

Wzorce kultury obywatelskiej w publicystyce drugiej połowy XIX wieku a idea *humanitas* (Orzeszkowa, Prus, Świętochowski)

Publicyści drugiej połowy XIX wieku odnosili się nie tylko do spraw bieżących, dyktowanych aktualnymi wydarzeniami życia społecznego, politycznego czy gospodarczego. Byli nie tylko dowcipnymi felietonistami i bystrymi obserwatorami codzienności, ale również teoretykami życia społecznego. Starali się formułować zasady myślenia obywatelskiego, przygotowującego fundament dalszego istnienia w warunkach niewoli, ale także w warunkach wymarzonej suwerenności. Myślenie to nie było wolne od presji rzeczywistości, nie było też pozbawione mniej lub bardziej solidnego kośćca filozoficznego, solidnej podbudowy myślowej ugruntowanej w lekturach dzieł współczesnych i w refleksji nad klasykami, którzy kierowali uwagę czytelników ku pojęciu cnoty, harmonii, nietykalności osobistej, wolności i godności osoby ludzkiej, odpowiedzialnego wychowania młodych pokoleń, równowagi między sferą prywatną a publiczną, równowagi między prawami a obowiązkami jednostki. Przedstawię trzy projekty odnoszące się do rzeczywistości społecznej, prezentujące sposób myślenia Orzeszkowej, Prusa i Świętochowskiego. W niewielkim stopniu interesować się będę badaniem recepcji pism filozoficznych epoki starożytnej i późniejszej; recepcja antyku w literaturze tego okresu doczekała się wielu rzetelnych i kompetentnych omówień, których horyzontu badawczego nie zamierzamy tutaj przekraczać. Przede wszystkim ciekawić mnie będzie integralność tych programów (nie zawsze systematycznie wyłożonych), ich zakorzenienie w łacińskiej idei

humanitas, która wiąże się zarówno z grecką *paideią*, a także innymi inspiracjami helleńskimi, jak i cnotami chrześcijańskimi: pokorą, cierpliwością, miłością bliźniego, zdolnością wybaczenia i współcierpienia. Interesujące będzie też pokazanie (udanych i nieudanych) prób modernizacji filozofii praktycznej w duchu nowoczesnego społeczeństwa demokratycznego/liberalnego.

etycyzm Orzeszkowej

W publicystycznych dziełach Orzeszkowej, podobnie zresztą jak i w innych jej utworach, uderza rozrost argumentacji etycznej, która często – słusznie lub nie – była przyczyną krytycznych sądów na temat pisarki i jej skłonności do moralizowania, dydaktyzmu, jednostronności. Istotnie, tam, gdzie inni formułowali sądy ekonomiczne, pragmatyczne, polityczne czy psychologiczne, ona trzymała się wykładników moralnych, upominała o miejsce cnoty i dobra, traktowanych jako główne regulatory stosunków społecznych i zachowań jednostki. Jak się przekonamy, nie jest to postawa powszechna i dominująca. W sferze społecznej *praxis* ideały etyczne zajmują na ogół odleglejsze miejsce. Zasada realizmu i pragmatyzmu wypiera motywacje etyczne na rzecz innych priorytetów, niekiedy bardzo interesująco z nimi zderzonych. Tak się poniekąd dzieje u Prusa, a jeszcze wyraźniej u Świętochowskiego, gdy tymczasem Orzeszkowa jest wyjątkowo konsekwentną piewczynią jasno sformułowanych i bezwzględnie przestrzeganych ideałów etycznych.

We wczesnych artykułach pisarka odwołuje się do pojęcia cnoty, rozumianej zgodnie z ustaleniami Platona, a przede wszystkim Arystotelesa, jako „dzielność etyczna” i jako skłonność do zachowań roztropnych, umiarkowanych, wyważonych, odważnych i sprawiedliwych¹. Autorka ma na myśli nie tylko cnoty „wysokie”,

¹ Jak czytamy w *Encyklopedii Religii*: „Na podstawie rozważań Platona i Arystotelesa w filozofii starożytnej utrwaliła się koncepcja 4 cnót kardynalnych, do których zaliczono: roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość”; *Religia*, t. 3, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 28.

spełniające się w chwilach wyjątkowej próby, ale także: „cnoty proste, codzienne, do których zobowiązuje go [człowieka] tysiące długów zaciągniętych względem ludzi otaczających go i wzajem mu posługujących”². Orzeszkowa mówi o zwyczajnej uczciwości, takiej, jaka reguluje stosunki handlowe i prawne, o niezaplaconych rachunkach za kupione i skonsumowane towary, o nieterminowych wypłatach na rzecz realizujących konkretne zamówienia rzemieślników, dzierżawców, prawników³. Ta praktyka, tak powszechna w społeczeństwie współczesnym Orzeszkowej, rodzi – jej zdaniem – poważne konsekwencje: po pierwsze, naraża na straty materialne, utrudnia przepływ kapitału i rozwój ekonomiczny; po drugie, przenosi zasadę nieuczciwości na tych, którzy jej doznali. Oszukany rzemieślnik sam zacznie oszukiwać, itd., itp.

Orzeszkowa analizuje przyczyny zarzucania cnót prostych w polskim społeczeństwie; odrzuca powody esencjalne, wynikające z „natury” rodaków. Przyjmuje, iż brak uczciwości w stosunkach handlowych bierze się z postfeudalnych reminiscencji, tj. życia ponad stan, nieznamomości zasad ekonomii oraz braku opinii publicznej, która piętnowałaby nie tylko niedostatek zachowań tradycyjnie uznanych za honorowe, ale także nowe przejawy nierzetelności i nieuczciwości w stosunkach społecznych. Kontynuując, można powiedzieć, iż ten ostatni powód wiąże się ze słabym rozwojem etyki mieszczańskiej, stanowiącej podstawę nowoczesnych społeczeństw zachodnich. Być cnotliwym to znaczy nie tylko stawać do pojedynku, bronić pamięci rodowej lub honoru kobiet; lecz również – regulować zobowiązania wobec

² E. Orzeszkowa, *Cnoty proste* (1874), w: eadem, *Publicystka społeczna*, wybór i wstęp G. Borkowska, opracowanie edytorskie I. Wiśniewska, Kraków 2005, t. 1, s. 102.

³ Orzeszkowa najwyraźniej polemizuje tutaj z ustalonym w staropolszczyźnie mniemaniem, iż szlachectwo przysługuje tylko wysoko urodzonym, a zawody rzemieślnicze i kupieckie w mniejszym lub większym stopniu zasługują na pogardę. Opinie takie znajdziemy m.in. w utworach Stanisława Orzechowskiego, Łukasza Górnickiego, Mikołaja Sępa Sarzyńskiego, Szymona Starowolskiego. Obowiązywały one jeszcze w wieku XIX, o czym świadczy publicystyka Henryka Rzewuskiego; zob. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, wyd. 2., Wrocław 1985, s. 43–52, rozdział: „Szlachta o moralności mieszczańskiej”.

innych członków społeczeństwa, niezależnie od ich usytuowania, pochodzenia i religii.

Pisarka zwraca uwagę na nowy element struktury społecznej, dotąd marginalny lub niezauważany: inteligencję. Pisze:

Lekarz, profesor, prawnik itd. uchodzą zawsze w oczach wielu za uczo n y c h w y r o b n i k ó w, a nierzadko spotkać się można ze zdaniem, iż rzemieślnik w ogóle, jakimikolwiek byłyby osobiste jego przymioty, dla zasłużenia na szacunek i zdobycie sobie miejsca wśród ludzi d o b r e g o t o w a r z y s t w a powinien rehabilitować się. Rehabilitować się, a więc oczyścić się, uniewinnić! z czego? z rodzaju pracy, którą pełnił, przestać tedy rzemieślnikiem być, a stać się... czym? Zależy to znowu od całkiem osobistych wyobrażeń postulat ten stawiającego: posiadaczem wiejskim lub miejskim, lichwiarzem choćby, ale porządnie ubranym, próżniakiem, ale dobrego tonu⁴.

Nie ulega wątpliwości, że w latach siedemdziesiątych XIX stulecia Orzeszkowa próbowała związać zjawiska ekonomiczne (handel, obrót kapitałem, świadczenie usług) i nowe zjawiska społeczne (pojawienie się „klasy umysłowej”, czyli inteligencji) ze sferą wartości, które dotąd „obsługiwały” inne przestrzenie życia publicznego, tzn. stosowały się wyłącznie do klasy wysoko urodzonych. To kapitalne zjawisko poszerzania aktywnej sfery publicznej o nowe zawody i grupy społeczne, a przede wszystkim włączanie ich do kręgu kultury, ufundowanej na pojęciu cnoty, można wyczytać także z innych tekstów pisarki. W *Listach o literaturze*, uchodzących za przykład skrajnego utylitaryzmu Orzeszkowej i jej aktywnych związków z bojowniczą fazą pozytywizmu, natrafiamy na wcześniejszą jeszcze próbę poszerzenia kręgu tradycyjnej kultury i estetyki o zjawiska wynikające z uprzemysłowienia kraju, rozwoju miast i pojawiania się nowych warunków życia. Już nie wieś i dworek szlachecki, ale tętniące ruchem osiedle miejskie stawało się przedmiotem literackiego opisu. „Kamienne mury fabryki stanęły tam, kędy dawniej leżały szyby wód drzemiących, panorama wzgórz zakryta rzędem mizernych domków,

⁴ E. Orzeszkowa, *op. cit.*, s. 108–109.

będących zapewne mieszkaniem tego mrowiska krzątającej się ludności, turkot maszyn zmałił świętą ciszę dziewiczej przyrody, spłoszone nim ptaki innymi przelatują szlakami, a czarne dymy niby tryumfalna chorągiew XIX wieku, kołysząc się na powietrzu, zdają się uragać złotemu słońcu i błękitnym niebiosom”⁵ – pisze Orzeszkowa w mowie pozornie zależnej, niby przyjmując punkt widzenia tradycjonalistów, skłonnych zamknąć obszar sztuki przed napływem nowych tematów i nowych obiektów opisu.

Czy ten świat jest światem pisarki? Wiemy, że z oporami akceptowała ideę „zmieszczania” i że po latach od niej odeszła, prezentując postawę antyurbanistyczną⁶. W *Listach o literaturze* nie chodzi jednak o zachwyt dla nowoczesności, obcy Orzeszkowej, ale o stworzenie literackiej (kulturowej) reprezentacji dla ludzi „nowych”, o rozszerzenie pola widzenia artystów, o dostrzeganie nowych zjawisk i nowych bohaterów, być może „niepoetycznych”, ale realnych, istniejących, tworzących świat współczesny. Chodzi też o nowe role poety, pisarza, wieszczka. Teraz ten „duch prawdziwie wielki, mądry i twórczy – to rodzony, lubo najstarszy brat ludzkości, mistrz jej dumny i zarazem pokorny jej uczeń, natchniony wieszcz i zarazem towarzysz miły, i wyrozumiały jej przyjaciel, wychowawca jej i zarazem wychowawiec, a nawet wychowawiec wprzód jak wychowawca, to słowem, według wspaniałego wyrażenia Byrona, który nim określił jednego ze swych przyjaciół poetów, to *cor cord[i]um, serce serc*”⁷. Wiele lat wcześniej Orzeszkowa ujęła tę samą ideę w sposób jeszcze bardziej wymowny:

Więc nie autor, jakkolwiek potężny, tworzy ogół, ale ogół tworzy autora; a on jako silny pomaga dźwiganiu się tego, co go stworzyło; rozpierzchnione promienie, z których światło swoje zaczerpnął, w jedno sprowadza słońce, aby jaśniało wszystkim; słabe nacie ducha

⁵ E. Orzeszkowa, *Listy o literaturze. List I. Wiek XIX i tegocześni poeci* (1873), w: eadem, *Pisma krytycznoliterackie*, zebrał i oprac. E. Jankowski, Wrocław 1959, s. 77.

⁶ Zob. J. Tynecki, *Orzeszkowej efekt obcości. Proces mieszczenia w wczesnych powieściach pisarki*, w: idem, *Światopogląd pozytywizmu. Wybór pism*, Łódź 1996, s. 132–151.

