

Henryk Seweryniak

"Ocalić Europę. Henryk Sienkiewicz - apologeta chrześcijaństwa i obrońca cywilizacji łacińskiej", Andrzej Bielat, Sandomierz 2012 :[recenzja]

Collectanea Theologica 84/1, 209-216

2014

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Andrzej BIELAT OP, *Ocalić Europę. Henryk Sienkiewicz – apologeta chrześcijaństwa i obrońca cywilizacji łacińskiej*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012, ss. 444.

Ojciec Andrzej B i e l a t OP, autor kilku znanych w Polsce tekstów z zakresu ekumenii i teologii ojcostwa, pierwszą swoją książkę poświęcił zaskakującemu tematowi – apologii chrześcijaństwa katolickiego i cywilizacji łacińskiej w twórczości jednego z naszych najwybitniejszych, Henryka Sienkiewicza. Już sam pomysł zbadania takiego właśnie tematu uważam za znakomity. Przez całe lata Sienkiewicz jawił się i był „pomawiany o wyjątkowy tradycjonalizm i kwieytyzm, niedojrzały katolicyzm, robienie z wiary emocjonalno-estetycznej reduty, schlebianie tłumom, dla których religia jest tylko rytuałem (a nie heroicznym wysiłkiem)” (za: J. Sztachelska, s. 413). Literaturoznawcy, często nie mający jakiegokolwiek *sensus fidei*, a także wystarczających kompetencji biblijnych, liturgicznych, apologetycznych, moralno-teologicznych i historycznych (historia Kościoła), zgłaszali na te tematy sądy nijak nieprzystające do rzeczywistości. Zapominano o szlachetnym wymiarze apologetycznym jego twórczości i gubiono głębokie przesłanie moralne, ukazujące egzystencję ludzką w stałym napięciu pomiędzy zmysłowością i duchowością, działaniem i kontemplacją.

W tym kontekście wyraziście zarysowuje się cel książki: przeczytać jeszcze raz Sienkiewicza, przeszukać na nowo najważniejsze elementy *sanctum* w jego publicystyce i wybranych dziełach literackich, wskazać słabo dotąd dostrzegane tropy literacko-teologiczne, a przede wszystkim wydobyć kluczowe elementy apologii; apologii „upracowanego dzwonnika”, którego ręce, jak sam pisał o sobie autor *Potopu*, „są słabsze, niż jego poprzedników – trzech Wieszców. Bo dzwonnik to człowiek, który «nie pozwala usnąć sumieniu nie tylko polskiemu, ale i sumieniu innych ludów»” (s. 10). Koniec końców, o. Bielat pragnie – jak sam wyznaje – uczynić „mały krok w kierunku «odszyfrowania» tych religijnych treści i kontekstów w wybranych utworach noblisty, które mogły mieć wpływ na cywilizacyjną świadomość Polaków i pozostałych narodów Europy” (s. 13). Ten krok, w moim przekonaniu, jest krokiem ogromnym.

Strukturę rozprawy autor ujął w trzy części. W pierwszej – jako że apologia katolicka nie może obejść się bez dobrego osadzenia w aktualnej rzeczywistości – o. Bielat kreśli polityczny, społeczny i religijny kontekst epoki, podkreślając znaczenie nurtów ideologicznych (socjalizm, scjentyzm, nacjonalizm, modernizm, dekadentyzm, konserwatyzm) i ideowych (demokracja, nowy model państwa, kryzysy ekonomiczne, wzrost roli miast, kultura masowa, prasa, powieść) XIX w. (s. 25-124). Oto „próbka” analiz autora w tym rozdziale: „Rosjanie przełomu XIX i XX wieku znali tylko «patriotyzm państwowy», który zastąpił mi-

