

Ideał „dobrego życia”. Rekonesans pozytywistyczno-modernistyczny

I.

Perspektywa badań nad humanizmem drugiej połowy XIX w. wiąże się z różnymi wątkami i tradycjami penetrowanymi przy okazji innych projektów i tematów: nawiązań postyczniowych do oświecenia i renesansu (tu: m.in. artykuły Markiewicza¹ i Bachórze²); życzliwej uwagi np. Orzeszkowej³ i Żeromskiego⁴ dla arianizmu, socynianizmu i innych odmian polskiej i europejskiej myśli reformacyjnej (również prace Morawskiego⁵, Biegeleisena⁶, Radlińskiego⁷,

¹ H. Markiewicz, *Pozytywiści polscy wobec tradycji Oświecenia* [1989], w: idem, *Literatura i historia*, Kraków 1994.

² J. Bachórz, *Bolesław Prus o miejscu literatury w życiu i o polskiej literaturze przed-rozbiorowej (rekonesans)*, w: *Od liryki do retoryki. W kręgu słowa, literatury i kultury. Prace ofiarowane profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, red. I. Kadulski i R. Grześkowiak, Gdańsk 2004.

³ Eliza Orzeszkowa, *O Polce Francuzom*, w: eadem, *Publicystyka społeczna*, t. I, wyb. i wstęp G. Borkowska, oprac. I. Wiśniewska, Kraków 2005.

⁴ Głównie oczywiście w *Przedwiośnie*.

⁵ Sz. Morawski, *Arianie polscy (z 8-oma rycinami)*, Lwów 1905.

⁶ H. Biegeleisen, *Arianie polscy*, „Krytyka” 1908, t. I–II.

⁷ Zob. Ignacy Radliński, *Mój żywot*, przedm. L. Krzywicki, Łuck 1938, s. 149: „W listopadzie [1915] z wdzięcznością przyjąłem projekta Aleksandra Janowskiego, prezesa Towarzystwa Krajoznawczego, urządzenia w Towarzystwie wykładów z historii religii. Wybrałem Arianizm i Arianie polscy. Ciągnęły się one do końca roku”. Także w innych pracach i wykładach dotykał Radliński kwestii reformacji na ziemiach polskich oraz rozbudzonych zainteresowań humanistycznych.

Brücknera⁸, Kota⁹); zainteresowania antykiem (tutaj: cała biblioteka odniesień do tego tematu, od pisanych jeszcze w latach 80. XIX stulecia książek znakomitego lwowskiego filologa klasycznego Ludwika Ćwiklińskiego po ostatnio wydany, rzetelny i instruktywny, tom pod redakcją Andrzeja Makowieckiego *Literatura i czasopiśmiennictwo polskie 1864–1918 wobec tradycji antycznej*¹⁰); podróży włoskich Kremera, Lenartowicza, Konopnickiej, Sienkiewicza, Świętochowskiego, Kraszewskiego i wielu innych, które opisywane były przy różnych okazjach przez historyków literatury (ostatnio Olgę Płaszczewską¹¹ i Magdalenę Rudkowską¹²); fascynacji Nietzschem i wielkiego sporu na temat miejsca, roli i sposobu rozumienia jego filozofii, sporu z udziałem Heideggera, Deleuze’a, Derridy, ale i polskich historyków filozofii (literatury, kultury) tamtej epoki (ich szczegółowy wykaz podają prace Grzegorza Kowala¹³ i Marty Kopij¹⁴ poświęcone polskiej recepcji nietzscheizmu od lat 80. wieku XIX¹⁵); po współczesne dzieła Krzysztofa Michalskiego¹⁶, Michała Markowskiego¹⁷, Erazma Kuźmy¹⁸ czy Marka Pąckińskiego¹⁹; wreszcie – nowego diltheyowskiego paradygmatu w naukach

⁸ A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. II, Kraków 1930.

⁹ S. Kot, *Oddziaływanie braci polskich zwanych socynianami w Anglii*, Warszawa 1936.

¹⁰ Warszawa 2000.

¹¹ O. Płaszczewska, *Wizja Włoch w polskiej i francuskiej literaturze okresu romantyzmu 1800–1850*, Kraków 2003.

¹² M. Rudkowska, *Ruiny i gruzy w twórczości Józefa Ignacego Kraszewskiego*, „Napis” 2001, seria VIII.

¹³ G. Kowal, *Friedrich Nietzsche w publicystyce i literaturze polskiej 1919–1939*, Warszawa 2005.

¹⁴ M. Kopij, *Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej lat 1883–1918. Struktura recepcji*, Poznań 2005.

¹⁵ Zob. też pracę zbiorową *Friedrich Nietzsche i pisarze polscy*, red. W. Kunicki, K. Polechoński, Poznań 2002.

¹⁶ K. Michalski, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.

¹⁷ M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.

¹⁸ E. Kuźma, *Interpretacja jako wiedza radosna*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6.

¹⁹ M. Pąckiński, *Maski Zaratustry. Motywy i wątki filozofii Nietzschego a kryzys nowoczesności*, Warszawa 2004.

o kulturze, historii, socjologii, gdzie uprzywilejowanie perspektywy biograficznej daje zaskakująco inny obraz epoki i pozwala na postawienie zupełnie nowych pytań (w Polsce perspektywa ta zaznaczyła się najwyraźniej w *Opowieściach biograficznych* Berenta, które wprawdzie ukazały się drukiem w międzywojniu, w latach 1934–1939, ale wyrastają z doświadczeń przełomu wieków i z impulsów intelektualnych tej epoki).

