych ludzi przywodzi na myśl smutne baśnie Andersena.

śniegowy, i płynie, niby biały dym znikomy, wzbijający się z niewidzialnych kadzielnic⁶²⁵...”⁶²⁶

Felek i Teofilka corocznie pielgrzymowali „do swego Boga”, aż wreszcie do niego doszli, uzyskawszy łaskę oczyszczenia z grzechu podwójnej zdrady. Mówi się jednak, że aby przebłagać Boga musieli złożyć swoje życie na polnym, wielkim kamieniu ofiarnym, który utożsamia się z ołtarzem polskości i wiary⁶²⁷.

Narrator noweli solidaryzując się z jej bohaterami, a także wczuwając się w ich sytuację, niezwykle wyraziście prezentuje przebieg tragicznych wydarzeń. Mówiąc o tym jak carski reżim gwałtem usiłował „przepisać” unitów na prawosławie, narrator – jak się wydaje z woli autora – sugeruje, że identyfikacja zdrady wiary ze zdradą polskości jest powszechna i typowa dla zbiorowej świadomości polskiego, a w sposób szczególny podlaskiego ludu. Przeto „cała wieś, zjednoczona i stabilna moralnie, bo zbudowana solidarnie na tak mocnych fundamentach ideowych, odrzuciła żądanie władz i perswazje arcybiskupa. Skoro jednak wszelkie argumenty i groźby zawiodły, misję „nawrócenia” chrześcijan podlaskich powierzono chrześcijańskiemu wojsku rosyjskiemu, zwłaszcza kozackim, które osiągnęły perfekcję w pacyfikowaniu niepokornych Polaków [...]”⁶²⁸.

Stefan Żeromski w swoim sfabularyzowanym „szkicu etnograficznym” wyeksponował przede wszystkim bohaterską postawę podlaskich unitów, natomiast końcową tragedię pielgrzymów wyraził w ściszonej tonacji. Tragedia grekokatolików, z którą zetknął się pisarz naocznie i bezpośrednio podczas swego pobytu na Podlasiu, stała się dla niego symbolem najwyższego bohaterstwa narodowego, bowiem – powiada Artur Hutnikiewicz – „wydawało się wówczas, że jedyną warstwą narodu, która się na to bohaterstwo wierności zdobyć jeszcze potrafi, jest ten właśnie lud, pod pozorem

⁶²⁵ Kadzidło to symbol pokuty, ofiary błagalnej czy przebłagalnej, nadziei, a wreszcie oczyszczenia. W kontekście losów obojga bohaterów motyw ten okaże się funkcjonalnie niezwykle istotny.

⁶²⁶ S. Żeromski, *Do swego Boga*, *op. cit.*, s. 65.

⁶²⁷ Narratorowi i spieszącym do kościoła pątnikom świat jawi się – powiada Lisowski – jako ogromnych rozmiarów świątynia – „z *ejkonostasem*, kamiennym ołtarzem ofiarnym, światami zórz i księżyców kadzielnicami i muzyką wichrów...” Ostatecznie dochodzi do sakralizacji oraz poetyzacji opisów przyrody, zintegrowanych z prostą narracją (Z. Lisowski, *Nowelistyka...*, *op. cit.*, s. 219).

⁶²⁸ *Ibid.*, s. 216.

apostolatu religijnego poddany najsrozszeemu prześladowaniu i uciskowi. Maurycy Zych [od unitów właśnie] usłyszał słowo Polska. Im tylko była ona potrzebna”⁶²⁹.

5.1.3. *Poganin*⁶³⁰

Poganin to opowieść opublikowana 25 marca 1892 roku na łamach „Nowej Reformy” (nr 70), pod pseudonimem Maur. Eż. Główny, "chory na Moskali"⁶³¹ bohater, podąża ubogą, podlaską równiną. Toczące mężczyznę schorzenie przenosi się na cały zniewolony kraj, wytwarza „bezradną nadwrażliwość na ludzką niedolę, która nęka co godzina, codziennie, wszędzie toczy duszę jak skir i równa się jakiemuś nieprzerwanemu szarpaniu żył. Choroba ta nie jest ani sentymentalizmem, ani szowinizmem, ani nienawiścią, ani miłością, lecz jest po prostu głuchą i niemą rozpaczą umysłów. Pokazuje nicość systematów myślenia, idei, ukochań, prac w pocie czoła, w zaparciu się siebie, w obeldze i potwarzy, bohaterstw cicho spełnianych, jak zbrodnie, poświęceń tajemniczych – uczy, że jeden jest pewnik nieomylny, jeden cel i wynik wszystkiego: „pożałujcie w żandarmskuju!”...”⁶³² Żeromski relacjonuje, że w pierwszych dniach czerwca, w jednej z altanek siedział, plecami o krzaki oparty, stary chłop. Pastuch zatopiony był w pracowite plecenie łapcia lipowego. Obok niego leżał kancerek z kory olszowej, osadzony na długim kiju – do łowienia raków. Pastuch z Pratulina był kiedyś bogobojnym posiadaczem dużej kolonii, bogatym sołtysiem. Teraz mówi o sobie „russki muzyk, prawosławny”, który stracił nie tylko majątek, ale przede wszystkim żonę i dwoje dzieci. Zdrajca wiary opowiada: „żonka w stepie po prośbie chodzi, a na synki [...] cudzy człowiek pluje – ot jak...”⁶³³. Podlaski unita ma żal do Boga o to, że Ten, za wierną mu służbę, wydał go i cały chłopski ród w ręce oprawców – Moskali. Nie może zrozumieć, dlaczego za wierność wierze, został pozbawiony wszystkiego. Mężczyzna wyznaje: „Ot ja sołtys, ot ja włościjan, ot ja mądry gospodarz, piśmienny człowiek – gromadzkie bydło pasam, w gałganach chodzę, stawy ciepłej nie

⁶²⁹ Stefan Żeromski „*Wybór opowiadań*”, *op. cit.*, s. XLVII.

⁶³⁰ Stefan Żeromski. *Kalendarz życia i twórczości*, *op. cit.*, s. 106.

⁶³¹ Według Jana Kucharskiego diagnozę tę uzasadniają „ugrupowane na zasadzie wyliczeń przykłady daremnych ofiar, załamujących się na złowrogo brzmiących słowach: „pożałujcie w żandarmskuju!” [...]” (Zob. J. Kucharski, *Twórczość Stefana Żeromskiego...*, *op. cit.*, s. 152).

⁶³² S. Żeromski, *Poganin*, [w:] Idem, *Pisma zebrane*, t. 2, oprac. Z. J. Adamczyk, Warszawa 1983, s. 187.

⁶³³ S. Żeromski, *Poganin*, *op. cit.*, s. 190.

mam – ot jak... [...] U mnie żyto rosło kłosiste, wysokie, u mnie bułanki dwa rzały, u mnie krów pięć, u mnie... hej! – Moskaliki, wy Moskaliki!... Mówiłem [...] o Chrystusie miłosiernym, co łyzy nędzarzów w sercu trzyma, co krzywdy wszystkie pamięta, co karał będzie barbarzyńcą...”⁶³⁴ Doświadczony przez los unita był katowany, w Brześciu między zbójami i łotrami leżał krzyżem całymi nocami, pluło na niego żołdactwo, jego majątek został sprzedany za nic, wywieziono mu dzieci. Poddawany próbom, ostatecznie uległ. Przyszedł czas, że którejś nocy zważył w istnienie Boga. Henryk Markiewicz powiada: „podlaski Hiob, któremu prześladowania zabrały rodzinę i zepchnęły na dno nędzy, buntuje się przeciw niewzruszonej obojętności bóstwa, traci całkowicie wiarę i staje się wyznawcą jakiegoś naiwnego materializmu”⁶³⁵. Atmosferę przygnębienia potęguje zamieszczony na początku utworu zdynamizowany opis nieba. Żeromski notuje: „wiatr zachodni darł jednolite sklepienie burych chmur na płyty tytaniczne, kładł jedną na drugiej warstwami, tworząc z ich krawędzi jakby wywrócone schody, od krańca widnokregu do bezkształtnej głębinie niebieskiej wiodące”⁶³⁶. Możliwe, że jest to obraz świata, z którego odszedł Bóg. Wprawdzie chłop wyrzekł się wiary, przepisując się w Niżnim-Nowgorodzie na prawosławie, ale przyznaje, że ani cerkiew, ani kościół nie może być jego domem modlitwy. Gruntu Moskal mu nie oddał, bo wywieziona do Rosji żona pozostała „oporna”, wierna wyznawanej wierze, co zdaje się napawać „poganina” dumą.

Jednozdaniowa, ostatnia sekwencja utworu zdaje się sugerować, że pogrążające ziemię wieczorne mroki zniewolenia, rozpacz i beznadziei spływają nie tylko na duszę narratora, ale także na nędzarza, z którym utożsamia się każdego pozostającego w niewoli narodowej Polaka, bez względu na stopień jego wykształcenia czy wielkość posiadanego majątku.

⁶³⁴ Ibid., s. 191.

⁶³⁵ H. Markiewicz, *Stefan Żeromski wobec mentalności i kultury chłopskiej*, [w:] *Kultura, literatura, folklor* pod red. M. Graszewicza i J. Kolbuszewskiego, Warszawa 1988, s. 256.

⁶³⁶ S. Żeromski, *Poganin*, *op. cit.*, s. 187.

5.2. Przepęstwa przeciwko człowiekowi

5.2.1. *Silaczka*⁶³⁷

Głównym bohaterem, opublikowanego na łamach „Głosu” w dniach od 13 do 27 czerwca 1891 roku (numery od 24 do 26⁶³⁸) opowiadania Stefana Żeromskiego pt. *Silaczka* jest lekarz Paweł Obarecki, niezamożny absolwent Uniwersytetu Warszawskiego, początkowo gorący zwolennik „pracy u podstaw” oraz „pracy organicznej”, który po ukończeniu studiów wyjeżdża do małego miasteczka – Obrzydłówka.

Osiedliwszy się w prowincjonalnym miasteczku Obarecki emanował zapalem do pracy i chęcią niesienia pomocy najuboższym. Siłę do realizacji tych zamierzeń czerpał z pozytywistycznych ideałów, którymi pragnął kierować się w życiu. Na początku swojej medycznej kariery, w czasie wolnym od pracy, zajmował się także działalnością charytatywną. Bardzo chętnie udzielał pomocy potrzebującym, obdarowywał lekami zaniebanych podczas kadencji poprzedniego lekarza pacjentów i bezpłatnie przeprowadzał rozmaite zabiegi. Pierwsze kroki Obareckiego w niesieniu pomocy najsłabszym nie były łatwe. Gdy zamieszkał wśród żyjących w umysłowej ciemności, niechętnych nowym sposobom leczenia ludzi, pełen był optymizmu i wiary w

⁶³⁷ Stefan Żeromski. *Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 95. Prototypem bohaterki utworu była działaczka oświatowa, Faustyna Morzycka.

⁶³⁸ Publikacja ta – wspomina Zbigniew Lisowski (Zob. Z. Lisowski, *Nowelistyka...*, op. cit., s. 10) – wywołała burzę dyskusji oraz towarzyskich i prasowych polemik. Ich przebieg, wybitny krytyk tamtego okresu – Antoni Potocki, referował w taki oto sposób: „Wkrótce po ukazaniu się *Silaczki* w tym samym „Głosie” wszczęła się polemika o jej bohatera, dr Obareckiego z Obrzydłówka. Redakcja otrzymała mnóstwo listów z zapadłych kątów prowincji, w których czytelnicy, stali i przygodni, już to napadali na Obareckiego, już to wymyślali na swój własny „Obrzydłówek”, tj. Kozienice, Grójec, Kutno lub inny Pacanów. „Obrzydłówek” stał się w sferze młodej, rozjeżdżającej się z uniwersytetu inteligencji, synonimem zapadłej, prowincjonalnej dziury, a dr Obarecki przezwiskiem przeciętnego „pioniera cywilizacji”, wyruszającego z ideami i zamiarami na posadę do Obrzydłówka” (Zob. A. Potocki, *Kartki z współczesnego dziennika*, „Tydzień” 1895, nr 28; cyt. za J. Kądziała, *Młodość Stefana Żeromskiego*, Warszawa 1976, s. 391-392; także: S. Żeromski, *Dzienniki (Wybór)* opr. J. Kądziała, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980, s. 695-696; Stefan Żeromski. *Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 114. Szczegółowa informacja bibliograficzna na temat tej polemiki w publikacji „*Głos*” 1886-1899 – *bibliografia zawartości*, Wrocław 1955, s. 393). Dyskusja, o której mowa, dotyczyła zatem nie tyle samej noweli Stefana Żeromskiego, ile raczej charakterystyki oraz roli ówczesnej polskiej inteligencji.

powodzenie swojej misji. Doktor usiłował wpłynąć na nieuczciwego aptekarza, który „eksploatując sytuację” (do najbliższej apteką przez cywilizację obdarzonej miejscowości było mil pięć) — nakładał haracz na jednostki pragnące powrócić do zdrowia dzięki jego olejom⁶³⁹, przekonać ludność Obrzydłówka do stosowania podstawowych zasad higieny. Za pierwsze zarobione pieniądze zakupił niezbędne leki, które podobnie jak swoje usługi, ofiarowywał ludziom za bezcen. Początkowo wśród lokalnej społeczności cieszył się ogromną sympatią i szacunkiem. Z upływem czasu jednak zaczęły kończyć się zapasy medykamentów i niezbędnych w procesie leczenia narzędzi. Wysiłki zmierzające do uzyskania dotacji na zakup nowych środków, nie przynosiły zamierzonych efektów. Już w rok po przyjeździe do Obrzydłówka doktor poczuł, że jego energia staje się zwolna „dziedzictwem robaków”. Zetknięcie z ludem bardzo go rozczarowało, a „jego prośby, namowy, istne prelekcje z zakresu higieny upadały jak ziarna na opokę. Robił, co tylko mógł — na próżno! Szczerze mówiąc — dodaje narrator — trudno nawet wymagać, aby człowiek nie mający butów na zimę, wygrzebujący w marcu z cudzych pól zgniłe, zeszloroczne kartofle w celu czynienia sobie z nich podpłomyków, mielący na przednówku korę olszową na mąkę, aby tej domieszać do zbyt szczupłej miary mąki żytniej, gotujący kaszę z niedojrzałego ziarna, nabranego o świcie „sposobem kradzionym” — mógł zreformować w sensie dodatnim zaniedbane zdrowie swoje pod wpływem choćby najzrozumiałej wyłożonych praw zdrowotności.”⁶⁴⁰ Miejscowa „elita” wmawiała Obareckiemu, że to z jego winy przychodnia utraciła swoją dobrą opinię. Z pomocy młodego lekarza korzystało niewiele osób. Jedyne jego pacjentami byli zafascynowani „tajemniczością” medycyny Żydzi. Samotna walka Pawła nie przynosiła spodziewanych rezultatów, a wręcz stała się przedmiotem kpin i odrzucenia. Jego starania wywołały odwrotny do zamierzonego skutek. Ludzie nie tylko nie stosowali się do jego zaleceń, ale podburzani przez miejscową władzę, wybijali mu szyby w oknach. Między ludnością miasteczka rozpuszczono wieść, jakoby Obarecki obcował z duchami ciemności. Pisarz podaje: „oczerniono go w opinii inteligencji okolicznej jako niesłyszanego nieuka, odciągano przemocą chorych zmierzających do jego mieszkania, wyprawiano w majowe wieczory kocie muzyki itp. Młody doktor nie zwracał na to wszystko uwagi, ufając w zwycięstwo

⁶³⁹ S. Żeromski, *Silaczka*, [w:] Idem, *Pisma zebrane*, t. 1, oprac. Z. J. Adamczyk, Warszawa 1981, s. 202.

⁶⁴⁰ Ibid., s. 203-204.

prawdy. Zwycięstwo prawdy nie nastąpiło. Nie wiadomo dlaczego...⁶⁴¹ Długotrwały konflikt interesów skutkujący antagonistycznymi zachowaniami wyzwolił w lekarzu postawę oportunistyczną. Paweł Obarecki okazał się słaby i uległy. Po upływie roku zapal lekarza zauważalnie osłabił⁶⁴². Obarecki stopniowo zaczynał godzić się z faktem, że jego próśby i nawoływania nie trafiają do żyjącej na granicy nędzy społeczności Obrzydłówek, która dążyła jedynie do zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Systematycznie zniechęcany sukcesywnie wyrzekał się pozytywistycznych ideałów. Zarzucił „pracę u podstaw”, pogodził się z tym, że nie zrealizuje młodzieńczych marzeń. Apteczkę, symbol studenckiego zapalu i determinacji, zamknął na głucho w szufladzie. Zderzywszy się z okrutną rzeczywistością Obrzydłówek zmienił swój pogląd na świat, zdradził wyznawane w młodości ideały. Wydaje się, że dał się pokonać farmaceutyce i balwierzom, zakończył „obrzydłowskie wojny” zamknięciem apteczki do szafy. Przemawiający w *Silaczce* narrator doda jednak: „Zwycięzcy mają prawo się okrzyknąć i zbierać łupy, lecz nie oni go pokonali: sam się pokonał. Zadusił proste i wysokie myśli i uczynki może dlatego, że się w jadło zbyt wzdawać zaczął — dość, że zadusił. Coś tam jeszcze robił, lecz myśląc — nie miał już jednak nikt z całej jego ówczesnej „działalności” za pół papierosa pożytku”⁶⁴³. Lekarz rozleniwiał się, popadł w apatię i nudę, zagnieździł się w jego duszy zjadliwy, nie mający żadnej podstawy smutek, za którym nadciągnęło nieopisane lenistwo — „zabójcze, wytrącające z rąk ofiary nawet nowe Alexisa”⁶⁴⁴. Jesień była tą porą roku, która dokuczała mu szczególnie. W ciszy jesiennego popołudnia, która zalegała Obrzydłówek od przedmieścia do przedmieścia — pisze Żeromski — „było coś bolesnego, coś, co poduszczało do wołania o pomoc”⁶⁴⁵. Pomimo że ten stan rzeczy bardzo mu ciążył i czynił go nieszczęśliwym, rzadko zastanawiał się nad sytuacją w jakiej się znalazł. Dopadające Obareckiego przemyślenia pełne były gorzkich wyrzutów. Snuł plany,

⁶⁴¹ Ibid., s. 203.

⁶⁴² Autor *Silaczki* zdaje sobie sprawę z tego, że często „ogniste perswazje” młodych zapaleńców — pisze Jan Kucharski — „okazują się słomianym ogniem, kiedy zetkną się oni z życiem prowincji, gdyż tam, podobnie jak w życiu obrzydłowskiej inteligencji, króluje niepodzielnie dostatni, snobistyczny styl życia, i dlatego najczęściej z tych właśnie względów czeka młodych ideowców wcześniej czy później „wspólne maszerowanie w tonie gnojówki” ze swymi niedawnymi wrogami” (Zob. J. Kucharski, *Twórczość Stefana Żeromskiego...*, op. cit., s. 109).

⁶⁴³ S. Żeromski, *Silaczka*, op. cit., s. 204.

⁶⁴⁴ Ibid., s. 201.

⁶⁴⁵ Ibid.

których nie był w stanie zrealizować. Paweł nadal leczył, choć już bez zapału. Z czasem popadł w zwątpienie. Poczł się samotny i przez nikogo nie rozumiany. Doszedł do wniosku, iż jego barki nie są w stanie udźwignąć ciężaru niesienia pomocy ludziom potrzebującym. Duchowe rozterki Obareckiego, jego pogłębiającą się klęskę uwypuklają opisy przyrody. Pierwszy z nich, podkreślający marazm i beznadziejność życia obrzydłowskiego środowiska, pozbawionego wyższych idei i celów, eksponuje budzący się z tego powodu w duszy lekarza niepokój. Drugi opisuje ten etap w karierze Pawła, kiedy wyrzekł się on już szczytnych idei, ale nie przystał jeszcze do niedawnych przeciwników. Natomiast trzeci opis, nie romantyczny ale dynamiczny i budzący grozę, to opis burzy śniegowej, który służy podtrzymaniu wytworzonego przez refleksje doktora nastroju, przeczucia nieuniknionej katastrofy⁶⁴⁶. W rezultacie doktor decyduje, że wygodniej jest leczyć jedynie tych, którzy dysponują odpowiednimi na ten cel środkami pieniężnymi. Z innymi zrywa wszelki kontakt. Uczucie wewnętrznej pustki i tęsknotę za kulturą młody doktor stara się zagłuszyć obcowaniem z przyrodą. Pomimo, że „błąkał się po polach, docierał nawet do poręb w lesie i zagrzeżał pewnego razu w bagnie na pastwisku”⁶⁴⁷, nie odnalazł w niej ukojenia skołatanych nerwów. „Co się stało – pyta narrator – jakim sposobem aż dotąd zaszedł, dlaczego nie wrywa się z tego błota, czemu jest leniuchem, marzycielem, refleksjonistą, psowaczem własnych myśli, karykaturą wstrętną samego siebie?...”⁶⁴⁸

Żyjąc jeszcze w Warszawie Obarecki poznał Stanisławę Bozowską, kobietę niezwykle urodziwą, która większość swojego czasu poświęcała na naukę. Często można ją było spotkać w „salonie”, gdzie żarliwie dyskutowała na różne tematy z innymi młodymi ludźmi. Na spotkania te uczęszczał również Paweł Obarecki.

Głównych bohaterów *Silaczki* poznajemy w momencie otrzymania przez nich dyplomów wyższych uczelni. Dowiadujemy się, że podczas odbywanych studiów zetknęli się oni ze środowiskiem proklamującym idee dążenia do podniesienia warunków bytowych mieszkańców przedmieść. Z czasem zaczęli regularnie uczestniczyć w spotkaniach młodzieży, stwarzającej postulaty wyrażające najistotniejsze założenia „pracy u podstaw”. Bardzo zaangażowali się w działalność tej grupy. Podczas jednej z rozmów Stanisława i Paweł wspólnie podjęli decyzję, że po

⁶⁴⁶ J. Kucharski, *Twórczość Stefana Żeromskiego...*, op. cit., s. 114.

⁶⁴⁷ S. Żeromski, *Silaczka*, op. cit., s. 205.

⁶⁴⁸ Ibid., s. 207.

skończonej nauce wyjadą na prowincję i będą służyć swoją wiedzą i umiejętnościami tamtejszej ludności. Tak też się stało.

Będąc jeszcze w gimnazjum Stanisława pragnęła pojechać na zagraniczne studia medyczne do Paryża lub Zurychu. Czas jednak zweryfikował jej plany. Po ukończeniu szkoły dziewczyna zdecydowała się na wyjazd do guberni podolskiej, gdzie pracowała w charakterze guwernantki. Następnie została nauczycielką w małej wsi niedaleko Obrzydłówka, gdzie wcielała w życie „pracę u podstaw” nauczając wiejskie dzieci.

Zarówno Bozowska, jak i Obarecki byli zwolennikami pozytywistycznych haseł. Paweł był „refleksjonistą, marzycielem, wielkim leniuchem, zresztą przyszłą sławą”⁶⁴⁹, natomiast Stanisława – „zapaloną darwinistką” i emancypantką. Oboje byli bardzo wrażliwi i ambitni. Pomoc innym, zwłaszcza tym najbiedniejszym, była dla nich najwyższym nakazem. Różnili się jednak charakterami. Doktor Paweł Obarecki, w przeciwieństwie do Stanisławy, poniósł osobistą klęskę, podobnie jak niegdyś stało się z biblijnym Judaszem. Postawa bohatera opowiadania dowodzi, że inaczej niż Bozowska, był człowiekiem słabego charakteru. Stojąc nad umierającą Stanisławą mówił do niej: „— Niemądra byłaś! Tak żyć nie tylko nie można, ale i nie warto. Z życia nie zrobisz jakiegoś jednego spełnienia obowiązku: zjedzą cię idioci, odprowadzą na powrozie do stada, a jeśli się im oprzesz w imię swych głupich złudzeń, to cię śmierć zabije najpierwszą, boś za piękna, zbyt ukochana... Jak płomień suche drewno, obejmowało go dawne, przeżyte, zapomniane uczucie; zjawiało się, porywające jak niegdyś i zabójczo słodkie. [...] Miotał się jak śliz na błotnistym dnie strumienia wychowany, gdy go zanurzyć w wodzie morskiej...”⁶⁵⁰ Obarecki w pośpiechu opuścił skromne mieszkanie, w którym spoczywało ciało jego dawnej miłości. Czuł, że gdyby zostawał tam dłużej „doszedłby do tego szczytu łańcucha gór, na którym siedzi szaleństwo. W sekrecie przed samym sobą wiedział, że go zdejmuje obawa o siebie. W tym wszystkim, co go miażdżyło owej chwili, była ogromna niesymetria z nim samym, coś, co wyważało z głębi jego duszy ostateczny rdzeń uczuć ludzkich: egoizm i — egoizm ten dusząc — kazało naprawdę dać się otaczać tęczy, która uniosła z ziemi tę głupią dziewczynę”⁶⁵¹.

⁶⁴⁹ Ibid., s. 217.

⁶⁵⁰ Ibid., s. 213-214.

⁶⁵¹ Ibid., s. 221.

Tytułowa „Siłaczka”⁶⁵², pomimo że na swej drodze niejednokrotnie napotykała podobnie jak Paweł trudności, dzięki swojemu hartowi ducha potrafiła oprzeć się kłopotom, do końca wierzyła w ideę pomocy najuboższym, pozostała wierna swoim ideałom aż po grób. Bozowska weszła na drogę obowiązku społecznego „niejako rozpędem swoich czasów, siłą zaangażowania się w ogólnie przeżywaną przez jej pokolenie ideę niesienia światła w lud [...]”⁶⁵³ Jej życie było wyłączną służbą społeczną „wobec której wszystko [stało się] niezmiernie małe i nieważne, dla której dopiero śmierć [stała się] przeciwnikiem poważnym i niosącym konsekwencje”⁶⁵⁴. Z Obareckim stało się zupełnie inaczej. Mieszkając w Warszawie młody medyk był człowiekiem wesołym i towarzyskim, natomiast po osiedleniu się w ObrzydłóWKu z dnia na dzień stawał się coraz bardziej obojętny na ludzką biedę i cierpienie. Został zwolennikiem zasady „dawajcie pieniądze i wynoście się”⁶⁵⁵. W ObrzydłóWKu, uginając się pod presją otoczenia, pozytywista porzucił swoje szczytne ideały i szlachetne zamiary. Zdradził samego siebie.

Wydaje się, że Stefan Żeromski stara się wzbudzić refleksję czytelnika na temat poświęcenia do jakiego zdolny jest człowiek w imię realizacji wyznawanych idei. Pisarz stara się uzmysłwić odbiorcom, że chociaż pozostawanie w zgodzie z własnym sumieniem nie jest rzeczą łatwą, to pozostaje jedyną receptą na realizację własnych zamierzeń i osiągnięcie moralnego zwycięstwa. Za przykład takiego sukcesu stawia Żeromski młodą nauczycielkę, która za życie w zgodzie z młodzieńczymi ideałami zapłaciła najwyższą cenę. Wiedziała, że na wsi nie czeka jej nic dobrego, że będzie żyła w skrajnym ubóstwie, bez dostępu do wygod, do których przyzwyczało ją miasto. Mimo to postanowiła stanąć w szranki z trudną rzeczywistością. Udało jej się zyskać uznanie w oczach wiejskiej społeczności oraz przyjaźń dzieci, które poczuły się docenione i równe tym, które zamieszkują miasta. Siłaczka zginęła w trudnej walce, w

⁶⁵² „Siłaczka” nie liczy na uśmiech losu, który – pisze Irena Tułodziecka – „wyposaży ją w środki działania oświatowego na wsi, [ale] osiąga rezultaty dzięki własnej działalności i wierze, że podejmowany wysiłek jest skuteczny. „Puste ręce” kompensuje „skarbami ducha”. Wiara [...] w słuszność własnego postępowania, w jego społeczną wartość, wiodącą „młodszych braci” ku światłu nowego życia, jest wiarą idealistki, bo nie godzi się z faktami polskiej rzeczywistości prowincjonalnej, z „fatalną siłą” zacofanej, ciemnej przeszłości” (Zob. I. Tułodziecka, *Działalność i poglądy społeczno-oświatowe Stefana Żeromskiego oraz ich odbicie w twórczości pisarza*, Warszawa 1970, s. 66).

⁶⁵³ I. Tułodziecka, *Działalność i poglądy...*, op. cit., s. 71.

⁶⁵⁴ Ibid., s. 77.

⁶⁵⁵ S. Żeromski, *Siłaczka*, op. cit., s. 206.

której – pisze Jan Kucharski – musiała odnieść zwycięstwo przede wszystkim nad sobą, czego nie był w stanie dokonać doktor Paweł Obarecki. Po śmierci nauczycielki „nikt nie podejmie jej trudu, nie pójdzie jej drogą. Jedyne potencjalny kandydat [...] po chwilowym wybuchu dawnych uczuć, kapituluje po raz drugi już przy zwłokach zmarłej”⁶⁵⁶.

Momentem zwrotnym w życiu doktora Obareckiego mogła okazać się choroba i śmierć dawnej ukochanej. Zgon żyjącej w tym „zapadłym kącie, w tej wsi ukrytej w lasach, zamieszkaney przez chłopów samych, gdzie nie ma dworu, gdzie nie ma żywego ducha”⁶⁵⁷ Stanisławy, był dla Pawła wielkim szokiem. Stojąc nad jej martwym ciałem przeklinał swoją słabość. Możliwe, że kolejny raz gotów był wszystko radykalnie zmienić, podjąc jeszcze jedną próbę walki o tych, którym już nikt nie chciał pomóc, ale i o samego siebie. Przecież – pisał Żeromski – „bujna młodość zbudziła się w nim z letargu. Wszystko teraz będzie inaczej. Czuje w sobie siłę atlety do pełnienia uczynków, które z serca płyną. Boleść i nadzieja mieszają się jakby w płomień, który liże mózg, trawi go, nie da mu spocząć”⁶⁵⁸. Tymczasem rzeczywistość okazała się po raz kolejny okrutna, bowiem „z wielkich widnokręgów, ledwie dających się zmierzyć rozmarzonymi oczyma, został widnokrąg tak dalece mały, że można go było zakreślić końcem modnego kamaszka. Na rozbrzmiewające po artykułach szukanie „prawdy jasnego promienia i nowych, nieodkrytych dróg” zapatrywał się w początkach umierania z goryczą, żalem, zawiścią, następnie — z ostrożnością człowieka mającego pewien zasób doświadczenia, później z niedowierzaniem, wkrótce potem z półuśmiechem, potem ze zdecydowanym lekceważeniem, a koniec końców nie zapatrywał się wcale, ponieważ było mu najzupełniej wszystko jedno. Leczył według wskazówek rutyny, praktykę jaką taką wyrobić sobie zdołał, przywykł jakoś do Obrzydłówka, do samotności, do nudy nawet, do prosiąt pieczonych, i nie kwapił się bynajmniej do ogniska życia umysłowego”⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ J. Kucharski, *Twórczość Stefana Żeromskiego...*, *op. cit.*, s. 117.

