



Publikacja jest udostępniona na licencji  
Creative Commons (CC BY 4.0)

WIELOGŁOS

Pismo Wydziału Polonistyki UJ

3/2023 (57), s. 43–66

ISSN 1897-1962 (druk) | 2084-395X (online)

doi: 10.4467/2084395XWI.23.019.18555

<https://www.ejournals.eu/Wieloglos>

**Cezary Zalewski**

Uniwersytet Jagielloński

 <https://orcid.org/0000-0001-6341-8592>

## Pielgrzym i panteista. Henryk Sienkiewicz w Atenach

W październiku 1886 roku Henryk Sienkiewicz wyruszył w podróż na Wschód. Celem jej pierwszego etapu był Stambuł, a drugiego Ateny<sup>1</sup>. Zasadniczym powodem wyjazdu wydaje się pragnienie odzyskania sił (także twórczych) oraz zakończenia żałoby, z którą zmagał się od ponad roku po śmierci pierwszej żony Marii z Szetkiewiczów.

W listach – adresowanych głównie do jej siostry, Jadwigi Janczewskiej – pisanych z greckiej stolicy pojawia się przeciwstawienie obu etapów, mające charakter wartościujący (ocena pozytywna *versus* negatywna). Aprobata nie okazała się jednak kwestią przypadku, gdyż sam Sienkiewicz dołożył wielu starań, aby pobyt w Grecji nie przypominał wyjazdu do Turcji. Pozbył się bowiem dotychczasowych towarzyszy podróży (Kazimierza Pochwałskiego oraz Antoniego Zaleskiego) i zdecydował się nie zawierać jakichkolwiek znajomości na miejscu (por. L, s. 264–265)<sup>2</sup>. Postanowił również zrezygnować z usług lokalnych przewodników (por. L, s. 250, 253–254, 260) oraz z popularnych wydawnictw. Relacjonując szwagierce pierwszy dzień w Atenach, pisał bowiem: „[c]zujesz tylko, że tu naprawdę warto przyjechać, że tu nie

---

<sup>1</sup> Zob. J. Sztachelska, *Z wycieczki na Wschód. O innej Europie oraz gatunkowej płynności listu w korespondencjach podróżniczych Henryka Sienkiewicza*, „Napis” 2017, t. XXIII. Warto zaznaczyć, że wyprawa do Aten dostarczyła pisarzowi materiału do odczytu, który został później opublikowany w „Niwie” (*Wycieczka do Aten*, „Niwa” 1889, nr 1–5). Związek między prywatną korespondencją a odczytem został omówiony we wspomnianym artykule. Należałoby tu wszakże dodać, że w dyskursie publicystycznym Sienkiewicz modeluje obraz Grecji według wzorca zaczerpniętego z filozofii Hipolita Taine’a (środowisko, rasa, moment).

<sup>2</sup> W ten sposób odsyłam do: H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 2, cz. 1, oprac., wstęp i przypisy M. Bokszczanin, Warszawa: PIW 1996 (skrót L i cyfra oznaczająca stronę).

będzie banalnego oglądania ruin z Bedekierem w rękę i pragnieniem w duszy, by co prędzej wrócić na śniadanie” (L, s. 251). W następnym liście przyzna się do korzystania z opracowań, które wszakże dostarczyły mu rzetelnej wiedzy o historii, a przede wszystkim o starożytnej architekturze: „[z] ich pomocą – podsumowuje – i przy studiach na miejscu nauczyłem się tego i owego, i poznałem, co jest do poznania, nie jak specjalny hellenista, ale dziesięć razy lepiej niż przeciętny hotelowy drogman” (L, s. 260).

Dobrowolna izolacja połączona z intelektualnym wysiłkiem i systematycznym oglądem zabytków („na Akropol latam prawie codziennie”; L, s. 260) sprawia, że pisarz wyrzeka się tego sposobu podróżowania, jaki jeszcze niedawno – na Bałkanach i w Stambule – był jego udziałem. Został on zapewne uznany za zbyt beztroski, zbyt towarzyski – i w konsekwencji rozprasający. Swoista nadorganizacja greckiego etapu sugeruje wyrzuty sumienia, z których wynika zamiar poprawy<sup>3</sup>. Znamienne wydaje się jednak to, że nie jest on ograniczony do udoskonalenia warunków i perspektywy poznawczej. W autocharakterystyce drugiego etapu pisarz będzie bowiem mówił także o „pobożnym skupieniu”<sup>4</sup> czy „usposobieniu namaszczone” (L, s. 249). Religijna leksyka doskonale łączy się tu z celem wyprawy, jakim okazał się Akropol, czyli kompleks świątyń. Można zatem zaryzykować hipotezę, zgodnie z którą w Grecji Sienkiewicz nie zamierza już być turystą – i to nawet lepszym od innych – ale czyni wszystko, aby we własnym mniemaniu uchodzić za pielgrzyma.

Kategoria ta będzie w niniejszym tekście rozumiana dwojako. W sensie węższym oznacza podróż, której celem jest pobyt w starożytnym miejscu kultu (tu: Akropolu). Jak wiadomo<sup>5</sup>, kluczową rolę w tak ujętej pielgrzymce odgrywa określony typ doświadczeń wewnętrznych, które stają się udziałem

<sup>3</sup> Dean MacCannell definiował tę częstą reakcję XIX-wiecznego podróżnika następująco: „wstyd turysty nie łączy się z samym faktem bycia turystą, lecz z faktem bycia turystą w sposób niewystarczający, z nieumiejętnością patrzenia na rzeczy tak, jak «należy» na nie patrzeć. Krytyka turystyki przeprowadzana przez turystów wyrasta z pragnienia, by pójść dalej niż inni, «zwykli» turyści, by głębiej doceniać wartości kultury; w ten sposób ogranicza się ona do poziomu intelektu. Wszyscy turyści do pewnego stopnia pragną tego głębszego wniknięcia w społeczność i kulturę – to jedna z podstawowych pobudek ich podróży” (D. MacCannell, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wiczorkiewicz, Warszawa: Muza 2002, s. 15).

<sup>4</sup> H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 5, cz. 2, oprac., wstęp i przypisy M. Bokszczanin, Warszawa: PIW 2009, s. 545.

<sup>5</sup> Odwołuję się tu do klasycznych analiz Victora Turnera, który stwierdzał, iż pielgrzym: „ma nadzieję bezpośrednio doświadczyć świętego, niewidzialnego lub nadnaturalnego porządku albo w materialnej postaci cudownego uzdrowienia, albo w niematerialnym aspekcie wewnętrznej przemiany ducha czy też osobowości. [...] Ma nadzieję na cuda i przemiany albo duszy, albo ciała” (V. Turner, *Pielgrzymki jako procesy społeczne* [w:] *idem, Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo UJ 2005, s. 165–166).

pątnika. I nawet jeśli w XIX-wiecznym ujęciu nie były to jedyne motywacje<sup>6</sup>, to nie ulega wątpliwości, że dla Sienkiewicza należały do najważniejszych. W jego listach – inaczej niż w publicznym odczycie – koncentracja na przeżyciach duchowych okazuje się bardzo wyraźna, natomiast obserwacja nowoczesnej Grecji – i niezbyt rozbudowana i powierzchowna. Trzeba wszakże dodać, że realizacja tego wzorca wprowadza istotne (a zarazem oczywiste) modyfikacje: projekt pisarza ma więc ściśle prywatny, osobisty charakter, dlatego wszelkie aspekty wspólnotowe oraz instytucjonalne są w nim nieobecne.

W kulturze europejskiej istnieje jeszcze jedno ujęcie, określane mianem *peregrinatio vitae*. Pojęcie to oznacza strategię budowania tożsamości, która polega na konsekwentnym dążeniu do osiągnięcia – przyrodzonego lub nadprzyrodzonego – celu<sup>7</sup>. Ten szerszy sens pielgrzymowania również okazuje się przydatny, gdyż pozwala wyjaśnić, dlaczego Sienkiewicz, będąc w Grecji, nawiązuje do własnej przeszłości (dokładniej: do czasu studiów). Jest w tym rodzaj paradoksalnej inwersji: pisarz chciałby się „cofnąć” (w czasie), wykonując ruch progresywny (w przestrzeni). Chciałby więc odnaleźć siebie samego sprzed lat, co pozwoliłoby nadać większą spójność jego dalszej życiowej pielgrzymce.

### Pielgrzymka *sensu largo*

Relacjonując moment zbliżania się statku do greckich brzegów, Sienkiewicz pozwala sobie na niemal filozoficzną (i biograficzną zarazem) dygresję:

Attyka, nie będąc nieokreśloną ani straszną, jest przecie [...] intelektualną macierzą całej cywilizacji. Bez niej nie wiadomo, gdziebyśmy byli i czymbyśmy byli. Wszystkie inne cywilizacje gubiły się w fantasmagoriach i potwornościach, ona jedna przyjęła za podstawę wiedzy i sztuki świat realny, a jednocześnie umiała z tych pierwiastków czysto realnych wytworzyć najwyższy ład, prawdziwie boską harmonię. Jednym słowem: umiała być boską, nie przestając być ludzką, i to objaśnia jej znaczenie.

Można by te myśli rozwinąć szerzej, ale nie czas po temu. Chciałem tylko wytłumaczyć, dlaczego człowiek zbliża się do tych stron w usposobieniu namaszczonego, zwłaszcza, który jakkolwiek był osłem w szkołach i wykręcał się sianem od greki, jednakże z wychowania, a potem z zamiłowań i zawodu przesiąkł do tego

<sup>6</sup> Zob. A. Mączak, *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa: Książka i Wiedza 2001, s. 133.

<sup>7</sup> Koncepcję tę, której źródłem jest protestantyzm, referuje, odnosząc zarazem do współczesności Zygmunt Bauman (zob. *idem*, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2, s. 10–11, rozdz. *Życie nowoczesne jako pielgrzymka*). Warto dodać, że dla Baumana koncepcja pielgrzymy pozostaje sprzeczna m.in. ze strategią życia jako turysty.

stopnia tradycjami greckimi, że nawet taką mglistą Goplanę jak Dzinia zmuszał do słuchania całymi godzinami *Odysei* (L, s. 248–249).