Niebagatelną rolę w łączeniu perspektywy religioznawczej z antropologiczną odgrywa także modernizm katolicki, często kwestionowany jako mało znaczący epizod polskiej myśli teologicznej i filozoficznej, a moim zdaniem stanowiący ważny element – wraz z polskim życiem duchowym – literatury, publicystyki; tutaj: nie tylko wypowiedzi Stanisława Brzozowskiego, ale i – z jednej strony – ortodoksów, np. Stanisława Krzemińskiego, z drugiej – otwartych na nowe prądy religijne Stefana Żeromskiego, Bolesława Prusa, Ignacego Radlińskiego, Mariana Zdziechowskiego (publikacja Tomasza Lewandowskiego rozsądnie punktuje ich związki z modernistycznym pojmowaniem duchowości²⁰).

Pewne znaczenie dla pytań o humanistyczne tło kultury europejskiej ma też tzw. zwrot etyczny w badaniach literackich, który sprzyja refleksji na temat dobra i zła, cierpienia, bólu, odpowiedzialności, współczucia (w badaniach polskich zarysowany marginalnie, a jednak obecny; patrz: książka Beaty Obsulewicz-Niewińskiej²¹), a także prace z kręgu *gender*, które odnoszą się do opresji marginalizującej kobiety (m.in. książki Marii Janion²², Krystyny Kłosińskiej²³).

²⁰ T. Lewandowski, *Młodopolskie spotkania z modernizmem katolickim*, w: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, red. S. Fita, Lublin 1993.

²¹ B. Obsulewicz-Niewińska, *Nieobalamucona wrażliwość. Pisarze okresu pozytywizmu o filantropii i miłosierdziu*, Lublin 2008.

²² M. Janion, *Kobiety i duch inności*, Warszawa 1996, wyd. II: 2006.

²³ K. Kłosińska, *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999. Szczegółowa bibliografia prac inspirowanych krytyką feministyczną i kierunkami pokrewnymi, m.in. w okresie, który stanowi przedmiot mego zainteresowania, zob. U. Chowaniec, U. Phillips, M. Rytönen, *Introduction. Polish Women Writers: Research and Publications*, w: *Masquerade and Feminity: Essays on Russian and Polish Women Writers*, wyd. U. Chowaniec, U. Phillips i M. Rytönen, Cambridge 2008.

Żadna z wymienionych dziedzin nie przynależy jednak do problematyki humanizmu w sposób całkowity i bezwzględny. Z reguły tworzą one (te dziedziny) fundamentalny dla kultury obszar badań nad sztuką, cywilizacją materialną, myślą filozoficzną, historią, religią; humanizm rozumiany najprościej – jako refleksja antropologiczna, szczególnie uwrażliwiona na to, co ludzkie (los ludzki, ból ludzki, zdolności ludzkie itp.), jest tylko jednym z pryzmatów pozwalającym oglądać kulturowy dorobek cywilizowanego świata. Możemy patrzeć na tradycję antyczną poprzez wartości humanistyczne, nową filozofię człowieka, ale możemy przyswajać ją w innym porządku intelektualnym, w aspektach tradycji filozoficznej: poprzez wątki idei platońskich, sokratejskiej cnoty, arystotelesowskiej metafizyki czy heraklitowego ruchu. Nowość naszej perspektywy polegałaby na przetasowaniu kart, na umiejętnym wydobywaniu elementu ukrytego pośród innych rzeczy, na odsłonięciu niejawnego, ale też na zręczności retorycznej: na odmiennym nazywaniu, na postawieniu inaczej sformułowanych pytań.

W epoce, o której tutaj mowa (pozytywizm/modernizm), bardziej wyrazisty element dysputy humanistycznej wiąże się ze statusem nauki, zrównanej z religią lub nawet ją przewyższającej (tak to wynikało z doktryny Comte'a) oraz z nowym typem bohatera, który stara się wykraść naturze jej tajemnice w prometejskich aktach naukowca, badacza-scjentyisty. A także z przypisywaniem nauce powinności moralnych. Skoro nauka jest boginią, musi wziąć na siebie obowiązek pomnażania nie tylko wiedzy, ale i dobra (rozprawy Orzeszkowej *Postęp, O wpływie nauki na miłosierdzie* itd.²⁴). Lecz i w tym przypadku perspektywa humanistyczna nie jest wyłączna; będzie ją trzeba siłą rzeczy odnosić do materialnych dokonań poszczególnych dziedzin nauki, do obowiązującego stanu wiedzy, do relacji określającej wzajemny stosunek wiedzy i wiary, do dziewiętnastowiecznego scjentyzmu i ówczesnego języka badań.

Przeciwko metodzie, którą proponujemy, metodzie opartej wydobywaniu wątków humanistycznych z wielkich narracji kul-

²⁴ Zob. Eliza Orzeszkowa, *Publicystyka społeczna*, t. I.

tury, takich jak antyk, reformacja, podróż, sacrum, Nietzsche, przemawiają dwie kwestie; po pierwsze, praktyczna, praktyczno-konceptualna: żadna praca, nawet o zakroju encyklopedycznym, nie poradzi sobie z tymi wszystkimi wątkami, z ich rewizją, przeformulowaniem, zsyntetyzowaniem, a także selekcją, jeśli nie oprze się na przemyślanej metodzie, sposobie, kluczu. A taki uniwersalny klucz, pasujący do wszystkich epok i perspektyw, dotąd się nie znalazł. Po drugie, ujęcie paradygmatyczne, odsyłające do wielkich opowieści, traci – moim zdaniem – pewną specyfikę, swoistość, która wiąże się z podstawowymi znaczeniami leksemów *humanizm*, *humanistyczny*.