Jednak Henryk Markiewicz napisze: „[...] choć ponoszą klęskę konkretne formy walki o postęp społeczny pokazane w utworze, namiętna afirmacja samej zasady walki przenika całą nowelę [...]” (Zob. H. Markiewicz, *Opowiadania Żeromskiego*, [w:] Idem, *Prus i Żeromski*, *op. cit.*, s. 191).

⁶⁵⁷ S. Żeromski, *Silaczka*, *op. cit.*, s. 217.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, s. 218.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, s. 206.

Doktor Paweł Obarecki przegrał. Doświadczony licznymi niepowodzeniami zdecydował się odstąpić od wartości, którym niegdyś chciał poświęcić życie. „Metafizyka”⁶⁶⁰, jakiej medyk doświadczał ostatnimi czasy – relacjonuje narrator – „raz, czasami dwa razy do roku — to kilka godzin świadomego samobadania bystro, z szaloną gwałtownością napływających wspomnień, niecierpliwego zbierania strzępów wiedzy, szamotania się, graniczącego z wściekłością, szlachetnych porywów przywalonych gliną bezczynności, rozmyślań, wybuchów goryczy, postanowień niezłomnych, ślubów, zamiarów... Wszystko to, rozumie się, nie prowadziło do żadnej zmiany na lepsze i przemijało, jako pewna miara czasu mniej lub więcej dotkliwego cierpienia. Z „metafizyki” można się było wyspać jak z bólu głowy, by wstać nazajutrz z umysłem odświeżonym, energiczniejszym i uzdolnionym lepiej do podjęcia zwyczajnego jarzma nudów oraz zużywania wszystkiej energii mózgu na wymyślanie najsmaczniejszego jada. Endemia „metafizyki” wskazywała jednak naszemu doktorowi, że w jego egzystencji roślinnej, najedzonej, niejako nasyconej filozofią mocnego, zdrowego rozsądku, kryje się jakaś rana nieuleczalna, niewidoczna, a dolegająca nad wyraz, niby ranka nad próchniejącą kością”⁶⁶¹.

W ostatnim fragmencie *Silaczki* Żeromski zaprezentował lekarza jako tego, który zdecydował się na wygodne, pozbawione doczesnych trosk życie. Wprawdzie – jak ironizuje narrator – przez pewien czas po śmierci Stanisławy czytywał w wolnych chwilach *Boską komedię* Dantego, nie grywał w winta i odprawił młodą gospodynię, to jednak stopniowo się uspokoił. Obecnie – pisze Żeromski – „ma się znakomicie, utył, pieniędzy worek uczciwy nazbijał. Ożywił się nawet; dzięki jego usilnej agitacji wszyscy prawie optymaci obrzydłowscy, z wyjątkiem krzykliwych, prawda, ale też nielicznych konserwatystów, zaczęli palić papierosy w gilzach niesklejanych, zaszczytnie znanych pod godłem „nieszkodliwych piersiom”. Nareszcie!...”⁶⁶²

Po sześćioletnim pobycie w Obrzydłówku lekarz stał się postacią na wzór tych, którym niegdyś żarliwie się przeciwstawiał. Medyk stopniowo wyzbywał się wyznawanych w młodości ideałów, aż pewnego pięknego poranka – powiada Żeromski – „skonstatował, że ów płomyczek nad jego głową, z którym tu przyszedł i którym

⁶⁶⁰ „Metafizykę” rozumie się jako „frustrację, którą stanowi bilansująca analiza stanu własnej duszy” (Z. Lisowski, *Nowelistyka...*, *op. cit.*, s. 12).

⁶⁶¹ S. Żeromski, *Silaczka*, *op. cit.*, s. 201-202.

⁶⁶² *Ibid.*, s. 222.

chciał rozwidnić drożynę swoją — zgasł. Zgasł sam przez się: wypalił się”⁶⁶³. Lekarzowi zabrakło odwagi i woli walki o drugiego człowieka. Nie wysnuł również wniosków ze śmierci swej ukochanej, pozostając najprawdopodobniej biernym na zawsze.

5.2.2. *Echa leśne*⁶⁶⁴ i *Uroda życia*

Opowiadanie *Echa leśne* ogłoszono w styczniowym zeszycie „Krytyki” (1905). Było ono osnute na tle autentycznego wypadku. W Górach Świętokrzyskich mówiono o tragicznej śmierci żołnierza, który został zastrzelony przez brata lub stryja wskutek ucieczki z rosyjskiego wojska. Według relacji J. Bemówny winnym śmierci powstańca miał być rosyjski generał, Wojciech Ostrowski, który mieszkał w Kielcach w czasie, kiedy Żeromski uczęszczał do gimnazjum. Tuż po wydarzeniach, które pisarz zrelacjonował w swoim opowiadaniu, członek sądu wojennego podał się do dymisji.

Akcja *Ech* toczy się w Górach Świętokrzyskich. Rozłucki jest dymisjonowanym generałem, pozostającym w służbie u Polaka-zdrajcy, bądź Rosjanina, który za zasługi w tłumieniu powstania styczniowego został obdarowany przez rząd carski majątkiem. Generał ostentacyjnie posługuje się językiem polskim, nawet w urzędach, co nie jest przejawem patriotyzmu, ale w jego odczuciu dowodem na wierność wobec cara. Żeromski pisze: „Znać było w jego wymowie pewne zacięcie i akcent rosyjski, ale ów akcent pasował jakoś do jego wyniosłej figury, do grubej kurty szczególnego kroju, okrągłej czapki z czerwonym lampasem i niebywalej wielkości daszkiem, do sukiennych kamaszów i siwych podkręconych wąsów”⁶⁶⁵. Jan Rozłucki, zwany „Rymwidem” to bratanek generała, drugi z rzędu syn jego rodzonego brata, który zginął w wojnie sewastopolskiej pod Małachowym Kurhanem, podczas wojny krymskiej. Generał, po śmierci brata, obu jego synów wziął na wychowanie. Historię Rozłuckiego opowiada generał: „Jam mu braterskie i żołnierskie słowo dał, że ich na ludzi wychowam, w świat wyprowadzę. No i dochowałem słowa. I dochowałem... Starszy na Kaukazie służył i tam z cholery umarł w randze sztabkapitana. Piotr, bezzenny. Młodszy, Jan, przy mnie w pułku służył po skończeniu korpusu. Ożenił się młodo z

⁶⁶³ Ibid., s. 204.

⁶⁶⁴ Stefan Żeromski. *Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 206. Zob. K. Wyka, *Żeromski jako pisarz historyczny*, [w:] tomie I. B. L., *Żeromski*, Warszawa 1951, s. 226-227.

⁶⁶⁵ S. Żeromski, *Echa leśne*, [w:] Idem, *Wybór opowiadań*, Wrocław 2003, s. 332.

Polką, Płazianką, synka małego miał, kiedy to podle powstanie przyszło. Przyszło to podle powstanie, moi panowie; odkomenderowali... Ja wtedy byłem w randze podpułkownika. Poszliśmy w Opoczyńskie⁶⁶⁶. Wuj uznaje bratanka za zdrajcę, natomiast powstańcy, do których przystał, za bohatera, który czynem udowodnił swój patriotyzm. Zawiązanie akcji opowiadania generała stanowi moment dezercji młodego Rozłuckiego oraz objęcie przez niego funkcji dowódcy sztabu powstańczych oddziałów. Generał relacjonuje: „Ten mój bratanek — zdradził. Tylko co rozlokowaliśmy się na leżach, uszedł nocą do bandy. Rano jednego dnia raportuje mi kapitan Szczukin, że tak i tak: Jana nie ma. W kwaterze, gdzieśmy stali, w Sielpi, znaleziono kartę na stole z zawiadomieniem mnie, jako dowódcy naówczas trzech batalionów, „że wierny obowiązowi dla swojej ojczyzny” — i tym podobne brednie. Mnie, swego przełożonego i stryja, wzywa, żebym także splamił swój oficerski honor, złamał przysięgę i uciekał za nim do bandy, do lasu⁶⁶⁷. Wyrażając opinię na temat postępowania Jana, Rozłucki przytacza także komentarz Szczukina – zwierzchnika „Rymwida”, według którego fakt przejścia podwładnego na stronę powstańców nie świadczy o jego patriotyzmie, ale o tym że był karierowiczem czyhającym na stanowisko w polskich szeregach: „W wojsku służba twarda, ciężka, niewdzięczna, a w bandach służba lżejsza. Tam nasz praporszczyk byłby bez trudu i zachodu kapitanem. O co jak o co, mówi, ale o awans w tych wojskach polskich nietrudno⁶⁶⁸. Jan Rozłucki zostaje ujęty, a jego stryj zwołuje w trybie natychmiastowym sąd, w celu rozpatrzenia sprawy „Rymwida” oraz innych jeńców. Oskarżając Jana o zdradę przysięgi mówią: „Rozłucki! ty nie śmieję tu przed nami hardo stać! Nie śmieję w nas patrzeć takimi oczami! Tyś zaprzysięgał czy nie? Coś zrobił z twoją przysięgą? Odpowiadaj! Przysięgałeś czy nie?⁶⁶⁹ Wobec tego zarzutu więźniń oświadczą: „Przysięgałem”. Swoją decyzję o konieczności przeprowadzenia natychmiastowego procesu uzasadnia generał potrzebą kontynuowania akcji wymierzonej w oddziały powstańcze, rozkazem zlikwidowania partyzantki polskiej na terenie lasów „aż po Bodzentyn”, brakiem czasu na wysłanie jeńców do kieleckiego więzienia, zbyt małą liczbą niezbędnych do przeprowadzenia tej akcji żołnierzy, a wreszcie oburzeniem oficerów, jakie wywołała zdrada „Rymwida”. Wzburzony Szczukin dodaje: „Razem z innymi zdrajcami swego

⁶⁶⁶ Ibid., s. 336.

⁶⁶⁷ Ibid.

⁶⁶⁸ Ibid., s. 336-337.

⁶⁶⁹ Ibid., s. 339.

panującego napadłeś na jego wojsko z zasadzki. Prowadziłeś zdrajców, dawałeś im najzgubniejsze wskazówki, uczyłeś ich, gdzie i jak uderzać. Ja sam widziałem cię dzisiejszej nocy w bitwie z żołnierzami twej własnej roty. Ja tu świadczę, że widziałem, jak żołnierz Deniszczuk zranił cię bagnetem”⁶⁷⁰. Wynik głosowania jest remisowy, dlatego o losie młodego Rozłuckiego decyduje jego stryj, skazując bratanka na śmierć. Tuż przed wydaniem wyroku, zwracając się do Szczukina oskarżony oświadcza: „Ja stoję przed sądem Boga. A ty mnie sądz według swojego sądu, jak chcesz”⁶⁷¹. Jan pozostawia ustny testament, w którym nakazuje generałowi wychowanie swego syna, Piotrusia na gorliwego patriotę: „Rozkazuję przed śmiercią, i to jest moja niewzruszona ostatnia wola, żeby mój mały, sześćoletni syn, Piotr, był wychowany jako Polak, taki sam jak ja. Rozkazuję, żeby go uczyć, choćby to było przeciwne sumieniu wychowawcy, jak jego ojciec zrobił wszystko, aż do samego końca. Rozkazuję mu głosem głuchym, żeby pracował dla swej ojczyzny i żeby, jeśli zajdzie potrzeba, umierał dla niej bez jednego drgnienia strachu, bez jednego westchnienia żalu, tak samo jak ja. No, i wszystko”⁶⁷². Obraz egzekucji symbolizuje tragizm polskiego narodu. Stefan Żeromski eksponuje wielkość ofiary, którą młody powstaniec złożył na ołtarzu swoich ideałów. Ofiara ta jest tym większa, że młody Rozłucki w imię patriotycznych przekonań oddaje własne życie, poświęca im miłość do syna, łamie wojskową przysięgę i przeciwstawia się rodzinnej tradycji.

Wprawdzie głównym bohaterem *Ech leśnych*⁶⁷³ Żeromskiego jest kapitan „Rymwid”, ale i osoba snującego o nim opowieść generała zasługuje na baczniejszą uwagę. Dzielać się z odbiorcą własnymi przeżyciami, uczuciami, sądami oraz opiniami, ujawnia on swój osobisty dramat. Generał zawsze był wrogiem powstania, biorące w nim udział oddziały powstańcze nazywa „bandami”, a obowiązek walki w obronie ojczyzny „bredniami”. Bratanka określa mianem „zdrajcy”. W jego kodeksie moralnym nie ma miejsca na patriotyzm, w zamian za to znajduje się tam lojalność wobec

⁶⁷⁰ Ibid.

⁶⁷¹ Ibid., s. 340.

⁶⁷² Ibid.

⁶⁷³ Jarosław Iwaszkiewicz nazywa *Echa leśne* „najpiękniejszą nowelą polską” (Zob. J. Iwaszkiewicz, 1863, „Twórczość” 1963, nr 1), natomiast Konrad Górski w swoim szkicu o *Echach...* pisze, że „jest to chyba jedno z największych arcydzieł naszej prozy narracyjnej w zakresie małych form” (Por. K. Górski, *Uwagi o noweli Stefana Żeromskiego „Echa leśne”* w tomie zbiorowym: *Stefan Żeromski. W pięćdziesiątą rocznicę śmierci. Studia i szkice* pod red. Z. Golińskiego, Warszawa 1977, s. 155).

monarchy, wierność złożonej przysiędze, a także troska o wojskowy i rodzinny honor. Stryj powstańca musi dokonać trudnego wyboru, między uczuciami rodzinnymi, a obowiązkami dowódcy. Ostatnia wola dumnego do końca „Rymwida” nie zostaje przez generała Rozłuckiego wypełniona, bowiem czytamy: „z tej twojej ostatniej woli, mój ty „kapitanie Rymwidzie”, tego się diabeł musiał uśmieć...”⁶⁷⁴

Kontynuacją *Ech leśnych* jest *Uroda życia*⁶⁷⁵, w której Stefan Żeromski zawarł dalsze losy Piotra Rozłuckiego, syna zamordowanego powstańca – Jana⁶⁷⁶. O chęci kontynuacji dziejów rodziny Rozłuckich pisze Żeromski w listach do żony Oktawii wysyłanych z Zakopanego do Paryża. W lipcu 1909 roku pisarz notuje: „Jeden akt Sułkowskiego napisałem.(...) Żeby go już skończył i mógł zabrać się do ostatniej swojej powieści, która będzie się nazywała *Uroda*⁶⁷⁷ *życia*. Będzie to powieść o Piotrusiu Rozłuckim – a właściwie widzenie przyszłej duszy Adziusia”⁶⁷⁸. Powieść stanowi zapis historii odrodzenia świadomości narodowej człowieka, którego los, za sprawą wuja – rosyjskiego generała, skazał na wynarodowienie. Piotr Rozłucki⁶⁷⁹, wbrew ostatniej woli ojca, zostaje przez swojego stryja, zdrajcę ostatniej woli zamordowanego brata-powstańca, wychowany w duchu wierności wobec caratu i Rosji. Oficer armii rosyjskiej nie zostaje jednak zrusyfikowany do końca. Młody Rozłucki nie

⁶⁷⁴ S. Żeromski, *Echa leśne*, op. cit., s. 342.

⁶⁷⁵ *Uroda życia*, powieść w dwóch tomach, opublikowana zostaje w Krakowie w czerwcu 1912 roku. W zaborze rosyjskim wychodzi cenzuralne jej wydanie (*Stefan Żeromski. Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 296-297). Autor uznaje ją za dzieło swego życia, o czym pisze w liście do żony Oktawii datowanym na 15-16 dzień lipca 1909 roku.

⁶⁷⁶ Na domniemane pierwowzory zwraca uwagę Kazimierz Wyka (Zob. K. Wyka, *Żeromski jako pisarz historyczny*, [w:] Idem, *Szkice literackie i artystyczne*, t. 1, Kraków 1956, s. 292–293), natomiast o historycznym rodowodzie *Ech...* i *Urody...* pisze Adam Massalski (Zob. A. Massalski, *Historyczne realia „Ech leśnych” Stefana Żeromskiego*, [w:] „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 4, s. 253–262). Dość wierne wprowadzenie do utworu literackiego autentycznej kielecko-sandomierskiej historii powstańczej naraziło Żeromskiego na przykrą korespondencję z synem generała Ostrowskiego, Adamem, który oskarżał pisarza o zniesławienie pamięci jego ojca (Zob. Publikacja z czasopiśmie „Radostowa” w 1938 roku, nr 3-4 s. 46-47).

⁶⁷⁷ „Uroda” to nie tylko piękny kształt, ale również (w języku rosyjskim) poczwarność oraz potworność – Zob. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 6, Warszawa 1995, s. 163.

⁶⁷⁸ S. Żeromski, List do żony Oktawii z lipca 1909 roku (brak daty), [w:] *Listy Stefana Żeromskiego*, pod red. S. Pigoń.

⁶⁷⁹ Na początku akcji powieści Piotr Rozłucki ma dwadzieścia cztery lata, od momentu zabicia jego ojca Rymwida minęło osiemnaście lat.

spełnia pokładanej w nim nadziei, bo pamięć ojca i дума narodowa nie zostają uspijone. Jego nastawienie do Polski zmienia się, kiedy poznaje tragizm losu własnego ojca i rozkopuje jego mogiłę⁶⁸⁰. Czytamy w powieści: „Nim słońce zupełnie zgasło, Piotr wyszedł ze swego miejsca, stanął na wydmie mogilnej i zaczął kopać. Zrazu odgarniał rydlem lekki piasek jak zboże szuflą. W miarę jak się wgłębiał w grób i ziemia stawała się twardsza, używał na przemiany gracy i rydla. Uczucia rozpostarły się w nim jak światło zorzy nad światem. Stał się mechaniczną siłą, głuchą i ślepą od czynu. Spoglądał w ziemię z badawczą pasją, gdy rydel zapuszczał się pod jego stopą w miękki grunt i gdy graca miała czystą i płoną glebę. Były chwile, że cała legenda wydawała mu się być kłamstwem nikczemnym — zelżywym i naigrawającym się z jego duszy wymysłem, plotką podłych szyderców. Tak dziwne było to, tak nie do wiary, że mógł tu na własne oczy ujrzeć ojca-legendę. Ale oto ostrze rydla zaskowyczało dźwiękiem jedynym. Od tego głosu skurczyło się serce i coś w nim pękło. Lita glinka pod piaskiem stała się smugą ciemnej i tłustej próchnicy. Piotr począł wybierać ziemię ostrożnie, czerpał ją gracą cienkimi warstwami. Szedł narzędziem wzdłuż kości. Poznał palce i golenie nóg, miednicy, kręgosłupa. Ujrzał wrośnięte w czarną glinę zebra wyniosłe; jakby zastygły w ziemi krzyk. Kości rąk rzucone były od linii ciała w dwie strony świata. Stały w ścianach dołu wznosząc się ponad zwłokami. Syn począł odgarniać ziemię rękoma. Rozsuwał ją na prawo i na lewo ni to czarne zwoje i fałdy zasłony. Tkliwe jego palce wynurzyły, wyczarowały z ziemi czaszkę potrząskaną w kawałki, szczękę rozwartą. W bezwiedzy, w szlochach przypadł do tych kości ustami. Wargi jego namacały usta, które się stały czarną ziemią. Głaskał po tysiąc razy miejsca złamań, gdzie były śmiertelne dziury od żołdackich kuł. Tysiącem pieśczośliwych nazw przewiązywał każdą ranę, łzami zmywał każdy cios. Wcielał przedśmiertelny ojcowski ból w najczulsze słowa, w najtkliwsze dźwięki, jakie tylko znał w nowo pokochanym polskim języku. Znalazł zardzewiałe podkówki butów, sprzączkę pasa — i wziął te rzeczy w zanadrze. O jakiejś porze wieczora wyszedł z mogiły. Nisko świecił nad ziemią świeżo wzeszły księżyc. Piotr zasypał dół ziemią, zagarnął piaskiem. Wsiadł na koń. Rzuciwszy cugle na grzywę, jechał z bezwładnymi rękoma. Patrzył w tarczę

⁶⁸⁰ W *Dziennikach* odnajdujemy m. in. informację o tym, że przydrożna mogiła przy starym trakcie wiodącym od Zagnańska ku Wzdolowi w wiosce Gózd-Występa, która – jeśli wierzyć ustnym podaniom – kryje zwłoki powstańca z 1864 roku, umiejscowiona jest zgodnie z topografią określoną w *Echach leśnych i Urodzie życia* (Zob. S. Żeromski, *Dzienników tom odnaleziony*, Warszawa 1973, s. 61–62, 146–147, 152, 160).

księżycą stojącą w bezchmurnym niebie. Uczucia jego były radosne. Weszły w kraj poznania wysokiego i dosięgły dziedziny innego świata. Serce radowało się, że był na tej ziemi i tak umarł samotny rycerz polski, Jan Rozłucki — że rycerz ten — to ojciec”⁶⁸¹.

Syn uczestnika powstania styczniowego podejmuje decyzję o powrocie do swoich polskich korzeni, choć na przeszkodzie stoi mu miłość do pięknej Rosjanki, Tatiany⁶⁸². Adam Grzymała-Siedlecki tak oto komentuje tę sytuację: „Jest to romans z przekonania, naprawdę poetycki, nie rozcięty rydłem grabarskim, przeciągnięty w zaświaty, a za życia kochanki szalejący, zaślepiony. „Tatiana”, najwidoczniejsza gęś, a prawdopodobnie ordynarna pół-Gruzinka, tutaj, za łaską omamienia, które z Rozłuckiego przeszło nawet na autora, zdobywa się na niepojęte wysoki mądrości. Ale Francuz-czytelnik, z praszczura chowany w kulcie dla kobiety, chce tego właśnie, by o kobiecie w powieści pisał autor z zachwytem amanta, by i sam był w bohaterce zaślepiony”⁶⁸³. Tytułowa „uroda życia” to synonim konfliktu wartości, który musi rozstrzygnąć w sobie sam Piotr, bowiem miłość i osobiste jego szczęście przeciwstawione zostaną na kartach powieści Żeromskiego „ponurej polskości” pod zaborami oraz patriotycznym i obywatelskim obowiązkiem.

Po ukończeniu rosyjskiej szkoły kadetów i petersburskiej artyleryjskiej szkoły wyższej, syn „Rymwida” zostaje skierowany na służbę zawodową do jednego z miast „prywiślańskiego” kraju. Kiedy razem z dziadkiem generałem podążają do miasta w celu objęcia służby w baterii artyleryjskiej, do której Piotr jest przeznaczony, nieoczekiwanie na rozstaju dróg skręcają w lasy i przedzierają się wprost przez góry. Wyjechawszy z głuchych lasów ich oczom ukazują się „przestwory nie zalesione i nieuprawne, pastwiska i mokradła na pół zarosłe”⁶⁸⁴ – precyzuje Żeromski. W pewnym momencie starzec każe się zatrzymać. Wysiada i prowadzi Piotra w znane sobie

⁶⁸¹ S. Żeromski, *Uroda życia*, t. 1, Kraków 1912, s. 166-168.

⁶⁸² Mówi się, że tragiczna historia miłości i śmierci Tatiany ma swój odpowiednik w rzeczywistości. Na starym rosyjskim cmentarzu w Kielcach znajduje się grób w kształcie kurhanu, w którym pochowano Rosjankę Warwarę Jakowlewnę i jej ojca generała Ziernowa. Zmarła – podając za najstarszymi kieleckimi regionalistami – miała popełnić samobójstwo wskutek nieszczęśliwej, nie odwzajemnionej miłości do Polaka (Zob. O. Wyszomirska, *Cmentarze mówią*, [w:] „Słowo Ludu” 1966, nr 305 s. 3).

⁶⁸³ A. Grzymała-Siedlecki, „*Uroda życia*” i „*La Vie*”, [w:] *Z dziejów recepcji twórczości 1895-1964*, pod red. Z. J. Adamczyka, Warszawa 1975, s. 121-122.

⁶⁸⁴ S. Żeromski, *Uroda życia*, t. 1, *op. cit.*, s. 47.

miejsce, gdzie „rosła brzoza nachylona, wyniosła, zaiste płacząca [...]. Na tej brzozie wisiał krzyż w dziwny sposób o nią zaczepiony. [...] Krzyż ów runął był dawno, lecz ręce ludzkie podniosły go, widać, z drogi i ramionami poprzeczniczy zaczepiły o rozwidlające się z pnia dwa konary brzozowe. W taki sposób krzyż się w drzewo wtulił, z jego pniem i gałęziami zjednoczył. Wici go brzozowe okręciły. [...] Pod tym to krzyżem była wydma zapomniana, dzikim zieleń porosła. Stary Rozłucki przyszedłszy do tego miejsca, rozejrzał się jeszcze raz. — Zdjął czapkę. Piotr uczynił to samo. Przypatrywał się temu miejscu, temu drzewu i tym tak przedziwnym zwłokom krzyża. Obadwaj mieli twarze zimne, głuche, surowe. Oczy ich widziały wszystko — każdy badył, każdą gałązkę, każdą okruszynę próchna. Piotr zwrócił się twarzą w stronę mogiły i schylając się nisko, w milczeniu trzykroć złożył na piersiach trzy znaki krzyżowe swej prawosławnej wiary”⁶⁸⁵.

W mieście Piotr poznaje córkę generała Polenowa, Tatianę, w której ze wzajemnością się zakochuje. Podczas rozmowy z ojcem generałówny Piotr Iwanycz zaprzecza, że jest „ruskim człowiekiem do dna duszy”⁶⁸⁶ i że kocha Rosję jak jego dziad. Stwierdza, że Rosja kieruje się pychą, która przejawia się żądzą krzywdy, zwaną misją i dodaje: „Każdy człowiek ma jedno przynajmniej prawo, które nie może mu być odjęte: prawo do swej duszy”⁶⁸⁷. Tym lekkomyślnym wyznaniem Piotr zamyka sobie drogę do kariery w rosyjskim wojsku i przekreśla swoją przyszłość u boku Tatiany. Ojciec, nie chcąc dopuścić do małżeństwa córki, wywozi ją za granicę, gdzie ma ona zapomnieć o niewygodnym narzeczonym.

Młody oficer nie może pojąć, dlaczego Polacy nie chcą poddać się dobroczynnemu działaniu rosyjskiej kultury. Stryj, znający polskie życie z autopsji, powiada: „Rząd tu nigdy żadnej kultury szerzyć nie zacznie... [...] Rosja zniszczyła wszystko to, co przez dziesiątki lat mógł ze sobą zrobić naród polski. Przez półwiecza całe leżała na nim martwym ciężarem, jakby kto tę oto brzozę nagiął aż do samej ziemi i na koronę jej świadomie nawalił setkę fur gliny. Nie dała tu nic, ani jak mówisz kultury, bo jej przecie sama za grosz nie ma, a tutejszą starą nie kulturę – bo tu aż cuchnie od dziczy – lecz żywy narodowy rozpęd do europejskiego życia – dławiała wszystkimi siłami i sposobami”⁶⁸⁸. Stryj Piotra znakomicie diagnozuje stan rzeczy. On

⁶⁸⁵ Ibid., s. 47-50.

⁶⁸⁶ Ibid., s. 151.

⁶⁸⁷ Ibid., s. 153.

⁶⁸⁸ Ibid., s. 74-75.

nie musi być antyrosyjski, wystarczy, że mówi prawdę. Gdyby nie rosyjska niewola – dodaje – „Byłby to jeden z najpiękniejszych narodów Europy, byłoby to jedno z najzdolniejszych, najszlachetniejszych kulturalnych plemion”⁶⁸⁹. A tymczasem trudno o optymizm, bowiem: „Złe doznaje poparcia. Szerzą złe i głupie dla złego. W tym celu wyężdżają swe siły, żeby złe wiecznie trwało”⁶⁹⁰. Obroną przed tym złem może być wyłącznie wierność tradycji, religii i obowiązkowi. Pod wpływem opowiadań o ojcu i jego bohaterskiej śmierci oraz znajomości z uczniami, którzy organizują tajne zebrania na poddaszu⁶⁹¹, w duszy syna powstańca z 1863 roku dokonuje się przełom. Piotr podziwia urok polskiego krajobrazu, zachwyca się polską pieśnią, chociaż przemawia ona do niego jedynie dźwiękami, bo polskich słów początkowo nie rozumie, poznaje polską część swej rodziny, obserwuje życie Polaków na wsi i w mieście. Poznawszy ojczysty język nie tylko nim włada, ale także czyta utwory wielkich romantyków⁶⁹². Młody Rozłucki z rosnącą pasją zgłębia „tomy i świstki — bezsilne, omdlałe poezje i szorstkie, krzykliwe, jakby z twardych patyków, gwoździ i drutów kolczastych ukręcone broszurki społeczne. Przejścia swe miłosne, troski, bóle, złamania się i zatoczenia, od których niejednokrotnie dolatywał aż do brzegu przepaści, spędzał teraz w towarzystwie tych ściganych druków. [...] Pisarze, o których istnieniu nie wiedział nic zgoła, stawali się towarzyszami czującymi, rzeszą braterską, co jak chór westchnieniem odpowiadał na każde westchnienie. [...] Po upływie pewnego czasu wytworzył się od tego czytania w jego pojęciach jako stan stały — chaos, w uczuciach

⁶⁸⁹ Ibid., s. 75.

⁶⁹⁰ Ibid., s. 76.

