

# **Pesymizm – utopia – chiliizm. O myśleniu utopijnym Bolesława Prusa**

Maciej Gloger

MACIEJ GLOGER

PESYMIZM – UTOPIA – CHILIAZM  
O MYŚLENIU UTOPIJNYM BOLESŁAWA PRUSA

Lata osiemdziesiąte XIX wieku cechuje bardzo silne poczucie kryzysu cywilizacyjnego. Obwieszcza się niezdolność nauki do objaśniania natury rzeczywistości i rozwiązywania ludzkich problemów. Jak echo rozbrzmiewa wszędzie hasło Emila Du Bois-Reymonda „*Ignoramus et ignorabimus*” z jego książki *Siedm zagadek wszechświatowych* z 1882 roku. We Francji rozwija się nurt filozoficzny rozpoczynający powolną destrukcję pozytywizmu oraz zwrot ku idealizmowi i irracjonalizmowi Bergsona<sup>1</sup>.

Od początku lat siedemdziesiątych tegoż stulecia obserwuje się w Europie karierę metafizycznego pesymizmu związaną z recepcją zapomnianej do lat sześćdziesiątych filozofii Artura Schopenhauera<sup>2</sup>. Pojawiają się współcześni następcy frankfurckiego samotnika: Eduard von Hartmann i Filip Mailänder, którzy myśl Schopenhauera doprowadzają do apokaliptycznych absurdów. Pierwszy z nich staje się niekwestionowanym mesjaszem XIX-wiecznego pesymizmu, zaczynającego przenikać i kształtować całą ówczesną mentalność i uczuciowość<sup>3</sup>.

Pojawiają się liczne teorie ekonomiczne i psychospołeczne, udowadniające, że rozwój cywilizacyjny, przyspieszone tempo życia, nierównomierny przyrost dóbr materialnych wiodą do dalszej pauperyzacji klasy najuboższe, a równocześnie klasy najbogatsze do zwyrodnienia, degeneracji<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Zob. B. Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*. Warszawa 1975.

<sup>2</sup> Zob. J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*. Gdańsk 1969, s. 9–22, 59 n.

<sup>3</sup> Zob. B. Szymañska, *Mistycy i pesymiści. Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*. Wrocław 1991, s. 81–106.

<sup>4</sup> Chodzi tu przede wszystkim o rozprawę: H. George, *Postęp i nędza. Badania przyczyn sprowadzających przesilenie przemysłowe oraz wzrost nędzy jednocześnie z wzrostem bogactwa*. Przeł. z 28 wyd. amerykań. M.D. Cz. I. Poznań 1885. – R. Krafft-Ebing, *Nasz wiek nerwowy. (Nasze zdrowe i chore nerwy)*. Przekład z upoważnienia autora. Warszawa 1886. Obie rozprawy Prus czytał. Zob. F. Araszkiewicz, *Prus w świetle własnej biblioteki*. „Pamiętnik Literacki” 1951, z. 3/4, s. 1094–1097. – K9 8–11. Prus omawiał w kronikach także bardzo podobną w diagnozach współczesności do wymienionych tu rozpraw pracę M. Schippela *Nędza dzisiejsza i dzisiejsze przeludnienie* (zob. K9 63–66).

W publikacji tej zastosowano skróty lokalizujące teksty B. Prusa: K = *Kroniki*. T. 1–20. Oprac. Z. Szwejkowski. Warszawa 1953–1970; L = *Lalka*. T. 1–2. Oprac. J. Bachórz. Wrocław 1991. BN I 262; N = *Najogólniejsze ideały życiowe*. Wyd. 2. Warszawa 1905. Liczba złą-

W piśmie „Le Décadent” z roku 1886 czytamy:

Nie przyjąc istnienia dekadencji, do jakiej doszliśmy, byłoby szczytem nonsensu. Religia, moralność, sprawiedliwość – wszystko jest w stanie dekadencji. Wyrafinowanie apetytów, wrażeń, doznań, smaku, zbytku i przyjemności, newrozy, histeria, hipnotyzm, morfinomania, szarlatanizm naukowy, krańcowy schopenhaueryzm – oto symptomy ewolucji społecznej<sup>5</sup>.

Bankructwo scjentyzmu i renesans filozofii pesymistycznej łączą się z sukcesami naturalizmu (zarówno literackiego – Zoli, jak i naukowego – Darwina), który z początku przyjmowany z niejakim entuzjazmem i interpretowany optymistycznie, pozostawia w końcu bardzo przygnębiającą wizję człowieka, podobnie zresztą jak niemiecki materializm Vogta, Büchnera i Moleschotta<sup>6</sup>.

W Polsce kryzys kultury europejskiej zbiega się z kryzysem i rozpadem pozytywistycznej ideologii, z którą wiązano wiele oczekiwań i nadziei co do możliwości naprawy życia społecznego i gospodarczego kraju<sup>7</sup>.

Na drugą połowę lat osiemdziesiątych nakłada się zespół uwarunkowań i zjawisk, tworzących niezwykle silne przeświadczenie o schyłku i rychłym upadku cywilizacji. Z tej atmosfery wyrasta tak symptomatyczne dziełko, jak *Postęp, szczęście i rewolucje społeczne* księdza Władysława Michała Dębickiego. Autor na podstawie wszelkich dostępnych sobie opracowań naukowych, filozoficznych, ekonomicznych, które stworzyły szczególnie silne przekonanie o kryzysie ówczesnej kultury, stwierdza:

dola ludzka może się wprawdzie bardzo pogorszyć, ale nie polepszy się nigdy; zaś najświetniejsze wynalazki, najmądrzy ustrój społeczny, teorie naukowe najtrafniejsze nie osuszają łez ludzkich, ziemi w Eldorado nie zmieniają<sup>8</sup>.

W katastroficzne obawy i nastroje obfitowała także pilnie przez Prusa studiowana praca Friedricha Alberta Langego poświęcona historii filozofii materialistycznej. W tym sztandarowym dziele neokantyzmu przeważało jednak utopijne przekonanie, że zbliżająca się katastrofa czy przesilenie może być początkiem nowej ery w dziejach ludzkości<sup>9</sup>.

Odbicie tych wszystkich nastrojów i obaw epoki znajdujemy w najwybitniejszym utworze Prusa. W swej monografii Zygmunt Szweykowski pisze:

dalej już nie można było iść ani w krytyce społeczeństwa, ani w zwątpieniu w cywilizację ogólnoludzką, ani też w niepokojach i cierpieniach metafizycznych<sup>10</sup>.

*Lalka* odzwierciedla typowe lęki, fobie i tęsknoty tego okresu, jest bowiem

---

czona ze skrótem (K bądź L) wskazuje tom, pozostałe zaś stronicie. Ponadto: R = E. R e n a n, *Dialogi i fragmenty filozoficzne*. Przeł. G. G l a s s. Warszawa [1913].

<sup>5</sup> Cyt. za: S k a r g a, *op. cit.*, s. 468.

<sup>6</sup> Zob. H. M a r k i e w i c z, *Dialektyka polskiego pozytywizmu*. W: *Przekroje i zbliżenia. Rozprawy i szkice historycznoliterackie*. Warszawa 1967.

<sup>7</sup> Zob. T. W e i s s, *Przełom antypozytywistyczny w Polsce w latach 1880–1890. (Przemiany postaw światopoglądowych i teorii artystycznych)*. Kraków 1966.

<sup>8</sup> W. M. D e b i c k i, *Postęp, szczęście i rewolucje społeczne. Chłodne uwagi o palących kwestiach*. Warszawa 1885, s. 11.

<sup>9</sup> F. A. L a n g e, *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*. T. 2. Przeł. F. J e z i e r s k i. Warszawa 1881. Chodzi tu zwłaszcza o słynny rozdział pt. *Stanowisko ideału*, kończący to olbrzymie dzieło.

<sup>10</sup> Z. S z w e y k o w s k i, *Twórczość Bolesława Prusa*. Warszawa 1972, s. 214.

wiernym dokumentem swych czasów. Stąd utopijny wątek, którym za chwilę się zajmiemy, należy uznać także za element jej weryzmu.

Sytuacje kryzysowe, okresy wyjątkowego rozczarowania rzeczywistością stwarzają szczególną koniunkturę dla rozwoju utopii i zaciekawienia utopijnymi koncepcjami. Prus nie był twórcą utopii w pełnym i klasycznym znaczeniu terminu<sup>11</sup>. Jednak zainteresowanie dziełami typu utopijnego jest widoczne u tego pisarza, akcenty, elementy i motywy utopii przewijają się przez jego twórczość oraz refleksję publicystyczną i naukową<sup>12</sup>. Te dwie sfery: literacka i dyskursywna, są tu silnie i w sposób naturalny ze sobą związane, potraktujemy je więc komplementarnie.

Zainteresowanie tematyką utopijną zaczynamy obserwować od połowy lat osiemdziesiątych<sup>13</sup>. Widoczną tego oznaką są pozostawione w rękopisach urywki powieści *Sława* (1885). Zachowane fragmenty uderzają schematycznością pomysłu, wyraźnie nawiązującego do konwencji literatury popularnej. Inspiracją mogło tu być pisarstwo Jules'a Verne'a, którego nazwisko jest przywoływane w powieści. Słowem, utwór nie rokował dobrze ani pod względem artystycznym, ani ideowym. Wymowa *Sławy* różni się zasadniczo od rozwinięcia tego wątku w *Lalce* (np. Gneistowi jest zupełnie obojętne, co się stanie z jego wynalazkiem, czemu on posłuży, a sytuacja taka jest nie do pomyślenia w wypadku Geista). Jednak już w nie do końca zakończonym utworze wyraźnie rysuje się konflikt wybitnej jednostki ze społeczeństwem, znajdujemy ostre potępienie ogółu, który nic nie robi dla poprawy swego bytu, bo jest zainteresowany wyłącznie tanimi rozrywkami i płaskimi przyjemnościami.

Zarzucony pomysł na nowo skryształizuje się w trakcie pisania *Lalki*, zapewne pod wpływem całkiem nowych uwarunkowań i inspiracji z zewnątrz. Koncepcja ideowa związana z wątkiem przejętym ze *Sławy* ma w *Lalce* bez porównania ciekawsze i wyrazistsze rysy. Zachodzi więc podejrzenie, że Prus natrafił w międzyczasie (trudno stwierdzić, kiedy: czy przed przystąpieniem do pisania, czy już w jego trakcie) na jakieś nowe podniety ideowe. Dość prawdopodobnym czynnikiem, który mógł tu mieć znaczenie, wydaje się lektura bardzo głośnego w owych czasach, a dziś prawie zupełnie zapomnianego przez historyków literatury dzieła

<sup>11</sup> Terminu „utopia” używam tutaj w dość szerokim zakresie znaczeniowym. Można go wstępnie zdefiniować za J. M i k l a s z e w s k ą (*Antyutopia w literaturze Młodej Polski*. Wrocław 1988, s. 14): „utopia to wizja nie istniejącego w rzeczywistości, doskonałego społeczeństwa, a także utwór dyskursywny lub literacki, który je opisuje. Osobnego określenia wymaga świadomość czy inaczej postawa utopijna. Postuluje ona przebudowę społeczeństwa w oparciu o transcendentny wobec rzeczywistości ideał. Postawę utopijną cechuje wykraczanie poza daną rzeczywistość oraz szczególnie silnie odczuwane napięcie między pojmowanym normatywnie ideałem a poddawany krytyce istniejącym stanem rzeczy”. O szerokości pojęcia i metodologicznych problemach, jakie ono sprawia, zob. np. B. B a c z k o, *Utopia*. W: *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*. Przeł. M. K o w a l s k a. Przekład przejrzał B. B a c z k o. Warszawa 1994.

