


Ireneusz Ziemiński  <https://orcid.org/0000-0003-4686-8625>
Uniwersytet Szczeciński
ireneusz.ziemiński@usz.edu.pl

Z literackiego kanonu filozofa: Henryk Sienkiewicz

From the Philosopher's Literary Canon: Henryk Sienkiewicz

Abstract: Philosophers tend to not appreciate the literary works of Henryk Sienkiewicz as they consider him to be a popular writer. On the contrary to that belief, one could argue that the Nobel laureate's prose has a significant philosophical dimension – it undermines at least a few myths prevalent in the human culture. The first myth concerns the truth and the meaning of life. The literary fates of Petronius, Płoszowski or Bukacki not only show that there is no such thing as objective truth which could become the foundation of human life, but that the very concept of an objective, final and eternal truth is incomprehensible. It is also impossible to answer the question whether life has a meaning or not. Even more radically, Sienkiewicz dismantles the myth of Christianity as a religion of peace and love by showing that it is a religion of violence; and the colonial myth of white supremacy by showing that white people are defined by their ruthlessness, killings they commit and the world conquest they partake in. Sienkiewicz's prose also overthrows the myths of knighthood, patriotism, and war; the writer shows that the famous knights do not defend any noble ideals, but instead are professional killers who want to be famous. Finally, Sienkiewicz deals with the myth of woman as an object of male, knightly adoration. From the perspective of men, such as Winicjusz, Kmicic or Skrzetuski, a woman is no more than a sexual object and a mother, destined to give birth to the new legions of soldiers. Undermining the myth of womanhood also results in disruption of the binary distinction between the social roles of men and women as exemplified by Skrzetuski's fiancée, who dressed as a young man, nevertheless awakens erotic desire in other men.

Keywords: Henryk Sienkiewicz, literature, philosophy, truth, meaning of life, war, racism, knighthood, masculinity, femininity

Streszczenie: Filozofowie raczej nie cenią twórczości literackiej Henryka Sienkiewicza, uważając go za pisarza popularnego. W przeciwieństwie do tego poglądu można argumentować, że proza polskiego noblisty ma istotny wymiar filozoficzny, podważa bowiem przynajmniej kilka mitów, funkcjonujących w ludzkiej kulturze. Pierwszym z nich jest mit prawdy i sensu życia; w świetle powieściowych losów Petroniusza, Płoszowskiego czy Bukackiego nie tylko nie istnieje prawda obiektywna, którą można byłoby uczynić fundamentem ludzkiego życia, lecz samo pojęcie obiektywnej i ostatecznej, wiecznej prawdy jest pozbawione zrozumiałej treści.

Podobnie nie da się odpowiedzieć na pytanie, czy życie ma sens, czy też go nie ma. Jeszcze radykalniej rozprawia się Sienkiewicz z mitem chrześcijaństwa jako religii pokoju i miłości (wskazując, że jest ono religią przemocy), a także z kolonialnym przesądem wyższości kultury białych ludzi (wskazując, że domeną białych jest bezwzględność, zabijanie i podbój świata). W świetle prozy Sienkiewicza upada też mit rycerskości, patriotyzmu i wojny, pisarz ukazuje bowiem, że sławni rycerze nie bronią żadnych szlachetnych ideałów, lecz są jedynie zawodowymi mordercami, dążącymi do sławy. Pisarz podważa też mit kobiety jako obiektu męskiej, rycerskiej adoracji; z perspektywy mężczyzn bowiem (takich jak Winicjusz, Kmicic czy Skrzetuski) kobieta to jedynie obiekt seksualny oraz matka, mająca rodzić kolejne zastępy żołnierzy. Podważenie mitu kobiecości skutkuje również podważeniem binarnego podziału na społeczne role kobiece i męskie; przykładem jest narzeczona Skrzetuskiego, przebrana za młodzieńca i budząca (właśnie jako młodzieniec) erotyczne zainteresowanie mężczyzn.

Słowa kluczowe: Henryk Sienkiewicz, literatura, filozofia, prawda, sens życia, wojna, rasizm, rycerstwo, męskość, kobiecość

Wstęp: burzyciel mitów

Kanony lektur filozoficznych różnią się w zależności od nurtu; w jednym podstawą dyskursu jest Platon, w innym Arystoteles, w jeszcze innych Immanuel Kant, George W.F. Hegel, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche lub Ludwig Wittgenstein. Rzadko jednak się zdarza, aby filozofowie szukali inspiracji w literaturze; powodem jest zarówno jej fikcyjny charakter, jak i operowanie obrazami i symbolami zamiast abstrakcyjnych pojęć. Nawet w przypadku filozofów będących zarazem pisarzami (jak Albert Camus, Jean-Paul Sartre czy Gabriel Marcel) badacze ich myśli pomijają teksty literackie jako niespełniające kryteriów filozoficzności¹. Z kolei filozofowie nastawieni scjentyistycznie (czego przykładem tradycja analityczna) starają się upodobnić wywody do dyskursu naukowego, dbając o precyzję i zasadność argumentacji; z tego powodu odrzucają retorykę dialogistów, postmodernistów czy egzystencjalistów. Historia uczy jednak, że nie ma jednego stylu wypowiedzi filozoficznej; ważne idee znajdują się wszak nie tylko w traktatach czy summach, lecz także w dialogach, powiastkach, wyznaniach, pamfletach politycznych, listach czy dziennikach. Nie ma zatem przeszkód, aby również teksty literackie weszły do kanonu lektur filozofa².

¹ Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993; A. Gielarowski, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2014; W. Szydłowska, *Camus*, Warszawa 2002.

² O wadze literatury dla etyki pisze Anna Głąb w książce *Literatura a poznanie moralne. Epistemologiczne podstawy etycznej krytyki literackiej*, Lublin 2016. Z kolei filozoficzne problemy z pogranicza literatury i religii zostały wielostronnie omówione w dwutomowej pracy zbiorowej *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, t. 2: *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. A. Bielał, Ł. Tischner, Kraków 2020.

Niedoścignionym przykładem powieści filozoficznej jest *Przemysłny szlachcic Don Kichot z Manczy*³, już na poziomie narracji ukazującej złożoność świata. Utwór przekonuje, że nie da się odróżnić prawdy od fałszu, a nawet rzeczywistości od fikcji, świat jest nam bowiem dostępny jedynie w formie mentalnego obrazu, co (za Kantem) podkreślają współcześnie antyrealiści⁴. Za twórczość filozoficzną uchodzą także utwory Fiodora Dostojewskiego, podejmującego „przekłete problemy” moralne i egzystencjalne⁵, oraz proza Thomasa Manna przypominająca fabularyzowane traktaty⁶. Za mniej doniosłą uchodzi twórczość Henryka Sienkiewicza uznawanego raczej za pisarza popularnego niż wielkiego artystę (a tym bardziej filozofa). Na przekór tej opinii spróbuję pokazać, że proza polskiego noblisty zasługuje na miano filozoficznej. Powodem nie jest fakt, że pisarz omawiał w swych utworach poglądy ważnych myślicieli (choć należy odnotować, że czynił to z dużym znawstwem i krytycyzmem)⁷, lecz to, że demaskował kulturowe mity sterujące ludzkim myśleniem.

Mówiąc o mitach, mam na myśli rozpowszechnione w danej kulturze idee i przekonania kształtujące obowiązujący obraz świata, stawiane ludziom cele życiowe oraz kryteria oceny ich zachowania. Takie rozumienie mitu jest bliskie Gadamerowskiej idei przesądów (czy raczej przed-sądów)⁸, które stanowią podstawę ludzkiego życia, których nie sposób uzasadnić (ani tym bardziej wykazać ich prawdziwości), bez których jednak nie byłby możliwy żaden dyskurs. Pojęcie to współgra z koncepcją Leszka Kołakowskiego, zgodnie z którą mitem jest niekwestionowany wzorzec wartości warunkujący wszelkie ludzkie działania; przykładem są mity prawdy, obiektywności, rozumu, wolności, nauki, dobra czy miłości,

³ M. de Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic Don Kichot z Manczy*, tłum. W. Charchalis, Poznań 2016.

⁴ Niekiedy filozofowie upatrują w postaci Don Kichota symbolu tragizmu nowożytnej Europy. Por. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984, s. 320–353.