łość ojczyzny. Tłumaczy to zupełne niemal ich niezrozumienie dla aspiracji niepodległościowych Polaków i innych narodów *Imperium*. Kult cara Piotra I, jaki tam wtedy panował, miał w sobie coś bardzo bliskiego ideom Bismarcka. Rosjanie olśnieni «blaskiem dzieł i nadludzką grozą swego cara okrutnika postawili go poza granicami dobra i zła, niby Króla – Ducha». Podobnie też, jak pisze Sienkiewicz, Bismarckowi – «*vox populi* przypisywał hasło: *sila przed prawem*». Widzimy więc, że [rozumieniu Sienkiewicza] *sprawa polska*, czyli walka o własne miejsce między dwoma nowoczesnymi cesarstwami, była sprawą nie tylko polityczno-militarną, ale też i głęboko moralną” (s. 31-32). Dużo miejsca o Biełat poświęca w tej części problematyce sytuacji Kościoła w Polsce w tym okresie. Za znakomity uważam pomysł posłużenia się oceną stanu ówczesnego duchowieństwa, dokonaną przez abp. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, świętego i męczennika. Świetny jest końcowy rozdział tej partii, zatytułowany *Spotkania z żywą historią – życiowe źródła pisarza* (s. 97-124). Ojciec Biełat pokazuje w nim tatarskie korzenie rodziny Sienkiewicza, podaje dużo nowych informacji o wpływie rodu matki – Cieciszowskich, porywająco opowiada o spotkaniach Sienkiewicza z wielkimi epoki: Kraszewskim, Asnykiem, Tarnowskim czy ks. Pawlickim. Nic tu nie dzieje się przypadkowo – każdy z nich, co autor rzetelnie wykazuje, wnosi spory, a czasem wielki, jak apologeta Pawlicki, wkład w kształtowanie ideowo-religijnych motywów dzieł Sienkiewicza.

Dru ga część dotyczy analizy poglądów polityczno-społecznych i religijnych Sienkiewicza, uwidaczniających się w jego publicystyce (s. 125-246). Ojciec Biełat sięga do samych początków twórczości publicystycznej autora *Krzyżaków*, tj. jego szkiców o poetach staropolskich Mikołaju Sępie Sarzyńskim i Kacprze Miaskowskim. Wykazuje przy tym, że teza o zmieniających się „demokratycznych” (a-religijnych, antykonserwatywnych) na ultrakatolickie poglądach pisarza jest błędna. Wręcz zafascynował mnie rozdział II tej części: *Wędrowki po Warszawie i Ameryce* (s. 152-202). Kapitalne są tu fragmenty o tym, co w pewne Boże Ciało Sienkiewicz widział z wieży kościoła Świętego Krzyża i przed czym ostrzega w swoich *Listach z podróży* do Ameryki zarówno zaborców, jak i społeczeństwo polskie. Ostatni rozdział tej części nosi tytuł: *Teologia polityczna w walce* (s. 203-246). Autor odkrywa w publicystyce Sienkiewicza elementy apologetycznej teologii politycznej, niezwykle wyważonej, mądrej, apelującej zarówno do sumień zaborców, jak i do najlepszych cech Polaków, których ci winni umieć bronić. Autor *Potopu* – czytamy u Biełata – sytuuje się ponad ideologicznymi frontami Europy i odwołuje się „do ludzkich sumień tak, żeby zwolennikiem Polski mógł i chciał zostać każdy człowiek dobrej woli, niezależnie od ideologicznej orientacji czy konfesyjnej przynależności”. Pierwszy polski noblista zmagają się „o dojrzałość Polaków i Europejczyków”. Dużą aktualnością

odznacza się „patriotyczno-cywilizacyjny dekalog”, który autor zamieścił pod koniec tego rozdziału (s. 242-244).