Intryguje już samo zestawienie początków cywilizacji z początkami biografii, z okresem edukacji. Kiedy pisarz zejdzie na ląd, będzie powtarzał w myślach: „To, Ty jesteś?! Widzę Cię, dotykam!” (L, s. 249) – i trudno oprzeć się wrażeniu, że to również reakcja podwójna. Jest świadectwem upragnionego nawiązania kontaktu zarówno z „myślą grecką, sztuką grecką” (L, s. 248), jak i z sobą samym; z kimś, kto niegdyś został ukształtowany przez tę tradycję.

Nie ulega wątpliwości, że Sienkiewicz wraca do czasu studiów. Jeśli zatem weźmie się pod uwagę, że list napisany został przez seminarzystę<sup>8</sup> Józefa Plebańskiego, to niektóre sformułowania okażą się zapamiętanym przesłaniem, które profesor zapewne powtarzał studentom. Zapisał je dopiero w 1876 roku w postaci obszernego wykładu *O pedagogicznym znaczeniu nauk klasycznych*. W nim zatem można na przykład przeczytać, że:

[...] te same koleje, które cała ucywilizowana ludzkość przechodziła, przebywa w życiu i myśli swojej pojedynczy człowiek. W jednym i drugim razie odbywa się rozwój myśli i postępowanie ducha pod wpływem sił zbiorowych, tj. wyobrażeń i pojęć danej epoki, tak że dla umysłu młodzieńczego tym są lata szkolne, czym były dla ludzkości wieki greckie i rzymskie<sup>9</sup>.

Dyskurs Plebańskiego ma za zadanie uzasadnienie klasycznej edukacji; i dlatego zapewne powyższy argument nie był dla niego rozstrzygający. Większą wagę przywiązywał do formacyjnych aspektów, których wpływ jest długofalowy, propedeutyczny. Stwierdzał na przykład że dobrzy nauczyciele:

[...] posiadając szczególniejszy dar tłumaczenia autorów klasycznych, nie tylko porywali za sobą uczniów w świat starożytny, czarowali ich jego pięknosciami, ale kształcili przez to gust, umysł i serce młodzieży w sposób poważny i trwały. Jak bowiem harmonia zewnętrznych form i wewnętrznej treści jest charakterystycznym znamiem świata starożytnego, tak dzieła klasyczne Greków i Rzymian są najdoskonalszymi wzorami poezji i prozy przez powagę i ważność swej treści i przez najdoskonalsze wykończenie pod względem sztuki pisarskiej. [...] Dzieła klasyczne, będąc wzorami dobrego stylu tak pod względem formy jak i pod względem treści, stanowią *normę*, podług której można sprawiedliwie oce-

<sup>8</sup> Zob. L.T. Błaszczak, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1816–1915*, cz. 2: 1862–1915, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2003, s. 141–142; J. Kolendo, *Historia starożytna na Uniwersytecie Warszawskim do roku 1915* [w:] *Antyk w Uniwersytecie Warszawskim. Nauka i nauczanie w okresie od powstania uczelni do 1915 roku*, red. J. Kolendo, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1993, s. 112; A. Adamek-Świechowska, „*Quo vadis*” Henryka Sienkiewicza. *Od intencji do tekstu*, Kraków: Collegium Columbinum 2018, s. 41–56.

<sup>9</sup> J.K. Plebański, *O pedagogicznym znaczeniu nauk klasycznych*, Warszawa: Nakładem Redakcji „Kroniki Rodzinnej” 1876, s. 73.

niać wartość estetyczną i naukową nowszych płodów literackich, i poznawać zarazem zjawiska wzrostu lub upadku literatury każdego narodu<sup>10</sup>.

Kiedy zatem Sienkiewicz pisze na temat zamiłowań i pożytków, jakie z nich wynikają dla uprawianej profesji, to zapewne odsyła do owego normatywizmu – i jego rozmaitych aspektów, o jakich mówił Plebański – który ukształtował jego postawę pisarską. Przywołana analogia sugeruje jednak, że przeczuwa on wpływ znacznie głębszy i bardziej zasadniczy: klasyczna harmonia to nie tylko wzór literacki, ale także osobowościowy, formacyjny. Sam autor pisze o tym często, ale nader enigmatycznie. Stwierdza na przykład, iż:

Bohaterowie starożytni są typami doskonałości natury ludzkiej, typami, u których serce i rozum nie znajdują się w ustawicznej rozterce, ale w imponującej zgodzie i harmonii, a ta podnosząc umysł młodzieńczy do sfery ideałów, zapala serce do szlachetnych czynów<sup>11</sup>.

Jeżeli Sienkiewicz wspomina o wychowaniu, to najprawdopodobniej ten aspekt kształtowania charakteru za pomocą przykładów klasycznych stał się również jego udziałem. Plebański był przekonany, że postaci tej historii zachowują równowagę wszystkich ludzkich władz (rozumu, serca, wyobraźni) i dzięki temu są uodpornione na działanie – jak to określał – „jadu namiętności”<sup>12</sup>.

Wydaje się zatem wielce prawdopodobne, że pielgrzymka do Grecji ma przynieść pisarzowi odzyskanie tej właśnie – już dawnej i utraconej zarazem – harmonii, która niegdyś była mu bliska. Ma więc go znowu upodobnić do antycznych herosów, u których zgodna współpraca umysłu i uczuć wydawała efekty w postaci „szlachetnych czynów”. Można by nawet zaryzykować mocniejszą wersję tej hipotezy, przyjmując, że odzyskanie dawnej formacji miało przerodzić się w jej kultywowanie; miało zatem tak odtworzyć postawę, aby jej dalsze trwanie nie zostanie zakłócone, a praktykowanie – przerwane czy zawieszane. Jak bowiem powtarzał Plebański: „[k]to chce mieć udział w rozwoju historycznym, ten powinien zostawać w związku z samym źródłem”<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 101–102; podkr. moje – C.Z. Notabene Sienkiewicz musiał też niejednokrotnie słyszeć opinie dotyczące (ważnej dla niego wówczas) literatury staropolskiej. Plebański był bowiem przekonany, że: „[l]iteratura polska wzrosła i kształciła się przeważnie na wzorach klasycznych: wszyscy lepsi nasi pisarze zawdzięczają dotychczas poważną wyższość swoją szkole nauk klasycznych” (*ibidem*, s. 31).

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>12</sup> Zob. *ibidem*, s. 39.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 25.

## Pielgrzymka *sensu stricto*

Najważniejszym fragmentem ateńskich listów do Janczewskiej okazuje się relacja z pobytu na Akropolu (por. L, s. 261–264); pozostałe sprawozdania pełnią zaledwie funkcje koniecznego wstępu lub – mniej już nieodzownego i nieco zbanalizowanego – epilogu. Intrygujący, gęsty charakter przekazu można dostrzec, próbując ustalić, czy Sienkiewicz prezentuje tu doświadczenia zdobyte podczas jednej, konkretnej (np. pierwszej) wizyty, czy też jest to raczej suma doznań powstała na podstawie ich wszystkich. Drugi przypadek sugerowałby czynność ważną, skomplikowaną i powtarzalną, którą ponawia się dlatego, aby dobrze zapamiętać każdy jej etap. Za takim rozstrzygnięciem zdaje się przemawiać sztuczne uporządkowanie dyskursu, mające znamiona pewnej nadorganizacji. Relacja bowiem składa się z przynajmniej trzech, wyraźnie przez pisarza wyodrębnionych faz, z których każda angażuje go w zupełnie inny sposób. Pierwsza koncentruje się na wrażeniach, druga – wyobrażeniach, a trzecia zawiera wyjaśnienie.

Sienkiewicz zaczyna więc od porządku emocjonalno-zmysłowego, później przechodzi do wyobraźni, a na końcu przywołuje intelekt. Jeśli zwróci się uwagę na fakt, że sfery te pozostają ze sobą w ścisłej zgodzie, to trudno oprzeć się wrażeniu, że podmiot został tu już uformowany przez to, o czym pisze: przez konsolidujący, odpowiednio scalający wpływ greckiej tradycji, która – wedle Plebańskiego – była domeną harmonii władz człowieka. Wygląda to tak, jakby Sienkiewicz, chodząc na Akropol, zorganizował dla siebie prywatny rytuał, a jego wytrwałe powtarzanie dokonało transformacji, zmieniając turystę w – *cum grano salis* – „starożytnego bohatera”.

Zanim przebieg obrządku zostanie poddany analizie, należy wskazać na pewną jego właściwość wraz z jej pochodzeniem. Plebański, przemawiając jako pedagog, niejednokrotnie stwierdzał wyższość edukacji klasycznej nad realną (ewentualnie ich równość, o ile – druga upodobniłaby się do pierwszej). Koronnym argumentem w tej kwestii było – niezbędne i tak dobroczynne – usunięcie wymiaru pragmatycznego (np. profesjonalnego). Plebański stwierdzał między innymi:

Jeżeli szkoły realne pragną równie jak gimnazja dać młodzieży gruntowne podstawy ogólnego wykształcenia, jeżeli zamierzają wszechstronnie rozwijać umysł, to wszelkie względy na późniejszy praktyczny zawód w życiu, powinny zająć podrzedne zupełnie stanowisko, jak to przy studiach klasycznych ma miejsce. I szkoły realne powinny w ten sposób kształcić swoich uczniów, aby ci mogli mieć otwartą głowę i tkiwe serce dla wszelkich pojęć i wrażeń, które się wiążą z ideałami wieczności, prawdy, dobra i piękna. Aby się móc poszczycić takim stanem duszy, trzeba koniecznie, aby człowiek miał choć jedną epokę w swoim życiu, w którym

go nie krępują twarde okowy praktycznego zawodu, fachu; w której się czuje swobodnym człowiekiem<sup>14</sup>.

