

Maria Żmigrodzka

Pozytywizm Elizy Orzeszkowej

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 62/4, 47-68

1971

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIA ŻMIGRODZKA

POZYTYWIZM ELIZY ORZESZKOWEJ

Treść i zakres pojęcia „pozytywizm” jest do dziś przedmiotem sporów naukowych. Dominująca w polskiej historii idei i historii literatury tradycja interpretacyjna wskazuje jednak, iż operując tym terminem w rozważaniach o świadomości drugiej połowy XIX w. nie należy ograniczać jego stosowności do „pozytywizmu filozoficznego” rozumianego jako teoria nauki ani tym bardziej przeciwstawiać go teoriom społeczeństwa, nawet w ich normatywnym wydaniu.

Pozytywizm będzie tu rozumiany jako szeroko pojęty światopogląd, który zasięgiem swoim ogarnął szereg dziedzin świadomości społecznej. Nie wszystkie jego elementy miały jednakowe znaczenie i nie wszystkie występowały nawet jednocześnie u wszystkich myślicieli tego kierunku. Konkretnie wersje światopoglądowe różniły się nieraz poważnie odcieniami, jakie przybierał scjentyzm i agnostycyzm „pozytywizmu filozoficznego”, naturalizm „pozytywizmu społecznego”, liberalizm „pozytywizmu politycznego”, łączące się niejednokrotnie z odmiennymi wariantami „pozytywistycznej religii”. Propozycje zawarte w światopoglądzie konkretyzowały się przy tym w sposób różny, niejednokrotnie dochodziło też do daleko idącej polaryzacji stanowisk. Wystarczy tu wskazać na fakt, że teza o wykluczeniu problematyki „pierwszych przyczyn i celów finalnych” z zakresu nauki nie przekreśliła prawa uczonych do rozwijania rozważań metafizycznych poza jej obrębem, że agnostycyzm, ogólna dyrektywa ortodoksyjnego pozytywizmu, nie eliminował u swych wyznawców poszukiwania rozwiązań w duchu bądź „wstydlivego idealizmu”, bądź „wstydlivego materializmu”, a niekiedy nawet — akceptowania koncepcji deistycznych czy panteistycznych¹.

¹ Zob. H. Markiewicz, *Dialektyka pozytywizmu polskiego*. W zbiorze: *Proces historyczny w literaturze i sztuce*. Warszawa 1967. Szersze omówienie koncepcji pozytywizmu polskiego oraz wczesnego etapu rozwoju pozytywistycznego światopoglądu Orzeszkowej przedstawiłam w monografii twórczości pisarki: *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*. Warszawa 1965.

Wszystko to skłania do większej ostrożności zarówno w sporach o pozytywistyczną ortodoksję konkretnych przedstawicieli tego kierunku, jak i w ustalaniu daty tzw. załamania się pozytywizmu polskiego.

Źródła pozytywizmu Orzeszkowej, podobnie jak źródeł inspiracji filozoficznej pozytywizmu warszawskiego, poszukiwać należy w dziełach empirystów angielskich drugiej połowy wieku. Była to droga do pozytywizmu paralelna np. do rozwoju światopoglądu Taine'a, który wkrótce znaleźć się miał również wśród patronów polskiego ruchu. W liście do Bochwica z r. 1909 Orzeszkowa, podsumowując etapy rozwoju swych przekonań filozoficznych, zestawiała taką listę autorytetów swej pozytywistycznej młodości: „Buckle, Mill, Spencer, Littré, Comte (założyciel kierunku)” (LZ 5, 177)². W takim to właśnie porządku poznawała dzieła swych mistrzów, zaś zetknięcia z poglądami zwłaszcza Buckle'a, Milla i Spencera stanowiły doniosłe bodźce dla kształtowania się i kolejnych modyfikacji jej pozytywistycznego stanowiska. „Założyciel kierunku” nie przypadkiem wymieniony został przy końcu. Orzeszkowa — podobnie jak wielu „młodych” — poznała poglądy Comte'a stosunkowo późno i raczej powierzchownie, najprawdopodobniej za pośrednictwem Littrégo. Oceniała je też dość krytycznie, zarzucając filozofowi „zarozumiałość i marzycielstwo”. Oddziaływać miały na pisarkę, dopiero w dobie pewnego zachwiania pozytywistycznego agnostycyzmu, przede wszystkim propozycje etyczne Comte'a i w pewnym — dość ograniczonym stopniu — koncepcje „religii ludzkości”.