Powiem od razu, że perspektywy paradygmatycznej, wywodzącej się z definicji humanizmu jako prądu, a nie pewnego typu wrażliwości, nie należy zupełnie zarzucać; należy raczej wesprzeć ją perspektywą mikrologiczną (termin zapożyczam od Aleksandra Nawareckiego²⁵), stawiającą pytania fundamentalne dla problematyki humanistycznej, to znaczy ludzkiej. Jednym z tych pytań podstawowych będzie kwestia „dobrego życia”, kwestia szczęścia, uznanego przez Arystotelesa za dobro najwyższe, samoistne, wyznaczające cel wszystkim ludzkim działaniom. Zauważmy jednak, że ta kategoria – polski odpowiednik greckiego słowa *eudajmonia* – budzi poważne kontrowersje. W komentarzu do etyki arystotelesowskiej Tatarkiewicz pisze:

Eudajmonia, w rozumieniu Greków, była to doskonałość jednostki, czyli osiągnięcie tego optimum, jakie człowiek przy swej naturze osiągnąć może. Stosując się do zwyczaju, ale za to narażając się na pewne nieporozumienie, można tłumaczyć wyraz „eudajmonia” (*εὐδαιμονία*) przez „szczęście”. Eudajmonizm, uznający eudajmonię za dobro najwyższe, twierdzi więc, że dobrem najwyższym nie jest dobro idealne ani też zewnętrzne, ani społeczne, ale – doskonałość jednostki. Czym jest doskonałość? – eudajmonizm jest ogólnikową i niedostateczną teorią, póki tego nie wyjaśni. Eudajmonistami byli bez mała wszyscy greccy etycy, ale każdy pojmował ją inaczej. Arystoteles widział eudajmonię w d z i a ł a n i u właściwym człowiekowi. A właściwą naturą człowieka,

²⁵ Zob. A. Nawarecki, *Mały Mickiewicz. Studia mikrologiczne*, Katowice 2003.

w myśl racjonalizmu Arystotelesa, jest rozum. Przeto eudajmonia leży w działaniu rozumu, ono jest osnową życia doskonałego²⁶.

A zatem, jak rozumieć Arystotelesowską eudajmonię: jako doskonałość czy jako szczęście? Chętnie odwołałabym się do współczesnej znawczynie filozofii greckiej, szczególnie zaś jej wymiaru etycznego, Marthy C. Nussbaum, która nie tylko posługuje się w przekładach Arystotelesa na angielski słowem *luck*, ale dokonuje istotnego rozróżnienia między znaczeniami słów *eudaimonia* i *makariotēs*. Pierwsze wiąże się z prowadzeniem życia zgodnego z dążeniem do doskonałości, drugie – z poczuciem szczęścia, które spotyka nas przypadkowo i przypadkowo opuszcza. Ale warto jeszcze pamiętać o paradoksie Priama, pisze Nussbaum, czyli losie kogoś, kto ćwiczył się w osiągnięciu doskonałości, cieszył się dobrą sławą i szczęściem rodzinnym. Ograbiony przez wojnę ze wszystkiego: rodziny, królestwa, dóbr doczesnych, stanął raz jeszcze przed pytaniem o szczęście utożsamiane przez Arystotelesa z dzielnością etyczną, doskonałością. Czy Priam pozostał szczęśliwy? Przecież nie przestał być dzielny, nie przestał stawiać czoła losowi. Nie popełnił czynu nieetycznego. W polskim przekładzie (tekstu Nussbaum) paradoks Priama brzmi tak: „Jeśli zaś tak, to człowiek szczęśliwy (*eudaimon person*) nie może wprawdzie nigdy stać się nieszczęśliwy, ale i najwyższej szczęśliwości (*to be makarios*) nie zazna”²⁷. A zatem wydobyty przez Nussbaum paradoks Priama deracjonalizuje etykę eudajmonistyczną Arystotelesa: szczęście nie zależy wyłącznie od dzielności etycznej, od przestrzegania reguł „dobrego życia”; zależy ono również od przypadku, okoliczności zewnętrznych; człowiek dotknięty przez los nie traci swego formatu moralnego, ale nie potrafi już „żyć dobrze” i nie umie

²⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1981, s. 118.

²⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, wstęp i tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 96. Materiał porównawczy – przekład M.C. Nussbaum – pochodzi z jej książki *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York 1986, s. 329–330.

poczuć się szczęśliwy, choćby dlatego, że nie ma warunków, by praktykować swoje cnoty i doskonalić naturę.