⁷ *Ibidem*, s. 114–115.

ludzkiego zbiera i wiąże z nich łańcuch, który spaja umysły i serca. Talent wszelki wzrasta wśród społeczności jak kłos wśród ziemi kęsa. Ziemia mu matką; z jej wewnętrznych, żywotnych soków bierze istnienie. Ale ażeby rodziła znowu i coraz obficie, kłos oddaje ziemi ziarna ukształtowane z jej własnych pierwiastków – a z posiewu jego nowe wykwitają kłosy⁸.

Artysta, zajmujący w społeczeństwie miejsce raczej wychowawca niż wychowawcy, raczej ucznia niż nauczyciela, to koncepcja zaskakująca, świeża, wykraczające zarazem poza ujęcia romantyczne, poza myślenie oparte na determinizmie Hyppolyte'a Adolphe'a Taine'a i poza utopijny socjalizm Pierre'a Proudhona, traktującego artystę jako akuszerza idei⁹. Artysta Orzeszkowej jest jednocześnie twórcą kultury i jej wytworem. Metafora ziemi i kłosa nie jest wbrew pozorom figurą biologizyczną, ale humanistyczną. Kultura bowiem to 'uprawa'. Pisarz nie uosabia anielskiej siły i boskiego talentu, nie jest ani błaznem, ani świętym; to człowiek kultury, wyedukowany beneficjent jej zasobów, pomnażający otrzymany kapitał. Kto mógł inspirować pisarkę do takiego myślenia? Skąd wziął się pomysł pisania o artyście jako krzewicielu kultury (choć pisarka nie używała tego słowa)? Do jakiego ideału zmierzała pisarka, przedstawiając relacje artysty i społeczeństwa w postaci koła wzajemnych zależności: bierzemy, by oddawać; dajemy, by otrzymywać?

Koncepcja Orzeszkowej jest zbieżna (przypadkowo lub nie) z herderowsko-goetheańską ideą *Bildung*, z procesem wychowywania i wykształcenia, który – rozwijając indywidualność – uczyłby je równocześnie norm moralnych zgodnych z duchem czasu, wyobrażeniami społecznymi, filozofią praktyczną. Uczyłby je zgody na świat współczesny, umiejętności harmonijnej samorealizacji

⁸ E. Orzeszkowa, *Kilka uwag nad powieścią* (1866), w: eadem, *Pisma krytycznoliterackie...*, s. 24.

⁹ O możliwych odwołaniach Orzeszkowej do koncepcji Proudhona pisali: M. Żmigrodzka, *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*, Warszawa 1965, s. 262; oraz P. Lehr-Splawiński, *Eliza Orzeszkowa (1841–1910)*, w: *Polskie koncepcje teoretycznoliterackie w wieku XIX. Antologia*, red. E. Czaplejewicz i K. Rutkowski, Warszawa 1982, s. 198.

w warunkach określonych przez czynniki zewnętrzne¹⁰. Wydaje się, że cytaty z pism Herdera, otwierający wspaniałą tekst Isaiaha Berlina na temat niemieckiego filozofa: „Żyjemy w świecie, który sami tworzymy”, dobrze oddaje sens idei *Bildung* i postawy Orzeszkowej¹¹.

Dlaczego mówimy o *Bildung*, a nie wprost o greckiej *paidei*, której znaczenie jest tożsame z pojęciem wychowania, wykształcenia, kultury, edukacji, *humanitas*? Idea grecka odwołuje się do uniwersalnego wzoru wychowania i wykształcenia, koncepcja *Bildung*, szczególnie w wydaniu Goethego, choć niewolna od uniwersalistycznego horyzontu, pozwala wyraźniej związać ów wzór wychowawczy z prądami nowoczesności, z nową strukturą społeczną, z ideologią mieszczaństwa budującego społeczeństwo demokratyczne¹². (W myśli Herdera proste „powtórzenie” przeszłości jest w ogóle niemożliwe: każda epoka ma swoje ideały, potrzeby, formy, zadania i środki ekspresji¹³.) Zauważmy, że idea

¹⁰ J.G. Herder ideę człowieczeństwa, rozumianą jako rozkwit możliwości ludzkich, dokonujący się poprzez realizację pierwiastka boskiego oraz aktywność i uczestnictwo w otaczającym świecie, rozwijał w swoich dziełach: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791; polskie tłumaczenie: *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego przez Herdera*, dzieło przełożone z języka niemieckiego z dodatkiem przedmowy i opisu życia Autora przez Józefa Bychowca Kapitana, t. 1–3, Wilno 1838; *Mysli o filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Galecki, wstęp i komentarz E. Adler, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1962); oraz *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793–1797). Fragmenty prac Herdera drukowała prasa warszawska w latach 20. XIX stulecia, Orzeszkowa mogła je więc znać. Bardziej prawdopodobne jest, iż zetknęła się z wydaniem oryginalnymi. Pewnym argumentem przemawiającym za śladem Herderowskim jest krytyka średniowiecza, jaką przeprowadza pisarka we wczesnych dziełach publicystycznych, m.in. w rozprawie *Kilka uwag nad powieścią*, dzieląc niechęć do tej epoki z niemieckim filozofem (zob. E. Adler, *Herder i Oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, mimo marksistowskiej reinterpretacji filozofii Herdera praca ta zachowała wartości; oraz J. Tuczyński, *Herder i herderyzm w Polsce*. Gdańsk 1999).

¹¹ I. Berlin, *Herder and the Enlightenment*, w: *Aspects of the Enlightenment*, ed. E.R. Waterman, wyd. 2, Baltimore 1967, s. 47.

¹² Piszą o tym, powołując się na eseje Thomasa Manna: M. Janion, M. Żmigrodzka, *Odyseja wychowania. Goetheańska wizja człowieka w „Latach nauki i latach wędrówki Wilhelma Meistra”*, Kraków 1998, s. 61.

¹³ Odnosząc się do tego wątku, Berlin pisał, że według Herdera: „wzdychanie i chęć powrotu do Greków, o co podejrzewał Winckelmann, jest absurdalna

Bildung pojawia się w pismach Orzeszkowej w kontekście podobnych nadziei: w latach siedemdziesiątych Orzeszkowa najwyraźniej również „stawiała” na mieszczaństwo, widziała w nim nie klasę dorobkiewiczów, ale zaczątek nowego układu społecznego, przebudowującego strukturę postfeudalną w społeczeństwo obywatelskie. Nadzieje te z różnych względów zawiodły. Pisarka porzuciła tę ścieżkę myślenia (pisarz jako twórca i wytwórca kultury, pisanie jako *Bildung*, mieszczaństwo jako koło zamachowe nowej rzeczywistości) na rzecz innych rozwiązań, które również wsparła ideami humanistycznymi i etycznymi.

W latach osiemdziesiątych Orzeszkowa wyraźniej zwraca się ku idei narodowej; w ten sposób wyraża swoje zaniepokojenie stanem świadomości Polaków, podlegających coraz brutalniejszym praktykom germanizacji i rusyfikacji (rusyfikacja tzw. ziem zabranych stanowi osobny, jeszcze bardziej dolegliwy problem). Niewykluczone jednak, że „wynajdywanie”, jakby powiedzieli Hobsbawm i Ranger¹⁴, tradycji polskiej dla rozmaitych idei „postępowych” stanowiło także rozwiązanie strategiczne, wynikające z przekonania, iż nowe idee należało oswoić, aby proces asymilowania ich przez tradycyjne polskie społeczeństwo następował bez niepotrzebnego oporu i rezerwy. I tak, pisząc w tym czasie o emancypacji kobiet, Orzeszkowa wyróżnia sytuację kobiety p o l s k i e j. Wynika to nie tylko z faktu przygotowywania kilku kolejnych

i niemożliwa: jego [Winckelmann] idealizacja Greków jako twórców sztuki, która w ich rękach osiągnęła zawrotny poziom, niedostępny, dajmy na to Egipcjanom, jest całkowicie ahistoryczna i stanowi jedynie «tragiczne urojenie»” (I. Berlin, *op. cit.*, s. 73). Goethe był chyba bliższy iluzji Winckelmann, skoro na opinie swego rozmówcy, powątpiewającego, czy studiowanie starożytnych istotnie sprzyja kształtowaniu charakteru, dodał: „Szlachetny człowiek jednak, którego duszę Bóg uczynił zdolną do osiągnięcia wielkości charakteru i wysokiego polotu, rozwinię się jak najwspanialej dzięki znajomości i bliskiemu obcowaniu ze wspaniałymi postaciami greckiej i rzymskiej starożytności i z każdym dniem będzie na naszych oczach dorastał do podobnej jak one wielkości”; J.P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, tłum. K. Radziwiłł i J. Zeltzer, Warszawa 1960, t. 1, s. 367.

¹⁴ Zob. *The Invention of Tradition*, eds. E.J. Hobsbawm, T.O. Ranger, Cambridge 1983; pol. przekład: *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008; zob. szczególnie wprowadzenie Hobsbawma w: *Tradycja wynaleziona...*, s. 9–23.

tekstów dla odbiorcy zagranicznego¹⁵, ale także z przekonania, że sytuacja ta jest szczególna, szczególnie trudna i szczególnie ciekawa. Zdaniem Orzeszkowej, Polki doświadczyły wprawdzie wpływu dwu skrajnych tendencji ideologicznych, traktujących kobiecość jako rezerwuar z jednej strony – grzechu, z drugiej – mistycznej sublimacji, ale te konotacje religijne nie stanowiły rysu najważniejszego: „Ze strony życia cywilnego kobiet polskich, ogromne posiadały znaczenie i wpływ wywarły: naprzód kultura łacińska, która przenikając aż do rdzenia narodowego ducha, wniosła weń wzory starorzymskich cnót i obyczajów, następnie społeczno-polityczny ustroj państwa”¹⁶.

Orzeszkowa przedstawia Polskę jako państwo, które do początków XVII wieku żyło według wzorów republikańskiego Rzymu: „Taż co u starych Rzymian prostota i surowość życia, mowy i charakteru, toż same całkowite oddawanie się sprawom i służbom publicznym, tenże sam hart ciał i duchów, przygotowywanych od dzieciństwa do ciężkich wojennych zapasów z wrogami, tenże sam ustroj rodzinno-społeczny, w którym kobieta wobec ustaw prawnych była niczym, wobec zaś opinii i uczuć publicznych wysokiego doświadczała poważania”¹⁷. Wysoka pozycja kobiet wiązała się z ich nienagannym zachowaniem i przestrzeganiem kobiecych cnót: czystości dziewiczej, wierności małżeńskiej i gospodarności. Kobiety, pozbawione możliwości kształcenia, nie były – zdaniem pisarki – pozbawione dostępu do wiedzy. Brały udział w życiu domowym i przyswajały sobie część wiadomości, jakie docierały do ich uszu. Cieszyły się „rzymskim” poszanowaniem swojej osoby jako członka narodu, żony i matki obywateli kraju.

Kultura szlachecka, przechowująca – według pisarki – tradycję rzymską, sprzyjała wytworzeniu typu kobiety polskiej, „który określić można nazwą o b y w a t e l k i”¹⁸. Obywatelstwo Polek

¹⁵ Chodzi o omawiany tekst *O kobiecie polskiej*, apel *List do kobiet niemieckich* (o którym niżej) oraz tekst *O Polce Francuzom* (1897).

¹⁶ E. Orzeszkowa, *O kobiecie polskiej. Studium pisane dla angielskiej zbiorowej książki Stantona o „Kobietach w europie”* (1888), w: eadem, *Publicystyka społeczna*, t. 1, oprac. G. Borkowska, I. Wiśniewska, Kraków 2005, s. 602.

¹⁷ *Ibidem*, s. 602.

¹⁸ *Ibidem*, s. 606.

kierowało ich uwagę ku sprawom istotnym i publicznym, zgodnie z zasadą (znów przypisaną Rzymianom), że „żaden człowiek cnotliwy i mądry człowiekiem prywatnym być nie może”¹⁹. Historia Polski, położenie kraju wystawionego na agresję ze strony sąsiadów, pełnienie ciągłej służby publicznej przez mężczyzn, nakładało na Polki dodatkowe obowiązki. Cnoty kobiece w naturalny sposób uzupełnione zostały przez cnoty męskie: odwagę, odpowiedzialność, miłość ojczyzny. Orzeszkowa przytacza imiona dzielnych Polek, które z bronią w ręku pełniły swą służbę publiczną. Najistotniejsze w tym wywodzie są nie realia, mocno zmitologizowane zarówno w odniesieniu do historii Polski, jak i starożytnego Rzymu, ale sam fakt konstruowania tradycji, która w dostateczny sposób uzasadniałaby współczesne aspiracje kobiet. Tradycja ta wyznaczała Polkom obowiązki obywatelskie, z których dotąd dobrze się wywiązywały. Pęd do wiedzy, marzenia o dostępie do szkół wyższych, starania o pracę zarobkową, poruszanie się w sferze publicznej również w czasach współczesnych Orzeszkowej nie powinny być wykorzystane inaczej.