Świadomość związku z pozytywizmem rzadko wyrażana była *expressis verbis* w wypowiedziach Orzeszkowej. W młodości mówiła najchętniej o „nowoczesnej wiedzy”, nie przyznawała się na ogół do pozytywizmu w latach siedemdziesiątych, gdy „młodzi” otwarcie występowali pod tym sztandarem. Przyczyną tego zjawiska było może, niejednokrotnie manifestowane, poczucie niezależności swej drogi, może daremność prób nawiązania ściślejszego kontaktu z tak zwanymi przez nią „literackimi koteryami” warszawskimi, może dumna świadomość prekursorstwa wobec wielu kampanii „Przeglądu Tygodniowego” i fakt, że jej pozycje ideowe nie zostały wypielegnowane „około Szkoły Głównej”, lecz wyrosły z „ducha wieku” i usilnego samouctwa. Później używała najchętniej określenia „stronictwo postępu”. Swego programu społecznego nie określała jako

² Cytaty z utworów literackich, artykułów krytycznoliterackich oraz listów E. Orzeszkowej oznaczane są tu przy pomocy skrótów (liczby przed przecinkiem wskazują tom, po przecinku — stronicę): LZ = *Listy zebrane*. Do druku przygotował i komentarzem opatrzył E. Jankowski. T. 1, 3—5. Wrocław 1954, 1956, 1961; PKL = *Pisma krytycznoliterackie*. Zebrał i opracował E. Jankowski. Wrocław—Kraków 1959; PZ = *Pisma zebrane*. Pod redakcją J. Krzyżanowskiego. T. 28, 35, 50. Warszawa 1949, 1950, 1951.

pozytywistyczny. Termin ten rezerwowała dla poglądów filozoficznych, ale i tak rzadkie bywały wyznania tego rodzaju co wyrażenie z listu do Karłowicza:

mam prawo nazwać się pozytywistką z tego przynajmniej względu, że o nadprzyrodzoności wszelkiej i w sumieniu swoim, i ustami, głośno, szczerze i śmiało mówię: nie wiem! [LZ 3, 66].

Natomiast u schyłku życia określając swój światopogląd, ujawniając ślady, jakie w jej umysłowości pozostawiły prądy umysłowe wieku, pisała:

Najgłębsze zrazu, choć nietrwałe, wyłobił sposób myślenia ten, który z wielką siłą rozpowszechniał się wówczas na Zachodzie i niemal wszechwładnie zapanował w ówczesnej literaturze polskiej. Nazęwało się to filozofią pozytywistyczną lub krócej pozytywizmem. [LZ 5, 177]

Pozytywizm nie stanowił więc dla Orzeszkowej *nom de guerre* — przyznała się do niego w pełni późno, wówczas dopiero, gdy odrzuciła jego filozoficzne założenia, a nawet — wbrew rzeczywistości — pragnęła wywołać wrażenie, że okres ulegania jego inspiracjom światopoglądowym trwał w jej biografii zaledwie kilka lat. I wówczas jednak wiązała pojęcie to przede wszystkim z agnostycyzmem religijnym, dosłownie niemal powtarzając sformułowanie sprzed ćwierćwiecza:

Byłam więc pozytywistką, o przedmiotach religii w ogóle nie mówiłam ani „tak”, ani „nie”, tylko „nie wiem” [...]. [LZ 5, 178]

Zaledwie zaznaczona została tu perspektywa istnienia „pozytywizmu społecznego”:

Poza tym nie było w tej doktrynie nic antyetycznego i antyspołecznego, co by umysły szlachetniejsze od niej odtrącić mogło. Przeciwnie, naprzeciw ołtarzy, od których odwracała twarze ludzkie, wznosiła ona inne: ludzkości i pracy dla niej, altruizmu, wiedzy itd. [LZ 5, 178].