⁶⁹¹ Grupa uczniów gimnazjum, tzw. „Kozdrojownia”, czyta zakazane przez carskie władze utwory, organizuje spotkania, na których recytuje wiersze polskich romantyków, zapoznaje się z rozprawami filozoficznymi i socjologicznymi, a także gromadzi tajne biblioteczki z książkami pozostającymi na carskim indeksie.

⁶⁹² Irena Tułodziecka zwraca uwagę na to, iż Żeromski wprowadza ogromne znaczenie języka ojczystego i literatury narodowej dla procesów rozwoju intelektualnego, społeczno-moralnego i patriotycznego, zgodnie z zasadą, że idea wychowania narodowego stanowi fundamentalną zasadę działalności oświatowej. Język ojczysty i literatura narodowa – pisze Tułodziecka – „działa [...] nieomal jak siła biologiczna, istniejąca „sama z siebie”, „z urodzenia”. Pod tym względem pedagogiczna myśl Żeromskiego przypomina teorię pedagogiczną Konstantego Uszyńskiego, w której idea narodowości w wychowaniu i wynikające z niej prawo dziedziczenia cech narodowych odgrywały wielką rolę” (Zob. I. Tułodziecka, *Działalność i poglądy...*, op. cit., s. 120. Por. K. Uszyński, *O pierwiastku narodowym w wychowaniu*, [w:] *Wybór pism pedagogicznych*, Warszawa 1949, s. 21-42).

— popłoch. Pragnąc znaleźć wyraźne dyrektywy czytał coraz systematyczniej i uważniej książkę po książce. Kupił sobie szczegółowy i obszerny słownik polsko-rosyjski i nad niektórymi szpargałami prowadził formalne studia. [...] Jedno w tych książkach polubił — to wieść o nie istniejącym, zapomnianym wojsku polskim — legendę o wodzach, co w wieczność odeszli z rozpaczą [...]”⁶⁹³ Odtąd Piotr czuje się Polakiem i broni polskość w każdym jej wymiarze. Kiedy w restauracji pijani oficerowie rosyjscy napastują Polkę, Piotr ryzykując życiem staje w jej obronie: „Rozłucki, wciąż w tej samej siedząc pozycji z podpartą na ręce głową, cisnął w nich wszystkich jakby wspólny policzek, wymierzony wraz wszystkim w kupie, słowo nie do przetłumaczenia:

— Swołocz!

Jakby wybuch pocisku, wyraz ten wyrzucił naraz wszystkich z miejsca. Rumor przewracanych krzesel, brzęk szkła, łoskot zwalonych wazonów, klątwy, przenikliwy krzyk kobiet i świst metaliczny wy włączonych szabel... Rozłucki ledwie zdołał wyrwać z pochwy swoją. Runęli nań wszyscy z gołymi klingami. Pchnął nogą między siebie i nich stół z nakryciem, sam uskoczył w kąt sali i piorunowym ruchem wziął pozycję. Ciął w pierwsze z brzegu szable ze wszystkiej mocy. Jeden z pałaszów, wytrącony z ręki napastnika, przeleciał nad głowami i rozwalil lustro na przeciwległej ścianie. Z zaciśniętymi zębami artylerzysta rąbał się z ramienia z całą gromadą. Ciął w głowy, w karki, w ramiona — wprost między szable i na odlew. Krew rzygnęła”⁶⁹⁴. Po tym zajściu, dotknięty zdradą Tatiany, która z zazdrości wdała się we flirt z oficerem Roszowem, Rozłucki postanawia zerwać dotychczasowe kontakty z Rosjanką. Nieporozumienie między kochankami staje się przyczyną tragedii. Tatiana prawdopodobnie popełnia samobójstwo. To ostatecznie rozwiązuje ich relacje. Przybywszy do Polski Piotr przygotowuje się do przyszłej walki o wyzwolenie narodu⁶⁹⁵. Wspierany przez odnalezioną, polską rodzinę, wierny testamentowi ojca,

⁶⁹³ S. Żeromski, *Uroda życia*, t. 1, *op. cit.*, s. 110-112.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, s. 179.

⁶⁹⁵ Na straży polskość stoją także inni przedstawiciele pozostającego pod zaborami narodu: Karna i Wiktor Rozłuccy podczas wakacji prowadzą w Cierniach wśród chłopów naukę czytania i pisanie w ojczystym języku, nauczają ich historii oraz higieny. Po ukończeniu studiów prawniczych Wiktor razem z Darzewskim zakładają biuro adwokackie, w którym prowadzą sprawy polityczne. Stryj Michał przyjmuje we dworze chłopów, z którymi prowadzi dialogi na rozmaite tematy, a także czyta i tłumaczy im zarządzenia władz i listy podatkowe pisane w języku rosyjskim. Gustaw Bezman, wróciwszy z zesłania

kontynuuje jego bohaterskie czyny. Uczestniczy w potajemnych nabożeństwach unitów, tropi świadectwa przeszłości narodowej, a wróciwszy do fortu ułatwia ucieczkę pracującym tam więźniom i dezerceruje z armii rosyjskiej. Wyjeżdża do zaboru austriackiego, następnie do Paryża a wreszcie do Ameryki, gdzie pracuje w fabryce samochodów, jest osadnikiem w lasach, a także uczy w polskiej szkole. W drodze powrotnej do Europy na pokładzie statku poznaje Gustawa Bezmiana, dawnego katorżnika z Sachalinu oraz założyciela sekty religijnej. Razem z nim i byłym duchownym unickim, Wolskim, zamieszkuje w Londynie. Na koniec buduje aeroplan, który w wyniku wypadku spada do Morza Bałtyckiego. Od utonięcia ratuje Rozłuckiego załoga okrętu wojennego floty niemieckiej.

Uroda życia to historia odnajdywania zagubionej, znajdującej się gdzieś na krawędzi samounicestwienia tożsamości narodowej⁶⁹⁶. Jest opowieścią o przemożnej, podświadomej sile, jaką daje polskość. Jej główny bohater, odważny zdobywca przestworzy, buduje swoją osobowość w geście buntu wobec „polskiej nędzy”. Protestuje przeciwko pogodzeniu ze zniewoleniem i bezsilności wobec działań wroga. Wprawdzie wynalazca i pilot w procesie powrotu na łono Ojczyzny dociera do jej „ołtarza”, ale zostaje jego surowym i ponurym strażnikiem, który przy wykorzystaniu nieświadomych mocy konstruuje śmiercionośną broń, samolot mający zastąpić polską armię. Pozostanie cieniem mitycznego Odysa, „zastygnie w pozie Tantala nadaremnie pochylającego się nad strumieniem – prądem właściwego polskiego życia, w pozie kogoś zbyt wyniosłego i dalekiego od popolitości, by móc z niego zaczerpnąć”⁶⁹⁷.

po wielu latach tułaczki, szerzy wśród polskiego chłopstwa działalność oświatową i kulturalną. Natomiast na Podlasiu, wśród unitów nie chcących wyznawać religii w nowym prawosławnym obrządku, zakazaną przez zaborcę działalność duszpasterską prowadzi ksiądz Wolski. Wszyscy działają z własnej woli, widząc w swoim działaniu szansę na ocalenie narodowej spuścizny.

⁶⁹⁶ Zob. A. Hutnikiewicz, *Żeromski, op. cit.*, s. 111.

⁶⁹⁷ A. Zdanowicz, *Źródła i formy polskości. „Uroda życia” Stefana Żeromskiego*, [w:] *Czytanie modernizmu*, pod red. M. Olszewskiej i G. Bąbiaka, Warszawa 2004, s. 290.

5.2.3. *Szyfowe prace*⁶⁹⁸

Jednym z najbardziej odrażających bohaterów *Szyfowych prac* Stefana Żeromskiego jest pan Majewski, wysoki blondyn z jasnym zarostem i przerzedzoną czupryną, który „[...] mieszka na Moskiewskiej ulicy, w domu Baranka, z bramy po lewej ręce”⁶⁹⁹ i który rozdziela ukłony tym, którzy zwracają się do niego z błaganiem, płaczem i zapytaniami. Nauczyciel jest Polakiem władającym nie tylko językiem rosyjskim, ale także polskim z ruskim akcentem, który dla kariery i wygodnego życia wyrzeka się swojej narodowości. Absolutnie podporządkowany władzom klerykowskiego gimnazjum, nie wahając się nawet przed donosem, aktywnie wspiera proces rusyfikacji⁷⁰⁰ swoich rodaków. Podczas rozmowy z matką Marcina Majewski przyznaje, że Rosjaninem „został” dopiero przed dwoma laty, a w Rosji nawet nigdy nie był⁷⁰¹. Egzaminator udziela prywatnych korepetycji, za które przyjmuje zapłatę w sposób „elegancki”, w jednym papierku: „[...] po trzy ruble za godzinę, to znaczy dwadzieścia jeden. Żeby to było grzecznie w jednym papierku, to [...] dwadzieścia pięć rubli”⁷⁰². Jego uczniowie bez problemów znajdują miejsce w kieleckim gimnazjum. Podczas egzaminu sprawdza wiedzę kandydatów z gramatyki, bada ich umiejętność recytowania wiersza po rosyjsku, wykonywania rozbioru zdania oraz czytania, a także... powtarza wszystko, cokolwiek wykonuje jego zwierzchnik: „kiedy inspektor Sielidiew marszczył swe niskie czoło i mrużył oczy — pan Majewski przybierał minę surową; kiedy się natrząsał szyderczo z głupich mniemań małych „przywiślańców” na punkcie arkanów etymologii i syntaksy — pan Majewski chichotał do rozpuku; kiedy inspektor spoglądał na drzwi ze złością i podglądającym rodzicom dawał znaki, aby się usunęli i

⁶⁹⁸ *Szyfowe prace* ukazały się w „Nowej Reformie” w odcinkach, pod pseudonimem Maurycego Zycha, między 7 lipca a 24 września 1897 r., numery od 150 do 217) – Stefan Żeromski. *Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 140-141.

⁶⁹⁹ Stefan Żeromski, *Szyfowe prace*, oprac. A. Hutnikiewicz, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 58.

⁷⁰⁰ Wprawdzie motyw szkoły carskiej i życia szkolnego niejednokrotnie pojawiał się w utworach literackich okresu pozytywizmu, to – stwierdza Irena Tułodziecka – „żaden [z nich] nie osiągnął takiej głębi wyrazu, jak dzieło Żeromskiego, żaden też autor nie przeprowadził z taką wnikliwością analizy procesów psychologicznych przebiegających w związku z życiem i pracą szkoły, jak to uczynił autor *Silaczki*” (Zob. I. Tułodziecka, *Działalność i poglądy...*, op. cit., s. 89-90).

⁷⁰¹ Stefan Żeromski, *Szyfowe prace*, op. cit., s. 62.

⁷⁰² Ibid., s. 58.

zachowywali cicho — pan Majewski trzepał rękami i wykrzywił się spazmatycznie”⁷⁰³. Nauczyciel często odwiedza stancję, co w czasach ostrych represji przysparza mu wielu wrogów wśród młodzieży. Tandetnie ubierający się poplecznik, stylizujący się na wytwornego i eleganckiego mężczyznę, to jeden z najbardziej drobiazgowych obserwatorów społeczności uczniowskiej. Żeromski pisze: „miał na sobie [...] frak granatowy i taką kamizelkę ze srebrnymi guzikami, z których każdy zaopatrzony był w orła państwowego. Kamizelka ta była głęboko wycięta i odsłaniała gors koszuli promieniejąco biały, wykrochmalony i błyszczący jak szyba lustrzana”⁷⁰⁴. Podczas wykładów w gimnazjum Majewski niejednokrotnie upokarzał uczniów, wśród których był Romcio, chłopak szczególnie przez niego szykanowany: „[...] wzywał go często do katedry, wytykał mu jego wady, próżniactwo, niedołęstwo, osłostwo, wspominał o biedzie i procederze starej matki, o niskim jego pochodzeniu i wystawiał go na urągawisko. Wszyscy w klasie, nie wyłączając nauczyciela, chichotali, gdy puciołowaty Romcio stawał przy tablicy. Miał on zawsze kajety w porządku, wiedział najlepiej, jaki rozdział przeznaczony jest do opowiadania, i umiał doskonale *zadane*, ale czytał tak gdczącym głosem, tak paradnie syczał, dmuchał i jęczał, namyślając się przy dodawaniu, że koniec końców dostawał zazwyczaj dwójkę”⁷⁰⁵.

Kiedy któregoś dnia spóźniony Marcin spieszy na zebranie w starym młynie, nagle dostrzega zdrajcę. Nauczyciel usiłuje dostać się do młyna, gdzie właśnie trwa spotkanie gimnazjalistów. Zbliży się do zaułka, przez pewien czas tam stoi, a następnie puszcza się w dół, ku rzeczce. Żeromski pisze: „Kalosze jego chlupały w grząskich, lepkich, dopiero co rozmokłych bryłach wiecznego bajora; laska, którą macał w ciemności drogę, stukała o kamienie tu i owdzie leżące. Gdy już stanął nad brzegiem kanału, Borowicz wyszedł ze swej kryjówki i z odległości mniej więcej trzydziestu kroków śledził jego ruchy [...] Był najpewniejszy, że Majewski doskonale jest powiadomiony o „szczelinie Efialtaesa”, że już usunął deskę i jest w ogrodzie. Rozmyślając, jaką by sztuką dostać się co tchu na górkę i uwiadomić przyjaciół, zbliżył się cicho, stanął przy kładce i łowił uchem każdy szelest [...]”⁷⁰⁶. Kiedy irytacja Marcina z powodu haniebnego zachowania Majewskiego osiąga apogeum, chłopak z bezpiecznej

⁷⁰³ Ibid., s. 66.

⁷⁰⁴ Ibid., s. 61. Ubiór Majewskiego potraktowany został jako oznaka cech charakteru zrusyfikowanego Polaka.

⁷⁰⁵ Ibid., s. 92.

⁷⁰⁶ Ibid., s. 229-230.

odległości obrzuca go grudami błota, a później ostrzega kolegów. Żeromski, z pewną zresztą satysfakcją, opisuje ten incydent tak: „Gdy [Marcin] już był naprzeciwko Majewskiego, przysiadł, zgarnął rękoma ogromną kupę gęstego i cuchnącego błota, urobił je na pigułę wielkości bochenka chleba i grzmotnął nią z całej siły w pedagoga wędrującego wzdłuż gzymsu po tamtej stronie rowu”⁷⁰⁷. Majewski jęknął i stanął w miejscu. Tymczasem Borowicz lepił już drugą i kolejne kule, którymi rzucał ze wściekłością w kierunku zdrajcy. Czyniąc to, szeptał do siebie: „Masz, psie, masz, *draniu!* [...] Tyś mnie chciał do siebie podobnym... Masz, renegecie, masz, szpiegu, masz, szpiegu!”⁷⁰⁸

Młodzież domyśla się, że w jej gronie jest szpieg. Pewność ta wynika z faktu, że zrusyfikowany Polak szedł prosto jak po sznurku do kładki, do ruchomej deski w płocie. Młodzi ludzie postanawiają zastawić na donosiciela pułapkę. Zdrajca nadal działa i przekazuje inspektorowi spreparowaną informację. Pod osłoną nocy policja urządza nalot na stację Przepiórczy. Rewizja nie przynosi jednak oczekiwanych przez władze szkolne rezultatów, a gimnazjaliści upewniają się, kto ich zdradził. To Tomasz Walecki. Siedemnastoletni „Figa” jest niezwykle hardym i zuchwałym prymusem, który na każdą uwagę nauczycieli odpowiada dowcipnym sarkazmem, znaczącym chrząknięciem, bądź też ironicznym spojrzeniem. Zupełnie inaczej zachowuje się w domu, gdzie rządzi jego matka, która kontroluje każdy jego krok, rekwiruje mu niestosowne i złe w jej odczuciu książki, nakazuje zwierzanie się z rozmów z kolegami, z marzeń i myśli. Podporządkowany jej woli Tomasz nie udziela się na zebraniach i wystrzega się udziału w dyskusjach. Z czasem jednak zaprzyjaźnia się z gimnazjalistami, spotykającymi się u Gontali i wbrew matce zaczyna czytać „bezbożne” książki. Chłopcy, postanowiwszy dać koledze szansę obrony, umawiają się z „Figą” na spotkanie. Zdrajca nie przybywa na rozmowę z kolegami, ponieważ szantażowany przez inspektora podejmuje próbę samobójczą, wskutek czego trafia do szpitala. Następnego dnia uczniowie wszystkich klas rozpoczynają niemy protest, w wyniku którego inspektor, chcący przełamać zmnę milczenia, nie znajduje sojusznika ani w gronie pedagogicznym, ani w dyrekcji. To pierwszy wywołany przez uczniów bunt, w wyniku którego żaden z jego uczestników nie został ukarany.

⁷⁰⁷ Ibid., s. 230.

⁷⁰⁸ Ibid., s. 231.

Walecki, w przeciwieństwie do Majewskiego, nie był zdrajcą z wyrachowania. Zmusiła go do tego sytuacja i słabość charakteru, nie zaś wygoda. Niegdyś aktywnie sprzeciwiał się działaniom zaborcy. Na bluźnierczym wykładzie z historii profesora Kostriulewa, który dzielił się z uczniami własnymi "odkryciami" na temat niecznych praktyk polskich mniszek, które miały rzekomo zabijać dopiero co narodzone dzieci i chować je w białych trumnach w podziemnych lochach, zaprotestował w imieniu całej klasy, ale tylko skazany później na długą kożę Rutecki stanął po jego stronie. Walecki sprzeciwił się głoszonemu przez nauczyciela tezom, mówiąc: „[...] ja... to jest... ja w imieniu moich kolegów... uczniów klasy siódmej, ja proszę, ażebyś pan nie czytał tutaj podobnych rzeczy [...] Ja jestem katolikiem i nie mam prawa słuchać tego, co pan czytasz. Dlatego w imieniu całej klasy, w imieniu... całej klasy...”⁷⁰⁹ Pochodzącemu z ortodoksyjnie katolickiej rodziny mieszczańskiej Waleckiemu, którego uczucia religijne zostały urażone, groziło usunięcie z gimnazjum, ale wezwana przez dyrektora matka na kolanach wyprosiła zamianę tej kary na chłostę. Kiedy w połowie następnej lekcji drzwi się uchyliły i pan Majewski wpuścił do sali pobitego Waleckiego buntownik – notuje Żeromski „[...] miał twarz tak nabiegłą krwią, że wydawała się prawie czarną. Dolna warga była wysunięta jak u matki, białe zęby dolnej szczęki nakrywały wargę górną, oczy cofnęły się i skryły pod boleśnie zsuniętymi brwiami. Szedł do swego miejsca z wolna, jakby omackiem. Gdy je miał już zająć, w przeciągu jednego momentu wejrzał na Borowicza. Marcin wtedy zadrżał, było to bowiem spojrzenie straszliwe”. Od tej pory zdradzony przez kolegów, którzy mieli poczucie, że zachowali się "jak te świny", szantażowany przez władze gimnazjum, zaczął donosić.

Jedną z najbardziej wyrazistych postaci, która nie tylko mężnie broniła wyznawanych przez siebie ideałów, ale także potrafiła porwać za sobą kolegów i wzbudzić refleksję wśród nauczycieli był Bernard Zygier (Sieger). "Nowy" pojawił się w Klerykowie na początku trzeciego kwartału, w siódmej klasie. Uczeń, relegowany z warszawskiej szkoły do Kielc za „nieprawomyślność”, rozpoczął naukę z pewnym opóźnieniem, ponieważ dyrekcja zwlekała z wydaniem zgody na jego udział w nadobowiązkowych lekcjach polskiego. Do klerykowskiego gimnazjum został przyjęty dzięki specjalnemu zezwoleniu kuratora okręgu naukowego oraz wstawiennictwu znanej osoby. Natychmiast został otoczony szczególnym nadzorem, mieszkał u Kostriulewa, a poza budynkiem szkoły nie miał prawa kontaktować się z kolegami. Pilny i zdolny uczeń

⁷⁰⁹ Ibid., s. 209.

codziennie był rewidowany, często wzywany do odpowiedzi i oceniany surowej anizeli pozostali. Pomimo to udało mu się założyć w Klerykowie kółko samokształceniowe, tak jak niegdyś uczynił Mickiewicz zakładając w czasie studiów razem z przyjaciółmi Towarzystwo Filomatów i Towarzystwo Filaretów. Ku wielkiemu przerażeniu profesora Sztettera Bernard śmiało, po rosyjsku, mówił o "niebezpiecznych" meandrach biografii Mickiewicza. Następnie, pod portretem cara, dobitnie i z głębi serca recytował po polsku *Redutę Ordoną*. Borowicz zamknął oczy, jego serce „[...] szarpnęło się nagle, jakby chciało wydrzeć się z piersi, ciałem jego potrzasało wewnętrzne łkanie. Ścisnął mocno zęby, żeby z krzykiem nie szlochać. Zdawało mu się, że nie wytrzyma, że skona z żalu. Sztetter siedział na swym miejscu wyprostowany. Powieki jego były jak zwykle przymknięte, tylko teraz kiedy niekiedy wymykała się spod nich łza i płynęła po bladej twarzy”⁷¹⁰. Swoją wynikającą z patriotyzmu odwagą, Polak z niemieckimi korzeniami zainspirował Andrzeja Radka do przekazania kolegom z tajnego kółka samokształceniowego wydobytych z ukrycia zakazanych lektur. Stał się duszą i kierownikiem spotkań u Gontali. To właśnie dzięki jego wpływowi kierunek i nastrój myślenia młodzieży kończącej gimnazjum zmienił się zasadniczo. Żeromski pisze: „Niby gwałtowny, za usunięciem stawidła, wybuch wody z jeziora skrytego przed oczyma tych młodzieńców, wwały się na obszary, które dotąd znali: wielka poezja wygnańcza, historia rewolucji i upadków, prawdziwa historia czynów ludu, a nie jego rządu, wieczyście nowa, krwią przesiąknięta, pełna żywotów godnych pióra Plutarcha albo Carlyle'a... Ta samoistna, oryginalna kultura wciągnęła ich do swej głębi. Był to rezultat nieunikniony [...]”⁷¹¹. Ze zdwojoną starannością czytano lektury „zabronione”, uczono się ich „namiętnie i z uniesieniem”⁷¹². W szafce wyrzuconej przez rodzinę Płoniewiczów do pokoju Radka mieściły się między innymi zniszczone dzieła Mickiewicza i Słowackiego, *Historia powstania listopadowego* Mochnackiego, pamiętniki z r. 1831 i 63, broszury polityczne, wydanie pisarzy okresu Zygmuntońskiego, przekład *Boskiej Komedii*, dzieł Szekspira, powieści Wiktora Hugo, Balzaka oraz znaczna ilość utworów literatury „miejscowej”. Pod wpływem młodego patrioty zmienił się sposób myślenia młodych o Polsce. Zygier został mentorem w dochodzeniu jego kolegów do historycznej prawdy o Polsce i własnej świadomości narodowej. Chłopak podjął walkę o prawo do

⁷¹⁰ Ibid., s. 221.

⁷¹¹ Ibid., s. 225.

⁷¹² Ibid., s. 226.

posługiwania się językiem polskim i zdobywania rzetelnej wiedzy, powielał romantyczne wzorce, zwłaszcza biografię Mickiewicza, którą doskonale znał. To właśnie dzięki odwadze i konsekwencji w działaniu Bernarda Zygiera i jemu podobnym praca rusyfikatorów okazała się „syzyfowa”.

5.2.4. *Ludzie bezdomni*⁷¹³

Głównym bohaterem *Ludzi bezdomnych* Stefana Żeromskiego jest młody chirurg, Tomasz Judym. Pierwowzorem tej postaci jest młody lekarz, Kazimierz Stecewicz, którego autor powieści poznał w Uzdrowisku w Nałęczowie, a który usiłował wykorzystać swoje społeczne ideały w celu podniesienia poziomu zdrowia w tymże zakładzie. Tomasz – absolwent warszawskiej szkoły medycznej i paryskiej uczelni – to marzyciel, który charakteryzuje się wielką wrażliwością moralną⁷¹⁴. „Śliczny jegomość w cylindrze”⁷¹⁵ – jak opisuje go w swoim dzienniku⁷¹⁶ Joanna Podborska – pochodzi z biednej warszawskiej rodziny, jego nie stroniący od alkoholu

⁷¹³ Powieść o *Ludziach bezdomnych* ukazała się późną jesienią 1899 roku. Notuje ją już „Przewodnik Bibliograficzny” z 1 stycznia 1900 roku, strona 16 – Zob. Stefan Żeromski, *Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 157, 158.

⁷¹⁴ Delikatność uczuć a także wrażliwość i pewna idealizacja postaw, stanowią tutaj przeciwwagę dla brutalizmów i okrucieństw. Emocjonalizm Żeromskiego nasycy jego prozę liryzmem, co sprawia, że pewne jej fragmenty, zwłaszcza te wyrażające subtelne przeżycia ze sfery erotyki, w połączeniu z silnym odczuwaniem piękna przyrody, przemieniają się w prozę poetycką. Za przykład może tu posłużyć rozdział *Przyjdź* - Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski*, Warszawa 1992, s. 197.

⁷¹⁵ S. Żeromski, *Ludzie bezdomni*, t. 1, [w:] Idem, *Pisma zebrane*, t. 8, oprac. W. Wasilewska, Warszawa 1997, s. 163.

⁷¹⁶ Władysław Bukowiński o dzienniku Joanny Podborskiej powie, że jest to poezja wspomnień, na której „szczerozłotej harfie znakomity nowelista wygrywał już niejednokrotnie cudne melodie w pomniejszych swoich utworach. Nad nową jego powieścią unoszą się harmonijne jej fale, niby zapach ziół i kwiatów nad łąkami w gwiaździstą noc czerwcową. Lecz nigdzie nie zgromadził on razem tylu woni upajających i dziwnie smutnych blasków, co w owych *Zwierzeniach* Joasi, tym cudnym pamiętniku dziewczęcej duszy, wybiegającej tak bardzo poza normę szarej przeciętności. Dziennik narzeczonej Judyma należy niewątpliwie do najpiękniejszych kart książki, odsłaniających nam z intuicją przedziwną najskrytsze głębin uczuć i myśli młodej kobiety, która, nie zatraciwszy najmniejszej odrobiny z wzruszającego czaru dziewiczości, ma jednak prawo zupełnie do najszczytniejszej na ziemi nazwy – prawdziwego człowieka” (Zob. W. Bukowiński, *Stefan Żeromski (Z powodu nowej powieści pt. „Ludzie bezdomni”)*, [w:] *Z dziejów recepcji twórczości 1895-1964*, op. cit., s. 46).

ojciec jest szewcem z ulicy Ciepłej, natomiast matka nieustannie choruje. Po jej śmierci przyszły doktor zostaje wzięty na wychowanie przez źle prowadzącą się ciotkę, Pelagię. Nie jest mu łatwo, ale może się uczyć. Judym zdobywa wykształcenie oraz specjalizację chirurgiczną dzięki wyłożonej pracy oraz olbrzymiemu samozaparciu. Zbuntowany przeciwko złu i krzywdzie społecznej indywidualista, jest wyznawcą pozytywistycznych ideałów, które planuje wdrażać w życie: „Judym stał przy otwartym oknie. [...] Nareszcie, nareszcie! Oto miejsce, gdzie mu będzie wolno włożyć jarzmo i drzeć starą glebę głęboko sięgającym pługiem. Będzie tu siał, będzie pracował za tłum ludzi, będzie oddawał światu wszystko, co wziął od niego. Nie pożałuje ramion, nie będzie skąpił potu! Niechże wiedzą, jak się wywdzięcza ten z motłochu, kogo przyjmą do swej kultury, komu udziela częsteczki swych praw do czynu. W owej chwili siły jego duszy spoczęły na czymś nieuchwytnym, jakby na dźwięku płynącym w przestrzeni, jakby na szeleście grabowych liści, który pośród drzew zamierał. Było to krótkie, radosne błogosławienie tajemnych potęg świata za owo święte prawo człowieka do pracy i za siły, za mocne barki, które do niej służą”⁷¹⁷. Siłę do realizacji szczytnych zamierzeń czerpie społecznik z pamięci o swoim pochodzeniu oraz przeświadczeniu, że powinien spłacić dług wobec tych, wśród których kiedyś żył. Bohater mówi: „Otrzymałem wszystko, co potrzeba... Muszę to oddać, com wziął. Ten dług przeklęty... Nie mogę mieć ani ojca, ani matki, ani żony, ani jednej rzeczy, którą bym przycisnął do serca z miłością, dopóki z oblicza ziemi nie znikną te podłe zmory”⁷¹⁸.

Tomasz Judym wierzy w potęgę nauki i osiągnięć cywilizacji, które mogą zmienić świat. Jako medyk usiłuje uświadamiać biednych, dążąc tym samym do polepszenia ich warunków bytowych. Pomoc nędzarzom uważa za swój moralny obowiązek wobec klasy, która jest podstawą każdego społeczeństwa. W zmaganiach tych pozostaje jednak samotny, bo odwraca się od niego jego własne środowisko⁷¹⁹. W referacie zatytułowanym *Kilka słów w sprawie higieny* wygłoszonym u doktora Czernisza w Warszawie, Judym wyraża swoje poglądy i pomysły naprawy stanu zdrowia warszawskiej biedoty, sugerując przy tej okazji, że jednym z obowiązków

⁷¹⁷ Stefan Żeromski, *Ludzie bezdomni*, t. 1, *op. cit.*, s. 119-120.

⁷¹⁸ Stefan Żeromski, *Ludzie bezdomni*, t. 2, *op. cit.*, s. 379.