Tradycja ma stanowić zatem rodzaj moralnego zabezpieczenia kobiet kształcących się coraz częściej nie tylko poza domem, ale i poza krajem, dla kobiet prowadzących samotniczy, wolny tryb życia. Upředzając krytykę tych zachowań, nowych i szokujących z punktu widzenia tradycyjnych ról przypisywanych kobietom, autorka dowodzi, że: „Obecność w społeczeństwie małej choćby liczby kobiet z umysłem przez wyższą naukę rozszerzonym, z charakterem przez próby przebyte zahartowanym podnosić musi koniecznie poziom umysłowości nie tylko kobiecej, ale i ogólnej, stanowić w społeczeństwie żywiół ruchu i spełniać w nim czynnik bodźca”²⁰. Emancypacja nawiązująca do tradycji staropolskiej, nastawiona na realizację powinności obywatelskich, zasługiwała więc – zdaniem pisarki – na wsparcie i zaufanie²¹.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 624.

²¹ Pisarka negatywnie ocenia dziedzictwo entuzjastek, widząc przynajmniej w niektórych z nich ofiary nowatorskich idei, zuchwale śmiałych, ośmieszających program emancypacyjny; E. Orzeszkowa, *O kobiecie polskiej...*, s. 613–614.

Z czasem wymagania Orzeszkowej wobec kobiet wzrosły i zmieniły kierunek. Nie chodziło już o ideę emancypacji, rozumianą jako zrównanie praw kobiet i mężczyzn, o dostęp kobiet do wiedzy i pracy. Chodziło o coś więcej, o nową ideę, która miała zrodzić się z różnicy między kobietami a mężczyznami, z kobiecej wrażliwości i kobiecego poczucia dobra:

Mniej więcej jasno określiwszy stanowisko swoje wobec nauki i fachowej pracy, kobiety nie napisały jeszcze dla siebie roli, która jako czynnik moralny na świecie odegrać mają. Powszechnie utartym, ale bardzo niedokładnym jest zdanie, że moralność zawiera się w kilku prawidłach od dawna skodyfikowanych, wypróbowanych i do których nic już dodać niepodobna. Jest to niedokładne, bo gdyby nawet niepodobna było pomnożyć liczby praw, każde z nich można pogłębić, rozszerzyć, stosować w sposoby coraz liczniejsze, subtelniejsze i skuteczniejsze. Ileż na przykład jest sposobów, elementarnych lub subtelnych, płytkich lub głębokich pojmowania i stosowania praw tak na pozór prostych, jak: Nie zabijaj i nie pożądaj cudzego! A cóż mówić o szerokich i niezmiernie złożonych, jak: nie czyń drugiemu, co tobie nie miło lub oddaj cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie! Każdy pojmuje i stosuje te prawa w sposób właściwy sobie, odpowiedni do swoich umysłowych i moralnych zdolności. Kobiety oświecone mogą wnieść w społeczeństwa właściwy sobie sposób pojmowania i stosowania praw moralnych, bo po części natura, po części historia uczyniła je w stopniu pewnym umysłowo i moralnie różnymi od mężczyzn. Inna w stopniu pewnym organizacja fizyczna, inna miara wrażliwości, inne przyzwyczajenia uczuć i wyobraźni, inne reguły obyczajowości – sprowadzają pomiędzy dwiema płciami różnice, które kobiety na rzecz wzrostu ideałów moralnych wyzyskać mogą i powinny, jeśli pragną wykonać jedno z najwspanialszych zadań, spełnić jeden z najtrudniejszych obowiązków, jakie dla kogokolwiek zdobyły wdzięczność i cześć pokoleń²².

Nie wiedzę, nie naukę, a przynajmniej nie samą wiedzę i samą naukę, uznaje autorka za miarę cywilizacyjnego postępu. Koronę człowieczeństwa (i ludzkości) tworzą standardy moralne: miłość bliźniego, sprawiedliwość, pokój. Czy pisarka istotnie wierzy w siłę

²² E. Orzeszkowa, *List do kobiet niemieckich* (1896; pierwodruk niemiecki 1892), w: eadem, *Publicystyka społeczna...*, t. 1, s. 690–691.

moralną kobiet, w ich zdolność kreowania lepszego świata? Czy wierzy raczej w siłę retoryczną swego wywodu, zdolną wywołać reakcję adresatek *Listu*? Trudno to przesądzić. W tym samym czasie, w którym pisze *List*, tworzy dzieła potęgujące i osłabiające wymowę apelu skierowanego do kobiet niemieckich. Kobięcość występuje tu zarówno jako opoka i fundament twardych wyborów (*Dwa bieguny, Ad astra*), jak i jako cecha stanowiąca wartość pozorną (np. nowela *Pytania*). Jedno natomiast nie budzi wątpliwości: dobro (i jego pochodne: miłość bliźniego, miłosierdzie, współczucie, prawość) formują w tym czasie (dwie ostatnie dekady twórczości) horyzont artystycznych i duchowych poszukiwań autorki, niezależnie od tego, w jakiej sprawie zabierała głos.

Gdy pisała o Żydach po tragicznym pogromie w Kiszyniowie, zachowała niewzruszone standardy moralne. Patrzyła na „kwestię żydowską” jak nikt inny z jej pokolenia. „Nie filosemityzm przemawia w tej chwili do mego umysłu i serca, lecz ludzkość, chrześcijańska litość i polska cywilizacja” – tłumaczyła 11 maja 1903 roku w liście do Jana Gadomskiego, redaktora „Gazety Polskiej”, prosząc o zamieszczenie artykułów wyraźnie potępiających tragiczne wydarzenia²³. Orzeszkowa wyraźnie podkreślała, iż protestując przeciwko barbarzyńskiemu pogromowi, nie broni Żydów; broni człowieczeństwa (ludzkości) i szlachetnych zasad (w domyśle: tolerancji, dobrego sąsiedztwa) ugruntowanych w polskiej kulturze. Tak jak w przypadku wypowiedzi emancypacyjnych, nie mamy pewności, czy pisarka wierzy w to, co pisze, czy jedynie stara się wykorzystać sytuację kryzysową do narzucenia publiczności pewnego sposobu rozumienia smutnych wydarzeń. Autorka nie może bowiem nie pamiętać polskich pogromów, które

²³ E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, t. 8, *Do literatów i ludzi nauki: Ludwika Jenikego, Jana Baudouina de Courtenay, Piotra Chmielowskiego, Adama Wiślickiego, Stanisława Krzemińskiego, Lucjana Rydla, Antoniego Wodzińskiego, Maryli Wolskiej, Henryka Sienkiewicza i innych*, do druku przygotował i komentarzem opatrzył E. Jankowski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 363; cyt. za I. Wiśniewska, *Komentarz do: E. Orzeszkowa, List otwarty Elizy Orzeszkowej do Pana Ferdynanda Hoesi[c]ka z powodu wypadków zaszłych w Kiszyniowie*, w: eadem, *Publicystyka społeczna...*, t. 1, s. 413.

dotykały również jej znajomych (Żydów warszawskich, przeżywających ciężkie chwile zimą 1881 roku) ani innych przejawów antysemitycznej atmosfery (plotki, podejrzenia Izraelitów o mordy rytualne). Niedrukowany blok listów do Leopolda Méyeta w pełni potwierdza tę hipotezę²⁴. Musi więc wiedzieć, że ani współczesne normy zachowań, ani polska tradycja nie wykluczają antysemitycznych ekscesów. Jeśli pisze inaczej, w innym tonie, lekceważąc fakty, to z pewnością przyświeca jej cel dydaktyczny: próba przekonania czytelnika, że w imię humanitarnych zasad wypada zachowywać się lepiej, szlachetniej, bardziej po chrześcijańsku:

Nad oświeceniem, które na przedmiot rzucić zamierzam, przede wszystkim przekreślam dwa tytuły: Filosemityzm i Antysemityzm, a na ich miejscu kreślę wyraz: Ludzkość. Filosemityzm – Antysemityzm, słowa stwarzane przez chwilowe obroty czasów, przez rozgniewane albo zjednane usta, przez humory ulicy, kaprysy smaku, pychę, interes, monetę... Nie o te rzeczy rynkowe i zmienne idzie; idzie o tę rzecz powszechną, z przeznaczeniem wiekuistym, którą jest – ludzkość²⁵.

Zadziwiające jest to, że pisarka omawia kwestię żydowską niezależnie od czynników ekonomicznych, religijnych czy narodowych. Interesuje ją moralny wymiar konfliktu; fakt, że po jednej i drugiej stronie barykady stoją ludzie, i że ich zachowania, oczekiwania trzeba mierzyć miarą ludzką, tzn. miarą człowieczeństwa. A ta nie pozwala na nienawiść, przeciwnie – zobowiązuje do przywołania dobroci, wyrozumiałości, tolerancji: „Posiedliśmy liczne i wielce szanowane staranne hodowle doskonałych fachowców; lecz gdzież jest ta wyspa błogosławiona, na której by wychowywano dobrych ludzi? – pyta²⁶. Bez tego czynnika wewnętrznej przemiany, otwarcia się na dobro, kwestia żydowska nie zostanie rozwiązana:

Bo gdyby nawet modyfikacjom i zmianom uległy warunki ekonomiczne i inne, wśród których żyjemy, gdyby przeciwnie temu jak jest teraz,

²⁴ Korzystałam z odpisu sporządzonego przez edytorów I. Wiśniewską i J. Wójcickiego, za co im serdecznie dziękuję.

²⁵ *List otwarty Elizy Orzeszkowej do pana Ferdynanda Hoesi[c]ka ...*, s. 415.

²⁶ *Ibidem*, s. 417.

znaczniejsza część miar, wag i fabrycznych maszyn znalazła się w chrześcijańskim niż w żydowskim reku, gdyby więcej niż teraz wyrównały się linie pojęć i dążności naszych – stosunki nasze nie polepszyłyby się jeszcze dopóty, dopóki sami nie stalibyśmy się lepszymi²⁷.

Kwestia żydowska (czy tzw. kwestia żydowska) nie stanowi w oczach Orzeszkowej – mimo wszystkich uwarunkowań, mitów i przesądów – konfliktu ekonomicznego czy religijnego. Nie motywują jej w sposób dostateczny żadne czynniki racjonalne, logiczne. To kwestia moralna, kwestia dobra i zła. Gdybyśmy widzieli w Żydach tych, którzy „wzniesli jeżeli nie najpierwszy, to najwidoczniejszy tron Boga jedyne; że spośród nich potem wzniosł się głos obwieszczający, że Bóg jest ojcem ludzi, a ludzie pomiędzy sobą są braćmi”²⁸, gdybyśmy zobaczyli w nich obywateli, to nie moglibyśmy podnieść na nich ręki. Gdyby nie siła zła, tkwiącego w ludzkiej naturze, zła, przegrywającego z dobrem (odwieczny pojedynek Arymana z Ormuzdem), pogromy nie byłyby możliwe.

