

Marzena Golan

Przestrzenie ziemskich rozkoszy oraz pokuty św. Marii Magdaleny w hagiografii i homiletyce dawnej Polski

Meluzyna. Dawna Literatura i Kultura nr 2 (7), 44-61

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



MELUZyna

ISSN 2449-7339

2 (7) (2017) | Rocznik IV

DOI: 10.18276/me.2017.2-03

KONTEKSTY I NAWIĄZANIA

Marzena Golan*

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Przestrzenie ziemskich rozkoszy oraz pokuty św. Marii Magdaleny w hagiografii i homiletyce dawnej Polski

Błogosławiona grzesznica, wzór nawrócenia i pokuty, świadek zmartwychwstania Jezusa – wokół tych wyobrażeń Marii Magdaleny ukształtowała się legenda świętej¹. I choć inspirowała artystów i poetów, Ewangelia mówi o niej bardzo niewiele, często poprzestając na samym imieniu (Ehrman, 2010, s. 236–237)². Tradycja skontaminowała zatem wątki dotyczące różnych bohaterów ewangelicznych i dopiero humanistyczna egzegeza oraz hagiografia zakwestionowały prawdziwość utrwalonego przez stulecia wizerunku. On sam jednak, niezależnie od biograficznych i historycznych faktów, był i jest niedającą się zakwestionować rzeczywistością, bogatym i dynamicznym tekstem kultury, amalgamatem symbolicznym, który dla chrześcijan był i pozostaje przede wszystkim znakiem duchowej przemiany jako odpowiedzi na dotykającą najgłębszej istoty człowieka łaskę.

Legenda Marii Magdaleny wydaje się intrygująca już ze względu na współtworzące ją wątki tradycji, gdyż to one nasycają znaczeniem wizerunek Świętej. Tworzenie się legendy

* e-mail autorki: marzenagolan@gmail.com

¹ Stan badań nad funkcjonowaniem tradycji hagiograficznej Marii Magdaleny w kulturze staropolskiej wydaje się nie być zbyt obszerny. Wśród najistotniejszych prac, skupiających się jednak bardziej na zagadnieniach rozwoju kultu i wyobraźni artystycznej niż na kwestiach literackich, należy wymienić: Heyducki, 1876; Hozakowski, 1925; Skrudlik, 1937; Makara, 1947; Adamiak, 1993; Śnieciński, 1998; Bartnik, 1996; Staszewski, 2000; Pięcińska, 2005; Jezierski, Parzych-Blakiewicz, Rabczyński, 2015. Na szczególną uwagę, ze względu na przedstawienie wizerunku św. Marii Magdaleny w dawnej kulturze polskiej, zasługują prace: Krawiecka 2006, 1995, 1997, 2007, 2009 oraz Kuran 2011.

² Bart Ehrman stwierdza, iż Maria Magdalena wspomniana jest w Ewangelii trzydzieści razy (łącznie z fragmentami równoległymi), natomiast w Dziejach Apostolskich ani razu (zob. Ehrman, 2010, s. 236–237).

św. Marii Magdaleny ma swój początek zarówno w kanonicznych ewangeliach, jak i w apokryfach Nowego Testamentu³. Wśród tych drugich na kształt jej literackich przedstawień najsilniej oddziaływały: Ewangelia Tomasza, Ewangelia Filipa (Starowieyski, 1986) oraz Ewangelia Marii Magdaleny. Poważny wpływ na formowanie kulturowego obrazu Marii Magdaleny wywarły też pisma Ojców Kościoła, zarówno Wschodu, jak i Zachodu, którzy podejmowali problem tożsamości Marii Magdaleny; w alegorycznym wykładzie egzegetycznym – identyfikując ją z Marią z Betanii i jednocześnie przeciwstawiając siostrze Marcie – przedstawiali świętą jako wzór kontemplacji, a także interpretowali ewangeliczną scenę *noli me tangere*⁴. Zasadnicze znaczenie dla kształtowania się obrazu świętej w literaturze i sztuce miało jednak przede wszystkim zespolenie wątków trzech kobiet ewangelicznych (jawnogrzeszniczcy z Ewangelii św. Łukasza, Marii z Betanii z Ewangelii św. Jana, a także opisanej w Ewangelii św. Marka niewiasty, z której Jezus wypędził siedem złych duchów) oraz utożsamienie ich z Marią Magdaleną. Skontaminowanie losów trzech kobiet biblijnych z postacią Marii Magdaleny, którego dokonał Grzegorz Wielki w *Homilii XXXIII głoszonej do ludu w bazylice świętego Klemensa w piątek w suche dni września* (1969), miało istotny wpływ na kształt obrazu świętej w literaturze i sztuce. Magdalena stała się personifikacją pokuty i nawrócenia, a także miłości do Boga, tak gorącej, że „wypala rdzę grzechu”. Takie połączenie miało obrazować ideał miłości do Jezusa, ponieważ każda z trzech kobiet reprezentowała inny rodzaj uwielbienia Pana: Maria z Magdali – prawdziwą miłość wdzięczności, jawnogrzeszniczka, która namaściła stopy Chrystusa podczas uczyty u faryzeusza – miłość skruszoną oraz Maria z Betanii, czyli „miłość ekstatycznej kontemplacji” (Fros, Sowa, 2002, s. 382–383). Historia w legendach skupiała się przeważnie wokół apostołstwa i pokuty Marii Magdaleny.

Już starożytne podania mówiły o tym, że Magdalena pozostała wraz z innymi niewiastami z Matką Bożą aż do Jej śmierci (por. Skrudlik, 1937, s. 27), natomiast z VII wieku pochodzi legenda o śmierci samej Marii Magdaleny w Efezie, której źródła należy się dopatrywać w twierdzeniu Modesta (jerozolimskiego patriarchy), iż święta w tymże miejscu zakończyła swoje życie doczesne i tam też została pochowana⁵. Martyrologium wschodnie mówi zaś o dwóch siostrach Greczynkach, Marii i Marcie, które w I wieku n.e. poniosły męczeńską śmierć w Efezie (Skrudlik, 1937, s. 27–28). Inne wątki losów Marii Magdaleny przedstawia jej żywot spisany w IX wieku przez Rabana Maura (atrybucja ta wskazana została w piętnastowiecznej kopii rękopiśmiennej żywota, przechowywanej w bibliotece oksfordzkiego Magdalen

³ Maria Magdalena pojawia się w następujących apokryfach Nowego Testamentu: Ewangelii Piotra (zwrócenie uwagi na rolę kobiety w społeczeństwie), Liście Tyberiusza do Piłata z V wieku (Maria Magdalena przedstawiona jako rzeczniczka Jezusa przed cesarzem Augustem), Liście do Apostołów (szczególna rola Marii Magdaleny jako tej, której Jezus powierzył przekazanie wiadomości o zmartwychwstaniu) oraz w Ewangelii Gruzińskiej (rozdzielenie postaci Marii z Betanii, Marii Magdaleny oraz jawnogrzeszniczcy, która umywa stopy Jezusa w domu Szymona).

⁴ Łac. „Nie tykaj mnie”.

⁵ Na temat legendy śmierci Marii Magdaleny w Efezie Jacqueline Kelen odnotowuje: „Obok legendy prowansalskiej pojawiła się inna tradycja, kolportowana przez Grzegorza z Tours w VI wieku, z której wynika, że Maria Magdalena zmarła w Efezie, w pobliżu domu Matki Bożej i św. Jana Apostoła. Pisze historyk, że żyła jak pustelnica w pewnej grocie, w pobliżu jaskini Siedmiu Braci Śpiących. Jej ciało odkryto *sine tegmine*, bez nakrycia i bez ubrania” (Kelen, 2009b, s. 79–80).