⁷¹⁹ Mówi się, że doktor Judym, żądając sprawiedliwości społecznej, rozsiewa wokół siebie wyłącznie lży i rozczarowanie. Pragnie skłonić lekarzy do poświęceń w celu ulżenia doli biedoty sądząc, że najlepszym do tego środkiem jest „potraktowanie ich jak katów i lokajów” (Zob. *Z dziejów recepcji twórczości 1895-1964*, *op. cit.*, s. 386).

lekarza jest propagowanie higieny w kręgach, w których ludzie nie mają o niej pojęcia. Także u Czernisza Tomasz uświadamia kolegów, że powinni służyć przede wszystkim ludziom ubogim⁷²⁰. Zdaniem ogółu medyków, w których oczach Judym uchodzi za marzyciela i idealistę, lekarz ten niepotrzebnie ubolewa nad sprawami, które nie są polem badań żadnego medyka, według nich Żydzi i parobkowie nie zaliczają się do kręgu pacjentów. Przedstawiciele świata medycznego oburza fakt, że Tomasz zarzuca im opiekowanie się jedynie bogatymi, a nie dostrzega podjętych przez nich inicjatyw, służących poprawie warunków życia chorych. Pragnąc wzbudzić w słuchaczach refleksję nad swoim powołaniem, Judym konstatuje: „My lekarze mamy wszelką władzę niszczenia suterren, uzdrowotnienia fabryk, mieszkań plugawych, przetrząśnięcia wszelkich krakowskich Kazimierzów, lubelskich dzielnic żydowskich. W naszej to jest mocy. Gdybyśmy tylko chcieli korzystać z przyrodzonych praw stanu, musiałyby nam być posłuszna zarówno ciemnota, jak siła pieniędzy...”⁷²¹. W rezultacie słuchacze nie pozwalają mu nawet dokończyć odczytu.

Kiedy doktor Judym obejmuje stanowisko pracy w zakładzie uzdrowiskowym, zaczyna od podstaw organizować funkcjonowanie tamtejszego szpitala, z którego korzysta także miejscowa ludność. Tomasz ciężko pracuje, a do tego zmagają się z bieżącymi problemami: odbiera rozkradzione łóżka, załatwia kołdry, sienniki, poduszki i talerze. Z polecenia pani Niewadzkiej teren budynku zostaje otoczony nowym parkanem, a ogrodnik dba o sad wokół szpitala. Sprawy zaczynają się komplikować, kiedy doktor prezentuje śmiały projekt podniesienia zdrowotności Cisów, którego głównym punktem jest osuszanie terenu, bowiem wilgotność podłoża, na którym stają czworaki, wywoływała choroby wśród miejscowej biedoty. Spotkawszy się z odmową realizacji tych pomysłów ze strony plenipotenty majątku, doktor informuje o swoich propozycjach udziałowców spółki, którzy także nie są do tego pomysłu pozytywnie ustosunkowani. Od tej pory w oczach zarządu kurortu chirurg staje się *persona non grata* i zostaje zwolniony z pracy. W następstwie tych gorzkich wydarzeń Judym mówi: „Higiena jest, ale dla ludzi bogatych. Chłopy i ich bydło niech piją muł z naszego stawu”⁷²².

⁷²⁰ Zob. Stefan Żeromski, *Ludzie bezdomni*, t. 1, *op. cit.*, s. 74-75.

⁷²¹ *Ibid.*, s. 72.

⁷²² Stefan Żeromski, *Ludzie bezdomni*, t. 2, *op. cit.*, s. 295.

Wprawdzie Tomasz Judym pozostaje wierny wyznawanym przez siebie ideałom, ale dzieje się to kosztem uczucia do Joanny Podborskiej⁷²³, której dawał nadzieję na wspólne, szczęśliwe życie. Podborska, podobnie jak Judym, także jest w pewnym sensie bezdomna. W dzieciństwie straciła rodziców, a z braćmi właściwie nie utrzymywała kontaktu, ponadto rezydując w domach swoich uczennic, pozbawiona była stałego miejsca zamieszkania. Bukowiński pisze: „Joasia, pełna nadziei, że wreszcie teraz ma się już skończyć jej biedne życie tułacz, przeczuwać zaczyna konieczność nowej rozłąki, usiłuje przez chwilę w paru wyrazach cichych, „oblanych krwią wstydu”, zatrzymać marę ulatującego szczęścia, lecz zrozumiałwszy wszystko, zdobywa się już tylko na „płacz samotny, jedyny, płacz przed obliczem Boga” i wreszcie z rezygnacją zupełną odzywa się w głębi łez: „Szczęść ci Boże!”...”⁷²⁴ Tomasz porzuca narzeczoną w finałowej scenie powieści. Kiedy Joasia przyjeżdża do Zagłębia, aby porozmawiać z chirurgiem na temat ich wspólnej przyszłości, ten oświadcza jej, że musi ją opuścić, aby móc całkowicie oddać się pracy na rzecz poprawy warunków życia przedstawicieli nizin społecznych, z których sam się wywodził i wobec których miał we własnym odczuciu dług do spłacenia. Decyzja o porzuceniu Joanny dojrzewa w mężczyźnie od przyjazdu do Sosnowca, lecz uświadamia on ją sobie dopiero podczas rozmowy z narzeczoną. Judym wyznaje: „Ja muszę rozwalić te śmierdzące nory. Nie będę patrzył, jak żyją i umierają ci od cynku [...] Przecie to ja jestem za to wszystko odpowiedzialny! Ja jestem! [...] Jeżeli tego nie zrobię ja, lekarz, to któż to uczyni? Tego nikt...”⁷²⁵. Tomasz uważa, że szczęście osobiste uniemożliwi mu całkowite poświęcenie się najuboższym. Zdrada kobiety, którą szczerze kocha, powoduje w nim rozdarcie, którego obrazem jest rozdarta sosna, wydająca się symbolizować niepewność podjętej przez doktora decyzji:

„Słyszał dokoła siebie płacz samotny, jedyny, płacz przed obliczem Boga.

⁷²³ Artur Hutnikiewicz, pisząc o powodach odtrącenia Joasi przez Judyma, które to odtrącenie należy rozpatrywać w kategoriach zdrady samego siebie, konstatuje: „Erotyzm odgrywa w utworze rolę zasadniczą, bo w zjawisku miłości streszcza się jakby kusząca pełnia i uroda życia, przed którą broni się bohater o wyczulonym sumieniu. Potężnej, wielkiej idei obowiązku społecznego przeciwstawiona została kobieta, Joasia Podborska, jako symbol wszystkich czarów i pokus ziemi. Judym odtrąca Joasię, ale ta ofiara druzgoce go jednocześnie. Tak sugeruje autor” (Zob. A. Hutnikiewicz, *Pół wieku „Ludzi bezdomnych”*, [w:] *Z dziejów recepcji twórczości 1895-1964*, *op. cit.*, s. 261).

⁷²⁴ W. Bukowiński, *Stefan Żeromski...*, *op. cit.*, s. 47.

⁷²⁵ Stefan Żeromski, *Ludzie bezdomni*, t. 2, *op. cit.*, s. 378-379.

Nie wiedział tylko, kto płacze...

Czy Joasia? – Czy grobowe lochy kopalni płaczą?

Czy sosna rozdarta?”⁷²⁶

Wybór bohatera jest tym bardziej tragiczny, że wyrządza on nim ukochanej wielką krzywdę. Wydaje się, że lekarz nie umie wczuć się w położenie odtrąconej narzeczonej. Chociaż ma świadomość, że dziewczyna oprócz niego nie ma na tym świecie właściwie nikogo, beznamiętnie przekreśla wszystko, co ich łączyło w imię wierności powołaniu – służbie biedakom. Pomimo płaczu Joasi, patrząc w jej zawiedzione oczy, będąc głuchym na rozpacz złamanego serca, Tomasz wyznaje: „Jestem odpowiedzialny przed moim duchem, który we mnie woła: "nie pozwalam!"”⁷²⁷, a także dodaje: „Muszę wyrzec się szczęścia. Muszę być sam jeden. Żeby obok mnie nikt nie był, nikt mię nie trzymał!”⁷²⁸

Tomasz Judym to wierny ideałom altruista, który w momencie próby zdradza Joannę⁷²⁹, wykazując się przy tym daleko posuniętym egoizmem, ubranym w piękne słowa o całkowitym oddaniu idei: „Złe niewątpliwie jest tylko jedno: krzywda bliźniego. Człowiek – jest to rzecz święta, której krzywdzić nikomu nie wolno. Wyjawszy krzywdy bliźniego, wolno każdemu czynić, co chce”⁷³⁰ - mówi Judym. Lekarz pozostaje bezdomny, bowiem z ludźmi ze swojej klasy nie czuje więzi emocjonalnej, natomiast wśród ludzi bogatych czuje się wyobcowany ze względu na niskie pochodzenie. Pozostaje samotny z wyboru również w sferze prywatnej, bowiem wierny idei walki z krzywdą społeczną odrzuca możliwość założenia rodziny z

⁷²⁶ Ibid., s. 382. Por. J. Z. Jakubowski, *Stefan Żeromski*, Warszawa 1964, s. 35-36.

⁷²⁷ Stefan Żeromski, *Ludzie bezdomni*, t. 2, *op. cit.*, s. 379.

⁷²⁸ Ibid., s. 379.

⁷²⁹ Wprawdzie Joanna Podborska – zdaniem Ireny Tułodzieckiej – „walczy o resztkę „władzy swojej duszy”, o odrodzenie chęci i potrzeby czynienia czegoś w imię dobra drugich, ale praca ponad siły, obce i obojętne środowisko, w którym żyje, zesłanie i śmierć brata, wszystko to sprawia, że poddaje się losowi i ostatecznie przyjmuje posadę nauczycielki i damy do towarzystwa panien Orszańskich w Cisach”. Dalej Tułodziecka dodaje: „pełna lirycznej zadumy nad losem człowieka, skłonna [jest Podborska] raczej do rozważań o życiu, niż do działania próbującego je odmienić. Miejsce czynu zajmuje sentymentalna refleksja, odkrywająca beznadziejność istnienia i słabość natury ludzkiej” (Zob. I. Tułodziecka, *Działalność i poglądy...*, *op. cit.*, s. 87-89).

⁷³⁰ Stefan Żeromski, *Ludzie bezdomni*, t. 2, *op. cit.*, s. 348.

ukochaną kobietą⁷³¹. Nad całymi *Ludźmi bezdomnymi* – konstatuje Bukowiński – „unosi się ciemnoskrzydły anioł smutku i nuci pieśń pełną tęsknoty i żalu. Chwilami wydaje się jednak, że autor usiłuje ukryć gorące łzy serca, spadające z jego oczu między wiersze każdej prawie karty”⁷³². Dzieło Żeromskiego nie jest – zdaniem Ignacego Matuszewskiego – „rzeźbą, wykuta starannie w twardym i trwałym marmurze, lecz miękkim modelem glinianym, na którym znać jeszcze surowe dotknięcia drżących nerwowo palców wzruszonego snycerza [...] ten model gliniany żyje, cierpi, płacze i kocha... Czyż to mało?”⁷³³

5.2.5. *Popioły*⁷³⁴

W kwietniu 1799 roku, podczas wojny II koalicji antyfrancuskiej, siły austriackie podeszły pod Mantuę i rozpoczęły czteromiesięczne oblężenie polsko-francuskich wojsk. Żeromski relacjonuje: „W bitwach, które owo wejście do fortecy poprzedziły, legion polski tysiącem bez mała trupów usłał włoskie pola. Dogorywał w drodze do Mediolanu generał Rymkiewicz, zginął major Lipnicki, kapitan Daszkiewicz, podporucznik Paciorkowski. W furgonach wieziono rannych: kapitana Bogusławskiego, Zabłockiego, Zeferyna, Zieleniewskiego, Godebskiego, Kirkora, Berensdorfa, Markiewicza, porucznika Tomaszewskiego – i innych. Wiedzieli to żyjący, że nie na zabawę idą do Mantui. Załoga spędzona z rozmaitych stron, składająca się z rodowitych Francuzów, Piemontczyków, z *gardo de corps* króla Sardynii, ze Szwajcarów, dezertersów Niemców, z "cisalpinów" i jednolitego korpusu polskiego, wynosiła zaledwie około dziesięciu tysięcy ludzi. Z tej liczby połowa najwyżej mogła stać pod

⁷³¹ Judym rozstrzyga o swoim życiu – pisze Tułodziecka – „według szablonu swej epoki, ale – buntując się przeciw istniejącym stereotypom – tworzy nowy typ człowieka, nową postać, która traktowana była jako wzór osobowy najbardziej odpowiadający epoce zarówno przez działaczy rewolucyjnych, jak i przez radykalizującą i liberalną inteligencję” (Zob. I. Tułodziecka, *Działalność i poglądy...*, *op. cit.*, s. 71. Por. T. Gałęcki (A. Strug), *Stefan Żeromski*, [w:] *Charakterystyki literackie*, Lwów 1902; S. Żeromski, *Marian Abramowicz*, [w:] *Wspomnienia*, Warszawa 1951).

⁷³² W. Bukowiński, *Stefan Żeromski...*, *op. cit.*, s. 48.

⁷³³ I. Matuszewski, *Studia o Żeromskim i Wyspiańskim*, Warszawa 1921, s. 18-19.

⁷³⁴ *Popioły*, wydrukowane w grudniu 1903 roku, zostały rozpowszechnione wśród czytelników z początkiem 1904. Była to pierwsza edycja książkowa powieści napoleońskiej, jeśli nie uwzględnimy wydania okładkowego z Monachium – Zob. *Stefan Żeromski. Kalendarz życia i twórczości*, *op. cit.*, s. 190.

bronią”⁷³⁵. Początkowo Austriacy nosili się wyłącznie z zamiarem blokowania twierdzy, ograniczając się do jej bombardowania przez artylerię, a także pojedynczych starć. Jednak, gdy 18 czerwca wojska francuskie poniosły klęskę w bitwie pod Trebbią, Austriacy zdecydowali się na podjęcie energiczniejszych działań przeciwko twierdzy. Oblężenie Mantui zakończyło się poddaniem twierdzy przez francuskiego generała François-Philippe’a de Foissac-Latoura i było tragiczne w skutkach dla żołnierzy 2 Legii Legionów Polskich, którzy walczyli u boku Francuzów. W myśl układu kapitulacyjnego zostali oni wydani przez dowództwo francuskie w ręce Austriaków. Zwycięzcy zgodzili się zwolnić większość francuskiego garnizonu oraz na powrót żołnierzy do Francji. Uwolnionym zabroniono walczyć aż do wymiany jeńców. Oficerowie mieli pozostać jako zakładnicy przez trzy miesiące w Austrii. W tajnym protokole strona austriacka zażądała wydania polskich legionistów. Pod naciskiem Foissac-Latoura, dowódca 2 Legii – generał Józef Wielhorski – wycofał swój sprzeciw. Gdy 30 lipca wojska francuskie i sprzymierzone zaczęły opuszczać fortecę, a warto dodać, że wcześniej zostały podzielone na jednostki francuskie i nie-francuskie, obserwujący przemarsz austriaccy żołnierze, przy użyciu siły zatrzymali maszerujące na końcu kolumny polskie. Żołnierze szli „[...] w porządku z obnażoną bronią. Artyleria na przedzie, za nią konnica, kompanie piesze na ostatku. Oznajmiono, [...] że garnizon poddał się i z honorami wychodzi przez cytadelę, a legia ma rozkaz zamykać kolumnę. [...] Gdy tak w ciszy strudzone wojsko czekało na chwilę wyjścia z przekłętego miejsca, biała kolumna austriacka ukazała się z dala w ulicy. Oficerowie szli równo z nią krokiem chryżym. Zbliżywszy się sformowali szyk w dziwny sposób. Naprzód klinem weszli między artylerię i piechotę polską, a potem wzięli broń do nogi. Nikt z Polaków nie przeszkadzał im ani protestował. Wychodzili z honorami na podstawie kapitulacji jawnie zawartej i odczytanej w szeregach. Drugi jej paragraf wszem wobec głosił, że wojska cisalpińskie, szwajcarskie; polskie i piemonckie będą uważane i traktowane pod każdym względem jak wojska Rzeczypospolitej Francuskiej. W pewnej chwili na rozkaz Austriacy pochwycili za broń i nastawili ją przeciwko grenadierom, woltyżerom i artylerii. W tejże chwili ze wszystkich zaułków, z dziedzińców, zza murów rzuciła się na nieprzygotowanych piechota olbrzymim tłumem. Wydierali zdradziecko napadniętym z rąk karabiny, czapki wbijali na oczy albo je zdzierali i wlekli obezwładnionych po bruku. Wiązali ręce powalonym na ziemię. Oficerowie w

⁷³⁵ S. Żeromski, *Popioły*, t. 1, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1974, s. 291-292.

pierwszej chwili oniemieli z przerażenia. Ale i ich nie oszczędzono”⁷³⁶. Żołnierze polscy, w ogromnej części ochotnicy, w tym również z zaboru austriackiego, zostali potraktowani jak dezercerzy. Tak samo postąpiono z polskimi podoficerami, których poddano chłości i wcielono do armii austriackiej. W *Popiołach* czytamy: „Ujrzeli, jak napadniętym w ciasnych zaułkach żołnierzom i podoficerom zdzierają naramienniki i biją nimi po twarzy, jak szarpią za włosy, kopią nogami, tarzają w błocie ulicznym, wiążą ręce i nogi. Ujrzeli wreszcie, że zdzierają mundury oficerskie z tych, którzy je męstwem w bitwach przed oczyma dwu armii zdobyli, wiążą dłonie do lufy karabina, żeby puszczać przez kije”⁷³⁷. Wszystko co się stało, zgodne było z zapisami sekretnego, dodatkowego paragrafu kapitulacji z 28 lipca. W ten sposób położono kres 2 Legii Legionów Polskich. Około 300 Polakom udało się uniknąć tego losu poprzez wmieszanie się pomiędzy Francuzów. Zdradził Foissac-Latour. Dowiedziawszy się o tak haniebnym czynie oficerowie polscy miotali mu w twarz obelgi, a księżę Gintuł złamał swą szpadę i ze wzdardą cisnął mu ją w piersi. Z szeregów dawało się słyszeć pełne gorczy okrzyki: „Zdrajco! [...] Skłamałeś pod przysięgą. [...] Hańba ci, zdrajco!”⁷³⁸

W *Popiołach*⁷³⁹ Stefan Żeromski opisuje także inną zradę, wynikającą z uporczywego trwania przy dawnych porządkach społecznych, gdzie poddanych traktowało się jak niewolników. Oto Księżę Gintuł, na wyraźną prośbę towarzysza broni, kapitana wojsk napoleońskich i przyjaciela – Piotra Olbromskiego, który w Wignance osiadł jako dzierżawca wioski, daruje chłopom wolność. Gdy Olbromski

⁷³⁶ Ibid., s. 308-310.

⁷³⁷ Ibid., s. 310.

⁷³⁸ Ibid., s. 311-312.

⁷³⁹ W *Popiołach* zanegowana została zasada zwartej progresji fabularnej, która polega na konsekwentnym prowadzeniu interesującej akcji, która wciąga czytelnika. Zanegowany został także obiektywizm epickiego ujęcia tematu, a wątek erotyczny przestał być osią konstrukcyjną utworu. Zostały też wyeliminowane wszelkie ustępstwa na rzecz gustu szerszego czytelnika, jak na przykład szczęśliwe zakończenie miłosnych perypetii. Panorama polskiego społeczeństwa przełomu XVIII i XIX stulecia została ukazana za pomocą techniki łączenia epizodów, z których mozaiki powstał obraz epoki, nie uboższy niż w przypadku opowiadania ciągłego. Obraz ten oparty został na przytaczanych pamiętnikach i pracach historycznych. Żeromski dokonał zamiany głównego bohatera na kilku niemal równorzędnych (Rafał Olbromski, Krzysztof Cedro, księżę Gintuł), co pozwoliło mu na prezentację różnych typów ludzkich i ułatwiło prowadzenie akcji w odległych od siebie miejscach, znaczonej obecnością polskich oddziałów – Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski, op. cit.*, s. 226-229.

umrze Michcik, sługa Piotra, ramię w ramię walczący ze szlachtą w obronie kraju, zostanie przez nowego właściciela folwarku zbity za głoszenie wśród chłopów hasła wolności⁷⁴⁰. W Europie wybuchają rewolucje, głoszone są demokratyczne hasła mające zrujnować podstawy feudalizmu, a w Polsce chłopci w dalszym ciągu chodzą w dybach, a tych, którzy odważą się na zachowania wolnego człowieka, czeka szlachecki batog⁷⁴¹.

Ale w *Popiołach* odnajdujemy także przejawy wierności, często tragiczne, którymi wykazują się bohaterowie opisywanych przez Żeromskiego wydarzeń. Pięknym dowodem wierności powołaniu jest samobójcza śmierć hiszpańskiej zakonnicy, która wyłącznie w ten sposób w czasie wojny, gwałtu i pożogi może ocalić swoją czystość. Na kartach *Popiołów* czytamy, że w małej celi, za wyrwanymi z muru drzwiami „na wąskim tapczaniku leżała młoda zakonnica. Ręce jej były złożone pobożnie na piersiach, dłoń z dłonią, jak to wyobrażali średniowieczni rzeźbiarze na pomnikach zgasłych królewien. Głowa okryta była kornetem. Habit na ciele potargany w strzępy, szmaty... Ale jego łachmanami ktoś tak starannie okrył ciało, że nagość nie przeświecała nigdzie. Wyganowski zbliżył się do śpiącej z potwornie bolesnym uśmiechem, nachylił się nad nią i rzekł do Cedry:

- Patrz!

Podniósł lewą rękę umarłej. Krzysztof nachylił się... Zobaczył rękojeść sztyletu, tkwiącą pod piersią dziewiczą między żebrami. Bujna fala krwi oblała tę rękojeść. Dokoła niej skrzepla i czarną lawą zastygła [...].”⁷⁴²

⁷⁴⁰ Por. J. Z. Jakubowski, *Stefan Żeromski, op. cit.*, s. 44.

⁷⁴¹ W *Popiołach* Żeromski wyraża krytyczny stosunek do wojen napoleońskich, które miały nieść przemiany historyczne i społeczno-ekonomiczne. Miały im przyświecać rewolucyjne idee: postęp społeczny, wolność dla chłopów, utworzenie Księstwa Warszawskiego. Jednak działania te wyzwoliły jedynie zło, przyniosły śmierć i wyzwoliły złe instynkty, niszcząc i szerząc cierpienie. Wojska cesarskie dokonywały grabieży, gwałciły i niszczyły, a racje Francuzów były wątpliwie moralne. Narrator *Popiołów* relacjonuje jak wcieleni do armii austriackiej legioniści, po wydaniu ich w Mantui, byli wykorzystywani do tłumienia antyfrancuskiego powstania murzyńskich niewolników wbrew ideałom wolności, równości i braterstwa, które wypisane były na sztandarach rewolucji francuskiej.

⁷⁴² S. Żeromski, *Popioły*, t. 3, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1974, s. 88-89.

Wierność przysiędze zachowuje także Rafał Olbromski⁷⁴³, który podczas bitwy pod Sandomierzem, na wołanie śmiertelnie rannego księcia Gintuła, wydającego przeraźliwy masoński okrzyk: „Do mnie, dzieci wdowy!”, natychmiast spieszy mu z pomocą, udaremniając jednocześnie zburzenie przez artylerię polską zabytkowego kościoła św. Jakuba, w którym znajdowali się ranni. Żeromski pisze: „Rafał Olbromski usłyszał ten okrzyk jak trzask piorunu. Straszna trwoga włosy mu zjeżyła na głowie. Ujrzał w duszy swej moc przysięgi na ten okrzyk i pętlę jej czarodziejstwa uczuł na sobie. Bez tchu, z bielmem na oczach, wyrwał pałasz z pochwy i przyskoczył do księcia. Ten spojrzął na niego półmartwymi oczyma i rozkazał:

- Wydrzyj im lonty i zgaś! Nie daj świętych popiołów! Rafał rzucił się na kanoniera i wyrwał mu lont z ręki. Rzucił się na drugiego i wyrwał mu lont z ręki. Skoczył ku trzeciemu, ale w tej chwili runął na ziemię, powalony ciosami szabel i pięści”⁷⁴⁴.

Żeromski prezentuje wojnę jako spotęgowanie zbrodniczych i niszczycielskich sił zła, któremu towarzyszy morze krwi, bezprawia i cierpień, krzyki konających i gwałconych, bestialstwo i opętanie mordem⁷⁴⁵. Opisy te służą demitologizacji czynu zbrojnego i legendy Polaków. Żeromski zastanawia się nad tym, czy można zmienić źle urządzone świat, i w jaki sposób, a także co jest przyczyną zła i dlaczego ono istnieje. Wolność osobistą, do której trzeba dojrzeć, należy wywalczyć sobie czynem. W *Popiołach* siłą napędową historii jest właśnie lud. W powieściach wojennych i historycznych Żeromski wyraża swoje przerażenie potęgą zła i zniszczenia. *Popioły* wznowiły także stale obecny w jego twórczości wątek manichejski. Księżę Gintuła, poznaawszy prawdę o wojnie i świecie, zamyka się w swym pałacu w

⁷⁴³ Rafał Olbromski to żywiołowiec, który powstał w wyobraźni Żeromskiego – jak się przypuszcza – „z potrzeby odetchnienia od „polskiej ponurości”, z chęci literackiego wyzwolenia w sercu pisarza czystej urody życia. Urody życia wolnej od zmor społecznikowskich i ojczyźnianych”. Bohater został wyposażony w bujną impulsywność i nieokiełznany temperament. Kocha „z samczością niepowściągliwą bez ciągłych restrykcji moralnych, bez ideowych zagmatwań, w których kole wikła się i hamuje erotyzm Judymów, Rozłuckich, Nienaskich” (Zob. S. Adamczewski, *Sztuka pisarska Żeromskiego*, *op. cit.*, s. 70).

⁷⁴⁴ S. Żeromski, *Popioły*, t. 3, *op. cit.*, s. 265-266.

⁷⁴⁵ Zarówno drastyczne sytuacje, jak i sadystyczna metaforyka wplecione są najczęściej w tok takiej narracji, która – jedynie pozornie bagatelizując wypadki, jakie relacjonowane są w sposób obiektywny – posługuje się dowcipem oraz autoironią – Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski*, *op. cit.*, s. 192-193.

Warszawie, gdzie prowadzi długie dysputy z zaufanym mistrzem loży masońskiej, generałem de With. Ich rozmowy dotyczą sensu życia i śmierci oraz istoty zła, co wypływa z najgłębszych niepokojów światopoglądowych i moralnych Żeromskiego.

Kult życia, pochwała wielkiego czynu oraz zachwyt nad elementarną mocą instynktu, to uczucia i refleksje, które wypełniły *Popioły* Żeromskiego. Ich autor – konstataje Jan Zygmunt Jakubowski – „dostrzegął, że świat jest rozdzielany sprzecznościami między działaniem a moralnością. Był piewcą pogańskiej siły życia, a jednocześnie odczuwał i opisywał nędzę i mękę istnienia z przejmującą prawdą przypominającą *Myśli* Pascala i najbardziej pesymistyczne stronicie dzieł Schopenhauera. Czy to, co jest w historii wielkie i zwycięskie musi zarazem przynosić zagładę i łamać zwykłe szczęście ludzkie? Skąd się wywodzi zło – oto nowe przykłady zagadnień, jakie roztrząsają bohaterzy *Popiołów*. W tej wielkiej dyskusji moralno-filozoficznej [...] przywołał Żeromski świadectwa różnych systemów filozoficznych”⁷⁴⁶.

5.2.6. *Powieść o Udałym Walgierzu*⁷⁴⁷

Bardzo interesujące obrazy zdrady prezentuje Żeromski w *Powieści o Udałym Walgierzu*. Głównym bohaterem utworu jest polski żołnierz, pan na Tyńcu, który sprzeciwiając się dalszej walce przeciwko Niemcom, zdradza ojczyznę. Uchodząc pod osłoną nocy z obozowiska polskiego króla Walgierz nie tylko okrywa swoje imię hańbą, ale także ściąga na siebie klątwę. Razem z rycerzem uciekają jego towarzysze: Wydrzyoko, Nosal i Mściw. W ucieczce pomaga im rzekomo zmorzona snem straż oraz drużyna bojowa, otumaniona czarami. Walgierz wie, że uczynił to nie na próżno, bo „oto ziścił się sen, spełniła tęskna żądza. Dobrze uczynił... Duma o włosach żoninych pieszcząc je ręką chciwą i sen śni o jej oczach zaćmionych marzeniami patrząc się w nie bez końca. Stał się bezsilny, dobry, szczęśliwy jak ptaszek leśny, co na gałązce kalinowej śpiewa w boru. Stał się łaskawy jak kwiat na błoni od wiatru kołysany.

⁷⁴⁶ J. Z. Jakubowski, *Stefan Żeromski, op. cit.*, s. 45.

⁷⁴⁷ *Powieść o Udałym Walgierzu* została wydrukowana w „Chimerze”. Poemat ukazywał się w trzech numerach (t. IX, z. 25-27) w okresie od października do grudnia 1905r. – Zob. *Stefan Żeromski. Kalendarz życia i twórczości, op. cit.*, s. 211; Utwór należy do najbardziej kunsztownych dzieł Żeromskiego. Autor połączył tutaj artyzm z prezentacją dawnych czasów – Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski, op. cit.*, s. 272-273.

Wiedzie go żona cicho, cicho..."⁷⁴⁸ Żołnierz zdradza ojczyznę w imię własnego szczęścia u boku żony. Niestety, podczas jego nieobecności osamotniona kobieta znajduje pocieszenie u boku innego, Wiślimierza. W jego ramionach szybko zapomina o Udałym Walgierzu. Obawiając się jego zemsty zdrajczynie małżeńskiej przysięgi wciela w życie obmyślony razem z kochankiem plan zmierzający do uwięzienia męża w lochach. Kiedy Walgierz wraca z wyprawy, jego piękna żona podstępnie zwabia go do miejsca, w którym zostaje pochwycony. Żeromski tak oto relacjonuje przebieg wydarzeń: „Wiedzie go żona sennymi krokami. [...] Aż oto próg miłosnej świetlicy. [...] Wstrzymał się u proga – w modłach duszy jakoby w gęstym obłoku. W owej to chwili rzuci niewidzialna ręka rzemienny stryk na jego szyję. Zdusi pętlą gardziel rycerza. Mrok w oczach! Strach! Płaty krwi, zielone krzyże, koła ogniste. Huk w głowie! Runął olbrzymi Walgierz na wznak. Ciemno mu w oczach. Tchu nie ma! Błysk myśli: "Śmierć nagle moja..." Chichot nad nim żonin – i jeszcze czyjś. Przez bogi! – i jeszcze czyjś... Cienki puinał przerażenia z wolna, na wskroś, idzie przez serce: "Wiślimierz!"⁷⁴⁹ Rzuconemu na ziemię skrępowano ramiona i lędźwie rzemiennymi pętami, spętano nogi w kostkach oraz kolanach i za bujne włosy zawleczono do miejsca przeznaczenia, gdzie „sprawnie zamknęli nieudźwignione kajdany żelaznymi kluczami. Młoty ciężkimi zakuli na żywym, zdyszonym ciele sztaby zagięte. Zakleпали. Na wieki wieczne zakleпали. Na wieki wieczne zakleпали”⁷⁵⁰.