Orzeszkowa przypomina w omawianym tekście dwie sentencje, jedną z Plauta: *homo homini lupus est*, drugą – z Seneki: *homo homini res sacra*. Zakładam, że wybór źródeł cytatów nie jest przypadkowy. Pisarka mogła odwołać się wprost do myśli chrześcijańskiej i piśmiennictwa doby nowożytnej. Wszak chodziło jej o przypomnienie, odświeżenie chrześcijańskiego przykazania miłości bliźniego, o skierowanie uwagi na zasadę równości wobec Boga. Wybrała jednak pisarzy rzymskich. Dlaczego? Czy odpowiedzi udziela nam następujący fragment *Listu*: „Była Grecja myśląca i rozkochana w pięknie, był Rzym prawodawca i organizator, była Judea z tronem Boga jedyne i płomiennymi wizjami proroków – przyszła na świat najmędrza w niebiańskiej swej słodczy nauk Chrystusowa i po niej tyle nauk, tyle szkół, tyle piękna rozmaitego w dziełach sztuki, tyle nici jedwabnych wplecionych w pasma żywotów ludzkich – i nic!”²⁹. Nic – ludzie przysposabiani do piękna, szlachetności, miłości, wyuczyli się przede wszystkim

²⁷ *Ibidem*, s. 419.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 416.

nienawiści, agresji, brutalności. Kultura europejska, ufundowana na greckiej idei piękna, rzymskim prawie i żydowskiej religii, zawiodła. Usytuowanie nauki Chrystusowej w tym kontekście zrównuje jej pozycję z innymi fenomenami cywilizacyjnymi. Chrześcijańskie cnoty łączą się z cnotami starożytnymi, tak jak maksyma Plauta z późniejszymi ustaleniami Thomasa Hobbesa, a sentencja Seneki z Pismem Świętym. Człowiek okazał się istotą odporną na dobro wpajane mu ze wszystkich stron. To tak, jakby grecka *paideia*, przekształcona w pewnym momencie – według słów Wenera Jaegera – w *paideię* Chrystusa straciła swą moc wychowawczą i formatywną³⁰. Dlatego Orzeszkowa zamyka *List* bardzo pesymistycznym wyznaniem niewiary w skuteczność apelu. Mimo to powiada: „cicha pobudka niech gra!”³¹.

Jeszcze wyraźniej podkreśla pisarka zasady nowotestamentowe w tekście na temat kary śmierci³². Sprzeciwia się jej stosowaniu, wychodząc z jasno akcentowanego przekonania, że człowiek nie posiada prawa sądu i kary nad innym człowiekiem, bo sam jest pełen grzechu i winy: „Ślepiec skazujący człowieka na karę za to, że jest takim samym jak on ślepcem! Biedak chromiejący na jedną nogę, który karze innego biedaka za to, że chromie na drugą!

³⁰ Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka „paideia”*, przekład, redakcja i wprowadzenie K. Bielawski, Bydgoszcz 1997 (pierwodruk oryginału z 1961), gdzie badacz ujmuje dzieje greckiej *paidei* i nastanie wczesnego chrześcijaństwa jako *continuum* – *paideia* klasyczna stała się *paideią* Chrystusa, ponieważ chrześcijaństwo potrzebowało nośnika dla swych idei i znalazło je w kulturze greckiej, dojrzewającej tymczasem do wyobrażeń monoteistycznych.

³¹ *List otwarty do Pana Ferdynanda Hoesi[c]ka...*, s. 420.

³² Na temat systemu karania, okrucieństwa wymiaru sprawiedliwości, zależności między rodzajem przestępstwa a srogością kary i nowych koncepcji penitencjarnych wypowiedziała się autorka już w latach siedemdziesiątych, zob. E. Orzeszkowa, *O wpływie nauki na rozwój miłosierdzia* (1875). Podkreślając swoje uznanie dla naprawczego systemu kar, opracowanego m.in. przez Karla Josefa Antona Mittermaiera, a także dla miejsc odosobnień o złągodzonym rygorze (angielskiego reformatora więziennictwa Johna Howarda, wspomaganego koncepcjami Jeremy’ego Bentham’a oraz Williama Blackstone’a), Orzeszkowa zastępowała motywację etyczną reformy prawa – czynnikami racjonalnymi i pragmatycznymi (np. argumentem, że więźniów poddany resocjalizacji w godnych warunkach rzadziej zostaje recydywistą).

Noszący odzież poplamioną, który skazuje na męki właściciela odzieży okrytej plamami innej barwy! Co za absurd! Jaka ironia!”³³. Jeśli nikt z nas nie jest tak doskonały, by karać innych, cóż dopiero mówić o ferowaniu wyroków ostatecznych. Według Orzeszkowej kara śmierci: „Jest [...] przeżytkiem barbarzyńskich czasów ludzkości, szczątkowością tej kamiennej maczugi, którą troglodyta rozbijał czerep mieszkańca sąsiedniej jaskini. Przetrwanie jej aż do naszych czasów jest objawem oczywistym płytkości tej polityry, którą cywilizacja rozlała po rodzie ludzkim, sam miążz [!] jego w stanie dzikości pozostawiając”³⁴.

Stosunek Orzeszkowej do systemu penitencjarnego i samej kary śmierci wiąże się z określoną koncepcją osoby ludzkiej; jest ona mikroświatem nieprzenikalnym z zewnątrz, motywowanym przez splot wielu czynników, których inny człowiek może się tylko domyślać, a cóż dopiero poznać, zrozumieć i właściwie ocenić³⁵. Prawo sądu nad człowiekiem ma Bóg, on jeden bowiem widzi to, czego nie dostrzega ludzkie oko. To, co wolno czynić w sytuacji naruszenia prawa, musi ograniczać się do zapewnienia obywatelom bezpieczeństwa i ochrony: przestępcę godzi się izolować, dbając o proces jego resocjalizacji. Odosobnienie nie powinno trwać dłużej niż jest to konieczne i powinno być przeznaczone na podjęcie trudu moralnej odnowy skazanego: „Troskliwość i życzliwość, ułożone w system leczniczy i pedagogiczny, za cel mieć powinny przywrócenie przestępcy zdrowia moralnego i tej cząstki szczęścia, która na ziemi udziałem jego stać się może”³⁶.

Niechęć do kary śmierci wynika także z braku wiary w jej skuteczność jako narzędzia odstraszenia potencjalnych złoczyńców; pisarka uważa, że pokazywanie okrucieństw nie uszlachetnia,

³³ E. Orzeszkowa, *O karze śmierci* (1906), data napisania tekstu, w: *Publicystyka społeczna...*, t. 1, s. 312.

³⁴ *Ibidem*, s. 313.

³⁵ O humanizacji systemu penitencjarnego w wieku XIX pisze B.K. Obsulewicz-Niewińska, „*Nieobalamucona*” *wrażliwość. Pisarze okresu pozytywizmu o filantropii i miłosierdziu*, Lublin 2008, s. 163–255 (rozdz. 4: „Rozerwać kajdany zła. Pozytywiści o prawolomności i karaniu”).

³⁶ E. Orzeszkowa, *O karze śmierci...*, s. 312.

a gdyby nawet miało dobroczynny wpływ na kogokolwiek, nie usprawiedliwia to czynu skandalicznego, jakim jest zadawanie bólu i śmierci. Konkludując: „Kara śmierci jest w obliczu dobra moralnego zbrodnią, a w obliczu rozumu i zdobytej przez niego wiedzy – krwawym gwałstwem”³⁷.

Priorytet dobra i wartości moralnych przyświeca Orzeszkowej także wtedy, gdy pisze w roku 1902 lub 1903 artykuł *Nowe hasło. (Z powodu książki p. Zygmunta Balickiego pt. Egoizm narodowy)*. Autorka nie umie pogodzić się z patriotyzmem Narodowej Demokracji budowanym na fundamencie nienawiści i przemocy wobec innych narodów. Nie wierzy w idee, które hołdują złu, zapominając o podstawowych zasadach Dekalogu: miłości, dobroci i czystości. Uderzające jest to, że wymienionych tekstów (o karze śmierci i egoizmie narodowym, a także listu w sprawie pogromu kiszyniowskiego) autorka ostatecznie nie opublikowała. Obawiała się, że pocięte przez cenzurę, nie znajdą zrozumienia w społeczeństwie ogarniętym przez żądzę odwetu i nienawiści, a jej samej przysporzą śmiertelnych wrogów.

Wymienione artykuły nie są jedynymi tekstami, które pokazują moralne nachylenie publicystyki Orzeszkowej, szczególnie z ostatniego okresu jej twórczości. Zasady etyki chrześcijańskiej przyświecają także innym wystąpieniom publicznym, nawet tym najbardziej upolitycznionym, związanym z konkretnymi wydarzeniami³⁸. Pisarka wierzy, że cnota jest nie tylko szlachetna, ale i pożyteczna: „Gdyby więc nawet bezpośrednio, najbliższe w czasie i miejscu następstwa dobrego czynu wydawały się płonnymi albo i szkodliwymi dla interesu narodowego, wahać się z dokonaniem go nie należy, albowiem pójdzie on, jak pracownik Boży przez chwasty i ciernie dalej w przestrzeń, dalej w przyszłość i sam

³⁷ *Ibidem*, s. 313.

³⁸ Mam na myśli m.in. artykuł z 1907 roku *Wtór do głosu wyborcy z Trok (Do Wolnej Trybuny)*, w którym pisarka popiera pomysł swego rodaka, aby pozostający w gestii Polaków mandat w wyborach do Dumy ofiarować narodowościowej kurii żydowskiej. Orzeszkowa wypowiada się w tej sprawie, mimo że wybory już się odbyły i jej zdanie nie będzie miało, oczywiście, wpływu na ich przebieg. Dzieli się jednak z czytelnikami swoim przekonaniem, że dobro buduje dobro.

dobry, dobro zasieje”³⁹. Znow można przypuszczać, że jest to raczej wiara „retoryczna” niż faktyczna. Zarówno w tym artykule, jak i w wielu innych autorka powątpiewa w skuteczność głoszonych przez siebie nauk i apeli. Liczy się też ze złym odbiorem społecznym, z protestami rozgorączkowanej, bałamuconej hasłami nacjonalistycznymi inteligencji. Czasami ustępuje pod presją tych lęków i chowa tekst do szuflady. Częściej jednak decyduje się na publikację: „Nic to. Donkiszotowie milczeć jednak nie powinni...”⁴⁰.

Pragmatyzm Prusa

Jeśli Orzeszkowa jest Don Kichotem polskiej literatury końca XIX i przełomu XIX i XX wieku, to Prus jest jej Robinsonem⁴¹. Uczestniczy, jak bohater Crusoe, w bezpośredniej praktyce życia, doświadcza wrażeń płynących z pilnej, i jak powiada, ”bezstronnej” obserwacji fenomenów odnoszących się do ludzi, zwierząt, roślin, przestrzeni i procesów historycznych⁴². Właśnie rozległość tej obserwacji, jej swoisty „demokratyzm”, tzn. fakt, iż bierze ona za swój przedmiot najrozmaitsze obszary życia, także te niższe, rzadko zapelniające strony artykułów publicystycznych – wyróżnia warsztat pisarski i filozoficzny Prusa.

³⁹ E. Orzeszkowa, *Wtór do głosu wyborcy z Trok*, w: eadem, *Publicystyka społeczna...*, t. 1, s. 424.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 425.

⁴¹ O sporze, m.in. Prusa, Ludwika Straszewicza i Ignacego Matuszewskiego, dotyczącym postaci Robinsona Crusoe i Don Kichota, patrz J. Tomkowski, *Robinson Kruzoe, Don Kichot i tłum*, w: idem, *Mój pozytywizm*, Warszawa 1993, s. 57–77.

⁴² W artykule A. Głowacki ([B. Prus], *Szkic programu w warunkach obecnego rozwoju społeczeństwa*, Warszawa 1883, s. 67) autor tak przedstawia nabywanie praktyki życiowej przez Robinsona: „Człowiek znalazłszy się w nowych dla siebie warunkach (np. Robinson na wyspie) jest z początku igraszką sił natury. Chce zjeść owoc i znajduje go cierpkim, chwyta za liść i parzy sobie rękę, kładzie się spać w jaskini i zalewa go woda. Tym sposobem nabywa doświadczenia, które go uczy, że te i te przedmioty są szkodliwe, inne użyteczne, że taki sposób działania daje w rezultacie przyjemność, inny przykrość”.

Pisarz prowadzi ten rodzaj obserwacji, ponieważ jest – oczywiście, jak wielu zresztą jego rówieśników – wyznawcą organicyzmu Spencera, a więc zwolennikiem poglądu, iż społeczeństwo stanowi integralną całość: wszystkie jego części, bogactwa materialne, warunki geograficzne, zasoby ludzkie itd., itp., podlegają uprawie lub rozwojowi, uczestnicząc w zadaniach wynikających z podziału pracy. Wszystko może okazać się równie ważne: wzory kultury, jak i typ pożywienia składającego się na codzienną dietę pracujących ludzi. Prosty wynalazek, jak i wielkie odkrycie. A więc być może pod wpływem Spencera, a może dzięki żelaznej logice postępowania, które każe badać fenomeny organiczne w ustrukturuwanej kolejności i porządku (np. od organizmów i czynników najprostszych po te najbardziej skomplikowane), Prus staje się wszechstronnym obserwatorem i badaczem życia, czasami prowokacyjnie podważającym nie tylko wartość pomników, ale i sens edukacji prowadzonej wobec ludzi pozbawionych elementarnych środków egzystencji: „nie oświaty więc trzeba «przede wszystkim» naszemu ludowi, ale reform higieniczno-dietetycznych. Trzeba poprawić jego jadło i mieszkanie”⁴³. Trzeba mu dostarczyć, dodajmy, lepszych mieszkań i całej kultury życia codziennego, o którą upominali się Norwid i Stanisław Brzozowski.