⁵ Klasycznymi wykładniami filozoficznymi prozy Dostojewskiego są studia Włodzimierza Sołowjowa, Lwa Szestowa, Mikołaja Bierdiajewa i Wasilija Rozanowa. Oryginalną próbą filozoficznej interpretacji prozy Dostojewskiego jest też książka Cezarego Wodźńskiego *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005.

⁶ Filozoficzny wymiar problemu czasu w *Czarodziejskiej górze* analizował Paul Ricoeur, zestawiając powieść Manna z takimi utworami, jak *Pani Dalloway* czy *W poszukiwaniu straconego czasu*. Por. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 2: *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Kraków 2008, s. 182–208.

⁷ Przykładem są ironiczne uwagi na temat filozofii spekulatywnej, która nie ma nic wspólnego z nauką ani z religią, zawarte w *Bez dogmatu*. O nędzy filozofii świadczy też to, że nie potrafi wspomóc człowieka w dramatach życiowych, o czym przekonał się ojciec głównego bohatera powieści, będący autorem nigdy nieopublikowanego dzieła *O Troistości*. Zapowiadający się na myśliciela równego Karolowi Libeltowi i Augustowi Cieszkowskiemu, rozwijający idee Hegla i Józefa Marii Hoene-Wrońskiego ostatecznie porzucił wszelkie spekulacje, uznając bankructwo filozofii. Por. H. Sienkiewicz, *Bez dogmatu*, oprac. T. Bujnicki, Wrocław 2002, s. 6–8.

⁸ Chodzi o termin *Vorurteil*. Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 367–400.

których słuszności nie da się udowodnić, każda bowiem próba ich uzasadnienia albo je unicestwia (jako całkowicie arbitralne), albo zakłada ich słuszność (prowadząc do błędnego koła). Mit okazuje się w ten sposób niezbywalnym fundamentem życia, który można zastąpić jedynie innym mitem⁹; mity zatem to kamienie węgielne ludzkiej kultury¹⁰.

Koncepcja ta koresponduje z pojęciem dogmatu użytego przez Sienkiewicza w tytule jednej z powieści; zdaniem pisarza bowiem odrzucenie wszelkich mitów (nie tylko religijnych, lecz także społecznych, światopoglądowych, moralnych czy obyczajowych) prowadzi do sceptycyzmu, a nawet nihilizmu, którego finałem jest samobójcza śmierć. Proza Sienkiewicza przekonuje jednak, że równie niszczący skutek ma przystosowanie człowieka do życia społecznego polegające na pełnej interioryzacji obowiązujących mitów; niezdolna wszak do opuszczenia męża Aniłka z racji swych katolickich dogmatów skazała siebie na udrękę i śmierć. Opisujący podobne dramaty Sienkiewicz nie był filozofem propagującym własne idee za pomocą literatury (co czynił chociażby Sartre), lecz burzycielem przesądów (także filozoficznych) budzącym czytelników z dogmatycznej drzemki; sam zresztą podkreślał, że jest artystą, wobec czego żadne teorie naukowe czy filozoficzne go nie interesują¹¹. Wprawdzie jego utwory (zwłaszcza *Quo vadis* i *Trylogia*) częściej utrwały mity, niż je kruszyły, to jednak fakt ten świadczy jedynie, że czytanie jest trudną sztuką; możliwe zatem, że filozoficzna interpretacja niektórych dzieł, zwłaszcza obrosłych wykładniami kanonicznymi, może być trudna do przyjęcia. Nie ma jednak wątpliwości, że kanon ma sens o tyle, o ile dopuszcza odczytania reinterpretujące poszczególne dzieła, czyniące je intelektualnie żywotnymi. Chociaż zatem Sienkiewicz funkcjonuje społecznie jako propagator katolicko-narodowego mitu Polski szlacheckiej, to jednak jego literacka twórczość jest wyrazem filozoficznej podejrzliwości wobec wszelkich „dogmatów”; wprawdzie nawet dogmat życia „bez dogmatu” może prowadzić do samobójstwa (Leon Płoszowski), to jednak równie groźna jest nadmierna ufność w dogmaty religijne czy społeczne. Przykładem są pozytywistyczne ideały rozwoju przemysłu i handlu rodzące bankrutów (Hipolit Apolinary Maszko) lub finansowych aferzystów gotowych zarabiać na ludzkiej nędzy (Stanisław Połaniecki). Z perspektywy filozofa jednak ważniejszy jest sceptycyzm wielostronnie naświetlony w prozie Sienkiewicza – zarówno epistemologiczny (niemożliwość odkrycia obiektywnej prawdy), jak i egzystencjalny (niemożliwość ustalenia wartości nadającej sens życiu) i religijny (demaskacja chrześcijaństwa jako religii krzyża, która z czasem stała się religią miecza). Z perspektywy problemów dyskusowanych współcześnie (zwłaszcza w naukach humanistycznych i społecznych) równie ważne są kwestie rasizmu (kolonialny mit koloru skóry) oraz macyzmu (mit wojny, patriotyzmu i ról społecznych związanych z płcią).

⁹ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003.

¹⁰ Por. C. Delsol, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2018.

¹¹ Por. T. Bujnicki, *Wstęp* [w:] H. Sienkiewicz, *Bez dogmatu*, dz. cyt., s. VI.

Mit prawdy i sensu życia

W pierwszej kolejności proza Sienkiewicza wskazuje, że prawda jest dla ludzkiego umysłu nieosiągalna; podobnym fiaskiem kończą się próby odkrycia sensu życia¹². Odrzucając te dwa metafizyczne dogmaty, Sienkiewicz może być sumieniem filozofów wierzących w prawdziwość głoszonych przez siebie tez. Wszak, jak uczył Chilon (przed nawróceniem na chrześcijaństwo), prawd jest wiele, z których każda może być przydatna w określonej sytuacji; każdą też można spieniężyć, mądrość jest bowiem towarem analogicznym do innych dóbr. „Jestem cynikiem (...), bo mam dziurawy płaszcz; jestem stoikiem, bo biedę znoszę cierpliwie, a jestem perypatetykiem, bo nie posiadając lektyki, chodzę piechotą od winiarza do winiarza i po drodze nauczam tych, którzy obiecują za dzban zapłacić”¹³. Chilon wypowiedział to żartobliwe credo w rozmowie z Petroniuszem i Wini-cjuszem, którzy wynajęli go jako detektywa mającego zlokalizować Ligię. Filozof nie ukrywa przy tym, że dla sówitej zapłaty gotów jest podjąć się każdej roli, dobro i zło wszak to jedynie ludzkie mniemania¹⁴. Wprawdzie mogłoby się wydawać, że późniejsze nawrócenie religijne Chilona unieważnia te słowa, to jednak należy pamiętać, że głównym źródłem przemiany filozofa był lęk. Obserwując heroizm Glauka, którego w przeszłości skrzywdził, Chilon mógł wierzyć, że Chrystus jest potężniejszy od bóstw pogańskich; w obawie przed zemstą Boga chrześcijan (o której otwarciem nauczał Kryspus) wolał stracić życie ziemskie, niż trafić na wieki do piekła. Czy swej decyzji nie żałował, ocenić nie sposób, ponieważ – pozbawiony języka – nie mógł swych odczuć zakomunikować. Możliwe jest zarówno to, że Chilon przyjął śmierć w ufności i pokorze, jak i to, że zwątpił w dobroć i miłosierdzie Boga obojętnego na cierpienia swych wyznawców. Nie-wykluczone zatem, że umierał w niepewności, nie odkrywszy prawdy – ani za życia, ani w agonii; jeśli zaś ją odkrył, to zabrał ją do grobu¹⁵.

¹² Pojęcie sensu życia bywa utożsamiane z najwyższą wartością, dla której warto żyć lub umrzeć. Zdaniem egzystencjalistów wartości takiej nie ma, wobec czego życie jest absurdem, a człowiek – „zbędną namiętnością”. Zwolennicy poglądu, zgodnie z którym życie ludzkie ma sens, upatrują go w wyzwoleniu od zła; z perspektywy religijnej ma to być wieczne szczęście po śmierci, z perspektywy utopii społecznych – idealne państwo, w którym nie ma prześladowań ani głodu. Niekiedy pojęcie sensu życia bywa utożsamiane ze szczęściem lub ogólnym dobrostanem. Por. K. de Lazari-Radek, *On the Notion of Well-being*, „Analiza i Egzystencja” 2018, nr 43, s. 5–22. Ostatnio pojawia się nowa perspektywa, którą można określić mianem filozofii porażki; oznacza akceptację klęski jako indywidualnego „stylu życia” będącego formą buntu przeciw filozofii sukcesu, mierzonego bogactwem czy prestiżem. Por. J. Halberstam, *Przedziwna sztuka porażki*, tłum. M. Dender-ski, Warszawa 2018.