<sup>12</sup> Zob. E. P i e ś c i k o w s k i, *Niezrealizowane pomysły literackie*. W: *Nad twórczością Bolesława Prusa*. Poznań 1989. – G. F i l i p, *Fantastyczne przypowieści i humoreski Bolesława Prusa*. W zb.: *Bolesław Prus. Twórczość i recepcja*. Red. E. Łoch, S. Fita. Lublin 1993.

<sup>13</sup> Abstrahuję w tym momencie od problemu, w jakim stopniu pozytywizm w ogólności, jego program filozoficzny, naukowy i społeczny, był stanowiskiem utopijnym. Interesuje mnie tu bardziej wyodrębnianie się myśli utopijnej ze świadomości pozytywistycznej i grawitowanie tej świadomości ku utopii. Próbuje zatem ukazać przenikanie się paradygmatu myśli pozytywistycznej z paradygmatem utopii, ale nie chcę ich utożsamiać.

Ernesta Renana *Dialogi i fragmenty filozoficzne*. Koncepcje światopoglądowe i utopijne pomysły tam zawarte znajdują swe odbicie w *Lalce*<sup>14</sup>.

*Dialogi i fragmenty filozoficzne*, ogłoszone w 1876 roku, były tworzone w czasach kryzysu ideowego równie silnego jak ten, który panował w okresie powstania *Lalki*. Napisane po klęsce Francji w wojnie z Niemcami w 1871 roku, po doświadczeniach Komuny Paryskiej, są świadectwem załamania moralnego i światopoglądowego, czasu zwątpienia w siłę i rozum narodu, logikę historii. Świadectwem narastania lęków i niechęci do zbiorowości, tłumu, jakim ulegało wielu ówczesnych uczonych i filozofów<sup>15</sup>. Rozczarowanie nauką, która nie potrafiła zapobiec przewrotom i nieszczęściom, skierowało myśl Renana ku idealistycznym marzeniom i utopiom.

W *Dialogach* kilku uczonych przechadzających się po ogrodach Wersalu dyskutuje nad istotą, celem i przeznaczeniem świata. Przyjmując pozytywistyczne założenia: negację nadprzyrodzonego i zasadę doświadczalnego badania rzeczywistości, wzbogaconych o kult ideału, rozważają różne sposoby zrozumienia mechanizmów, które kierują światem, nadają mu sens i zmuszają do postępu.

Dzieło składa się z trzech części, z których każda następną jest rozwinięciem i konsekwencją rozważań i konstatacji zawartych w ustępie wcześniejszym. Stosownie do stopnia naukowej pewności, poszczególne części są odpowiednio zatytułowane. Pierwsza to *Twierdzenia*, druga *Prawdopodobieństwa*, trzecia *Marzenia*<sup>16</sup>. W kolejnych partiach utworu rolę głównego wykładawcy-mentora przyjmuje coraz to nowy filozof: Filalet, Teofrast i Teoksynt. Każdy z tych wykładów znajduje swe odzwierciedlenie w *Lalce*.

Filalet roztacza najbardziej zbliżoną do pozytywistyczno-naturalistycznej filozofii koncepcję rzeczywistości, ale z silnym zaakcentowaniem teleologiczności procesów kierujących egzystencją, co jest już odbiciem narastania wpływów koncepcji witalistycznych prowadzących ku francuskiej odmianie nurtu „filozofii życia”. Świat to zatem precyzyjna maszyna, której mechanizm jest posłuszny przyrodniczemu prawom działającemu w myśl jakiejś „idei kierowniczej”<sup>17</sup>. W tym precyzyjnym mechanizmie nie ma miejsca na ingerencję sił nadprzyrodzonych. Nie znaczy to, że nie istnieje żadna ostateczna instancja, jakiś Absolut, powodujący,

<sup>14</sup> Nazwisko Renana bardzo rzadko przywoływane jest w opracowaniach o twórczości Prusa. Wiemy, że we wczesnej młodości fascynował się on *Życiem Jezusa*. Potem nie odnajdujemy wyraźnych śladów zainteresowania twórczością Renana. Ze wzmianek w kronikach można jednak wywnioskować, że Prus znał niektóre jego dramaty (zob. K9 237 i 515). Widocznie go cenił, skoro miał w swej bibliotece kilka jego książek (zob. H. I l m u r z y Ń s k a, A. S t e p n o w s k a, *Księgozbiór Bolesława Prusa*. Red. nauk. Z. S z w e y k o w s k i. Warszawa 1965, s. 125). Nie było tam wprawdzie, jak się zdaje, *Dialogów*, jednak znajdowało się wydanie *Życia Jezusa* z 1880 roku. Świadczy to o niesłabnącym sentymencie do słynnego dzieła Renana, skoro po latach postanowił pisarz zakupić ten egzemplarz. Dodać trzeba, że *Dialogi* były nawiązaniem i rozwinięciem metafizycznej koncepcji zawartej już w *Życiu Jezusa*.

<sup>15</sup> Zob. S. K r z e m i e Ń - O j a k, *Taine*. Warszawa 1966, s. 12–15, 18.

<sup>16</sup> Zawartość części pierwszej i drugiej jako „filozoficzne pewniki” i „możliwości” określiła E. O r z e s z k o w a (*Ernest Renan*. 1886. Cyt. ze zb.: *700 lat myśli polskiej*. [T. 6:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*. Wybór, oprac., wstępy A. H o c h f e l d o w a, B. S k a r g a. Cz. 1. Warszawa 1980, s. 303).

<sup>17</sup> Warto tu przywołać ten naukowy termin C. B e r n a r d a, jako że w toku filozoficznych dyskusji nabierał charakteru metafizycznego i być może, iż Renan tworząc swą koncepcję pozostawał pod wpływem tych dyskusji. Zob. B. S k a r g a, *Claude Bernard*. Warszawa 1970, s. 93–95.

że wszechświat rozwija się na mocy immanentnych praw. „Świat zdąża do swych celów z instynktem pewnym, nieomylnym”, powiada Filalet (R 19); ale należy pamiętać, że w tym stawaniu się świata: „Jesteśmy igraszką wyższego egoizmu, popychadłem jego celów” (R 23). Świat jest widowiskiem, w którym wykonujemy rolę, jaką wyznaczyła nam natura czy raczej ów Absolut, ujawniający się pod postacią tego, co nazywamy naturą i jej prawami. Działamy z nakazu instynktów i popędów, ale nie znaczy to, że są one jedyną rzeczywistością, a ich ostatecznym celem jest podtrzymanie wciąż tego samego, fizycznego ładu niezależnego od pierwiastków idealnych. Według Filaleta jedną z podstawowych sił władających światem jest popęd płciowy, stymulowany przez różne bariery moralno-kulturowe, ale po to, aby zapewnić gatunkowi ludzkiemu stały harmonijny rozwój w kierunku idealnym. Te bariery stworzone przez naturę (a tylko pozornie przez kulturę) są udręką dla jednostki, ale dla ogółu, dla natury są „ucieczką i koniecznością” (R 24). „Pożądanie jest wieczną opatrnościową sprężyną aktywności [...]” (R 21) i czyni z człowieka narzędzie ewolucji. To Filalet wypowiedział słynne porównanie, które później tak uwiodło swym pięknem Orzeszkową: „Jest więc człowiek jak robotnik fabryki gobelinów, który tkając kobierce na wspan, nie widzi ich deseni” (R 22).

Wokulski jest takim robotnikiem, który miotany przez irracjonalne uczucie, staje się narzędziem, siłą wzbogacającą ludzkość w nowe idee, wzniosłe pragnienia i cele. Jest forpocztą ewolucji mającą za zadanie popychać rodzaj ludzki ku wyższym formom bytowania. Wokulski, chcąc nie chcąc, dokonuje szeregu czynów na rzecz ogółu. Zdobywa ogromny majątek, który daje utrzymanie dziesiątkom i setkom ludzi. Uczucie do Łęckiej zmusza go szybko do dalszych, jeszcze szerszych działań, które przysłużą się społeczeństwu i całej ludzkości. Wyzwała w nim ogromne natężenie sił duchowych i fizycznych, pcha do heroicznych wyzwoleń i czynów. Ochocki mówi o Wokulskim:

on troszczy się interesami tysięcy, patrzy nieraz o kilkadziesiąt lat naprzód, a każda rzecz nieznaną i nierozstrzygniętą pociąga go w sposób nieprzeparty. To nawet nie jest żadna zasługa, tylko mus. Jak żelazo bez namysłu rusza się za magnesem albo pszczoła lepi swoje komórki, tak ten gatunek ludzi rzuca się do wielkich idei i prac niezwykłych... [L1 579]

Silne podkreślenie fatalizmu, zdeterminowania ludzkiej kondycji, zwłaszcza wybranych, wybitnych jednostek, ma tu aspekt meliorystyczny, bo wszystko to odbywa się w zgodzie z interesem ogółu, odwiecznym porządkiem i prowadzi do postępu, do ostatecznego, Boskiego celu: „Pracujemy dla Boga, jak pszczoła, która nie wiedząc o tym, wytwarza miód dla człowieka” (R 35). Jak widać, Prus i Renan posługują się bardzo podobnymi metaforami, które działania człowieka ukazują jako naturalne procesy przyrodnicze, regulowane przez instynkty lub prawa fizyki. Procesy te podporządkowane są ogólnemu planowi, o którego istnieniu wybrane jednostki dowiadują się dopiero na pewnym etapie realizacji tego wszechświatowego zamysłu, a najczęściej, jak owe pszczoły, nie zdają sobie sprawy, jakiemu celowi służą. Wybrane jednostki władzę nad światem i samoświadomość własnej roli uzyskują tylko z nadania owej metafizycznej siły prowadzącej ku finałowi procesu. Wokulski, a także Geist, chyba są bardzo bliscy osiągnięcia tego etapu rozwoju.

W ten sposób Renan podejmuje polemikę z koncepcją Schopenhauera – śle-

pej i nierozumnej woli, przywołując zresztą wprost w swoim traktacie nazwisko tego filozofa (R 32–33). Prus z kolei na kartach swej powieści, przenikniętej na wskroś pesymizmem Schopenhauera<sup>18</sup>, stara się przełamać ideę ślepej woli właśnie przez wprowadzenie do utworu idei zaczerpniętych u Renana, jak i też pewnie u innych „filozofów życia”, takich jak Jean Marie Guyau czy – zwłaszcza – Alfred Fouillée. Taka tendencja tkwiła zresztą w duchu tych czasów, zdominowanych przez pesymistyczne wizje następców Schopenhauera, które starano się przełamać. Jeden z głównych bohaterów *Anny Kareniny* – Lewin, pogrążony tak jak Wokulski w chaosie ideowym, wpada na myśl, aby zamiast schopenhauerowskiej woli dostrzegać wszędzie miłość kierującą rozwojem, ale zadowala się tym pomysłem bardzo krótko (jest to w powieści część 8, rozdz. 9). W dziele dotyczącym filozoficznej działalności Guyau twierdził Fouillée, że pod ideą życia należy odnaleźć ideę woli i wykazać, że „normalną rdzenną wolą jest wola powszechna, kochająca”, której ekspresja przyczynia się stopniowo do rozwoju ogólnego szczęścia i zanikania skupisk egoizmu<sup>19</sup>.

Przez Wokulskiego przelewa się silny strumień tego rodzaju metafizycznej siły, wiodącej go często, tak jak chciał Schopenhauer, ku zwątpieniu, apatii i biernej kontemplacji, ale także, i to w sposób niezwykle intensywny, ku działaniom przenikniętym miłością i idealizmem. To dążenie ku empatii z cierpiącym wszechstworzeniem nie kłóciło się zresztą do końca z filozofią Schopenhauera, a nawet się z nią doskonale zazębiało, gdyż, jak wiadomo, przyznawał on w swym systemie istotną rolę współczuciu jako jednemu ze sposobów wiodących do wyzwolenia i zbawienia<sup>20</sup>. „Filozofowie życia” specyficznie wypreparowali tę ideę z systemu Schopenhauera i nadali jej nowy kształt. Wydaje się, że również Prus poszedł tym tropem<sup>21</sup>.

