



Maciej Gloger

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

**A**GNOSTYCYZM, APOKRYFICZNOŚĆ, APOKALIPSA.  
HENRYK SIENKIEWICZ I MICHAŁ BUŁHAKOW  
– RELIGIJNE OŚWIETLENIA WZAJEMNE<sup>1</sup>

Opinie na temat religijności Sienkiewicza, jak i jego utworów, są dość podzielone. Jedni akcentują dystans pisarza wobec chrześcijaństwa, dramatu wiary, spłaszczanie i trywializowanie zagadnienia, ewentualnie zauważa się jedynie pragmatyczne i użyteczne traktowanie przez niego religii, jako użytecznego społecznie wiązania moralnego<sup>2</sup>. Inni wskazują na głęboko chrześcijański charakter tej twórczości i wyłanianie się w niej sporych obszarów chrześcijańskiego sacrum. Najczęściej dowodem koronnym jest dla tych badaczy powieść *Quo vadis*. Wielu uczonych, z mniejszym czy większym powodzeniem, wykazuje zgodność literackich ujęć Sienkiewicza z dogmatyką, etyką i nauką katolicką. Spór ten jest dość trudny do rozstrzygnięcia, na rzecz jednej i drugiej tezy przytaczano przekonujące dowody i obserwacje. Niewątpliwie możemy wykazać, że w podejściu pisarza do kwestii religijnych zarysowuje się ewolucja, tak w postawie osobistej, jak i w ujęciach literackich, od jaw-

<sup>1</sup> Rozprawa została zrealizowana ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/06/A/HS2/00252.

<sup>2</sup> Charakterystyczne, że jeszcze w 1906 roku, w odpowiedzi na ankietę dotyczącą zadań katolicyzmu w Polsce, pisarz skupił się wyłącznie na praktyczno-etycznych i cywilizacyjnych pożytkach, jakie może przynieść walka o katolicyzm w Polsce. Zob. *Ankieta Przeglądu Powszechnego*, „Przegląd Powszechny” 1906, t. 90, s. 81-84.



nego, manifestowanego zwłaszcza w listach prywatnych z okresu amerykańskiego, sceptycyzmu i wolnomyślności do coraz większej metafizycznej wrażliwości, empatii czy objawiającej się pewnej zażyłości wobec bohaterów poszukujących Boga; obserwujemy rozwijanie i pogłębianie mistycznych motywów i tematów, zwłaszcza w krótszych formach prozatorskich. Widzimy więc odchodzenie od czysto utylitarnej pojmowania wiary. Za zakamuflowaną ironiczną autokrytykę własnej niewiary można uznać opinię, którą pisarz wkłada w usta Piłata w opowiadaniu z 1893 roku, sam ją bowiem niejednokrotnie w listach i ustami swoich bohaterów wygłaszał:

Jednakże uznaję potrzebę religii i publicznie to głoszę, albowiem sądzę, że dla ludzi religia jest wędzidłem. Konie muszą być zaprzężone i dobrze zaprzężone<sup>3</sup>.

Opinia taka w kerygmatacznej opowieści o narodzinach wiary i przekształcającej świat sile ofiary Mesjasza wydaje się być kompromitującą. Wygłasza ją ten, który przez swój utylitaryzm i rozsądek, mogąc zjednoczyć się z Prawdą i Życiem, skazuje się na wieczne duchowe katusze, tak sugestywnie przedstawione przez Michaiła Bułhakowa w *Mistrzu i Małgorzacie*.

Trudno zawyrokować jednoznacznie, że Sienkiewicz pod koniec życia osiągnął wiarę czystą, jednoznaną i pewną, że pozbył się całkowicie wątpliwości i balastu pozytywistycznego sceptycyzmu, ale niewątpliwie jego sympatia, wrażliwość, światopogląd grawituje w stronę ludzi wierzących, religii katolickiej i Kościoła, traktowanego zarazem jako najważniejsza instytucja wychowawcza i kulturotwórcza, stanowiąca opokę etyki i cywilizacji Zachodu<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> H. Sienkiewicz, *Pójdźmy za Nim!*, cyt. za: tenże, *Dzieła*, T. 5, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1949, s. 108-109.

<sup>4</sup> Najdobitniej pisarz wyraża te przekonania w licznych fragmentach, opisujących działania misji katolickich, w *Listach z podróży do Afryki* (1891).

To zaangażowanie pisarza w tematykę religijną nie pozostało niezauważone przez wybitnych twórców literatury XX wieku, co samo w sobie jest dowodem na znaczenie artystycznych ujęć chrześcijaństwa i życia religijnego w twórczości Sienkiewicza. Jednym z tych pisarzy, których wielokrotnie inspirowała twórczość autora *Trylogii*, był Michaił Bułhakow.

Najpierw jednak scharakteryzujmy wrażliwość religijną polskiego twórcy, także aby lepiej zrozumieć przyczyny niezwykłego uznania Bułhakowa dla Sienkiewicza i jego ujęć religijnych dylematów<sup>5</sup>.