¹³ H. Sienkiewicz, *Quo vadis. Powieść z czasów Nerona*, oprac. T. Żabski, Wrocław 2002, s. 155.

¹⁴ Podobnie uważał Sienkiewicz: „Sceptycyzm mój posunął się aż do tego stopnia, że wyda-je mi się, iż zło i dobro to jest tylko humbug, a pojęcia o nich dwoma przeciwnymi tylko objawa-mi głupoty ludzkiej. Wszechświat zna tylko jeden porządek, tj. ślepą logikę”. Cyt. za: T. Bujnic-ki, dz. cyt., s. XIX–XX.

¹⁵ Por. H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, dz. cyt., s. 155.

W obliczu braku prawdy (a nawet konsensusu społecznego) władza siłą narzuca poddanym własną wizję świata jako powszechnie obowiązującą. Przykładem jest Neron, który – przy pomocy dworzan, zarówno lękających się go, jak i cynicznie wykorzystujących jego próżność – potrafił narzucić ludowi przekonanie, że to chrześcijanie podpalili Rzym. Plotka ta świadczy o zabójczej potędze propagandy; o ile bowiem żarty Petroniusza podsuwającego cesarzowi opinie w kwestii sztuki czy urody niewieściej były stosunkowo niewinne, o tyle konsekwencje oficjalnej wykładni przyczyn pożaru okazały się zgubne dla wyznawców Chrystusa. W takich okolicznościach abstrakcyjne prawdy filozofów stają się jedynie formą intelektualnej zabawy, za które nie warto umierać. Z tego powodu Petroniusz sądził, że piękno może zastąpić prawdę, a nawet pomaga zapomnieć o udrękach życia; arbiter elegancji uczynił wszak ze sztuki główną treść życia. Estetyzm jako formę życia obrał też Bukacki, bohater *Rodziny Połanieckich*, cierpiący na brak woli działania. Ponieważ jednak był bardziej kolekcjonerem niż koneserem sztuki, piękno nie mogło go wyleczyć z melancholii; trudno się zatem dziwić, że sięgnął po narkotyki. Prawdą życia okazała się rozpacz, na którą lekarstwem mogło być tylko zapomnienie lub śmierć.

W przeciwieństwie do Bukackiego wielu bohaterów Sienkiewicza nie zadaje pytania, czy życie ma sens, ci zaś, których ono dręczy, nie znajdują pozytywnej odpowiedzi. Petroniusz uciekł w piękno sztuki mającej łagodzić groźbę panowania Nerona, Płoszowski zaś odebrał sobie życie, widząc, że nawet miłość jest iluzją; Połaniecki z kolei rzucił się w wir finansowych spekulacji, porzucając skrupuły¹⁶. Ich losy świadczą, że ludzkie życie skazane jest na klęskę, przy czym powodem nie jest śmierć, lecz brak wartości godnej tego, aby ją realizować, a tym bardziej za nią umrzeć. Samobójstwo Płoszowskiego jest wszak równie bezproduktywne jak jego życie, w którym nie widział żadnego celu¹⁷; podobnie bezowocna była działalność Bukackiego wydającego pieniądze na obrazy, podróże i narkotyki. Z kolei śmierć Petroniusza ma charakter wyreżyserowanego spektaklu; jej celem nie była jednak obrona prawdy ani wolności, lecz uniknięcie śmierci zadanej przez siepaczy Nerona. Chodziło także o okazanie pogardy cesarzowi (o czym świadczy przesłany mu list) oraz potraktowanie śmierci jako finału dworskiej gry, którą arbiter elegancji od lat prowadził. Petroniusz nie umarł zatem w imię wartości cenniejszej od życia, ponieważ ani śmierć, ani życie nie mają znaczenia; umarł dlatego, że skończyła się jego rola odgrywana na cesarskim dworze. Wbrew pozorom w sens życia nie wierzą także bohaterowie *Trylogii*; heroizm Skrzetuskiego wszak nie wynika z patriotyzmu, lecz z pragnienia śmierci, która zakończy tęsknotę za Heleną. Równie desperackich działań chwytą się Kmicic, wściekły za to, że dał się oszukać Radziwiłłom.

¹⁶ Podobnie „pieniężną newroza” opętany był Kromicki, wobec czego jego bankructwo można uznać za przejaw sprawiedliwości. Por. T. Bujnicki, dz. cyt., s. LXXXVI.

¹⁷ Por. H. Sienkiewicz, *Bez dogmatu*, dz. cyt., s. 33.

Z kolei Zagłoba to tchórz szukający przyjemności w kielichu i snuciu – ciągle nowych – opowieści o własnych przewagach.

Sensu życia nie gwarantuje nawet religijna idea zbawienia, o czym świadczy los chrześcijańskich męczenników. Wprawdzie wyznawcy Chrystusa marzą o zjednoczenia z Nim w życiu przyszłym, wobec czego pokornie idą na śmierć, to jednak nie mogą mieć pewności, że osiągną niebo. Z tego powodu Ligia z Winicjuszem szukają szczęścia w doczesności; odkąd zatopili się w małżeńskich rozkoszach, zapomnieli o ofiarach prześladowań, nie tęskniąc do spotkania z Chrystusem. Z perspektywy ziemskiej miłości życie przyszłe jest pustą abstrakcją, wobec czego nawet chrześcijanie przedkładają doczesność nad wieczność. Dramatem Winicjusza i Ligii jest jednak to, że każda rozkosz prowadzi do zniechęcenia i nudy; jeśli zaś nawet takiego losu unikną, to kresem szczęścia będzie śmierć jednego z małżonków¹⁸. Wprawdzie Sienkiewicz oszczędził młodym kochankom rozczarowania, poprzestając na opisie baśniowej sielanki miodowego miesiąca¹⁹, to jednak w innych utworach ukazał prawdziwe oblicze małżeństwa, portretując los Połanieckich, Maszków czy Kromickich.

Równie bezskutecznym sposobem nadania sensu ludzkiemu życiu jest ofiara w imię ocalenia wartości od życia cenniejszych. Jeśli bowiem nawet Wołodyjowski umarł jak bohater ratujący ojczyznę, to jednak osierocił żonę; wierny jednemu zobowiązaniu, poświęcił inne, może ważniejsze. Absurd ofiary jeszcze dobitniej ukazuje śmierć Danusi Jurandówny, trudno wszak godzić się na świat, w którym musi umrzeć jedna niewinna osoba, aby inne mogły przeżyć kilka chwil szczęścia. Innym przykładem okrucieństwa jest śmierć Litki; zakochana wszak w panu Stachu dziewczynka umiera, aby mógł on poślubić Marynię. Z potworności tego absurdu zdawał sobie sprawę Połaniecki, odwiedzając grób dziewczynki.

Przykłady te świadczą, że trudno w ludzkim życiu upatrywać sensu, dominują w nim wszak absurd i cierpienie. Nie wiemy zresztą nawet, o co pytamy, pytając o sens życia; ludzkie życie składa się przecież z konkretnych wydarzeń, które mogą być radosne lub przykre, na ich podstawie jednak trudno ocenić życie jako całość. Należy zatem mówić jedynie o sensie (absurdzie) poszczególnych wydarzeń czy działań, rezygnując z pojęcia sensu (absurdu) życia jako całości; nawet gdyby wszystkie doświadczenia były pozytywne, to z tego nie wynika, że życie jako całość miałoby sens. Wprawdzie należało wysadzić kolubrynę (chroniąc w ten sposób Jasną Górę przed zniszczeniem), działanie to nie znaczy jednak, że życie ludzkie ma sens; podobnie z faktu, że absurdem było porwanie księcia

¹⁸ Ojciec Płoszowskiego stracił żonę po urodzeniu syna; w rozpacz nie pomogła mu ani filozofia, ani religia. „Powiadano mi, że był czas, iż modlił się dzień i noc, że klękał na ulicy przed wszystkimi kościołami i dochodził do takich religijnych uniesień, iż w Rzymie jedni mieli go za obłąkanego, drudzy za świętego”. Tamże, s. 8.