Nie wydaje mi się, aby można było mówić o humanizmie, humanizmie ponadepokowym (a więc nietożsamym z prądem umysłowym doby odrodzenia), humanizmie oglądanym z perspektywy ponowoczesności, pominąwszy kategorię jakkolwiek rozumianego szczęścia, jego nieracjonalności i przygodności. Chociaż, oczywiście, musimy zdawać sobie sprawę z tego, że kategoria ta w polskich świadectwach epoki porozbiorowej w ogóle, a postyczeniowej w szczególności, w wyznaniach i refleksjach tego czasu zeszła gdzieś na dalszy plan, że nie artykułowano jej wyraźnie, nie wpisywano na sztandary, szukając w skarbnicy moralnej i narodowej innych wartości, godnych filozoficznych roztrząsań. Ale właśnie dlatego wydobyć tych słabo wyeksponowanych (częściowo ukrytych) odniesień byłoby ważnym elementem badań nad humanizmem jako typem refleksji antropologicznej prowadzonej przez pisarzy i myślicieli wieku XIX i XX.

2.

Zacznijmy nasz przegląd mikrologiczny od tekstu Franciszka Karpińskiego, zamykającego epokę przedrozbiorową, *O szczęściu człowieka. List do Rozyny* (1783). Autor nadał tej rozprawce formę epistolarną. Jej rama sytuacyjna narzuca się z całą oczywistością: adresatka musiała pesymistycznie powątpiewać, czy szczęście jest dostępne na ziemi; poeta szukał mocnego pocieszenia. W czym leży szczęście? W zdrowiu? Nie, bo jest ono nietrwałe. W bogactwie? Także nie, bo natura przywyka do niego i nie potrafi cieszyć się zbytkiem. W spokojności umysłu? I to nie, bo spokojność łatwo zburzyć. W cnocie? Ta również jest zawodna:

Przeczyć nie można, że cnota w towarzystwie szczęściem jest powszechności; i nad wszystko być powinna; ale niechaj kto już między ludźmi będzie najcnotliwszym (mimo wszystkie gadania stoików), twarda przygoda, chociaż powierzchownie człowieka cnotliwego niby nam spokojniejszym pokaże, trudu jednak wewnętrznego, który kazi serca

szczęśliwość, nigdy od niego nie oddali. Czemuż to, Katonie sprawiedliwy, wewnętrzności swoje rozdzielasz? Tak będąc cnotliwym, już być powinien najszczęśliwszy! Wszakże zamach, który na Rzym wolny burzliwy Cezar uczynił, cnoty ci twojej nie wydziera: Ty przecie życie, ten dar najłodszy dla człowieka, sobie odbierasz? A tym srogim razem upadając dobrowolnie pod ciężarem nieszczęścia, którego unieść nie mogłeś, siebie i cnotę twą poniżasz!...²⁸ (*O*, 91).

Paradoks Priama nie jest Karpińskiemu obcy: Katon, popełniający samobójstwo na gruzach republiki, potwierdza swą obywatelską cnotę, odpowiedzialność i dzielność. Będąc cnotliwym, nie odczuwa jednak szczęścia. Przeciwnie, doznaje skrajnej rozpacz, która odbiera mu chęć do życia i pcha do czynu ostatecznego. Cnota nie stanowi więc skutecznego pocieszenia w nieszczęściu, wsparcia i źródła radości należy szukać w jakichś innych przestrzeniach życia człowieka.

Ponad wszystkimi sposobami osiągnięcia szczęścia stawia Karpiński miłość. I ona nie jest niezawodna, może prowadzić do zbyt-niego rozpasania zmysłów i zguby, ale tylko w miłości możemy szukać ukojenia:

Miłość, której wieki dawne wystawiały ołtarze i zapalały kadzidła, a której dobroczynnością my dzisiaj żyjemy, i rodzaj ludzki po nas utrzymywać się będzie, nie stosując człowieka do życia przyszłego, ale w szczególnym rozumieniu, jak jest człowiekiem na ziemi, miłość jego jedyną będzie szczęśliwością (*O*, 85).

Miłość jest szczęśliwością, szczęśliwością powszechną, wspólną światu roślin, zwierząt. Rozgrzewa nie tylko lwa, ale także wieloryba, gada pełzającego po gorących piaskach pustyni, zimne robactwo – ono „kosztuje także tej rozkoszy” (*O*, 92–93), powiada poeta.

Miłość jest również doświadczeniem ludzkim; wspólnym wszystkim ludziom, bez względu na stan społeczny, bogactwo czy

²⁸ F. Karpiński, *O szczęściu człowieka. List do Rozyiny*, w: idem, *Pisma wierszem i prozą. Dzieła Franciszka Karpińskiego wierszem i prozą. Nowe i zupełne wydanie*, t. IV, Wrocław 1826. Cytaty z tego dzieła lokalizuję w tekście głównym, podając skrót *O* i numer strony.

biedę. Dlatego miłość nie jest i nie może być lekceważona przez filozofów największej miary. Cytuje Karpiński zwierzenia samego Sokratesa, który tak oto miał opisywać własne doznanie miłosne, a właściwie chwile błogiego szczęścia, niemające nazwy, jednocześnie całkowicie banalne i absolutnie wyjątkowe: „Oparłem ramię moje o ramię jej, przychyliłem głowę moją do jej głowy, i czytaliśmy książkę; uczułem razem w ramieniu moim niby ukąszenia jakoweś, i więcej niż przez dni pięć swędzenie trwało, które razem i serce czuło”. I tak poeta komentuje to wyznanie:

Ten wierny cnoty i natury tłumacz wyrazem takim każdemu zapewne człowiekowi traf podobny przypomina, jak miłość do serca z słodyczą wkładać się umie; i razem nas swoim nauczać zdaje się przykładem, że co tak w naturze jest umyślne, przeciwko temu zuchwale walczyć nie należy. Jakoż, kto by na miłość gadał, nie wart on, żeby się był na świat narodził, kiedy tak początek istności swojej szpeci, kiedy tak najmocniejszy ten sposób osłodzenia człowiekowi na ziemi losu gorzkiego wydiera (O, 99).