Tak pojmowana siła objawia się w konstrukcji postaci Wokulskiego, choćby w epizodzie wielkanocnej kwesty, gdy postanawia on pomóc obserwowanej w kościele nierządnic. Postępuje wtedy wbrew konwenansowi, ryzykując kompromitację, nie mogąc się jednak przeciwstawić wewnętrznemu wezwaniu. Próbuje interpretować swoje zachowanie: „Apostolstwo?... Szczyt głupoty”; „Wreszcie – wszystko mi jedno; jestem tylko wykonawcą cudzej woli” [L1 183, pod-

<sup>18</sup> Zob. M. Głoger, *Schopenhaueryzm w „Lalce” Bolesława Prusa*. W zb.: *Na pozytywistycznej niwie*. Red. T. Lewandowski, T. Sobieraj. Poznań 2002.

<sup>19</sup> A. Fouillée, *Moralność, sztuka i religia podług M. Guyau*. Przeł. J. K. Potocki. Warszawa 1894, s. 121.

<sup>20</sup> Szerzej na ten temat w moim artykule *Schopenhaueryzm w „Lalce”*.

<sup>21</sup> Choć w *Najogólniejszych idealach życiowych* Prus otwarcie odżegnywał się od etyki Schopenhauera (N, s. X), to zarazem w duchu jego filozofii przekształconej przez „filozofów życia” zaznaczał:

„Między uzdolnieniami duchowymi posiadamy cudowną władzę – w s p ó ł c z u c i e, dzięki któremu przyjmujemy udział w cudzym szczęściu i nieszczęściu.

Władzę tę należy kształcić i rozwijać, po prostu choćby w celach egoistycznych. Przez współczucie bowiem dusza nasza rozszerza się i ogarnia nie tylko własną pomyślność, lecz i te zmiany, jakim ulegają inni ludzie, nawet zwierzęta i rośliny, a nawet rzeczy martwe.

U c z u c i e – jest organem naszego własnego i doczesnego szczęścia; w s p ó ł c z u c i e – daje nam przedsmak szczęścia boskiego i wiekuistego” (N 34).

Dodać jeszcze wypada, że na etapie pisania *Lalki* idea ta ma charakter fatalistyczny, później Prus próbuje nadać jej charakter woluntarystyczny i utylitarny.

kreśl. M. G.]<sup>22</sup>. Cudza wola kieruje bohaterem nieustannie przy wszystkich jego działaniach. Nie wiemy tylko do końca, czy jest to wola pojmowana po schopenhauerowsku, czy działa ona według celowego planu, czy też można ją uważać za głos Opatrzności. W kreacji postaci Wokulskiego, zgodnie z polifoniczną budową *Lalki*, zaznaczają się zatem konkurencyjne koncepcje filozoficzne albo raczej narastają jedna na drugiej według logiki ewolucji ówczesnej myśli: na materializm i naturalizm nakłada się schopenhaueryzm, na schopenhaueryzm – witalizm i „filozofia życia”, na te ostatnie zaś modernizm religijny<sup>23</sup>.

Tutaj istotne jest, że „filozofia życia” Renana wiedzie wprost ku utopii. Zobaczmy bowiem, jak będzie wyglądał finał tego procesu ewolucyjnego, którego nieświadomym narzędziem stał się Wokulski, a także inni bohaterowie *Lalki*, i jakimi drogami Natura-Absolut do niego poprowadzi. O tym powiadają nas Teofrast i Teoksyst.

Teofrast uważa, że dwoma biegunami świata są ideał i materia. Dzięki materii może ziszczać się byt, ale moc jego urabiania, przekształcania go ma tylko idea świadomej siebie duszy, która czyniąc sobie z materii tworzywo konstruuje „byt doskonały”. Powstanie idei jest wyższym szczeblem ewolucji, której spełnieniem, szczytem jest i d e a d o s k o n a ł a. Każdy z ludzi pracuje dla jej spełnienia się. Istnieje swego rodzaju kapitalizacja dóbr dająca w sumie rezultat dodatni na rzecz ideału. Reszta powoli się unicestwia. „Przez tę maleńką cząsteczkę, którą składamy na rezerwę wiecznego postępu, każdy z nas żyje w wieczności” (R 40). Dlatego w tak panteistycznie pojętej ewolucji każdy człowiek musi wykorzystywać swoją egzystencję dla dobra ludzkości, zgodnie z tym, co powiada Geist:

W naturze nie ma grobów ani śmierci; są różne formy bytu, z których jedne pozwalają nam być chemikami, inne – tylko preparatami chemicznymi. Cała zaś mądrość polega na tym, ażeby korzystać z nadarzającej się okazji, nie tracić czasu na błżeństwa, lecz coś zrobić.  
[L2 161]

„Dusza [...] poczyna się i kończy. Wynika ona z układu atomów. [...] a lubo przelotna, posiada bezmierną przewagę nad materią [...]” (R 43), zatem nie należy tracić czasu, trzeba działać dla przybliżenia szczęśliwej przyszłości.

Jednak rozmówca Teofrasta, Eutyfron, zauważa, że obecnie cywilizacja zmierza ku upadkowi, nie widać w niej idealistycznych dążeń, które mogłyby przyczynić się do ogólnego postępu. Wręcz przeciwnie: ogół spętany jest niskimi chuciami i spędza czas na materialnym używaniu. Panuje egoizm i nierówność klas. Teofrast przyznaje mu rację. Jedyne ratunek widzi w wybitnych, wysoce szlachetnych jednostkach, które łącząc się stworzą „oligarchiczne kultury rozumu” i przejmą władzę nad światem, świadomie pokierują ewolucją:

Jeżeli chcemy wyobrazić sobie rzeczy rozumne, należy pomyśleć o oligarchii uczonych, dzierżących w swoim ręku ludzkość za pomocą środków, które byłyby ich tajemnicą niezdobytą. Nie mógłby się nimi posługiwać tłum, gdyż reprezentowałyby one nazbyt silną dawkę wiedzy oderwanej. Jest więc wiedza doniosłym czynnikiem boskiej świadomości. Jako teore-

<sup>22</sup> W tej scenie wątek utopijny przenika się z problematyką religijną, także bardzo ważną w myśli Renana. Kwestię tę omawiam w przygotowanym artykule *Bolesław Prus i Aleksander Świętochowski wobec podstaw ideowych modernizmu katolickiego*.

<sup>23</sup> Logikę tę staram się śledzić w swoich artykułach, oprócz już wymienionych zob. też *Determinizm w „Lalce” Bolesława Prusa* („Pamiętnik Literacki” 2000, z. 2).



tyczna jest samopoznającym się światem, jako stosowana – ofiaruje ona mocy boskiej środki wieczności nieobliczonej.

Dotychczas postępy świadomości dokonywały się przez pierwotne siły natury, przez instynkt nie o wiele wyższy od instynktu rozrodczego i ewolucji zwierzęcej. Wkroczy tu pewnego dnia twórcza refleksja uczonego. Wiedza dokona reformy świata instynktu: ogrom rzeczy, leżących obecnie w kategorii instynktu, przejdzie do kategorii refleksji. [R 61]

Podobną diagnozę społeczeństwa i podobną drogę uzdrowienia chorej sytuacji znajdujemy w *Lalce*. Polskie społeczeństwo jest rozwarstwione na skłócone ze sobą klasy. Arystokracja myśli wyłącznie o rozrywkach i trwoni majątki. Mieszczanstwo nie ufa hrabiom i baronom, skupione jest tylko na swych interesach i drobnych transakcjach. Osamotnieni chłopi i proletariats ulegają powolnej i nieuniknionej degeneracji. Wszelkie próby zmiany tej sytuacji kończą się fiaskiem. Ludźmi kierują bowiem ślepe, egoistyczne instynkty. Co zrobić, aby przeistoczyć człowieka-zwierzę w istotę rozumną i świadomą? Rozwiązanie problemu Wokulski znajduje w Paryżu. Geist planuje dzięki nowemu wynalazkowi zawładnąć światem i dokonać swoistej selekcji ludzkości. Chce wytepić „zwierzęta w ludzkiej skórce”, a pozostawić na ziemi tylko „prawdziwych ludzi” i w ten sposób zmienić postać świata (L2 144). W momencie gdy powszechnie obniża się poziom moralny i umysłowy, gdy ludzkość kroczy ku upadkowi i zagładzie, w laboratorium niemieckiego wynalazcy dokonuje się krystalizacja „kultury rozumu”. Ten niejako naturalny proces uwidoczniają porównania narratora wpłatanego w tok refleksji bohaterów. Wokulski, gdy po raz pierwszy ujrzy Geista, pomyśli, że „żelazo za zbliżeniem się magnesu musi doznawać podobnych wrażeń” (L2 134). W podobnie instynktownie naturalny sposób Wokulski łączy do Ochockiego. Tak natura uruchamia swe mechanizmy obronne, aby nie zatrzymać ewolucyjnego procesu. Te ożywcze siły nieprzypadkowo pochodzą z Niemiec i z Polski, bo jak zaznacza Renan, rasy zachodnioeuropejskie są już umysłowo i moralnie zużyte i to nie od nich przyjdzie światło przemiany, tylko z Niemiec oraz – zwłaszcza – ze Słowiańszczyzny, gdzie istnieją jeszcze duże pokłady sił żywotnych. Gdyby *Lalka* była kontynuowana, Geist, Ochocki, Wokulski stworzyliby pewnie taką oligarchię uczonych – autor myślał o tym poważnie w czasie pisania utworu<sup>24</sup>. Wątek jednak pozostał w powieści w stanie załączkowym, gdyż Prus skierował uwagę ku innym koncepcjom ideowym. Wybrał drogę poszukiwań religijnych i etyki chrześcijańskiej. Lecz także Renan proponował w swym utworze bardzo piękne, zbliżające się ku religii rozwiązania, które takiego materialistę i panteistę, jakim dotąd był Prus, mogły bardzo pociągać. Są to owe marzenia, o których opowiada Teoksynt.

Natura poprzez rządy uczonych doprowadzi do ubóstwienia człowieka, bo zawiera się to w jej planach. Wszyscy mówcy zgadzają się, że „celem tego świata jest wytworzenie refleksyjnej, wciąż doskonalącej się świadomości”. Stanie się to nie za sprawą doskonalenia się ogółu, ale dzięki kilku wybrancom:

Jest [...] mało prawdopodobne, aby Bóg się ziszczył przez demokrację. Demokrację sekciarską i zawistną wypadałoby nazwać „błędem logicznym”, błędem grubym, ponieważ celem świata

<sup>24</sup> Po latach pisarz wspominał w jednym z artykułów (*Male uzupełnienie dużej „Książki jubileuszowej”*. „Kurier Codzienny” 1896. Cyt. z: B. Prus, *Pisma*. Red. Z. Szwejkowski. T. 29. Warszawa 1950, s. 227): „byłem do niej tak przywiązany [tzn. do *Sławy* i jej utopijnego wątku], że – wyraźnie zapowiedziałem ją w *Lalce*. Zdawało mi się, że pierwsza powieść, jaką napiszę po *Lalce*, będzie *Sława*”.

nie może być niwelacja szczytów, lecz przeciwnie – tworzenie bogów, istot wyższych, bogów, których by reszta istot świadomych czciła, służąc im z miłością przez służbę szczęśliwą. [R 75–76]

Postęp nauki umożliwiłby „wytworzenie rasy wyższej”, „gatunku bogów – *devas*” (R 86). W ten sposób Natura posługując się uczonymi doprowadziłaby ewolucję do szczęśliwego kresu. „Tyрани pozytywistyczni” zaprowadziliby Królestwo Boże na ziemi. Rządziliby „nie j a k bogowie, gdyż bogami byłiby oni sami [...]” (R 84).