Największym osiągnięciem o. Andrzeja Bielata są analizy, które zawarł w trzeciej części książki (*Ewangelia i cywilizacja łacińska w powieściach dawnych, dawniejszych i nowych*, s. 247-412). Każdy z rozdziałów tej części stanowi właściwie autonomiczny esej. Pierwszy, pięknie zatytułowany: *Trylogia – grzesznicy w walce o wolność*, składa się z dwóch „samodzielnych paragrafów”. Pierwszy, *Trylogia w oczach pozytywisty i tomisty* (s. 250-269), jest krytycznym omówieniem dwóch „recenzji” tego dzieła – jednej, która wyszła spod pióra Bolesława Prusa, i drugiej, napisanej przez młodego kleryka dominikańskiego Jana Marię Bocheńskiego, późniejszego wybitnego filozofa. Wysiłku Prusa Bielat nie zawaha się ocenić jako chybionego – i Prus, i Sienkiewicz nadają na różnych falach. „Ślepotą Prusa na religijny wymiar życia człowieka – zauważa o. Bielat – doprowadza go do niesmacznej, aczkolwiek efektownej uwagi na temat Skrzetuskiego: «Ten charakter mógłby być dobrym, gdyby był prawdziwym, gdyby autor swego pędzla nie maczał tak często w kubelku poświęceń»” (s. 257). Sienkiewicz – tłumaczy o. Bielat – mocno osadzony w wierze katolickiej, dobrze rozumiał „eschatologiczno-ofiarny” rys psychiki człowieka baroku, Prus zaś wyraźnie nie radził sobie „z traumatycznymi wspomnieniami ofiary powstania styczniowego”. Odnosząc się do referatu *Religia w Trylogii* (1930) o. Bocheńskiego, autor podkreśla, że młody autor tego tekstu konstatował w Polsce wielką różnicę zdań na temat religijności *Trylogii*: od kategorycznego jej odrzucenia jako „imperialistycznej” i „triumfalistycznej”, aż po entuzjastyczne przyjmowanie za swoją. Bocheński postanawia rzetelnie zająć się tą kwestią Ojciec Bielat z jego wielowątkowego tekstu wybiera wątek osobistej wiary sienkiewiczowskich bohaterów i jej treści. I zarzuca mu – całkiem słusznie – że, znajdując w *Trylogii* tylko 11 cytatów z Biblii, wywiódł z tego nazbyt śpieszny wniosek, „że znajomość Pisma świętego jest u naszych rycerzy – w przeciwieństwie do księży – raczej nikła”, a nie dostrzegł, „że wypowiedzi bohaterów epepei, nawet te nie związane z religią, są bardzo nasycone aluzjami i metaforami biblijnymi” (s. 269-270).

Oto konkluzja o. Bielata z „wędrowki” z Prusem (jak bardzo bałby się wielki pisarz rozległych kozackich pól, przez które Ojciec Andrzej z chęcią pewnie by go poprowadził) i z uczonym filozofem (to później, na razie autor napisze o nim: „kleryk pierwszego roku”): „Prus i Bocheński to dwa, bardzo różne, spojrzenia na zagadnienie wiary i religijności bohaterów *Trylogii*. Prezentacja ta przekonuje nas, na jak trudnym gruncie znajduje się każdy badacz tych, tak przecieź głębokich i tajemniczych spraw, jakie [składają się na] religię człowieka. Tym bardziej, kiedy mamy do czynienia z wiarą autora historycznej powieści tenden-

cyjnej, który różne odcienie ludzkiej wiary i niewiary, grzechu i cnoty ilustruje, przedstawiając kreowane postacie. Przypomina nam to o konieczności zachowania wielkiej ostrożności w prowadzeniu dalszych analiz teologicznych i literackich” (s. 270).

I rzeczywiście, ostrożnie (jakiś czas) o. Andrzej dalej sobie poczyną. Z ogromnego dorobku literackiego Henryka Sienkiewicza wybiera pięć dzieł: *Niewola tatarską*, *Potop* i *Pana Wołodyjowskiego*, które analizuje pod kątem rozprawy w rozdziale pierwszym trzeciej części, *Quo vadis* (rozdział II) i *Wiry* (III). Stara się wykazać – jak sam deklaruje – „że sprawy wiary i religii katolickiej nie są w nich tylko częścią realistycznego opisu danej epoki, lecz sięgają znacznie głębiej i w każdym z wybranych utworów należą do głównej tendencji utworu. Dzieje się tak dlatego, że Sienkiewicz widzi niezastąpioną rolę chrześcijaństwa w budowaniu i ratowaniu cywilizacji, do której należy Polska” (s. 247).