Momentem przełomowym w podejściu pisarza do religii jest śmierć pierwszej żony w 1885 roku. Badacze zauważają pewną ewolucję w stosunku do religii zachodzącą w obrębie *Trylogii*. W *Ogniem i mieczem* w konstrukcji narracji mimowolnie zarysowuje się jeszcze dystans wobec postaw fideistycznych kreowanych bohaterów<sup>6</sup>. Obecność dziewiętnastowiecznego punktu widzenia i subtelny dystans autora wobec wyobrażeń i przekonań religijnych szesnastowiecznego szlachcica Zdanoborskiego precyzyjnie wykazano także w pamiętnikarskiej strukturze narracyjnej *Niewoli tatarskiej*<sup>7</sup>. Dystans ten stopniowo zanika w *Trylogii*, zwłaszcza w *Panu Wołodyjowskim*, gdzie opowieści chreptiowskie pana Muszalskiego czy księdza Kamińskiego o pojednaniu i przebaczeniu, inspirowane mistycznymi przeżyciami, można utożsamić z przesłaniem samego Sienkiewicza<sup>8</sup>. Jest to być może wynik osobistych doświadczeń stanów granicznych egzystencji. Wtedy stosunek do religii, sacrum, staje się coraz bardziej autentyczny, osobisty, pogłębiony, co obrazuje także korespondencja pisarza. Oto

<sup>5</sup> Rozważania te traktuję jako komplementarne uzupełnienie rozdziału *Wobec religii z mojej książki Sienkiewicz nowoczesny*, Bydgoszcz 2010.

<sup>6</sup> Zob. B. Mazan, *Wstęp* do: H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem*, T. 1, komentarze D. Mazanowa, Wrocław 1990, s. 28.

<sup>7</sup> T. Bujnicki, *Sienkiewiczowski „pamiętnik historyczny”: „Niewola tatarska”*, [w:] tegoż, *Sienkiewicz i historia. Studia*, Warszawa 1981, s. 107-111.

<sup>8</sup> A. Stoff, *Opowieści chreptiowskie w planie kompozycyjnym i ideowym „Pana Wołodyjowskiego”*, [w:] tegoż, *Jeszcze o „Trylogii”*, Radom 2004, s. 95-143.

fragment listu z Wiednia pisany do ukochanych teściów w grudniu 1885 roku:

Kochani Rodzice!

Odszukałem księdza Czerwińskiego, tego samego który dawał ślub Jadwisi, i dałem na mszę za Marynię. Powiedział mi ksiądz, że msza w żałobnym ornacie nie może mieć miejsca jutro (we czwartek) z przyczyny święta św. Franciszka Salezego, prosiłem więc, by ją odprawił w sobotę, umyślnie, aby był czas donieść i by Ojciec i Mateczka mogli do niej należeć swymi modlitwami [L. 5, 1, s. 205-206]<sup>9</sup>

Pisarz przywiązuje wagę do szaty liturgicznej kapłana, pokłada ufność w wartość duchowej, świadomej obecności na mszy osób najbliższych znajdujących się daleko fizycznie, dba o miejsce odprawienia ofiary (Kościół św. Ruprechta jest według tradycji najstarszą świątynią Wiednia), jak i o osobę ją odprawiającą. Specjalnie odszukuje ks. Zygmunta Czerwińskiego – polskiego kapelana odprawiającego polskie nabożeństwa w Wiedniu od 1874 roku<sup>10</sup>.

Z drugiej strony, z listów wiedeńskich do Janczewskiej wyłania się portret zblazowanego dandysa, który spędzając Wielki Tydzień w Wiedniu w 1889 roku narzeka na nudę i marazm. W związku z tym wybiera się do cyrku i odwiedza słynną kawiarnię u Puchera. [L. 2, 2, s. 50]. Człowiek wierzący raczej w Wielkim Tygodniu na takie rozrywki by się nie zdecydował. Czyżby pisarz sam był człowiekiem rozdwojonym, jak jego bohater, który w momencie kryzysu przyznaje:

<sup>9</sup> W ten sposób odsyłam do wydania H. Sienkiewicz, *Listy*, T. 5, Vol. 1-3, opracowała M. Bokszczanin, Warszawa 2009. Pierwsza cyfra w nawiasie kwadratowym oznacza tom, następna wolumin, ostatnia stronicę.

<sup>10</sup> Są to ustalenia Marii Bokszczanin z edycji listu.

[...] poszedłem do kościoła Panny Marii, i ja sceptyk, ja – filozof, ja, który – nie wiem, nie wiem, nie wiem! Dałem na mszę na intencję Leona i Anieli. Nie tylko wysłuchałem mszy, ale teraz piszę oto czarno na białym: Niech piorun trzaśnie sceptycyzm, filozofię z nim razem i moje „nie wiem” w dodatku!<sup>11</sup>

Sienkiewicz, jak Płoszowski, ucieka przed swym sceptycyzmem, przed laicką i agnostyczną atmosferą czasów, chce się od niej wyzwolić. Ale zarazem pozostaje pod przemożnym wpływem ujęć religii dokonywanych przez pozytywistów i francuskich sceptyków. Przygotowując się do pisania swojego najbardziej spektakularnego utworu religijnego *Pójdźmy za Nim!*, czyta ponownie nie Biblię, ale *Żywot Jezusa* Ernesta Renana! Po powstaniu tego opowiadania – notabene bardzo przypominającego atmosferą apokryficzny wątek *Mistrza i Małgorzaty* – wpada w jego ręce religijna powieść Emila Zoli *Lourdes*, która autora *Quo vadis* zauroczyła. Zapisuje w 1894 roku: „Przeczytałem *Lourdes*, które jest precudne [...]” [L. 5, 1, s. 160]. Jest to powieść Zoli, którą czytając nieuważnie czy naiwnie, można uznać nawet za apologię religii, katolicyzmu, prostej niewzruszonej wiary. Celem Zoli, jak zapisał w notatkach, było: „Napisać dzieło nie w duchu szyderstwa, ale wyrażające litość dla cierpiącej ludzkości” oraz „pokazać przebudzenie naiwnej wiary, starego katolicyzmu, katolicyzmu *Złotej legendy*, potrzebę wiary i iluzji”<sup>12</sup>. Można zatem wyrazić wątpliwość, czy ujęcia religii w utworach Sienkiewicza nie mają podobnego celu, czy tak samo jak Zola, polski pisarz uznaje użyteczność religii, piękno prostych wierzeń ludowych bohaterów takich jak Bernadetta, ale zarazem nie potrafi się uwolnić od myśli, że są to jedynie krzepiące iluzje,

<sup>11</sup> H. Sienkiewicz, *Bez dogmatu*, oprac. T. Bujnicki, Wrocław 2002, s. 171. BNI 301.