College, jest jednak kwestionowana w nowszych badaniach, gdzie wskazuje się raczej na krąg cystersów jako na środowisko nieznanego autora). Mowa w nim o tym, iż Magdalena, wcześniej osierocona, została małżonką faryzeusza, jednak jej upodobanie do zabaw stało się przyczyną rozwodu, po którym, opętana przez siedem demonów, wiodła grzeszne życie na dworze Heroda. Dopiero kiedy poznała Jezusa, przemieniła swoje serce (Krawiecka, 2006, s. 34). Najbardziej znane oraz wielokrotnie wykorzystywane przez artystów wątki hagiograficzne dotyczące Marii Magdaleny pochodzą jednak ze *Złotej legendy* Jakuba de Voragine (2000), w której pojawia się opowieść o misji apostolskiej świętej w Marsylii oraz o jej pustelniczej pokucie. Historia ta godzi i łączy właściwie wszystkie konkurencyjne warianty losów Marii z Magdali, uzupełniając je wreszcie wątkami, które zaspokoić miały aspiracje lokalnych sanktuariów. Głównie z tego powodu Magdalena stała się z czasem ulubioną francuską świętą, a „prowansalska” część jej biografii nie podlegała dłużej kwestionowaniu. Przełomem stał się dopiero traktat Jacques’a Lefèvre’a d’Étaples’a *De Maria Magdalena disceptatio* (1518)⁶. Wystąpienie Lefèvre’a – wybitnego francuskiego humanisty – wywołało wiele kontrowersji w całej Europie, a czas wydania broszury, czyli lata 1517–1519, przypadł na przełomowy dla Francji okres w wymiarze intelektualnym i religijnym. Lefèvre, znakomity filolog i bibliista, opierając się na analizie tekstu ewangelicznego, zakwestionował wywodzący się od Grzegorza i Augustyna syntetyczny wizerunek Magdaleny, jednak wczesnonowożytna tradycja katolicka podtrzymała tenże. Historyczna wiarygodność była bowiem mniej istotna niż bogactwo przypisanych jej w legendzie znaczeń. Jako tekst symboliczny, *par excellence* tekst kultury, święta miała się okazać kluczową bohaterką odnawiającego się po soborze trydenckim Kościoła. Taką też Magdalenę odnajdujemy na kartach dawnej literatury polskiej.

Z dzieł pisarzy staropolskich wyłaniają się trzy wizerunki świętej: Magdalena jako Wenus chrześcijańska, Magdalena pokutująca oraz Magdalena jako mistrzyni kontemplacji. Otoczenie, w którym przebywa święta, poniekąd współtworzy jej wizerunek, zwłaszcza w obrazie Magdaleny zmysłowej oraz pokutującej znaczącą rolę odgrywa przestrzeń. Sugestie zmysłowych delectacji kształtowane są tu nie tylko poprzez deskrypcję jej urody, ale także przez wpisanie postaci w rzeczywistość ziemskich rozkoszy, którym – zgodnie z legendą – miała się z upodobaniem oddawać. Magdalena zamieszkuje więc pałace o ścianach zdobionych licznymi zwierciadłami, złotem czy polerowanym alabastrem.

Karol Kwinta, osiemnastowieczny franciszkanin i hagiograf, związany z zakonem reformatorów prowincji małopolskiej⁷, jest autorem najobszerniejszego polskiego żywota Marii Magdaleny, zatytułowanego *Romans zbawienny albo opisanie życia świętej Maryi Magdaleny* (1779). Dzieło Kwinty składa się z trzech części. Pierwsza to opis „życia światowego i nawrócenia” Magdaleny, druga traktuje o pokucie, którą bohaterka odbyła, natomiast ostatnia poświęcona jest opisowi śmierci świętej. Świeckie rozkosze pałacu Magdaleny zostają potraktowane przez Kwintę bez udawanej wstrzemięźliwości, ze swobodą, jakiej nie powstydzilby się autor całkiem już „grzesznego” romansu. Odnajdujemy tu taki oto opis domu Świętej Grzesznicy, przez hagiografa nazywanego „Morzem Syren”:

⁶ Na temat broszury Lefèvre’a zob. prace Burneta (2005, s. 49–59) oraz Bietenholza i Deutschera (1995).

⁷ Informacje na temat Karola Kwinty zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska* (1905, s. 435).

Dom jej, stawszy się miejscem Bachusa i Wenery, został szkołą nieczystych zbytków [...]. Rozpościerali się po ścianach pałacu Magdaleny co przyjemniejsze obrazy [...]. Wisiały po wszystkich ścianach wielkie zwierciadła, ażeby ją między siebie podzieliwszy, kształtniej piękności całość pod oczy patrzących podsuwały.

Mieszało się powietrze z zapachem arabskich perfumów i pomad, które to z paszczek różnego zwierza, to z pyszczków misternie wyrobionych ptasząt wybuchały, kwitnęły prace perskich igieł na obiciach, i już nie ogrody, ale raj rozkoszy na sobie wyrażały (Kwinta, 1779, s. 45–46).

Sposób przedstawienia pałacu przez Kwintę jest oryginalny i nie wywodzi się z prymarnych źródeł legendy świętej. W przytoczonym fragmencie można za to zauważyć tendencje właściwe romansowi barokowemu, widoczne są nawet analogie konwencji w opisie owego przybytku oraz w sposobie przedstawienia pałacu Wenery w poemacie Samuela Twardowskiego *Nadobna Paskwalina*:

Był szczerzo z alabastru, czarno układany
W szachownicę marmurem, ze wnątrz mając ściany
Od samych chryzolitów i złota błyszczące,
Progi, stopnie, podwójne wszystkie pałające
Miedzią koryntyjacką [...]
A wprzód odmalowane po podłogach drogich
Pędzlem Apellesowym owych widzieć srogich
Obrazy bohaterów, którzy od tej pani,
Aż i sami bogowie, kiedyś zhołdowani.
(*Nadobna Paskwalina*, Punkt I, w. 73–86)

Poeta, opisując pałac bogini, skupił się nie tylko na oddaniu bogactwa i kosztowności, ale również na estetyce połyskujących barw (Fischerówna, 1931, s. 13–14). Na ścianach pałacu Magdaleny lśniły wielkie zwierciadła, zaś blask komnat Wenery pochodzi ze zdobień wykonanych z chryzolitów, złota oraz miedzi. Pałacowa przestrzeń obu bohaterek wypełniona jest zdobieniami i przepychem: w Magdali dominują motywy zwierzęce i roślinne, które tworzą obraz rozkosznego raj, zaś w królestwie mitycznej bogini bogactwo objawia się w drogich kamieniach i kruszcach, a także w licznych malowidłach. Wnętrza zamków i pałaców bohaterów romansów już w średniowiecznych dziełach nosiły cechy przepychu i ozdobności (Włodarski, 2012, s. 25–28)⁸. Podobnie było w romansach barokowych. Oto na przykład w *Historii uciesznej o królownie Banialuce* oczom młodzieńca ukazuje się pałac tytułowej bohaterki:

Ludzi w nim – widzę – niemasz, obicia kosztowne,
z osanego marmuru odrzwi polerowne,

⁸ Maciej Włodarski przypomina z przepychem urządzony pałac Izoldy Jasnowłosej (*Dzieje Tristana i Izoldy*) oraz komnaty specjalnie przygotowane dla ukochanej Lanvala (Marie de France, *Lanval*) czy Ereka i Enidy (Chrétien z Troyes, *Zadziwiająca historia o Ereku i Enidzie*) (Włodarski, 2012, s. 25–28).

pokoje złocistymi stropy ozdobione,
pawimenty marmurem wszystkie posadzone.

(*Historycja ucieszna o królownie Banialuce*, rozdział II, w. 33–36)

Podsumujmy zatem: przywołane obrazy siedzib, zarówno bohaterek romansowych, jak i Marii Magdaleny, emanują przepychem i uwodzą ozdobnością. Ściany zdobione są zwierciadłami, złotem, polerowanym alabastrem – wszystko to staje się lustrem, w którym piękne bohaterki mogą podziwiać swoją urodę. W komnatach unosi się woń perfum i olejków, a w tle pojawiają się motywy zwierzęce. Pałace opisane w ten sposób stają się niemalże „świeckim rajem”, gdzie ciało doznaje ziemskich uciech. W podobny sposób w literaturze barokowej przedstawiane były „światowe rozkosze” w poematach opisowych. Pałac – miejsce swawoli i szczęśliwości – odnajdziemy także w *Pałacu Leszczyńskim* Samuela Twardowskiego.