Odrzuca Karpiński filozoficzne, np. Arystotelesowe rozumienie szczęścia jako dzielności etycznej, szuka szczęścia we własnym sercu, w miłości, która napawa spokojem, radością. Widzi w tym prawidłowość zgodną z logiką natury: życie na ziemi trwa dzięki ukochaniu. Jest ono powszechne i w świecie zwierząt, i w świecie ludzi. Miłość jest początkiem wszystkiego, dobrem łagodzącym cierpienia i zawody. Uczymy się miłości w dzieciństwie, od matki, intuicyjnie, biorąc od niej pokarm i ciepło. Potem przenosimy uczucie na rówieśników, a jeszcze później dziwny niepokój każe nam szukać innych obiektów kochania: „niewinna Kloe sama nie może zgadnąć, co w niej te niespokojność sprawuje” (O, 98). Także w wieku dojrzałym pragnienie miłości ludzi nie opuszcza: Cezar poddaje się Kleopatrze, nawet cynik Diogenes nie jest wolny od myśli o kobiecie (O, 98–99).

Erudycyjne i filozoficzne konteksty przenosi poeta do rozbudowanych przypisów, które zawierają odniesienia do bieżących wypadków (trzęsienia ziemi, powódzie, wybuchy wulkanów) oraz opinii innych autorów – Herodota, Strabona, Monteskiusza.

W jakimś stopniu służy to podtrzymaniu w tekście głównym iluzji epistolarności; w innej perspektywie tak redagowane przypisy iluzje te – oczywiście – burzą. Lekturze towarzyszy napięcie między wprowadzeniem reguł obowiązujących w korespondencji do osób bliskich a traktatową erudycyjnością. Forma traktatu wiąże tekst Karpińskiego z humanistyczną tradycją wypowiedzi na tematy etyczne, która zawiera zarówno elementy dyskursywne, jak i normatywne. Mimo polemicznych odniesień do Arystotelesa właśnie z autorem *Etyki nikomachejskiej*, *Etyki wielkiej* i *Etyki eudemejskiej* łączy Karpińskiego przekonanie, które tak pięknie wyraził Rej, że „cnota z rozumem i fortuna różnymi gościńcy chodzą” (*Żywot człowieka poczciwego*, *Księga I*). Inne formuły etyczne i definicje szczęścia, oparte na założeniu niezłomności ludzkiego ducha lub duszy, uchylające się od refleksji nad powszechnie doświadczaną rozbieżnością między staraniami i dążnościami a realizującym się tu i teraz losem ludzkim, brzmią w uszach poety niewiarygodnie. Trudno więc szukać w jego rozprawie śladów traktatu Seneki *De vita beata* (co w polskim przekładzie zwykle się oddawać tytułem *O szczęściu*, choć należałoby raczej mówić *O życiu szczęśliwym*, bo zgodnie z napomnieniem Arystotelesa szczęście jest związane z trwaniem, długością ludzkiego życia), brak też odniesień do etyków chrześcijańskich. Karpiński, inaczej jednak niż Arystoteles, ostatecznie rozdziela doskonałość i szczęście, szukając ziemskiego spełnienia w domenie serca.

3.

A oto drugi przykład: Prus. Pisarz prowadził systematyczne badania dotyczące reguł dobrego życia, interesował się warunkami osiągnięcia szczęścia. W rozprawie *Najogólniejsze ideały życiowe* (1901) uznał szczęście, obok użyteczności i doskonałości, za najwyższy cel istnienia, i próbował wyznaczyć racjonalne reguły życiowego powodzenia. Większość jego powieści odnosi się do zagadnień życia, jego zasad, warunków samospełnienia i samozniszczenia. W ten sposób można czytać i *Lalkę*, i *Emancypantki*, i *Dzieci*.

Tutaj zajmę się drobnym przykładem, jednym z wielu: wczesną powieścią *Dusze w niewoli* z 1877 r. To współczesna komedia (albo – jak ktoś chce – tragedia) omyłek; ciąg fałszywych rozpoznań, źle odczytanych pozorów, rozminięć, niemądrej dumy, pustej złości, wyolbrzymionego honoru, zacierzwienia. Dwaj młodzi malarze, szlachetni i utalentowani, wiążą się umową, która w mniemaniu jednego z nich łamie mu karierę. Bohaterka romansu odwraca się od ukochanego, ponieważ ktoś, komu ufa, nazywa go nikczemnikiem. Gdy następuje sprostowanie, jest już za późno. Siostra ujmuje się za bratem i odtrąca miłość swego życia. Postaci Prusa miotają się jak chorzy w malignie, tylko niektórym z nich udaje się wyplątać z gąszczy plotek, kłamstw, uprzedzeń. Inni przepadają w niewoli „fałszywych domysłów i powszechnie przyjętych opinii”²⁹, giną w rozpacz, niepewności, niemożności. Czy Prus widzi jakieś remedium na życiowe kłopoty swoich bohaterów? Raczej nie. Realistycznie patrząc – nie; teoretycznie, oczywiście, tak. Teoretycznie wszystkie sprawy można by próbować wyjaśnić, obgadać, przeanalizować, weryfikować. Gdyby bohaterowie mieli wyłącznie racjonalny stosunek do swego życia, byłoby to możliwe. Ale mają stosunek inny: emocjonalny. Działają pod wpływem impulsów, uprzedzeń, lęków, bólu. Nie wierzą w siebie, w swoje siły, w atrakcyjność własnej osoby. Popadają w kompleksy, stany lękowe, ulegają plotkom, bezwzględnej opinii publicznej, która opiera się nie na rzetelnej wiedzy o ludziach, ale na pozorach, stereotypach, klasowych uprzedzeniach.