Mijają dni, noce, miesiące, lata. Walgierz stale przebywa w zamknięciu, patrząc przez kraty, a z jego ust i serca wydzierają się błagania: „Przyleć w huku płomiennym, Świstu-Poświstu! Boże-rycerzu! Uderz w zhańbione oczy moje piorunem miecza i rozwal gromem czoło plugawe! Wypal zagwią ognistą nędzną siłę widzenia! Niech już oczy moje nie widzą! Zagłusz nikczemne uszy gromem wojennym! Niech już ogłuchnę na wieki! Zatop krynicę niewolniczych łez górnymi wodami, Lelu-Polelu! Niech już na wieki ustana...”⁷⁵¹ Po nagich ścianach więziennej celi pełza strach, „zgrzyzota się wałęsa z kąta w kąt, a bosa noga zmory, nogi z mgły, stąpają w ciszy”⁷⁵². Gdy rozsuwa się wielka zasłona Walgierz widuje w głębi, na niedźwiedzich skórkach,

⁷⁴⁸ S. Żeromski, *Powieść o Udałym Walgierzu*, Warszawa 1906, s. 37.

⁷⁴⁹ Ibid., s. 37-38.

⁷⁵⁰ Ibid., s. 38.

⁷⁵¹ Ibid., s. 42-43.

⁷⁵² Ibid., s. 39.

dwoje kochanków⁷⁵³. Rankiem siedzący na posłaniu Wiślimierz ciska do stóp więźnia kęs pożywienia z wczorajszego stołu, którym nie gardzi głodzony od dawna Walgierz. Wiślimierz wdziewa wspaniałe szaty, w które stroił się niegdyś Walgierz, ze skarbca wydobywa jego oraz narodowe skarby i świętości, którymi rozporządza według własnego uznania. Na zdrajcy spełniają się słowa klątwy, bo oto: „zeszli się słudzy, których był Walgierz w lochu trzymał bezprawnie, nogą popychał dla swej uciechy, psami szczuł z zemsty, pędzał kiścieniem do pracy jako bydło robocze. Teraz go oni potracają szyderstwami, smagają batem drwiny, kłają zelżywym słowem i szarpią nikiemną ręką. Najśmielszy będzie go posiepywał za brodę, targał za uszy, szczypał w policzki. Najpodlejszy plunie z wysoka na jego spuszczone powieki. A wtedy słyhać z wierchnicy książęcej śmiech Cudnej żony”⁷⁵⁴. Wspominając dawną miłość do męża zdrajczynie składa Udałemu Walgierzowi propozycję. Więzień ma się wyrzec przeminionej sławy i snu o sławie. Ma złożyć jej oraz Wiślimierzowi, swojemu panu, pokłon a w zamian za to ma być spuszczone z łańcucha. Gdy każą, pójdzie jak wierny sługa i jako włodarz w orszaku. Będzie u stołu pańskiego obficie jadał i pijał pod dostatkiem tęgie wino. Ma złożyć przysięgę na wieczny czas za siebie oraz za syna, gdyby go spłodził z poddanką. Kochankowie proponują mu funkcję jednego z pierwszych sług w poczcie, będzie nosił pański proporzec, trzymał miecz i podawał strzemię wsiadającemu na koń. Za to zstąpi na niego łaska pańska. Niejeden dar go spotka. Złoży skarb z darów oraz własnej pracy, z łupów na wojnie zgromadzi mienie. Na wzór Mściwa będzie strzegł granicy wyznaczonego osiedla. Zdrajczynie męża podkreśla: „Jam to dla ciebie uczyniła, ja, Cudna, którą kochałeś i jeszcze w skrytości kochasz”⁷⁵⁵. Wprawdzie początkowo Walgierz mówi: „Spełnię wszystko, coś rozkazała”⁷⁵⁶, przytakując głową „strzaskaną od nieszczęścia, a startą i zdeptaną od niedoli”⁷⁵⁷, deklaruje spełnić wszystko pod przysięgą, to ostatecznie nie przystaje na zaoferowane przez żonę warunki. Karą za ten czyn będzie wieczne o nim zapomnienie. Żeromski podaje: „Wzgardzili jego imieniem wygasłym włodarze, męża wojenni, czeladź, żołnierze. Zapomniało o nim sumienie gminnego ludu i zapomniała skrzydlata pieśń rycerzy po ostrych zamkach – i zmowa nocna – i wieść szeptana w zaułkach wsi –

⁷⁵³ Ibid., s. 40-41.

⁷⁵⁴ Ibid., s. 42.

⁷⁵⁵ Ibid., s. 57.

⁷⁵⁶ Ibid.

⁷⁵⁷ Ibid.

podanie ślepe a głuche – i baśń daleka, baśń ostatnia, baśń wędrownica, kurzem zasuta dróg...”⁷⁵⁸

Jedyną osobą, która okazuje uwięzionemu serce, jest stara i brzydka siostra Wiślimierza, która uzyskawszy od Walgierza obietnicę małżeństwa, potwierdzoną przysięgą, potajemnie dostarcza mu klucze do kajdan oraz białą broń. Spiskująca z Walgierzem kobieta mówi o sobie: „Jam to jest Wiślimierzowa rodzona siostrzyca. Imię me Zdrada”⁷⁵⁹. Jednak pojmany pan, dla którego sprzeniewierzenie się przysiędze nie jest niczym nowym, po raz kolejny nie zamierza jej dotrzymać. W powieści czytamy: „Pochwycił rycerz prawicą gardziel siostrzycy Wiślimierzowej, Zdrady. Zdusił ją na śmierć, zanim krzyk wydała, zanim wydała dech. Rzucił targaną od kurczów śmiertelną w swe legowisko, w łożo boleści wysiedziane w kamieniu – z chichotem twardym zwycięzcy”⁷⁶⁰. Gdy kochankowie spędzają czas w alkwie zdradzony mąż zrzuca łańcuchy, opuszcza więzienie i oboje zabija: „Krok jego dźwięczy i trzaska, kiedy w milczeniu idzie, olbrzymi, przez mrok w łożnicę małżonki swojej. [...] Śmiech jego – ryk tygrysa. Podźwignął miecz i od straszliwego zamachu rozdarł, rozszarpał drgające ciała. Jak strzelenie piorunu rozlega się jego krzyk po wnętrzach zamku, leci w sale, krużganki. Ciosy miecza budzą zdrajców na chwilę, by im śmierci błyskanie pokazać”⁷⁶¹.

Po dokonaniu zbrodni Udały Walgierz postanawia wrócić do króla, którego wcześniej zdradził. Doświadczony zdrady, niewoli i cierpienia – pisze Jan Zygmunt Jakubowski – „poddaje się obowiązkom racji stanu reprezentowanym przez króla”⁷⁶², który stanąwszy nad brzegiem Bałtyku „wciąga nozdrzami wiatery słony, w siną dalekość potoków oczy zanurza. – Na twoją cześć, głębokie morze! Na twoją wieczną sławę, święta jedyna moja! – woła w płaszczyznę ziemi”⁷⁶³.

Łańcuch następujących po sobie kolejno zrad, zapoczątkowany nielojalnością żołnierza wobec ojczyzny, zostaje przerwany w momencie powrotu dezertersów do obozu polskiego króla. Walgierz oświadcza towarzyszącej mu: „Pójdziemy [...]

⁷⁵⁸ Ibid., s. 59.

⁷⁵⁹ Ibid., s. 62.

⁷⁶⁰ Ibid., s. 63.

⁷⁶¹ Ibid., s. 63-64.

⁷⁶² J. Z. Jakubowski, *Stefan Żeromski, op. cit.*, s. 52.

⁷⁶³ Por. W. Borowy, *Motywy bałtyckie i gdańskie u Żeromskiego*, [w:] Idem, *O Żeromskim. Rozprawy i szkice, op. cit.*

polskiego szukać króla! Powiem królowi prawdę głęboką, prawdę, co się tam oto w ogniu pali. Otworzę królowi oczy jasne... Pokażę królowi duszę kamienną...”⁷⁶⁴

Wprawdzie Walgierz zdradza na każdym kroku, to trzeba przyznać, że do końca pozostaje wierny powziętemu zamiarowi dokonania zemsty na tych, którzy okazali się niewierni wobec niego.

5.2.7. Dzieje grzechu⁷⁶⁵

Ewa Pobratyńska – główna bohaterka *Dziejów grzechu* – to zatrudniona w biurze kolejowym młoda dziewczyna, pochodząca ze zubożałej, ziemiańskiej rodziny. Ewę prześladuje „najstraszniejsza pokusa, najokropniejsza dla serca czystego udręka: czy sama świętość nie jest grzechem, egoizmem, pychą?”⁷⁶⁶ Jak się później okaże, pod ciężarem owej pokusy Pobratyńska od progu świętości stoczy się w najgłębszą otchłań grzechu. Zarobione pieniądze Ewa przekazuje rodzicom, którzy utrzymują się wyłącznie z wynajmowania pokoiów sublokatorom. Jednym z nich jest Łukasz Niepołomski – żonaty mężczyzna, który bez efektów stara się o rozwód. Niestety stał się wielką miłością Ewy Pobratyńskiej. Matka dziewczyny, przeczuwając zbliżającą się tragedię, nakłania Łukasza, by wyjechał z miasta. Zakochana kobieta trafia jednak na ślad Łukasza i udaje się jej z nim spotkać. Niepołomski jest teraz pracownikiem hrabiego Szczerbica i mieszka w jego majątku. Tam też dochodzi do jego potyczki z hrabią, wskutek czego ukochany Ewy trafia w beznadziejnym stanie na oddział chirurgiczny Szpitala Miejskiego, postrzelony z broni palnej w płuca. Dowiedziawszy się o wypadku Ewa rzuca dom oraz pracę i jedzie do Niepołomskiego. Nad łóżkiem chorego deklaruje: „Umrzemy sobie, dziecineczko, razem... Razem oboje... [...] Ja stąd już nie odejdę. Ani na krok!”⁷⁶⁷ Czuła opieka Ewy sprawia, że mężczyzna szybko wraca do zdrowia. Na czas rekonwalescencji para wynajmuje pokój w żydowskiej dzielnicy. Kiedy Łukasz wyjeżdża do Rzymu, by starać się o rozwód, dziewczyna uświadamia sobie, że jest w ciąży. Gdy z polecenia Niepołomskiego w drzwiach pokoju Ewy staje hrabia Zygmunt Szczerbic i informuje ją, że ukochany przebywa w więzieniu, ponieważ

⁷⁶⁴ S. Żeromski, *Powieść o Udałym Walgierzu*, op. cit., s. 66-67.

⁷⁶⁵ Pierwsze książkowe wydanie *Dziejów grzechu* datowane jest na początek 1908 roku – Zob. Stefan Żeromski, *Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 239.

⁷⁶⁶ S. Adamczewski, *Sztuka pisarska Żeromskiego*, op. cit., s. 69.

⁷⁶⁷ S. Żeromski, *Dzieje grzechu*, t. 1, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1974, s. 171.

pracując w austriackiej ambasadzie wynosił dokumenty, które później sprzedawał antykwariuszom, kobieta pod wpływem szoku zabija swoje nowonarodzone dziecko.

Ewą opiekuje się zakochany w niej hrabia Szczerbic. Razem jadą do Rzymu, aby tam czekać na opuszczenie przez Łukasza więzienia. Okazuje się, że osadzony opuścił areszt tydzień wcześniej i został odstawiony na granicę francuską. Od tego czasu Ewa zaczyna wątpić w szczerość jego uczuć. Po uzyskaniu informacji, że Łukasz po otrzymaniu rozwodu ożenił się z majątną panną Rylską, Pobratyńska zostaje kochanką bandyty Pochronia, który wie o dzieciobójstwie. Szantażowana bierze udział w rabunkowym morderstwie Szczerbica, do którego ma żal o to, że złamał jej życie. Dowiedziawszy się o tym, że Łukasz, zaraz po wyjściu z więzienia, szukał jej w domu rodziców, tam miał się też dowiedzieć o wyjeździe Ewy z hrabią za granicę, kobieta usprawiedliwia zdradę Niepołomskiego i wyznaje, że mężczyzna zawsze był wobec niej w porządku. Ewa zwabia hrabiego do Wiednia pisząc list, w którym wyznaje mu miłość i nakłania go do sprzedaży majątku oraz zapożyczenia się w celu wspólnego wyjazdu do Ameryki. Zakochany mężczyzna wierzy w zapewnienia Pobratyńskiej i postępując według jej instrukcji przyjeżdża, by zginąć. Kobieta zdradza Szczerbica, który z kolei pozostaje wierny swojemu uczuciu. Ewa ma nadzieję, że współpracując z bandytami kiedyś „zasłuży” na spotkanie z Łukaszem. Podczas intymnego spotkania ze Szczerbicem wbija w jego bok, miejsce w które ten ranił kulą z pistoletu Łukasza, igłę strzykawki z trucizną, a wtedy „zimny, niezwalczony, radosny dreszcz przeleciał wskroś jego ciała aż do pięt. Drgnienie to zamarło. Igła zginęła, ból ustał. [...] Mróz w głowie. Słowo... słowo... wymówić! Ale język skamieniał. [...] Ewa patrzyła na [Szczerbica – wtrącenie K. Sz.] w posępnej zadumie. Czowała rozkosz na widok nagości tego bożycy, którego przed chwilą zgładziła. Zapragnęła go teraz chwilowym, lecz straszliwym w swej mocy pożądaniem. [...] Smutnie patrzyła, jak go nagiego zupełnie ułożyli (w koszu od dawna przygotowanym) w taki sposób, że głową nóg dotykał. [...] Zawinęła się w kołdrę i czekała, żeby sobie nareszcie wyszli. Patrzyła na stopy swoje, wyłaniające się spod błękitu atłasowego... Była senna. Chciała spać, spać! Nareszcie spełniła to, co ją tak strasznie dręczyło od tylu tygodni. Spracowała się, a teraz nareszcie spocznie...”⁷⁶⁸

Dokonawszy mordu Ewa ucieka do Polski i zostaje prostytutką. Spotyka jeszcze Cypriana Bodzantę, który na krótko wydobywa ją z bagna grzechu, aby znowu wrócić

⁷⁶⁸ S. Żeromski, *Dzieje grzechu*, t. 2, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1974, s. 163-165.

do bandy obiecującej jej spotkanie z Łukaszem. Wiedziona uczuciem do ukochanego bierze udział w organizowanym przez Antoniego Pochronia napadzie na mieszkanie Niepołomskiego. Wprawdzie Pobratyńskiej udaje się go ostrzec, ale sama zostaje ciężko ranna. Leżąc pod drzwiami miłości swego życia marzyła – pisze Żeromski – że „teraz mu opowie o dziecku. Zda mu nareszcie raport o tym, jak było. Żeby tylko wyszedł! Gdy po chwili ciemności podniosła głowę, spostrzegła, że w tej sieni pełno jest nóg ludzkich, kolb, karabinów, mundurów. Draby jakieś, wojsko, policja! Ujrzała Pochronia głowę w jakichś łapach olbrzymich i jego straszliwe, groźne, nieubłagane oczy. Dźwignęto ją kulakami. Ktoś chwycił w garść jej włosy, owinął nimi pięść i tym porządkiem dźwignął ją z ziemi. Straciła przytomność”⁷⁶⁹. Cała szajka została aresztowana i trafiła do aresztu, gdzie została poddana drastycznemu przesłuchaniu. Odzyskawszy przytomność raniona przez Pochronia kobieta została oczyszczona przez Łukasza ze wszelkich zarzutów. Mężczyzna wyznał, że Ewa przyszła, aby go ostrzec i tylko dzięki niej żyje, poręczył za nią także całym swym majątkiem. Imienniczka pierwszej kobiety, tej która według *Biblii* ściągnęła przez swój grzech nieposłuszeństwa wobec Boga na całą ludzkość śmierć, umarła na rękach tego, którego latami poszukiwała. *Dzieje grzechu* podają: „Raz jeszcze szyja tak lekko, tak lekko dźwignęła ciężką głowę. Ewa czuła, że dwie ręce wsunęły się pod jej włosy i dźwignęły z podłogi bezsilną czaszkę — i że ona teraz w tych rękach troskliwych spoczywa. [...] Spłonęła wszystka w dziewczęcy, najdawniejszy swój uśmiech szczęścia i z tym uśmiechem boskiej radości na ustach umarła, szukając w mrokach śmierci jego spojrzenia”⁷⁷⁰.

Zagadkowa przemiana Ewy, jaka dokonuje się z upływem czasu, nie ma wpływu na jej uczucia do Łukasza Niepołomskiego. Pobratyńska do końca pozostaje wierna swojemu uczuciu, chociaż przekracza wszystkie granice przyzwoitości. Rozpamiętując nieszczęśliwą miłość do Łukasza, nieustannie przypomina sobie jego słowa: „[...] zdrada jest wszędzie, we wszystkich ludzkich duszach, we wszystkich ludzkich oczach. Nią się ludzie żywią jak chlebem. Ona jest najpospolitszym ich czynem. Gdy ją wykonywują, ogarnia ich najwyższa rozkosz, bo wtedy wysila się, pręży i na najwyższy stopień wstępuje ich rozum — gdy jej doświadczają, najbardziej cierpią, bo wtedy do najwyższej granicy dochodzi ich uczucie. Zdrada jest powszechna jak oddech. A w Pani oczach jak w sercu dziewic czystych, o których mówi święty Jan — „nie masz zdrady”.

⁷⁶⁹ Ibid., s. 287.

⁷⁷⁰ Ibid., s. 288.

Obudzę się jutro i z ufnością westchnę: jej serce wierne jest jak serce rycerza”⁷⁷¹. Ginąc w obronie ukochanego Ewa odzyskuje utraconą godność ludzką. Do końca pozostaje wierna miłości do Łukasza Niepołomskiego, podczas gdy ten, przy pierwszej nadarzającej się okazji, żeni się z inną kobietą, nie wykazując większych starań zmierzających do odnalezienia Ewy.

Dzieje grzechu to najwyraźniejsza chyba manifestacja manicheizmu w twórczości Stefana Żeromskiego. W zaprezentowanym tutaj bezmiarze nudy, zbrodni oraz wynaturzeń, świeci jedynie mała iskra dobra, nie będąca w stanie zrównoważyć potęgi zła, któremu Ewa uległa. Głosząc nieustępliwie nakaz walki ze złem, „walki z szatanem” Żeromski czuje się niejako w obowiązku – pisze Stanisław Adamczewski – „raz po raz okazywać, że nie jest to walka ani łatwa, ani wróżąca ostateczny sukces. Okazywać, jak głęboko tkwi zło w „powszechnej naturze stworzeń”, jak ponętą swjej siły a nawet urokiem piękna zwycięsko podbija świat i serca ludzkie. A im bardziej zło potężne i przemożne – tym bardziej nieprzejednana, czujna i ciągła musi być z nim walka. Oto co w istocie zdaje się głosić poeta w pozornych swoich porywach sławienia zła”⁷⁷².

5.2.8. *Róża*⁷⁷³

Jednym z bohaterów dramatu niescenicznego Żeromskiego pt. *Róża*, którego akcja rozgrywa się bezpośrednio po upadku rewolucji 1905 roku, jest robotnik, Anzelm. Autor dramatu, „wbrew oczywistej prawdzie i z krzywdą naszego społeczeństwa – pisze Wacław Nałkowski – obdarzył szpiega [...] wysoką inteligencją i włożył mu w usta twierdzenie: „taka to już [...] polska dola, że szpieg musi stać na najwyższym cyplu polskiego intelektu”⁷⁷⁴. Anzelm to syn prostytutki, rewolucjonista-zdrajca. Jako prowokator i donosiciel współpracuje z tajną policją, a ostatecznie zostaje zastrzelony z

⁷⁷¹ S. Żeromski, *Dzieje grzechu*, t. 1, *op. cit.*, s. 100-101.

⁷⁷² S. Adamczewski, *Sztuka pisarska Żeromskiego*, *op. cit.*, s. 79-80.

⁷⁷³ *Różę* wydrukowano 15 czerwca 1909 r. w Krakowskiej Spółce Wydawniczej „Książka” – Zob. Stefan Żeromski. *Kalendarz życia i twórczości*, *op. cit.*, s. 261; Żeromski próbował nobilitować utwory o tematyce rewolucyjnej nadając im kształt – pisze M. Podraza-Kwiatkowska – „solennej, patetycznej prozy poetyckiej” – Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski*, *op. cit.*, s. 252.

⁷⁷⁴ W. Nałkowski, *Votum separatum (z powodu sądu o „Różę”)*, [w:] *Z dziejów recepcji twórczości 1895-1964*, *op. cit.*, s. 90.

wyroku Partii. W dramacie występuje jako zjawia, która w taki oto sposób relacjonuje swoją drogę do udziału w życiu społecznym: „Urodziłem się w gnoju hańby, z ojca tchórza, niewiadomego z nazwy rozpustnika, i z matki, sekretnej, dla zarobku na życie, prostytutki. Chowałem się w zgniłym zaduchu piwnicy, pod obcasami majstra-dorobkiewicza, pod nahajką policjanta-kozaka, w cieniu nikczemnych obłud kleszej sutanny. Wywłócił mię z gnoju piosenką swoją marzyciel. Pokazał mi w długim nocnym podszeptcie złote łany pszeniczne, łąki kwiatem zarosłe, wielkie sprawy ludzkiego geniuszu, niepodległą ojczyznę, wolność ducha i ciała. Ale marzyciel łatwocujący nie urodził się w gnoju hańby z matki ladaczniczki, nie przeżył dzieciństwa pod kułakami i plwociną, nie był nigdy poparzoną, skopany, bez prawa na legowisko psiakiem z podwórza, przybłądą, podrzutkiem z przytułku, ulicznikiem, którego rynsztok hoduje, przypadek karmi, a grzech weseli. Marzyciel z opisu i smutnego w przejściu wejrzenia znał dolę, nad którą ptak by zapłakał, a polskie serce nie płacze. Pchnąłem marzyciela żegadłem w piersi i stanąłem na nim jak na pierwszym stopniu mych schodów, wiodących ku jasnym piętróm. Co bezprawie dziedziczy na mocy urodzenia, nie wiedząc o skarbie posiadanym, to ja, sztuka po sztuce, z nadprzepastną świadomością musiałem wysiepywać dzielnym ramieniem, wydeptać ze stękania konających, męstwem przebiegłym wyrwać z pięści ściśniętych. Tak wszedłem na wierzchołek moich schodów, osiągając wolność, swobodę niezawodną ręki i swoją własną niepodległość. Swoją własną niepodległość — cha-cha!⁷⁷⁵ Po schodach z trupów wszedłem na szczyt. W piersi mej był pocisk nieubłagania. Nie lękałem się był mocarstwa władającego milionem żołnierzy, gdy byłem pacholkiem rewolucji, i nie uląkałem się zemsty rewolucji, gdy zostałem jej zdrajcą”⁷⁷⁶. Anzelm nad życie kocha swojego syna – Olesia, którego ulicznicy prześladowają jako potomka kapusia. Gdy się pokaże na chodniku bieżną za nim dzieci, ciskają kamieniami jak na wściekłego psa i krzyczą na niego. Oleś wciąż ucieka, ochraniając twarz rękoma. Jego łkanie wygania ojca z mogiły⁷⁷⁷. Bożyszczce ostrzega Anzelma, że jego syn jest w stanie pchnąć go oczami z taką samą siłą, jaka mieściła się w „potędze” ojca-zdrajcy, gdy niewinnego posyłał na szafot. Bożyszczce mówi: „Wszelką prawdę może człowiek zdradzić na ziemi. Miarą wielkości cnoty jest głębia podłości jej zdrajcy. Za każdym światłem tej

⁷⁷⁵ S. Żeromski, *Róża*, Kraków 1913, s. 34-35.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, s. 25-26.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, s. 82-83.

ziemi idzie Judasz, lub Devaddatta. Może zdrajca wyprowadzić w pole najwybitniejszy rozum, najświętszą niewinność jadem swoim zatruć, łatwo mu zniweczyć tropy swego kłamstwa, odziać się kapą świętości i w spokoju pożywać owoce, kupione za judaszowe srebrniki. Wszystko bowiem człowiek na ziemi oszukać może, lecz dziecka swego nie oszuka. Przyjdzie dziecko, - za mojem poduszczeniem, - o niewiadomej godzinie i straszliwymi oczyma zajrzy w mrok tajemnicy. Jak najbystrzejszy szpieg rozgarnie w sekrecie fałdy kapy czcigodnej. Przyniesie nieznaną, wiecznie odmienną, - za mojem poduszczeniem – zgoła nową miarę idei i pocznie nią mierzyć w milczeniu. Stanie, jak nieubłagany prokurator, jak niepodkupny sędzia. Spojrzy”⁷⁷⁸.



13. Roman Kaczmarek, *Judasz*, 1981

⁷⁷⁸ Ibid., s. 27-28.

Postać Anzelma wprowadza Żeromski już w Prologu. W rozmowie z Bożyszczem Anzelm nieustannie krytykuje Polaków, ich nieczułość oraz chęć walki. Bożyszcz natomiast strofuje jego pychę oraz wyrzuca mu wybielanie własnej podłości, łajdactwa i zdrady, przejawiające się w negatywnych wypowiedziach na temat rewolucjonistów. W rozmowie z osadzonym w więzieniu Janem Czarowicem Anzelm powie: „Bardzo są w Polsce uczeni, bardzo ćwiczeni w mądrości prowokatorowie. Przez długie i mordercze studia, leżąc w jaskiniach spisku, posiadli wszystkę umiejętność, ażeby was pojąć, ażeby nieomylnymi palcami namacać gardziel waszego ducha, zagmatwani panowie szlachta — socjaliści! Samiście temu winni, romantycy, niezrozumiali dla świata. Wyćwiczyliście nas, swoje z motłochu powstałe sobowtóry, swoje cienie. Taka to już, jak ty mówisz, polska dola, że szpieg musi stać na najwyższym cyplu polskiego intelektu”⁷⁷⁹. Zdrajca uznaje siebie za tego, który miał władzę, bo jego ciało wabiło ludzi mu przeciwnych, przez co sami wpadali w ręce wrogów. Przechadzając się między mogiłami opowiada o swoich pierwszych mordach, a także o tych, których znał i z którymi się przyjaźnił. Uznając siebie za oddanego słusznej sprawie aktywnego bojownika, Anzelm relacjonuje w jakich okolicznościach stał się tajnym współpracownikiem policji: „Już mię wtedy skazali byli na powróż. Poprzez dwie druczane kraty pozwolili mi ostatni raz spojrzeć na mojego jedyne go syna, dziesięcioletniego Olesia. [...] Wszakże wszystko można kupić za złoto. Jakże mu się miała oprzeć moja dusza? Pokazali mi kupcy wolność za uchylonymi Iwanowskimi Wrótniami, pokazali mi synka małego, pokazali mi możność srogiego czynu. Dobili kupcy targu. Po to są kupcy, żeby śniąca w człowieku podłość nie zamarła. Po to są, żeby zdrada na ziemi nie wygasła i żeby człowiek nie zatracił natury jaguara i żmii. Widziałem ich zimne oczy i żelazne ręce. Jedna ręka podawała mi — powróż, a druga ręka podawała mi — trzos nabity złotem. Wybrałem”⁷⁸⁰. Anzelm to były rewolucjonista, który niegdyś brał udział w ryzykownych akcjach bojowych i niejednokrotnie przelewał swoją krew na ulicach Warszawy oraz innych ośrodków ruchu robotniczego. Jednak u stóp szubienicy zaparł się rewolucji oraz jej bojowników, zdradzając sprawę. Sprzedał się, bo nikt go nie powstrzymał, tak jak niegdyś Judasza. Anzelm zdradza sprawę robotniczą, bo wierzy we wszechmoc rosyjskiego samodzierżawia i wątpi w niepodległość Polski. Nie wszystkie jednak proroctwa

⁷⁷⁹ Ibid., s. 71-72.

⁷⁸⁰ Ibid., s. 22-24.

zdrajcy się ziszczają, bowiem „w niepodległej Polsce na tej samej szubienicy giną teraz polscy robotnicy – mordowani przez polskich żandarmów i strzeżeni przez polskich „soldatów”. Nie nadszedł jeszcze czas, by można było wydobyć prochy bojowników i z czcią złożyć je w należnym im miejscu. Spełniła się jednak inna przepowiednia Anzelma. Kiedy tylko w Polsce otworzyły się drzwi do wolności, wszyscy rzucili się do walki o ciepłe stanowiska, nikt natomiast nie pomyślał o sprawie najważniejszej – o życiu ludu”⁷⁸¹.

W *Róży*, którą Stanisław Zabierowski nazwie „historycznym spojrzeniem na nasze wiekowe błędy, czyli po prostu nasze dziewiętnasto- i dwudziestowieczne ofiary złożone na stokach Cytadeli”⁷⁸², nie brakuje jednak ludzi wiernych wyznawanemu światopoglądowi, wiernych rewolucji. Jednym z nich jest Andrzej Oset, wdowiec i ojciec jedenastoletniego Michałka, który pomimo zadawanych mu cierpień, nie wydał towarzysza walki o najślusznieszą sprawę, o Polskę. Podczas przesłuchania oświadcza: „Ja tego pana Czarowica, czy jak go tam zwać, na oczy w życiu nie widział... [...] Kto mię gdzie widział? Ten pies⁷⁸³ [...]. Wszystkiemu zaprzeczam. [...] Choćbyście..., choćbyście bili... zabili... to samo... [...] Między szpiegami... nasze towarzysze! [...] O niczym nie wiem! Nic wam nie powiem!”⁷⁸⁴ Nawet w obliczu śmierci, dręczony przez oprawców, mając przed oczami syna, który pozostanie po jego śmierci bez opieki, nie hańbi swego imienia zdradą, prosi tylko Boga: „Zbawicielu! Zbawicielu! Padam do nóg j e i c h... dawnych towarzyszków... Dopraszam się łaski... Jako że już z tego miejsca nie wyjdę. Syna mam, chłopaka małego, Michałka. [...] Przez polską mowę proszę i przez dawną pamięć. Jako że pana Czarowica nie znam i na oczy nie widziałem... Więc polskie ludzisko obecne proszę i przez polską mowę zaklinam... Żeby zaś na szpicla nie wyszedł... Zbawicielu! Zbawicielu! Święte słowo mu zanieść...”⁷⁸⁵

⁷⁸¹ *Z dziejów recepcji twórczości 1895-1964*, op. cit., s. 358.