Ciekawe, że w homiletyce, tak odległej przecież od poetyki romansu, również pojawiają się opisy pałacu Magdaleny, przywodzące na myśl, z jednej strony, znane nam już obrazy przybytków Wenery, z drugiej zaś – komnaty osiemnastowiecznych „żon modnych”. W kazaniu Stefana Ponińskiego słuchacze zostają zaproszeni do „kasztelu Magdalis nazwanego”, gdzie oprócz koniecznych zwierciadeł, ozdób i miękko zaśnane go łoża widzą też rekwizyty służące rozrywkom i grom towarzyskim, dla których przecież nie ma miejsca w kobiecej parenezie. Zamek Magdaleny jest też, oczywiście, „domem otwartym”, zapraszającym chętnych uczestników grzesznych uciech:

Od osoby i fizjognomiji udajmy się do rezydencyi onejże, udajmy do Betaniji, do zamku i kasztelu Magdalis nazwanego. Wnidźmy do panińskiego, abo nie panińskiego pokoju. A wolnoż wniść, Magdaleno? A komuż w ten czas nie było wolno, na ścież drzwi stały otwarte, ten przyszedł, ów wyszedł, ustawiczny *fluxus et refluxus*. Jakobyś na rzymską niegdy Messalinę *inter turbam procorum* patrzył *strepente cir[c]um procaci choro*. Nuż przypatrzeć się ścianom, galanteryjom, miękko pod drogim pawilonem usłanemu łożu, na stole warcabom, kartom, rozwieszonym zwierciadłom i innym tysiąc białogłowskim dwornościom i wykwintom, fraszkom (Poniński, 1723, s. 28).

Bardzo zbliżona do opisu Ponińskiego wydaje się relacja innego osiemnastowiecznego kaznodziei, Macieja Muchowskiego, zawarta w *Kazaniu na dzień Świętej Maryi Magdaleny* ze zbioru *Żniwo złote z wybranego cnót ziarna albo kazania na uroczystości świętych niebieskich* (Muchowski, 1739). W treść homilii został wpleciony żywot Marii Magdaleny, w którym kaznodzieja obdarzył świętą cechami kochanki rodem z romansów barokowych. Muchowski tak oto opisuje jej dom⁹:

Pójdźmy jeno na zamek, w którym przemieszkiwała Magdalena. [...] Do Messaliny gach po gachu, niecnota po niecnocie wchodził. Tak też było i w domu Magdaleny. Ustawicznie tam drzwi

⁹ Muchowski podaje następujący rodowód Magdaleny: „Za żywota rodziców swoich żyła skromnie według swojego stanu, bo była pod świątobliwym domem. Po śmierci rodziców Magdaleny fortuna ich na trojaki podział poszła: Łazarzowi, który był brat Magdaleny, dostały się dobra w samej Jerozolimie zostające, Marcie – Betanija, Magdalenie – zamek z przyległościami, Magdalum nazwany” (Muchowski, 1730, s. 211–212). Świadczy to o utożsamieniu Marii Magdaleny z Marią z Betanii oraz jawnogrzesznicą, która obmywa nogi Jezusa w domu faryzeusza, a o czym Muchowski pisze w dalszej części kazania (Muchowski, 1730, s. 215).

skrzypiały. Ten gach wyszedł, ów przyszedł. [...] Oka Magdaleny zabawa: zwierciadła, łoża, obicia (Muchowski, 1730, s. 215).

Opis pałacu jest tu nieco skromniejszy niż w przypadku wcześniej cytowanych utworów, ale i tak przybytek ten okazuje się przepelniony złotem i zwierciadłami, które świadczą o bogactwie i rozpuście.

Zwierciadło pojawia się zatem jako konieczny element wyposażenia wnętrza w opisach pałacu Magdaleny. Jest też częstym jej atrybutem w malarstwie barokowym, wystarczy przywołać chociażby obraz George'a de la Toura *Pokutująca Magdalena* czy też dzieło Caravaggia *Nawrócenie Marii Magdaleny*. Lustro, w którym się przegląda kobieta, niewątpliwie odnosi się do sfery zmysłowej, przypominając jednocześnie o jej niezwyklej urodzie. W symbolice biblijnej zwierciadło oznacza jednak złą jakość odbijającego się w nim obrazu. Mówi św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo, lecz w on czas – twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12). Można by powiedzieć: spoglądając w lustro, Magdalena widzi ledwie cień samej siebie, niejasny zarys tej, którą dopiero mogłaby się stać. Inną interpretację można wyczytać z Listu Apostoła Jakuba:

Bo jeśli kto jest słuchaczem słowa, a nie czynicielem, ten podobny będzie mężowi przypatrującemu się obliczu narodzenia swego we zwierciadle: bo się obejrzał i odszedł, i wnet zapomniał, jakowy był. Lecz kto by pilniej wejrzał w Zakon doskonałej wolności i wytrwał w nim, nie zostawszy się słuchaczem zapamiętliwym, ale czynicielem uczynku, ten błogosławiony będzie w sprawie swojej (Jk 1, 23–26).

Kto słucha słowa Bożego a nie próbuje go wypełnić, porównany jest do człowieka, który, patrząc w lustro, szybko odchodzi i zapomina o swoim odbiciu, a powinien przecież np. poprawiać swój wygląd. Słowo Boże jest tu lustrem, jednak samo w sobie nie przynosi ono żadnego pożytku, o ile nie podejmie się działań, do których skłania.

Symbolika lustra czy zwierciadła w tradycji jest o wiele bardziej złożona. W późnym antyku, w obrębie szkoły antiocheńsko-syryjskiej, ukształtował się alegoryczny obraz serca, umysłu i duszy ludzkiej jako zwierciadła. Kiedy człowiek pozostawał w grzechu, zwierciadło pokrywał osad, co uniemożliwiała odbicie w nim bożego blasku, zaś za sprawą Ducha Świętego dusza mogła zostać oczyszczona i wówczas objawiała wizerunek Stwórcy¹⁰. Zbliżoną interpretację można odnaleźć u zachodnich Ojców Kościoła, jak u Hieronima, dla którego oczy są zwierciadłem duszy (Kapuścińska, 2006, s. 15). W dobie średniowiecza utrwalił się pogląd, że świat widzialny jest zwierciadłem świata zmysłowego (Wallis, 1956, s. 35). Wiązało się to z dwoistym stosunkiem człowieka średniowiecznego do zwierciadła,

¹⁰ Na temat duszy jako zwierciadła odbijającego boży blask w tradycji wczesnochrześcijańskiej oraz w nauce Ojców Kościoła zob. Hryniewicz (1974); Bouyer (1982); Kapuścińska (2006).

czego wyrazem było przypisanie go jako atrybutu, z jednej strony, Roztropności (*prudencia*), a z drugiej – Rozwiązłości (*luxuria*) lub Próżności (*vanitas*)¹¹.

W renesansie *speculum* zyskało nowe znaczenie – sztuka i literatura miały być zwierciadłem rzeczywistości, więc staje się ono poniekąd jej idealnym formatem (Wallis, 1956, s. 24–43). Literatura parenetyczna tworzy zatem *specula* doskonałych postaw i perfekcyjnie odegranych ról społecznych. Nowe konotacje zyskało zwierciadło w epoce baroku, w której architektura wewnątrz sfunkcjonalizowała je w świecie rzeczywistym: dzięki wszechobecnym lustrom uzyskiwano nie tylko efekty przestrzenno-optyczne, ale również okazję do ciągłej kontemplacji własnego wizerunku. Zwierciadło stało się rekwizytem tyleż rozkosznego, ile groźnego narcyzmu (Wallis, 1956, s. 49–50). W barokowych salach lustrzanych, na przykład w pałacu wersalskim, można było podziwiać swe podwojone, potrojone, zwielokrotnione w nieskończoność odbicia. W siedemnastowiecznej Francji, w kulturze *précieus*, zwierciadło opisywała peryfrazą *le conseiller des grâces* – „doradca wdzięków” (Wallis, 1956, s. 50). Pozostaje ono co najmniej ambiwalentne: w perspektywie moralnej jest nadal atrybutem Pychy, Próżności i Pożądania (por. Tresidder, 2005, s. 116–117).

W malarstwie z upodobaniem przedstawiano kobietę – najczęściej była to Wenera lub Zuzanna – która przed lustrem oddawała się kontemplacji swej urody (Wallis, 1956, s. 50–51)¹². Wizerunki Magdaleny ze zwierciadłem w ręce wpisują się zatem w ten sam porządek znaczeń.