Prus przebiega różne poziomy rzeczywistości i odkrywa, że wszystkie organizmy, zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe, podlegają tym samym celom; dążą do tego, aby osiągnąć szczęście, doskonałość i użyteczność. Np.: „Naród jest tym szczęśliwszy, im więcej jego jednostek jest zadowolonych i rozwija się normalnie. Naród jest tym doskonalszy, im więcej posiada organów działających w harmonii. Naród jest tym użyteczniejszy, im bardziej pracami swymi przyczynia się do szczęścia i doskonałości jednostek, które go składają, tudzież do szczęścia i doskonałości innych narodów”⁴⁴. Pisarz osłabia czynnik „walki o byt”, podkreśla natomiast dążenie do harmonii jako sposób postępowania zarówno całych narodów, zmuszonych do współdziałania

⁴³ A. Głowacki, *Szkic programu...*, s. 87.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 16.

z sąsiadami, jak i jednostek, szukających dla siebie miejsca w zbiorowości.

Harmonia jako wzór istnienia i działania, harmonia wpływająca nie z wzniosłych nakazów etycznych, ale z praktyki życia codziennego, które zmusza do szukania oparcia nie tylko w nas samych, ale także w innych, stanowi podstawę programu Prusa. Harmonia ta realizuje się na różnych poziomach; może oznaczać współpracę międzynarodową, wymianę handlową, może stanowić również działanie korekcyjne, zmierzające do wyrównania dysproporcji, różnic, niekongruencji społecznej. Prus narzeka np. na nadmiar kupców i handlarzy, a brak rąk do pracy, trudniących się wytwórczością. Podnosi też problem szkodliwych podziałów społecznych: „Specjalnie społeczeństwo nasze dzieli się na lud, inteligencję i Żydów, które to grupy poza obrębem ekonomicznych nie mają żadnych innych: ani rodzinnych, ani towarzyskich, ani umysłowych stosunków. Są to jakby trzy odrębne światy!”⁴⁵. W latach osiemdziesiątych rozwiązanie tego ostatniego problemu publicysta uzależnia od sprawnie przeprowadzonej asymilacji ludności żydowskiej, z czasem nie cofnie się przed bardziej drastycznymi scenariuszami, z przesiedleniem Izraelitów włącznie.

Pragmatyzm Prusa nie jest bowiem tak bezideowy, jak chciałby tego autor. Kryją się w nim przesłanki ideologiczne; Polacy muszą współdziałać z narodami ościennymi, ale ta współpraca nie powinna przerodzić się w naśladownictwo cudzych stylów życia, form produkcji, wzorów kultury. Przykłady przejmowania wszystkiego z zewnątrz dostrzega pisarz nawet pośród chłopów, którzy zarzucają tradycyjne ubiory, potrawy, zwyczaje. A cóż dopiero mówić o klasach wyższych, które mówią po cudzoziemsku, budują cudzoziemskie pałacyki, ubierają się w cudzoziemskie stroje. Prus nie objaśnia genezy tego zjawiska. Wydaje się, że postrzega je jako swego rodzaju polską słabość, którą należy przezwyciężyć. Nie wyjaśnia też, co rozumie przez polską sztukę, przez polskie systemy takich nauk, jak filozofia, teologia, ale też chemia czy fizyka. „Nie znaczy, ażebyśmy zerwali z cywilizacją, pisze Prus, bo

⁴⁵ *Ibidem*, s. 50.

od niej musimy brać nowe zdobycze, pod karą zastoju. Ale każdy wynalazek, każdą nowość wziętą od obcych musimy przerobić, przetrawić, słowem – spolszczyć”⁴⁶. Pisarz dostrzega też słabość polskich rodzin, zbyt zajętych walką o byt, aby rozsądnie wychowywać swoje dzieci lub zbyt zajętych rozrywkami i trwonieniem pieniędzy. Nie ma też złudzeń co do pań z towarzystwa, słabo wykształconych i oddających się zabawom.

Widzi więc małe rysy na mapie życia, ale raczej nie dostrzega możliwych aporii, dzielących np. szczęście i użyteczność, prywatne i publiczne, polskie i niepolskie. Ciężka praca wykonana z głową ma być rękojmią sukcesu, czyli harmonijnego rozwoju jednostek i społeczeństwa. Swego rodzaju naiwność Prusa osłabia programowość *Szkicu* – jest to w końcu projekt, utopijna wizja zgodnego funkcjonowania, podparta dziewiętnastowieczną wiedzą socjologiczną i – niewykluczone – pewnymi inspiracjami filozoficznymi. W rozważaniach Herdera można znaleźć wytłumaczenie dla próby pogodzenia ogólnych celów (szczęście, doskonałość, użyteczność) z przekonaniem, iż każdy organizm dokonuje samorealizacji na swoją własną miarę, pozwalającą na zachowanie relatywnej odrębności. To właśnie zjawisko Isaiah Berlin nazywa herderowskim pluralizmem⁴⁷. Prus pluralistą nie był; dokonywał wielu generalizacji, podobnie jak jego pozytywistyczni mistrzowie (Spencer, Darwin), ale jako badacz życia, jego systematyczny obserwator, ulegał przedmiotowi własnych studiów, doświadczał jego różnorodności. Być może mówienie (ryzykowne) o polskiej sztuce, polskim rzemiośle, polskiej nauce, wpisane w jego *Szkic*, jest próbą obronienia wartości, niejasno usytuowanych na drabinie rozwoju i postępu.

W późniejszej o lat kilkanaście rozprawie *Najogólniejsze ideały życiowe* Prus skonstruował – jak to pochlebnie określił Henryk Struve – podręcznik etyki życiowej⁴⁸. Pisarz najpierw wyodrębnił

⁴⁶ *Ibidem*, s. 24.

⁴⁷ I. Berlin, *op. cit.*, s. 54 i nn.

⁴⁸ H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii*, wyd. 3, Warszawa 1903, s. 473; cyt. za: B. Prus, *Najogólniejsze ideały życiowe*, wyd. 2 przejrzone, Warszawa 1905, s. II (wyd. 1: 1901).

ideały, stanowiące cel aktywności (nie tylko ludzkiej), dobrze nam znane z wcześniejszego szkicu – użyteczność, doskonałość, szczęście – a następnie pokazał sposób ich zastosowania w konkretnych warunkach społecznych, trudności piętrzące się na drodze do samorealizacji, metody ich pokonywania. Praca Prusa nie stanowiła powielenia tych ujęć, które znamy z podręczników filozofii. Nie mam przy tym na myśli teoretycznego nowatorstwa autora *Lalki*, bo bezwzględnie korzystał z inspiracji Spencerowskich, Taine'owskich i innych⁴⁹, ale o jego punkt wyjścia. Pisarzowi przyświecała wyraźna intencja, by postulatyczny i projektujący charakter wzorów etycznych powiązać ściśle z praktyką życia, by ich idealny status nie kłócił się zasadniczo z możliwościami tkwiącymi w przyrodzie, w konkretnych ludziach i całych zbiorowościach. Tworzył etykę „średnich biegów życia”, jeśli można zastosować do autora *Lalki* określenie, którego sam użył w odniesieniu do malarstwa rosyjskiego⁵⁰, etykę wykonalną, wymagającą wysiłku, wiedzy i uczciwości, zmierzającą jednak do celu, osiągalną, skuteczną. O stworzonych przez siebie ideałach pisał: „Są to ideały potrzebne w życiu realnym i dające się urzeczywistnić”⁵¹.

Postawa ta zakładała polemikę autora z tradycyjnymi ujęciami nakazów etycznych: „Czy nie prościej jednak byłoby wprost zalecić znane od wieków przykazanie: «Kochaj bliźniego jak siebie»?... – pytał retorycznie Prus. Niestety – nie. «Kochaj bliźniego» jest nakazem boskim, ma źródło nadziemskie, zasada zaś Użyteczności jest ziemską i już dziś nieustannie praktykuje się w stosunkach społecznych”⁵². Nie można opierać współżycia społecznego na

⁴⁹ Wymienia je i analizuje m.in. F. Araszkiewicz, *Bolesław Prus i jego ideały życiowe. Z przedmową dra Juliana Krzyżanowskiego*, Lublin 1925, s. 64–84.

⁵⁰ W recenzji z wystawy malarstwa rosyjskiego Prus pisał: „Zdaje mi się, że tu tkwi różnica między rosyjskimi i polskimi malarzami. Rosjanie przedstawiają owe średnie wartości biegu życia, znakomicie definiują życie i oddziaływają na umysły widzów, Polacy zaś wyszukują «maksymów», przedstawiają komplikacje najwyższe i oddziałują na uczucia”; B. Prus, *Wystawa malarzy rosyjskich w Warszawie*, w: idem, *Pisma*, red. Z. Szweykowski, t. 29, *Studia literackie, artystyczne i polemiki*, Warszawa 1950, s. 26.

⁵¹ B. Prus, *Najogólniejsze ideały życiowe...*, s. 5.

⁵² *Ibidem*, s. 275.

zasadzie, która jest piękna, ale całkowicie niewykonalna. Nie zawsze możemy kochać naszych sąsiadów, wrogów, ciemżycieli. Ale możemy – mimo różnych zastrzeżeń – pozostawać z nimi w stosunku użyteczności, który nie zmieniając wzajemnych uczuć, pozwoli na pokojowe współdziałanie.

Podobnie autor musi określić swój stosunek do innych pojęć podnoszonych przez etykę i filozofię: do prawdy, piękna i dobra. „Odpowiem krótko”⁵³ – zastrzega. Kategoria prawdy odnosi się jedynie do człowieka, własne ideały Prusa są, jego zdaniem, bardziej uniwersalne. „Możemy mówić o doskonałości, szczęściu, użyteczności zwierząt, drzew, nawet kamieni, nawet słońca. Ale o «prawdę» drzew, kamieni i słońca nikt się chyba nie troszczy”⁵⁴. Poza tym fanatycznie traktowana kategoria prawdy może przynieść więcej szkód niż pożytku; świadczy o tym na przykład los bohaterki dramatu Ibsena *Dzika kaczka*. Piękno dotyka powierzchni rzeczy, nie może konkurować z doskonałością, która ogrania całą istotę. Dobro rozkłada się na „użyteczność” i „szczęście”; nie wymaga więc osobnego miejsca w systemie etycznym. Wyjaśnienia Prusa nie są może zbyt przekonujące, ale uwagę przyciąga komentarz autorski. Pisarz przypomina, że w takich leksemach, jak „szczęście”, „doskonałość”, ale także „piękno”, kryje się intencja oceniająca i maksymalistyczna. Ludzie obdarzeni tymi cechami powinni promienieć zadowoleniem, urodą, wytwornym lub przynajmniej stosownym zachowaniem. Tymczasem życie uczy nas, że natrafiamy przede wszystkim na obiekty zwykłe, szare, powszednie, ani ładne, ani brzydkie, ani dobre, ani złe. I choć nie można wykluczyć dążenia do prawdy, dobra i piękna, to jednak system Prusowski, ewolucyjny, nastawiony na podnoszenie umiejętności, szlifowanie zachowań, doskonalenie wiedzy i woli, niejako z góry adresowany jest do ludzi zwyczajnych, poruszających się po średnich biegach życia. Ten użytkowy, praktycystyczny, umiarkowany charakter etyki Prusa dobrze oddaje maksyma zamykającą rozprawę: „Doskonalcie – Wolę, Myśl, Uczucie, ich cielesne organy

⁵³ *Ibidem*, s. 10.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 11.

i ich materialne narzędzia; bądźcie Użyteczni dla samych siebie, dla swoich i dla obcych, a Szczęście, o ile istnieje na tej ziemi, samo przyjdzie”⁵⁵.