¹⁹ Pisarz podjął tę decyzję wbrew logice fabuły, zgodnie z którą Ligia powinna była umrzeć na arenie jako męczennica: „trzeba, żeby choć w literaturze było więcej miłosierdzia i szczęścia, niż jest w rzeczywistości. W ten sposób książki mogą być pociechą życia, jak była niegdyś filozofia”. Cyt. za: M. Kosman, „*Quo vadis*”. *Prawda i legenda*, Poznań 2000, s. 186.

Bogusława, nie wynika, że życie ludzkie jest absurdałne. Podobnie można opisać los innych bohaterów, którzy szukali zadowolenia w konkretnych sukcesach życiowych (finansowych, rodzinnych czy wojennych), rezygnując z pytania, dlaczego (i ewentualnie – w jakim celu) znaleźli się na świecie. Z perspektywy prozy Sienkiewicza zatem globalne pojęcie sensu oraz absurdu życia jest równie kłopotliwe jak pojęcie absolutnej, obiektywnej i ostatecznej prawdy. Noblista kwestionuje bowiem nie tylko możliwość poznania prawdy czy ustalenia wartości dającej życiu absolutny i ostateczny sens, lecz także samą możliwość postawienia tego problemu. Powodem jest to, że – zamknięci w swych subiektywnych wyobrażeniach – nie znamy warunków pytania o istnienie i poznanie obiektywnej prawdy (co potwierdza dysputa Petroniusza z Pawłem); w takim zaś razie nie potrafimy ocenić naszych obrazów świata jako prawdziwych lub fałszywych, lecz jedynie jako egzystencjalnie atrakcyjne lub odpychające (estetyczna niechęć Petroniusza wobec chrześcijaństwa). Podobnie, nie znając warunków sformułowania pytania o (globalny i całościowy) sens życia, nie możemy stwierdzić, czy jest ono sensowne, czy absurdałne; jak przekonywał Płoszowski, jedyną odpowiedzią na takie pytanie jest sceptyczne wyznanie własnej niewiedzy²⁰. Trudno się zatem dziwić, że kwestii tych nie podejmowali ani barokowi rycerze, ani (próbujący naprawiać świat) pozytywiści²¹. Z życia bohaterów Sienkiewicza zatem metafizyka została usunięta nie tylko na poziomie odpowiedzi, lecz także pytań.

Mit krzyża

Na przekór filozoficznemu i egzystencjalnemu sceptycyzmowi wielu bohaterów Sienkiewicza za fundament życia uznaje wiarę w Chrystusa. Z perspektywy ich losów jednak trudno uznać chrześcijaństwo za religię zbawczą, zło bowiem nadal istnieje, do czego przyczynili się także wyznawcy krzyża, prześladowając inne religie, a nawet walcząc między sobą (*Krzyżacy, Potop*). Zapowiedzią tych działań było przejście władzy nad światem przez umierającego Piotra, który przybył do Rzymu celem detronizacji antychrysta (*Quo vadis*). Ostatecznym skutkiem misji jednak nie była chrystianizacja cesarstwa, lecz romanizacja chrześcijaństwa, co potwierdza późniejsza polityczno-militarna potęga Kościoła. Symbolem zmiany było zastąpienie krzyża przez bazylikę watykańską; panująca miastu i światu siedziba ziemskich namiestników Chrystusa przysłoniła Jego mesjańską

²⁰ Por. H. Sienkiewicz, *Bez dogmatu*, dz. cyt., s. 29–33.

²¹ O bezsensowności prób naprawiania świata przekonał się Wilk Garbowiecki; sprowadzając nowoczesne maszyny i edukując chłopów, aby umieli je obsługiwać, naraził się na zarzut wywracania porządku społecznego, wobec czego wierni tradycji ziemianie niszczyli mu plony, w końcu zaś zmusili go do pojedynku, w którym zginął. Oficjalnie uznany za samobójcę został pochowany za murem cmentarnym; na jego grobie wyrósł piołun. Por. H. Sienkiewicz, *Humoreski z teki Worszytły. Nikt nie jest prorokiem między swymi* [w:] tegoż, *Nowele*, t. 1, Warszawa 1989, s. 114–153.

ofiarę, papieże natomiast, zamiast służyć Bogu, przejęli funkcje i prerogatywy cesarza. Trudno się zatem dziwić, że mała kapliczka u bram Rzymu, przypominająca prześladowania pierwszych chrześcijan, ustąpiła miejsca bazylice panującej miastu i światu, symbolizującej władzę kluczy do Królestwa Bożego. Zbawicielem okazał się nie Jezus umierający na krzyżu za grzechy świata, lecz triumfujący i wywyższony Chrystus, reprezentowany przez ziemskich rycerzy, uzbrojonych w miecze. Finalne zdania powieści z czasów Nerona demaskują w ten sposób mit chrześcijaństwa jako religii krzyża, miłości i pokoju, ukazując ją jako religię władzy i przemocy; chociaż bowiem minął Neron, to jednak ocalała cesarska władza, przejęta przez papieża. Z perspektywy Sienkiewicza zatem rzymska misja Piotra była zapowiedzią przekształcenia krzyża w miecz, a jej kulminacją okazały się zakony rycerskie (*Krzyżacy*).

Innym przykładem militaryzacji chrześcijaństwa jest postawa króla Polski, który przed bitwą grunwaldzką nie tylko wysłuchał dwu mszy, lecz także przyjął dwa miecze jako zapowiedź triumfu odniesionego w imię (i przy pomocy) Boga²²; okazał się w ten sposób rycerzem wiary stojącym na czele wojsk, których misją jest obrona Chrystusa. Wprawdzie Jagiełło nie jest krzyżowcem walczącym w obronie grobu Pańskiego w Jerozolimie (a nawet brzydzi się nawracać mieczem), to jednak ma obowiązek zaprowadzenia Bożego pokoju w świecie. Dramatem króla jest to, że w bitwie grunwaldzkiej poleje się morze chrześcijańskiej krwi; rycerz Jezusa jednak nie może się cofnąć przed walką w Jego imię, sam Zbawiciel wszak przyznał, że nie przyniósł pokoju, lecz miecz (Mt 10, 34–36). Wierny Mu władca musi ten miecz podjąć i za jego pomocą zwyciężyć. Bardziej zartobliwymi obrazami wojującej religii byli Longinus Podbipięta, mordujący wrogów z modlitwą na ustach (*Ogniem i mieczem*)²³, oraz ksiądz Woynowski, w którym ciągle budził się dawny żołnierz (*Na polu chwały*). Wszystkie te przykłady chrześcijańskich rycerzy ilustrują przemianę religii niewolników i prześladowanych w religię władców. Sienkiewicz nie ukazuje jednak dziejów chrześcijaństwa jako nadużycia krzyża w celach polityczno-militarnych, lecz odwrotnie, militaryzację chrześcijaństwa postrzega jako rezultat misji samego Mesjasza. Jeśli zatem nawet antycznym sceptykom Jezus jawił się jako uzdrowiciel (*Pójdźmy za nim!*), to jednak w krzyżu zawarta była możliwość przekształcenia się w miecz, niosący śmierć tym, którzy zbawienie odrzuca (Mt 11, 20–24).

Chrześcijański Bóg żąda bezwarunkowej wiary i posłuszeństwa; nawet czyniąc zło, przedstawia siebie jako kochającego, miłosiernego i opiekuńczego (*Sabatowa bajka*). Z ludzkiej perspektywy jednak zabranie dzieciom ojca i matki jest okrucieństwem, którego nie łagodzi zapewnienie, że Chrystus nie opuści sierot,

²² Por. tenże, *Krzyżacy*, Kraków 2010, s. 535.