Ściany komnaty przyszłej świętej przyozdobiono licznymi zwierciadłami:

Wisiały po wszystkich ścianach wielkie zwierciadła, ażeby ją między siebie podzieliwszy kształtniej piękności całość pod oczy patrzących podsuwały (Kwinta, 1779, s. 45).

W tradycji średniowiecznej oglądanie swego odbicia w zwierciadle staje się pretekstem do zajrzenia w głąb siebie¹³, tak też jest w dziele Kwinty, lecz intencja moralistyczna wymaga także aktywowania semantyki próżności. Marta, upominając swoją grzeszną siostrę, mówi:

[...] i w ten czas przestaniesz się przezierać w zwierciadle, kiedy sama w siebie wejrzysz, wtenczas porzucisz grzechy [...] (Kwinta, 1779, s. 54).

Magdalena traktuje zatem siostrę jako „zwierciadło upomnienia” (Kwinta, 1779, s. 51). W literaturze kaznodziejskiej tych „zwierciadeł” może być więcej, a predykatorky niekoniecznie mają wzgląd na strukturalną logikę metafory. I tak na przykład u Jana

¹¹ Mieczysław Wallis podaje następujące przykłady użycia lustra jako atrybutu wymienionych cnót: płaskorzeźba w Ospedale del Ceppo w Pistoii Giovanniego Della Robbia, przedstawiająca Roztropność z wężem w lewej ręce, przeglądającą się zarazem w lustrze; fresk Rafaela, na którym Roztropność również przegląda się w zwierciadle; dzieło Pietera Brueghla Starszego *Prudentia*, wyobrażające Roztropność jako kobietę z sitem na głowie, obejmującą trumnę i trzymającą przed sobą okrągłe zwierciadło; miniatura z ilustrowanego rękopisu z 1276 roku – atrybutem Rozwiązłości jest tu zwierciadło; obraz Pisanella – Próżność to naga kobieta podziwiająca swe odbicie w zwierciadle (Wallis, 1956, s. 36–37).

¹² Przykładami takich przedstawień mogą być dzieła Tycjana (*Toaleta Wenery*), Rubensa (*Wenus przed lustrem*), Tintoretta (*Zuzanna i starcy*), Velázquez (*Wenus i Amor*).

¹³ Szerzej na ten temat: Wallis, 1956, s. 65–67.

Wujkowskiego zwierciadłem, w którym Magdalena widzi swoje grzechy, są też stopy Jezusa, które ta namaszcza olejkiem i wyciera włosami:

Aza nie taką była grzesznicą i dzisiejsza Maryja Magdalena, której już dla jej wielkich niecnót inaczej nie zwano, tylko publiczną w mieście nierządnicą? Jakże tylko do nóg Jezusowych we łzach pokutnych upadła, polewając je łzami i włosami głowy swojej wycierając, całując je i olejkiem mażąc, na ten czas zupełnego dostąpiła jubileuszu. Nogi Pana Jezusowe były Magdalenie zwierciadłem, w których przejrzała, co to jest Pana Boga obrazić (Wujkowski, 1723, s. 212).

Podobnym – dobrym zwierciadłem¹⁴ był dla Magdaleny krzyż Jezusa (o czym przekonuje jezuita, Franciszek Kowalicki), w którym niby w kryształe ujrzała swoje grzeszne upadki:

Na samym do pokutnej skały weściu krzyż stał jasny jak kryształ. Cóż w krzyżowym widzimy kryształ? Widziała tu szpetne upadki swoje Magdalena i zbawiennym do nóg Jezusowych upadnięciem poprawiła (Kowalicki, 1725, s. 158).

Podobnie jak w pałacu ziemskich rozkoszy Magdaleny, tak i w jaskini pokuty nie będzie brakowało zwierciadła i jego blasku. Tutaj jednak jest to „kryształ krzyżowy”, w którym święta ogląda swe grzeszne życie. Sama Magdalena zaś otrzymuje właściwości owych zwierciadeł, w których kontemplowała swoją urodę. Staje się – jak powie Hieronim Gruszecki – „zwierciadłem grzeszników”:

Że zaś przy tym była i dla ludzi grzeszna, przyznał to święty Bernardyn, który te Magdalenie świętej daje pochwały, że jest zwierciadłem grzeszników, weselem aniołów, kształtem pokuty (Gruszecki, 1748, s. 393).

Zwierciadło jako atrybut Magdaleny staje się okazją do wyrażenia, tak typowej dla baroku, estetycznej fascynacji pozorem. Związana jest z tym bogata „topika iluzji” i właściwe jej motywy luster, kryształów, szkła, soczewek czy też wodnej tafli (Hanusiewicz, 1998, s. 65). Świat obserwowany przez szkło lub soczewkę, dzięki zdolności odbijania promieni, nabiera zupełnie innych barw i kształtów (Hanusiewicz, 1998, s. 67). Tak percypowany obraz rzeczywistości przywodzi na myśl pytanie: co jest prawdą, a co jedynie złudzeniem? Epistemologię, estetykę i sztukę baroku intryguje doświadczenie rozdwojenia¹⁵. Nieodłącznym elementem barokowych i rokokowych wnętrz były przecież świetliste tafle luster: dekorowano nimi nie tylko ściany, ale także plafony i podłogi, ozdabiano kominki, a nawet stoły i krzesła (Wallis, 1956, s. 52). Nieprzypadkowo Magdalena, kreowana w przywołanych tu tekstach literackich na wzór barokowych bohaterek romansowych, czyni sobie z tafli wody zwierciadło. Źródła, sadzawki i stawy pełniły w stosunku do barokowych fasad pałacowych taką samą rolę jak lustra

¹⁴ „Dobre zwierciadło” czy „zwierciadło upomnienia” ma swoje korzenie jeszcze w tradycji patrystycznej, w której dusza bywa często nazywana zwierciadłem Boskiej mądrości, jak to uczynił m.in. Filon Aleksandryjski. Szerzej na ten temat: Kapuścińska, 2006, s. 11–19.

¹⁵ O micie Narcyza w takim ujęciu pisał m.in. Gaston Bachelard (1983).

zdobiące wnętrza – przydawały blasku i ruchu (Wallis, 1956, s. 49)¹⁶. Magdalena u migotliwych, połyskujących wód, Magdalena ze zwierciadłem w ręku staje się więc poniekąd archetypiczną figurą poszukiwania moralnej i metafizycznej prawdy – zagrożonego pokusami doczesności, ale ostatecznie zorientowanego na to, co jedynie prawdziwe.

O jakichkolwiek wydarzeniach z życia Magdaleny po wniebowstąpieniu Chrystusa ewangelie milczą, lecz tradycja hagiograficzna dopełniła nazbyt oszczędną narrację biblijną. Jakub de Voragine tak pisał o pokucie świętej:

Tymczasem św. Maria Magdalena chciwa niebiańskiej kontemplacji udała się do dzikiej pustelni, gdzie pozostała nie znana nikomu przez 30 lat w miejscu, przygotowanym dla niej rękoma aniołów. W miejscu tym zaś nie było wody płynącej, ani drzew czy traw niosących ochłodę (de Voragine, 2000, s. 425).

Staropolscy kaznodzieje i pisarze religijni z ufnością podchodzili do tej utrwalonej tradycji hagiograficznej. Popularność figury Marii Magdaleny w kazaniach wzywających do nawrócenia i pokuty nie była, oczywiście, zjawiskiem charakterystycznym wyłącznie dla literatury staropolskiej. Formalne sformułowania sakramentu pokuty, przyjęte przez Sobór Laterański IV w 1215 roku, sprzyjały potraktowaniu Magdaleny jako postaci emblematycznej, jako ikony doskonałej penitencji. Widoczne jest to w wielu kazaniach przeznaczonych właśnie na dzień 22 lipca – święto Marii Magdaleny. Były w nich wykorzystywane praktyczne wskazówki teologii pokutnej, nawiązujące do przykładu świętej z Magdali. Przedstawienie miejsca pokuty oraz warunków panujących w jaskini miało dostarczać wzoru surowości i rygoru (Jansen, 2000, s. 201).