<sup>12</sup> Cyt. za: G. Robert, *Emil Zola. Ogólne zasady i cechy jego twórczości*, przeł. I. Wachłowska, postowie H. Suwała, Warszawa 1968, s. 161.

użyteczne fikcje niezbędne do życia. Sienkiewicza od Zoli i pozytywistów odróżnia jednak silne przekonanie, że chrześcijaństwo nie jest zjawiskiem obumierającym, ale wschodzącym, nie opuszczającym spencerowski organizm, ewentualnie ewoluującym do czystej etyczności wyzbytej religijnej obrzędowości, ale dopiero w niego wnikałym, aby doprowadzić do odrodzenia ludzkości. Sienkiewicz rok wcześniej pisze wprost:

Napisałem także sporą rozprawę o Zoli z powodu *Dr Pascala*, którą drukowało „Słowo” i „Czas”. Coraz wyraźniej widzę, że z tych literacko-filozoficznych manowców trzeba szukać ujścia w wierze, inaczej ludzie się poduszają. [L. 5, 1, s. 121]

Swoje najbardziej przesycone religią i chrześcijańskimi wartościami utwory pisze jakby na przekór francuskim intelektualistom, jednocześnie ulegając ich wpływom, pozostaje więc jednak pod wypieranymi i chyba od pewnego momentu nieświadomymi wpływami pozytywistycznego sceptycyzmu, religijnego krytycyzmu i agnostycyzmu typu renanowskiego. Pisarz bardzo wzięł sobie do serca uwagi księdza Michała Nowodworskiego, który zarzucił opowiadaniu *Pójdźmy za Nim!*, że postać Chrystusa wystylizował bardziej pod wpływem książki Renana, niż Ewangelii, akcentując Jego człowieczeństwo, nie boskość<sup>13</sup>. Wobec tego podjął starania, aby utwór wydrukował katolicki „Moniteur de Rome” i cieszył się, że francuski przekład dzieła ukazał się w katolicko-liberalnym dwutygodniku paryskim „Le Correspondant”. [L. 5, 1, s.354-356]

Sienkiewicz ucieka przed manifestacyjnym, dogmatycznym, państwowo sankcjonowanym antyklerykalizmem i laickością III Republiki. W liście do teściów odnotowuje swoje wrażenia z pogrzebu przyjaciela Bruno Abakanowicza:

<sup>13</sup> „Przegląd Katolicki” 1893, nr 10.

Podobno władze Parc St Maur twierdzą, że pogrzeb był manifestacyjnie chrześcijański. Nie wolno księżom tak iść za pogrzebem i funkcja ich zaczyna się przy grobie. Ale Chełmicki ani o to dbał szedł ubrany od muru cmentarnego przez ulicę aż na cmentarz. Gdyby go byli zaczepili, byłby im pokazał swój paszport rosyjski, przed którym wszyscy się tu kłaniają. [L. 5, 1, 447]

Wobec takiej atmosfery laickości i zarazem usłużnej rusofilii bardzo cieszyła Sienkiewicza popularność i dyskusje, jakie wywołał na świecie jego chrześcijański epos *Quo vadis*. Gdy dowiaduje się, że Anatol France może przygotować odczyt na temat jednej z jego powieści, zawiaduje francuskich wydawców: „Wybieram oczywiście *Quo vadis* – i bawi mnie myśl, że będzie o niej mówił sceptyczny Anatol France” [L. 5, 2, 374].

Religijność Sienkiewicza poniekąd balansowała między wewnętrznym sceptycyzmem a przekorą wobec manifestacyjnych krzewicieli sceptycznych postaw, zwłaszcza w laickiej Francji. Jego zaś sympatie rozkładały się nie do końca jasno między ukochaniem pogańskiego antyku, nadawaniem doświadczeniom duchowym i religijnym często aspektu i motywacji erotycznej (wielu męskich bohaterów Sienkiewicza nawraca się pod wpływem kobiety: Kmicic, Winicjusz, Połaniecki)<sup>14</sup>, a docenianiem chrześcijańskich korzeni cywilizacji, etyki miłości, a więc znaczeniem religii katolickiej dla formacji duchowej jednostek.

Być może właśnie to subtelne rozdarcie zaważyło na wielkim zafascynowaniu motywami religijnymi w pisarstwie Sienkiewicza, jakie przejawiał Michaił Bułhakow w swej twórczości.

Przyznaję, że od dawna lektura *Mistrza i Małgorzaty*, jej biblijnego wątku, kojarzyła mi się nieodparcie z apokryfem Sienkiewicza

<sup>14</sup> Ten grecko-pogański wymiar duchowości Sienkiewicza akcentuje zwłaszcza T. Bujnicki w artykule *Rozbieranie Ligii*, [w:] tegoż, *Pozytywista Sienkiewicz. Linie rozwojowe pisarstwa autora „Rodziny Połanieckich”*, Kraków 2007.