Poza tym Prus unika absolutyzowania zasad i pojęć podsuwanych nam przez podręczniki filozofii i etyki. Nie ma prawd ostatecznych, do których trzeba dążyć za wszelką cenę. Prawda źle służąca ludziom kłóci się z zasadą Użyteczności i powinna zostać odrzucona. Równie daleki jest Prus od absolutyzowania wolności. Przede wszystkim dlatego, że wolność nie stanowi tak oczywistej prerogatywy, jakby się to mogło wydawać; człowieka pętają rozmaite więzy: „Począwszy od ciężkości, która nas przykuwa do ziemi, od powietrza, którym wciąż musimy oddychać, od pokarmów, napojów, odzieży, dachu nad głową, a kończąc na rozmaitych obowiązkach społecznych”⁵⁶. Prus nie wspomina o wolności politycznej, ale ekstrapolacja jego wywodów w tym właśnie kierunku jest dość oczywista: spętanie polityczne jest jednym z więzów, które nosimy. Jak pokazują powieści Prusa – ani lżejszym, ani cięższym od innych⁵⁷.

Etyka Prusa opiera się na ostrym wyborze wartości pożądanych, na selekcji. Autor *Lalki* skłania się zawsze ku wartościom ogólnie dostępnym, praktycznym, aktywistycznym, warunkującym społeczne działanie: „Z czego wynika i o czym nikt chyba nie wątpi, że – wielka *Energia*, niezbędny warunek każdego Czynu, jest więcej warta aniżeli «oczytanie»”⁵⁸. Energia, zdolność działania, może przynieść konkretne skutki, kompetencja kulturowa jest – zdaniem Prusa – dyspozycją bierną, nieodnoszącą się wprost do określonej sytuacji społecznej. Dlatego pisarz ceni ją niżej. A co ze sztuką, twórczością? Jakie miejsce zajmuje ona w systemie

⁵⁵ *Ibidem*, s. 277.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 261.

⁵⁷ Z taką interpretacją nie zgodziłoby się wielu badaczy Prusa, którzy doszukują się w utworach autora *Lalki* treści patriotycznych i kryptopatriotycznych, zob. E. Paczoska, „*Lalka*” czyli *rozpad świata*, Białystok 1995 (wyd. 2: Warszawa 2008); B. Bobrowska, *Małe narracje Prusa*, Warszawa 2003 (wyd. 2: Gdańsk 2005).

⁵⁸ B. Prus, *Najogólniejsze ideały życiowe...*, s. 204.

filozofii praktycznej? Wydaje się, że ważne: „dzięki niej człowiek stał się niezmiernie samodzielny siłą w Naturze i – jak mówi Biblia – podobnym Bogu. Trzeba jednak dodać, że ludzka Twórczość, aczkolwiek godna podziwu, jest bardzo ograniczona i raczej polega na przerabianiu gotowych form i materiałów, aniżeli na stwarzaniu z niczego, co stanowi wyłączny przywilej Boskości”⁵⁹. Twórczość więc zostaje ostatecznie zdeprecjonowana, pozbawiona pierwiastka boskiego, wszechobecnego w innych, idealistycznych i romantycznych teoriach sztuki. Można więc sądzić, że koroną systemu uczyni pisarz właśnie religię. Owszem, poświęca jej wiele miejsca, ale jest to również miejsce zrelatywizowane wobec całości życia społecznego. Jej rolą jest oswojenie ludzkich lęków i przypomnianie człowiekowi o istnieniu innej, lepszej rzeczywistości. „Gdy zamiast tego zajmuje się rzeczami doczesnymi i to jeszcze w namiętny sposób, gdy wypowiada walkę, podnieca nienawiści, wówczas przestaje być Religią, a więc nie przynosi tych wzniosłych pożytków, za które szanujemy ją i kochamy”⁶⁰. W rozprawie późniejszej, *Nasze obecne położenie*, powołując się na Williama Jamesa i Emila Boutroux, Prus przyjmuje, że religia jest wielkim, niewyczerpanym źródłem sił moralnych niezbędnymi każdemu społeczeństwu, a szczególnie takiemu, jak nasze, gdzie „wiara w słuszność swojej sprawy, panowanie nad sobą, poświęcenie i wszelkiego rodzaju cnoty są warunkami bytu”⁶¹. Pisarz źle ocenia stan polskiej duchowości, uznając rodzimy katolicyzm za płytki, ograniczony do rytualnych gestów, a artykuły wolnomyślicielskie za szkodliwe, podkopujące samą zasadę religijności. Pisze z uznaniem o religii p r a w d z i w e j, która

daje moc woli, pogodę serca, skrzydła rozumowi. Zamiast inkwizycji stawia tolerancję, zamiast pogroźek – miłosierdzie, zamiast przekleństw – błogosławieństwa. Ona nie prześladowa innowierców, gdyż rozumie, że różne wyznania są tylko rozmaitymi gościńcami, które

⁵⁹ *Ibidem*, s. 162.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 238.

⁶¹ B. Prus, *Nasze obecne położenie. Kronika tygodniowa*, „Tygodnik Ilustrowany” 1909, nr 48, s. 979.

prowadzą do jednego Boga. Ona nie polemizuje z nauką, gdyż nie wątpi, że nauka istotna, wcześniej czy później, potwierdzi najwyższe prawdy wiary⁶².

Prus konstruuje system, w którym nie ma ekstremów. Jeśli uprzywilejowuje jakieś wartości czy kategorie, to te, które są najbliższe praktyce życia: użyteczność, wolę i czyn. Filozofia praktyczna różni się bowiem od filozofii abstrakcyjnej tym, że musi odpowiedzieć na pytania: jak żyć? Jak żyć dobrze? Jak godzić potrzeby jednostki z oczekiwaniami społecznymi? Jak formułować zalecenia etyczne, aby były czytelne dla przeciętnego odbiorcy? Nie są to zadania łatwe, i Prus na pewno nie wykonał swego planu w sposób imponujący. Spłaszczył i uprościł przedmiot studiów, pominął nieuniknione aporie, ograniczył swój wywód do horyzontu człowieka przeciętnego, podsunął rozwiązania, odbierane dziś jako nietrafne, a nawet nieetyczne (planowane usunięcie Żydów jako pierwiastka obcego⁶³), ale próba „przepisania” wielkiej humanistyki – z jej atrybutami prawdy, dobra i piękna – na potrzeby przeciętnego Polaka przełomu XIX i XX wieku była jednak warta tych potknięć.

⁶² *Ibidem*, s. 980.

⁶³ Stanowisko Prusa wobec kwestii żydowskiej jest zmienne, niekonsekwentne. Słabnie zapał asymilacyjny pisarza, choć, jak wskazuje jedna z części artykułu *Nasze obecne położenie* – niezupełnie, rośnie niechęć wobec Żydów. Ale i ona nie jest ślepa. Nawet w późnych tekstach, wyraźnie „antysemickich”, Prus stawia uczciwe pytania. Docieka, czy dostatecznie dobrze poznaliśmy Żydów, czy umieliśmy „przygarnąć” tych Izraelitów, którzy lgnęli do polskości. „Lecz powtarzam: mimo wszystkie niedogodności z Żydów[sic!] nie zalecałbym jakichś specjalnych ograniczeń. Nasza solidarność narodowa i przestrzeganie kodeksu karnego powinny [sic!] wystarczyć”; B. Prus, *Nasze obecne położenie*, „Tygodnik Ilustrowany” 1909, nr 46, s. 936. Powstrzymywanie się od kroków zdecydowanych to program skromny, ale i ten gest warto odnotować. Tym bardziej że Prus wierzył w zagrożenie polskości ze strony Żydów emancypujących się politycznie; por. J. Bachórz, *Wstęp*, do: B. Prus, *Kroniki*, oprac. J. Bachórz, Wrocław 1994, Seria I, nr 285, s. III–CI; A. Friedrich, *Bolesław Prus wobec kwestii żydowskiej*, Gdańsk 2008.

Liberalizm Świątochowskiego

Aleksander Świątochowski był czynnym publicystą przez prawie siedemdziesiąt lat; jego program społeczny, kształtujący się pod wpływem różnych czynników intelektualnych i politycznych, pełen odniesień do współczesności, polemik, sympatii i antypatii, nie jest sprawą prostą do zreferowania. Jeśli jednak szukać jakiegoś wyróżnika dla publicystyki *Posła Prawdy*, to należałoby przyjąć, iż jest nim liberalizm, oznaczający nieograniczone korzystanie z prawa do wolności⁶⁴. Jak pokazuje przykład Orzeszkowej i Prusa, pozytywiści ulegali raczej myśleniu wspólnotowemu; interesowała ich relacja jednostki ze społeczeństwem, przy czym w sporze między indywidualnym a zbiorowym przyznawali rację zbiorowości, szczególnie gdy w grę wchodziła zbiorowość polska, dotknięta wyrokami historii, zagrożona, słaba i niepewna. Świątochowski, społecznik, filantrop, inicjator wielu akcji charytatywnych – przeciwnie; stawał w takim wypadku po stronie jednostki⁶⁵. Czy wyrażał w ten sposób aprobatę dla postawy Johna Stuarta Mila i jego słynnej rozprawy, jak przypuszcza Maria Brykalska⁶⁶? Z pewnością tak; świadczą o tym słowa zawarte w jednym z felietonów, gdzie Świątochowski wspominał: „Do książek, które na mój umysł wywarły głęboki wpływ i nadały mu kierunek, należała rozprawa Milla *O wolności*”⁶⁷. Ale w grę wchodziły zapewne rów-

⁶⁴ Pisałam na ten temat, zob. G. Borkowska, *Arystokratyczny liberalizm Aleksandra Świątochowskiego*, w: *Pozytywizm. Języki epoki*, red. G. Borkowska, J. Maciejewski, Warszawa 2000, s. 80–91.

⁶⁵ Odnosząc się do sprawy eksperymentów medycznych wykonywanych w imię nauki, Świątochowski pisał: „W samej kwestii odzwierciedla się charakterystyczna fizjognomia naszej etyki, która jednostki nie uważa za osobny, z innymi równouprawniony świat, ale za ofiarę obowiązana w każdej chwili poświęcić się dla gromady”; oraz: „Jeżeli chcemy istotnie posuwać moralność w rozwoju, przestańmy na jednostkę patrzeć ze stanowiska interesu gromady, lecz pamiętajmy, że taki dopiero ustrój społeczeństwa będzie doskonały, który się oprze na szczęściu każdego”; A. Świątochowski, *Liberum veto*, wybór i wstęp S. Sandler, komentarze M. Brykalska, t. 1–2, Warszawa 1976, t. 2, s. 96 i 97.

⁶⁶ Zob. A. Świątochowski, *Liberum veto...*, t. 1, s. 173, przypis 10.

⁶⁷ *Ibidem*, t. 2, s. 468.

nież przyczyny charakterologiczne: wybitna inteligencja, poczucie przewagi nad kolegami po piórze, odwaga myślenia. To te cechy sprawiały, iż w inauguracyjnym felietonie nowo założonej „Prawdy” pisał prowokacyjnie: „Toteż gdyby nawet 9 999 999 ludzi powzięło jakąś jednomyślną uchwałę, która by się sprzeciwiała tylko jednemu mojemu przekonaniu, nie narzucając go nikomu, nie wahałabym się jednocześnie we własnym imieniu przeciwko niej zaprotestować”⁶⁸.

W istocie, kariera publicystyczna Świętochowskiego obfitowała w wystąpienia naruszające różne świętości polskiej (i niepolskiej) kultury i tradycji. Słynął z antyklerykalizmu, ironicznego stosunku do zachowań megalomańskich, tępił przeciętność, ale i kult przeszłości, głupotę, zdroworoządkowość (stąd dystans wobec Prusa), ale i marzycielstwo, stadność, prowincjonalizm, konserwatyzm. W jednym z felietonów pisał z aprobatą o ludziach, „którzy rozłupywali uświęcone frazesy i pokazywali, że są one puste”⁶⁹. Był jednym z nich; z odwagą i bezkompromisowością domagał się dojrzałej debaty publicznej na ważne tematy społeczne.