Piotr Skarga w żywocie Marii Magdaleny opisuje za *Złotą legendę* losy świętej po wniebowstąpieniu Jezusa. Podobnie jak w dziele Jakuba de Voragine, w Skargowym żywocie Magdalena na łodzi bez steru dopływa do brzegów Marsylii, gdzie udaje się na pustynię, by odbyć pokutę:

Magdalena, bogumyślnemu życiu przyuczona, na pustynią głęboką poszła, gdzie jej Pan Bóg miejsce i jaskinią ukazał, z której anielską posługą straszliwy smok z wielą węzów i jaszczurek jest wygnany (Skarga, 1610, s. 647).

Ten dość lakoniczny opis marsylskiej pustelni i tak należy do najbarwniejszych w hagiografii staropolskiej, gdyż wspomina tu Skarga budzących grozę i wstręt mieszkańców tego przybytku, którzy opuścili go na skutek bezpośredniej anielskiej interwencji. Ten motyw będzie się pojawiał także w innych dziełach, lecz niezbyt często. Przeważnie polscy kaznodzieje dość ogólnie charakteryzują okoliczności penitencji świętej i nie należy bynajmniej sądzić, że to „niebiblijny” rodowód tychże poskramiał literacką fantazję, bo przecież nie wykazywali się podobną wstrzeźliwością przy opisie grzesznej młodości Magdaleny i z wyraźną

¹⁶ O fascynacji baroku taflą wody, która odbija refleksy i światła, jako miejscu uprzywilejowanym, pisał Jean Rousset (1953).

pasją przywoływali szczegóły, o których milczało Pismo Święte. Miejsce pokuty po prostu nie wydaje się zbyt istotnym elementem – zazwyczaj mowa o „pustyni”, „puszczy” lub „jaskini”, bez zbędnego wdawania się w szczegóły. Wydaje się dość oczywiste, że w kazaniach św. Franciszka Salezego, tłumaczonych z francuskiego u schyłku XVII stulecia, pojawiają się konkretne i zakorzenione w lokalnej tradycji nazwy własne; mowa tu o „puszczy nazwanej Świętego Balsamu w położeniu Marsylije” (Salezjusz, 1693, s. 131). Rodzimi, polscy kaznodzieje szukają formuł bardziej ogólnych, jak na przykład jezuita Kasper Balsam, uważany za jednego z najlepszych kaznodziejów czasów saskich (Brown, 1862, s. 108), który zresztą wprost przywołuje imię Jakuba de Voragine, nie rozbudowując jednak treści przekazanej przez niego legendy:

Jako o tym obszernie pisze, na fundamencie dawnych Ojców, chwalebne zakonu dominikańskiego ozdoba, Jacobus de Voragine, poszła na pustynię i na niej do końca życia swojego, przez lat wiele przemieszczała. Jak tam surowe życie prowadziła, jak się w bogomyślności wywyższyła, jakimi przywilejami od Chrystusa darowana była, dwornego słuchacza odsyłam do księgi jej żywota, bo powiadać tego czasu nie mam (Balsam, 1764, s. 114).

Kaznodzieja, choć zapewnia o autorytecie i wiarygodności źródeł, na których oprzeć się miał autor *Złotej legendy*, nie rozwija wątku pokuty świętej na pustyni, a informacja o tym, jakże ważnym dla jej wizerunku, etapie życia ma znamiona zdawkowości. Swobodniejszy w opisie i bardziej emfaticzny okazał się Franciszek Kowalicki, choć i on stronił od obrazowych szczegółów:

Zajrzyjmy do jaskini świętej pustelnice, jeżeli wniść miejsca poszanowanie nie pozwala. Dom to cudów, cnót mieszkanie, świątobliwości pałac, tryumfów codziennych z ciała, czarta, świata Kapitolum, niebo mniejsze. Zstępowali tu aniołowie i w niebie się być widzieli (Kowalicki, 1725, s. 157).

Pokuta Magdaleny na pustyni marsylskiej, jako materia literacka, wydaje się mniej atrakcyjna niż pobudzający imaginację obraz „królestwa rozkoszy”. Dysproporcja tych opisów zapewne nie jest uwarunkowana wiarygodnością przekazu – obydwa elementy pochodzą przecież z legendy świętej i nie posiadają sankcji biblijnej. Czynnikiem decydującym zapewne stała się tu właśnie literacka atrakcyjność.

Najwięcej szczegółów na temat miejsca pokuty Magdaleny znajdujemy w kazaniu innego płodnego kaznodziei jezuitskiego, związanego z prowincją litewską Antoniego Szyrmy. Swoista architektonika groty pokutnej ma oczywiście sens symboliczny:

Piszą bowiem niektórzy autorowie, iż ś[w]. Magdalena po wniebowstąpieniu Chrystusowym od Żydów na wygnanie posłana, do Marsylii przypląwszy, i tam w pewnej zawarzy się jaskini w niej te po bokach popisała słowa. [...] Trzy stopnie albo gradusy owa jaskinia dla wejścia miała. Na pierwszym napisano: *Nil contra Deum* [...]. Na drugim stopniu: *Nil sine Deo*. [...] Na trzecim: *Propter Deum omnia*. Ciężkie dobrowolne w ciemnej i ciasnej jaskini więzienie, ciężkie od wszelkiej konwersacji ludzkiej oddalenie się, do którejm przez wiele lat przywykła (Szyrma, 1725, s. 713–714).

Niepozabawiona uroku anachroniczność tego wyobrażenia (Magdalena miałaby bowiem znać łacinę?) nie powinna przesłaniać jego sensu ascetycznego. Nic przeciwko Bogu, nic bez Boga i wszystko ze względu na Boga to kolejne stopnie poddania się i całkowitego otwarcia na działanie Boże. Jaskinia ciemna i ciasna, ekstremalna samotność jawią się tu jako niezbędne warunki doskonałego oczyszczenia wnętrza, tak by mogło ono przyjąć nadprzyrodzoną łaskę.

Stworzenie katalogu reguł pokuty, który obowiązywał w jaskini-schronieniu Magdaleny, może przywołać na myśl księgi penitencjarne wykładające zasady, według których winna odbywać się pokuta (Górecki, 1976, s. 287–296). Pokuta publiczna, podejmowana za grzechy ciężkie (*poenitentia dura et laborosa*), czyli apostazję, zabójstwo i cudzołóstwo, również obejmowała trzy stopnie: wejście do grona penitentów, wykonanie cięższych praktyk pokutnych, pojednanie z Kościołem (Bortkiewicz, 2000, s. 72).

Cytowany tu już kilkakrotnie Stefan Poniński poświęcił pokucie Magdaleny cały cykl kazań przeznaczonych na oktawę jej święta. Oczywiście, znalazło się tu też miejsce na opis miejsca penitencji. Zyskuje ono wyrazistość dopiero przez kontrast z pałacem, w którym święta wiodła grzeszne życie:

Jaką jednak Magdaleny pokutującąj od grzesznicy we wszystkim różność żebyśmy doznali! Przenieśmy się z pomienionego dziedzicznego jej zamku do massylijskiej jaskini. O, jak tam już insza daleko *facies!* Prosta, głucha, okropna, chropowata skała miasto pawilonów, pościeli – gruba rogoża, miasto galanteryi – różne morderstwa instrumenta, a tudzież krucyfiks. To jej wszystka galanterija, ozdoba i zaszczyt [...] (Poniński, 1723, s. 28).

Zestawienie bogactwa pałacu oraz surowości jaskini mają służyć z jednej strony ukazaniu rozmiaru wyrzeczeń Magdaleny, a z drugiej – napomnieniu tych, którzy (lub które) wciąż jeszcze znajdują upodobanie w „galanteriach” i ozdobach. O samej jaskini dowiadujemy się głównie, że była „okropna”, zaścielona łykiem (rogożą) i wyposażona w nieokreślone bliżej narzędzia umartwienia oraz – jak w ikonografii – krucyfiks. Poniński w całym cyklu swoich kazań posługuje się zresztą bardzo chętnie podobnymi kontrastowymi zestawieniami, tak jakby dopiero napięcie, obrazowe i emocjonalne, między świętością zmysłowego i grzesznego świata młodości Magdaleny a jej surową penitencją stwarzało pożądany efekt retoryczny i dydaktyczny.