Ostatecznie zatem, to: „nauki klasyczne wprowadzają wychowawców [...] w bogatą sferę ideałów świata klasycznego, w której żyjąc swobodnie, mogą zapomnieć o troskach życia powszedniego”<sup>15</sup>.

Intrygujący w tym dyskursie jest właśnie ów założony warunek, zgodnie z którym poznanie tego, co idealne (prawdy, dobra, piękna itp.), z konieczności wymaga odseparowania umysłu od wszelkich – i starożytnych, i nowoczesnych – kwestii materialnych, praktycznych. Sienkiewicz musiał dobrze zapamiętać tę regułę, ponieważ jej swoista mutacja pojawia się w greckich listach. Polega ona na idealizowaniu, by tak rzec, wszelkich doświadczeń, tak aby nie wszystko, co wchodzi w ich zakres, uzyskało taki sam status. *Explicite* lub *implicite* pisarz będzie brał w nawias, marginalizował lub wręcz usuwał to, pozostaje w sprzeczności z określoną wizją doskonałości.

Proces ten można dostrzec już na początku. Ponownie zatem trzeba wrócić do pierwszej relacji:

Attyka, nie będąc nieokreśloną ani straszną, jest przecie [...] intelektualną macierzą całej cywilizacji. Bez niej nie wiadomo, gdziebyśmy byli i czymbyśmy byli. Wszystkie inne cywilizacje gubiły się w fantasmagoriach i potwornościach, ona jedna przyjęła za podstawę wiedzy i sztuki świat realny, a jednocześnie umiała z tych pierwiastków czysto realnych wytworzyć najwyższy ład, prawdziwie boską harmonię. Jednym słowem: umiała być boską, nie przestając być ludzką, i to objaśnia jej znaczenie (L, s. 248).

Refleksji tej nie należy traktować (wyłącznie) w kategoriach odzyskanego entuzjazmu młodzieńca. Uznanie wyższości kultury greckiej osiągnięte zostało za cenę jej oczyszczenia. Okazuje się zatem, że „fantastyczne potworności” charakteryzują każdą inną cywilizację, lecz nie tą, która stała się obowiązującą matrycą dla zachodniej tradycji. Ten ewidentnie sztuczny zabieg<sup>16</sup> okazał

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>16</sup> Stanowisko takie jest nieoczywiste u kogoś, kto był wytrawnym czytelnikiem greckich tragedii. Wszelako i w tym obszarze Sienkiewicz przeprowadzał idealizację, skoro przedkładał *Antygonę* nad *Króla Edypa* (zob. H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 1, cz. 1, wstęp i biogramy J. Krzyżanowski, oprac. M. Bokszczanin, Warszawa: PIW 1977, s. 59 i 416; *idem*, *Listy*, t. 2, cz. 1, s. 490–491, 495). Nie jest zresztą wykluczone, że w grę wchodziła tu nie tylko indywidualna wrażliwość, ale także formacja intelektualna wynikająca z edukacji. Można by tu przywołać ulubionego estetyka Sienkiewicza – Hipolita Taine’a, który w *Filozofii sztuki* podkreśla, że dla greckiego artysty ważne są: „[p]otrzeba jasności, poczucie miary, wstręt do tego, co nieokreślone i oderwane, pogarda dla tego, co potworne i ogromne, upodobanie do konturów wyraźnych i ścisłych, oto co go skłania do zamknięcia swoich pomysłów w formie łatwo pochwytnej dla wyobraźni i zmysłów, a stąd do wykonywania dzieł, które wszelka rasa i wszelki wiek mogą rozumieć i które, będąc ludzkimi, są wiecznymi. Miłość i cześć dla życia teraźniejszego,

się potrzebny, ponieważ bez niego nie ukonstytuowałby się obiekt autentycznej fascynacji: klasyczna sztuka grecka. Jej nadzwyczajna jakość polega na syntezie – sprzecznych, wydawałoby się – pierwiastków: tego, co realne, z tym, co transcendentale. Trudno przy tym oprzeć się wrażeniu, że Sienkiewicz rozumie tu jak nowoczesny (a nie starożytny) artysta: dzieło powstaje jako doskonały związek „treści” i „formy”; a jeśli to właśnie ta ostatnia (jako np. ład, harmonia) zawiera ów boski pierwiastek, oznacza to, że on sam – jako taki – jest nieprzedstawialny.

Rozpoczynając i kończąc relację z Akropolu, pisarz definiuje swój dyskurs epistolarny w opozycji do między innymi fotografii (por. L, s. 261). On sam podkreśla w ten sposób subiektywny status przekazu, ale ważny wydaje się tu również jego dynamiczny (tj. antymigawkowy) aspekt. Sienkiewicz konstruuje tu swoistą fabułę – a raczej quasi-fabułę – w której kolejne segmenty (niekoniecznie będące wydarzeniami) łączą się na zasadzie asocjacji. Interesujące, że na każdym poziomie relacji – a zatem w obrębie: (a) wrażeń, (b) wyobrażeń i (c) wyjaśnień – zawsze pojawia się zestaw trójsegmentowy, w którym (co zasadnicze) więź asocjacyjna nie jest identyczna. Ma charakter albo mocniejszy, scalający, albo – rozluźniony, wręcz sugerujący procedurę odłączenia. I na tym też polega dyskretnie wprowadzana redukcja, której bardziej wyrazisty przykład pojawił się na samym początku.

## Wrażenia

Nader intrygujące okazuje się to, że chcąc przedstawić pierwsze doznania, Sienkiewicz koncentruje się włącznie na ruinach, sugerując, jakby poza nimi

---

poczucie siły ludzkiej, potrzeba pogody i wesołości, oto co go doprowadza do unikania obrazów kalectwa fizycznego i choroby moralnej, do przedstawiania zdrowia duszy i doskonałości ciała” (H. Taine, *Filozofia sztuki*, przeł. A. Sygietyński, Warszawa: Nakład i Druk S. Lewentala 1896, s. 240; podkr. moje – C.Z.). Dopiero w XX wieku religioznawstwo z całą wyrazistością stwierdziło, iż: „[k]lasyczna Grecja, a szczególnie epoka hellenistyczna przekazały nam «wzniosłą» wizję herosów. W rzeczywistości ich natura jest wyjątkowa i ambiwalentna, a nawet wykraczająca poza normę. Herosi okazują się jednocześnie «dobrymi» i «złymi», łącząc w sobie sprzeczne atrybuty. [...] Co więcej, charakteryzują ich liczne anomalie (acefaliczne lub policefaliczne); Herakles ma trzy pary zębów; bywają na ogół kulawi, jednoocy lub ślepi. Często padają ofiarą szaleństwa [...]. Ich zachowanie seksualne jest albo przesadne, albo wykraczające poza normę” (M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, przeł. S. Tokarski, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 2007, s. 281. O tym, w jaki sposób pozytywistyczna mitografia starała się ominąć ten problem, przeczytać można m.in. [w:] M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris: Gallimard 1981, s. 15–49; F.M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, London: Yale University Press 1981, s. 110–111).



nic innego na Akropolu nie istniało. Nie ulega wątpliwości, że inicjacja ma mieć charakter negatywny, czyli że powinna polegać na silnym doznaniu – jak ujął to w zachowanym brulionie listu – „uroczystej grozy” (L, s. 271).

Sens tej strategii ujawnia się wraz z jej autoanalizą:

Więc pierwszym wrażeniem, jakie otrzymujesz jest wrażenie katastrofy.

Jesteś jakby pod uciskiem ogromnego nieszczęścia, nie osobistego wprawdzie, ale niemniej przejmującego na wskroś (L, s. 261).

Kluczowa staje się substytucja, która zastąpi idiosynkratyczne cierpienie jego równie głębokim „ekwiwalentem”, który nie będzie miał już źródeł osobistych. Ten swoisty rodzaj transsubstancjacji pozwala, z jednej strony, utrzymywać nieprzyjemny, dotkliwy stan; z drugiej jednak – zapewnia dystans (do siebie), otwierając perspektywę jakby zewnętrzna. Połączenie tych impulsów rodzi doświadczenie potrójnego wyobcowania: przywiązanie do własnego istnienia, do kontaktów z ludźmi, do percypowania świata okazuje się czymś nieoczywistym, dziwnym. Ten osobliwy nastój nie zostaje poddany konceptualizacji, dlatego tym, co tu okazuje się najistotniejsze, jest jego założenie – żeby bowiem zaistniał, „ja” musi zostać „ustawione” naprzeciwko świata, innych, a nawet siebie samego. Greckie ruiny, nad którymi unosi się widmo katastrofy, naprowadzają na podmiotowo-przedmiotową sytuację (i zawartą w niej różnicę), będącą podstawą wszelkiego poznania. Jego konsekwencją, która wdaje się nieco bardziej zarysowana, staje się przekonanie o przemijalności i kruchości życia. Słowacki, który jako autor *Grobu Agamemnona*, patronował pierwszemu etapowi wizyty Sienkiewicza (por. L, s. 250), ujął to w lapidarnej formule: „Być, jest to uczucie tego, że można nie być”<sup>17</sup>.