²³ „To dziwne, że Prus (...) nie zauważył, jako pisarz przecież wybitny i doświadczony, że Sienkiewicz nie wciela się w Podbipięte, opisuje prostoduszność, naiwność, ciemnotę olbrzyma, opis nie jest aprobatą – to ten olbrzym wierzy, że Matka Boska chce trzech uciętych tatarskich głów – nie autor”. J. Hen, *Bez strachu. Dziennik współczesny*, Warszawa 2020, s. 219.

jak nie opuścił robaka na dnie oceanu²⁴; nawet wszechmocny Bóg bowiem nie zastąpi miłości matczynej. Równie trudno zgodzić się z żądaniem usytuowania Boga na pierwszym miejscu w życiu, przed miłością do ludzi (Mt 10, 37–38); jeśli zatem Bóg zabiera mężowi żonę dlatego, że kochał ją bardziej niż Stwórcę (*Przez stepy*), to nie jest Bogiem miłości, lecz okrutnikiem. Przykład ten świadczy o tym, że Sienkiewicz podważa nie tylko dzieje chrześcijaństwa jako religii miłości, lecz także biblijny obraz Boga jako kochającego, sprawiedliwego i dobrego ojca.

Mit białego człowieka

Nakaz głoszenia dobrej nowiny wszystkim narodom, przekazany apostołom przez Jezusa (Mt 28, 19), potem zaś podjęty przez chrześcijańskie Kościoły, rodził prześladowania innych religii oraz był narzędziem kolonizacji świata; konkwistadorom przecież i łowcom niewolników towarzyszyli misjonarze, narzucając światu wiarę w Chrystusa. Z niszczących skutków kolonializmu zdawał sobie sprawę Sienkiewicz, widząc podobieństwo losu podbitych ludów do narodu polskiego (*Sachem*)²⁵. Wprawdzie nie ustrzegł się rasizmu, nazywając rdzennych Afrykanów ludożercami (*Listy z Afryki*)²⁶, to jednak piętnował politykę wyzysku i eksterminacji prowadzoną przez mocarstwa kolonialne (*W pustyni i w puszczy*). Nie akceptując wielu działań Anglii²⁷, dostrzegł trwałość mitu wyższości białego człowieka nad ludźmi o innym kolorze skóry; przykładem są Staś i Nel uznający Kalego i Meę za służących z powodu ich rzekomej niższości intelektualnej i moralnej. Staś oskarżał Kalego o ucieczkę, gdy ten udał się na poszukiwanie Saby; nawet powrót chłopca z psem nie skłonił Stasia do zmiany opinii, nadal bowiem widział w nim istotę pozbawioną sumienia. Tymczasem białe dzieci ocalały jedynie dzięki pomocy ciemnoskórych towarzyszy. Z kolei tak zwana moralność Kalego jest powszechną strategią polityczną stosowaną przez kolonizatorów, chociaż narrator przekonuje, że „Stas był zbyt młody, by zmiarkować, że podobne poglądy na złe i dobre uczynki wygłaszają i w Europie – nie tylko politycy, ale i całe narody”²⁸. Sama zresztą obecność białych ludzi w Afryce potwierdza, że są najeźdźcami i grabieżcami; wprawdzie bohaterowie powieści nie zdają

²⁴ Por. H. Sienkiewicz, *Sabałowa bajka* [w:] tegoż, *Nowele*, t. 1, s. 352.

²⁵ „Autor *Szkiców węglem* i *Bartka zwycięzcy* był w Ameryce po stronie broniących swojej ziemi Indian”. J. Hen, dz. cyt., s. 218.

²⁶ Sienkiewicz opisał pobyt w wiosce Muene-Pira, zamieszkiwanej przez plemię ludożerców, którego władca kupuje niewolników, aby przygotować z nich filet w sosie własnym. Por. tenże, *Listy z Afryki*, Warszawa 2016, s. 146. Pisarz nazywa Afrykanów dzikimi (s. 46, 105, 108) i drapieżnymi (s. 93), wobec czego dopiero Europejczycy „uczają ich karmić się, mieszkać i odziewać po ludzku – słowem: z dziczy zupełnej tworzą ucywilizowane społeczeństwo” (s. 95). Inaczej mówiąc, „Murzyna-zwierzę zmieniają w Murzyna-człowieka” (s. 97).

²⁷ Por. H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Wrocław 2017, s. 15.

²⁸ Tamże, s. 277.

sobie z tego sprawy, to jednak dla czytelnika jest jasne, że kolonizacja Afryki to działanie analogiczne do zaborów, pod którymi znalazła się ojczyzna Stasia. Percepcję politycznej i ekonomicznej niesprawiedliwości utrudnia jednak to, że – w oczach białych kolonizatorów – ciemnoskórzy ludzie są kulturowo niżej rozwinięci. Podobny styl myślenia reprezentują dzieci; wprawdzie ani Nel, ani Staś nie ponoszą winy za pojęcia, które im wpojono, to jednak sposób ich myślenia potwierdza, że trudno walczyć z mitem nierówności temu, kto należy do rasy uprzywilejowanej. Ojciec Stasia przecież, mimo niechęci do brytyjskiego ekspansjonizmu, brał udział w eksploatacji Afryki. Zatem nawet jeśli Sienkiewicz pisał powieść z perspektywy białego kolonizatora niewidzącego swych win, to jednak nakreślił w niej także obraz krzywd wyrządzonych Afrykanom. Wprawdzie jest możliwe, że okrutny los ludów tubylczych nie jest prawdą autora ani bohaterów powieści, to jednak jest prawdą dzieła, które – nawet wbrew intencjom twórcy – ukazuje okropności opisanego świata.

Szczególnym przykładem jest sytuacja Mei, zajmującej najniższą pozycję w gronie bohaterów. Nie pochodzi z królewskiego rodu, nie jest mężczyzną ani nie ma białej skóry; nie jest też chorującym dzieckiem, wymagającym troski. Nawet chrzest nie zrównał jej z Nel, ponieważ nadal ma czarną skórę. Los Mei potwierdza zatem, że sakramenty nie niwelują przepaści między białym misjonarzem a ludźmi innych ras, których nawrócił. Skoro jednak Chrystus nie wyzwala niewolników, to chrześcijańska nauka o równości ludzi jest fikcją. Wprawdzie Nel pociesza Meę, że ma odtąd „białą duszę”²⁹, nie uznaje jej jednak za równą sobie; kolor skóry pozostaje niezmywalnym piętnem niższości³⁰. Trudno się zatem dziwić, że dla Mei biała dusza ma niewielkie znaczenie, dziewczyna wszak pozostaje niewolnicą. Jej rozczarowanie świadczy jednak, że to ona głębiej rozumie sakrament niż ci, którzy go udzielają; jeśli bowiem Chrystus jest zbawicielem człowieka, to chrzest powinien oznaczać nie tylko wyzwolenie z grzechu, lecz także ze wszystkich jego skutków, do których należą społeczne i rasowe nierówności³¹. Staś i Nel tymczasem ograniczają działanie sakramentu do wymiaru teologicznego; stosują zatem naukę Pawła, głoszącą, że ochrzczony niewolnik (choć został

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Pisarz dostrzegł, że jednym z motywów podróży do Afryki jest chęć panowania. Przyjemność płynąca z władzy „była dla nas tak niespodziewaną, że nie od razu umieliśmy ją uświadomić. Jednakże tak jest! Życie cywilizowane pochłania i niezmiernie wydolikacza tę chęć władzy, ale drzemie ona w duszy i budzi się przy pierwszej sposobności, a gdy się rozbudzi, człowiek najbardziej wykwintny, największy sceptyk i pesymista, czuje, że woli rozkazywać, choćby pod różnikiem, w jakiej lichy wiosce murzyńskiej, niż słuchać w najwspanialszym z miast Europy. Taka jest natura ludzka”. H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, dz. cyt., s. 109.

³¹ Pomijam interioryzację pojęć rasistowskich przez Meę, która wie, że lepiej być białym niż ciemnoskórym. Ten model myślenia analizował Frantz Fanon. Por. tenże, *Czarna skóra, białe maski*, tłum. U. Kropiwek, Kraków 2020. Obecnie w filozofii afrykańskiej dominują tendencje polegające na wyzwalaniu się z europejskich pojęć i schematów, także w zakresie społecznych ról płciowych czy feminizmu. Por. O. Oyewumi, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis–London 1997.

uczniem Chrystusa) ma nadal służyć swemu panu. Podobnie pan ma okazać niewolnikowi Chrystusową miłość, nie musi go jednak wyzwalać³². Ograniczenie chrztu do wymiaru religijnego świadczy, że był on jednym z narzędzi podboju świata przez Europejczyków³³; wiara w Chrystusa nie niesła zatem wyzwolenia, lecz ideową kolonizację³⁴.