Najobszerniejszy staropolski żywot Marii Magdaleny – *Romans zbawienny* – przekazuje bardziej szczegółowe opisy miejsca pokuty Marii Magdaleny. Emanują one grozą:

Gdy tedy wyszedłszy z Massyliji, o odludnej myśli osobności, obaczy z daleka straszną górę, która swoją wysokością niejako zdała się, że niebu groziła. Z wielkim tedy pośpiechem zaczęła do niej się zbliżać, do której przyszedłszy, obaczy, że na niej od cieniów gałęzi brudne jakieś wydają się okropności, nawet na samym jej wierzchu, boki jej uzbrajają nieprzełamane skały zbyt ostre, które kończystością swoją, nie mniej twardą jako też niedostępną, strach w samych oczach wzbudzając, a do serca go przesyłając, stamtąd go po wszystkich członkach rozrzucają [...] (Kwinta, 1779, s. 161–162).

Góra jest „straszna”, grozi nawet samemu niebu, skały okazują się „ostre”, „kończyste”, „twarde”, „niedostępne”, nawet cienie wydają się „brudne” – repertuar wykorzystanych przez Kwintę epitetów jest bogaty, a ich barwa stylistyczna całkowicie jednoznaczna. Przezeń penitencji nie będzie po prostu wyrzeczeniem i odcięciem się od świata – będzie otchłanią grozy, świadomym zanurzeniem się w to wszystko, przed czym ciało i wyobrażenia instynktownie się bronią.

Sama jaskinia znajdowała się w skalnej szczelinie na szczycie góry. Szczegółowość deskrypcji jest doprawdy wyjątkowa w polskim piśmiennictwie:

Po samym zaś tej góry wierzchu rozciąga się skała na kilka mil od wschodu słońca ku zachodowi, a w tej na stronę zachodnią otwiera się jaskinia, jednak tak niska, że stanąć w niej całe nie można na wschodzie, ku środkowi zaś jej wyższą ma trochę sklepistość, a tę nie od ludzkiej ręki, ale od natury wyrobioną. W jej zaś pawimencie znajduje się tam niby jaka studzienka, przez którą przestąpiwszy, można wnieść na dalsze jej miejsca płaskie (Kwinta, 1779, s. 163).

Opis Kwinty nie w pełni odpowiada topografii rzeczywistej jaskini, w której według prowansalskiej legendy miała pokutować Magdalena. Do połowy XIII wieku wierzono, że grota pokutna świętej znajdowała się; kilka kilometrów od kościoła św. Maxima, wysoko w masywie góry Sainte-Baume (Haskins, 1993, s. 125). Grota owa została w 1248 roku odwiedzona przez dominikanina Fra Salimbene, który tak oto relacjonował tę wyprawę:

Mówią, że jaskinia, w której Maria Magdalena przez trzydzieści lat odprawiała swą pokutę, jest położona piętnaście mil od Marsylii. W wigilię jej święta spędziłem tam noc. Znajduje się w bardzo wysokiej skale i w moim przekonaniu mogłaby pomieścić tysiąc ludzi. Są tam trzy ołtarze i źródło podobne do tego w Siloe. Wiedzie do niego bardzo piękna ścieżka. Na zewnątrz groty jest kościół, w której posługę sprawuje ksiądz. Powyżej góra jest nawet wyższa niż baptysterium w Parmie, a sama jaskinia wewnątrz skały jest tak wysoka, że trzy wieże Asinelli w Bolonii nie mogłyby jej dotknąć (Fra Salimbene de Adam, *Cronica Fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum*, za: Haskins, 1993, s. 126).

Elementem wspólnym obu opisów jest to, że jaskinia znajdować się miała w nadzwyczaj wysokiej górze, choć według Kwinty sama grota miała być bardzo niska (co zapewne przysparzało dodatkowych cierpień pokutnicy), a wedle naocznego świadka – wręcz przeciwnie, imponująco wysoka, wyższa niż sławne wieże Bolonii. Podobnie jak u Skargi w romansie Kwinty czytamy także o przerażającym mieszkańcu jaskini, w której osiąść miała Magdalena:

Ten smok tak był straszny, że gdyby pędzel mógł go wyrazić dostatecznie, to same wyobrażenia śmiertelne by patrzącym czyniło postrachy i jadowitość jego, choć tylko malowana, byłaby dostateczna na strucie każdego. Był tak wielki, jakiego na to potrzeba, ażeby był składem wszelakiej trucizny. Różnością farb swoich oświadczał, że miał społeczność ze wszystkimi bólami, nosząc barwę każdego na sobie. Łuska, skrzydła, szerść, rogi, pazury nad innych drapieżnych zwierząt przedłużone składały takie straszdyło, jakie chyba na dnie piekielnym może się znaleźć straszniejsze. Oczy jak żywe węgle żarzące się, z paszczy siarczasty płomień wynikał, słowem – jak jedno

weźrzenie tej bestyi dosyć było na uczynienie wiele trupów, tak ukąszenie na dostateczne zniszczenie każdego, kto by się tylko w jego paszczę dostał (Kwinta, 1779, s. 164).

Smok, któremu Kwinta poświęcił tak wielu uwagi, w jaskini po prostu ustępuje miejsca świętej, gdyż dobro ma pierwszeństwo przed złem. W symbolice chrześcijańskiej smok tradycyjnie utożsamiany jest ze złem, a nawet stanowi obraz szatana (Forstner, 1990, s. 129–130). W tradycji smok bywał traktowany jako realne zwierzę. Wyobrażenie to zostało ukształtowane nie tylko na podstawie wierzeń mitologicznych, lecz również, a może przede wszystkim, przekazu biblijnego. W Biblii bowiem smok pojawia się wielokrotnie, zawsze jako symbol szatana lub przeciwnika Boga¹⁷. Wywodząca się z eschatologicznej w charakterze Księgi Daniela historia proroka, który podstępem pokonał smoka babilońskiego (Dn 14,27), stała się inspiracją dla wielu opowiadań o walce z bestią, podejmowanej zarówno przez świętych, jak i rycerzy. Przekonanie o realności smoków, o których mówi przecież Pismo Święte, wyrażali także ojcowie Kościoła i pierwsi egzegeci (Kobielus, 2002, s. 294–298). Św. Augustyn, interpretując pokonanie smoka w Apokalipsie, wskazał w biblijnym potworze, który kusił w raju Adama i Ewę, źródło zła na świecie (Hubaczek, 2010, s. 28).

W tradycji hagiograficznej smok pojawia się również często, czego świadectwem jest chociażby *Złota legenda*. Jakkolwiek w żywocie św. Marii Magdaleny Jakub de Voragine nie wspomina o smoku, to towarzyszy on innym świętym. Szczególnie znaczące wydaje się fakt, że właśnie siostra Magdaleny, Marta, miała pokonać straszliwego smoka, który zamieszkiwał w lesie nad Rodanem i nękał okoliczną ludność:

W tym czasie w pewnym lesie nad Rodanem, pomiędzy Arles i Awinionem żył smok, półzwierzę, półryba, grubszy od wołu, a dłuższy od konia. Miał on zęby ostre jak miecze, a nadto rogi, głowę zaś jego z dwóch stron ochraniały tarcze (de Voragine, 2000, s. 469).

Marta pokonała smoka święconą wodą po tym, jak szczęśliwie wraz z siostrą Magdaleną, bratem Łazarzem oraz Maksymianem dotarła do Marsylii.