Wszystko, co kiedykolwiek żyło i królowało w stanie klechd i przesądów, powraca w królewskiej szacie rzeczywistości i prawdy: bogowie, piekła i raje [...], wyższość rasy, siły nadprzyrodzone – wszystko z martwych powstać może w czynie człowieka, czynie jego rozumu. [R 90]

Ewolucja prowadzi ku Bogu: „Jak ludzkość wyszła ze zwierzęcości, tak boskość wynikałaby z ludzkości” (R 88). Wokulski z wolna ulega takim metamorfozom – jak gdyby przyrastała w jego mózgu nowa komórka, pozwalająca mu ogarniać miłością całe istnienie (L1 157), a jego „poglądy zbiegają się w pewną całość, w jakiś system filozoficzny, który tłumaczył mu wiele tajemnic świata i jego własnego bytu” (L2 131).

Tęsknoty za Absolutem, sprawiedliwością i rządami rozumu, utrwalonymi sankcją jakichś wyższych istot, znajdują zresztą w powieści Prusa refleks wyraźniejszy. Ochocki roztacza przed Wokulskim takie oto swe rojenia:

Wszakże pan myślał kiedyś o machinach latających?... [...] Czy pan rozumie, jaki nastąpiłby przewrót na świecie po podobnym wynalazku?... Nie ma fortec, armii, granic... Znikają narody, lecz za to w nadziemskich budowlach przychodzą na świat istoty podobne do aniołów lub starożytnych bogów... Już ujarzmiłszy wiatr, ciepło, światło, piorun... Czy więc nie sądzisz pan, że nadeszła pora nam samym wyzwolić się z oków ciężkości?... To idea leżąca dziś w duchu czasu... Inni już pracują nad nią; mnie ona dopiero nasycy, ale od stóp do głów... [L1 307]

Tęsknota Wokulskiego za Ideą przybiera nie tylko kształt naukowych prognoz, ale także formę alegorycznych wizji posągu kobiety z napisem „Niezmienna i czysta” (L2 486–487) oraz formę zwykłych marzeń. Wokulski zaczyna zamykać się w bajkowym kręgu lektur opisujących cudowny świat, „gdzie podłość nie stroi się w maskę obłudy, gdzie rządzi wieczna sprawiedliwość kojąca bóle i nagradzająca krzywdy...” (L2 485). Czytając *Tysiąc i jedną noc* zaczyna marzyć, że on sam „jest czarodziejem, który posiada dwie bagatelki: władzę nad siłami natury i zdolność stawania się niewidzialnym...” (L2 485–486). Nie wątpi, że po kilku latach jego rządów ludzie zmieniliby się w aniołów.

Takim czarodziejem, który zdobył władzę nad siłami natury, był Prospero z dramatu Renana *Kaliban* (1878). Dzięki wiedzy naukowej i przyrodniczym eksperymentom posiadał umiejętność powoływania do życia istot duchowych, nadludzkich. Duchem wywołanym z niebytu jest Ariel – symbol idei doskonałej. Antagonistą Prospera i jego niezwyklego pomocnika jest tytułowy Kaliban – alegoria ludzkości stojącej na niskim, zwierzęcym szczeblu rozwoju. Rządy Prospera kończą się za sprawą zbuntowanego tłumu, któremu przewodzi krnąbrny sługa. Prospero musi uciekać, Ariel zaś rozwiewa się w nicości. Podobnie Wokulski musi porzucić swe marzenia.

Prus oczywiście uświadamiał sobie, że wizja Renana jest tylko piękną ułudą,

literacką fantazją. Z drugiej jednak strony słabość Prusa do tego rodzaju fantazji poświadczają jego notatki, w których do końca życia rozwijał różne fantastyczno-metafizyczne pomysły literackie<sup>25</sup>. Na jednym z zachowanych arkuszy zanotował takie problemy: „Czy jest Bóg?”, „Człowiek szukający Boga”, „Widzenie rzeczy minionych i przyszłych”, „Dola człowieka obdarzonego własnością cudowną” i w końcu „Władza nad naturą w ręku człowieka”<sup>26</sup>. Krótco po napisaniu *Lalki* Prus zainteresował się jeszcze na łamach kronik utopią Edwarda Bellamy’ego zawartą w jego głośnej powieści *W roku 2000* i, co charakterystyczne, odnajdywał w tej koncepcji – jak to określał – „kilka bardzo zdrowych ziarn” (K12 291). Jako pozytywista i prakseolog musiał jednak szukać realniejszych sposobów udoskonalania świata, oddalić się od wizji porywających serce, wspaniałych, ale trudnych do pogodzenia z rozumem i z własną wyjątkową wrażliwością moralną. Musiała być mu jednak o wiele bliższa Renanowska koncepcja nadczołowieka niż pomysły Nietzschego. Prus nigdy w swych kronikach nie atakował Renana, choć słów potępienia nie żałował Nietzschemu, często wymienianemu wszak jednym tchem z francuskim myślicielem<sup>27</sup>.

Filozofia Renana, jak się zdaje, była w okresie przełomu antypozytywistycznego ożywczym, choć chwilowym powiewem nowych nadziei i złudzeń. Balsamem mającym spowodować zrośnięcie się na nowo elementów rozpadającej się doktryny. Renan był teraz tym, kim kilka lat wcześniej był Spencer. Trzeba sobie wyobrazić, z jakim zainteresowaniem czytano wówczas *Dialogi*. Pokazuje to dobitnie tekst Orzeszkowej<sup>28</sup>, której inspiracja Renanem pozwoliła natchnąć powieści świeżym powiewem idealizmu i optymizmu. Co ciekawe, Prus i Orzeszkowa dość odmiennie czytali Renana, co chyba dobrze odzwierciedla ich temperamenty pisarskie. Orzeszkową fascynował głównie aspekt etyczno-religijny jego pism, szukała w nich zasady moralnej i religijnej pociechy<sup>29</sup>, Prus natomiast zajmował się przede wszystkim aspektem naukowym i filozoficznym. Mimo odmiennych akcentów w recepcji tego filozofa była to, trzeba podkreślić, inspiracja głęboka, a w przypadku Orzeszkowej także i bardzo trwała. Recepcja myśli Renana wymaga jeszcze dalszych badań i pogłębionych analiz, lecz już teraz można stwierdzić, że jego oddziaływanie na umysłowość pozytywistów i modernistów pozostaje wciąż nie docenione.

Prus choć przez chwilę musiał uwierzyć w realność rozwiązań zawartych w *Dialogach*. W tej epoce szalonego rozwoju cywilizacyjnego, postępów techniki, wynalazków i odkryć niewiele rzeczy mogło wydawać się nieprawdopodobnymi.

Niemiecki ekonomista i socjolog Werner Sombart tak wyjaśniał ówczesny fenomen powszechnego zainteresowania i szczególnego urodzaju utopijnych utworów:

Gdy wszystko uległo zmianie, gdy w naszych oczach gładko urzeczywistniają się cuda, których nikt nawet nie przypuszczał, dlaczego nie ma się spełnić jeszcze coś więcej? Dlaczego

<sup>25</sup> Zob. Pieścikowski, *op. cit.*

<sup>26</sup> B. Prus, *Notatki o kompozycji*. Bibl. Publiczna im. H. Łopacińskiego w Lublinie, rkps 1811, s. 2. Jest to zespół kilku luźnych kart, prawdopodobnie z lat dziewięćdziesiątych.

<sup>27</sup> Zob. Araszkiewicz, *op. cit.*, s. 1118–1119.

<sup>28</sup> Orzeszkowa, *op. cit.*

<sup>29</sup> Zob. M. Gloger, *Eliza Orzeszkowa i Ernest Renan – zapomniany język*. W zb.: *Pozytywizm. Języki epoki*. Red. G. Borkowska, J. Maciejewski. Warszawa 2001.

nie wszystko pożądane? Tym sposobem rewolucyjna terazniejszość staje się urodzajnym gruntem dla przyszłej utopii społecznej. Edison i Siemens są duchowymi ojcami Bellamy'ego i Bebla<sup>30</sup>.

Nie ma racji Teresa Walas zaliczając *Dialogi* do rzędu czarnych utopii, które tworzą wizję społeczeństwa opartego na ucisku i terrorze<sup>31</sup>. Może z perspektywy dzisiejszych doświadczeń jest to ocena usprawiedliwiona, ale w czasach Prusa tekst ten odczytywano dokładnie odwrotnie. Była to utopia moralna, stworzona przez idealistę załamanej naturą człowieka. Takim idealistą, któremu podcięto skrzydła, był także autor *Lalki*. Obaj moralisci w zdehumanizowanej, zezwierzęconej rzeczywistości starali się znaleźć drogi dojścia do tego, co prawdziwie ludzkie. *Dialogi* przedstawiały utopię progresywną, w której przyszłość niesła pozytywne wartości, a nie utopię regresywną, jakiej twórcą był w owym czasie Eduard Hartmann. Seweryn Smolikowski, na którego studia Prus się powoływał i które zarazem były bliskie jego poglądom, pisał o pomysłach niemieckiego filozofa:

Lubo jednakże to jego samobójstwo *en masse* całej ludzkości ma mieć metafizyczną doniosłość, w arsenale filozofii nieświadomego spoczywa broń wcale nie metafizycznej natury. Wprawdzie Hartmann nie wskazuje zbyt wyraźnie tej broni; czyniąc ją zawisłą od postępu nauk technicznych i udoskonalenia środków komunikacyjnych pomiędzy ludźmi, ale kreśli już warunki nieodzowne dla możliwości zastosowania jej w dalszej lub bliższej przyszłości<sup>32</sup>.

Koncepcja Renana była antytezą koncepcji Hartmanna, którego pomysły Prus bezlitośnie wykpiwał w swych kronikach (K8 35–38, K10 243).

*Dialogi i fragmenty filozoficzne* należą do kategorii utopii, jakich wiele wydała scjentyistyczna umysłowość drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Przywiązują one jednak szczególną uwagę do wzniosłych, szlachetnych celów oligarchii utworzonej przez wyjątkowe umysły i tym różnią się od stechnicyzowanych, naukowych utopii końca XIX wieku<sup>33</sup>. Ukazują wprawdzie rządy „potęgi prawowitej”, która „słuszne opinie oprze na słusznym terrorze”, ale ta potęga ma być legitymowana czystą ideą, siłą duchową.

Akcentowanie w wizji roztaczanej przez Geista potrzeby ewolucji duchowej, naprawy moralnej człowieka – to załączkowa prefiguracja młodopolskich utopii: Wincentego Lutosławskiego z jego traktatu *Ludzkość odrodzona* (1910) i Jana Karola Kochanowskiego, który w 1917 roku wydał *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju*, a także *Najogólniejszych ideałów życiowych* (1901). Rozprawy te, przy wszelkich różnicach, należą do dość jednorodnego nurtu myślowego, stanowią próbę traktowania przemiany świata i człowieka w tych samych kategoriach, wywiedzionych z etyki i religii, wzbogaconych o podkład ewolucyjno-historiozoficzny i kult ideału.

Lutosławski tak ujmował założenia swej rozprawy:

Zwykle usiłowano wskazywać różne środki materialne jako lekarstwa na materialne niedomaganie ludzkości. Rozmaite obrazy lepszej przyszłości, w nowszych czasach roztaczane

<sup>30</sup> Cyt. za: A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*. Warszawa 1910, s. 346.

<sup>31</sup> T. Walas, *Ku otchłani. (Dekadentyzm w literaturze polskiej 1890–1905)*. Kraków–Wrocław 1986, s. 49–50.

<sup>32</sup> S. Smolikowski, *Apoteoza człowieka i wznowienie dualizmu wschodniego w filozofii współczesnej*. „Biblioteka Warszawska” 1881, t. 1, s. 333.

<sup>33</sup> Zob. Miklaszcewska, *op. cit.*, s. 39–55.

przed szerszą publicznością, oparte były przeważnie na wielkich nadziejach, jakie budzą techniczne wynalazki.