*Pójdźmy za nim!*, ale to skojarzenie wydawało mi się zbyt odległe, a inspiracja światowej sławy pisarza, zaściankowym, klerykalnym (jak mi na studiach wmawiano), pozytywistycznym Sienkiewiczem niemożliwa. Także z uwagi na podłoże kulturowe, z jednej strony Rzym, katolicyzm, tomistyczno-kantowski racjonalizm, z drugiej strony Bizancjum, prawosławie, gnoza. Okazuje się, że jednak, mimo istotnych różnic kulturowych, taki wpływ dość wyraźnie daje się wykazać.

Krótki przegląd prac rosyjskich badaczy upewnia, że dawno już zauważono wieloaspektową obecność prozy Sienkiewicza w dziełach Bułhakowa, w tym w *Białej gwardii*, a zwłaszcza w *Mistrzu i Małgorzacie*. Bułhakow przejmował styl Sienkiewicza, uczył się kompozycji utworu, estetyzacji opisu i nastroju, literackiej batalistyki, podglądał psychologię i stylizację postaci. Nie byłoby by Piłata bez Antei, nie byłoby Wolanda bez Petroniusza, nie byłoby Małgorzaty bez Eunice albo Ligii. Kreacja Piłata Bułhakowa rozwija tragiczne rysy i te cechy charakteru, które nadał mu już Sienkiewicz. Dobrze cechy te charakteryzuje Lech Ludorowski:

Sceny te [z epizodu VII opowiadania – M.G.] odślaniają również komponowaną po mistrzowsku, złożoną, duchową sylwetkę Piłata, który na zawsze wszedł do dziejów (dramatu) Zbawienia. Wyznania Pontiusa ukazują więc psychikę człowieka zdolnego do wyższych uczuć, współczującego cierpiącym, mającego poczucie sprawiedliwości, lecz i zmęczonego już trudami swego urzędu, sztuką rządzenia ludem, którego „duszą (jak mówi prokurator) jest zajadła nienawiść”, zmuszanego do nieustających kompromisów, ustępującego wprawdzie pod presją rozwścieczonego tłumu, a teraz podporządkowującego własne sumienie politycznej racji państwa, lecz wyrażającego swoje zdystansowanie sławnym gestem umycia rąk od haniebnego wyroku<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> L. Ludorowski, „Pójdźmy za Nim!”. *Misterium pasyjne Sienkiewicza*, [w:] *Motywy religijne w twórczości Henryka Sienkiewicza*, red. L. Ludorowski, Kielce 1998, s. 98.



Bułhakow nie tylko inspirował się *Ogniem i mieczem*, *Quo vadis*, ale reakcyjnymi, jak dowodziła polska krytyka niby postępowo-socjalistyczna (a w gruncie rzeczy właśnie zaściankowa!) – *Wirami*. W obszernym wywodzie na ten temat Borys Sokołow między innymi pisze:

Sposób zobrazowania żywiołowego buntu chłopskiego na Ukrainie w *Białej gwardii* świadczy o związku nie tylko z *Ogniem i mieczem*, ale i z powieścią *Wiry*. Pod wpływem rewolucji 1905 roku i stopniowego pogrążania się Europy w odmęcie zbrojnej konfrontacji, która doprowadziła do pierwszej wojny światowej, jej autor przewidział wstrząsy i cierpienia, jakich dozna ludzkość w XX wieku. Ukazał niebezpieczeństwo doktryn, mogących sprowokować masowy, żywiołowy bunt, a także obojętność doktrynerów na losy ludzi [...]

Sienkiewicz, który pojawia się na obłoku nad Warszawą – to wizerunek autora nie tylko *Ogniem i mieczem*, ale i *Wirów*. Pobrzmiewa tu echo idei *Wirów*, w których widać spójność czerwonych kokard rewolucyjnych z przemocą i terroryzmem<sup>16</sup>.

Nas tutaj jednak najbardziej interesuje stosunek obu pisarzy do religii. To podobieństwo ujęć kumuluje się w trzech cechach, tendencjach formalno-ideowych, przez które przejawia się religia u obu autorów, mianowicie: agnostycyzmu, apokryficzności i apokalipsie. Obaj pisarze w dobie kryzysu duchowego odwołują się do apokryfu, który jest zawsze symptomem głodu objawienia a zarazem także niedowiarstwa. Jest złożonym wyrazem postawy religijnej zderzonej z agnostycyzmem, zwątpieniem, które powinien gasić. Agnostycyzm jest wyjściowym stanem umysłu nowożytnego,

<sup>16</sup> B. Sokołow, *Michaił Bułhakow. Leksykon życia i twórczości*, przekład zbiorowy, Warszawa 2003, s. 284-285.

racjonalnego podmiotu, który odwołując się do naukowych koncepcji, próbuje sobie świat objaśniać i podporządkowywać. Sienkiewicz na zasadzie równania kulturowego takim agnostycyzmem i sceptycyzmem obciąża Kajusa Septimusa Cinnę – rzymskiego patrycjusza, głównego bohatera *Pójdźmy za Nim!* Jak dowodzili pozytywiści, paradoksalnie, na im wyższy poziom wiedzy naukowej wchodzi ludzkość, tym bardziej rozszerzają się pola niewiedzy. Im prymitywniejszą fazę rozwoju prezentuje człowiek, z tym większą łatwością objaśnia świat, odwołując się do wyobraźni mitycznej, i odwrotnie, im więcej odwołuje się do nauki, tym trudniej mu świat zrozumieć i uporządkować. Człowiek nowożytny, polegający na nauce, zobligowany do poskramiania swej żądz wiedzy, do wstrzeźliwości poznawczej, czyli do agnostycyzmu właśnie. Jednak wraz z rozszerzaniem się agnostycyzmu, żądza wiedzy nie gaśnie, i tym bardziej od nauki wymaga się wyjaśnienia dalszych i w końcu wszelkich tajemnic istnienia. Taką żądzą, notabene, jest trawiony Cinna, dopóki jego pragnienie zaspokoi wiara w Zbawiciela. Pozytywista jednak uważa inaczej. W miejsce niewiedzy łatwo wkrada się zło, pojawia się zatem miejsce nie dla wiary, ale dla diabła. Jak dowodził nieco przewrotnie Aleksander Świętochowski, diabeł wcale nie zniknął z horyzontu kultury nowoczesnej:

Wspomniałem, że człowiek dopiero przy wyższym umysłowym rozwinięciu, uczuwa swą ograniczoność i z rezygnacją poddaje się jej bezsile. Niższe stopnie tej doskonałości, proporcjonalnie do malejącego jej postępu, rozbudzają ciekawość i domagają się niecierpliwie objaśnienia wszystkich tajemnic. Stopnie te, wypełniają całą drogę rozwoju – od najniższych umysłowych stanów ludzkiej dzikości, aż do bardzo dojrzałych cywilizacji. Nie tylko Buszman [...], ale i przeciętny Europejczyk pragnie [...] porozwijać wszystkie zagadki bytu[...]. Ten popęd zawsze osłabiany przyrostem wiedzy – zapewnia w całym obecnym ustopniowaniu cywili-

zacji, i zapewniał w całym rozwoju dziejów, odpowiednie warunki istnienia diabłu<sup>17</sup>.

Świętochowski jest przekonany, że prześladowanie diabła w kulturze poprzez walkę z herezjami, ateuszostwem, czarno-księstwem, było li tylko prześladowaniem najszlachetniejszych idei postępowych. Jeśli uświadomimy sobie, dzięki rozumowi i nauce, że wszelkie religijne wierzenia są li tylko fikcją, złudzeniami nienasyconego i zniecierpliwionego wyjaśnień nowoczesnego człowieka, to otwieramy drogę do zbudowania najlepszego z możliwych światów. Bułhakow tworzy Wolanda jako ironiczny komentarz wobec takich poglądów, a ironię tę znakomicie potęguję wprowadzenie szatana w taki realizujący się scjentyistyczny projekt nowego społeczeństwa, jakim jest leninowska Rosja. W systemie tym wszelkie religijne przeżytki zostały niemal doszczętnie wyplenione, ale szatan i tak się tam pojawił. Poglądy polskiego pozytywisty, wszakże w jeszcze bardziej zwulgaryzowanej postaci, prezentują choćby dwaj napotkani przez Wolanda na Patriarszych Prudach intelektualiści.

*Notabene* takim sztandarowym przykładem katolika, byłego księdza, który rozwijając swoją wiedzę pozytywną przechodzi kryzys wiary, zostaje głosicielem sceptycyzmu, a w wyniku tego kryzysu zostaje uznany niemal za Mesjasza scjentyzmu obiecującego Bogocześnictwo, był Ernest Renan<sup>18</sup>. To m.in. jemu i tym, co uwierzyli w renanowskie objawienie, jest dedykowane opowiadanie *Pójdźmy za Nim!*

<sup>17</sup> A. Świętochowski, *O prześladowaniu diabła w Polsce*, „Przegląd Tygodniowy” 1877, nr 3, s. 31.

<sup>18</sup> Jest niewiele dobrych opracowań na temat tego najbardziej wpływowego myśliciela doby pozytywnej. O Renanie jako mesjaszu nowej pozytywnej wiary pisał np. Stefan Pawlicki (*Życie i dzieła Erneta Renana*, T. 1-2, Wyd. 3 poprawione i uzupełnione, Kraków 1905, t. 2, s. 90-93) i tak go traktowało wielu współczesnych.

Czytam, raczej odczytuję z wielkim zajęciem *Vie de Jésus* Renana. Wrażenie jest to, że kto by stracił wiarę, ten by ją mógł odzyskać widząc, jak ten, rozumny zresztą, filister chce, a nie może dostroić się do przedmiotu, który go przewyższa, tak jak np. Alpy przewyższają jakieś narzędzia geometryczne, którymi się je mierzy. [L 2, 2, 482]

W tym sensie pozytywizm III Republiki Francuskiej i środowiska warszawskiej inteligencji skupionej wokół periodyku *Wiślickiego*, w którym była publikowana rozprawka *Świętochowskiego*, pozytywizm rosyjski przełomu XIX i XX wieku a potem państwowy marksizm i materializm Związku Sowieckiego są jednolitym podłożem, otoczeniem intelektualnym i duchowym, w którym kształtują się próby powrotu do wiary obu pisarzy. Religijność Bułhakowa była znacznie bardziej problematyczna i wątpliwa, jak Sienkiewicza, ale w pewnym zakresie podobna. Rosyjski pisarz miotał się między ateizmem, sceptycyzmem a religijnymi porywami. Precyzyjnie to określa Miron Pietrowski, porównując *Quo vadis* i *Mistrza i Małgorzatę*:

Obydwie powieści są utworami świeckimi, traktującymi o wydarzeniach sakralnych i mitologicznych[...]. Bułhakow przyszedł piewca apokalipsy, najwidoczniej skupił się na problematyce eschatologicznej *Quo vadis*. Nie bez znaczenia był dla niego fakt, że Sienkiewicz w swoich zainteresowaniach naukowych ewoluował od zafascynowania naukami ścisłymi i pozytywizmem do religii, oraz że debiutował powieścią z życia uniwersyteckiego, której akcja została przeniesiona do Kijowa<sup>19</sup>.