Życie głównego bohatera – Ludwika Lachowcza, wspaniałego malarza, ale trudnego, ponurego człowieka, stanowi przykład biografii osoby złamanej przez okoliczności zewnętrzne, rodzinne. Syn pijaka, który w chwilach trzeźwości okazywał synowi czułość, i surowej matki, która nie umiała zdobyć się wobec dzieci na serdeczność, wydzwignął się z otchłani, zdobył sławę i pieniądze, stworzył dom młodszej siostrze i dał opiekę ojcu, ale nigdy nie

²⁹ Bolesław Prus, *Dusze w niewoli. Powieść*, Warszawa [b.d.w.], t. II, Biblioteka „Tygodnika Ilustrowanego”, s. 18; cytaty lokalizuję w tekście głównym, podając skrót *D*, tom cyfrą rzymską i cyfrą arabską numer strony.

potrafił przełamać nieufności do świata, pozbyć się wstydu swego pochodzenia, obciążeń rodzinnych i złej pamięci. Wydawało się, że może zmienić go miłość, ale wplątana w plotki i pomówienia, stała się źródłem kolejnych rozczarowań. Wyczulenie Prusa na fenomen miłości jest imponujące. Pisarz umie, jak nikt inny, pokazać tę rewolucyjną zmianę, jaką miłość wprowadza w ludzkie życie:

W dniu, gdy spotkałem cię, pierzchły chmury i śniegi przed tchnieniem wiosennego ciepła, zaświergotały ptaki i z nagich gałązek drzew wytrysły młodociane listki. Los widać chciał, aby razem z odzyciem ziemi, zmartwychwstała jedna dusza ludzka... Odtąd wiem już, o czym szumią lasy i rozmawiają ptaki; rozumiem monotony szept deszczu i jękliwy brzęk wieczornego chrabąszcza. Odtąd puste pokoje wypełniają duchy gwarliwe i przyjazne, a spośród chwiejących się krzaków róż słyszę wesoly śmiech Amora. Odtąd w ciemnościach dostrzegam potoki mistycznego światła, wśród ciszy chwytam dźwięki niewidzialnej orkiestry, w rozsypujących się zwaliskach przeszłości dostrzegam pracę, a w grobach życie... (D, I, 96).

Mamy tutaj nie tylko żarliwe wyznanie miłosne, ale i grę narratora ze stereotypem patriotycznym; grę rozwijaną w całej powieści (Lachowicz maluje m.in. obrazy zatytułowane *Ostatni dzień skazanego* i *Burzę*, a literat Roman projektuje powieść *Niewolnicy warszawscy*). Wszystko to może sugerować, i wielu interpretatorów (Bobrowska³⁰, Klemm³¹, Rudkowska³²) ulega tej sugestii, iż chodzi nie tylko o smutki egzystencjalne, ale także narodowe, popowstaniowe, polskie. Byłabym skłonna uważać, że Prus gra także z tego rodzaju stereotypami percepcji. Pokazuje, jak łatwo ulegamy pozorom, lekceważymy jedno, a przeceniamy drugie, jak

³⁰ B. Bobrowska, *Enklawy quasi-ikoniczne w «Duszach w niewoli»*, w: eadem, *Małe narracje Prusa*, Warszawa 2003.

³¹ W. Klemm, *Dusze w niewoli*, w: *Z domu niewoli. Sytuacja polityczna a kultura literacka w drugiej połowie XIX wieku*, red. J. Maciejewski, Wrocław 1988.

³² M. Rudkowska, *Bolesława Prusa «Dusze w niewoli». Powieść nie do napisania*, w: *Bolesław Prus. Pisarz – publicysta – myśliciel*, red. M. Woźniakiewicz-Dziadosz, S. Fita, Lublin 2003.

łatwo mylimy się i brniemy w fałszywe rozpoznania i interpretacje. *Dusze w niewoli* to powieść o malignie życia, które nie może wydobyć się ze swych pozorów. A także powieść o sile miłości. W zestawieniu ze sławą pisze Prus o miłości tak:

Czymże jest miłość wobec niej?... Czym pyłek wobec ogromu atmosfery. Jest ona także niewidzialnym źródłem, bijącym na dnie ludzkiego serca, z którego płynie potok wielkich niepokojów, unoszący kropelkę szczęścia. Lecz, gdyby mi dano do wyboru: miłość czy sławę, pyłek czy atmosferę?... wybrałbym miłość. I cóż mi po całej atmosferze sławy, jeżeli ten pyłek, moje „ja” najwewnętrzniejsze nie ma być nigdy powołane do życia (*D*, I, 96).