Te imponujące potyczki Świętochowskiego, napisane genialną polszczyzną, tak komentował Samuel Sandler: „Walka Pośła Prawdy o prawdę była przede wszystkim może walką o demokratyczny i laicki model człowieka, wolnego od przemocy, strachu tyranii, przesądów, zabobonów i wszelkich form ucisku. Idealny wzór osobowy był przy tym nierozłączny z ideałem doskonałego społeczeństwa, z ideałem stanowiącym przedmiot dobrej wiary drugiej połowy XIX stulecia, wyraz optymizmu i iluzji tej epoki, kultywowanych mimo wszystko przez elitę intelektualną całej Europy”⁷⁰. Rzeczywiście, był Świętochowski szermierzem laickiego humanizmu⁷¹, liberałem (być może jedynym pośród

⁶⁸ *Ibidem*, s. 173.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 506.

⁷⁰ *Ibidem*, t. 1, s. 93.

⁷¹ Potwierdzeniem laickich ideałów Świętochowskiego jest jego antyklerykalizm; postawa wyznawana z różnym natężeniem przez całe życie (zob. A. Świętochowski, *Siedem grzechów głównych*, wstęp J. Rudzki, Warszawa 1959, jest to przedruk drukowanych w „Prawdzie” w roku 1882 artykułów, które w sposób ironiczny

pozytywistów), indywidualistą, wierzącym w świętość i nietykalność osoby ludzkiej. W kwestiach politycznych niejednokrotnie się mylił, bywał niesprawiedliwym krytykiem i zacięłym polemistą, ale nie uchylał się przed konstatacjami gorzkimi i niestety uderzająco prawdziwymi: że postęp cywilizacyjny jest rzeczą względną, że kultura nie wyklucza okrucieństwa i że osiągnięcia cywilizacyjne błędą w obliczu wciąż nowych cierpień, które zadają sobie ludzie. We wstrząsającym artykule z 13 marca 1906 roku opisał tortury zadane Marii Spirydonownej, zabójczyni wicegubernatora tambowskiego. Konkludował z ironią: „Trzeba nie wierzyć, chociaż wszystkie gazety rosyjskie zaręczają wam, że tak było”⁷². Nawiązywał w ten sposób do własnego cyklu dramatycznego *Duchy* (1895–1909), gdzie historia świata jest ciągiem niewyobrażalnych okrucieństw i mordów, tragiczną sekwencją zdarzeń, odradzających się w każdej kulturze i w każdej epoce. Nieludzki świat, nieludzka ziemia...

Ideałem publicysty była rzeczywistość oddająca sprawiedliwość ludzkim, człowieczym potrzebom. Republika rozumu, działająca bez ograniczeń i bez zewnętrznej kontroli, samowolnie, kierująca się poczuciem etycznym nie narzuconym z zewnątrz, ale wypracowanym – jak chciał Guyau – swobodnie „bez powinności i sankcji”⁷³. Republika, w której człowiek żyłby na swoją wysoką miarę, unikając przemocy i rozpusty, dbając o zaspokojenia własnych namiętności, o poczucie szczęścia. Ale to, co ludzkie, okazywało się w historii najtrudniejsze do realizacji, najbardziej wyrotowe, niemożliwe do przyjęcia, skandaliczne. Świadczy o tym historia Epikura i jego myśli, przez jednych akceptowana i szanowana,

piętnują zbrodnie Kościoła, przemoc inkwizytorów wobec wolnomyślicieli i ludzi nauki, dwulicowość, bezdusność i nieuczciwość księży); akcenty antyklerykalne są stałym elementem *Liberum veto*, szczególnie w okresie przed I wojną, kiedy tworzył się ruch ludowy, często krytykowany przez Kościół z obawy o utratę wpływów. Daleko posuniętą rezerwę wobec Kościoła prezentują również utwory literackie Świętochowskiego.

⁷² A. Świętochowski, *Liberum veto...*, t. 2, s. 459.

⁷³ Dzieło J.M. Guyau, *Zarys moralności bez powinności i sankcji*, Warszawa 1910, a także inne prace filozofa, stanowiły ważną inspirację dla Świętochowskiego.

przez innych odrzucana i wyszydzana. „Co za ostra sprzeczność! Tam odraza, tu cześć, tam patron rozpusty, tu bóg; tam wizerunek Epikura czarną sylwetką na jasnym tle myśli ludzkiej, tu świetlanym odbiciem od ciemności; koło nas wrzawa szyderskich lub wzdargliwych głosów, wyplaszających z życia pamięć bezwstydnika, a w oddali dziejowej uroczysta do wielkiego ducha modlitwa”⁷⁴.

Dlaczego Epikur budził tak sprzeczne uczucia, dlaczego wywoływał zarazem podziw i pogardę? Ponieważ zarysowywał świat skrojony na ludzką miarę, ponieważ odsunął na plan dalszy boską ingerencję, ponieważ nadał wartość jednostkowym odczuciom, usankcjonował je, wydobyl z nieistnienia. „Jego mędrzec pragnie poznać naturę, ażeby umiał szczęśliwie żyć. Poznawszy, widzi, że rozkosz, którą uważał za najwyższe dobro, tkwi w spokoju ducha i zdrowiu ciała. Będąc roztropnym jest wstrzemięźliwym. Nie rozkiełznywa namiętności jak cyrenaik i nie zabija jak stoik, ale je miarkuje. Zamiast gasić pragnienia, tylko je ochładza. Nie wyrzeka się zadowolenia, ale ścieśnia potrzeby. Nie gardzi dostatkiem, ale nie trapi się ubóstwem”⁷⁵. Bohater Epikura to człowiek zdystansowany wobec świata, unikający jego szaleństw, osobny, ceniący swoją integralność, niezaprzedany żadnej idei, choćby najpiękniejszej, poszukujący szczęścia w zwariowanym świecie. Przez to wolny – i właśnie ta wolność jest dla innych skandalem, wyrzutem, prowokacją. Grzech Epikura: żyć w spokoju, czerpać rozkosz z małych przyjemności, chronić swój świat przez zakusami bogów i „spadających gruzów”⁷⁶, okazał się niewybaczalny.

Ideologia, polityczne zaangażowanie, przed którymi bronił się bohater Świętochowskiego, dotknęły samego autora. W jednym z felietonów z roku 1906 – zamiast zachłystywać się zapowiedzią wolności – pisał z rozczarowaniem o polskim życiu politycznym:

⁷⁴ A. Świętochowski, *O epikureizmie*, Warszawa 1880, s. 3.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 20.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 45. Te i inne aspekty filozofii Epikura w interpretacji Świętochowskiego omawia ciekawie E. Paczoska, *Primum – vivere. Aleksander Świętochowski w antycznym kręgu*, w: *Literatura i czasopiśmiennictwo polskie 1864–1918 wobec tradycji antycznej*, red. A.Z. Makowiecki, Warszawa 2000, s. 171–190.

Ubiegły tedy rok naszego życia nie dał nam żadnej realnej korzyści, żadnego poważnego i trwałego zwycięstwa, dał nam tylko zupełną dezorganizację życia, potarganie stosunków, zaostrenie przeciwieństw, dotkliwe szkody ekonomiczne i smutne odkrycia. Przekonaaliśmy się że niewola nie nauczyła nas hodować i szanować swobody, a natomiast przyzwyczała do gwałtu i tyranii, że tak samo umiemy deptać wolność jak ci, przeciw którym ją bronimy, że nasz lud roboczy nie jest zorganizowaną, świadomą swej siły i celów potęgą, lecz górą lotnego piasku, którą lada wiatr może roznosić i z której dzieci usypywać mogą dowolne kupki⁷⁷.

Problematyczna okazała się więc również wolność, sposób jej rozumienia i wykorzystania. Rozczarowanie polityczną swobodą – niewątpliwie uzasadnione praktyką życia codziennego, które także po roku 1918 nie przyniosło rozwiązania podstawowych kwestii społecznych – umocniło w Świętochowskim przekonanie o słuszności czerpania z innych rejonów filozofii i kultury: oświeceniowej modernizacji. Utożsamiał ją publicysta z pewnym typem powinności obywatelskich, podporządkowaniem własnych przymysłów orientacji patriotycznej, rozumianej jako jednokierunkowe i jednostronne kultywowanie polskości, bez tolerancji dla odchyłeń regionalnych, klasowych czy narodowościowych.

Projekt modernizacji w duchu oświecenia, obejmujący między innymi krytykę socjalizmu i ruchu ludowego jako separatyzmów zagrażających polskiej racji stanu, uwyrażniał stosunek Świętochowskiego do tzw. kwestii żydowskiej. Już w roku 1897 publicysta pisał:

U nas Żydzi skupili się w wielkiej liczbie, znaczna ich większość żyje w stanie odrębności i ciemnoty, a przy tym trudni się chętniej i liczniej spekulacją i wymianą plonów cudzej pracy niż produkowaniem ich. Jakkolwiek oddanie każdej jednostce wszystkich owoców jej mozołu, uwolnienie jej od haraczu i zniesienie pośrednictwa między wytwórcą a spożywcą jest dziś tylko marzeniem sięgającym w odległą przyszłość, pomimo to ciągłym staraniem społeczeństwa musi być mnożenie sił produkcyjnych, a zmniejszenie pasożytniczych. To dążenie, obok usiłowań

⁷⁷ A. Świętochowski, *Liberum veto...*, t. 2, s. 473.

obywatelskich, rodzic będzie jeszcze długo działalność antysemitką. I właśnie dla osłabienia jej wpływu należy rozwijać najściślejszą i najwyszczególniejszą krytykę żywołu żydowskiego, o ile on wyosabnia się, podtrzymuje swój zastój i odrębność, stanowi naród w narodzie i przeciwstawia się interesom społeczeństwa. To nie robota przesądu nietolerancji rasowej lub wyznaniowej, ale kulturalna uprawa pola ugorującego i zachwaszczonego. Jest to również antysemityzm, ale taki, który pragnie wytopić z surowej rudy żydowskiej czysty kruszec ogólnoludzki i krajowy. Jeżeli istnieją, a istnieją, wady, występki, przeżytki cywilizacyjne, dążenia szkodliwe, które wyłącznie lub przeważnie tkwią w charakterze Izraelitów, dlaczego ma o nich milczeć światły rozum i bezstronna moralność? Byłby to jakiś dziwny przywilej, którego nie używa nigdzie jeden żywiol społeczny, nadto przywilej dla nas szczególnie zębny⁷⁸.

Użyte w tym tekście metafory: wytapienie „czystego kruszcu ogólnoludzkiego i krajowego” z „surowej rudy żydowskiej” są świetnym i celnym określeniem projektu oświeceniowego: stworzyć model polskiego obywatela, pozbawiony nieczystych ingrediencji, jakie wnoszą rasa, pochodzenia, religia, obca mowa, tradycja – oto główny cel działań. Stworzyć model według reguł czystego rozumu i bezstronnej moralności, ignorując te elementy kultury własnej, które stanowią o podmiotowości człowieka. Jak zauważyli Adorno i Horkheimer, to nie antysemityzm wypacza projekt oświeceniowy, istotą modernizacji jest przemoc, ignorowanie różnic, podporządkowywanie odmienności i indywidualizmów jednej ideologii⁷⁹. Cytat z artykułu Świętochowskiego dobrze pokazuje charakter tego specyficznie rozumianego oświecenia, które nie oznacza wyłącznie epoki u schyłku XVIII wieku, ale pewien sposób myślenia nastawiony na jednorodność, „czystość”, „brutalne zrównywanie”⁸⁰. Świętochowski doskonale zdawał sobie sprawę z różnicy, jaka – metaforycznie mówiąc – dzieli Epikura i Kanta⁸¹:

⁷⁸ *Ibidem*, t. 2, s. 252–253.

⁷⁹ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 189–231 (rozdział „Żywioly antysemityzmu”).

⁸⁰ *Ibidem*, s. 191.

⁸¹ Świętochowski niejednokrotnie okazywał rezerwę królewickiemu filozofowi. Pisał m.in.: „Immanuel Kant (1721–1804) posunął ten aprioryzm do

„Gdybyśmy nie wypełnili reguł etyki kantowskiej, Kant nazwał by nas niemoralnymi; gdybyśmy natomiast nie wypełnili reguły epikurejskiej, Epikur nazwałby nas nierozsądnymi”⁸². Ustalenia etyczne Kanta miały moc reguł działających imperatywnie. Tymczasem Epikur: „nikogo nie zobowiązuje do trzymania się wskazanej drogi, lecz zdaje się mówić: idź, którą chcesz, ale tylko na mojej znajdziesz szczęście, najwyższe dobro, słowem rozkosz”⁸³. Świętochowski przechodzi z jednego świata do drugiego; woli być raczej nierozsądny niż niemoralny. Woli stracić zbawienny dystans wobec rzeczywistości niż myśl przewodnią, którą utożsamia z polskością, patriotyzmem. Pytanie, zadane w jednym z artykułów: „czy naród polski we wszystkich swoich częściach i odłamach ma jedną wspólną ideę?”⁸⁴ – nie jest jednak pytaniem neutralnym i niewinnym.