Można zatem sądzić, że w toku kształtowania się tradycji hagiograficznej doszło do dalszej kontaminacji motywów, obecnych w tej samej opowieści, a jedynie „przypisanych” innej świętej. W romansie Kwinty Magdalena nie musi jak jej siostra walczyć ze straszliwą bestią;

¹⁷ W Biblii smok pojawia się m.in. w następujących miejscach: „Żółc smoków wino ich a jad źmijowy nieuleczony” (Pwt 32,33); „Tyś utwierdził mocą twoją morze, pokruszyłeś głowy smoków w wodach. Tyś potarł głowy smokowe, dałeś go na pokarm ludziom murzyńskim” (Ps 74,13–14); „Będziesz stąpał po węzłach i żmijach, a lwa i smoka będziesz mógł podeptać” (Ps 91,13); „Mieszkać ze lwem i smokiem będzie się podobało raczej niż mieszkać ze złą niewiastą.” (Syr 25,23); „[...] połknął mię jako smok, napełnił brzuch swój pieszczotą moją i wygnał mię” (Jr 51, 34); „[...] a oto Smok wielki, rydzy, mający siedm głów i rogów dziesięć, a na głowach jego siedm koron, a ogon jego ciągnął trzecią część gwiazd niebieskich. I zrzucił je na ziemię. A Smok stanął przed Niewiastą, która miała porodzić, aby, gdyby porodziła, pożarł syna jej” (Ap 12,3–4); „I zstała się wielka bitwa na niebie: Michał i Anjołowie jego walczyli ze Smokiem, i Smok walczył i Anjołowie jego. [...] I zrzucen jest on Smok, wielki wąż starodawny, którego zowują Diablem i Szatanem, który zwodzi wszytek świat, i zrzucen jest na ziemię, i Anjołowie jego z nim są zrzuceni” (Ap 12, 7–10). Wszystkie cytaty biblijne wg wyd.: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* (1999).

smok dobrowolnie opuszcza swoją siedzibę, a Magdalena, odprawiając swą pokutę, miejsce to uświęca.

Kwinta, charakteryzując mieszkańca jaskini, wyraźnie dążył do nasycenia opisu elementami plastycznymi i pobudzającymi wyobraźnię. Obraz bestii z *Romansu zbawiennego* nawiązuje więc do wizerunku smoka z Apokalipsy, ale można również dopatrywać się w nim rysów smoków zaludniających romanse rycerskie, w których podobne bestie miały ożywić i urozmaicić akcję, przede wszystkim eksponując cechy bohatera, np. odwagę czy męstwo (Wierzbicka, 2011, s. 192). Im straszniejszy smok, tym większe zasługi tego, kto go pokonał. Przerażający wygląd świadczyć miał o kumulacji wszelkiego zła, a jednocześnie o nieprzeciętnej sile osoby dokonującej unicestwienia potwora (Ossowska, 2000, s. 89). W romansie Kwinty smok spełnia podobną funkcję. Choć Magdalena nie musi z nim fizycznie walczyć, to umykające przed nią zło (smok-szatan) staje się miarą jej zwycięskiej świętości i oczywistego męstwa.

Racjonalistyczne tendencje „wieku światła” poskromią wyobraźnię pisarzy opowiadających o pokucie Magdaleny w marsylskiej jaskini. I tak na przykład oświeceniowy pisarz, tłumacz i działacz muzyczny, ksiądz Wacław Sierakowski, w *Żywocie Maryi Magdaleny*, będącym częścią trzynastotomowej *Historii kościelnej, czyli zbioru żywotów świętych Pańskich* (1779–1800), tłumaczonej z włoskiego oryginału pióra Carla Massiniego z zakonu filipińców, wykaże się dużą ostrożnością w podejściu do tradycji hagiograficznej skupiając się raczej na próbie wskazania, kim była święta, oraz na wyjaśnieniu złożoności tej postaci na podstawie informacji zawartych w Ewangeliach (Sierakowski, 1799). Pojawia się również wzmianka na temat „chwalebego męczeństwa” Magdaleny, jednak autor z dystansem odnosi się do informacji, które nie pochodzą bezpośrednio z Pisma Świętego, i nie będzie już wspominał o prowansalskim etapie życia uczennicy Chrystusa, sięgając raczej (co bardzo rzadkie w polskiej tradycji hagiograficznej) do tradycji wywodzącej się od Grzegorza z Tours i patriarchy jerozolimskiego Modesta oraz z martyrologium wschodniego:

Otóż co nam ś[więci] ewangelistowie o ś[więtej] Maryi Magdalenie opisują i mało co pewniejszego znajduje się o niej w *Historii kościelnej*. Ś[w]. Modest, patryjarcha jerozolimski w wieku VII, mówi, że poszła do Efezu w kompaniji (co jest wielce podobne) z Najświętszą Panną i że po Jej wniebowzięciu zawsze, póki życia, przy ś[w]. Janie bawiła, nie chcąc opuścić tego apostoła Panny, ukochanego ucznia Jezusa Chrystusa. Dodaje nadto, że zakończyła swe życie chwalebny męczeństwem, którego dzieje w owe czasy czytowane były, ale do nas nie doszły (Sierakowski, 1799, s. 79–80).

Malownicze i legendarne okoliczności penitencji Magdaleny ostatecznie okazywały się mniej istotne niż sam fakt nawrócenia i skruchy świętej, stanowiący niesłabnące natchnienie dla pokutujących grzeszników.

Bibliografia podmiotowa

- Balsam, K. (1764). *Kazania na święta całego roku*. T. 2. Poznań: Drukarnia J.K.M. Societatis Iesu.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* (1999). Wyd. J. Frankowski. Warszawa: Vacatio.
- Gruszecki, H. (1748). *Cel sapieżyńskiej strzały – Boga chwała, świętych honor, ludzki pożytek przy corocznym życzliwej propensy popisie albo kazania na święta różne*. Poznań: Drukarnia Akademicka.
- Grzegorz I Wielki (1969). *Homilie na Ewangelie*. Przeł. W. Szoldrski, wstęp J.S. Bojarski, oprac. M. Małiński. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Kowalicki, F. (1725). *Kaznodzieja odświętny abo kazania doroczne na dni świętych Bożych [...]*. Sandomierz: Drukarnia I.K.M. Collegium Societatis Iesu.
- Kwinta, K. (1779). *Romans zbawienny albo opisanie życia świętej Maryi Magdaleny [...]*. Berdyczów: Drukarnia Fortecy Nayśw. Maryi Panny.
- Lefèvre d'Étaples, J. (1518). *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio, concionatoribus verbi Divini adprime utilis*. Hagenaue: off. Thomas Anshelm Badensis.
- Morsztyn, H. (2007). *Historija ucieszna o królownie Banialuce*. Wyd. R. Grześkowiak. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN – Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”.
- Muchowski, M. (1739). *Żniwo złote z wybranego cnót ziarna albo kazania na uroczystości świętych niebieskich [...]*. Sandomierz: Drukarnia J.K.M. Societatis Iesu.
- Poniński, S. (1723). *Pokuta Świętej Maryi Magdaleny kazaniem przez całą jej świętą oktawę*. Poznań: Drukarnia J.K.M. Collegium Societatis Iesu.
- Salezjusz, F. (1693). *Kazania na niektóre święta i niedziele. [...] Niegdy przez zakonnice Nawiedzenia Najświętszej Panny klasztoru warszawskiego z francuskiego języka na polski przetłumaczone*. Warszawa: Drukarnia Collegium Scholarum Piarum.
- Sierakowski, W. (1799). *Historija kościelna, czyli zbiór żywotów Świętych Pańskich w okręgu roku, na którego czele życie Jezusa Chrystusa, Oblubieńca Kościoła świętego, jako też święta ruchome [...]*. T. 1: *Życie Jezusa*. Kraków: drukarnia Akademii Krakowskiej.
- Skarga, P. (1610). *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok [...]*. Cz. 1. Kraków: w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka.
- Starowieyski, M. (red.) (1986). *Apokryfy Nowego Testamentu*. T. 1–2: *Ewangelie apokryficzne*. Cz. 1. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Szyrma, A. (1719). *Dni skarbowe do skarbu wiecznego Króla należące, dni świętecznymi kazaniem rozgłoszone [...]*. Wilno: Drukarnia Akademicka Societatis Iesu.
- Twardowski, S. (2002). *Pałac Leszczyński*. Wyd. R. Krzywy. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Twardowski, S. (2006). *Nadobna Paskwalina*. Oprac. J. Okoń. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Voragine, J. de. (2000). *Złota legenda. Wybór*. Przeł. J. Pleziowa, wyb., wstęp i przypisy M. Plezia. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Wujkowski, J. (1923). *Żarliwa głosu apostołskiego odnowa, to jest kazania na wszystkie święta roczne duchem apostołskim miane i łatwym sposobem do pojęcia i wymownie napisane*. Warszawa: Drukarnia Collegium Scholarum Piarum.