Ale techniczne wynalazki są obosieczną bronią i mogą być wyzyskane dla powiększenia jeszcze rażącej nierówności między ludźmi, jak też dotąd przeważnie bywało.

Tutaj, zdaje się po raz pierwszy w historii utopii, wprowadzam prosty czynnik duchowy jako siłę mającą i mogącą przeobrazić nawet materialne warunki życia ludzkości w pożądanym przez wszystkich kierunku, tak aby wszyscy mieli wystarczający zarobek, trwały pokój od niebezpieczeństw zewnętrznych i wolni byli od walk klasowych, które dziś tyle sił bezowocnie wyczerpują<sup>34</sup>.

Ten sposób myślenia o postępie ludzkości był bliski Prusowi od dawna. W roku 1884 podkreślał:

pod pokostem niezmiernych ulepszeń technicznych kłębi się odwieczna chciwość i oszustwo, słabość i głupota, ból i narzekanie; słowem – stary człowiek, który przez trzydzieści wieków nie zmienił się ani na jotę.

Skąd brać mamy naukę, że dziś pilniejszą rzeczą jest udoskonalić ludzką duszę aniżeli sposób kierowania balonami [...]. [K7 206]<sup>35</sup>

Z czasem stawało się dla Prusa coraz jaśniejsze, że same pozytywistyczne podstawy myślenia, nauka i technika niewiele zmieniają w życiu człowieka, dopóki ten nie wejdzie na wyższy stopień świadomości etycznej. Rozwój wiedzy, nauki musiał iść w parze z rozwojem duszy, moralnej wrażliwości człowieka. Trzeba było zbudować odpowiedni program, zbadać możliwości moralnej przemiany ludzkości w oparciu o nieco bardziej realne przesłanki niż te, jakie proponował Renan, choć katastroficzny obraz życia społecznego wciąż skłaniał z jednej strony do szukania rozwiązań radykalnych, utopijnych, a z drugiej przemawiał za uznaniem tego stanu za nieodwracalny. *Lalka* stanowi zapis typowego dylematu umysłowości owego czasu: albo pogodzić się z istniejącą sytuacją, uznać pesymizm za zjawisko wszechogarniające i ostateczne, albo też szukać ratunku w myśleniu utopijnym, jak czynili duchowi aktywiści końca XIX wieku – Wincenty Lutosławski czy Cezary Jellenta<sup>36</sup>.

Do opisu drogi myślowej Prusa w okresie Młodej Polski doskonale z pozoru pasuje formuła Zbigniewa Kuderowicza, próbującego ująć umysłowe koniunktury epoki:

Na przełomie XIX i XX wieku narastało przekonanie o niewystarczalności i jednostronności zarówno pesymistycznych ocen procesu historycznego, jak utopijnych nadziei na realizację w historii ideału społecznego. [...]

W myśli modernistycznej pojawia się tendencja do wykroczenia poza dylemat pesymizmu i utopii na drodze przejścia z obu stanowisk pewnych elementów i uzyskania nowej postawy wobec historii i nowej oceny perspektyw jej rozwoju i przyszłości człowieka. Nie przecząc obecności postaw pesymistycznych w myśli modernistycznej, trzeba podkreślić, że jej oryginalność zawiera się właśnie w poszukiwaniu takich propozycji wykroczenia poza pesymizm, które akceptują pewne pesymistyczne oceny, zwłaszcza diagnozę współczesności, a zarazem nie popadają w myślenie utopijne ani w bezkrytyczny optymizm<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> W. Lutosławski, *Ludzkość odrodzona. Wizje przyszłości*. Warszawa 1910, s. IX.

<sup>35</sup> Zob. też Szwejkowski, *op. cit.*, s. 170–171.

<sup>36</sup> Zob. T. Lewandowski, *Cezary Jellenta estetyk i krytyk. Działalność w latach 1880–1914*. Wrocław 1975, s. 26–64.

<sup>37</sup> Z. Kuderowicz, *Dylemat pesymizmu i utopii w kręgu polskiego modernizmu*. „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 7, s. 20–21. Tutaj jednak trudno zgodzić się z badaczem, który uznaje

Wysiłek Prusa będzie skierowany na wypracowanie takiej właśnie postawy, czego dowód stanowią *Najogólniejsze ideały życiowe*, zawierające pozornie bardzo realistyczny program. Warto zatem rozważyć pytanie, czy była to próba w pełni udana, oddalająca się od skrajnych biegunów ówczesnej świadomości. Myśl Prusa, mimo wysiłków, będzie wciąż oscylować między bardzo pesymistyczną diagnozą współczesności a utopijnymi tęsknotami.

Ideał społeczny formułowany w traktacie dążącym do stosowania rygorów naukowych był według Prusa najzupełniej możliwy do osiągnięcia. Jednak minimalizm dążeń przeplata się tu z emocjonalnością, rojeniami typowymi dla utopii.

Ideał – to jasnowidzenie czegoś lepszego, czegoś, co kochamy, z czego radujemy się, co, chociaż niewidzialne, jednak napełnia podziwem i – nieukojoną tęsknotą...

Człowiek, który raz zatruł sobie duszę widokiem ideału, już dopóty nie dozna spokoju, dopóki nie zacznie urzeczywistniać na tej ziemi swoich nieziemskich widzeń. [N 4–5]

Ale te wielkie ideały – „potoki nadziejskiego światła” – są jedynie (autor ma tego świadomość) ludzkimi tęsknotami za wiecznym szczęściem, istnieniem wolnym od trosk i cierpień, niemożliwymi do urzeczywistnienia na tym świecie, choć krzepiącymi duszę. Powinniśmy zatem skupić się na prostych, możliwych do realizacji w życiu doczesnym ideałach życiowych, takich jak: „skromny dobrobyt, zabezpieczenie się od chorób zaraźliwych, życzliwość bliźnich [...], ciągle napływające wiadomości o nowych postępach myśli i pracy ludzkiej [...]” (N 5).

W poszukiwaniu bardziej realnych podstaw swej filozofii społecznej zwrócił się pisarz do ideorealizmu Henryka Struvego. Akcentował on znaczenie różnych, nawet utopijnych idei, ale zarazem podkreślał możliwość ich urzeczywistnienia w dalszej czy bliższej przyszłości. Nie przypadkiem Struve, opisując relacje między kategorią ideału a utopią, napomyka o *Najogólniejszych ideałach życiowych*<sup>38</sup>. Polski ideorealista przekonywał:

zadowolenie wywoływane przez ideały polega bezpośrednio na wyczekiwanej realizacji ich treści, na ich spodziewanym urzeczywistnieniu. Bez tego czynnika realnego ideał staje się mrzonką niezdołną zająć poważnego umysłu<sup>39</sup>.

Problem w tym, że Struve nie wyznaczał żadnych kryteriów oceny utopijności danej idei, a w czasach Prusa ciągle stawiano sobie pytanie, gdzie tkwi kres ludzkich możliwości, nauki i techniki, a zwłaszcza gdzie jest kres procesów ewolucyjnych, w które bezkrytycznie wierzone. Nikt nie chciał uznać, że aktualny stan rozwoju, nie tylko technicznego, ale przede wszystkim społecznego i moralnego, może być ostateczny w obliczu obowiązujących idei ewolucyjnego postępu i pozytywistycznych teorii naukowych. Granica między fantazją, mrzonką, utopią a nauką zacierała się bezustannie.

Nic więc dziwnego, że Prus nie zauważa, jak jego skromny program zamienia się w utopię, ów nadziejski ideał, który nie tak bardzo daleki jest od wizji Lutosałwskiego. Szczególnie sposób osiągnięcia tego celu był z gruntu utopijny.

działalność Lutosałwskiego za nie noszącą znamion utopijności. Program autora *Ludzkości odrodzonej* stanowi według Kuderowicza klasyczną próbę wyjścia poza dylemat pesymizmu i utopii.

<sup>38</sup> H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć filozofii*. Wyd. 3. Warszawa 1903, s. 210.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 180.

Wiara, że człowiek i duch zbiorowy zdoła kiedyś osiągnąć odpowiednią harmonię władz duszy: myśli, woli, uczucia, i dzięki temu będzie wcielać w życie we właściwej kolejności trzy Prusowskie zasady bytu: ideały Doskonałości, Użyteczności i Szczęścia, była złudna.

Opis idealnego społeczeństwa i ustroju nie jest jedyną cechą rozpoznawczą utworu utopijnego. Równie charakterystyczne dla utopii, od Platona począwszy, są rozważania o duszy człowieka, idealnym twórcy, który dzięki swej mądrości i moralności miał wcielać w życie wyśniony ustrój<sup>40</sup>. Wszak w cyklu artykułów *Co to jest socjalizm* (1882) uznaje Prus teorię socjalistyczną za niemożliwą do realizacji w najbliższej przyszłości z jednego głównie powodu: piętą achillesową jest sam człowiek. Pisarz stwierdza, że socjalizm jest teorią merytorycznie poprawną, opartą na metodzie naukowej<sup>41</sup>, lecz cóż z tego –

gdymby socjalizm był nauką, którą sam Bóg wypisał błyskawicami na niebie, to jednakże mógłby on wydać dobre rezultaty tylko między ludźmi bardzo uczciwymi, bardzo rozwiniętymi umysłowo, ale nigdy w społeczeństwach, gdzie nieuctwo, utracuzusztwo, niesumienność i egoizm grają tak wielką rolę, jak to dziś ma miejsce<sup>42</sup>.

Opracowanie metod i poznanie dróg prowadzących do przemiany człowieka stało się wyzwaniem czasu. Konsekwencją tych dążeń były też postulaty oddania władzy w ręce filozofów i mędrców, a w okresie pozytywizmu – inżynierów i naukowców. Prus w swym traktacie podejmuje to wyzwanie, skupiając się na sposobach, dzięki którym człowiek ma zostać taką niezwykłą jednostką. Można zatem określić ten program także jako utopię wychowawczą. W myśl jego zasad człowiek miałby stać się naraz altruistą (ideał Użyteczności), geniuszem (Doskonałość) i ascetą (Szczęście). Krótko przed śmiercią pisarz jakby zrozumiał ostateczny sens swej etyki: „Dusza rozszerzając się do najdalszych granic dosięga: Myślą – Geniusza, Wolą – Bohaterstwa, Uczuciem – Świętości”<sup>43</sup>. Autor traktatu, przy całym minimalizmie oczekiwań i zdroworozsądkowej postawie, wierzył, że w oparciu o pozytywistyczną psychologię i socjologię, inspirowany różnymi nurtami „filozofii życia” skontaminowanymi swoiście z etyką chrześcijańską, zdoła przemienić ludzi w aniołów, choć bardzo się tego wypierał (zob. N 68).

Przygnębiający obraz współczesności nie pozwalał wierzyć, że taki ideał ziści się wkrótce. Punktem odniesienia dla utopijnych traktatów epoki jest zawsze negatywna diagnoza sytuacji aktualnej i odsunięcie spełnienia się ideału w daleką przyszłość, co jakby gwarantowało r e a l n o ś ć tego myślenia. Kochanowski snujący swe historiozoficzne koncepcje duchowej ewolucji człowieka oscyluje, podobnie jak Prus, między optymizmem czerpanym z wiary w ostateczną palingenezę ducha a pesymizmem, wynikłym z refleksji nad chwilą obecną:

Przeżywana przez nas faza rozwoju ludzkości, tak jeszcze, mimo tysiąceleci dziejów, od Królestwa Bożego daleka, sprawia, że czcimy na ogół, jeśli nie słowem, to czynem, o wiele bardziej siłę materialną niżli duchową człowieka<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Zob. Miklaszewska, *op. cit.*, s. 21–22.

<sup>41</sup> Zob. Szweykowski, *op. cit.*, s. 49.