Proza Bułhakowa przeniknięta była prawosławną gnozą, której zasady organizują świat przedstawiony w *Mistrzu i Małgorza-*

<sup>19</sup> M. Pietrowski, *Mistrz i miasto. Kijowskie konteksty Michaiła Bułhakowa*, przekład I. Kuźmina, A. Jezierska, wstęp i opracowanie redakcyjne B. Bakula, Poznań 2004, s. 213.

cie. Bogumił Jasinowski wskazał na kilka zasadniczych cech gnozy ujawniającej się w literaturze rosyjskiej, zwłaszcza utworach Dostojewskiego i Mereżkowskiego: dualizm dobra i zła, znaczenie zbrodni dla oczyszczania się świata, dwojenie się, przenikanie postaci Chrystusa i Antychrysta, a tym samym niemożność ustalenia granicy między złem i dobrem<sup>20</sup>. Postać Wolanda chyba dość wyraźnie uwypukla przekonanie wyrażane też przez Mereżkowskiego, że Antychryst jest drogą prowadzącą do Zbawiciela, a zło niewiele się odróżnia od dobra<sup>21</sup>. Bułhakow też akcentuje gnostyckie przekonanie, że obcowanie z bóstwem może posiadać aspekt seksualno-cielny (nagość Małgorzaty usługującej Wolandowi, sabat czarownic, postać służącej Helgi).

Bułhakow niestety zbliża się *nolens volens* do innego stanowiska Świętochowskiego. Publicysta „Przeglądu Tygodniowego” niezwykle konsekwentne prześladowania czarownic i szatana w nowożytnej Europie, niespotykane w innych kulturach, wyjaśniał monoteistycznym charakterem religii chrześcijańskiej, obligującym do szczególnej nietolerancji i okrucieństwa:

Zupełnie inne stosunki zachodzą w monoteizmie. Tam jest jedna najwyższa wola, wszystkie zaś inne, ziemskie i nadziemskie, o tyle tylko uprawnione, o ile są wiernym jej echem. Wobec Boga jedynego, wszelka inna niezależna od niego władza, jest nielegalną, buntowniczą. Taki Bóg nie ma przeciwników, bo nie ma sobie równych [...]<sup>22</sup>.

W ujęciu Bułhakowa kreacja Ha-Nocri pod względem siły duchowej stawiana jest na równi z Wolandem, a nawet w świecie

<sup>20</sup> B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, wstęp M. Kornat, przypisy S. Górka, Kraków 2002, s. 205-215.

<sup>21</sup> Tamże, s. 209-210.

<sup>22</sup> Świętochowski, dz. cyt.

materialnym, doczesnym poniżej, tak jak ma to miejsce w gnozie manichejskiej, według której światem, jego cielesnością władają demony i strzegą go archonci. Dobrze to znów ujmuje Świętochowski, naiwnie akcentując wyższość gnozy nad monoteizmem chrześcijańskim: „Nawet perskie pierwiastki złego i dobrego, tak wrogo względem siebie usposobione, są oba władzami jednako prawowitymi”<sup>23</sup>. Pogląd Świętochowskiego na genezę prześladowań religijnych wydaje się mało wyrafinowany, ale dobrze naświetla różnicę w ujęciu Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela u obu interesujących nas pisarzy.

Sienkiewicz, mimo swego wcześniejszego sceptycyzmu, silnie wydobywa soteriologiczny wymiar ofiary Chrystusa, czego dowodzi motyw uzdrowienia Antei i wyzwolenia jej spod mocy demonów. U Bułhakowa Woland zachowuje swą władzę i decyduje o losach mistrza i jego kochanki. Ha-Nocri nie jest w stanie wyzwolić świata z władzy demonicznej ani uzdrowić Piłata. Świat jest konstytutywnie zanurzony w złu. Ciemności zatapiające Moskwę w finale powieści i na czarno ubrani władcy świata: Woland i Asasello, są tego symbolem najdobitniejszym. Cinna z Antką przybywają do Jezrozolimy, aby napotkać prawdę, która tam według Proroków miała się objawić. Natomiast u Bułhakowa szatan nawiedza Moskwę (uzurpującą sobie wszak miano trzeciego Rzymu), aby przypomnieć o swej władzy nad światem.

Bułhakow intuicyjnie odczuwał w twórczości Sienkiewicza te same stany niewiary, sceptycyzmu, wątplenia i jednocześnie głęboką tęsknotę pisarza do transcendencji, sacrum, które by odnowiło zmierzchającą cywilizację Europy i europejskiego, przenikniętego sceptycyzmem (budującym podstawy mentalności sowieckiej, a dziś przenikającej elity brukselskie UE) człowieka, ale nie potrafił tej tęsknocie nadać istotnej siły duchowej, takiej, jaka bije z opo-

<sup>23</sup> Tamże.

wiadania *Pójdźmy za Nim!* Być może zdecydowała o tym też obezwładniająca atmosfera życia w systemie sowieckim.

Powieści obu twórców wypełnia poczucie nadciągającej apokalipsy, która na gruncie dekadencckich nastrojów końca wieku oraz rewolucyjnych, obrazoburczych zjawisk sowieckiej Rosji, tym bardziej wzmacnia tęsknotę za religijnym ładem. Moskwa Wolanda jest nieco stylizowana na Rzym Nerona i Petroniusza. W obliczu kryzysu duchowego, na zasadzie równania kulturowego, pozwalającego zestawiać starożytny Rzym, ateistyczne i dekadencckie stolice Europy przełomu wieków, takie jak Paryż i Wiedeń *belle epoque*, a także sowiecką Moskwę, narasta oczekiwanie na hierofanię, apokastazę, objawienie się nowej duchowej siły zdolnej ocalić i na nowo zorganizować świat.