Bibliografia przedmiotowa

- Adamiak, E. (1993) Maria z Magdali. *Więź*, 1, 78–86.
- Bachelard, G. (1983). *Waters and Dreams. An Essay on the Imagination of Matter*. Trans. E. R. Farrell. Dallas: The Dallas Institute.
- Bartnik, C. (1996). Maria Magdalena jako „Apostola Aspotolorum”. *Roczniki Teologiczne*, 43 (2), 183–190.
- Bietenholz, P., Deutscher, T. (1995). *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. T. 3. Toronto: University of Toronto Press.
- Bortkiewicz, P. (2000). *Praktyki pokutne w Kościele. Zarys wybranych problemów*. W: *Odkrywanie drogi pokuty. Sympozjum o pokucie i pojednaniu* (s. 65–90). Zebrał i oprac. P. Bortkiewicz. Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Bouyer, L. (1982). *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*. Przeł. L. Rutowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Brown, J. (1862). *Biblioteka pisarzy asystentów polskiej Towarzystwa Jezusowego* [...]. Tłum. W. Kiejnowski. Poznań: Ludwik Merzbach.
- Burnet, R. (2005). *Maria Magdalena. Od skruszonej grzeszniczki do oblubienicy Jezusa*. Przeł. A. Kuryś. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”.
- Drozd, K. (2003). *Śmierć i pogrzeb Chrystusa w ewangeljach apokryficznych*. Opole: Redakcja Wydawnictwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Ehrman, B. (2010). *Nasładowcy Jezusa: prawda i fałsz – Piotr, Paweł i Maria Magdalena*. Przeł. P. Hejmej. Warszawa: Wydawnictwo Demart.
- Estreicher, K. (1905). *Bibliografia polska*. Cz. 3: *Stulecie XV–XVIII w układzie abecedowym*, t. IX. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Krakowskiego.
- Fischerówna, R. (1931). *Samuel Twardowski jako poeta barokowy*. Kraków: Skład Główny Kasy im. J. Mianowskiego.
- Forstner, D. (1990). *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, wyb. ilustracji i komentarz T. Łozińska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Fros, H., Sowa, F. (2002). *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Górecki, E. (1976). Praktyka pokutna Kościoła według Ksiąg penitencjarnych od VII do IX wieku. *Colloquium Salutis*, 8, 287–296.
- Hanusiewicz, M. (1998). *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Haskins, S. (1993). *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*. New York: Riverhead Books.
- Heyducki, W. (1876). *Maryja Magdalena podług ewangelii i tradycji*. Poznań: drukarnia W. Simona.
- Hozakowski, W. (1925). *Maria Magdalena w Ewangeljach*. Lwów: Drukarnia Towarzystwa „Biblioteka Religijna”.
- Hryniewicz, W. (1974). *Człowiek istota otwarta na uczestnictwa Boga*. W: R. Forycki (red.), *Być człowiekiem* (s. 238–239). Poznań: Pallottinum.
- Hubaczek, K. (2010). *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Jansen, K. (2000). *The Making of the Magdalene. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

- Jezierski, J., Parzych-Blakiewicz, K., Rabczyński, P. (red.) (2015). *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Kapuścińska, A. (2006). *Symbolika lustra w pismach łacińskich Ojców Kościoła. Źródła – inspiracje – idee*. W: A. Borkowski, E. Borkowska, M. Burta (red.), *Lustro (zwierciadło) w literaturze i kulturze. Rozprawy – szkice – eseje* (s. 11–19). Siedlce: Instytut Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej; Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza. Oddział Siedlecki.
- Kelen, J. (2009a). *Kobiety w Biblii. Dziewice, małżonki, buntowniczk, uwodzicielki, prorokinie, nierządnic*. Przeł. P. Wrzosek. Warszawa: Bauer-Weltbild Media.
- Kelen, J. (2009b). *Siedem twarzy Marii Magdaleny*. Przeł. P. Wrzosek. Warszawa: Bauer-Weltbild Media.
- Kobielus, S. (2002). *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji: starożytność i średniowiecze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Krawiecka, E. (1995). *Jawnogrzezdnica i święta. W kręgu tematu Marii Magdaleny w literaturze i sztuce wieków średnich*. W: A. Gąsiorowski (red.), *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy* (s. 171–180). Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Krawiecka, E. (1997). *Jasna ciemnego świata pochodnia. Z dziejów kultu Świętej Marii Magdaleny*. Poznań: Kapituła Kolegiacka.
- Krawiecka, E. (2006). *Staropolskie portrety św. Marii Magdaleny*. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne.
- Krawiecka, E. (2007). *Grzesznica i święta – postać Marii Magdaleny w kazaniach ks. Stefana Ponińskiego SJ*. W: D. Kowalska (red.), *Pogranicza. Materiały z konferencji, 8–10 maja 2006 r.* (s. 347–357). Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Krawiecka, E. (2009). *Postać św. Marii Magdaleny w staropolskim kaznodziejstwie wobec tradycji apokryficznych*. W: G. Minczew, M. Skowronek, I. Petrov (red.), *Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum* (s. 77–91). Łódź: Pictor.
- Kuran, M. (2011). *Święta Maria Magdalena w prozie XVII wieku*. W: K. Płachcińska, M. Bauer (red.), *Proza staropolska* (s. 437–444). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Langkammer, H. (1989). *Apokryfy Nowego Testamentu*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Makara, J. (1947). *Maria z Magdali i Maria z Betanii. Problem egzegetyczny*. *Ateneum Kapłańskie*, 47, 299–305.
- Ossowska, M. (2000). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pięcińska, A. (2005). *Apokryficzna i ikonograficzna tradycja ukazywania św. Marii Magdaleny i jej przejawy w tekstach kultury popularnej*. W: K. Janoszek, J. Miturska-Bojanowska, A. Szunkowa, B. Rodziewicz (red.), *Homo communicans II: Czełowiek w prostranstwie międzykulturowej komunikacji* (s. 190–196). Szczecin: GRAFFORM.
- Rousset, J. (1953). *La littérature de l'âge baroque en France. Circe et le Paon*. Paris: Librairie José Corti.
- Skrudlik, M. (1937). *Maria z Magdali w Ewangelii, legendzie i sztuce*. Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej.
- Staszewski, J. (2000). *Ikonografia pokuty na przykładzie przedstawień Marii Magdaleny Pokutnicy*. W: *Odkrywanie drogi pokuty. Sympozjum o pokucie i pojednaniu* (s. 47–65). Zebrał i oprac. P. Bortkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Śnieciński, M. (1998). *Od Ewy do Marii Magdaleny. Szkice o kobietach w Biblii*. Wrocław: Astrum.
- Tresidder, J. (2005). *Słownik symboli. Ilustrowany przewodnik po tradycyjnych wyrażeniach obrazowych, znakach ikonicznych i emblematach*. Przeł. B. Stokłosa. Warszawa: Wydawnictwo RM.
- Wallis, M. (1956). *Dzieje zwierciadła i jego rola w różnych dziedzinach kultury*. Łódź–Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Wierzbicka, B. (2011). O zwierzętach rodem z Biblii w polskich XVI-wiecznych romansach rycerskich. *Rocznik Teologii Katolickiej*, 10, 175–192.

Włodarski, M. (2012). *Świat średniowieczny w zwierciadle romansu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

The places of Earthly delights and penance of Saint Mary Magdalene in hagiography and sermons in Old Polish literature

Summary

The author of the article attempts to describe the places where Mary Magdalene allegedly dwelled. The hagiographic accounts and old Polish sermons, especially from the Saxon dynasty times, are the baseline for this work. Old Polish literature created three depictions of Mary Magdalene: as a beautiful and sensual sinner, as an ascetic penitent and as a devout mystic. In all these three cases the places where the saint dwelled is very important. Mary Magdalene as a beautiful sinner dwelled in places full of exquisiteness and wealth. A crucial feature here are the attributes of the saint: a mirror and a perfume vial. As a penitent, Mary Magdalene was praised as an example for the sinners looking for conversion. The place Mary Magdalene's penance became a part of her atonement.

Słowa kluczowe: Maria Magdalena, pokuta, romans barokowy, hagiografia, pałac, lustro, zwierciadło, speculum, pustelnia, jaskinia, smok

Keywords: Mary Magdalene, penance, the baroque novel, hagiography, palace, mirror, speculum, hermitage, cave, dragon