⁷⁸² S. Zabierowski, *Żeromski o dwóch rewolucjach*, [w:] *Literatura polska wobec idei rewolucyjnych XX wieku*, pod red. J. Olędzkiego, Warszawa 1969, s. 16.

⁷⁸³ Zmasakrowany od ciosów Oset nazywa zdrajcę – „Judaszem” (Zob. S. Żeromski, *Róża*, op. cit., s. 160).

⁷⁸⁴ *Ibid.*, s. 156, 160, 161, 162.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, s. 164.

Stanisław Brzozowski pisze: „Na dnie węzowej jamy modlitwa do węzów, słowo, które tu przeżywa własne swe upodlenie, gniew pod bezmiarem własną jego pierś rozdzierającej zdrady i jednak wierzy. I nade wszystko brak fałszywej monumentalności; tu nie ma przeciwstawień, zimnego patosu à la Wiktor

Niesceniczny dramat Żeromskiego *Róża* to – pisze Stanisław Brzozowski – „wieść z dna polskiego piekła. Nikt jej nie pisał. Pisały ją jedne po drugim wydarzenia w jednej niezrównanej duszy artysty. Ta najsubtelniejsza, najbogatsza z dusz polskich, zstąpiła tu w otchłań, skazała samą siebie na pogrążenie się w niej, przymusiła się do patrzenia, słuchania, czucia, do śledzenia myślą zatrutych, pohańbionych szlaków, i utwór ten ma w sobie straszną wymowę owego wysłannika, który widział Murawiewowską Litwę i przywrócił w sobie straszną prawdę rzeczy, które są, a w które myśl nie może uwierzyć. Można było myśleć, że są w życiu ludzkim takie szczyty i takie otchłanie, że tylko muzyka, ślepa dusza ludzkości, nie znająca wstydu, zdoła je wypowiedzieć. Słowo tu przemogło swoje granice. Kasty i klasy żyjące poza społeczeństwem, żyjące ze swej hańby, tworzą sobie własną gwarę i wypowiada się w tym głęboka konieczność. *Róża* wydobyła na powierzchnię słowa samo wewnętrzne jestestwo podłości, wypowiadać się ją zmusiła z uczuć nie znoszących imienia. Scena szpiegowska, poprzedzająca tortury, ma w sobie rysy, na które nie zdobyłby się mistrz okrucieństwa, Dostojewski. Trzeba strasznej, rozpaczliwej wiary, by móc tu widzieć, nie zatracić jasności w odrazie, aby pozwolić ohydzie, by żyła, mówiła, czuła własnym swym głosem. I tylko jedno jest w stanie tę artystyczną niezawodność wytłumaczyć: ta czystość, jaką musi mieć w sobie poeta, który śmie i może dać obraz męczeństwa Osta [...]”⁷⁸⁶.

Narrator *Róży*, którego można utożsamić z samym autorem dramatu, opisuje w nim jak niewola upadła, jak rodzi w ludziach zło i nienawiść. Bo jak inaczej możemy wytłumaczyć przemianę Anzelma, niegdyś konspiratora, który został ujęty i skazany na śmierć, a za obietnicę darowania życia i możliwość odzyskania syna zgadza się na współpracę z wrogiem. Zdradza dawnych przyjaciół, wydaje w ręce carskiej policji rewolucjonistów i działaczy niepodległościowych, działając zgodnie z poleceniami mocodawców. Usiłuje rozbroić psychicznie więźnia, przywołując obraz jego ukochanej – Krystyny, okazuje pogardę w stosunku do swojego narodu, a nawet znajduje sadystyczną przyjemność w dysponowaniu ludzkim życiem. Jednak na tle haniebnych

Hugo. Przeżytym zostało bezgraniczne upodlenie i ta modląca się do zdrajców, przeciw zdradzie modląca się męka, i to, i tamto rodzi się w naszych oczach z człowieka; możemy nie wiedzieć, nie wiemy, jak się to nazywa, czym jest. Jest! Jest tym właśnie, czym jest raz i na zawsze już w tej książce” (Zob. S. Brzozowski, *Skarga to straszna (Rzecz o „Róży” Józefa Katerli)*, [w:] *Z dziejów recepcji twórczości 1895-1964*, op. cit., s. 98).

⁷⁸⁶ Ibid., s. 96-97.

poczyznań Anzelma zdaje się tlić niewielkie światło nadziei na to, że dzięki ludziom pokroju Osta, nie wszystko jeszcze jest stracone.

5.2.9. *Wierna rzeka*⁷⁸⁷

Głównymi bohaterami *Wiernej rzeki* Stefana Żeromskiego są książę Józef Odrowąż i Salomea Brynicka, a interesującym nas tematem historia ich tragicznej miłości. Książę to uczestnik bitwy pod Małogoszczem, który w styczniu 1864 roku zostaje cudem ocalony przez dwudziestodwuletnią ubogą szlachciankę, Salomeę Brynicką. Z poranionymi ramionami, biodrami i głową uchodzi z pola bitwy i ukrywa się w lesie, z dala obserwując, jak jego towarzysze broni są odzieranymi z odzieży, dobijani i wrzucani do wielkiego dołu, zbiorowej mogiły. Pragnąc żyć, zaczyna wędrowkę przed siebie w nadziei na ratunek. Bosy, wsparty na kosturze, przemierza leśne głusze. Z optymizmem przygląda się wiejskim chatom, które dostrzega na horyzoncie. Napotkana gawiedź, w której wzbudza nie tylko litość, ale i agresję, widzi w rebeliancie tego, przez którego może stracić majątek i życie. Uszedłszy przed tłumem, który planuje wydanie go Rosjanom lub uśmiercenie, dociera do dworskich zabudowań. Wzbudziwszy litość w sędziwym kucharzu Szczepanie zostaje przez niego poczęstowany strawą i obdarowany chodakami, a następnie podążając wzdłuż dworu ku rzece spotyka młodą szlachciankę, Salomeę Brynicką: „Minał pierwszy ganek – podaje autor *Wiernej rzeki* – nie podnosząc oczu. Mijał drugi... Lecz oto ktoś go z tego ganku okrzyknął [...]. Wędrowiec podniósł na [kobietę – wtrącenie K. Sz.] oczy i mimo ogromu swego nieszczęścia, poprzez półmgłę śmierci patrząc, zadziwił się i zachwyił jej pięknnością [...]. Patrzała na niego oczyma czarnymi, którym zdumienie, ciekawość i odrobina żalu jeszcze większej dodawały piękności”⁷⁸⁸. Panna Brynicka przygarnia go

⁷⁸⁷ Klechda *Wierna rzeka* ukazała się pod koniec 1912 roku. Oparta została na opowiadaniu ciotki Józefaty Saskiej o miłości Anieli Lubowieckiej i Jana Połubińskiego, zasłyszanym w okresie młodości Żeromskiego, kiedy przebywał on w Kurozwękach – Zob. *Stefan Żeromski. Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 70, 71, 302; Żeromski do tematu powstania styczniowego powracał przez całe życie. Przy jego realizacji z reguły unikał upiększeń, kierując się ku naturalistycznemu brutalizmowi. Wprawdzie pisarz darzył sympatią walczących, to nie podejmował się entuzjastycznej oceny powstania – Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski*, op. cit., s. 273-274.

⁷⁸⁸ S. Żeromski, *Wierna rzeka*, oprac. Z. J. Adamczyk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 20-21.

pod swój dach, opatruje rany i umieszcza we własnym łóżku, pomimo że za ukrywanie powstańca grozi jej śmierć. We dworze, w majątku wujostwa Salomei, często bywają powstańcy, dlatego niespodziewane najścia i rewizje rosyjskich żołnierzy nie należą do rzadkości. Nad Salomeą, która bardziej niż Rosjan boi się niespokojnego ducha zmarłego wuja Dominika, opiekę roztacza przygłuchy sługa, Szczepan, a jedyną osobą z zewnątrz, która utrzymuje z panienką kontakt i niejednokrotnie ją ostrzega przed zbliżającymi się Rosjanami, jest Ryfka. Młoda Żydowka jest córką karczmarza. W Niezdołach Odrowąż odzyskuje siły nie tylko dzięki opiece Salomei, ale także staremu Szczepanowi.

Z upływem czasu między młodą Salomeą a rannym powstańcem rodzi się uczucie: „Dusze ich – konstatuje Żeromski – nawzajem znalazły się w sobie, pobrały i zakochane jedna w drugiej niosły się nad ziemią, jak dwa wiosenne obłoki”⁷⁸⁹. Zamieszkująca dwór wujostwa Rudeckich córka powstańca z 1830 i 1863 roku obdarza młodego księcia prostą, szczerą i bezinteresowną miłością, w przeciwieństwie do Józefa, którego uczucie rodzi się z wdzięczności za uratowanie mu przez Salomeę życia⁷⁹⁰. Dla Odrowąża jego opiekunka jest w stanie znieść każde upokorzenie ze strony rosyjskich żołnierzy i stawić czoła każdemu niebezpieczeństwu, bez względu na cenę, jaką może zapłacić. Do końca wierzy w miłość ukochanego, dla którego razem ze Szczepanem przygotowuje bezpieczne schronienie w stodole oraz odstępuje własny pokój zajmując miejsce w zimnym, nieprzyjemnym salonie. Kiedy Ryfka ostrzega ją o zbliżających się Moskalach, szybko pali pokrwawioną pościel i bandażę, a podejrzliwym Rosjanom wyjaśnia, że ślady krwi widniejące na materacu spowodowała sama, narażając się tym samym na ich drwiny. Pięknej Salomei przez cały czas pobytu w Niezdołach bacznie przygląda się młody oficer, Wiesnecyn, którego zainteresowanie panna wyraźnie lekceważy, a który z gorącej miłości do Salomei, chcąc się jej przypodobać, wspaniałomyślnie daruje powstańcowi życie: „Chciał zrobić jej podarunek — pisze Żeromski – oświadczyć z owym śmiechem wewnętrznym, że składa w prezencie owego w kadzi. Widział go i nie zabił, nie zabrał ze sobą. Chciał w jej oczach zobaczyć błysk wdzięczności, iskrę wzruszenia, bladość strachu, róż wstydu,

⁷⁸⁹ Ibid., s. 128.

⁷⁹⁰ Na kartach *Wiernej rzeki* Stefan Żeromski ukazuje „wielką namiętność miłosną jako schronienie przed okrucieństwem rzeczywistości i zarazem – źródło siły, by stawić jej czoło” (Zob. J. Z. Jakubowski, „*Wierna rzeka*” – najpiękniejsza książka o roku 1863, [w:] Idem, *Stefan Żeromski*, Warszawa 1964, s. 342).

ludzkie spojrzenie... Nic nie wskazywało na to, żeby nadeszła, a przecie czekał z ufnością, znaną tylko rozkochanym duszom”⁷⁹¹.

Rany czaszki, jakich doznaje książę z upływem czasu się zabliźniają, ale postrzelone udo jest w coraz gorszym stanie. Mającemu Józefowi z pomocą przybywa mieszkający w odległym mieście lekarz Kulewski, którego z narażeniem życia sprowadza panna Brynicka. Tylko dzięki uporowi Salomei chirurg godzi się przybyć na ratunek cierpiącemu powstańcowi⁷⁹². Wprawdzie lekarz opatruje głowę Odrowąża, ale kuli z jego nogi nie udaje mu się wydobyć bez znieczulenia. Ponadto, nie otrzymawszy zapłaty za opiekę medyczną, okazuje się niezwykle natarczywym i brutalnym poszukiwaczem swego „honorarium”. To właśnie on pomaga matce Józefa Odrowąża w odnalezieniu jej rannego syna. Ciężarna Salomea za swój trud opieki nad Józefem otrzymuje od księżnej, podobnie jak kucharz Szczepan, sakiewkę złotych monet. Uległszy zapewnieniom Odrowążowej o leczeniu we Włoszech oraz wierząc w zapewnienia matki, że ukończywszy rekonwalescencję zaciągnie się do dalszej służby na rzecz ojczyzny, jednak opuszcza pogrążoną w bólu i rozpacz kochankę, dla której po śmierci ojca był jedyną bliską osobą. Faktycznie matce Józefa chodzi o udaremnienie mezaliansu, zauważa bowiem, że młodych łączy głębokie uczucie, którego obecność potwierdza sama Salomea: „Księżna widziała od dawna, jaki jest stosunek jej syna do wychowawicy pani Rudeckiej. Miała w macierzyńskim sercu milion uczuć dla tego dziewczęcia — kochała je — uwielbiała za poświęcenie się dla Józefa — ją jedną na ziemi darzyła najgłębszymi uczuciami duszy — ale nie mogła bez wzdrygnięcia pomyśleć, żeby jej syn mógł pojąć za żonę tę osobkę... Książę Odrowąż nie mógł przecież ożenić się z panną Brynicką. Pomimo całej miłości, jaką dla niej powzięła, księżna nie mogła oczywiście przełamać w sobie odrazy wobec rozmaitych poglądów, mniemań alkierzowych, przyzwyczajęń niezdolnych i wyrażęń tej panienki.

⁷⁹¹ S. Żeromski, *Wierna rzeka*, *op. cit.*, s. 115.

⁷⁹² *Wierna rzeka* – pisze Jan Zygmunt Jakubowski – „rezygnując prawie z wszelkich wydarzeń i nazwisk historycznych – poprzez swoją rozbudowę wątku romansowego osiąga walor powieści-syntezy, jest w dziejach naszej powieści historycznej zjawiskiem odosobnionym, propozycją, która w literaturze polskiej nie znalazła naśladowców”. Natomiast historia miłości Salomei z Odrowążem to „samoistny fragment artystyczny, jeden z najpiękniejszych wśród wielu epizodów miłosnych w całym dziele Żeromskiego. To [...] zerwanie ze stereotypem literatury patriotycznej ukazującej rezygnację z miłości zgodnie z nakazem poświęcenia szczęścia osobistego w imię wyższych, narodowych obowiązków” (Zob. J. Z. Jakubowski, „*Wierna rzeka*”..., *op. cit.*, s. 341-342. Por. S. Eile, „*Wierna rzeka*” jako powieść historyczna, [w:] „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1957, nr 13).

Gryzła z pasji wargi, widząc wyraz twarzy obojga, wiedziała bowiem, że to nie jest zwyczajny przypadek amorów chorego z pielęgniarką, lecz głęboka miłość. Nie mogła spać po nocach, mocując się w sobie, jak wybrnąć z tego dylematu. Nie była w stanie skrzywdzić takiej dziewczyny, której serce trzymała na dłoni — bo ona jedna wznosiła się do tego samego zenitu miłości dla jej syna, co ona sama. Nie śmiała dotknąć i urazić jej uczuć. Nie mogła nawet w sercu swym nie zezwalać na tę miłość, której głębinę nawzajem matczynym swym sercem zmierzyła. Łamała się wśród przeciwności. Tysiąc miała w sobie sposobów rozstrzygnięcia tej sprawy, a nie była w możności wybrać żadnego. Wiedziała jedno, że musi syna z tych uczuć wyważyć, musi go choćby siłą porwać, zabrać i uwięzić. Pragnęła jednego: stanąć z nim za granicą. Gdy tam już będzie, załatwi wszystko mądrze, godziwie i dobrze. Tylko tam być!”⁷⁹³ Nie ujawniwszy swego stanu prosta szlachcianka przekonuje, zresztą bez większych problemów, ukochanego do wyjazdu, mając świadomość, że już nigdy go nie ujrzy, bo nie jest dla niego odpowiednią partią. *Wierna rzeka* podaje: „Księżna włożyła w rękę Salomei długą i grubą sakiewkę⁷⁹⁴, wypchaną złotymi monetami. Zachyliła jej palce dookoła tej sakiewki, podniosła rękę i martwą wsunęła ofiarowany skarb w kieszeń jej sukni. Panna Salomea przelotnie pomyślała: — Ach — pieniądze... Serce jej przeszywała wiadomość, że on odjeżdża na zawsze i że ona sama jedna tutaj zostaje. Poza tym była ciemność. Jak echo piorunu leciały przez serce słowa: — „Czas zagoi tę ranę”... Wsłuchiwała się w dźwięk i treść tych słów — z oddali, ze swego samotnego miejsca. Pragnęła już odejść. Być samą! Gdzieś uciekać!”⁷⁹⁵ Przed wyjazdem panna Brynicka oddaje Odrowążowej zachowaną na pamiątkę kulę z rany jej syna, a udawszy się nad rzekę wrzuca do niej zapłatę za opiekę nad księciem. Żeromski pisze: „Pani Odrowążowa wzięła kulę i ważyła ją na pięknej, białej, delikatnej dłoni. Głębokie zadumanie poryło jej mądre czoło. Patrzyła ponurymi od męczarni oczyma w twarz Salomei. Och, jakże dla niej był bolesny mściwy czyn tej dziewczyny! Młody książę tym darowaniem kuli zaniepokoił się bardzo. Coś go tknęło! Coś przed nim zabłysło! Oparł chude ręce na poręczach krzesła, żeby wstać. Patrzył oczami inkwizytora w twarz matki. Matka pokiwała bezwładną głową. Była jak gdyby przestrelona tą kulą. Ręce jej drżały. Józef chciał porwać się z miejsca i pytać, gdy wtem rozległ się turkot...

⁷⁹³ S. Żeromski, *Wierna rzeka*, *op. cit.*, s. 157-158.

⁷⁹⁴ Za opiekę i ofiarowaną rannemu miłość zapłacono jej jak „sprzedajnej dziewczynie” (Zob. *Z dziejów recepcji twórczości 1895-1964*, *op. cit.*, s. 355).

⁷⁹⁵ S. Żeromski, *Wierna rzeka*, *op. cit.*, s. 165-166.

Wszyscy wybiegli na ganek. Stała przed nim podróżna karetka bez latarni. Oczom Salomei kształt jej i zarys czterech koni ukazał się, jak gdyby widzenie rydwanu śmierci”⁷⁹⁶. Potem przez dłuższy czas ciężarna błądzi po okolicznych łąkach, aż wreszcie pada na ścieżce prowadzącej z dworu nad rzekę. Rankiem odnajduje ją tam Szczepan, który zanosi osamotnioną kobietę do domu.

Porzucając ukochaną ranny powstaniec dopuszcza się wiarołomstwa i zdrady łączącego młodych uczucia, ale czyni to w imię wierności ideałom, w imię miłości do Ojczyzny: „Opowiadał o pewnym pomniku w Paryżu, na którym wyobrażony jest żołnierz umierający, który ostatnim uściskiem objął lufę armaty i na niej kona. Mówił jej o niepojętym ogniu, który jego duszę na widok tego spizowego żołnierza zawsze przenikał. Była to radość. Teraz taka właśnie doskonała radość w nim jest, gdy ma iść znowu. Oczy panny Salomei z płomiennie czarnych stały się matowe i szare, gdy na niego w osłupieniu patrzyła. Księżna nie zostawiała teraz obojga sam na sam. Stała się czujna i niezwykła w swym postanowieniu. W kole tych trzech osób miała się dokonać gra szczególna na wytężonych strunach uczuć. Młody książę szedł w nieświadomości do swego rzekomego czynu i dla tego czynu poświęcał miłość, wdeptywał ją bez litości w ziemię. Bezlitość jego była tak wielka, jak bezlitosnym jest los Polski. Z zaciśniętymi zębami, z uśmiechem połyskliwym na ustach patrzył na Salomeę”⁷⁹⁷. Ta, mając świadomość, że dla jej ukochanego najwyższą wartość stanowi patriotyzm, wydaje się godzić z zaistniałą sytuacją. Uznawszy, że jej przyszłość u boku Józefa nie jest możliwa, postanawia się wycofać porzucając wszystko, co może jej przypominać o nieszczęśliwym uczuciu. Nie komplikuje sytuacji ukrywając informację o ciąży, oddaje księżnej kulę, a nawet wyrzuca zapłatę za opiekę nad powstańcem. Uszczęśliwia ukochanego unieszczęśliwiając siebie. W imię miłości skazuje siebie na samotność. Jedyne pobliska rzeka okazuje się do końca wierna, nie wydaje powierzonego sekretu – skórzanej torby z bezcennymi dokumentami (mapami, sprawozdaniami) i nazwiskami powstańców, które wrzuca do niej Hubert Olbromski, komisarz Rządu Narodowego, tuż przed śmiercią z rąk rosyjskich napastników. Żeromski relacjonuje: „Wtedy tajemnicza, skłębiona woda rozwarła swój czarny nurt, jakoby łono. Pojął. Jęknął. Zdarł z ramienia rzemień i z zamachem cisnął skórzaną torbę — sekret Ojczyzny — w głębinę. Rzeka plusnęła — na znak — ni to głuchą odpowiedź.

⁷⁹⁶ Ibid., s. 173.

⁷⁹⁷ Ibid., s. 169-170.

Zawarła się. Tysiącem zawinęła fal skarb powierzony. Popłynęła w krętą, prastarą, a wiecznie nową, daleką drogę. [...] Wiesnicyn [...] rozkazał dragonom szukać natychmiast w rzece skórzanej torby buntownika. Lecz woda była głęboka na chłopa z górą — lodowato zimna — pędziła wartkim popławem. Pierwszy z brzegu żołdat, który zszedł buty, rozebrał się i zanurzył w tej wodzie — zdrętwiał z zimna. To samo drugi i trzeci. Szukano tedy, macając po dnie rzeczonym raz koło razu żerdziami. Bezskutecznie. Oficer polecił zegnać wszystkich dorosłych chłopów ze wsi i przede wszystkim na rozkaz — później z obietnicą sowitej nagrody — zlecił wszelkimi sposobami szukać skórzanej torby zarąbanego „miatieżnika”. [...] Nie wydała rzeka powierzonego sekretu”⁷⁹⁸.

5.2.10. *Ponad śnieg bielszym się stanę*⁷⁹⁹

Głównym bohaterem dramatu Stefana Żeromskiego *Ponad śnieg bielszym się stanę* jest student uniwersytetu Wincenty, syn właścicielki majątku Łuża na Kresach Wschodnich. Wiko mieszka nie tylko z matką, budzącą grozę Rudomską, ale także z daleką krewną – Irenką. Zdaniem Rudomskiej Irena to kobieta, która doskonale ukrywa swoje uczucia, nawet gdy bezgranicznie kocha nie pokazuje tego po sobie, ale „stroi fochy” i robi „najrozmaitsze miny”. Wszystko jest w niej na wspak. Wincenty zaręczony jest z Helenką Strzemieńczykową, która wiedząc o uczuciu, jakie żywi do Wika Irena, wyznaje: „Nie chcę mieć poza sobą niczyich łez. Dziś słyszałam płacz Ireny i łzy jej padały na moją duszę. Chciałabym być szczęśliwą, lecz szczęściem pełnym ludzi czystych i niewinnych”⁸⁰⁰. Syn dziedziczki bezgraniczną miłością darzy właśnie Irenę, której Rudomska znajduje narzeczonego, Olelkowicza. Galimatias uczuć

⁷⁹⁸ Ibid., s. 107-110.

Natomiast kiedy Salomea wrzuciła do tejże samej rzeki otrzymane od Odrowążowej monety – relacjonuje Żeromski – „Woda plusnęła — na znak. Ona jedna zrozumiała męczarnię serca. Ona jedna przywodziła mu dźwiękiem zrozumiałym” (Ibid., s. 177).

⁷⁹⁹ Przedstawienie *Ponad śnieg bielszym się stanę* zainaugurowało otwarcie teatru „Reduta” 29 listopada 1919 r. Dotychczas dramat w 3 aktach nie został nigdzie opublikowany. 13 listopada 1920 jego fragment ukazał się w piśmie „Jednodniówka Aktora” i był to koniec III aktu. W wydaniu książkowym dramat wyszedł w Warszawie jesienią 1920 (autodatowane 1921). Został on zadedykowany „Panu Juliuszowi Osterwie, niezrównanemu artyście i reżyserowi” – Zob. *Stefan Żeromski. Kalendarz życia i twórczości*, op. cit., s. 394.

⁸⁰⁰ S. Żeromski, *Ponad śnieg bielszym się stanę*, pod red. S. Pigoń, Warszawa 1956, s. 21.

ściąga na narzeczonego Ireny śmierć. Kobieta wyraźnie boi się dziedziczki, a podczas toczącej się tuż przed ślubem rozmowy wyznaje Wincentemu: „Ty, młody i silny mężczyzna, chciałbyś, żebym ja wzięła była na się wszystko, żebym stanęła oko w oko do walki z twoją matką. Sam dobrze wiesz, że nie byłabym wygrała. Nigdy! Zwyciężała mnie ona przez całe moje życie, od najdawniejszego dzieciństwa, od pierwszych dni, które pamiętam. Znała mnie i wiedziała, jak i czym mnie pokonać. Pokonała mnie. Cóż miałam począć?”⁸⁰¹ Zazdrosny Wiko, który nie ma odwagi rozmówić się z matką, w rozmowie z Ireną wyjaśnia: „Nie ja sam drzę przed nią, lecz wszystko we mnie drży z trwogi przed każdą jej boleścią. Nie mam siły, żeby ją zasmucić, nie mam odwagi bólu jej zadać”⁸⁰². Podczas powodzi panicz podnosi stawidła upustu, odciąga wodę od przekopu i doprowadza do zniszczenia upustu. Młynarz Joachim relacjonuje tragiczny przebieg wydarzeń takimi oto słowy: „Pan Olelkowicz właśnie miał przejechać przez bród u międzyczecza [...]. Raptem spadła fala, na dwie chałupy wysoka [...]. Wściekłość wody ich porwała [...]. Widzieli ludzie, że pan płynął, gałęzi się chwycił, krzyczał, ale potem nasiąkło mu, widać, odzienie wodą i przepadł całkiem w topieli”⁸⁰³. Doprowadziwszy do tragedii wyklęty przez Rudomską „istny – mamieńkinsynoczek” opuszcza rodzinny majątek. Wincentemu towarzyszy piękna, rozkapryszona Irena oraz słowa matki: „On już nie syn! On przeklęty! Już się stało. Słyszałyśmy obiedwie, ja i ona – Helena. Świadcowie wierni i pewni. Wiemy wszystko. Pójdź, przeklęty! Nie masz już teraz ani nóg, ani rąk, ani języka. Któż ci poda kawałek chleba lub wskaże drogę do studni? Ja jedna muszę cię teraz wspierać, prowadzić i za ciebie mówić”⁸⁰⁴.

Z dala od rodzinnego domu wyklęci wiodą skromne życie, dumny Wincenty nie śmie nawet prosić matkę o materialne wsparcie. Ich jedyną rozrywką jest wzajemne opowiadanie własnych snów. Wiko nieustannie przeżywa powódź, jego sumienie wyraźnie daje o sobie znać, natomiast Irena nie czuje skruchy w związku z tym, że pośrednio doprowadziła do śmierci ludzi. Tłumaczy mężowi, że nie warto wracać do minionych wydarzeń, bo nikt nie wytoczył przeciwko nim sprawy. Chcąc zmobilizować oszczędnego, aczkolwiek pracowitego urzędnika bankowego w prowincjonalnym mieście do działania mówi: „Z wszystkich niedowarzeń i pomyśleń można wyjść, wyskoczyć młodymi nogami. Ale trzeba chcieć. A tobie się nie chce. Mógłbyś przecie

⁸⁰¹ Ibid., s. 14.

⁸⁰² Ibid., s. 16.

⁸⁰³ Ibid., s. 37.

⁸⁰⁴ Ibid., s. 44-45.

pomyśleć o tym, żeby poprawić nasze położenie, coś zacząć robić w tym kierunku. Zacząć! Ale tobie się nie chce. To drobiazg, mówisz, te tam wszelkie braki. Któż by tam na takie rzeczy zwracał uwagę, gdy się ma na głowie zagadnienia tak doniosłe, jak sprawiedliwość i niesprawiedliwość, cnota i nagroda, grzech i kara, uciemiężenie jednych ludzi przez drugich i tym podobne zagadnienia. Co do mnie, to ja uważam, że należałoby od tych zagadnień i zagmatwań choć czasami nieco się oddalić i troszeczkę wypocząć”⁸⁰⁵. Irena jest bodaj jedyną kobietą na świecie, która podczas toczącej się wojny z wytęsknieniem wypatruje informacji o powołaniu jej męża do wojska, zależy jej bowiem na stałej, wyższej pensji. Dowiedziawszy się o powołaniu uspokaja Wika mówiąc mu: „Nie obawiaj się o mnie, mój drogi Wiko, jakoś się to ułoży. Niech no tylko spłynie do mej pustej torebki choć odrobina pieniędzy, trocha grosiwa, zobaczysz, jak potrafię dać sobie radę i o tobie dobrze pamiętać”⁸⁰⁶. Znudzona dotychczasowym życiem, bawi się i pławi w luksusie w Petersburgu u boku adwokata Fryderyka Światobora, w którym Wiko widział przyjaciela. W tym czasie Wincenty walczy na froncie. Odniósłszy rany odzyskuje siły dzięki troskliwej opiece kobiety, którą niegdyś odtrącił dla niegodnej jego uczucia Ireny. W Łuży to właśnie Helena opiekuje się kaleką z urwaną prawą nogą i prawą ręką, z poszarpaną twarzą, pokrytą bliznami, szwami i plamami.