Kiedy następuje przełom? Franciszek Zbroja, wyrażając całkowicie aprobatywny stosunek do kierunku ewolucji, dzieli publicystyczną działalność Świętochowskiego na okres przedwojenny i powojenny (chodzi, rzecz jasna o I wojnę)⁸⁵, ale wydaje się, że

najdalszego krańca i siłą swego geniuszu narzucił filozofom teorię, która do dziś ma licznych wyznawców, a dawno już powinna była utracić swoją przewagę”; A. Świętochowski, *Źródła moralności*, Warszawa 1912, s. 79–80.

⁸² A. Świętochowski, *O epikureizmie...*, s. 45.

⁸³ *Ibidem*, s. 45.

⁸⁴ H.D. [A. Świętochowski], *Po drodze*, „Humanista Polski” 1913, nr 3, s. 4. Wolor koniecznej jedności pojawi się jeszcze wyraźniej w publicystyczne międzywojennej, wiążąc się z motywem zacierania różnic między ziemiami trzech zaborców: „Przyszłość Polski streściła się dziś w pytaniu: nie jednostki i stronnictwa, kierujące jej losami, stanowiące szereg fal przechodnich, ale czy cały naród wykáže dostateczną zdolność do stworzenia żywotnego i silnego organizmu polityczno-społecznego i kulturalnego, czy też on istnieć będzie jako budowa sztuczna i wątpla, która istnieje tylko dzięki przyjaznemu dla niej układowi warunków i którą każda gwałtowniejsza burza rozwali?”; A. Świętochowski, *Liberum veto...*, t. 2, s. 594.

⁸⁵ F. Zbroja, *Etyczne poglądy Świętochowskiego*, Łomża 1938. Stosunek innych autorów do ewolucji Świętochowskiego jest różny; niektórzy zdają się nie dostrzegać nuty antysemickiej (zob. antologię: A. Świętochowski, *Publicystyka społeczna i oświatowa*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył Z. Kmieciak, Warszawa 1987), Samuel Sandler poprzestaje na zdziwieniu, nazywając przemianę

zmiana tonu zachodzi wcześniej⁸⁶. Twardo o kwestii żydowskiej pisze Świętochowski już pod koniec lat dziewięćdziesiątych, choć jeszcze w 1900 roku opatruje przedmową polskie tłumaczenie książki wybitnego niemieckiego teoretyka państwa Georga Jellinka *Prawo mniejszości*, gdzie wyraża nadzieję, iż z czasem presja zbiorowa wywierana przez społeczeństwo na jednostkę będzie słabnąć i że jednostka osiągnie stan należnej jej szczęśliwości⁸⁷. Kilka lat później pisarz publikuje dwa odczyty: jeden poświęcony prawom człowieka i obywatela, drugi – prawom mniejszości. W obu tekstach po raz kolejny upomina się o punkt widzenia jednostki, pojedynczego człowieka: „niewątpliwie najdalsza przyszłość należy nie do narodów, nie do żadnych grup i stronnictw, lecz do człowieka, który kiedyś pozostanie jedynym i powszechnie uznanym bogiem ziemi”⁸⁸. Upomina się też, co równie zdumiewające, jak przemiana doktora Jekylla w mister Hyde’a, o prawa mniejszości, ubolewając, iż w Dumie nie mają politycznej reprezentacji:

Świętochowskiego „niedocieczonym fenomenem metamorfozy wielkiego pisarza i publicysty” (S. Sandler, *Wprowadzenie do „Liberum veto”*, w: A. Świętochowski, *Liberum veto...*, t. 1, s. 95); Tadeusz Stegner podkreśla, że autor *Duchów* był wierny sobie, swojemu patriotyzmowi i trudno mówić o zmianie poglądów, raczej nastąpiło ich usztywnienie pod wpływem okoliczności zewnętrznych, co przypomina wyjaśnienia samego Świętochowskiego, który antysemityzm tłumaczy reakcją na agresję Żydów (zob. T. Stegner, *Przyczynek do ewolucji ideowo-politycznej Aleksandra Świętochowskiego*, „Dzieje Najnowsze” 17 [1985], nr 3–4, s. 27–40); Alina Cała nazywa jego postawę antysemityzmem (A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie polskim [1864–1897]*, Warszawa 1989, s. 245–249); Agnieszka Friedrich zachowuje postawę obiektywistyczną, cytuje, nie ocenia (A. Friedrich, *Bolesław Prus wobec kwestii żydowskiej*, Gdańsk 2008, s. 54–66).

⁸⁶ Wielu autorów trzyma się jednak roku 1913, przyjmując, że sygnałem ideowej przemiany Świętochowskiego jest artykuł *Żydo-Polska*, opublikowany w numerze 8 „Tygodnika Ilustrowanego” z 1913 roku (zob. T. Stegner, *op. cit.*, s. 28).

⁸⁷ J. Jellinek, *Prawo mniejszości*, z przedmową A. Świętochowskiego, tłum. S. Posner, Warszawa 1900, s. 5. Autor dzieła zakładał coś zupełnie przeciwnego; przestrzegał przed sytuacją, w której prawa mniejszości zostaną całkowicie podporządkowane dyktatowi większości. Ciekawe, że przeciw temu rozpoznaniu protestował w posłowie książki również jej tłumacz, Stanisław Posner.

⁸⁸ A. Świętochowski, *O prawach człowieka i obywatela. O prawach mniejszości*, Warszawa 1907, s. 44–45.

„ani Żydzi, ani Rusini, ani socjaliści, ani robotnicy, ani wyznania niekatolickie”⁸⁹.

Wydaje się jednak, że mimo tych oczekiwań i postulatów, formowanych w duchu europejskiego liberalizmu, pierwsza dekada nowego wieku i lata bezpośrednio poprzedzające wybuch wojny prowadzą Świętochowskiego w przeciwną stronę; staje się on strażnikiem praw większości, wyjątkowo ostro egzekwującym tzw. racje polskie, przeciwstawione innym argumentom – socjalistycznym, żydowskim, emigracyjnym itd. W 1913 roku humanistą dla Świętochowskiego jest ten, kto umiejętnie broni polskiego interesu narodowego:

Przepraszam czytelnika, jeżeli taki się znajdzie, za to, że nasz humanizm nie będzie przyciskał do serca ani czipewajów, ani fidżan, ani nawet proletariuszów bengalskich, lecz swoich rodaków. Bo jakkolwiek tym czipewajom, fidżanom i proletariuszom bengalskim życzymy wszystkich dobrych darów losu, to jednakże, nie mogąc miłością i troską objąć całej kuli ziemskiej, chcemy je zwrócić ku temu jej kawałkowi, na którym osiadło nasze nieszczęśliwe plemię. A doprawdy potrzebuje ono bardzo humanizmu we wszystkich kierunkach⁹⁰.

Humanizm Świętochowskiego zakłada wykluczenia. Publicysta nie akceptuje postawy Żydów sprzyjających syjonizmowi, niezasymlowanych, dążących do zbudowania dla siebie reprezentacji politycznej. Jednocześnie:

Uznając konieczność walki, nie możemy uznawać rozszerzenia jej poza słusność i potrzebę a także zaprzeczać, że ona objęła pewne pole niewłaściwe i naruszyła pewne stosunki z wielką szkodą. Jeżeli oprzemy się na tym przekonaniu, że każdy dobry obywatel kraju jest cennym członkiem społeczeństwa, to włączanie lub wyłączanie się z niego potomków Żydów a szczerych Polaków jest niepożądane i zdradne. [...] Patriotyzm detektywistyczny, śledzący rodowód każdego obywatela, patriotyzm policyjno-karny, golący do połowy głowę każdego nie-Lecha nie może wchodzić w skład uczuć narodu kulturalnego⁹¹.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 77.

⁹⁰ H.D. [A. Świętochowski], *Po drodze*, „Humanista Polski” 1913, nr 1, s. 4.

⁹¹ H.D. [A. Świętochowski], *Po drodze*, „Humanista Polski” 1913, nr 5, s. 6.

Świętochowski pragnie utrzymać swój wizerunek i swoje myślenie w granicach rozsądku, unikając ekstremów – polskich i żydowskich. Rezerwuje dla siebie postawę arbitra, jedyne go sprawiedliwego, zdolnego ocenić rozwój zdarzeń i wpływać na ich bieg. W rzeczywistości może odnaleźć się w tej roli tylko za cenę drobnych lub jawnych fałszów i przekłamań; o pogromie żydowskim z 1881 roku i o wydarzeniach bieżących pisze lekko:

Lecz, prawda, mieliśmy chwile złego uniesienia: gdy w niedalekim sąsiedztwie odbywały się straszne rzezie i rabunki Żydów, gdy w najoświecenijszych państwach całymi latami ciągnęły się skandale antysemityczne, u nas przed 30 laty wybuchł mały pogrom, w którym zbito lub ograbiono setkę sklepów żydowskich, przy czym nie zabito ani jednego człowieka. Teraz zaś, gdy uczucia narodowe zostały głęboko zranione przez nacjonalistów izraelskich, gdy ich hersztowie wyganiają nas niemal z domu, zgroza ogółu nie ujawniła się ani jednym wielkim czynem gwałtu, ani jednym publicznym wzburzeniem a chociażby nawet tylko złośliwą psotą⁹².

Retoryka antysemityczna i pobłażliwość wobec antysemitycznych ekscesów kładą się cieniem na publicystycznych wypowiedziach Świętochowskiego, także tych ogłaszanych po roku 1918, i na jego humanistycznej postawie wobec świata. Czy słuszne apele o wolność słowa i protesty przeciwko częstym konfiskatom artykułów zamieszczanych w prasie opozycyjnej brzmią mniej przekonująco, jeśli zważyć, że drukował je autor w organach Narodowej Demokracji? Wiarygodność pisarza co do faktów pozostaje nienaruszona i Świętochowski okazuje się jednym z czujniejszych obserwatorów życia społecznego międzywojennej Polski, słusznie piętnującym pogwałcenie wolności słowa i innych swobód konstytucyjnych, rewizje, konfiskaty, przemoc stosowaną wobec przeciwników politycznych, lekceważenie prawa, przerost biurokracji, ceremonialny styl sprawowania władzy. Ale nie możemy oprzeć się wrażeniu, że on sam, szermierz prawdy, starzec imponującej wiedzy i wielkiego pióra, stał się zakładnikiem sytuacji, którą współtworzył. Ulegając

⁹² H.D. [A. Świętochowski], *Po drodze*, „Humanista Polski” 1913, nr 1, s. 5.

idei narodowej jedności i autorytetowi silnego państwa, powierzył swój talent i swoje nazwisko ruchowi politycznemu, który – jego zdaniem – najlepiej spełniał wspólnotowe wyobrażenia. Pomyłka tkwiła nie tylko w błędnym rozpoznaniu sytuacji; była znacznie poważniejsza, tj. wiązała się z przyjęciem projektu modernizacyjnego, którego istotę stanowiło zrównanie, jednolitość i wymuszenie. Kiedy w 1936 roku Świętochowski ogłasza swoje ostatnie dzieło publicystyczne: *Genealogię teraźniejszości*, już od kilku lat nie jest związany z endecją i – rzecz charakterystyczna – nie jest już zwolennikiem wspomnianego projektu oświeceniowej modernizacji. Szuka, może nie najszcześliwiej, innych źródeł dla politycznego etosu i powraca do romantycznych koncepcji historii świętej, wyjątkowości Polaków, których uczciwość i dobroć przeciwstawia wyrachowanej i chylącej się ku upadkowi „starej” Europie⁹³. Były w tym geście protest i bezradność wobec tego, co niósł wiek XX.

⁹³ A. Świętochowski, *Genealogia teraźniejszości*, wstęp J. Rudzki, Warszawa 1957, s. 126–127.