Na tym wszelako ostrożność się kończy – o. Bielat wyrusza w szerokie stepy „wyobraźni wiary” i szuka w niej „stylizacji hagiograficznych wybranych bohaterów”. Szuka w porywający wręcz sposób! Nie znam się zupełnie na jego „wycieczkach” w stronę św. Aleksego i dlatego zostawiam je na boku, ale to, co przedstawia w punkcie *Święci Andrzej: Bobola i Kmicic*, jest przykładem najbardziej kunsztownej roboty teologicznej. Autor wykazuje, że hagiograficznym podkładem postaci Kmicica jest żyjący wiele lat później św. Andrzej Bobola: Kmicic był chorążym orszańskim, a Orsza leży tylko 150 km od Połocka, gdzie od 1808 do 1922 r. znajdowały się relikwie św. Andrzeja Boboli. Samuel Kmicic, który użył swojego nazwiska bohaterowi *Potopu*, i Bobola nie tylko żyli na tych samych ziemiach, ale i w tych samych czasach (św. Andrzej został zamordowany w 1657 r.). Samuel Kmicic mógł go więc spotkać, a z pewnością o nim słyszał. Ojciec Bielat zestawia dalej szczegóły opisu męczeństwa świętego z katuszami, których pod Jasną Górą doświadczył chorąży orszański z rąk Kuklinowskiego – analogie obu opisów są rzeczywiście uderzające. I tu kolejna hipoteza dominikańskiego badacza: „Biorąc pod uwagę, że Polacy lat 80. XIX wieku, w trzydzieści lat po beatyfikacji jezuickiego męczennika, dobrze znali wyliczone powyżej szczegóły męczeństwa z Janowa koło Pińska, wydaje się niewątpliwym, że skojarzenia nasuwały się większości czytelników, oczywiście z wyjątkiem rosyjskich cenzorów” (s. 297). Nieprzypadkowa jest także, zdaniem o. Bielata, zbieżność sylwetek charakterologicznych świętego i bohatera literackiego Sienkiewicza. W 1623 r. przełożeni pisali o późniejszym świętym, że „do ciężkich prób zabierał się bez ociągania i z zapałem, zapominając o własnych wygodach. Odznaczał się szczerością i otwartością w postępowaniu. Nad zdobyciem cnoty posłuszeństwa pracował z pewnym dodatnim skutkiem».

W uległości wobec przełożonych – stwierdza dalej autor rozprawy – musiały istnieć poważne braki, skoro skarżą się, iż Andrzej ujawnił wyraźnie niezadowolenie z przeznaczenia go do Nieświeża” (s. 297). „W dokumentach zakonnych z 1628 roku, trzydziestosześcioletniego Bobołą prepozyt wileński charakteryzuje jako «temperament wybitnie choleryczny i skłonny do silnych wybuchów»” (s. 297). W 1629 r. inny ojciec uznał go „za czasowo niezdolnego do zajęć nauczycielskich i obowiązków przełożonego” (s. 298). W jeszcze innych dokumentach podkreśla się, że „odznaczał się bystrym i głębokim umysłem, trzeźwym sądem, dobrym wykształceniem, talentem krasomówczym i umiejętnością oddziaływania na ludzi, u których zyskiwał sobie sympatię” (s. 298). Wniosek autora jest następujący: „Obaj nasi Andrzeje są z natury trudnymi charakterami, ale świadomie wydoskonalają się i stają godnymi sługami Bożymi” (s. 298). Ojciec Andrzej Bielat dodaje, że nawrócenie Kmicica „Sienkiewicz wystylizował wybitnie liturgicznie”, na „duchowy adwent” chorążego, który w całym zabieganiu wokół armat i szturmów „w sercu miał (...) modlitwę, radość i wdzięczność” (s. 298).