Wincenty zdradza nie tylko Helenę dla Ireny, która wiedzona poczuciem obowiązku, nie zaś miłością, wychodzi za niego za męża, ale także mieszkańców posiadłości własnej matki, którzy w końcowej części utworu zechcą dokonać na nim oraz dziedzicze samosądu, za przyzwoleniem bolszewickich oficerów. Mając na celu osiągnięcie własnego szczęścia panicz świadomie pozbawia życia niewinnych ludzi, między innymi dzieci, które żęły tatarak. Natomiast Irena zdradza męża dla dostatniego życia usprawiedliwiając swój czyn przekonaniem, że nie może czynić pokuty za postępek Wika. Wiernością uczuciu wykazuje się natomiast odrzucona narzeczona Wika – Helena, która podejmuje usilne starania o życie byłego narzeczonego, pomimo upokorzenia, jakiego przez niego doświadczyła, być może dlatego, że nigdy w nikogo nie rzuciła „kamieniem potępienia”. Wiedząc, że Irena jest wielką miłością panicza deklaruje mu swoją pomoc, mówiąc: „Wiko! Może jeszcze powróci do ciebie. Będę się

⁸⁰⁵ Ibid., s. 47-48.

⁸⁰⁶ Ibid., s. 56.

starala, dołożę wszelkich sił, żeby powróciła”⁸⁰⁷. Mając świadomość zdrady Ireny Wiko odpowiada Helenie, że nie ma na to szans, bo jest niewierna.

Winy syna odkupuje ostatecznie jego matka, która ginie rozstrzelana przez bolszewików ku ogólnej radości rodaków. Przed śmiercią wyznaje w sekrecie okaleczonemu paniczowi: „Nie mogę ci być dłużna, mój mały, nie mogę. W sercu mi się coś zepsuło, gdy cię zobaczyła bez ręki i bez nogi. Już nie mogę! Niech ta sama ślepa siła, jakkolwiek się nazywa, wojna czy rewolucja, odgryzie mi ręce i nogi, zagasi wzrok i odejmie słuch, która moje przekleństwo spełniła. Nie mogę ci być dłużną, mój mały Wiko. Nie mogę. Już mi się chce spać na moich rodzinnych śmieciach, w mojej ojcowskiej ziemi”⁸⁰⁸. Utwór kończy się pojmaniem Wincentego przez oficerów obcego wojska.

Podsumowanie rozdziału

Przedmiotem zainteresowania rozdziału zamykającego powyższą rozprawę były wyselekcjonowane przeze mnie nowele i opowiadania oraz powieści i dramaty Stefana Żeromskiego. Wśród bogatej spuścizny piśmienniczej autora *Nawracania Judasza* znalazłam utwory, które najlepiej – w moim odczuciu – naświetliły problem zdrady, dokonującej się w różnych odsłonach. Mając przeświadczenie, że każdy z nas, słaby przecież ze swej natury, skłonny jest do zdrady, Żeromski na kartach swoich utworów zilustrował różne przykłady upadku człowieka, wraz z towarzyszącym temu upadkowi żalem i rozpaczą. Kierując się własnymi doświadczeniami, targany różnymi wątpliwościami oraz świadom ograniczeń ludzkiej natury, pisarz wykreował takie postaci i wydarzenia, które pomagają wzbudzić w czytelniku refleksję nad rolą zła w ludzkim życiu.

Analizując poszczególne utwory podzieliłam je na dwie grupy. W pierwszej z nich umieściłam te utwory, w których Żeromski zilustrował przestępstwa przeciwko wierze, natomiast w drugiej przeciwko człowiekowi. Poszczególne zdrady i dopuszczających się ich „Judaszy” skonfrontowałam z tymi bohaterami, którzy w momencie próby okazali się wiernymi „Hiobami”.

⁸⁰⁷ Ibid., s. 91.

⁸⁰⁸ Ibid., s. 115.

Efektom przeprowadzonych przeze mnie analiz jest dojście do najważniejszego wniosku: jedynie zdrada wobec sacrum jest możliwa do naprawienia. O ile Bóg, pokładając ufność w Jego miłosierdzie, gotów jest wybaczyć wszelkie sprzeniewierzenia wobec religii, o tyle ludzie okazują się już nie być tak wspaniałomyślni. Niewierni wobec wiary albo sami nie są w stanie wybaczyć sobie zdrady, albo nie wybacza im tego czynu otoczenie, nawet najbliższe. Ostatecznie pozostają nieszczęśliwymi innowiercami, bądź agnastykami. Z kolei wina wywołana zdradą przeciwko człowiekowi nigdy nie doczeka się odkupienia, zwłaszcza gdy zdrajca kieruje się w swoim postępowaniu dobrem własnym. Gdy dopuszcza się jej pod wpływem marzeń o lepszym, wygodnym, dostatnim bycie, u boku ukochanej osoby, nie zaś na przykład wskutek obawy o życie własne lub najbliższych. W przypadku zdrady wobec człowieka pierwsze przekroczenie pociąga za sobą łańcuch kolejnych i tylko zadośćuczynienie za tę pierwszą zdradę zdolne jest zahamować jej następstwa. Udały Walgierz musi wrócić do służby u boku polskiego króla, a Rudomska, która doprowadza pośrednio do śmierci niewinnych z rąk Wika, musi zginąć z rąk bolszewickich oficerów.

Wprawdzie Żeromski zdaje się rozumieć pobudki, jakimi kierują się ludzie decydując się na zdradę, usprawiedliwiając skłonność do niej przyrodzoną ułomnością człowieka, to zdecydowanie wspiera wierność.

Stefan Żeromski poszukuje wzorca świeckiego, który odpowiadałby ideałowi, jaki został zarysowany na kartach *Pisma Świętego*. Etyka pisarza zakłada, że działaniami inteligenta powinna kierować platońska trójca, tj. prawda, dobro i piękno, a jego czyny nie mogą naruszać osobistej i moralnej wolności drugiego człowieka. Wrażliwy na ludzką krzywdę powinien odważnie nieść pomoc wszystkim tym, którzy jej potrzebują, bez względu na ich status społeczny. Prawdziwy inteligent zobowiązany jest czynem oraz myślą działać na rzecz dobra przyszłego Niepodległej, a po uzyskaniu pełnej suwerenności wzmóc działania dla lepszej przyszłości polskiego narodu. Każde jego działanie winno być owocem słusznej i niepodważalnej idei, która może prowadzić tylko wyżej i wyżej. Etyka Żeromskiego zakłada, że człowiek nie ma prawa dopuścić do tego, by jego wrażliwość uległa kiedykolwiek wypaczeniu, bądź została przesłonięta przez pieniądź lub żądzę władzy. Winien on czerpać z dziedzictwa przeszłości z myślą o przyszłości, mając zagwarantowaną wyznaniową oraz osobistą wolność. Świadom tego, że życie ludzkie to dramat, w którym człowiek nieustannie dokonuje wyborów, autor *Popiołów* zachęca do pozostawania wiernym Bogu, sobie, człowiekowi,

Ojczyźnie, światu oraz idei, podkreślając, że lojalność wobec siebie to podstawa inteligenckiej godności i wartości. Nade wszystko jednak człowiek winien, bez względu na okoliczności, zmieniać świat krzewiąc wielkie idee, nawet gdyby miał pozostać w tych działaniach sam przeciw wszystkim.

Zakończenie

Biblia, zbiór ksiąg *Starego i Nowego Testamentu*, to źródło naszej kultury i mentalności, a także inspiracja dla wielu pokoleń twórców każdej z epok. Motywy z niej zaczerpnięte przewijają się nieustannie przez wytwory naszej kultury. Jednak *Biblia* odczytywana jest przede wszystkim w wymiarze sacrum jako Księga Objawiona.

„Sacrum” to wszystko, co w jakikolwiek sposób przekracza granice naturalności i doczesności, co wiąże się z religią i wiarą w Boga. Tym, który termin ten wprowadził szerzej w nurt myśli europejskiej, a nawet na teren europejskiej sztuki i kultury, nawiązując przy tym do Rudolfa Otto oraz Gerarda von der Leeuva, jest Mircea Eliade. Współczesny religioznawca oparł się na zasadniczej opozycji sacrum – profanum i uczynił ją narzędziem badania rzeczywistości. Motywy sakralne przenikają niemal całą poezję, są stale obecne w literaturze europejskiej. Wątki starotestamentowe mają swoje miejsce w światowej prozie, a życie Jezusa stało się tematem wielu współczesnych powieści. Tematyka sakralna wyraźnie zdominowała szeroko rozumianą kulturę średniowiecza i romantyzmu. Różnorodność ujęć motywów biblijnych – od wierności do deformacji, parodii oraz zaprzeczeń – była sferą wolności pisarzy. Naturalną skłonnością człowieka stało się poszerzanie dziedziny tradycji religijnej, czego efektem były i są apokryfy, służące dookreśleniu tego, co w *Biblii* niedopowiedziane, a nawet tajemnicze. W literaturze, zwłaszcza pierwszej połowy XX wieku, którą określa się mianem „katolickiej”, zauważano wyraźny związek dobra i zła, a także świętości i grzechu. Najsilniej utrwaloną tradycję posiadają badania motywów religijnych w literaturze. Układem odniesienia jest tutaj najczęściej chrześcijaństwo. Badane są sposoby ujęcia motywów sacrum, ich funkcja w utworach, znaczenie, częstotliwość występowania, a także związek z poetyką, religijnością oraz kulturą epoki. W naszym kręgu kulturowym – mówi Stefan Sawicki – „szczególnie częstą problematyką o wymiarach sakralnych, zwłaszcza w powieści, jest zagadnienie dobra i zła, świętości i grzechu. Sięga ono najgłębiej, dociera do samej istoty człowieczeństwa, wychodzi naprzeciw ludzkim niepokojom, bólowi, tragediom, stając się przy tym szansą dla samej

literatury, której wartość zależna jest m.in. od dojrzałego widzenia egzystencjalnej sytuacji człowieka”⁸⁰⁹. Jednym z motywów biblijnych, który pojawia się cyklicznie na przełomie wieków, jest wątek Judasza, który na kartach literatury ewaluował od naiwnego, zachłannego apostoła-zdrajcy, po tego, bez którego nie dokonałoby się zbawienie.

Po raz pierwszy z postacią Judasza spotykamy się w zapisie biblijnym, gdzie jest on jednym z dwunastu uczniów Jezusa, który wiedziony chęcią zysku, brakiem wiary, bądź też rozczarowaniem sposobem realizowania przez niego misji mesjańskiej, wydaje go religijnym władzom żydowskim. Wskutek tej zdrady Nauczyciel zostaje zabity, a targany wyrzutami sumienia Judasz popełnia samobójstwo przez powieszenie.

W średniowieczu wypracowano jednoznaczną ocenę apostoła-zdrajcy. W *Rozmyśleniu przemyskim* jest on zatwardziałym niegodziwcem, którego od zbrodniczego zamiaru nie odwiodła nawet postawa Jezusa sadzającego go podczas uczyty w Betanii pomiędzy sobą a swoją Matką.

⁸⁰⁹ S. Sawicki, *Sacrum w badaniach literackich*, [w:] *Kultura, literatura, folklor*, op. cit., s. 11.



14. *Pocałunek Judasza*, ikona z XV/początku XVI w.

W staropolskich dramatach pasyjnych prozatorskie kreacje Judasza powielały jego ewangeliczny wizerunek. Akcentowano jego wyrafinowaną podłość, nikczemność, szaleństwo, które doprowadziły go do samozagłady. Jego śmierć miała być dla upadającego człowieka przestrożą. Powody tak haniebnego czynu upatrywano w niechęci apostoła do Jezusa oraz jego metod pozyskiwania zwolenników. W 1600 roku Sebastian Fabian Klonowic w dziele zatytułowanym *Worek Judaszów, to jest złe nabycie majątności*, posługując się osobą apostoła-zdrajcy, ukazywał niziny społeczne Rzeczypospolitej i nurtujący je problem, jakim było naruszanie cudzej własności. Jedni kradli używając przy tym przemocy, drudzy podstępem, jeszcze inni oszustwa czy tyranii. Wszystkim patronował Judasz, wyszukując naśladowców w domach, szpitalach, ratuszu, książęcych salach, a nawet kościołach. Symbolizując wszelką chciwość,

kręactwo, przebiegłość oraz nieposzanowanie sacrum, stał się Judasz wyznacznikiem niecnego postępowania. Na jego przykładzie wskazywano zło, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, po to, by przed nim przestrzec i je zneutralizować⁸¹⁰. Zdrajca pomocny był również podczas wyznaniowych sporów w czasie reform chrześcijaństwa – protestanckiej⁸¹¹ i katolickiej w XVI i XVII stuleciu.

W czasach nowożytnych nastąpiła racjonalizacja postaci Judasza, u której podstaw leżały idee oświeceniowe. Badacze, którzy czerpali z tego nurtu, opisując zdrajcę sięgali po psychologię. Dostrzegano jego chciwość pieniędzy, skąpstwo i ohydę, ale także – jak zauważa ks. Rafał Szczurowski – „światową mądrość, zaślepienie, podążanie za potężną namiętnością czy przekroczenia powszechnie funkcjonujących wyobrażeń o mającym nadejść Mesjaszu”⁸¹². W osobie Judasza, najświętszego spośród apostołów, widziano nieszczęśliwego człowieka, nad którym zawisło fatum. Godnego usprawiedliwienia pierwszego męczennika, który został przymuszony do zdrady. W tworzeniu takiego wizerunku biblijnego apostoła wiódł prym modernizm, dla którego twórców stał się on jednym z biblijnych i literackich bohaterów, których „obarczono ciężarem ludzkiej winy i odpowiedzialności, przez których próbowano zrozumieć tajemnicę grzechu, znaleźć źródło zła na świecie”⁸¹³.

Młoda Polska prezentowała Judasza jako kochanka Marii Magdaleny, który wiedziony zazdrością o nią dopuszcza się zdrady; wiecznego tułacza, którego

⁸¹⁰ Zob. W. Potocki, *Dialog o zmartwychwstaniu Pańskim*, Poznań 1949, s. 28.

⁸¹¹ Pochodzenie duchownych protestanckich wywodzono w prostej linii od Judasza, bo tak jak on zaparli się oni Chrystusa i Ewangelii, skazując siebie na zagładę (Zob. M. Korolko, *Hieronim Powodowski*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* pod red. E. Rostworowskiego, H. Kowalskiej-Kossobudzkiej, A. Szklarskiej-Lohmanowej i in., t. 28, Wrocław 1984, s. 282-285). Natomiast zdaniem kalwina Marcina Krowickiego, to księża katolicy, sprawując Mszę świętą dla pieniędzy, sprzedawali Jezusa tak jak Judasz (Zob. M. Krowicki, *Judasz z potomstwem swoim albo kronika rodzaju i roboty ministrów heretyckich*, Kraków 1611, s. 14). Zarówno katolicy, jak i protestanci z osobą apostoła-zdrajcy kojarzyli jego mocodawcę – szatana. Judasz stał się też trwałym elementem języka polskich socjalistów we wszystkich trzech zaborach. Jego mianem określano m.in. właścicieli fabryk, majstrów, urzędników, członków partii ludowych, agentów policji oraz część duchownych (Zob. R. Szczurowski, *Socjaliści w polskiej publicystyce katolickiej lat 1878-1918*, Kraków 2001, Vagabunda [ps.], *Worek Judaszów. Prowokatorzy Litwy i Białej Rusi*, Woroneż 1918 oraz F. Młot, *Worek Judaszów czyli rzecz o klerykliźmie*, Kraków 1911, s. 67).

⁸¹² R. Szczurowski, *Postać Judasza społecznie użyteczna*, [w:] „Przegląd Powszechny” R. 122, nr 2 (2005), s. 260.

⁸¹³ K. Czerni, *Judasz z końca wieku*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 1984, nr 16, s. 6.

prześladują wizje męki Mistrza; tego, który dopuszcza się zdrady ze świadomością dokonującego się Odkupienia; ucieleśnienie winy i grzechu całej rodziny ludzkiej, a także tego, co w ludziach małe i słabe oraz zdominowane przez lęk przed cierpieniem i śmiercią.

W bogatej literaturze pasyjnej 20-lecia międzywojennego przeważa tradycyjne ujęcie postaci Judasza. Na przykład w dramacie poetyckim *Judaszowa zbrodnia* J. Akrzyńskiego wykorzystany został motyw pozornej zdrady. Apostoł wydał Nauczyciela, by sprowokować Go do objawienia Jego boskiej mocy. Judasz wierzył bowiem, że męka Mistrza jest konieczna, aby mogła się dokonać przemiana ludzkich serc. W pozostałych dramatach tego okresu Judasza wyraźnie potępia się za czyn, którego dokonał, nie znajdując dla niego żadnego usprawiedliwienia.

We współczesnej literaturze dokonuje się przede wszystkim laicyzacji postaci Judasza, jak na przykład w powieści apokryficznej W. Panasa *Według Judasza* i jej kontynuacji pt. *Judasza dziennik intymny*. W tym przypadku autor przyznaje, że napisał te utwory na przekór podaniom kanonicznym, uznając je za nieprawdopodobne. Judasz jest tam wykonawcą powierzonej przez Jezusa misji budowania wśród ludzi wykształconych gmin, w których realizowane będą określone ideały moralne, natomiast w opowiadaniu S. Broszkiewicza zatytułowanym *Trzydzieści srebrników* Judasz ukazany jest jako tajny agent, który za swoją pracę otrzymuje z góry ustaloną pensję w określonej w tytule wysokości. Ostatecznie zostaje jednak powieszony w wieczniku przez apostołów. W tych sensacyjnych opowiadaniach powielane były XIX-wieczne rewelacje związane z postacią zdrajcy. W powieści *Judasz z Monte Sicuro* autorstwa Gustawa Morcinka Judasze to ci Polacy, którzy po zakończeniu II wojny światowej zdecydowali się wrócić z Zachodu do Polski, którą rządili komuniści. Tytułowym Judaszem jest w tym wypadku Polak Janek, a „zdradzonym” Chrystusem jego żydowska kochanka oraz matka ich dziecka, Jeti. Janek pozostaje głuchy na jej nieme wołanie o pomoc, kiedy z grupą Żydów prowadzona jest na zagładę. Inny stosunek do Judasza ma chociażby R. Brandstaetter, który w *Jezusie z Nazarethu* wpisał postępek apostoła w wymiar Bożego planu zbawienia. W tym wypadku Judasz jest człowiekiem o głęboko zakorzenionej wierze, który dopuszcza się zdrady, ponieważ dostrzega w Jezusie fałszywego proroka zagrażającego religii. Interesujące ujęcie Judasza znajdujemy także w powieści Włodzimierza Pawluczuka *Judasz*. Tytułowym zdrajcą jest tutaj młody Białorusin Saszka Daniłko, który zostaje przez autora przedstawiony jako człowiek bez tożsamości, próbujący odnaleźć swoje miejsce w nieustannie

zmieniającym się świecie. Najpierw zdradza prawosławie na rzecz bolszewizmu, następnie bolszewizm dla sekty Grzybowskiej, a ostatecznie wydaje jej założyciela sowieckiej tajnej policji. Saszka, w którego twarzy prawosławny mnich Zosima dostrzega zarówno Boga jak i Szatana, dopełnia dzieła zdrady i przekazuje proroka Ilię (Jezusa) w ręce NKWD za trzydzieści srebrników. Zdrajca, podobnie zresztą jak jego biblijny pierwowzór, próbuje się powiesić, ale podobnie jak Jezus zarzuca Bogu, że go opuścił. Pawluczuk wyraźnie docenia wielką rolę Judasza w micie chrześcijańskim, uznając jego udział w historii zbawienia za niezbędny. Równie ciekawą interpretację postaci apostoła podaje w poemacie *Judasz* Wojciech Bąk. Jego Judasz-everyman staje się bratem każdego, kto odrzuca Słowo Boga. Oryginalne podejście do postaci Judasza prezentuje również w swojej *Pokusie istnienia* Émil Cioran, który nie negując faktu zdrady apostoła, odważnie staje po jego stronie. Możliwe, że w ten sposób autor chciał – podobnie jak wykreowany przez niego bohater – wyróżnić się z tłumu, a gardząc stronniczą i łatwą do manipulacji opinią publiczną, wystawił się na powszechne potępienie. Opowiadając się po stronie Judasza, Cioran wskazał na tragizm ludzkiej egzystencji oraz na to, że w swoich wysiłkach człowiek pozostaje całkowicie osamotniony, nie mogąc liczyć na niczyją pomoc. Egzystencja ludzka jest jego zdaniem absurdalna, kończy się nieuchronną śmiercią, zaś nadzieja na życie po śmierci jest bezsensowna. W obronę bierze Judasza też Nikos Kazantzakis w *Ostatnim kuszeniu Chrystusa*, gdzie apostoł występuje jako kowal i producent krzyży, na których umierają żydowscy patrioci. To właśnie ze względu na jego rzemiosło Żydzi nienawidzą go i uznają za zdrajcę. Autor nie tylko nie zgadza się z tą opinią, ale także uważa, iż rola ucznia Jezusa dorównuje roli samego Nauczyciela. Obaj wypełniają jedynie przeznaczenie.

Współcześni twórcy, kontynuując usprawiedliwianie zdrajcy, wskazują na to, że był on postacią przeważnie przegraną. Wybory, jakich dokonuje Judasz, są bliskie doświadczeniom każdego człowieka. Spotkania z różnymi autorskimi obrazami apostoła, stanowią nie tylko interpretację jego zachowań, ale także zderzenie z „indywidualnością, która ponosi klęskę – zwykle z pełną świadomością przegranej. Spotkanie z Judaszem jest rozpoznaniem à rebours, bo prowadzi do „rozpoznania siebie w obliczu Judasza”⁸¹⁴. Analizowanie losu Judasza zyskało wymiar społeczny, a jego

⁸¹⁴ B. Popczyk-Szczęsna, *Postać Judasza w dramacie polskim XX wieku. Potyczki z referencją*, Kraków 2003, s. 145.

osoba stała się użyteczna w porządkowaniu rzeczywistości oraz określaniu świata, w którym człowiek stanowi część zbiorowości, zagrożoną przez czyhające nań zagrożenia⁸¹⁵.

Urzeczony polskością Żeromski niesie swoim dziełem, w którym nieustannie pobrzmiwają niepokoje natury filozoficzno-moralnej, wartości ogólnoludzkie. Niepokoje te otwarte są dla wszystkich, którzy poszukują głębszej samowiedzy ludzkiego losu, sensu i przeznaczenia, a także borykają się z odwiecznymi problemami życia i śmierci, miłości i przeznaczenia, wielkości i nędzy człowieka, dobra i zła oraz wszystkiego co rozdziera ludzką naturę. Którzy w życiu osobistym i społecznym usiłują opowiedzieć na pytanie: dokąd zmierzamy?⁸¹⁶ Pisarz poszukuje namiętnie i niecierpliwie trwałych wartości ideowo-moralnych, które nadałyby ludzkiemu życiu godność. Targany niepokojami egzystencjalnymi Żeromski nie znajduje jednak prawdy ani w religii, ani w racjonalizmie. Mówi się, że poszukuje „talizmanu”, który broniłby człowieka przed złem w różnych trudnych doświadczeniach moralnych. Tym „talizmanem” – idąc tokiem rozumowania Marii Dąbrowskiej⁸¹⁷ – winny być: wielka miłość, religia, idea względnie doktryna społeczna. Autorka stwierdza jednak, że twórca (w tym wypadku Conrad) nie daje wykreowanym przez siebie bohaterom „wiatyku w postaci wiary w nadprzyrodzone kryteria moralne” ani nie wyposaża ich w żadną społeczną doktrynę, mało tego, jeżeli którakolwiek z postaci dysponuje taką busołą moralną religii bądź też doktryny świeckiej, okazuje się, iż nie chroni ona przed złem ani załamaniem ducha⁸¹⁸. Podobnie jak Conrad, tak i Żeromski, nieufny wobec doktryn społecznych, racjonalizmu oraz pozytywistycznej wiary w automatyczny postęp, który miała przynieść nauka, oświata i cywilizacja, nie obdarowuje swoich bohaterów wiatykiem w postaci wiary w nadprzyrodzone sankcje moralne. Daje im natomiast

⁸¹⁵ Zob. *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, pod red. E. Gigilewicza, Lublin 2000, kol. 207-213; M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, Kraków 1998, s. 213-217; J. Sieradzan, *Motyw Judasza w kulturze*, *op. cit.*, s. 125-163.

⁸¹⁶ Zob. S. Baley, *Osobowość twórcza Żeromskiego (studium z zakresu psychologii twórczości)*, Warszawa 1936, s. 7 i nast.; M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, opr. H. Życzyński, Kraków 1923, s. 7.

⁸¹⁷ M. Dąbrowska, *Conradowskie pojęcie wierności*, [w:] Eadem, *Szkice o Conradzie*, Warszawa 1959, s. 153-154.

⁸¹⁸ Zob. J. Z. Jakubowski, *Nowe spotkanie z Żeromskim*, Warszawa 1975, s. 132-133.

„talizman” polskości, w którym – powiada Jan Zygmunt Jakubowski⁸¹⁹ – skupiają się metafizyczne niepokoje oraz najszlachetniejsze cząstki racjonalistycznej filozofii wieku.

Pisarz żyje w okresie rozpowszechniającego się zainteresowania filozoficznymi poglądami na stosunek człowieka do Boga, religii jako formy poszukiwania doskonałości w walce z odwiecznymi skłonnościami człowieka do grzechu⁸²⁰. Zdarza się, że oscylujący między świętością a grzechem bohaterowie Żeromskiego, na których czele wydaje się stać Ewa Pobratyńska, dążąc do dobra i świętości upadają na samo dno. Ich szczytne intencje legną w gruzach wskutek twardego zderzenia z życiem, z całą jego potwornością istnienia. Dzieje się tak dlatego, że panosząca się w twórczości Żeromskiego niegodziwość wydaje się obezwładniać wykreowanych przez pisarza bohaterów. Jak biblijny Judasz rozbijają się oni o potęgę bezimiennego zła, bowiem fatalizm ciąży na wszystkich.



15. Edward Okuń, *Judasz*, 1901

⁸¹⁹ Ibid., s. 134.

⁸²⁰ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1968, s. 65.

Spis ilustracji

1. Leonardo da Vinci, *Ostatnia Wieczerza*, 1495-1498 – malowidło ściennie wykonane w refektarzu klasztoru przy Santa Maria delle Grazie w Mediolanie. Rozmiar 460 x 880 cm.
2. Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Pojmanie Chrystusa*, ok.1598 – olej na płótnie, Narodowa Galeria Irlandii, Dublin. Rozmiar 133,5 x 169,5 cm.
3. Eugeniusz Mucha, *Pocałunek Judasza*, 1980 – olej, deska. Rozmiar 26,5 x 34 cm.
4. Giotto di Bondone, *Pocałunek Judasza (Pojmanie Chrystusa)*, 1305/1306 – jeden z 40 fresków namalowanych przez Giotta w Kaplicy Scrovegnich, należący do cyklu scen przedstawiających życie Joachima i Anny, rodziców Marii oraz Chrystusa. Rozmiar 185 x 200 cm.
5. Giotto di Bondone, *Wręczenie srebrników Judaszowi*, ok. 1303-1305 – fresk znajdujący się w Kaplicy Scrovegnich. Rozmiar 185 x 200 cm.
6. Duccio di Buoninsegna, *Zdrada Judasza*, 1308-1311 – tempera, Siena.
7. Anton van Dyck, *Pocałunek Judasza*, 1618-1620, zakupiony z kolekcji Rubensa przez Filipa IV w 1640 r.
8. Janusz Marciniak, *Judasz i dłoń Chrystusa*, 1989 – technika mieszana, papier. Obraz wystawiany jest przez Galerię In Spe, która działa od 1996, a od 1998 roku jest galerią bez miejsca. Przy organizowaniu wystaw korzysta z gościnności innych galerii. Rozmiar 31 x 41 cm.
9. James Joseph Jacques Tissot, *Śmierć Judasza*, (1836–1902).
10. Pierwsze znane przedstawienie ukrzyżowania Jezusa Chrystusa (i jednocześnie samobójczej śmierci Judasza Iskarioty). Płaskorzeźba włoska, ok. 420-430 r.n.e.
11. Rembrandt, *Judasz oddaje trzydzieści srebrników*, 1629 – obraz znajduje się w Normanby Collection, Yorkshire. Rozmiar 79 × 102,3 cm.
12. *Ecce Homo*, nieukończony obraz namalowany przez Adama Chmielowskiego, zaczął powstawać w 1879 w kościele św. Ducha we Lwowie. Obraz znajduje się w ołtarzu kościoła – sanktuarium Brata Alberta w Krakowie. Płótno o wymiarach 146 × 96,5 cm.
13. Roman Kaczmarek, *Judasz*, olej/płótno z 1981. Galeria Sztuki Maya w Toruniu. Rozmiar 48 x 42 cm.

14. *Pocałunek Judasza*, ikona z XV/początku XVI w.

15. Edward Okuń, *Judasz*, 1901 – olej na płótnie, własność prywatna. Rozmiar 45 x 70 cm.

Bibliografia

Literatura podmiotu:

A.

Żeromski S., *Charitas*, Warszawa 1956.

Żeromski S., *Dzieje grzechu*, t. 1, Pigoń S. (oprac.), Warszawa 1974.

Żeromski S., *Dzieje grzechu*, t. 2, Pigoń S. (oprac.), Warszawa 1974.

Żeromski S., *Dzieła*, T. XIV, *Nowele. Powieści. Dramaty*, Pigoń S. (oprac.), Warszawa 1974.

Żeromski S., *Dziennik podróży*, Mortkowiczówna H. (przyg. do druku), Warszawa-Kraków 1933.

Żeromski S., *Dzienniki (Wybór)*, Kądziała J. (oprac.), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980.

Żeromski S., *Dzienniki*, T. I, Warszawa 1975.

Żeromski S., *Dzienniki*, T. III, Warszawa 1956.

Żeromski S., *Dzienniki*, T. VI, Warszawa 2010.

Żeromski S., *Dzienników tom odnaleziony*, Warszawa 1973.

Żeromski S., *Nawracanie Judasza*, Pigoń S. (oprac.), Warszawa 1974.

Żeromski S., *O Adamie Żeromskim. Wspomnienia*, Lublin 2001.

Żeromski S., *Pisma zebrane*, t. 1, Adamczyk Z. J. (oprac.), Warszawa 1981.

Żeromski S., *Pisma zebrane*, t. 2, Adamczyk Z. J. (oprac.), Warszawa 1983.

Żeromski S., *Pisma zebrane*, t. 3, Goliński Z. (red.), Warszawa 1987.

Żeromski S., *Pisma zebrane*, t. 8, Wasilewska W. (oprac.), Warszawa 1997.