Powieść Sienkiewicza odsłania jeszcze inny wymiar mitu wyższości białego człowieka, polegający na zabijaniu³⁵. Arabscy porywacze nie są wszak w stanie użyć broni, aby zabić lwa, tymczasem biały nastolatek, który właśnie otrzymał w prezencie strzelbę, potrafi zabić bez skrpułów i lwa, i porywaczy³⁶. Rozgrzeszony przez dorosłych Staś jest bohaterem podobnym do żołnierzy walczących za ojczyznę; zabijanie przecież, zwłaszcza w obronie dam, jest obowiązkiem mężczyzny. W ten sposób użytek, jaki Staś zrobił z wymarzonej strzelby, świadczy, że wyższość cywilizacyjna białych ludzi polega na skuteczniejszych narzędziach zabijania i sprawniejszym ich obsłudze³⁷.

³² „Niewolnicy, bądźcie posłuszni [tym], którzy są waszymi panami w sprawach doczesnych. [Odnoście się do nich] z szacunkiem i bojaźnią, w prostocie swego serca, jak do Chrystusa. Nie służcie im dla oka i dla ludzkiej pochwały, lecz jako niewolnicy Chrystusa, którzy świadomie pełnią wolę Bożą. Służcie z życzliwością jako Panu, a nie ludziom. Bądźcie przekonani, że każdy, czy to niewolnik, czy wolny, jeśli czyni dobrze, otrzyma od Pana nagrodę. Wy zaś, panowie, tak samo odnoście się do nich i zaniechajcie groźby, świadomi tego, że tak ich, jak wasz Pan jest w niebie, a On nie ma względu na osoby” (Ef 6, 5–9). Model ten zastosowano w watykańskich instrukcjach, dotyczących teologii wyzwolenia, głoszących, że wyzyskiwani pracownicy nie mają prawa walczyć zbrojnie o sprawiedliwość, prawdziwą bowiem niewolą nie jest społeczna i ekonomiczna nędza, lecz grzech.

³³ Trudno się zatem dziwić, że chrześcijaństwo było postrzegane przez Afrykanów jako opresyjna religia białych ludzi. Por. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, tłum. C. Farrington, London 2001, s. 32.

³⁴ Por. T. Budrewicz, *Uwolnić Murzynka! Misjonarski kontekst „W pustyni i w puszczy”* [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”. W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012, s. 65–90; E. Kossowska, *Czarni i biali. Biali i czarni. Czego Staś Tarkowski nie dostrzegł po drugiej stronie lustra?* [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”...*, dz. cyt., s. 305–321; R. Koziołek, *Problematyka inicjacyjna a dyskurs kolonialny* [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”...*, dz. cyt., s. 325–342.

³⁵ Afrykanie nie mieli wątpliwości, że wyższość białego człowieka polega na przemocy. Por. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, dz. cyt., s. 33. Odkąd jednak sami zaczęli walczyć zbrojnie z kolonizatorami, odtąd traktowano ich jak bandytów niszczących ustalony porządek prawny i społeczny. Por. tamże, s. 30–31.

³⁶ Sienkiewicz z niedowierzaniem patrzył na Afrykanina, który potrafił celnie strzelać do zwierząt. Por. tenże, *Listy z Afryki*, dz. cyt., s. 161.

³⁷ Osobnym problemem jest kolonizacja kulturowa, biali narzucali wszak ciemnoskóрым intelektualistom zachodni model myślenia, obowiązujący na uniwersytetach i traktowany jako kryterium racjonalności (a nawet człowieczeństwa). Por. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, dz. cyt., s. 36. Do dzisiaj, przynajmniej w filozofii, nie wyzwoliliśmy się z intelektualnego rasizmu. W podręcznikach dziejów filozofii (i to nawet najnowszej) z trudem można znaleźć informacje na temat tradycji afrykańskiej czy latynoskiej. Nawet jeśli omawia się filozofię na innych kontynentach, to głównie w kontekście pytania, w jakim stopniu są tam obecne zachodnie nurty myślenia (fenomenologia, filozofia analityczna, marksizm, hermeneutyka, postmodernizm). Afrykańskie idee moralne czy ontologiczne wciąż uchodzą raczej za mądrość ludową niż poważną propozycję

Mit wojny i patriotyzmu

Postawa Stasia broniącego Nel przypomina kolejny mit eksponowany i demaskowany w prozie Sienkiewicza; jest nim apoteoza rycerskich cnót i chwały polskiego oręża. Wprawdzie utwory pisane ku pokrzepieniu serc uchodzą bardziej za narzędzie wzmacniania mitu Polski szlacheckiej niż za jej krytykę, to jednak w wojennych działaniach Skrzetuskich, Kmiciców czy Wołodyjowskich widać głównie okrucieństwo. Wojna nie jest właściwym miejscem do praktykowania rycerskich cnót, dominują w niej bowiem podstęp, zasadzki, gwałty, traktowanie zbóż czy morzenie wroga głodem, będące jedną z najstarszych i najskuteczniejszych strategii oblężenia. Wprawdzie żołnierze po obu stronach wierzą, że ich działania są miłe Bogu (i przez Niego wspierane), to jednak niosą z sobą śmierć i zniszczenie. Z kolei polscy żołnierze na Ukrainie realizują interesy magnatów ciemniących lokalną biedotę; nie z rycerskimi cnotami mamy tu zatem do czynienia, lecz z wyzyskiem³⁸. Podobnie dzieje się w wojnach zaborczych i sukcesyjnych – przemarsz

teoretyczną. Powodem jest przekonanie, że filozofia powstała w antycznej Grecji jako racjonalny namysł nad światem, wobec czego myśl zrodzona na innych kontynentach na miano filozofii nie zasługuje. Ten konserwatyzm zachodnich myślicieli powoduje, że z trudem przebijają się takie kategorie, jak filozofia Azteków (por. J. Maffie, *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*, Boulder, CO 2014) czy filozofia afrykańska (por. *A Companion to African Philosophy*, red. K. Wiredu, Blackwell Publishing 2006; B. Hallen, *A Short Story of African Philosophy*, Bloomington, IN 2009). Tymczasem idee zrodzone w innych kulturach odsłaniają nowe horyzonty myślenia, wobec czego zachodni kanon lektur filozoficznych należy znacząco poszerzyć. Filozofowie europejscy i amerykańscy jednak wciąż pozostają zamknięci w obrębie własnych pojęć. Osobnym problemem jest konieczność napisania pełniejszej historii filozofii wskazującej nie tylko na szlachetne idee, głoszone przez myślicieli europejskich na temat wolności, równości czy godności osoby, lecz także na zakresowe zawężenie tych pojęć do przedstawicieli jednej płci, rasy, warstwy społecznej czy narodu. Poglądy klasyków na problemy kobiet, dzieci, niewolnictwa, chłopstwa czy ludzi innego koloru skóry wciąż czekają na zbadanie. Por. S. Klemczak, *Czy należy zburzyć pomnik Davida Hume'a?*, „Znak” 2021, nr 2 (789), s. 65–74.

³⁸ Nie miał zatem racji Prus, zarzucając Sienkiewiczowi brak ukazania głębszych struktur procesów historycznych. Por. B. Prus, *„Ogniem i mieczem”. Powieść z lat dawnych Henryka Sienkiewicza* [w:] *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*, oprac. J. Kulczycka-Saloni, Wrocław 1985, s. 502–548. *Trylogia* jest opisem nie tylko bohaterstwa polskich rycerzy, lecz także ich beużytecznych ofiar, zostali bowiem użyci w złej sprawie – przeciwko ukraińskiemu chłopstwu czy w wojnach o szwedzki tron będących skutkiem fatalnej polityki, mającej podtekst religijny. Wyczyny wojenne maskowały jedynie katastrofalny stan państwa rozdzieranego frakcjami, z których każda chciała mieć władzę realizującego jej interesy. Potwierdzeniem jest niechęć do przyjęcia korony przez Jeremiego Wiśniowieckiego, który – jako król – miałby władzę mniejszą niż jako udzielny książę na Ukrainie. „Kiedy przypisuje się autorowi *Trylogii* wsteczność, klasowość, stronnictwo, pomija się epizod, gdy Chmielnicki wylicza Skrzetuskiemu krzywdy ukraińskie (kozackie), a uczciwy rycerz nie umie mu na to odpowiedzieć; nie przywiązuje się wagi do tego, że Kmicic i jego kompanioni chłoszczą miasteczkowych »łyków«; że Kmicic, oszukany przez księcia Radziwiłła, podsłuchuje, co pewien Czech mówi o grzechach polskich, z których dotychczas jako prostak nie zdawał sobie sprawy; że kiedy poznajemy Zagłobę, jest to opój i pieczeniarsz, któremu wszystko jedno, kto go poi; że pycha rozsada panów – »Sobiepana« Zamoyskiego i nade wszystko Lubomirskiego”. J. Hen, dz. cyt., s. 219.

dowolnej armii jest plagą dla mieszkańców, bo niszczy ich dobytek; na wojnie korzystają tylko rzezimieszki i rabusie.