Miłość jest jak tchnienie, które przywraca życiu; kto nie kocha, ten nie żyje, nie ma dostępu nie tylko do wszystkich barw świata, ale i do własnej psychiki, która trwa w uśpieniu. Etyka życia, którą buduje Prus, najwyraźniej składa się z kilku zakresów: racjonalnego (i ten element Prus próbuje okiełzać, wpisując szczęście w schematy, tabele, kwantyfikatory) oraz duchowego, psychicznego – tutaj racjonalizacje zawodzą; szczęście podlega najrozmaitszym perturbacjom, jak wszystko, co dotyczy ludzi i toczy się w ich obecności i przy ich udziale. Na uwagę zasługuje ranga nadawana miłości. To „najwewnętrzniejsze ja”, ogniskowy punkt ludzkiej *psyche*, oś naszego świata. Kto nie odnalazł tego punktu w sobie, ten kręci się po świecie jak wędrowiec bez busoli.

4.

Przykład ostatni: biografia Ignacego Radlińskiego, polskiego Renana, domorosłego geniusza, który sięgał do wielu dziedzin nauki (antropologia, etnologia, historia pisma, historia kultur starożytnych, geografia, historia, historia religii, filozofia), w żadnej nie odnosząc sukcesów na miarę jego talentów. Pracował przez całe życie jako nauczyciel warszawskich szkół, gdzie dorobił się skromnej emerytury, i to nie bez kłopotów, ponieważ wolnomyślicielskie poglądy nie były miłe żadnej władzy. Radliński zostawił

po sobie całą bibliotekę prac publikowanych i niepublikowanych; pisał o wszystkim właściwie – dużo i z pasją, warszawskie redakcje i inne nie bardzo nadążały z drukiem, a i bardzo się nie śpieszyły, ponieważ niektóre poglądy Radlińskiego, szczególnie religijne, budziły zastrzeżenia i opory.

Nie będziemy tutaj wgłębiać się w materię jego dzieł: trzeba by do tego opinii wielu fachowców, i niewątpliwie autor zasługuje na postawienie jego dorobkowi kilku podstawowych pytań, ale to wszystko nie teraz i nie tutaj. Będziemy zajmować się wyłącznie dziełem autobiograficznym *Mój żywot*, spisany oczywiście przed rokiem 1920 (data śmierci autora)³³, wydany znacznie później, bo w roku 1938. Formuła „będziemy zajmować się dziełem autobiograficznym” także jest niepełna, ponieważ mocno intrygujący jest przede wszystkim model życia, który ze wspomnień tych się wyłania i który został zauważony przez pierwszych czytelników, a m.in. także przez autora przedmowy Ludwika Krzywickiego. Opisał bardzo skromne mieszkanie Radlińskiego, mieszczące się w kamienicy stojącej między Marszałkowską, Koszykową a Śniadeckich, Krzywicki komentował:

Tak wyglądało mieszkanie największego ze znanych mi wyznawców Epikura w Polsce. Owego Epikura niepofalszowanego, który głosił: „Mędrzec gardzi zbytkami, lecz bezwarunkowo nie dla nich samych, lecz z powodu trudności z jakimi związane bywa ich osiągnięcie”, zadowala się więc chlebem i wodą i tą powściągliwością zapewnia sobie warunki pogody ducha i szczęścia. „Osiągnięcie bogactw jest często tylko inną postacią nędzy, ale nie jej końcem”. Czy chcesz się zбоgacić? – pyta się Epikur swego przyjaciela Pytoklesa i doradza mu: „Nie dodawaj nic do swych bogactw, zredukuj swoje potrzeby”. A. Espinas dorzuca do tego powiedzenia komentarz: ubóstwo według filozofa greckiego jest wielką fortuną; on sam i jego uczniowie świecili przykładem „uczzonego ubóstwa”. W ogóle – pisze dalej Krzywicki – życie Epikura i jego uczniów ze słów Diogenesa z Laerty wyróżniało się wyjątkową prostotą

³³ Sformułowania użyte we wstępie sugerują, iż autobiografia została napisana w czwartym roku trwającej wojny, a więc w roku 1918, zob. Ignacy Radliński, *op. cit.*, s. 1; dalsze cytaty lokalizuję w tekście, podając skrót *A* i numer strony.

i wstrzemięźliwością. Czarka wina im wystarczała. Co do wody, tak mocno pożądaną pod skwarnym niebem Hellady, zadowalali się pierwszą lepszą. Naturalnie i Epikur miał chwile łakomstwa. Wtedy w piśmie prosi przyjaciela: „Przyślij mi sera z Cyterii, abym, gdy zechcę, mógł się porządnie uraczyć...” (A, III–IV).

Radliński był, według Krzywickiego, polskim Epikurem. Wychowany w miłości w szlacheckiej rodzinie, która żyła jednak już według nowego rytu, to znaczy z pracy własnych rąk, związany przede wszystkim z matką i jej rodziną, dostał się bez uczęszczania do gimnazjum na Uniwersytet Kijowski, który ukończył chlubnie, mając widoki na karierę uniwersytecką. Przeniósł się jednak do Warszawy, pragnąc współpracować z szerszym niż w Kijowie towarzystwem polskim i polskojęzycznym. Liczył na posadę w Szkole Głównej, którą jednak tuż po przybyciu Radlińskiego do Warszawy władze zamknęły. Na wykłady w języku zaborcy na świeżo otwartym Uniwersytecie Rosyjskim nie umiał się zdecydować. Podjął słabo płatną pracę nauczycielską i wieloletnie studia własne nad rozmaitymi dziedzinami wiedzy. Ożenił się z Marią Roguską, córką Antoniego, właściciela Nowego Stawu i części miasta Szumska. O wybrance swojej napisał:

Żonę swoją znałem jeszcze jako kilkoletnie dziecko. Wyjątkowo wykształcona, utalentowana, mądra, szlachetna, myślała tylko o tym, jakby uszczęśliwić tych, którzy ją otaczali. Z nią tylko jedną mogłem pozostawać, czym byłem, i stać się, kim jestem. Ona tylko jedna pozwoliła mi być sobą i pozostawać sobą w całej nieograniczoności tego pojęcia i wyrazu... (A, 55–56).