Kolejną postacią, wnikliwie przebadaną przez o. Bielata, jest postać ks. Kordeckiego. Zwróć tu uwagę tylko na kilka tych wnikliwych analiz. Pierwsza dotyczy nazwiska „Kordecki”. Ojciec Bielat zauważa, że „dopiero w przededniu końca walki, przy wigilijnym stole, Sienkiewicz nazywa jasnogórskiego przeora «księdzem Augustynem». Wcześniej cały czas mówi o nim po nazwisku, które było prawdziwym nomen omen: łacińskie *cor* to wszak serce. A przecież bój i zwycięstwo Kordeckiego polegały nade wszystko na skutecznym podnoszeniu serc w imię eucharystycznego *sursum corda*” (s. 301). Dalej autor ukazuje, że prawdziwa misja Kordeckiego polegała na jednoczeniu wszystkich obrońców Jasnej Góry wokół katolickich znaków – Eucharystii i Maryi, bo „nic tak nie ukrzepiło walczących, jak widok Przenajświętszego Sakramentu i spokojnie z nim idących zakonników (...). [W niedzielę, w święto Ofiarowania Najświętszej Panny] pomni na słowa Pisma: jako dla przestraszenia Filistynów Izrael obnosił arkę bożą koło obozu, chodzili znów procesjonalnie z monstrancją” (s. 307). Mamy tu swego rodzaju apologetykę katolicką – podkreśla o. Bielat. Sienkiewicz pokazuje, że katolickie obrzędy są wyraźną realizacją biblijnych wskazań, a nie, jak oskarżają protestanci, czczyimi, ludzkimi wymysłami. Węcej, autor dowodzi, że uroczyste sprawowana służba Boża przedstawiona jest w *Potopie* „jako swego rodzaju wojna psychologiczna”. Dodaje, że Sienkiewicz zostawia w osobie białego mnicha prawdziwy drogowskaz: „naród” ma się jednoczyć wokół wartości najwyższych, które „porządkuje” katolicyzm; ma być to nowy, cały naród, a nie tylko szlachta; ma być to naród pojednany, ale pojednanie nie dokona się bez skruchy i pokuty zdrajców; naród, który porzuci poczucie beznadziejności.

Kolejny esej, znowu ciekawie zatytułowany *Quo vadis – słabość silnych i siła słabych* (s. 348-376), jest kolejną próbką niepowszedniej inteligencji autora. We wprowadzeniu zapowiada on, że skoncentruje się na teologicznych inspiracjach Sienkiewicza, tzn. na przykładzie kilku myślicieli i pisarzy XIX w., co do których ma pewność, że byli mu znani, pokaże, jak kształtowała się Sienkiewiczowa „szkoła teologii literackiej”. Niezrozumienie bowiem „bezpośredniej genezy, religijnego kontekstu *Quo vadis* naraża nas (...) na ryzyko interpretowania religijnej materii powieści wyłącznie według miary własnej wiary (lub niewiary) danego krytyka, co niejednokrotnie prowadziło do, co najmniej dziwnych, interpretacji” (s. 352). „Powrócił czas pustyni; chrześcijaństwo znów zaczyna się na jałowej Tebaidzie, pośród niebezpiecznego i bałwochwalczego uwielbienia człowieka dla samego siebie” (s. 354) – zdaniem o. Bielata, to *Credo* Chateaubrianda Sienkiewicz uczynił swoim w *Quo vadis*. Z kolei za (negatywnego) „współtwórcę” tej wielkiej powieści autor uznaje Ernsta Renana – myśliciela, z którym apologetyka mierzy się do dziś. Pisarz z Oblęgorka – podkreśla autor – zdawał sobie sprawę z negatywnego wpływu *Życia Jezusa* (1863) na polską inteligencję. W *Quo vadis* podejmuje z nim walkę, ale nie czyni tego wprost, na otwartym polu. Dlatego głównym bohaterem *Quo vadis* nie jest sam Jezus, lecz świadkowie Jego zmartwychwstania, gotowi poświadczyć je męczeństwem. Autor zauważa też, że Sienkiewicz rezygnuje z opisywania cudów – przedmiotu głównych ataków Renana; nie są one głównym źródłem wiary w Jezusa i Ewangelię. Wreszcie, w *Quo vadis* nie znajdziemy dyskusji na temat, kim jest Jezus. Podstawowe pytanie jest inne i brzmi: „Czym jest chrześcijaństwo?”. Nie ma tu wreszcie „dyskusji o papieżach i o kościelnej władzy, bo ważniejsze jest pytanie: «Kim w istocie jest biskup Rzymu?» Odpowiedź noblisty jest prosta: jest on współczesnym Apostołem Piotrem, czyli [daną nam] Skalą, o którą opierała się i opiera wiara braci i siostr! Sienkiewicz jako apologeta popularyzuje też badania swego teologicznego mistrza Pawlickiego o jedności misji apostołów Piotra i Pawła, których od kilkudziesięciu lat liberalni teologowie postrzegali jako antagonistów” (s. 363).