<sup>42</sup> Cyt. za: Bolesław Prus. 1847–1912. *Kalendarz życia i twórczości*. Oprac. K. Tokarzówna, S. Fita. Red. Z. Szweykowski. Warszawa 1969, s. 306.

<sup>43</sup> B. Prus, *Notatniki*. T. 14, k. 73. Bibl. Publiczna m. st. Warszawy, rkps 139 l.

<sup>44</sup> J. K. Kochanowski, *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju*. Warszawa–Lwów 1917, s. 62.

Było to powszechne przekonanie i sposób myślenia wszystkich aktywistów duchowych epoki, starających się stworzyć środki zaradcze przeciwko załamaniu, jakiemu podlegało wiele charakterów.

*Emancypantki*, które miały być *remedium* danym społeczeństwu, próbą auto-terapii pisarza z mocno nadszarpniętą wiarą w altruizm człowieka<sup>45</sup>, są w gruncie rzeczy utworem o bardzo minorowych tonach. Monografista tej powieści zauważa:

Przedstawiona [...] w *Emancypantkach* rzeczywistość społeczna lat siedemdziesiątych znamion optymizmu nie posiada, tym bardziej nie mógł się pisarz znamion tych doszukać w polskiej rzeczywistości społecznej lat dziewięćdziesiątych<sup>46</sup>.

Typowe sądy o epoce, pisane pod wrażeniem słynnego dzieła Maxa Nordau *Zwyrodnienie* (1892), znajdujemy w *Najogólniejszych ideałach życiowych*:

Koniec XIX wieku zapisuje się w historii charakterystycznymi zjawiskami [...].

Pierwszym jest – silny przyrost ludności [...], dzięki czemu coraz trudniej nie tylko o zdobycie chleba, ale nawet – wody, powietrza i miejsca na ziemi. Wyścigi o byt zaostrażają się; słabsi będą mieli coraz trudniejsze warunki istnienia [...].

Drugim zjawiskiem [...] jest na wielką skalę objawiające się zwyrodnienie...

[...] w naszej epoce „zwyrodnienie” stało się chorobą epidemiczną. Pominąwszy bowiem szybki wzrost obłąkań, samobójstw, występków przeciw naturze – widzimy już całe społeczeństwa niby pociągnięte w wariacko-kryminalny odmet... [N 178–179]

Takie wątpliwości i obawy budziły zresztą dzieła innych znanych Prusowi myślicieli, takich jak Hyppolyte Taine, Cesare Lombroso, Émile Zola, Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Scipio Sighele, Werner Sombart, Thomas H. Huxley<sup>47</sup>. Badacz nowożytnej idei postępu zauważa:

Usprawiedliwione wydaje się twierdzenie, że także „przeciętna wiara” intelektualistów między schyłkiem XIX wieku i początkiem XX wieku była rzeczywistością w znacznym stopniu problematyczną. Dwuznaczności nie były przypadkami, które można by pominąć. Nawet zakładając, że owa „wiara w postęp” istniała, była ona podmywana przez całe morze wątpliwości<sup>48</sup>.

Szczególnie symptomatyczne w traktacie Prusa jest bardzo krytyczne nastawienie do zbiorowości, ogółu, który „jeszcze znajduje się na najniższym stopniu rozwoju, jakim jest – zaspokajanie głodu wrażeń, potrzeba podniecania organów” (N 251)<sup>49</sup>. Znamienne jest dla ówczesnych utopistów postrzeganie tłumu jako siły niszczącej i nieczułej<sup>50</sup>. Niewiara w „mądrość zbiorowego ducha” nakazywała upatrywać siły napędowe ewolucji w wybitnych jednostkach, których liczba – starano się dowodzić – jest coraz większa, a ich działalność coraz bardziej widoczna. Prus w swym traktacie twierdzi, że „ruch postępowy” wytwarza garstka doskonałych, użytecznych i szczęśliwych (N 12, 257). Furorę robią różne teorie opisujące

<sup>45</sup> Zob. J. Tomkowski, *Lekcja profesora Dębickiego. W: Mój pozytywizm*. Warszawa 1993.

<sup>46</sup> E. Pięścikowski, „*Emancypantki*” Bolesława Prusa. Warszawa 1970, s. 178.

<sup>47</sup> Zob. P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*. Przeł. A. Dudzińska-Facca. Warszawa 1998, s. 107–113.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>49</sup> Zob. też J. Tomkowski, *Robinson Kruzo, Don Kichot i tłum*. W: *Mój pozytywizm*, s. 67–72.

<sup>50</sup> Zob. Kochanowski, *op. cit.*, s. 41–45.



działalność takich jednostek, nazywanych nerwowcami, mózgowcami (Nałkowski), jednostkami twórczymi (Przybyszewski), indywidualistami (Kochanowski), potomkami Prometeusza (Jellenta) itd. Lutosławski zauważał, iż można obserwować wzrastanie liczby osób, które obchodzi los społeczeństw i całej ludzkości, jest coraz mniej samolubów, a coraz więcej ludzi skłonnych do wszelkiej ofiary<sup>51</sup>. „Nerwowcami” poświęcającymi się dla ogółu są Wokulski i Madzia Brzeska. W noworocznej kronice z 1901 roku Prus sporządza całą listę pracowników ducha, altruistów działających dla społecznego dobra (K17 14–17). W swym notatniku zaś zapisze w 1902 roku:

W każdym narodzie na tle lichym znajdują się rzeczy użyteczne i ludzie wielcy, do których wszyscy się przyznają... [...] Ponad narodami, niekiedy przypominającymi stada drapieżnych zwierząt, unoszą się geniusze. W nich streszcza się historia cywilizacji<sup>52</sup>.

W kronikach zresztą Prus wielokrotnie będzie nawiązywał do idei heroologicznych, wpisując się młodopolski (neoromantyczny) etap dyskursu o roli i znaczeniu bohaterów w dziejach narodu i urzędzenia społeczeństw<sup>53</sup>. Pozostawał pod wpływem tych samych myślicieli, którzy kształtowali modernistyczny pogląd na te kwestie. Trzeba tu zwłaszcza wymienić Carlyle’a, Emersona, Renana, Tarde’a. Nazwiska ich raczej nie pojawiają się na łamach kronik, ale za to w rozprawy tych myślicieli i o tych myślicielach obfituje księgozbiór Prusa, a idee zawarte w owych dziełach znajdują odbicie zarówno w kronikach, jak i w utworach literackich (co na przykładzie Renana starałem się wykazać).

Koncepcję i rolę wybitnej jednostki rozważa kronikarz w sposób bardziej racjonalistyczny, podporządkowany pozytywistycznemu organicyzmowi, choć nie wolny od piętna młodopolskiego heroizmu i maksymalizmu. Także działań bohatera nie pozbawia metafizycznej sankcji, rozpatrując czyn jednostki w historiozoficznej perspektywie przyszłej utopii. Albowiem działalność jednostek, mimo że tak doniosła, nie wystarczała, aby spokojnie spoglądać w przyszłość. Trzeba było doszukać się ogólniejszych, historiozoficznych prawidłowości, które potwierdziłyby zachodzenie powolnego wprawdzie, ale za to nieuchronnego procesu materialnego i duchowego doskonalenia się ludzkości.

Przed wszystkim starano się rozpoznać w teraźniejszości oznaki, które powiadają o rozpoczęciu się tego procesu. Pesymistyczne diagnozy zawarte w *Najogólniejszych ideałach życiowych* służą wysnuciu takiego oto wniosku:

w łonie cywilizacji przygotowują się wielkie zmiany: wszystko bowiem, co jest nieużyteczne i zwyrodniałe, musi stopniowo ustąpić miejsca żywiołom użytecznym, zdrowym i doskonalącym się. [N 180]

Prus, podobnie jak Lutosławski<sup>54</sup>, gromadzi w kronikach zdroworoządkowe argumenty, aby unaocznić proces postępowych przeobrażeń, jaki nieustannie przechodzi ludzkość. Analiza przeszłości i porównanie jej z teraźniejszością dobitnie

<sup>51</sup> Lutosławski, *op. cit.*, s. 15–17.

<sup>52</sup> Cyt. za: F. A r a s z k i e w i c z, *Bolesław Prus. Filozofia – kultura – zagadnienia społeczne*. Wrocław–Warszawa 1948, s. 116.

<sup>53</sup> Zob. M. M i c i ń s k a, *Między Królem Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX w. (1890–1914)*. Wrocław 1995.

<sup>54</sup> Zob. K u d e r o w i c z, *op. cit.*, s. 26.

przekonują: „Przyszłość może być na ogół lepszą od terażniejszości [...]” (K 17, 8). Dorobek wieku XIX wygląda wręcz imponująco, jeśli zestawić go ze stanem życia moralnego i cywilizacyjnego w X wieku. Jednak rozwój jest powolny, wyznaczany przez ogólne prawidłowości, których człowiek nie powinien przyspieszać:

rozpatrując się w historii powszechnej, widzimy dwa zjawiska: bardzo powolny ruch ludów ucywilizowanych ku lepszemu – i – częste zatrzymywania się i cofania w tył.

owe cofania się są tym gwałtowniejsze, im niecierpliwym był ruch naprzód. Ciekawe prawo i wielka nauka. [K 17, 8]

Rozwój cywilizacji, ostateczny cel, do którego ludzkość zmierza, jest wynikiem ogólnych praw historycznych: immanentnych (ewolucjonizm przyrodniczy) i transcendentnych (prowidencjalizm), które w myśli Prusa ulegają swoistej symbiozie. Owo prawo, że po okresach kryzysu i zapaści musi przyjść odrodzenie, zademonstrowane poglądowo w *Faraonie*, to zapewne wpływ filozofii Spencera. Ale wzrastająca rola religii w rozwoju ideowym Prusa każe mu rozpatrywać prawidłowości procesu historycznego także w kategoriach historiozoficzno-opatrznosciowych. W tym procesie jest miejsce na wolną wolę i ludzki wkład w dzieło postępu. Historiozofia Prusa to specyficzny, zdroworoządkowy splot woluntaryzmu, prowidencjalizmu i determinizmu historycznego odziedziczonego z myśli Buckle’a i Spencera. Podobne poglądy wygłaszał także Lutosławski, twierdząc, że „Opatrzność kieruje ludzkimi sprawami według pewnych planów, a ludzie mają moc opierania się tym planom [...]”<sup>55</sup>. Czyn człowieka powinien wpisywać się w plan Boga. Pogłos koncepcji Lutosławskiego znajdujemy w *Przemianach* (1912). Powieściowy mentor tak poucza młodzieńca wstępującego w życie:

pamiętaj, że pewniejsze oddasz usługi narodowi sposobiąc się na dzielnego lekarza aniżeli marząc o roli pasterza ludów. Mojżesz, Solon, Cezar, Mahomet, Napoleon Pierwszy – oto jacy wskazywali nowe drogi. Ogrom dzieł dokonanych pod ich nazwiskiem uczy nas, że w tych wypadkach obok geniuszu szczęśliwych jednostek działały nieskończenie potężniejsze siły, które nazwałbym: planem Bożym<sup>56</sup>.

Ludzkość zatem ewoluuje w górę na mocy historyczno-przyrodniczych praw postępu oraz dzięki rozwojowi duszy człowieka, jego władz duchowych: woli, myśli, uczucia, które pozwalają coraz bardziej zbliżać się do Boskiego zamysłu i działać w zgodzie z nim. Program Prusa łączy elementy utopijnego ewolucjonizmu i woluntarystycznych teorii postępu. Autorami woluntarystycznych koncepcji postępu byli w owym czasie Lester Ward, Benjamin Kidd, a w Polsce Tytus Filipowicz<sup>57</sup>. Prus z satysfakcją przywołuje sądy jednego z tych myślicieli, gdy przeciwstawia się poglądom podważającym znaczenie religii dla rozwoju ludzkości:

W dziewiętnastym wieku po Chrystusie myśliciel angielski, Benjamin Kidd, zapewnia, że: „rozwój, powoli dokonywający się w ludzkości, ma przede wszystkim cechę raczej religijną aniżeli umysłową i że rasa ludzka pod wpływem doboru naturalnego będzie się stawała coraz bardziej religijną”<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Lutosławski, *op. cit.*, s. 4.