Narodziny wiary, a właściwie jej odrodzenie się, bo oczywistą rzeczą jest współczesny dla obu pisarzy, a nie historyczny, archeologiczny kontekst owego oczekiwania, duchowego przesłania, ukazał Sienkiewicz o wiele bardziej sugestywnie, artystycznie arcydzielnie, bo w sposób skondensowany, zbliżony do techniki kompozycji klasycznej noweli, w opowiadaniu *Pójdźmy za Nim!* niż w swej epopei chrześcijańskiej. Stąd *Quo vadis* bardziej inspiruje ujęcia epickie oraz motywy apokaliptyczne, obecne u Bułhakowa i przenika części powieści rozgrywające się we współczesnej Rosji. Epos Sienkiewicza podsuwa też analogie między duchową atmosferą życia w Rzymie cesarów a życiem w totalitarnym państwie rządzone przez despotów (analogia Neron – Stalin). Trzeba przypomnieć, że Bułhakow i Stalin prowadzili wieloletnią wojnę psychologiczną, analogicznie jak Petroniusz i Neron, jeden miał władzę absolutną, drugi przewagę moralną i estetyczno-intelektualną<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Wstęp [w:] Michaił i Jelena Bułhakowowie, *Dziennik Mistrza i Małgorzaty*, zebrał, wstępem i komentarzami opatrzył W. Łosiew, przełożyła M. Bartosik, Warszawa 2013, s. 9-10.

Natomiast *Pójdźmy za Nim!* inspiruje, czego dotąd, jak przypuszczam, nie zauważono, wątek apokryficzny *Mistrza i Małgorzaty*. Piłat Bułhakowa naznaczony jest podobnym duchowym i cielesnym cierpieniem jak Antea. Cierpienie to wygasa dzięki obecności jeszcze do końca nie rozpoznanego Absolutnego Dobra i Miłości i prowadzi Anteę do wiary, Piłata do stanu wiecznego osamotnienia. U Bułhakowa Jezua Ha-Nocri jest postacią przygaszoną z uwagi na gnostyckie korzenie powieści, a być może i ze względu na wpływ talmudycznych źródeł<sup>25</sup>. Teologia Bułhakowa grawituje ku gnozie, którą przeniknięta jest myśl filozofów rosyjskich, takich zwłaszcza jak Mikołaj Bierdiajew<sup>26</sup>. Sienkiewicz pozostaje przy katolicyzmie i metafizyce chrześcijańskiej, podkreśla powszechne objawienie i moc zbawczą Chrystusa. Opowiadanie jego ma charakter kratofaniczny, jest opisem wybuchu siły sacrum. Bułhakow grawituje ku herezji, pozostawiając nieusuwalne wrażenie, że istnienie, człowiek jest skażone złem, władają nim demony, a tylko nieliczne jednostki, poprzez gnozę są w stanie osiągnąć indywidualne zbawienie i zwolnienie od demonicznej władzy Wolanda. Mistrza i jego kochankę nie zbawia Chrystus, dzieje się to bardziej na mocy faustycznego, satanistycznego paktu. Woland kusi zagadkowo mistrza: „Czyż nie chcesz jak Faust zasiąść nad retortą i żywić nadzieję, że uda ci się stworzyć nowego homunculusa?”<sup>27</sup>.

Jest to niewątpliwie też pogłos romantycznej i modernistycznej koncepcji artysty jako wszechmocnego kreatora, Boga. Idea ta stawała się dla Bułhakowa, tak jak dla modernistycznych dekadentów, rodzajem wiary zastępującej istotną religię, rodzajem kom-

<sup>25</sup> Ten trop podpowiada konsekwentne używanie hebrajskiej formy imienia: Jezua Ha-Nocri. Zob. J. B. Pranajtis, *Chrześcijanin w Tamudzie*, Krzeszowice 2013. Reprint wydania z 1937 roku, s. 90-93.

<sup>26</sup> Porównanie teologii Bierdiajewa z ujęciami literackimi Bułhakowa: zob. B. Sokołow, dz. cyt., s. 57-59.

<sup>27</sup> M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłumaczyli I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 1988, s. 487.



pensacji wobec sowieckiego terroru. Pokoik Mistrza i Małgorzaty trochę przypomina miłosną utopię życia na odosobnionej od sił historii i doczesnej despotycznej władzy cesarów wyspie Winicjusza i Ligii. Spokój i szczęście tych par podarowane jest bardziej przez Wolanda oraz sceptyka Petroniusza, wynika z ich sympatii i łaski, a nie z opieki Opatrzności i siły modlitwy. Relacja do Zbawiciela – Jezusa Chrystusa tych literackich kreacji patronów, swoistych arystokratów duchowych (w przypadku Wolanda i demonicznych), jest wprawdzie sympatycznie aprobujący, ale zarazem chłodny i nacechowany wyższością. Obaj pisarze czerpią natchnienie z tych samych laickich źródeł, zarazem świadomie im się przeciwstawiając, takich jak dzieła Ernesta Renana, Anatola France’a jako autora opowiadania *Prokurator Judei* (1891) czy naukowe powieści historyczne Gustawa Flauberta w rodzaju *Salammbó* (1862)<sup>28</sup>.