Demaskacji mitu cnót rycerskich towarzyszy podważenie mitu polskości; wprawdzie bohaterowie Sienkiewicza nieustannie deklarują gotowość śmierci za ojczyznę, to jednak ich zachowanie przypomina kondotierów, którzy zabijanie uczynili swoją profesją. Świadczy o tym los Kmicica, który nie potrafi żyć poza polem bitewnym, w czasach pokoju stając się rozbójnikiem. Nawet jego spektakularne wyznanie win na Jasnej Górze nie jest aktem religijnym, lecz dążeniem do osobistej chwały; dla rycerzy wojna jest wszak okazją do legalnego zabijania i stosowania tortur. Można zatem powiedzieć, że cechy osobowości Kmicica, które w czasie pokoju są wadami, na polu bitwy okazują się cnotami wychwalanymi na kazaniach. Podobnie Wołodyjowski jest zawodowym rycerzem kochającym walkę; w pierwszej kolejności interesuje go własna sława jako pierwszego rycerza Rzeczypospolitej niż los ojczyzny. W czasie pokoju Wołodyjowski nie potrafi znaleźć sobie miejsca, jego żywiołem jest przecież śmiertelny fechtunek; z tego powodu szuka zwady z innymi szlachcicami, prowokując ich do pojedynku. Podobnie jego śmierć przypomina raczej samobójstwo biblijnego Samsona niż strategiczny plan; nawet w chwili ostatecznych decyzji zatem liczy się bardziej sława własnego imienia niż wojskowa skuteczność.

Przykłady te świadczą, że nawet jeśli Sienkiewicz budował mit Polski szlacheckiej, to jednocześnie go podważał. Niezależnie zatem od intencji autora *Trylogia* pokazuje nie tylko wielkość Polski, lecz także wewnętrzne przyczyny jej upadku, pisarz zaś bardziej przestrzega przed powtórzeniem błędów przeszłości, niż stawia je za wzór.

Mit kobiety

Twórczość Sienkiewicza jest też demaskacją mitu romantycznej i wzniosłej miłości, której jednym z elementów było ubóstwienie duchowego piękna. Świadomy doli kobiet pozbawionych obywatelskich praw (nawet prawa do edukacji) pisarz widział w nich towar, którym rozporządza ojciec lub mąż³⁹. W ten

³⁹ Sienkiewicz dostrzegł koszmarny los kobiet wydawanych za mąż wbrew woli i zmuszonych do obcowania płciowego z osobnikami budzącymi w nich wstręt. Uwagi te wpisywały się w ówczesną krytykę instytucji małżeństwa jako usankcjonowanej prawnie prostytucji. Por. H. Sienkiewicz, *Chwila obecna*, t. 1 [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 48, Warszawa 1950, s. 37–45. O niewoli kobiet świadczy też ich całkowita zależność finansowa; szczególnie drastycznym przykładem były działania Kromickiego, który sprzedał majątek żony należący do jej rodziny od stuleci. Por. tenże, *Bez dogmatu*, dz. cyt., s. 189. Zasada nierozzerwalności małżeństwa jednak nie pozwala Anielce opuścić męża; w ten sposób religijny i obyczajowy dogmat niszczy jej życie. Por. T. Bujnicki, dz. cyt., s. LXXXIII. Przeciwno idei nierozzerwalności małżeństwa jako formy zniewolenia kobiet argumentował John Stuart Mill w eseju *O małżeństwie*, pochodzącym z lat trzydziestych XIX wieku, lecz opublikowanym dopiero po śmierci filozofa. Por. J.S. Mill, *O małżeństwie*, tłum. B. Kuźniarz, „Kronos” 2021,

sposób w prozie Sienkiewicza kobieta zostaje zdesakralizowana, tracąc anielską aureolę, w którą wyposażyli ją romantycy; w gruncie rzeczy staje się obiektem seksualnym, chociaż etykieta nakazuje używanie eufemistycznego języka miłości. Nimb niewieścich cnót okazuje się kruchy także dlatego, że kobieta uwiedziona, a nawet porwana, uchodzi za zhańbioną; potwierdzeniem jest los narzeczonej Skrzetuskiego. Prosząc Helenę o rękę, rycerz widział w niej matkę swych przyszłych synów; w chwili jednak gdy została porwana przez Bohuna jedynym zmartwieniem narzeczonego i jego przyjaciół jest to, że została zgwałcona; w takiej sytuacji bowiem nie mogłaby zostać żoną rycerza. Sama Helena zresztą woli raczej śmierć niż utratę dziewictwa, w którym widzi pohańbienie siebie i narzeczonego. Jej postawa potwierdza w ten sposób działanie mechanizmu interioryzacji przemocy, który sprawia, że kobieta będąca ofiarą gwałtu czuje się winna wyrządzonego jej zła.

Kreśląc somatyczny portret kobiet, Sienkiewicz wiedział, że w świecie zdominowanym przez mężczyzn zostały one zredukowane do funkcji erotycznych. Potwierdza to postawa Winicjusza wobec Ligii: nie mogąc jej posiadać jako niewolnicy, stał się chrześcijaninem dla rozkoszy łoża. Równie cieleśnie postrzega swoje małżeństwo Ligia, coraz mniej myśląc o Chrystusie i umarłych męczennikach. Podobny naturalizm cechuje Sarmatów, którzy widzą w swych żonach jedynie atrakcyjne ciała⁴⁰. Przykładem Kmicic, który od pierwszego spotkania z Oleńką traktuje ją jak swoją własność, a jej widoczna ciąża przypomina mu jedynie o rozkoszach płodzenia kolejnych rycerzy. Kobieta odgrywa zatem dwie role – nałożnicy i matki. Podobny wątek znajdujemy w *Krzyżakach*, ponieważ właściwą żoną dla Zbyszka nie jest ratująca go przed śmiercią, drobna i schorowana Danusia, lecz silna i szeroka w biodrach Jagna mogąca rodzić zdrowe dzieci. Z tego schematu wyłamuje się tylko Basia Wołodyjowska, która nie zostaje matką, będąc dla swego rycerza bardziej przyjaciółką niż żoną. Nawet ona jednak nie zachowuje pełnej autonomii; jeśli bowiem chce być towarzyszką niedoli męża, to musi się do niego upodobnić. Kobieta pozostaje zatem niedoskonałym mężczyzną, aspirującym do tego, aby dorównać pierwowzorowi. W ten sposób dochodzimy do – zarysowanej w prozie Sienkiewicza – próby dekonstrukcji mitu społecznych ról związanych z płcią.

Świadczą o tym postacie, które trudno jednoznacznie uznać za kobiety, przynajmniej w zakresie zewnętrznego wyglądu i zachowania. Narzeczone Skrzetuskiego przecież, pozbawiona długich włosów i ubrana po męsku, uchodzi w gronie rycerzy za urodziwego i atrakcyjnego seksualnie chłopca. O ile jednak Helena jest przykładem nietypowym, ponieważ o jej „męskości” decyduje strój, o tyle Basia Wołodyjowska wyłamuje się ze schematu urodziwej dwórki czy muzy rycerza,

nr 1, s. 94–105. Mażeńską niewolę kobiet opisał także Lew Tołstoj w powieści *Anna Karenina*. Por. tenże, *Anna Karenina*, tłum. K. Iłkiewiczówna, Kraków 2012.