<sup>56</sup> Prus, *Pisma*, t. 26 (1950), s. 46.

<sup>57</sup> Zob. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Red. nauk. A. Walicki. Warszawa 1983, s. 398–400.

<sup>58</sup> B. Prus, *Od upadku do odrodzenia*. „Tygodnik Ilustrowany” 1912, nr 3. Cyt. z: *Pisma*. T. 1. Przedmowa L. Włodęk. Warszawa [b. r.], s. 20.

Zaczątki procesu moralnego uwrażliwiania człowieka starano się usilnie dostrzec w otaczającym świecie. Przywołajmy ponownie Lutostawskiego:

Budzić się zaczyna w ludzkości nowe uczucie, dawniej nieznanne, a tak silne, że najsilniejsze dotąd znane uczucia [...] podporządkowują się temu jednemu dążeniu, które pewne wybrane dusze w pełni opanowało<sup>59</sup>.

W *Emancypantkach*, w rozdziale *Cukrownia widziana z góry*, profesor Dębicki dostrzega kiełkowanie takiego uczucia w fabrykach i podobnych zakładach. Stoją one wprawdzie na bardzo niskim poziomie organizacji, ale powstawanie przy nich szkół, ochronek dla dzieci, przychodni lekarskich jest oznaką, że w zbiorowym duchu, który unosi się nad robotnikami i maszynami, budzi się u c z u c i e. Nie trzeba dodawać, że przekonanie Dębickiego nie miało nic wspólnego z realiami i statystyką. Plan fabryki, jaki Dębicki podsuwa do realizacji Solskiemu, koresponduje z wizją zakładów przemysłowych zawartą w *Ludzkości odrodzonej*:

Każda fabryka, każda kopalnia, poza swymi celami przemysłowymi, będzie ogniskiem życia duchowego, wymagającym gorliwych usług artystów, nauczycieli i uczonych<sup>60</sup>.

Piękny ideał godnego życia robotniczej rodziny może się ziszczyć dzięki uduchowieniu ludzkości, rozwojowi instynktów altruistycznych, do czego dążyli podobnymi drogami Prus i Lutostawski.

Autor *Lalki* posiadał w swej bibliotece kilka książek Lutostawskiego<sup>61</sup>, a w swych kronikach życzliwie odnosił się do działalności polskiego neoromantyka, choć jego egzotyczne ekstrawagancje nieco dziwiły publicystę (zob. K20 52–57). *Ludzkość odrodzoną* zapewne czytał z zainteresowaniem odpowiednim do naukowych i futurologicznych fascynacji, jakie zawsze przejawiał. Na pewno raziły go bajkowo-groteskowe pomysły autora traktatu (koza jako listonosz), podobnie jak maksymalistyczne założenia. Wizja ta nie spełniała wymogów naukowych.

Autorytet nauki, liczne koligacje ówczesnych utopii z postępem techniki i nauk socjologiczno-historycznych, sprawiły, że pozytywiści bardzo poważnie zainteresowali się zjawiskiem. Aleksander Świętochowski w swej monografii *Utopie w rozwoju historycznym* twierdził, że utopie społeczne mają podstawy naukowe, bo opierają się na analizie procesu historyczno-ewolucyjnego. Łatwiej przewidzieć to, co będzie za lat 50 lub 100, aniżeli rzeczy, które się staną po rewolucji: „nieskończenie więcej postępów wynika z rozwoju życia ludzkości niż z jego gwałtownych przewrotów”<sup>62</sup>.

Przekonanie takie w pełni podzielał Prus, co w efekcie zaprowadziło go do zainteresowania się rozprawą Herberta Geорга Wellsa, której tytuł w polskiej edycji z roku 1904 brzmiał: *Wizje przyszłości, czyli o wpływie rozwoju wiedzy i mechaniki na życie i myśl ludzką*. Wells po okresie tworzenia negatywnych utopii i przerażenia rozwojem techniki doszedł do optymistycznego poglądu na rozwój ludzkości, wiary w możliwość doskonalenia się ludzkiej natury, czego wyrazem jest traktat *Anticipations* (1901). Najbardziej uwiódł Prusa pozór naukowej prognozy zawarty w tej rozprawie, której omówieniu poświęca całą kronikę z 1909 roku<sup>63</sup>. Kon-

<sup>59</sup> Lutostawski, *op. cit.*, s. 7.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>61</sup> Zob. Ilmurzyńska, Stepanowska, *op. cit.*, s. 104.

<sup>62</sup> Świętochowski, *op. cit.*, s. 339.

<sup>63</sup> Za literacki efekt fascynacji Wellsowską wizją można uznać opowiadanie *Zemsta* (1908).

cepcję Wellsa przeciwstawia pisarz cieszącym się popularnością przepowiedniom różnych szarlatanów i jasnowidzów. *Wizje przyszłości* zasługują na znacznie większą uwagę, mają naukową doniosłość:

[...] Wells – wnioski o przyszłości społeczeństw wyprowadza z obserwacji nad tymiż społeczeństwami. [...] swoje przewidywania wyklada niby ogrodnik mówiący o przyszłości drzew, które mniej więcej poznał. [K20 7]

W przyszłości, według Wellsa, rządy będą sprawować wybitnie wykształcone jednostki: inżynierowie i naukowcy, zanikną animozje społeczne i narodowościowe, każdy człowiek będzie się odznaczał energią, umysłem realnym i logicznym, religijnością i szacunkiem dla prawa. Te i inne elementy wizji Wellsa były bardzo bliskie Prusowi, toteż po omówieniu rozprawy z goryczą zauważa:

Prawie te same poglądy czytelnicy mogli byli przyswoić sobie na wiele lat przed ukazaniem się książki Wellsa. Nieszczęściem – dla podobnych rzeczy u nas jeszcze nie nastąpiła moda. [K20 12]

Symptomatyczne jest to odniesienie rozprawy Wellsa do *Najogólniejszych ideałów życiowych*, ujawnia bowiem potencjał utopijności dzieła. W traktacie Prusa na podobnej zasadzie jak w myśli Marksa i Engelsa utopijność jest przysłonięta przez oficjalny ton naukowości i programowego odcięcia się od formułowania bliżej sprecyzowanej wizji przyszłości. *Per analogiam* można odnieść do późnej myśli Prusa to, co Bronisław Baczek pisze o wzajemnych relacjach między marksizmem i utopią, wyrażających się przez stosunek ciągłości i zerwania:

Zerwanie, bo w przeciwieństwie do utopii „socjalizm naukowy” wystrzega się tworzenia szczegółowego obrazu przyszłego społeczeństwa, chociaż jego nadejście uważa za nie tylko dający się przewidzieć, ale także nieunikniony wynik historycznej ewolucji i za ostateczny cel walki klas. Ale i ciągłość, bo pomimo tej zasadniczej niechęci do szczegółowych przewidywań całościowa wizja przyszłej wspólnoty jest stale obecna w politycznym i teoretycznym dyskursie Marksa i Engelsa. Tak więc opozycja utopia/nauka jednocześnie przesłania i odstawia tę wizję nowego społeczeństwa, zaznacza jej jednoczesną nieobecność i obecność. [...] Wizję społeczeństwa komunistycznego można u Marksa odczytać między wierszami. Niekiedy wypowiedzi się na ten temat pośrednio. Tak jakby nie chciał popuścić wodzów swojej wyobraźni społecznej, bojąc się, że popadnie w złudzenia i „marzycielstwo”<sup>64</sup>.

Taki mechanizm myślenia sprawia, że zainteresowanie utopią nasila się pod koniec życia pisarza. Zaświadcza to przede wszystkim księgozbiór, w którym znajdują się rozprawy Wellsa<sup>65</sup>, Lutosławskiego, Świętochowskiego. Wydaje się bowiem wtedy, że wizji idealnych społeczeństw przełomu XIX i XX wieku nic nie łączy z dawnymi, renesansowymi i oświeceniowymi fantazjami, gdyż – jak zauważa Baczek –

Naśladowcy Fouriera i Saint-Simona, Infantina i Consideranta, których uznaje się za notorycznych utopistów i społecznych marzycieli, nie opisują imaginacyjnych podróży i nie proponują wymarzonych rządów. [...] Ukazywane przez nich wizje idealnych społeczeństw mają być konsekwencjami teorii społecznych, a tym samym naukowo uzasadnionymi *prawami*. Nadejście Nowego Społeczeństwa ma być czymś nieuchronnym, ponieważ gwarantuje to bieg historycznej ewolucji i jej powszechnych praw, które właśnie zostały odkryte<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Baczek, *op. cit.*, s. 96–97.

<sup>65</sup> Prus posiadał 4 książki Wellsa, w tym także jego następną rozprawę utopijną *The Modern Utopia* (1905) we francuskim przekładzie. Zob. Ilmurzyńska, Stepnowska, *op. cit.*

<sup>66</sup> Baczek, *op. cit.*, s. 93–94.

Myśliciele przełomu wieków uświadamiają sobie złożoność i wielowymiarowość zjawiska, co prowadzi do powstania metadyskursu o utopii, którego przykładem w Polsce jest rozprawa Świętochowskiego, a także publicystyka Prusa. Zwłaszcza ta późna, w której oprócz wymienionych już nazwisk autorów różnych utopii pojawia się coraz częściej nazwisko Saint-Simona. Prus powołuje się na poglądy tego filozofa i stara się je uzgodnić z pozytywistyczną wiarą w możliwość przełamania fatalizmu przyrody i uszlachetnienie człowieka na drodze naukowego postępowania (K20 143, 159–160, 267).

W wieku XIX i XX pojęcie utopii wzbogaca się o nowe aspekty, spośród których najistotniejszym jest próba unaukowania dyskursu na ten temat. Zjawisko zostaje uwikłane w opozycję utopia–nauka. Znajduje to wyraz, jak już zaznaczyliśmy, zwłaszcza w myśli marksistowskiej, zmierzającej do nadania zjawisku naukowej doniosłości i zarazem do odcięcia się od pojęcia, które – jak trzeba było ze wstydem przyznać – zawiera pierwiastki fantazji i uczuciowości<sup>67</sup>. Najpełniejszą realizacją tych dążeń była rozprawa Engelsa *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, której edycja z 1905 roku znajdowała się w księgozbiorku Prusa. Jak się wydaje, to lektura tego dzieła wpłynęła na Prusowską recepcję rozprawy Wellsa. Egzemplarz szczęśliwie zachował się do dziś<sup>68</sup>. Znajdują się w nim gęste podkreślenia i zakreślenia. Na licznych stronicach podkreślony jest niemal cały tekst, linia w linię, dodatkowo na marginesach dużo zakreśleń pionowych oraz znaków plus. W ten sposób pisarz czytywał dzieła budzące jego ciekawość i zyskujące aprobatę. U Engelsa znajdował wiele bliskich sobie poglądów, które wcześniej już napotkał w rozprawach pozytywistycznych myślicieli: Milla, Spencera, Buckle'a, i które sam głosił w swych wypowiedziach publicystycznych. Np. twierdzenie Engelsa, że „środki dla usunięcia zła społecznego nie mogą być wynalezione, tj. wymyślone przez jakiegoś genialnego myśliciela, lecz muszą być odkryte w zmienionych stosunkach ekonomicznych danej epoki”<sup>69</sup>, jest niemal dokładnie zbieżne ze wskazaniem Prusa zawartymi w *Szkicu programu w warunkach obecnego rozwoju społeczeństwa*<sup>70</sup>. Prus zdanie to w książce Engelsa dokładnie podkreśla, zakreśla i oznacza krzyżykiem – jako jedno z wielu twierdzeń zbieżnych z pozytywistycznym światopoglądem. Świat rozwija się na mocy stałych, koniecznych praw historycznych, społecznych, ekonomicznych, których poznanie jest zadaniem nauki. Ich poznanie prowadzi człowieka do zapanowania nad procesem rozwoju i daje możliwość pokierowania życiem społecznym. Naukową pewność poznania i przewidywania przyszłości gwarantuje istnienie porządku przyczynowego. Determinizm jest dla Engelsa i dla Prusa podstawą wszelkiej naukowości i zarazem wiary w wolność człowieka, w możliwość jego przyszłego zapanowania nad historią, o czym mówi dosadna formuła zaznaczona przez Prusa: „w o l n o ś ć wynika z k o n i e c z n o ś c i, a konieczność zamienia się w wolność”<sup>71</sup>. W innym miejscu Prus dokładnie podkreśla następujący fragment:

<sup>67</sup> Zob. *ibidem*, s. 95–97.