Kolejne wrażenia dokonują radykalnej zmiany: wprowadzają familiaryzację i poszerzają perspektywę oglądu. Dopiero teraz Akropol okazuje się tworem złożonym (tj. zawierającym ruiny wraz z pozostałościami świątyń) i spójnym zarazem. Na początku XX wieku kwestię tę znakomicie ujął Georg Simmel, pisząc o zdewastowanych zabytkach:

[...] ruina ma więcej sensu i znaczenia niż fragmenty innych zniszczonych dzieł sztuki. [...] Ruina budowli natomiast jest znakiem, że w szczątkach dzieła sztuki poczęły działać inne, pochodzące od natury siły i formy, a w rezultacie to, co w ruinie jeszcze żyje ze sztuki, i to co już żyje w niej z natury, staje się nową całością, tworzy pełną charakteru jedność. Oczywiście, z punktu widzenia celu, jaki duch ucieleśnił się w pałacu, kościele, twierdzy, hali, akwedukcie czy pomniku, ich rozpadająca się postać jest bezsensownym przypadkiem; ale o to na ten przypadek nakłada się nowy sens, który stapia w jedno przypadkowość i duchowe ukształtowanie, a ugruntowany jest już nie w sferze ludzkiej celowości, ale

<sup>17</sup> J. Słowacki, *Dzieła*, t. 10, red. J. Krzyżanowski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1949, s. 417.

głębiej, tam, gdzie znajdują się wspólne korzenie celowych poczynań człowieka i działania nieświadomej natury<sup>18</sup>.

Analiza Simmla znakomicie pozwala uchwycić przejście od inicjacji do eksploracji. Pierwsze wrażenie Sienkiewicz ustala na podstawie widoku totalnej destrukcji, która pogrążając wszystko w „bezsztacie gołej materii”<sup>19</sup>, stwarza coś, co jest – z perspektywy budowniczych, którą pisarz przejmuje – „bezsensownym przypadkiem”. I właśnie ów brak znaczenia (bez-sens), brak możliwości analizy kulturowej, okazuje się odpowiedzialny za wspomnianą transsubstancjację cierpienia, w wyniku której wyłania się „ja” jako indywidualne i określone (czyli: nietrwałe) zarazem.

Kiedy jednak Akropol ujrzany zostanie jako całość znacząca, będąca syntezą sztuki i natury, dokonuje się radykalna zamiana. Simmel wskazuje na trzy rodzaje ukojenia, które najczęściej zawdzięcza się ruinom; a dalsza relacja Sienkiewicza intuicyjnie zmierza w tym właśnie kierunku. Pierwszy rodzaj pisarz ujmuje następująco:

Więc siedzisz, patrzysz na to kamienne uroczysko, na potop słoneczny, na zatopione w świetle zręby, złamy, aż wreszcie coś wstaje od ruiny, idzie i wstępuje w Ciebie. Zaczynasz jednać się z tym światem, później zlewać, a w końcu po prostu kamieniejesz. Wtedy Ci jest dobrze, bo wchodzi w Ciebie ogromny spokój, ale to taki ogromny, jaki tylko może mieć kamień i ruina.

Ich cisza staje się Twoją ciszą. Im więcej masz duszę zbitą i obolałą, tym Ci tam lepiej. Chciałoby się głowę oprzeć o pilastr kolumny, zamykać i otwierać na przemian oczy – i koić się (L, s. 262).

Kontrast (w stosunku do pierwszego wrażenia) jest zatem maksymalny: zamiast wyobcowania pojawia się poczucie zadomowienia, a nawet – zjednoczenia. Kontemplacja ruin przynosi zatem doświadczenie bycia częścią większej całości; doświadczenie przynależności do świata jako takiego.

Sienkiewicz stara się ten proces wyjaśnić, ale z jego opisu można wywnioskować jedynie, że interioryzacja tego, co widzialne, usuwa (anihiluje) uprzednie cierpienie, pozostawiając jedynie jego niegroźne ślady. W interpretacji Simmla mechanizm ten uzyskuje precyzyjną eksplikację, która także wychodzi z założenia, że najważniejszy efekt wywarły zostaje na ludzką duszę:

Z jeszcze innego względu ruina sprawia wrażenie ukojenia. Z jednej strony cały ten typowy konflikt [natury i ducha – dop. C.Z.] ukazuje się w czysto zewnętrznej formie albo w postaci symbolicznej [...]. Jeśli zwrócić zaś ku drugiemu biegunowi bytu, konflikt toczy się w ludzkiej duszy, która jest polem starcia między naturą a duchem, przy czym i jednym, i drugim jest sama dusza. W naszej duszy nad dzie-

<sup>18</sup> G. Simmel, *Ruina. Próba estetyczna* [w:] *idem, Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa 2006, s. 171; podkr. moje – C.Z.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 172.

łem budowy nieustannie pracują siły, które najlepiej określi przestrzenna metafora dążenia wzwyż – nieustannie zwalczane, hamowane i tłumione przez inne siły, czyli to, co w nas tępe, pospolite i w złym sensie „czysto naturalne”. Ich wzajemny stosunek wyznacza w każdej chwili formę naszej duszy<sup>20</sup>.

Trzeba przyznać, że i ten opis pozostaje wieloznaczny. Antropologiczny konflikt między duchem i naturą można by rozumieć między innymi w kategoriach opozycji między pragnieniem a potrzebą; między tym, co niezaspokajalne i dążące do przekroczenia ludzkiej kondycji, a tym, co można łatwo usatysfakcjonować. Ważniejszy jest jednak wpływ oglądu ruin na wewnętrzne rozdarcie:

Głębokie ukojenie, które niczym święty krąg otacza ruinę, zasadza się jednak właśnie na tej konstelacji: oto mroczny antagonizm, który warunkuje wszelką formę bytu [...] – ów antagonizm nie zmierza do pojednania w równowadze, lecz jedna strona zwycięża, a druga pogrąży się w unicestwieniu, a mimo to całość przedstawia się w ustalonej, spokojnie trwającej formie. Estetyczna wartość ruiny łączy w sobie rozchwianie, ciągle stawanie się zmagającej się ze sobą duszy z formalnym ukojeniem, trwałym obrysem dzieła sztuki<sup>21</sup>.

Ostateczna lub tymczasowa klęska (np. pragnienia) zostaje tu zobiektywizowana w postaci zewnętrznego oglądu. Jego kojąca moc polega zatem na specyficznym działaniu piękna, które pozwala podmiotowi (bezboleśnie) zaakceptować – taką czy inną – porażkę. Wszelako wydaje się, że ów paliatywny, by tak rzec, charakter doświadczenia estetycznego nie wydaje się dla Sienkiewicza wszystkim. Zgoda na przegraną byłaby niemożliwa bez przekonania, że taka jest natura świata: że procesowi obracania w ruinę nic – absolutnie nic – nie może się oprzeć.

W tym momencie pojawia się intrygująca rozbieżność między brulionem listu a jego wersją ostateczną. W korespondencji, jaką rzeczywiście otrzymała szwagierka, widoczne są ślady autocenzury. Niewykluczone, że nadawca postanowił tu ukryć część wrażeń. Jakkolwiek by było, nie ulega wątpliwości, że wysłany z Aten list (por. L, s. 262–263) zawiera zapis doznania estetycznego<sup>22</sup>, w którym piękno (i jego manifestacje) okazuje się nie tylko najważniej-

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 173–174.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 174–175.

<sup>22</sup> Pojęciem tym posługuję się zgodnie z ustaleniami, jakie na jego temat prze-prowadziła Maria Gołaszewska. Szczególnie ważne jest podkreślenie związku tego fenomenu z innymi stanami: „Doznanie można traktować jak tło całego procesu przeżyciowego – nie da się bowiem stwierdzić, kiedy się ono rodzi, ani kiedy zamiera [...]. Stąd właśnie przeżycie estetyczne nie ma wyrazistych odgraniczeń, jest wtopione w resztę życia człowieka. Motywy powstania przeżycia mogą być bardzo rozmaite”. M. Gołaszewska, *Świadomość piękna. Problematyka genezy, funkcji, struktury i wartości w estetyce*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1970, s. 127–128.

sze, ale – w zasadzie – jedyne, wyczerpujące. Efektem jego przeżywania jest przyjemność, rodzaj zadowolenia. W wersji brulionowej, generalnie dość podobnej do ostatecznej, Sienkiewicz rozwinął szerzej jedno, intrygujące zdanie:

A żebyś widziała, jak się to wszystko rysuje w słońcu i błękicie, jaka czystość tych szeregów kolumn, tych architrawów, trójkątnych frontonów! Wyobraź sobie coś najprostszego, a zarazem pełnego po prostu boskiej powagi, coś najbliższego, a zarazem będącego ostatnim wyrazem spokoju. Od razu tego nie pojmujesz, czar działa z wolna, ale tym mocniej obejmuje, im większe nastąpiło zbliżenie między Tobą a otoczeniem, im więcej się z nim zbrałaś. W końcu poznajesz, że nie sam tylko martwy spokój dały Ci ruiny, ale że Cię przepełniły i ukolysały także własną harmonią, a co za tym idzie – słodyczą. I wtedy jest Ci najlepiej (L, s. 270–271; podkr. moje – C.Z.)<sup>23</sup>.

Kiedy obserwuje się greckie świątynie, nie można przeżywać jedynie piękna<sup>24</sup>: doznanie estetyczne zostaje zatem wzbogacone o kolejne wartości, które wynikają z funkcji, jakie budowle te pełniły. Sienkiewicz, jak się wydaje, intuicyjnie dociera tu do istoty pierwotnej, greckiej religijności<sup>25</sup>, w której doświadczenie boskości – dla niego znowu oparte na właściwościach formalnych budowli<sup>26</sup> – jest niespersonalizowane, rozproszone i uwewnętrznione, rozgrywające się w odpowiednio przygotowanej duszy. Simmel dodałby, że ów „spokój ruiny” wynika tu z możliwości przekroczenia bariery czasowej:

Przeszłość ze swymi losami i odmianami skupia się oto w punkcie estetycznie naczynnej terażniejszości. [...] Działa tu cała dusza i – jak przedmiot [tj. ruiny – dop. C.Z.] stapia w jednolitej formie opozycję przeszłości i terażniejszości, tak dusza całą rozpiętość fizycznego i duchowego widzenia ujmując w jedność estetycznej rozkoszy, która wszak zawsze zakorzeniona jest gdzieś głębiej niż tylko w jedności estetycznej<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Tekst umieszczony został przez edytora korespondencji po liście, który rzeczywiście został wysłany (zob. L, s. 268–271); brulion jest datowany o jeden dzień wcześniej niż wersja ostateczna. Oryginał brulionu znajduje się w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej (sygn. 7891/III).