Żeromski S., *Pisma zebrane. Seria I. Nowele, opowiadania i inne utwory epickie*, Adamczyk Z. J. (oprac.), Warszawa 1990.

Żeromski S., *Pisma zebrane. Seria I. Nowele, opowiadania i inne utwory epickie*, t. 4, *Sen o szpadzie. Pomyłki i inne utwory epickie*, Warszawa 1990.

Żeromski S., *Pisma zebrane. Seria II. Powieści*, T. 7, Warszawa 1985.

Żeromski S., *Pisma zebrane. Seria II. Powieści*, T. 8, Warszawa 1997.

Żeromski S., *Pisma*, Warszawa-Kraków 1928.

Żeromski S., *Ponad śnieg bielszym się stanę*, Pigoń S. (red.), Warszawa 1956.

Żeromski S., *Popioły*, t. 1, Pigoń S. (oprac.), Warszawa 1974.

Żeromski S., *Popioły*, t. 3, Pigoń S. (oprac.), Warszawa 1974.
Żeromski S., *Powieści*, Pigoń S. (oprac.), Warszawa 1970.
Żeromski S., *Powieść o Udałym Walgierzu*, Warszawa 1906.
Żeromski S., *Róża*, Kraków 1913.
Żeromski S., *Snobizm i postęp oraz inne utwory publicystyczne*, Kraków 2003.
Żeromski S., *Szyzyfowe prace*, Hutnikiewicz A. (oprac.), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.
Żeromski S., *Uroda życia*, t. 1, Kraków 1912.
Żeromski S., *Walka z szatanem*, t. 1, Warszawa 1966.
Żeromski S., *Walka z szatanem*, t. 3, Warszawa 1966.
Żeromski S., *Wiatr od morza*, Warszawa 1979.
Żeromski S., *Wierna rzeka*, Adamczyk Z. J. (oprac.), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978.
Żeromski S., *Wspomnienia*, Warszawa 1951.
Żeromski S., *Wybór opowiadań*, Hutnikiewicz A. (oprac.), Wrocław 2003.

B.

Adv. haeres., 1, 31, 1. PG 7, 704.

Antologia polskiej modlitwy poetyckiej, t. 1, Jastrzębski A. i Podsiad A. (oprac.), Warszawa 1974.

Apokryfy Nowego Testamentu Apostołowie część 2, Starowieyski M. (red.), Lublin 1986.

Baigent M., Leigh R., Lincoln H., *Testament Mesjasza*, Warszawa 1999.

Brandstaetter R., *Jezus z Nazaretu*, Tom III, Warszawa 1973.

Bruckberger R. L., *Dzieje Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1972.

Daniłowski G., *Marja Magdalena: powieść*, Warszawa 1911.

De Voragine J., *Złota Legenda*, Warszawa 2000.

Emmerich A. K., *Pasja*, Radom 2004.

Ewangelia Judasza, Myszor W. (red.), Katowice 2006.

Haer. 38, 1, 5. GCS 31,63.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

Kasprowicz J., *Hymny*, Warszawa 1922.

Korab-Brzozowski S., *Poezje zebrane*, Kraków 1978.

Listy Stefana Żeromskiego, Pigoń S. (red.), Wrocław 2003.

Nałkowska Z., *Dzienniki*, T. III, Kirchner H. (oprac.), Warszawa 1976.

Niemojewski A., *Legendy*, Lwów 1902.

Pisma Antoniego Szandlerowskiego, t. IV, Warszawa 1914.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1975.

Przerwa-Tetmajer K., *Judasz Tragedya w 4 aktach*, Kraków 1917.

Reymont W., *Sprawiedliwie*, Warszawa 1970.

Rops Daniel, Amiot F., *Apokryfy Nowego Testamentu*, Londyn 1955.

Rops H. D., *Dzieje Chrystusa*, Tom I, Warszawa 1972.

Rostworowski K. H., *Dramaty wybrane*, t. 1, Kraków 1967.

Rostworowski K. H., *Judasz z Kariothu*, Kraków 1913.

Rostworowski K. H., *Wybór dramatów*, Warszawa 1992.

Roux J-P, *Jezus*, Kraków 1995.

Santucci L., *...I wy chcecie odejść?*, Warszawa 1972.

Stefan Żeromski „Wybór opowiadań”, Hutnikiewicz A. (oprac.), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971.

Św. Efreem – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie* (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t.11), Warszawa 1973.

www.nonpossumus.pl/encykliki/Pius_X/pascendi_dominici_gregis/wstep.php

Wysłouch A., *Mistrz z Nazaretu*, Warszawa 1907.

Z głębokości... Antologia polskiej modlitwy poetyckiej, t. 1, Jastrzębski A. i Podsiad A. (oprac.), Warszawa 1974.

Literatura przedmiotu:

„Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1991, z. 201.

„Albo albo” 2008, z. 3.

„Collectanea Theologica” 1988, z. 2.

„Dialog” 1960, nr 10.

„Dialog” 1969, nr 6.

„Dziennik” 2008, nr 69.

„Echo Literacko-Artystyczne” 1913, nr 4.

„Ethos” R. 17 nr 1/2 (2004).

„Gazeta Literacka” 1932, nr 7.

„Gazeta Literacka” 1933/34, nr 7.

„Gazeta Warszawska” 1913, nr 67.
„Gazeta Warszawska” 1922, nr 144.
„Gazeta Wyborcza” 2006 nr 91 *Duży Format* nr 16.
„Głos Narodu” 1917, nr 97.
„Głos Narodu” 1922, nr 112.
„*Głos*” 1886-1899 – *bibliografia zawartości*, Wrocław 1955.
„Głos” 1936, nr 11.
„Głos” 2006 nr 15/16.
„Homo Dei” 1948, nr 2.
„Ilustrowany Kurier Codzienny” 1934, nr 73.
„Kierunki” 1980, nr 7.
„Krytyka” III 1913, t. XXXVIII.
„Kurier Poznański” 1935, nr 222.
„Kurier Warszawski” 1916, nr 72.
„Kurier Warszawski” 1935, nr 105.
„Kwartalnik Opolski” 2008, nr 2-3.
„Museion” 1913, nr 3.
„Myśl Katolicka” 1908, nr 20.
„Myśl Narodowa” 1932, nr 8.
„Najwyższy Czas!” 2006, nr 15/16.
„Najwyższy Czas!” 2006, nr 17/18.
„Nowa Gazeta” 1917, nr 23.
„Nowe Książki” 2007, nr 8.
„Pamiętnik Literacki” 1979, z. 4.
„Pamiętnik Literacki” 1987, z. 1.
„Przegląd Polski” 1913, t. 187.
„Przegląd Powszechny” 1951, t. 231.
„Przegląd Powszechny” 2005, nr 2.
„Przewodnik Katolicki” 1973, nr 27.
„Radostowa” 1938, nr 3-4.
„Roczniki Filozoficzne” 1964, 12, z. 4, 5-16.
„Roczniki Humanistyczne” 1972, z. 1.
„Rzeczpospolita” 1922, nr 145.
„Skamander” 1935, nr 58.

„Słowo Ludu” 1966, nr 305.
„Słowo Polskie” 1913, nr 262.
„Studia katechetyczne”, t. 3, Charytański J. (red.), Warszawa 1984.
„Studia o modernistach katolickich”, Keller J. i Poniatowski Z. (red.), Warszawa 1968.
„Teatr” 1935, nr 7.
„Twórczość” 1963, nr 1.
„Twórczość” 1966, nr 6.
„Twórczość” 2001, nr 5.
„Tygodnik Ilustrowany” 1913, nr 9.
„Tygodnik Ilustrowany” 1919, nr 42-44.
„Tygodnik Ilustrowany” 1935, nr 16.
„Tygodnik Powszechny” 1948, nr 50.
„Tygodnik Powszechny” 1984, nr 16.
„Tygodnik Powszechny” 2000, nr 17.
„Tygodnik Powszechny” 2001, nr 15.
„Tygodnik Powszechny” 2006, nr 18.
„Tygodnik Powszechny” 2006, nr 21.
„Tygodnik Powszechny” 2006, nr 7.
„W drodze” 1983, nr 6.
„W drodze” 1988, nr 3-4.
„W drodze” 2003, nr 4.
„Warszawskie Studia Teologiczne” 2004, nr 17.
„Wiadomości Literackie” 1935, nr 17.
„Wiara” 1908, nr 28.
„Więź” 1981, nr 2.
„Więź” 1985, nr 10-11-12.
„Więź” 2007, nr 2.
„Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1957, nr 13.
„Zet” 1938, nr 5-6.
„Znak” 1960, nr 68-69.
„Znak” 2002, nr 566.
„Życie i Myśl” 1958, nr 7-8.
„Życie i Myśl” 1967, nr 4-5.
„Życie i Myśl” 1971, nr 11.

- „Życie i Myśl” 1974, nr 5.
- „Życie Teatru” 1925, nr 43-52.
- Adamczewski S., *Sztuka pisarska Żeromskiego*, Kraków 1949.
- Aubert R. (i in.), *Historia Kościoła*, t. 5, Warszawa 1985.
- Augustyn J., *Uczucia. Lęk, Vanier J., Depresja*, Kraków 1992.
- Baley S., *Osobowość twórcza Żeromskiego (studium z zakresu psychologii twórczości)*, Warszawa 1936.
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
- Bednarz M., *Biblia na cenzurowanym*, Szczecinek 2006.
- Behringer C., *Katedry: arcydzieła architektury europejskiej*, Warszawa 1999.
- Bersini F., *Duchowy komentarz do Ewangelii, Tom III Męka, śmierć i zmartwychwstanie*, Kraków 2007.
- Biblia a literatura*, Gotfryd J. (red.), Lublin 1986.
- Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*, t. 13, Warszawa 1970.
- Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*, t. 15, Warszawa 1978.
- Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*, t. 16, Warszawa 1980.
- Bibliografia Literatury Polskiej. Nowy Korbut*, t. 18, vol. 2, Wrocław 1994.
- Bocian M., *Leksykon postaci biblijnych*, Kraków 1998.
- Boczar J., *Dzieje biblijne*, Lwów 1916.
- Bóg - Dekalog - Błogosławieństwa - Modlitwa*, Świącicki A. (red.), Kraków 1977.
- Borowy W., *O Żeromskim. Rozprawy i szkice*, Warszawa 1960.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków-Wrocław 1983 [reprint].
- Charakterystyki literackie*, Lwów 1902.
- Cudowny świat teatru. Artykuły i recenzje 1926-1962*, Kaszyński S. (oprac.), Warszawa 1981.
- Czermińska M., *Gotyk i pisarze*, Gdańsk 2005.
- Czerwiński T., *Dookoła Stefana Żeromskiego*, Kielce 1926.
- Czytanie modernizmu*, Olszewska M. i Bąbiak G. (red.), Warszawa 2004.
- Dąbrowska M., *Szkice o Conradzie*, Warszawa 1959.
- Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii*, Watykan 1991.
- Dramat biblijny Młodej Polski*, Kruk S. (red.), Wrocław 1992.

- Drozd J., *Błogosławieństwa Ewangeliczne*, Katowice 1990.
- Eile S., *Wspomnienia o Stefanie Żeromskim*, Warszawa 1961.
- Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Gigilewicz E. (red.), Lublin 2000.
- Etyka i literatura*, Ihnatowicz E. i Paczoska E. (red.), Warszawa 2006.
- Eustachiewicz L., *Dramaturgia Młodej Polski. Próba monografii dramatu z lat 1890-1918*, Warszawa 1986.
- Feldman W., *Współczesna literatura polska 1864-1918*, t. 2, Kraków 1985.
- Feuerbach L.A., *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953/1981.
- Feuillet A., *Dwa aspekty sprawiedliwości w Kazaniu na Górze*, Com 1 (1981) 1-2.
- Frankl V.E., *Homo patiens*, Warszawa 1984.
- Frankl V.E., *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.
- Fromm E., *Psychoanaliza a religia*, Poznań 1950/2000.
- Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.
- Gabryś M., *Niebo i piekło, Słownictwo pism Stefana Żeromskiego*, t. 14, Kraków 2007.
- Gawin D., *Polska, wieczny romans*, Warszawa 2010.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, t. 1, Poznań 1993.
- Głaz S., *Doświadczenie religijne a sens życia*, Kraków 2002.
- Głowiński M., *Intertekstualność, groteska, parabola*, Kraków 2000.
- Głowiński M., *Porządek, chaos, znaczenie*, Warszawa 1968.
- Górski H., *Najsłynniejsze miejsca i budowle świata*, Warszawa 2005.
- Górski K., *Literatura a prądy umysłowe. Studia i artykuły literackie*, Warszawa 1938.
- Górski K., *Literatura i katolicyzm*, Lublin 2004.
- Górski K., *Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, Warszawa 1986.
- Grubiński W., *W moim konfesjonale*, Warszawa 1925.
- Grzybowski K., Sobolewska B., *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789-1968)*, Warszawa 1971.
- Hass L., *Wolnomularstwo w Europie środkowo-wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza*, Lublin 2004.
- Hutnikiewicz A., *Żeromski*, Warszawa 1987.
- I. B. L., *Żeromski*, Warszawa 1951.
- Inspiracje i motywy biblijne w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, H. Filipkowska i S. Fita (red.), Lublin 1999.
- Jabłońska K., *Kazimierz Tetmajer. Próba biografii*, Kraków 1969.

- Jakiel E., *Młodopolskie portrety biblijne. Wybrane zagadnienia i kreacje*, Gdańsk 2007.
- Jakubowski J. Z., *Nowe spotkanie z Żeromskim*, Warszawa 1975.
- Jakubowski J. Z., *Stefan Żeromski*, Warszawa 1964.
- Janaszek-Ivanickova H., *Świat jako zadanie inteligencji : studium o Stefanie Żeromskim*, Warszawa 1971.
- Józefowicz F., *Jak działać, żeby zasady religijne nie ginęły u młodzieży po wyjściu jej z gimnazjum?*, Lwów 1898.
- Jung C. G., *Archetypy i symbole*, Warszawa 1976.
- Jung C.G., *Psychologia a religia*, Warszawa 1970/1995.
- Kaczmarczyk J. K., *Ewangelie. Studium krytyczne*, Kraków 1915.
- Kaczmarek W., *Złamane pieczęcie Księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski*, Lublin 1999.
- Kądziała J., *Młodość Stefana Żeromskiego*, Warszawa 1976.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kawyn S., *Studia i szkice*, Kraków 1976.
- Kępiński A., *Lęk*, Warszawa 1987.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Kraków 2001.
- Kida J., *Cytowane wyrazy obce w twórczości Stefana Żeromskiego*, Rzeszów 1992.
- Kielak D., *Wielka wojna i świadomość przełomu. Literatura polska lat 1914 – 1918*, Warszawa 2001.
- Klinkowski J., *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, Warszawa 2009.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma ...*, Kraków 1988.
- Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Warszawa 1981.
- Koszutski S., *Walka młodzieży polskiej o wielkie ideały. Wspomnienia z czasów gimnazjalnych i uniwersyteckich: Siedlce, Kielce, Warszawa, Kijów, Paryż (1881-1900)*, Warszawa 1928.
- Kowalewski T., *Krótką historia święta albo biblijna*, Płock 1908.
- Krapiec M. A., *U podstaw rozumienia kultury*, (Dzieła, t. XV), Lublin 1991.
- Krowicki M., *Judasz z potomstwem swoim albo kronika rodzaju i roboty ministrów heretyckich*, Kraków 1611.

- Książek Ł., *Nihilizm gnostycki w kulturze przełomu XIX i XX wieku. Rekonesans*, Warszawa 2010.
- Księga pamiątkowa Kielczan 1856-1904 wydana z okazji zjazdu wychowanków w gimnazjum w Kielcach 7 i 8 września 1924*, Ruśkiewicz T. (red.), Warszawa 1925.
- Kübler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 1969/1998.
- Kudasiewicz J., *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1986.
- Kulczycka-Saloni J., *Pozytywizm i Żeromski*, Warszawa 1977.
- Kultura, literatura, folklor*, Graszewicz M. i Kolbuszewski J. (red.), Warszawa 1988.
- Linde S. B., *Słownik języka polskiego*, t. 6, Warszawa 1995.
- Lisowski Z., *Nowelistyka Stefana Żeromskiego*, Kielce 1999.
- Literatura okresu Młodej Polski*, Wyka K., Hutnikiewicz A., Puchalska M. (red.), Kraków 1973.
- Literatura polska wobec idei rewolucyjnych XX wieku*, Olędzki J. (red.), Warszawa 1969.
- Lubelski J., *Chrystus i grzesznicy*, Tarnów 1913.
- Liotard J-F, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- Maccoby H., *Judas Iscariot and the Myth of the Jewish Evil*, London 1992.
- Makowiecki A. Z., *Słownik postaci literackich*, Warszawa 2000.
- Makselon J., *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990.
- Markiewicz H., *Prus i Żeromski*, Warszawa 1954.
- Markiewicz H., *W kręgu Żeromskiego*, Warszawa 1977.
- Matuszewski I., *Studia o Żeromskim i Wyspiańskim*, Warszawa 1921.
- Mausbach J., *U źródeł bytu – cel ludzkości*, tłum. Z. Cieplucha, Poznań 1909.
- Mazanowski A., *Pogłosy Młodej Polski w dramacie, powieści, krytyce literackiej*, Kraków 1915.
- Mikołajko Z., *Emaus oraz inne spojrzenia do wnętrza Pisma*, Gdańsk 1998.
- Mikołajko Z., *W świecie wszechmogącym*, Warszawa 2009.
- Miłaszewscy W. i S., *Wspominamy*, Poznań 1939.
- Młot F., *Worek Judaszów czyli rzecz o klerykiźmie*, Kraków 1911.
- Mochnacki M., *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, Życzyński H. (opr.), Kraków 1923.
- Morawski S., *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999.
- Morstin L. H., *Spotkania z ludźmi*, Kraków 1957.

- Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, Kraków 2001.
- O Stefanie Żeromskim. Materiały z sesji naukowej Kielce 14-16 październik 1974*, Pałowski J. (red.), Warszawa 1976.
- Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku*, seria V: *Literatura okresu Młodej Polski t. II*, Warszawa 1967.
- Obsulewicz-Niewińska B., „*Nieobalamucona*” *wrażliwość*, Lublin 2008.
- Otto R., *Świętość*, Warszawa 1968.
- Pamiętnik Koła Kielczan*, T. 2: 1928, Kielce-Warszawa 1929.
- Pastori et magistro*, Lublin 1966.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Literatura Młodej Polski*, Warszawa 1992.
- Podstawowe wymiary katechezy*, Majewski M. (red.), Kraków 1991.
- Polski Słownik Biograficzny*, Rostworowski E., Kowalska-Kossobudzka H., Szklarska-Lohmanowa i in. (red.), t. 28, Wrocław 1984.
- Popczyk-Szczęśna B., *Postać Judasza w dramacie polskim XX wieku. Potyczki z referencją*, Kraków 2003.
- Popiel J., *Sztuka dramatyczna K. H. Rostworowskiego*, Wrocław 1990.
- Postać Judasza w literaturze, teologii i sztuce*, Sieradzan J. (red.), Białystok 2007.
- Postmodernizm. Antologia przekładów*, Nycz R. (red.), Kraków 1997.
- Potocki W., *Dialog o zmartwychwstaniu Pańskim*, Poznań 1949.
- Pozytywizm. Język epoki*, Borkowska G. i Maciejewski J. (red.), Warszawa 2001.
- Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadczenia poszukiwań*, Fita S. (red.), T. 8, Lublin 1993.
- Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, Żabicki Z. (red.), Wrocław 1972.
- Psychologia religii*, Chlewiński Z. (red.), Lublin 1982.
- Rabski W., *Teatr po wojnie. Premiery warszawskie 1918-1924*, Warszawa 1925.
- Romaniuk K., *Błogosławieni*, Warszawa 1997.
- Sacrum w literaturze*, Gotfryd J., Jasińska-Wojtkowska M., Sawicki S. (red.), Lublin 1983.
- Sawicki S., *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986.
- Sawicki S., *Z pogranicza literatury i religii*, Lublin, 1978.
- Scheler M., *Resentyment a moralność* (przekład J. Garewicz), Warszawa 1977.
- Sens choroby, sens życia, sens śmierci*, Bortnowska H. (red.), Kraków 1980.
- Serwantowski W., *Wykład Pisma Świętego*, t. 3, Wiedeń 1845.

- Sieradzan J., *Szaleństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Kraków 2005.
- Skarga B., *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1975.
- Skarga B., *Rewizja i ortodoksja w pozytywizmie francuskim*, Warszawa 1967.
- Słownik wiedzy biblijnej*, Metzger B. M. i Coogan M. D. (red.), Warszawa 1996.
- Słownik współczesnych pisarzy polskich*, t. 3, Budzyk K. (red.), Warszawa 1964.
- Starowieyski M., *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2006.
- Starowieyski M., *Judasz Historia, Legenda, Mity*, Poznań 2006.
- Stefan Żeromski. Kalendarz życia i twórczości*, Eile S. i Kasztelowicz S. (oprac.), Kraków 1961.
- Stefan Żeromski. O twórczości literackiej*, Łoch E. (red.), Lublin 1994.
- Stefan Żeromski. W pięćdziesiątą rocznicę śmierci. Studia i szkice*, Goliński Z. (red.), Warszawa 1977.
- Stępnik K., *Rekonesans. Studia z literatury i publicystyki okresu I wojny światowej*, Lublin 1997.
- Światy Stefana Żeromskiego*, Olszewska M. J. i Bąbiak G. P. (red.), Warszawa 2005.
- Szczepański W., *Cztery Ewangelie*, Kraków 1916.
- Szczurowski R., *Socjaliści w polskiej publicystyce katolickiej lat 1878-1918*, Kraków 2001.
- Sztachelska J., *"Reporteryje" i reportaże: dokumentarne tradycje polskiej prozy w 2 poł. XIX i na pocz. XX wieku: (Prus, Konopnicka, Dygasiński, Reymont)*, Białystok 1997.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1968.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tomkowski J., *Młoda Polska*, Warszawa 2001.
- Tułodziecka I., *Działalność i poglądy społeczno-oświatowe Stefana Żeromskiego oraz ich odbicie w twórczości pisarza*, Warszawa 1970.
- Vagabunda [ps.], *Worek Judaszów. Prowokatorzy Litwy i Białej Rusi*, Woroneż 1918.
- Vermes G., *Kto był kim w czasach Jezusa*, Warszawa 2006.
- Von Balthasar H. U., *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1997.
- Weiss O., *Der Modernismus in Deutschland*, Regensburg 1995.
- Westwood J., *Tajemnice miejsc niezwykłych*, Warszawa 1994.
- Wierzyński K., *W garderobie duchów. Wrażenia teatralne*, Lwów 1938.
- Wołyński J., *Wspomnienia z czasów szkolnictwa rosyjskiego w b. Królestwie Polskim 1868-1915*, Warszawa 1936.

- Wśród tułaczy i wędrowców. Studia młodopolskie*, Fita S. i Malik J. A. (red.), Lublin 2001.
- Wstęp do Nowego Testamentu*, Rubinkiewicz R. (red.), Poznań 1996.
- Wulff D. M., *Psychologia religii*, Warszawa 1999.
- www.krajoznawcy.info.pl/w-pustelni-siostr-albertynek-7191
- www.stefanzeromski.pl/materialy-z-konferencji/ii-maria-j-olszewska-charitas-dialog-z-wizja-niepodleglej-aksjologiczne-ambiwalencje-wielkiej-wojny/
- Wyka K., *Szkice literackie i artystyczne*, t. 1, Kraków 1956.
- Wyka M., *Światopoglądy młodopolskie*, Kraków 1996.
- Z dziejów recepcji twórczości 1895-1964*, Adamczyk Z. J. (red.), Warszawa 1975.
- Zagórski A., *Walka o teatr*, Warszawa 1931.
- Zaleski Z., *Od zawiści do zemsty. Społeczna psychologia kłopotliwych emocji*, Warszawa 1998.
- Zawiszyna M., *Pismo święte w streszczeniach i wyjątkach*, Lwów 1900.
- Zdanowicz A., *Metafizyka i życie społeczne*, Warszawa 2005.
- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. 2, Poznań 1986.
- Życzyński H., *Estetyka tragizmu*, Lublin 1937.
- Życzyński H., *Twórczość K. H. Rostworowskiego*, [b.w.], Lublin 1938.

SUMMARY

The figure of Judas has always fascinated theologians, philosophers and artists connected with different kinds of arts, not because it is mysterious but also because it constitutes, in some measure, the complement of the person of Jesus. Judas enables the comprehension of common people, with their various frailties – vanity, opportunism, inclination to treason – but also with regret and despair.

The turn of 19th and 20th century was marked by the considerable interest of the authors in negative characters, among them Judas, depicted in a way which differed to a very much extent from its biblical prototype. Therefore, 20th century became in literature the time of rediscovery of Judas and of the repetitive attempts to illuminate the mystery of his person. During the last century, the enigmatic apostle ceased to be treated only as a marginal character in the passion of Jesus. Judas gained a kind of independence and became a symbol for a person entangled in the mystery of sin, who fights a difficult war for the shape of his existence. The figure of the unfaithful apostle lies also in the circle of interest of Stefan Żeromski, and speaks even more strongly about the universal issue of treason.

The point of departure in reconstructing the history of evangelic Judas is the presentation of the biblical image of a traitor, which is disseminated in Holy Scripture along with the works following and complementing it – the chosen Apocrypha along with other non-canonical texts. My direction is also directed towards *Gospel of Judas* and *The Golden Legend* by Jacobus de Voragine. In presenting the theme of Judas in Young Poland literature, I concentrate on the most interesting works of this period: *Judasz* by Jan Kasprowicz, *Przeklęty* by Andrzej Niemojewski, *Marja z Magdali* by Antoni Szandlerowski, *Maria Magdalena* by Gustaw Daniłowski, *Judasz z Kariothu* by Karol Hubert Rostworowski and *Judasz* by Kazimierz Przerwa-Tetmajer. In the following chapters, I introduce the motif of the apostle-traitor in Stefan Żeromski's trilogy *Walka z szatanem*, focusing on Ryszard Nienaski and Witold Granowski; finally presenting the illustration of peculiar dialectics of faithfulness and treason in the works of Stefan Żeromski, basing on the chosen novellas and short stories such as *Ananke*, *Silaczka*, *Do swego Boga*, *Poganin* and *Echa leśne* along with his novels and dramas, among many *Szyfowe prace*, *Ludzie bezdomni*, *Popioły*, *Powieść o Udałym Walgierzu*,

Dzieje grzechu, Róża, Wierna rzeka, Uroda życia and *Ponad śnieg bielszym się stanę*. From the chosen works, the apostle-traitor is referred to by his name only in *Nawracanie Judasza*; in any other piece of literature his figure functions as the synonym of treason, taking various forms – it appears as the treason of faith, Homeland, compatriots, oneself, one's values, revolution, one's word, feelings and, last but not least, of one's spouse.

In this dissertation, I elaborate on the reason why Stefan Żeromski uses in his works the figure of the biblical traitor, who this character is for the author and who is depicted by him as “Judas”, what conclusions come from the observation of the evolution of the Judas motif in Stefan Żeromski's writing, what influence the unfaithful apostle has on the life and the worldview of the author and what role, according to Żeromski, is played by the evil in the world. In my work, I present the problems against the background of modernism. I try to reconstruct how the crime of Judas was evaluated, starting from Antiquity and the Bible and ending on contemporary literature (from a naïve, greedy apostle-traitor to the person without whom the salvation would not be possible). While seeking answers to the bothering questions, I draw on the inspiration delivered by the methodology of modern Humanities – from classical philological research and biblical exegesis to the history of idea and the cultural poetics.

The subject of interest in the closing chapter of this dissertation is the selected novellas and short stories along with novels and dramas written by Stefan Żeromski. Among the rich legacy of the author of *Nawracanie Judasza*, I found the works which, in my opinion, illuminated the issue of treason in its different forms the best. Knowing that everyone, being weak in their nature, is able to commit treason, Żeromski illustrated in his works different examples of the fall of human, together with regret and despair accompanying it. Directed by his own experience, tormented by various doubts and aware of the limitations of human nature, the writer created those characters and events which help make the reader reflect on the role of the evil in human lives. In the analysis, I divided the works into two groups. The first consists of the texts in which Żeromski depicted the crimes against the faith while the second contains the crimes against human. I confronted separate treasons and the “Judases” committing them with the characters that, in the moment of trial, turned out to be faithful “Hiobs”.

The effect of the conducted analyses is coming to the most crucial conclusion: only treason against sacrum can be mended. While the God, assuming faith in his mercy, is ready to forgive all crimes against religion, people turn out not to be so

magnanimous. The people disloyal towards the faith either cannot forgive themselves or the deed is not forgiven by their surroundings, even the closest one. Finally, they remain miserable infidels or agnostics. The guilt caused by the treason against another man, in turn, will never face redemption, especially when the traitor is guided by his own good. If he or she commits the deed because of the dreams of better, more comfortable and affluent life with a beloved person, not, for instance, because of the fear for his or her own life or the live of the closest people. In the case of treason against the man, the first one causes the chain of the successive deeds ones and only the atonement for the first is able to stop its consequences. Although Żeromski seems to understand the reasons why people decide to commit treason, justifying the inclination to it as an inborn human imperfection, he definitely supports faithfulness. One could have the impression that he is clearly sensitive on the subject of treason; he seeks secular holiness which would be suitable for the ideal depicted on the pages of Holy Scripture.

Enchanted by the notion of “Polishness”, he carries along in his works, which are marked by the continual concerns of philosophical-moral nature, values common to all mankind. These concerns are shared by him with all people who seek deeper self-knowledge about human fate and who are coping with eternal problems concerning life and death, love and destiny or human greatness and misery. Those who try to answer the question “Were are we going?”. He passionately and impatiently seeks durable ideal and moral values which would grant the dignity to the human life. Yet Żeromski, tormented by existential doubts, finds the truth neither in religion nor in rationalism. It sometimes happens that his characters, oscillating between holiness and sin and striving towards good, hit the bottom. Their noble intentions founder as a result of a hard clash with the life with all its atrociousness of existence. The reason for this is that the iniquity, running rampant in his literature, seems to incapacitate the characters created by the writer. Like the biblical Judas, they are destroyed by power of unnamed evil as fatalism hangs over every human being.