Mimo tej bardzo pozytywnej opinii Krzywicki utrzymywał, iż:

[Radliński] Stanowczo nie był stworzony do życia rodzinnego, a przynajmniej do życia w takich warunkach, w jakich wypadało żyć u nas pracownikowi umysłowemu o bardzo skromnym uposażeniu. Szare kłopoty i zabiegi życia domowego, cała ta krzątanina codzienna, tak nieodłączna od gospodarstwa rodzinnego, odrywały go od jego studiów, niszczyły spokój – rodzina, nawet najbardziej wyrozumiała na jego dziwactwa, była dla niego raczej utrapieniem, jednym z „bogactw”,

których w myśl Epikura warto się wyrzec, żeby przez „ubóstwo” dojść do odczucia wszystkich dreszczów umysłowego istnienia (A, IV).

Mieszkał zatem w swojej pustelni, obłożony książkami, pracował do utraty sił, pozwalając sobie jedynie na regularne spacery, odbywane w nieodłącznej pelerynie i cylindrze. Próby dłuższego pobytu na Zachodzie w ośrodkach akademickich, poza kilkumiesięcznym wyjazdem do Paryża, nie powiodły się, mimo iż wysiłków dokładała cała rodzina, teść Radlińskiego i żona, która wyprzedała na ten cel wszystko, łącznie z futrem. Radliński skazany więc był wyłącznie na kontakt z książkami i prasą, mocno ograniczony przez niedostateczne zasoby finansowe. Raz tylko udało mu się nawiązać kontakt korespondencyjny z Archibaldem Saycem, wybitnym historykiem brytyjskim, profesorem asyriologii; korespondencja ta i otrzymane od Sayce’a materiały umożliwiły zaawansowane prace nad językiem asyryjskim. Najczęściej jednak badania Radlińskiego nie wykraczały poza popularnonaukowe artykuły. By przekroczyć tę barierę, potrzebował stałej katedry, wyjazdów, kontaktów, literatury przedmiotu, większych pieniędzy. Nigdy jednak nie spoczął w swych wysiłkach. Pracował w imponującym tempie aż do śmierci, która nastąpiła w roku 1920. Radliński zmarł na czerwonkę, która szalała w objętej wojną stolicy. Znaczna część jego dzieł pozostała w rękopisach i popadła w zapomnienie³⁴. W zapomnienie popadł także sam autor.

Jeśli wracam tutaj do jego biografii, to z powodu owego epikurejskiego wzoru życia. Był on stosunkowo często przyswajany przez polskich pozytywistów: m.in. Świętochowskiego, który o Epikurze pisał i w jakiejś mierze Epikurem żył, niezmiernie pracowity, skromny, wyrzekający się dóbr doczesnych, ceniący fenomen życia. Ale wydaje się, że nikt nie uosabiał tego wzoru tak dokładnie jak Radliński. Badacz zapisał zresztą w jednym ze swych dzieł dekalog Epikura, oczywiście tego „niepofalszowanego”, jak

³⁴ Próby częściowej rewizji dorobku Radlińskiego podjęła się J. Żurawicka w swojej książce *Twórczość naukowa Ignacego Radlińskiego (1843–1920)*, Wrocław 1975.

powiadał Krzywicki, tzn. nie kojarzonego opacznie z hedonizmem i rozpustą, których się wyrzekął: skromne życie, na jego przyjemności składały się książka na stole, kwiat w wazonie, drzewo za oknem, wino, chleb, przyjaciele. Mądre rozpoznanie doczesności, która jest naszym losem i przeznaczeniem.

5.

Nie sędzę, by współcześnie podejmowany powrót do problematyki humanizmu mógł uniknąć pytań – stawianych w zgodzie z zainteresowaniami ponowoczesnej antropologii i etyki – o reguły dobrego życia, o drogi osiągnięcia szczęścia, a więc tych pytań, które w perspektywie klasycznej, arystotelesowskiej wiązały się z dzielnością i racjonalnymi wyborami. Ale już ten sam Arystoteles dostrzegął – jak wspominałam – paradoks Priama, bohatera dźwigającego winy niepopelnione, co wymagało wyjścia poza racje umysłu w stronę przypadku, zmiennego obrotu koła Fortuny, przygodności lub przeznaczenia. Ciekawe i charakterystyczne dla epoki przełomu XIX i XX w. jest odwołanie się do wzorów epikurejskich. Intrygujące wydaje się też to, że w tak wielu teoretycznych i praktycznych przymiarkach do wykrojenia wzoru dobrego życia wysokie miejsce zajmuje miłość. Nawet Radliński uniósł na chwilę głowę, gdy jasna i skrzydlata przelatowała nad jego stołem.