<sup>24</sup> Gołaszewska ujęła tę kwestię następująco: „Choć istotnym wyznacznikiem dzieła sztuki jest wartość estetyczna, odsłaniająca się bezpośrednio w [...] doznaniu, nie trzeba zapominać, że dzieło przedstawia sobą także i inne wartości, a co ważniejsze, że wartość estetyczna wykazuje z nimi związki istotne i często one właśnie otwierają do niej dostęp” (*ibidem*, s. 130).

<sup>25</sup> Zob. np. J.P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1998, s. 14, 30–31.

<sup>26</sup> Analogicznie ujmował tę kwestię Taine w swej analizie greckiej architektury sakralnej (zob. *idem*, *op.cit.*, s. 241–243).

<sup>27</sup> G. Simmel, *Ruina. Próba estetyczna*, s. 175–176.

Dla pisarza wydaje się oczywiste, że piękno (i jego ekstatyczne przeżycie) jest tylko drogą, która niezawodnie prowadzi „gdzieś głębiej”: w obszar, w którym to, co ludzkie („powaga”, „spokój”), przekształca się w coś absolutnego, boskiego.

Trzeba jednak zaznaczyć, że analogia między Sienkiewiczem a Simmlem staje się ściślejsza, jeśli nie uwzględni się aktu autocenzury. Wtedy bowiem pierwiastek estetyczny jawi się jako wyraźniejszy, dominujący, a pozostałe wrażenia są zaledwie implikowane. Dokładnie taka sytuacja występuje w trzecim typie ukojenia, który polega na powstaniu organicznej jedności między ruiną a otaczającym ją krajobrazem. Oba obszary tracą odmienny status i upodabniają się do siebie, tak iż: „to, co kiedyś wyróżniało [...] [się] przez opozycję, zatoneło w kojącej wzajemnej przynależności”<sup>28</sup>.

To wrażenie było dla pisarza najsilniejsze; tylko ono potrafi zbliżyć go do pełnego zachwytu, który ukrywa się stwierdzeniu: „bo co to za tło dla tych świątyń i posągów!” (L, s. 263). Warto przy tym zwrócić uwagę, że dalszy opis krajobrazu częściowo powtarza tu – jak wskazują użyte nazwy geograficzne – relację zawartą już w poprzednim liście (por. L, s. 249–250); relację, która okazuje się nie tylko dokładniejsza, ale przede wszystkim podkreślająca zdewastowany (przez czynniki naturalne) charakter terenu (wzgórz). Oznacza to, że Sienkiewicz postrzega dopasowanie ruin i krajobrazu w kategoriach podwojenia: otoczenie też jest częściowo zrujnowane, a częściowo trwa w sposób nienaruszony, łącząc błękit morza i nieba w doskonałej harmonii. Nad całością zaś unoszą się majestatyczne orły, które – jak żartobliwie (a może poważnie?) napisał Marii i Lucjanowi Wrotnowskiemu – „żyją chyba wspomnieniami dawnej służby u olimpijskiego Zewsa”<sup>29</sup>.

## Wyobrażenia

Skończywszy omawiać wrażenia, pisarz zwraca się do adresatki z osobliwą zachętą: „[I]lepiej niech Ci wyobrażenia przedstawi to, co ja sobie czasem wyobrażam” (L, s. 263). W formie ewidentnego zwierzenia przybliży następnie szwagierce trzy własne wizje, które nawiedzają go w tym miejscu<sup>30</sup>. Pierwsza

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>29</sup> H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 5, cz. 2, s. 545.

<sup>30</sup> Powstanie tych wyobrażeń ma swoje źródło w opisywanej przez Simmła zdolności ruin do przekraczania granic czasu. „Przeszłość – pisał filozof – ze swymi losami i odmianami skupia się oto w punkcie estetycznie naocznej terażniejszości. Wówczas, jak w obliczu ruiny, która jest skrajnym spotęgowaniem i spełnieniem terażniejszej formy przeszłości, w grę wchodzi tak głębokie i treściwe energie naszej duszy, że ostre rozgraniczenie między oglądem a myślą zawodzi” (G. Simmel, *Ruina. Próba estetyczna*, s. 175; podkr. moje – C.Z.). Notabene: takie wyjaśnienie fantazmatu jest trafniejsze niż koncepcja proponowana przez asocjacionizm psychologiczny,

polega na odtworzeniu starożytnego Akropolu; jest cofnięciem się w czasie, dzięki któremu świątynie i rzeźby prezentują się w całej okazałości. Druga wizja dodaje do pierwszej elementy religijne:

Wyobrażam sobie zwłaszcza taką procesję Panathenów: kapłanów, kapłanki, archontów, wojowników i lud, i gęślarzy, i byki o złotych rogach prowadzone przed ołtarze opistodomu, i wieńce, i te draperie klasyczne układające się posągowo (L, s. 263).

Nawet znając osobiste predylekcje Sienkiewicza, można by się zastanawiać, dlaczego wyobraźnia podsuwa mu obraz największego święta ku czci Ateny?<sup>31</sup> Opisy tego kultu kładą nacisk na jego publiczny (państwowy) i zarazem bogaty, urozmaicony (religijny, artystyczny, sportowy itd.) charakter, dzięki czemu odzwierciedlał on helleńską cywilizację<sup>32</sup>. Zastosowana enumeracja aluzyjnie odsyła do tych aspektów, jednakże kluczowe są tu – nienazwane wprost – wysublimowanie, swoista prostota, czystość<sup>33</sup>. Jeśli tak, to fantazmat pisarza pozostaje w znakomitej (i ścisłej) harmonii z wyrażonym wcześniej przekonaniem, zgodnie z którym matryca zachodniej cywilizacji nie zawiera żadnych „potworności”.

Jednakże w tej wyestetyzowanej wizji pojawia się pozornie niewyczuwalny dysonans – w postaci byków. Były to zwierzęta ofiarne, których zabicie stanowiło centralny moment uroczystości<sup>34</sup>. I nawet jeśli w greckich rytach

---

z którym Sienkiewicz mógł się zapoznać w pracy Piotra Chmielowskiego *Geneza fantazji. Szkic psychologiczny* (Warszawa: Wydanie Redakcji „Niwy” 1873).

<sup>31</sup> Nie można, rzecz jasna, wykluczyć, że wyobrażenia pisarza powstały pod wpływem słynnego fryzu panatenańskiego, którego twórcą w Partenonie był Fidiasz. Mimo że znaczna część tych liczących 160 m długości płaskorzeźb została wywieziona i umieszczona w europejskich muzeach, Sienkiewicz mógł zobaczyć (zachowany do dziś) fryz na stronie zachodniej świątyni. „Ta strona pokazuje wyjście procesji [...], przystojnych *efebów* (młodych mężczyzn), którzy czekają w szeregu, żeby wsiąść na swoje wspaniałe rumaki, a później, kiedy już ich dosiędą, pogalopują, by dogonić przemieszczającą się procesję” (G. Dontas, *The Acropolis and Its Museum*, Athens: Clio Editions 1994, s. 54; tłum. C.Z.).

<sup>32</sup> Zob. L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. 1, Oxford: The University of Oxford Press 1896, s. 258–320.

<sup>33</sup> Farnell stwierdza: „[t]ak więc charakter Ateny zarówno w religii, jak i w micie pojawia się jako odbicie cywilizowanego helleńskiego ustroju. To prawda, że niekiedy była utożsamiana z obcymi boginiami – egipskimi, azjatyckimi, kolchidzkimi, iberyjskimi – prawdopodobnie z powodu dziewiczej lub wojennej natury, która łączy ją z nimi. Jednakże nie można powiedzieć, że jej kult – jak Artemidy lub Dionizosa – został zanieczyszczony orientalnymi lub barbarzyńskimi ideami, wraz z orgiastycznymi ekscesami, z nieczystym symbolizmem lub tajemniczością” (*ibidem*, s. 318; podkr. moje – C.Z.).

<sup>34</sup> Zob. *ibidem*, s. 297–298.

ofiarniczych istniała tendencja do minimalizowania oraz ukrywania przemocy<sup>35</sup>, to – przynajmniej na moment – stawała się widoczna, tworząc dość krwawe widowisko<sup>36</sup>.

Sienkiewicz ewidentnie nie chce „zobaczyć” tej krótkiej chwili. Dlatego natychmiast konstruuje następną kontrwizję, którą będzie mógł w pełni zaakceptować: „[a]le prawie jeszcze wołę przedstawiać sobie w myśli noc i białe światło na marmurach. Aż się nie chce wierzyć, żeby ludzie mogli stworzyć taką górę arcydzieł” (L, s. 263).

Tym razem akt wyobraźni musi się stopić z aktem woli, gdyż tylko podwójna geneza będzie mogła się przeciwstawić poprzednim wizjom; i tylko ona zdolna będzie do całkowitego ich ukrycia. Dzięki niemu rodzi się swoisty kult: już nie religijny, ale estetyczny, wyrafinowany tak dalece, jak to możliwe.

## Wyjaśnienia

Kult estetyczny domaga się uzasadnienia, czyli – określenia źródeł. Genetyczna rekonstrukcja wygląda następująco:

[...] a jednak można to sobie wytłumaczyć. Mitologia grecka była częścią sił przyrody, czyli elementarnym panteizmem, ale w duszy Greka artysta przeważał zawsze nad filozofem, więc naprzód poeci ubrali zjawiska w ciała i uczucia ludzkie, później przyszła sztuka plastyczna i stąd narodziła się cudowna baśń kamienna (L, s. 263).