I jeszcze jedna prosta i zarazem piękna konstatacja o. Andrzeja Bielata: Winiacusz jest „bratem Ben Hura”. Oczywiście, literaturoznawcom znany jest wpływ powieści Lewisa Wallace’a, amerykańskiego pisarza, generała-majora, prawnika i dyplomaty, na koncepcję *Quo vadis*. Ale nikt nie pokazał tak jak Bielata analogii „wewnętrznych: podobnie jak Wallace, Sienkiewicz szczegółowo ukazuje realia cesarskiego i proletariackiego. Rzymu (korzystając przy tym ze swojej dziennikarskiej znajomości warszawskiego Powiśla); tak jak Ben Hur wprowadzał w świat Jezusa, *Quo vadis* „wprowadza” do Kościoła.

„Symboliczną historią socjalizmu w Polsce” nazywa autor rozprawy *Wirry*, ostatnią interpretowaną przez siebie książkę Sienkiewicza. Tezy tej powieści

streszcza następująco: bliskość kościelnej kruchty i brak zarówno macierzyńskiej, jak i duszpasterskiej troski pozbawiają wiary w Boga; socjalizm jest nową religią, która wchodzi na to miejsce; wielkim niebezpieczeństwem jest skupianie przez duszpasterzy swoich kapłańskich wysiłków na kulcie czysto estetycznym i niezauważanie, że wiara przestała być sprawą oczywistą, co prowadzi do rzucenia się dusz nazbyt prędkich w stronę haseł o równości i konieczności rewolucji. Oryginalność pracy o. Bielata nad tą powieścią polega na jej odczytaniu w kluczu nauki społecznej Leona XIII, zwłaszcza jego zapomnianej już dzisiaj, podobnie jak *Wiry*, encykliki o „sekcje socjalizmu, komunizmu...” Autor nie stwierdza wprost, że Sienkiewicz opierał się na nauczaniu społecznym tego papieża, choć – dorzuca – nie da się tego wykluczyć. Uważa jednak, że dzieło to „było świadomym udziałem Sienkiewicza w trosce, jaką podejmował w tej samej intencji Kościół katolicki i jego najwięksi pasterze” (s. 411).

Przyznając na koniec, że ogromne wrażenie wywarł na mnie esej z trzeciej części rozprawy, zatytułowany: *Kameduła Wołodyjowski – uciekinier i święty* (s. 333-347). I to nie tylko dlatego, że już 16 lat pracuję na warszawskim *Mons regius*, dokładnie tam, gdzie „obrzydziwszy ten świat i jego *vanitates*”, schronił się pułkownik Wołodyjowski, aby „w modlitwie i rozmyślaniach stroskanego żywota dokończyć”. Porywająca jest w tym esejju przede wszystkim wiedza autora o historii życia zakonnego (kto z literaturoznawców taką dysponuje?) i o tym, co sam nazywa „eschatologią stosowaną”. Autor stwierdza np.: „Wcześniej Pan Zagłoba zauważył, że do przyjęcia byłoby, gdyby rozczarowany Michał poszedł do bernardynów. Nie chodzi mu o zbyt niską pozycję kamedułów. Jako barokowy erudyta [Sienkiewicz] wiedział, że kamedułami było pięciu braci polskich i bynajmniej nie byli to ludzie niskiego pochodzenia i z wielkimi władcami w przyjaźni żyli. Staremu przyjacielowi nie chodziło też o mniej radykalną regułę (świeżo wszak zreformowanego zakonu bernardyńskiego), ale raczej o to, iż jako zakonnik (nie mnich) mógłby z czasem Wołodyjowski, tak jak wielu innych byłych żołnierzy, dołączyć do grona wielce zasłużonych i pożytecznych rycerskich kapelanów. «Eskapistyczną» interpretację decyzji «owdowiałego narzeczonego» zmiekcza jednak jeden znaczący fakt – zauważa o. Bielat. Otóż podwarszawski klasztor kamedułów Sienkiewicz konsekwentnie nazywa *Mons regius*. Nie wspomina nawet współczesnej nazwy «Bielany». Rzecz w tym, że klasztor ten prawdziwie był «Górą królewską» zarówno przez osobę fundatora – króla Władysława IV, jak też ze względu na intencję fundacji: dziękczynienie za uzyskanie przez niego tronu. Mnisi ofiarowali więc tam swe życie na chwałę Bożą i w intencji króla, a w jego osobie za całą Rzeczpospolitą. W takim razie Wołodyjowski, idąc za klauzurę, nie odchodził ze służby królewskiej, lecz tylko zmieniał rodzaj oręża: z żelaznego na cnotliwe. Zmieniał oczywiście także