⁴⁰ Różne aspekty naturalizmu Sienkiewicza oryginalnie i wnikliwie analizuje Ryszard Koziołek. Por. tenże, *Ciała Sienkiewicza. Studia o płci i przemocy*, Wołowiec 2018.

uosabiając cnoty męskie; co ważniejsze jednak, marząc o zamianie sukni na zbroję, staje się bardziej atrakcyjna dla mężczyzn niż wtedy, gdy zachowuje się jak typowa dwórka. Z kolei nihilista Płoszowski przyznaje się, że pod względem konstytucji psychicznej jest raczej kobietą niż mężczyzną:

Zastanawiałem się nad tym, że owa straszna nieudolność życiowa, która ciąży jak fatum nad podobnymi do mnie ludźmi w ogóle, a nade mną w szczególności, pochodzi stąd, że pierwiastek kobiecy przeważa w naszych charakterach nad męskim. (...) Nerwy moje wzięły na kiel i poniosły mnie tam, gdzie nie chciałem. (...) Ale w ten sposób chorują „one”, nie „oni”⁴¹.

Ta niejednoznaczność cech osobowości, a także społecznych ról sugeruje, że żadne sztywne podziały nie odzwierciedlają złożoności świata.

Zakończenie: dekonstrukcja i nowy mit

Sienkiewicz czytany przez filozofa jawi się jako demaskator mitów, takich jak prawda, sens życia, ojczyzna czy rycerski honor. Patrząc na człowieka z perspektywy naturalisty, pisarz wskazał, że ludzkich instynktów nie potrafi wykorzenić (ani nawet stłumić) żadna kultura; w gruncie rzeczy je usprawiedliwia, o czym świadczy wojna sankcjonująca zabijanie. Podobnie religie sakralizują przemoc i władzę, dostarczając ideologicznych racji dla podboju świata.

Sienkiewicz jednak nie tylko krytykuje mity, lecz także je utwierdza. Przykładem jest mit piękna; estetyzacja okrucieństwa powoduje bowiem, że je podziwiamy⁴². Czytelnik Sienkiewicza nie oburza się wszak na bezwzględność bohaterów, ponieważ czynione przez nich zło zostało przedstawione w doskonałej formie artystycznej. Ten estetyzm jest jednak zwodniczy, a nawet podstępny, demaskuje bowiem moralną obojętność odbiorcy; zachwyceni opisami tortur czy trupów gnijących na polu bitwy zapominamy o ludzkim cierpieniu. Z tego powodu wojenna rzeź może się wydać równie wzniosła jak ukorzenie się Kmicica przed obrazem Maryi. Uwodząc czytelników estetyzmem, Sienkiewicz sugeruje, że byliby oni zdolni do podobnych okrucieństw, o których czytają w jego dziełach. Proza noblisty nie kształtuje jednak w ten sposób zmysłu moralnego, lecz go stępia; skoro bowiem identyfikujemy się z literackimi bohaterami (a nawet w nich wcielamy), to sami zostajemy dotknięci złem⁴³. Literackie piękno jest zatem przewrotne, ukrywa bowiem ułomności ludzkiej natury, jednocześnie sprawiając, że

⁴¹ H. Sienkiewicz, *Bez dogmatu*, dz. cyt., s. 237.

⁴² Zwrócił na to uwagę Ryszard Koziołek w przywołanej wyżej książce *Ciała Sienkiewicza*.

⁴³ Z tego punktu widzenia proza Sienkiewicza może być dobrym przykładem Ricoeurowskiego modelu literatury jako etycznego laboratorium. Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, oprac. M. Kowalska, Warszawa 2018, s. 192.

zło może się wydać dobrem⁴⁴. Z perspektywy prozy Sienkiewicza zatem rzeczywistość jawi się jako dwuznaczny obrazek; jak bowiem w tej samej plamie barwnej można dostrzec kaczkę lub królika (nigdy jednak nie da się jednocześnie zobaczyć kaczki i królika), tak wszelkie wydarzenia dziejowe można zobaczyć jako okrucieństwo i zło bądź heroizm i bohaterstwo. Twórczość noblisty odsłania tym samym fundamentalne rozdarcie świata, którego nie sposób przezwyciężyć w pojęciowej syntezie poszukiwanej przez filozofów od czasów Platona.

Bibliografia

- Budrewicz T., *Uwolnić Murzynka! Misjonarski kontekst „W pustyni i w puszczy”* [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”. W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012.
- Bujnicki T., *Wstęp* [w:] H. Sienkiewicz, *Bez dogmatu*, oprac. T. Bujnicki, Wrocław 2002.
- Cervantes Saavedra Miguel de, *Przemysłny szlachcic Don Kichot z Manczy*, tłum. W. Charchalis, Poznań 2016.
- A Companion to African Philosophy*, red. K. Wiredu, Blackwell Publishing 2006.
- Delsol C., *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2018.
- Fanon F., *Czarna skóra, białe maski*, tłum. U. Kropiwiec, Kraków 2020.
- Fanon F., *The Wretched of the Earth*, tłum. C. Farrington, London 2021.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gielarowski A., *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2014.
- Głąb A., *Literatura a poznanie moralne. Epistemologiczne podstawy etycznej krytyki literackiej*, Lublin 2016.
- Halberstam J., *Przedziwna sztuka porażki*, tłum. M. Denderski, Warszawa 2018.
- Hallen B., *A Short Story of African Philosophy*, Bloomington, IN 2009.
- Hen J., *Bez strachu. Dziennik współczesny*, Warszawa 2020.
- Klemczak S., *Czy należy zburzyć pomnik Davida Hume'a?*, „Znak” 2021, nr 2 (789).
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Kosman M., „*Quo vadis?*” *Prawda i legenda*, Poznań 2000.
- Kossowska E., *Czarni i biali. Biali i czarni. Czego Staś Tarkowski nie dostrzegł po drugiej stronie lustra?* [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”. W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012.
- Koziołek R., *Ciała Sienkiewicza. Studia o płci i przemocy*, Wołowiec 2018.

⁴⁴ Por. „sztuka jest sposobem wybaczenia światu jego zła i chaosu”. Czyni to dlatego, że potrafi odsłonić „w świecie to, czego nie ma w jego widokach naocznych, mianowicie utajony urok jego brzydoty, niejawną karłowatość jego wdzięków, śmieszność jego wzniosłości, mizerię przepychu i drogocенność nędzy”. L. Kołąkowski, dz. cyt., s. 40.

- Koziółek R., *Problematyka inicjacyjna a dyskurs kolonialny* [w:] *Wokół „W pustyni i w puszczy”. W stulecie pierwodruku powieści*, red. J. Axer, T. Bujnicki, Kraków 2012.
- Lazari-Radek K. de, *On the Notion of Well-being*, „Analiza i Egzystencja” 2018, nr 43.
- Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner; t. 2: *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. A. Bielak, Ł. Tischner, Kraków 2020.
- Maffie J., *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*, Boulder, CO 2009.
- Mill J.S., *O małżeństwie*, tłum. B. Kuźniarz, „Kronos” 2021, nr 1.
- Oyewumi O., *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis–London 1997.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, oprac. zespół pod red. M. Petera (*Stary Testament*) i M. Wolniewiczza (*Nowy Testament*), Poznań 2005.
- Prus B., „*Ogniem i mieczem*”. *Powieść z lat dawnych Henryka Sienkiewicza* [w:] *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*, oprac. J. Kulczycka-Saloni, Wrocław 1985.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 2: *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, oprac. M. Kowalska, Warszawa 2018.
- Sienkiewicz H., *Bez dogmatu*, oprac. T. Bujnicki, Wrocław 2002.
- Sienkiewicz H., *Chwila obecna*, t. 1 [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 48, Warszawa 1950.
- Sienkiewicz H., *Humoreski z teki Worszyłły. Nikt nie jest prorokiem między swymi* [w:] tegoż, *Nowele*, t. 1, Warszawa 1989.
- Sienkiewicz H., *Krzyżacy*, Kraków 2010.
- Sienkiewicz H., *Listy z Afryki*, Warszawa 2016.
- Sienkiewicz H., *Nowele*, t. 1–3, Warszawa 1989.
- Sienkiewicz H., *Quo vadis. Powieść z czasów Nerona*, oprac. T. Żabski, Wrocław 2002.
- Sienkiewicz H., *Sabałowa bajka* [w:] tegoż, *Nowele*, t. 1, Warszawa 1989.
- Sienkiewicz H., *W pustyni i w puszczy*, Wrocław 2017.
- Szydłowska W., *Camus*, Warszawa 2002.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej Ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
- Tołstoj L., *Anna Karenina*, tłum. K. Iłłakowiczówna, Kraków 2012.
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984.
- Wodziński C., *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005.