W pisanim (pięć dni wcześniej) do Wrotnowskich liście z Aten pisarz nie bez powodu przywołuje nazwisko uniwersyteckiego nauczyciela – Antoniego Mierzyńskiego<sup>37</sup>. Jego poglądy musiały utkwąć w pamięci Sienkiewicza, który przytacza je dość wiernie. W *Przyczynkach do mitologii porównawczej* (1867) można bowiem przeczytać, że: „myty są [to – dop. C.Z.] sprawy opowiedziane o bożkach. Bogowie są upostaciowane zjawiska przyrody; czyny bogów są dziełami zjawisk przyrody. Bogów mieszkania są niebios, czynność ich przeważnie na niebiosach się odbywa”<sup>38</sup>.

Naturalistyczna egzegeza mitu była powszechnym w drugiej połowie XIX wieku stanowiskiem<sup>39</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że – jak zakłada chociażby

<sup>35</sup> Zob. J.P. Vernant, *op.cit.*, s. 65–66.

<sup>36</sup> Zob. *ibidem*, s. 62. W tej kwestii Sienkiewicz, jak się wydaje, wiernie podąża za – niezwykle obszernym i sugestywnym – opisem Panatenajów, który przedstawił Taine. Filozof także bowiem nie wspomina o obrzędach, zadowolając się stwierdzeniem, iż w uroczystym pochodzie bierze udział „długi szereg ofiarników i ofiar” (H. Taine, *op.cit.*, s. 289).

<sup>37</sup> H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 5, cz. 2, s. 545.

<sup>38</sup> A. Mierzyński, *Przyczynki do mytologii porównawczej*, Warszawa: Drukarnia Gazety Polskiej 1867, s. 11.

<sup>39</sup> Kwestię tę starałem się opisać w pracy *Pozytywizm wobec zjawiska mitu*, Beau Bassin: Globe Edit 2019.

powyższy cytat – dla ówczesnej mitografii figuratywność mitycznej reprezentacji była równie pierwotna, jak warunkująca ją postawa (np. quasi-dziecięca naiwność). Sienkiewicz ujmuje to inaczej<sup>40</sup>: w Greku oddziela „filozofa” od „pierwszego artysty” (poety, twórcy personifikacji) i „drugiego artysty” (architekta, rzeźbiarza). W ten sposób pisarz wyodrębnia niewidoczny (tj. przed-reprezentacyjny, przekonaniowy) początek późniejszych form kultury: jest nim postawa, którą można kreślić jako „elementarny panteizm”.

Jeśli Sienkiewicz słuchał wykładów Henryka Struvego (i jeśli rzeczywiście wywarły one na niego wpływ<sup>41</sup>), to nie mógł nie wiedzieć, z jakimi konsekwencjami wiąże się użycie terminu, który *explicite* neguje odrębność jednostki i jej wolę<sup>42</sup>. Mimo to nie zawahał się go wykorzystać, ponieważ korzyści okazały się bardziej atrakcyjne. Dzięki nim bowiem potrafi przyznać, że źródło ma charakter religijny, ale zarazem jest to religijność specyficzna, oswojona, by tak rzec. Zostaje zredukowana do postawy filozoficznej, która utożsamiając boga ze światem, pozwala wyjaśnić, dlaczego – obecna przede wszystkim w późniejszej sztuce – boskość musi być niespersonalizowana i nieokreślona. Większych koncesji na rzecz specyficznego greckiego (i nie tylko<sup>43</sup>) doświadczenia religijnego Sienkiewicz nie może uczynić; i dlatego nie wspomina o nabożnym lęku (*thambos*), jakiego doznawał Grek w obliczu przerastającej go Mocy<sup>44</sup>.

## Wnioski

Relacja Sienkiewicza z Grecją zawiera niezwykle konsekwentną i spójną konstrukcję, którą – w jej pozytywnym, afirmowanym wymiarze – określić można mianem estetycznego panteizmu. Estetycznego, gdyż to kontemplacja

<sup>40</sup> Aczkolwiek stanowisko to jest – znowu – bardzo zbliżone do poglądów Taine’a, który kulturę filozoficzną Greków (presokratyków) rzutował „wstecz” na ich mitologię; i w ten sposób doszedł do naturalistycznego wyjaśnienia tej ostatniej (H. Taine, *op.cit.*, s. 283–287).

<sup>41</sup> Zob. J. Woleński, *Sienkiewicz i pozytywizm* [w:] *Sienkiewicz polityczny. Sienkiewicz ideologiczny*, red. M. Gloger, R. Koziołek. Warszawa: DIG 2016.

<sup>42</sup> Zob. np. H. Struve, *Synteza dwóch światów. Szkic filozoficzny*, Warszawa: Gebethner i Wolff 1876 (rozdz. *Panteizm*).

<sup>43</sup> Niezwykle symptomatyczna jest uwaga dotycząca prawosławia, z którym pisarz zetknął się w Grecji: „kult taki posępny, tak zagrzęzły w suchym formalizmie nie przyczyni się nigdy do rozwoju nauk i sztuk: nie stworzy złotej epoki Renesansu, w czasie której Włochy zakwitły jak kwiat. Doprawdy, że Rzym jeden mógłby rozdmuchać tę iskrę, którą każdy musi nosić w duszy, kto na tej ziemi żyje” (L, s. 254–255). Można stąd wyciągnąć wniosek, zgodnie z którym nawet religijność, która nie opiera się na panteizmie, ale niezmiennie zawiera *mysterium tremendum* (np. prawosławie), zarówno jest pozbawiona funkcji kulturotwórczej, jak i deformuje ludzką naturę. Zawarte tu intuicje dotyczące katolicyzmu zostaną, jak się wydaje, najpełniej rozwinięte w postaci księdza Calvi z powieści *Bez dogmatu*.

<sup>44</sup> Zob. np. J.P. Vernant, *op.cit.*, s. 14, 29.



architektury – i to nie tylko zabytkowej (por. L, s. 251–252) – jest generatorem najważniejszych i najsilniejszych doświadczeń. Natomiast ich zawartość zakłada totalne zespolenie boskości oraz świata; zespolenie, które modeluje ów pierwszy człon, czyniąc go nieprzedstawialnym, niespersonalizowanym i – *last but not least* – niegroźnym. Analogiczna tendencja pojawia się po stronie podmiotowej: jeśli pisarz, oglądając ruiny, wyzbywa się pragnień, oznacza to, że coraz silniej utożsamia się z naturą. Estetyczna ekstaza, którą wypełnia się „ja”, nie stanowi tu momentu separacyjnego, ponieważ nie zawiera ani (auto)dystansu, ani (auto)krytycyzmu.

Można by nawet pokusić się o przypuszczenie, zgodnie z którym wrażliwość estetyczna Sienkiewicza jest tu zbyt ekspansywna, tak iż pozostała treść doświadczenia nie uzyskuje pełnej i wyraźnej krystalizacji. Z tego powodu rozpoznanie dotyczące jego panteistycznej natury musi pozostać na poziomie hipotezy, którą jednakże można dodatkowo wzmocnić, wskazując na jej pewne zbieżności z kontekstem filozoficznym. Panteistyczne rozumienie boskości, jej bezosobowy status, który nie pozostaje w sprzeczności z politeizmem, gdyż mitologia jest alegoryczną wypowiedzią o siłach natury – te oto refleksje pisarza można powiązać z filozofią pierwszych stoików<sup>45</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje scena wpatrywania się w zniszczone świątynie; w niej bowiem dostrzec można próbę osiągnięcia stanu, który stoicy określali mianem *apatii*<sup>46</sup>. Metaforyczne utożsamienie się z ruinami byłoby w istocie wyrzeczeniem się namiętności (stoicy wyróżniali tu: pożądanie, obawę, cierpienie i przyjemność), które uniemożliwiają człowiekowi prawdziwe szczęście. Ich brak zapewnia nie tylko wewnętrzny pokój, ale także otwiera drogę do stopienia się z absolutem – z czymś będącym „ostatnim wyrazem spokoju” (L, s. 271).

Ten intuicyjny<sup>47</sup>, by tak rzec, stoicyzm jest tu o tyle intrygujący, o ile naprowadza na kwestię niemal zupełnie niewyartykułowaną. Można by ją określić jako efekt sprzężenia zwrotnego między pielgrzymką *sensu largo* i *sensu stricto*. Jeśli bowiem ta ostatnia – a zatem wizyta na Akropolu – przekształciła pisarza w stoickiego mędrca, to czy fakt ten otworzył nową perspektywę, z której mógł on spojrzeć (wstecz) na własną biografię (i jej cel)? Sądzę, że tak. I niewykluczone, że pomógł mu w tym profesor Plebański, który studentom wielokrotnie musiał powtarzać stoicką maksymę, zanim umieścił ją na końcu swojego wywodu:

Na polu nieszczęść przeszłości wyrosło dla młodych pokoleń naszych bardzo wiele i to bardzo trudnych obowiązków: szkoła powinna przysposobić godnie młodzież,

<sup>45</sup> Zob. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, s. 373–375.

<sup>46</sup> Zob. *ibidem*, s. 428–432.

<sup>47</sup> Korespondencja pisarza pozwala przypuszczać, że poważniejsze zainteresowanie stoicyzmem (tj. Seneką) nastąpiło później, w okresie pisania *Quo vadis* (zob. por. H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 3, cz. 3, oprac. M. Bokszczanin, Warszawa: PIW 2007, s. 20).

aby umiała wszystkie jak najsumienniej wypełniać; a wtenczas ufamy słowom stoickich mędrców: „*ducunt volentem fata, nonlentem trahunt*”, ponieważ patrzymy w dziejach ludzkości na to prawidło, że człowiek świątły i „dobrej woli” losami kieruje, krnąbrny zaś i uparty jest igraszką losu!<sup>48</sup>

Plebański pisze o historii narodu, ale jego uwagi równie dobrze odnoszą się do tej indywidualnej, prywatnej. Tu bowiem również rozmaite nieszczęścia mogą zwiększać poczucie odpowiedzialności, a tym samym – postawę obowiązkową. Plebański nie przyznaje tego wprost, ale wydaje się oczywiste, że aby tak właśnie się działo, potrzebna jest nie tylko wiedza; o wiele ważniejsza okazuje się – zawarta w tej maksymie – akceptacja wszystkiego, a nieszczęścia w szczególności. Według stoików biegiem zdarzeń rządzi przeznaczenie i cokolwiek się stało, stać się musiało<sup>49</sup>. Bunt nie ma więc żadnych podstaw; jedyna racjonalna postawa to afirmacja przeznaczenia i dostosowanie się do jego wymagań.