i front: z walk przeciwko potęgom ziemskim, na walkę z duchowymi siłami zła. Tu i tam miał jednak służyć królowi i walczyć w jego imię nie szczczędając siebie! Wbrew (filmowemu) stereotypowi nie ma w tym nic komicznego” (s. 334-335).

Świadomie włączam do zakończenia mojej recenzji ten przydługi cytat, dobitnie bowiem świadczy on o wysokiej klasie interpretacji apologii Henryka Sienkiewicza przez o. Bielata. Wiele jeszcze chciałoby się opowiadać o jego interpretacji zamurowanej bramy, w której odbywa się pożegnalna rozmowa pułkownika Wołodyjowskiego z Barbarą; o eschatologii, którą dominikanin odkrywa w słynnym „Baśka: nic to!”, ale mam nadzieję, że w tym, co dotąd napisałem, wyraziłem wystarczająco swój podziw dla autora tej niezwykłej apologetyki, czyli – jak chciał ks. Wincenty Kwiatkowski, nasz warszawski mistrz – refleksji nad apologią, sienkiewiczowską apologią. Jest to apologia dziennikarska i literacka, nawiązująca do najwyższych wzorców, jakie pozostawili XIX-wieczni mistrzowie „teologii literackiej”: angielscy kardynałowie Nicholas Wiseman i bł. Henry Newman, Amerykanin Lew Wallace i Polak Józef Ignacy Kraszewski. Ojciec Bielat znakomicie wykazał, że Sienkiewicz, odwołując się do rodzimej historii i tradycji religijnej, stworzył apologię na wskroś oryginalną i głęboko ewangeliczną. Rozwinął na jej potrzeby metodę wykazywania współzależności chrześcijaństwa i cywilizacji łacińskiej, która bez Ewangelii szybko przestaje być sobą. Wykazał, że znaczącą metodą apologii religii chrześcijańskiej jest u Sienkiewicza ukazywanie moralnego piękna i duchowej siły człowieka wierzącego, które wyrażają się w nawróceniach i ofiarności poszczególnych bohaterów. „Nie potrzebujemy kolejnych mitów – kończy proroczą syntezą myśli Sienkiewicza autor – lecz analiz minionych wydarzeń i zasad, jakimi kierowali się nasi dawni zwyczajcy. Tylko wtedy będziemy w stanie świadomie wybierać to kim chcemy, a kim nie chcemy być. Zrozumienie tradycji i wierność jej zasadom jest w stanie obudzić w ludziach wolę zmian, która jest podstawowym warunkiem podjęcia prób sanacji. Ewangelia wpisana w historię Kościoła i w historię Polski pokazała, że fatalizm czasów upadku może ustąpić miejsca nie złudnemu optymizmowi, lecz uczuciu tęsknoty za czymś lepszym i przekonaniu, że to co wymarzone jest możliwe” (s. 417).

ks. Henryk Seweryniak, Płock