Bułhakow i Sienkiewicz do tematów religijnych dochodzą na przekór tendencjom i atmosferze swoich czasów. Co ciekawe do wiary dochodzą także przez swoje życiowe tragedie i dzięki ukochanym kobietom, miłości. Tak więc i Bułhakowa dotyczy konstatacja poczyniona przez Ryszarda Koziołka na temat literackich ujęć Sienkiewicza i Josepha Conrada:

Obaj reprezentują tę samą tradycję, w której mężczyzna wierzy w swoje metafizyczne ocalenie poprzez związek z ukochaną kobietą. Jest to dla bohaterów Sienkiewicza ostatnia, godna wyznawania metafizyka Zachodu<sup>29</sup>.

Wytyka się Sienkiewiczowi zasadzanie kompozycji powieściowej na schemacie romansu, a nie zauważa się, że w ten sposób zbud-

<sup>28</sup> Bardzo wnikliwą analizę historycznych i literackich źródeł wpływających na ujmowanie chrześcijaństwa w *Mistrzu i Małgorzacie* przedstawia B. Sokołow, dz. cyt., s. 97-110.

<sup>29</sup> R. Koziołek, *Ciała Sienkiewicza. Studia o płci i przemocy*, Katowice 2009, s. 167.

wana jest cała literatura Zachodu, w tym *Mistrz i Małgorzata*. Trzeba zatem zapytać, czy jest to metafizyka sprzeczna z chrześcijaństwem? Oczywiście nie. Jest z nim komplementarna, zwłaszcza w ujęciach Sienkiewicza, u Bułhakowa zamienia się niestety w ckliwą bajkę z gnostycką, demoniczną oprawą, która uwodzi jak opowieść o Harrym Potterze, ale w gruncie rzeczy niesie niebezpieczeństwo duchowego obumarcia.

Sienkiewicz zrozumiał, tak jak Stanisław Brzozowski, że jedyną drogą dla człowieka jest duchowa budowla chrześcijaństwa. Była to dla nich jedyna możliwa antropologia. Starał się ją Sienkiewicz coraz lepiej rozpoznawać i dokładać do tej budowli swoje artystyczne i społeczne cegielki, umacniać fundamenty tej budowli. Ilustruje więc idealnie przekonanie wyrażone w Katechizmie Kościoła Katolickiego:

Nawet jeśli człowiek może zapomnieć o Bogu lub Go odrzucić, to Bóg nie przestaje wzywać każdego człowieka, aby Go szukał, a dzięki temu znalazł życie i szczęście. Takie szukanie wymaga od człowieka całego wysiłku jego rozumu, prawości woli, „szczerego serca”, a także świadectwa innych, który uczyliby go szukania Boga<sup>30</sup>.

Proza oraz korespondencja prywatna zaświadcza, że Sienkiewicz taki wysiłek docierania do Boga wykonał, był więc chrześcijaninem. Bułhakow niestety wiary, do której dążył, także pod wpływem dzieł Sienkiewicza, jak dowodzi *Mistrz i Małgorzata*, w końcu najprawdopodobniej nie osiągnął<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 22.

<sup>31</sup> Zob. B. Sokołow, dz. cyt., s. 110.

## Bibliografia

- Bujnicki T., *Pozytywista Sienkiewicz. Linie rozwojowe pisarstwa autora „Rodziny Połanieckich”*, Kraków 2007.
- Gloger M., *Sienkiewicz nowoczesny*, Bydgoszcz 2010.
- Jasinowski B., *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, wstęp M. Kornat, przypisy S. Górka, Kraków 2002.
- Ludorowski L., „Pójdźmy za Nim!”. *Misterium pasyjne Sienkiewicza*, w zbiorze: *Motywy religijne w twórczości Henryka Sienkiewicza*, red. L. Ludorowski, Kielce 1998.
- Pietrowski M., *Mistrz i miasto. Kijowskie konteksty Michaiła Bułhakowa*, przekład I. Kuźmina, A. Jezierska, wstęp i opracowanie redakcyjne B. Bakuła, Poznań 2004.
- Sokołow B., *Michaił Bułhakow. Leksykon życia i twórczości*, przekład zbiorowy, Warszawa 2003.
- Stoff A., *Opowieści chreptiowskie w planie kompozycyjnym i ideowym „Pana Wołodyjowskiego”*, w: tegoż, *Jeszcze o „Trylogii”*, Radom 2004.
- Świętochowski A., *O prześladowaniu diabła w Polsce*, „Przegląd Tygodniowy” 1877, nr 2-5.

Maciej Gloger

Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz

AGNOSTICISM, APOCRYPHALNESS, APOCALYPSE.  
HENRYK SIENKIEWICZ, AND MIKHAIL BULGAKOV  
– MUTUAL RELIGIOUS ENLIGHTENMENT

## Abstract

The paper considers the range of possible impacts of the prose of Henryk Sienkiewicz on the works of Mikhail Bulgakov, mainly in terms of the religious themes in the novel *The Master and Mar-*

*garita*. The apocryphal thread in Bulgakov's novel seems to be inspired by the Sienkiewicz story *Let Us Follow Him!* and the whole novel shows the influence of the epic *Quo Vadis*. Thus the creation of Woland includes some form of reference to the character of Petronius, and the creation of Margarita to the female characters Lygia and Eunice. The novels are also linked, on the basis of the cultural equation, by the topic of the apocalypse. But there are clear differences occurring in the writers' religious scenes: Sienkiewicz attempts to release himself from the pressure of positivist agnosticism and engage in the process of the Catholic rebirth in the late 19th century. Bulgakov, probably under pressure of the Soviet terror, submits to gnosis, which is permeated with the Orthodox Church and the Russian philosophical tradition and the Faustian myth, which means that his novel cannot be considered Christian.

**Key words:** Henryk Sienkiewicz, Mikhail Bulgakov, christianity, gnosis, Russian literature, apocalypse, apocrypha, agnosticism