Na to, że taką „lekcję” dotyczącą własnego życia, mógł Sienkiewicz w Grecji odebrać, niezbitych dowodów nie ma. Pojawia się tylko drobna poszlaka w postaci pracy literackiej. Sienkiewicz już w poprzednim etapie podróży zaczął pisać dramat, który – jak okazało się później, po zaniechaniu pomysłu (zob. L, s. 305) – miał opowiadać o utracie żony, o byciu wdowcem itp. W Atenach wreszcie – dzięki samotności – zapewnił sobie dogodne warunki do pisania, ale, jak donosi szwagierce (por. L, s. 265), forma dramatu byłaby tu nieodpowiednia, dlatego siłą woli powstrzymuje się przed stworzeniem epickiej narracji. Ponieważ ani jedna, ani druga koncepcja nie została zrealizowana, nad ich różnicami można tylko spekulować. Nie ulega jednak wątpliwości, że powieść, która ujęłaby wydarzenia w fabularne następstwo, byłaby (na pewno) wyjaśnieniem i zarazem (prawdopodobnie) afirmacją własnego nieszczęścia i jego konsekwencji. „Chwilami myślę, że to temat lepszy na powieść...” (L, s. 265) – czytając to zadanie, trudno nie podejrzewać, że „chwile” olśnienia zdarzały się pisarzowi też na Akropolu, kiedy wszystko wydawało się nie tylko piękne, ale i konieczne, powiązane logicznym następstwem, prowadzące do finalnego celu.

Niemniej były to – tylko chwile. Jeszcze z Aten Sienkiewicz napisze do teściów następujące wyznanie:

I w ogóle przekonywam się, że podróże już nie dla mnie. Lubo Grecja bynajmniej mnie nie rozczarowała, nie załazłem w niej i tu lekarstwa ani dla nerwów, ani dla

<sup>48</sup> J.K. Plebański, *op.cit.*, s. 122. Notabene przekład maksymy – jeśli to przekład, a nie parafraza – Plebańskiego jest tu zbyt optymistyczny. Seneka nie mówi o „kierowaniu losami”, ale o tym, że „przeznaczenie prowadzi chętnego” (zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1995, s. 450).

<sup>49</sup> Zob. G. Reale, *op.cit.*, s. 382–385.

duszy – i chce się powiedzieć jak Aleksander II, kiedy go bomba rozerwała: „Skoro damoj!”<sup>50</sup>.

Przekonanie o potrzebie zaniechania dalszych podróży pojawia się także w liście do Janczewskiej (por. L, s. 265). Wydaje się zatem, że pisarz uświadamia sobie iluzję (pułapkę?), której padł ofiarą: wyprawa – a zwłaszcza pielgrzymka – stwarza wielkie oczekiwania, których albo nie spełnia, albo czyni to połowicznie. Niewątpliwie bowiem na poziomie duchowym Grecja zaproponowała Sienkiewiczowi doświadczenie nowe, inicjacyjne, w którym „ja” może być częścią natury, czyli boga. Można jedynie spekulować, dlaczego ta „kuracja” okazała się nieskuteczna<sup>51</sup>. Wiadomo natomiast, że jej konsekwencją był brak efektywnego sprzężenia zwrotnego: rozdrażnienie nerwowe, na które często się skarży, wynika z tego, że nadal czuje się – jak powiedziałby Plebański – „igraszką losu”. Ani bowiem retrospektywnie nie potrafi uznać koniecznego przebiegu swojej biografii, ani – tym bardziej – nie umie przyjąć *a priori* wszystkiego, co przyniesie przyszłość. Szwagierkę (i teściów) nieustannie więc prosi o informacje dotyczące dzieci, gdyż ich zagrożenie śmiercią wciąż jest dla niego realne; i – wciąż – nie do zaakceptowania. Wbrew stoickiej etyce apatii Sienkiewicz pozostaje targany obawami: „nerwy moje zmieniają się w prawdziwe erynie i szarpia mnie” (L, s. 265), wyzna. Siedemdziesiąt lat później w słynnym wierszu będzie można przeczytać na temat ostatniego z wielkich stoików:

to lęk odwieczny ciemny lęk  
o kruchy ludzki ład zaczyna  
bić. I zwycięży<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 5, cz. 1, oprac., wstęp i przypisy M. Bokszczanin, Warszawa: PIW 2009, s. 220. Warto tu wskazać na jeszcze jedno świadectwo. Nieco ponad rok później – w grudniu 1887 roku – pisarz usiadł do lektury greckich tragików. Zażenowany, wyzna szwagierce, że się nudzi i irytuje na przemian, ponieważ – jak można domniemywać – chór jest wyrazicielem nieakceptowalnego *fatum*. Sienkiewicz stwierdza: „Ten chór, który odejmuje wszystkie złudzenie rzeczywistości akcji, który wszystko naprzód wie, przepowiada, a nic nie oznajmia, niczego nie uprzedza, nie zapobiega, wygłaszając natomiast nieskończone tyłady post factum, przyprowadza mnie do desperacji” (L, s. 491).

<sup>51</sup> W znakomitym eseju *Panteizm* Simmel wskazał sprzeczności, do jakich ta postawa prowadzi zwłaszcza wtedy, gdy jest rzutowana na koncepcję judeochrześcijańską. Określa to mianem „panteistycznej samonegacji boskości”, ponieważ: (a) panteizm odbiera bogu pojęcie mocy, sprawczości i (b) usuwa relacyjny charakter więzi człowieka z bogiem, odbierając tym samym pozytywny sens doświadczeniu religijnemu (zob. *idem*, *Panteizm* [w: *idem*, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków: Wydawnictwo UJ 2007]). Uwzględniając cytowaną uwagę o prawosławiu i katolicyzmie (por. L, s. 254–255), można by domniemywać, że to drugi aspekt okazał się dla pisarza ważniejszy (pierwszy bowiem jest – przynajmniej w klasycznym opisie – ściśle związany z *mysterium tremendum*; zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1999, s. 29–30).

<sup>52</sup> Z. Herbert, *Do Marka Aurelega* [w:] *idem*, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków: Wydawnictwo a5 2008, s. 26.

\* \* \*

Dyskurs epistolarny, czyli – autobiograficzny, nieuchronnie sprowadza interpretację w obszar zagadnień związanych z autorem. Jednakże konstatacja osobistej porażki – i zwycięstwa lęku – w trakcie podróży do Grecji nie wydaje się, jak sądzę, jedyną, na jaką listy te pozwalają. Simmel stwierdził, że filozoficznemu panteizmowi „brak [...] praktycznych impulsów i pełni dynamicznego życia”<sup>53</sup>. Uwagi epistolarne można zatem potraktować jako wariacje na temat owego braku; a nawet – jako symptomatyczne oznaki redukcji, którą panteizm zakłada, a którą Sienkiewicz bezwiednie powtarza w trakcie przeprowadzanej estetyzacji i idealizacji.

Panteizm nie potrzebuje religii, dlatego jej przeżytki – takie jak mit czy ocalała świątynia – stara się odrealnić: usuwa z nich wszelką reprezentację i przekształca je w nośniki czy katalizatory przekonań o charakterze (mniej lub bardziej) filozoficznym. Dopiero uruchomienie wyobraźni pozwala na poluzowanie tej dyscypliny, umożliwiając zaznaczenie obecności kultu wraz z jego społecznym wymiarem. Ale nawet wtedy ważniejsza okazuje się fascynacja historycznym folklorem – by tak rzec – niż prezentacja jego mechanizmów. Sienkiewicz nawet nie przypuszcza, że Panatenaje zapewniają atenczykom konsolidację, ponieważ w składaniu ofiar Atenie – oraz w innych wydarzeniach parareligijnych – uczestniczy całe *polis*. Nie podejrzewa zatem, że to kult religijny utrzymuje wspólnotę w stanie względnej homeostazy<sup>54</sup>, bez której nie nastąpiłby rozwój między innymi sztuki (rzeźby, architektury).

Panteizm, zwłaszcza stoicki, jest aktem rozumu, który nie podlega naciskom sfery afektywnej, gdyż zakłada jej eliminację (tzn. apatię). Tymczasem przebieg doświadczenia religijnego zawiera i *misterium fascinosum*, i *tremendum*. Panteizm szczególnie nie toleruje tego ostatniego: nie uznaje nabożnego lęku, tak jak nie może przyjąć, że jego źródła, czyli mitologiczne potworności – na przykład ojcobójstwo i kazirodztwo Edypa – są czymś więcej niż wytworem chorobliwej (lub poetyckiej) wyobraźni. A nawet gdyby było inaczej;

<sup>53</sup> G. Simmel, *Panteizm*, s. 142.

<sup>54</sup> Jeden z historyków greckiej religijności ujął tę kwestię następująco: „[w]iara w Atenę nie wynikała z żadnej indywidualnej potrzeby ani indywidualnej tęsknoty ludzkiego życia. Ona jest znaczeniem i rzeczywistością kompletnego i samowystarczalnego świata – czystego, twardego, chwalebego męskiego świata projektu i wykonania, którego rozkoszą jest walka. [...] Dlatego jest ona obecna w każdej walce, która posiada wielkość. Ale człowiek musi wiedzieć, że wielkość i triumf są przejawami boskości. Ktokolwiek odrzuca boginię i polega wyłącznie na własnej sile, upadnie nieszczęśliwie przez tę samą boską moc” (W.F. Otto, *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, transl. M. Hadas, Boston: Beacon Press 1964, s. 59–60, tłum. moje – C.Z.). Notabene nie jest wykluczone, że osławiona „prospołeczna wartość wojny”, którą przesycona jest *Trylogia*, ma swoje źródło właśnie w fascynacji – „nabożeństwie” (L, s. 263) – Ateną (zob. R. Koziołek, *Ciała Sienkiewicza. Studia o płci i przemocy*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2009, s. 302).

gdyby mroczne strony bogów i herosów odsyłały do rzeczywistości jakiegoś kryzysu czy konfliktu, to panteizm uzna je za konieczny przejaw boskości, zalecając pogodzenie się z tym, co i tak nieuchronne. Tak więc w stoickim przeznaczeniu kryje się akceptacja każdej potworności: i tej naturalnej, spowodowanej na przykład przez chorobę, i tej która paraliżuje ludzkie relacje, zmuszając do wzajemnych oskarżeń, prześladowań, buntów.