<sup>68</sup> Bibl. Publiczna m. st. Warszawy. Oddział Rezerwy. Zob. Ilmurzyńska, Stepnowska, *op. cit.*

<sup>69</sup> F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. Przeł. A. Warski. Warszawa 1905, s. 25.

<sup>70</sup> Zob. A. Głowacki, *Szkiec programu w warunkach obecnego rozwoju społeczeństwa*. Warszawa 1883, s. 2–3.

<sup>71</sup> Engels, *op. cit.*, s. 25.

Konieczność nie wyłącza wolności. Jeszcze więcej: świadoma i w znaczeniu tym wolna działalność ludzi możliwa jest tylko dlatego, że ich czyny są konieczne. Może się to wydawać paradoksem, ale jest to bezwarunkową prawdą. Gdyby czyny ludzi nie były konieczne, to nie można byłoby ich przewidzieć, tam zaś, gdzie żadne przewidywanie nie jest możliwe, nie ma też miejsca również dla działalności wolnej w znaczeniu świadomego wpływania na otaczające życie. W ten sposób konieczność przedstawia się nam jako gwarancja wolności<sup>72</sup>.

Te dążenia do pogodzenia determinizmu i wolności były charakterystyczne dla światopoglądu wczesnego pozytywizmu, próbującego stworzyć optymistyczny program rozwoju kraju<sup>73</sup>. Wreszcie – przyjęto je za podstawę przewidywań wprawdzie odległej i mgliście się rysującej, ale przecież nieuchronnie zbliżającej się nowej, wspaniałej przyszłości.

W jednym tylko Prus nie zgadza się z Engelsem. Materialistyczny redukcjonizm marksizmu jest trudny do zaakceptowania przez autora *Emancypantek*. Świat bezdusznej, ślepej konieczności, automatycznie kierującej ewolucją, jest zbyt przerażający. W miejscu gdzie Engels ustosunkowuje się do Hegłowskiej ontologii, skłaniając się do jej materialistycznej i mechanistycznej wykładni, Prus – jakby onieśmielony siłą argumentacji wykładu, lecz nie do końca przekonany – notuje na marginesie wątpliwość: „Ale czy nie ma jakiejś wyższej świadomości”<sup>74</sup>. Pisarz usilnie starał się pogodzić wiarę w Boga z wiarą w istnienie stałych, koniecznych praw natury, które byłyby podstawą naukowego wyjaśniania świata. W roku 1903 notuje: „Świat rozwija się mechanicznie, gdyż Myśl Boża, raz uporządkowawszy Naturę, skierowała się do innych sfer działalności”<sup>75</sup>. Utopijne myślenie Prusa przez pewien okres łączy w sobie pierwiastki naukowe i religijne, aż w końcu górę biorą raczej te drugie<sup>76</sup>. Albowiem tak naprawdę fascynacja utopią nie wynikała z jej naukowych podstaw, mających gwarantować jej realizację w przyszłości, ale była konsolacją w świecie kryzysu. Wynikała z rozczarowania naturą człowieka, którego Kochanowski, Prus, Świętochowski nazywali wciąż „największym drapieżką”<sup>77</sup>, zwierzęciem „tym gorszym od najokrutniejszych, że łatwo wścicka się, a mimo to zachowuje rozum, aby szkodzić...” (N 216). Czas, kiedy „ludzie żyć będą bez praw, bez sądów, bez kar, sami z siebie czyniąc to, co dobre i sprawiedliwe”<sup>78</sup>, oddalał się. „Realność utopii” gwarantowana była przez bieg historii, dystans czasowy, mający dzielić współczesnego wyznawcę teorii naukowych od przyszłego ideału. Utopia przybierała nową postać: naukowego chiliazmu. Nadejście „złotego wieku” stawało się wiarą pozytywisty, który z uczonego przekształcał się z wolna w moralistę, proroka, kaznodzieję, ogarniającego myślą coraz większe obszary historii ducha.

Istotę ówczesnych nastrojów oddaje pewnie najlepiej katolicki apologeta, ksiądz Marian Morawski, który w paraliterackim dialogu czy traktacie, jakim są

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>73</sup> Zob. Gloger, *Determinizm w „Lalce” Bolesława Prusa*, s. 19–23.

<sup>74</sup> Notatka umieszczona w egzemplarzu książki Engelsego (*op. cit.*) na s. 22.

<sup>75</sup> Prus, *Notatniki*, t. 7, k. 188v.

<sup>76</sup> Historyk idei twierdzi, że idea postępu w drugiej połowie XIX wieku, oparta na ewolucjonizmie Spencera i Darwina, miała w ogólności charakter religijny. Zob. Rossi, *op. cit.*, s. 91.

<sup>77</sup> Świętochowski, *op. cit.*, s. 347.

<sup>78</sup> Owidiusz, cyt. za: Świętochowski, *ibidem*.

*Wieczory nad Lemanem* (1896), pisał o możliwości ziszczenia się Królestwa Chrystusa na ziemi:

Od tego celu jesteśmy jeszcze daleko – może dopiero w początkach pochodu. Posuwamy się ku niemu oscylacjami, które w pewnych epokach skrajnych czynią nam wrażenie, jakbyśmy się oddalali. Ale patrząc na całość historii spostrzec możemy, że istotnie, choć wolnym krokiem, królestwo Boże się przybliża<sup>79</sup>.

Morawski powtarza repertuar diagnoz i poglądów zawartych w tekstach Prusa, Kochanowskiego, Lutosławskiego, podaje je w konserwatywno-katolickiej oprawie, toteż najwyraźniej słychać tu chiliastyczny ton, właściwy umysłowości ówczesnych idealistów.

Także *Najogólniejsze ideały życiowe* możemy nazwać utopią, ale nie miejsca, tylko czasu, którego nadejście musi nastąpić dzięki powolnej pracy człowieka nad samym sobą i Opatrznościowym wyrokom:

Zdaje się, że głównym celem i rezultatem cywilizacji jest to, ażeby – jak najbardziej uszlachetnić i wzbogacić duszę społeczną. Lecz jak to zrobić?...

Jest tylko jeden sposób: niech każdy pracuje nad udoskonaleniem własnej duszy i niech w ten sposób wpływa na otoczenie. [N 267]

Prus w gruncie rzeczy był gorącym idealistą, który z metody pozytywnej próbował, pod pozorami naukowej ścisłości, zrobić narzędzie służące doskonaleniu się moralnemu człowieka. Pozytywizm nie mógł jednak dać wystarczających do tego celu narzędzi, więc z czasem zbliżał się pisarz do postawy moralisty religijnego, historiozofa, utopisty w końcu, który nie mógł zaznać ukojenia, dopóki zło i podłość go otaczały<sup>80</sup>. W jednym z ostatnich swoich tekstów, zatytułowanym *Od upadku do odrodzenia* (1912), który mógłby z powodzeniem znaleźć się w jakimś pozytywistycznym katechizmie (napisanie go miał w planie), zapytywał:

A co to jest człowiek? Jest to dziecko Boże, stworzone na obraz i podobieństwo Ojca, którego powinien naśladować. Gdy Go naśladowe, wówczas pracuje nad urzeczywistnieniem Królestwa Bożego na ziemi<sup>81</sup>.

Pisarz stawał się wyznawcą – tak chciałbym nazwać ideową postawę tu scharakteryzowaną – pozytywistycznego chiliaizmu. Tego rodzaju postawa zasadzała się na przekonaniu, że prawa ewolucji, ujawniane przez naukę, wiodą do ostatecznego stanu harmonii, miłości i szczęścia między ludźmi. U Prusa oraz szeregu innych myślicieli idea ta została otwarcie złączona z wiarą w Opatrzność, pojmowaną dość szeroko i niejednoznacznie: raz bardziej panteistycznie, jako Absolut praw natury czy historii, raz bardziej osobowo i tradycjonalistycznie. Prus, daleki od postawy mesjanisty, przywiązany do terażniejszości i budowania ideału etycznego zdolnego wpłynąć na praktykę życia codziennego, z czasem coraz częściej spoglądał w wymarzoną przyszłość, obiecaną przez XIX-wiecznych uczonych. Rozczarowany i przygnębiony diagnozami terażniejszości na bieżąco przeprowadzanymi w kronikach, tęsknił otwarcie za inną, lepszą rzeczywistością. Swoją pracę pozytywistycznego publicysty stroskanego dniem dzisiejszym wspierał więc przewidywaniami lepszego jutra, które miały mobilizować rodaków do konsekwent-

<sup>79</sup> M. Morawski, *Wieczory nad Lemanem*. Kraków 1906, s. 94.

<sup>80</sup> Zob. J. Tomkowski, *Pozytywizm XX wieku? W: Mój pozytywizm*.

<sup>81</sup> Prus, *Od upadku do odrodzenia*, s.13.

nej pracy nad sobą i otoczeniem. Postawę tę, widoczną w późnych kronikach i rozprawach, uznać wolno za rodzaj naukowo-religijnego chiliizmu, ale zespolonego z aktywistycznym wolontaryzmem, pozbawionego pokusy kwietyzmu i eskapizmu.

Zasady myślenia Prusa o społeczeństwie i historii zbieżne były w wielu miejscach z utopijnymi koncepcjami epoki. Cechą specyficzną jego rozpraw był pozytywistyczny rodowód. Te związki z pozytywizmem naukowym stawały się z czasem coraz bardziej ogólnikowe i słabły, skutecznie jednak przysłaniały cechy utopijności Prusowego myślenia. Podstawą tego swoistego konstruktum umysłowego była bowiem nie nauka i logika, nie filozofia, ale niezwykle silna uczuciowość pisarza. Emocjonalność jego postawy stawała się zatem coraz bardziej wyraźna. Pięknie tę prawidłowość ujął jeden z nielicznych recenzentów *Najogólniejszych ideałów życiowych*. Anonimowy autor pisał w tygodniku „Głos”:

Prus wmawia w siebie, że rozum jest dźwignią, gdy on jest tylko narzędziem, że rozum jest ciepłem, gdy on jest tylko światłem, że jest ziarnem, gdy jest tylko łupiną osłaniającą ziarno od uszkodzenia. Ale za czasów uniwersyteckich Prusa wierzone tak, jak Prus dzisiaj pisze. Inni – a były ich setki – zostali z tą wiarą szubrawcami, Prusa ocaliła gwiazda, której on widzieć nie chce. Gwiazdą tą jest uczucie [...]. Wyjątki, które świecą dziś narodowi, zawdzięczają czystość duszy – miłości, wyklętej przez „program”. Świętochowski ukochał przyszłość, Sienkiewicz ukochał przeszłość, Prus ukochał teraźniejszość – i to ich ocaliło. Rozumy i programy zjadła rdza życia, zbutwiały popędy samolubne, tylko uczucie uratowało ludzi<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Cyt. za: Bolesław Prus. 1847–1912. *Kalendarz życia i twórczości*, s. 516.