Panteizm powieliła zatem system religijny, odrzucając jedynie to, co uznaje w nim za nieracjonalne (np. składanie krwawych ofiar, *tremendum*, potworności). Obie propozycje zachowują więc pewien wspólny mianownik, który – z niejakim przybliżeniem – można by określić tradycyjnym greckim terminem: *logos*<sup>55</sup>. I z tej perspektywy scena kontemplacji samych ruin nabiera szczególnego wymiaru. Kiedy bowiem Sienkiewicz obserwuje zgliszcza, staje wobec tego, co *alogiczne*: zostaje zarówno – jak każdy ateista – „opuszczony przez bogów”<sup>56</sup>; jak i pozbawiony racjonalnego absolutu. W tym stanie nie można trwać; jest na tyle nieznośny, że niemal natychmiast uruchamia wrażenia, wyobrażenia, wytłumaczenia, które wytrwale będą usiłowały przywrócić taką lub inną wersję utraconego *logosu*. Jak jednak ująć sam ów moment początkowy? Lektura tego fragmentu nieodmiennie nasuwa skojarzenia z Heideggerowską trwogą<sup>57</sup>, problem wszelako w tym, że jej filozoficzny opis okazuje się abstrakcyjny. Gdyby jednak powiązać go z doświadczaną przez pisarza nietrwałością egzystencji, to – ryzykując pewną hipotezę – można by powiedzieć, że jest to zagrożenie, które staje się częścią (nowoczesnego?) człowieczeństwa. Tam, gdzie nie ma *logosu*, człowiek jawi się jako zupełnie bezbronny: „zawsze już” jest wydany sobie samemu, innemu, językowi – i każda z tych instancji może zrobić z nim, co tylko zechce.

---

<sup>55</sup> Opieram się na wynikach analiz zaprezentowanych w pracy Krzysztofa Naręckiego. Autor stwierdza tu m.in.: „z jednej strony [...] *logos* w wielu jeszcze tekstach oznacza „słowny przekaz” mitologiczno-baśniowy, z drugiej zaś z pomocą tego samego *logosu* pierwsi greccy myśliciele starają się uzasadnić i opisać rzeczywistość jako taką, jaką ona jest naprawdę” (K. Naręcki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, s. 298).

<sup>56</sup> J.L. Marion, *The Idol and Distance. Five Studies*, transl. T.A. Carlson, New York: Fordham University Press 2001, s. 7.

<sup>57</sup> Zwłaszcza aspekt nieokreśloności trwogi (w przeciwieństwie do lęku) jest tu adekwatny. Filozof pisał bowiem: „Coś zagrażającego nie może więc także nadejść z określonego kierunku w pobliżu; jest ono już «tu oto» – a przecież nigdzie, jest tak blisko, że to aż przytłacza i zapiera dech – a przecież nigdzie” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 264; podkr. moje – C.Z.).

## Bibliografia

- Adamek-Świechowska A., „*Quo vadis*” Henryka Sienkiewicza. *Od intencji do tekstu*, Kraków: Collegium Columbinum 2018.
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „*Studia Socjologiczne*” 1993, nr 2.
- Błaszczyk L.T., *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1816–1915*, cz. 2: *1862–1915*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2003.
- Chmielowski P., *Geneza fantazji. Szkic psychologiczny*, Warszawa: Wydanie Redakcji „*Niwy*” 1873.
- Detienne M., *L'invention de la mythologie*, Paris: Gallimard 1981.
- Dontas G., *The Acropolis and Its Museum*, Athens: Clio Editions 1994.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 2007.
- Farnell L.R., *The Cults of the Greek States*, vol. 1, Oxford: The University of Oxford Press 1896.
- Gołaszewska M., *Świadomość piękna. Problematyka genezy, funkcji, struktury i wartości w estetyce*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1970.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Herbert Z., *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków: Wydawnictwo a5 2008.
- Kolendo J., *Historia starożytna na Uniwersytecie Warszawskim do roku 1915* [w:] *Antyk w Uniwersytecie Warszawskim. Nauka i nauczanie w okresie od powstania uczelni do 1915 roku*, red. J. Kolendo, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1993.
- Koziółek R., *Ciała Sienkiewicza. Studia o płci i przemocy*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2009.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1995.
- MacCannell D., *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Warszawa: Muza 2002.
- Marion J.L., *The Idol and Distance. Five Studies*, transl. T.A. Carlson, New York: Fordham University Press 2001.
- Mączak A., *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa: Książka i Wiedza 2001.
- Mierzyński A., *Przyczynki do mytologii porównawczej*, Warszawa: Drukarnia Gazety Polskiej 1867.
- Naręcki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa: Fundacja „Atetheia” 1999.
- Otto W.F., *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, transl. M. Hadas, Boston: Beacon Press 1964.
- Plebański J.K., *O pedagogicznym znaczeniu nauk klasycznych*, Warszawa: Nakładem Redakcji „*Kroniki Rodzinnej*” 1876.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Sienkiewicz H., *Listy*, t. 1, cz. 1, wstęp i biogramy adresatów J. Krzyżanowski, oprac. M. Bokszczanin, Warszawa: PIW 1977.
- Sienkiewicz H., *Listy*, t. 2, cz. 1, oprac., wstęp i przypisy M. Bokszczanin, Warszawa: PIW 1996.

- Sienkiewicz H., *Listy*, t. 3, oprac., wstęp i przypisy M. Bokszczanin, Warszawa: PIW 2007.
- Sienkiewicz H., *Listy*, t. 5, cz. 1–2, oprac., wstęp i przypisy M. Bokszczanin, Warszawa: PIW 2009.
- Sienkiewicz H., *Wycieczka do Aten*, „Niwa” 1889, nr 1–5, przedruk [w:] *idem, Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. 44, Warszawa: PIW 1950.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007.
- Simmel G., *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa 2006.
- Słowacki J., *Dzieła*, t. 10, red. J. Krzyżanowski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1949.
- Struve H., *Synteza dwóch światów. Szkic filozoficzny*, Warszawa: Gebethner i Wolff 1876.
- Sztachelska J., *Z wycieczki na Wschód. O innej Europie oraz gatunkowej płynności listu w korespondencjach podróżniczych Henryka Sienkiewicza*, „Napis” 2017, t. XXIII.
- Taine H., *Filozofia sztuki*, przeł. A. Sygietyński, Warszawa: Nakład i Druk S. Lewentala 1896.
- Turner F.M., *The Greek Heritage in Victorian Britain*, London: Yale University Press 1981.
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005.
- Vernant J.P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1998.
- Woleński J., *Sienkiewicz i pozytywizm [w:] Sienkiewicz polityczny. Sienkiewicz ideologiczny*, red. M. Głoger, R. Koziołek, Warszawa: DIG 2016.
- Zalewski C., *Pozytywizm wobec zjawiska mitu*, Beau Bassin: Globe Edit 2019.

## Streszczenie

### **Pielgrzym i panteista. Henryk Sienkiewicz w Atenach**

Artykuł jest analizą epistolografii Henryka Sienkiewicza powstałą w trakcie jego pobytu w Grecji (w 1886 roku). Podstawową kategorią interpretacyjną jest figura pielgrzyma, która wykorzystana zostaje w dwóch modalnościach: (1) jako scalający i porządkujący projekt autobiograficzny i (2) jako opis konkretnej wędrówki do miejsca świętego (tu: Akropolu). W pierwszym wypadku podróż do Grecji będzie próbą powrotu do siebie samego z okresu studiów filologicznych; w drugim – odprawieniem prywatnego rytuału na ruinach świątyń. Drugi aspekt zostanie poddany wnikliwej analizie pod kątem: (a) wrażeń, (b) wyobrażeń i (c) wyjaśnień, które uruchamia pobyt na Akropolu. W wyniku dociekań stwierdzona zostaje u Sienkiewicza postawa estetycznego panteizmu, która uzyskuje zabarwienie stoickie. W konkluzjach wskazana zostaje różnica między tym stanowiskiem a doświadczeniem ściśle religijnym, które podlega tu wyraźnemu wyparciu.

**Słowa kluczowe:** Henryk Sienkiewicz, mitologia, starożytna Grecja, terytorium ruin

## Summary

### **A Pilgrim and a Pantheist. Henryk Sienkiewicz in Athens**

The article is an analysis of Henryk Sienkiewicz's epistolography written during his stay in Greece (in 1886). The basic interpretive category is the figure of the pilgrim, which is used in two modalities: (1) as a unifying and organizing autobiographical project and (2) as a description of a specific journey to a sacred place (here: the Acropolis). In the first case, the trip to Greece will be an attempt to return to the self from the period of philological studies; in the second one – to perform a private ritual on the ruins of ancient temples. The second aspect will be analysed in depth in terms of: (a) impressions, (b) imaginings and (c) explanations that are triggered by a stay on the Acropolis. As a result of the inquiry, the presence of an attitude of aesthetic pantheism, which acquires a Stoic tinge, is established in Sienkiewicz. In the conclusion, the difference between this stance and a strictly religious experience is indicated, which is subject here to a clear suppression.

**Keywords:** Henryk Sienkiewicz, mythology, ancient Greece, territory of ruins