Jednakże nie na świadomości Orzeszkowej opierać się należy, zarysowując dzieje jej pozytywistycznego światopoglądu. Istotne jest również i to, że ukształtował się on w wyniku klęski ideologii młodzieńczego, przedpowstaniowego jeszcze okresu jej życia. W jej doświadczeniach ideowych tkwiły nie tylko tradycje późnego Oświecenia wileńskiego, otoczone czcią przez jej środowisko tradycje Uniwersytetu Wileńskiego i legenda ojca, liberała i ponoć masona. Ulotne wzmianki pozwalają wnioskować o zetknięciu się przyszłej pisarki poprzez bliskie jej środowisko poleskich „czerwonych” z takimi ideami, jak „lud jako cierpienie, krzywda, powinność naprawienia krzywdy, także sztandar sprawiedliwości, wolności i w dodatku pomiędzy ludzką równością” (LZ 4, 172). W środowisku tym krążyły, według wspomnień pisarki, dzieła Blanca i Proud-

hona, odbierane niewątpliwie, jak to określał Krzywicki, na polski, „chopsko-szlachecki” sposób. Dalekie echa tych lektur miały się odezwać jeszcze we wczesnym programie literackim Orzeszkowej. Oddziaływały też żywo tradycje romantyczne — lelewelizm, francuski „romantyzm społeczny” Micheleta i Hugo, tradycje francuskiej historiografii doby Restauracji.

Ogromna większość tego bagażu ideowego i intelektualnego została dość brutalnie przewartościowana w latach 1864—1866, w sposób znamieny dla modelu pozytywistycznego przełomu popowstaniowego. Przejście klęski, grożącej w ówczesnym odczuciu Orzeszkowej ostateczną zgubą narodu, załamanie się wiary w możliwość, niemal i w sens walki wyzwolenczej, gorączkowe szukanie dróg przetrwania — wszystko to zdewaluowało doświadczenia intelektualne płynące ze źródeł romantycznych czy ośrodków myśli rewolucyjnej. Na placu ostały się tradycje Jana Śniadeckiego, na które przysięgać mieli później i warszawscy „młodzi”. Szczególnego waloru nabrały gorączkowo przyswajane sobie przez szlachtę w dobie działalności komitetów uwłaszczeniowych prace Józefa Supińskiego lub ekshumowane na gwałt strzępy czy to ekonomii angielskiej od Adama Smitha począwszy, czy Benthamowskiego utylitaryzmu, czy wreszcie filozofii szkockiej.

Tym szczątkom organicznikowskiego stylu myślenia, bardzo ironicznie traktowanym później przez pisarkę, sens miał nadać dopiero wpływ *Historii cywilizacji angielskiej* Buckle’a. Entuzjastycznemu omówieniu tej książki poświęcone było pierwsze publicystyczne wystąpienie Orzeszkowej w roku jej debiutu. Recepcja pozytywistycznego stylu myślenia i zbieranie teoretycznych przesłańek dla programu społecznego wyszły więc od dzieła, które w Polsce odbierane było głównie jako rewizja historiozofii romantycznej. Buckle podsuwał argumenty oskarżenia przeciwko feudalizmowi, demaskował jałowość kulturalną społeczeństw wojennych, słauił dobrodziejstwa „cywilizacji kupieckich” — ale przede wszystkim olśniewał nową dla czytelników polskich koncepcją dziejów ludzkości, opartą na pewnych wątkach Comte’owskich. Dzieło to było szkołą empiryzmu i determinizmu pozytywistycznego w wykładzie historii, przynosiło koncepcję postępu cywilizacji jako triumfu rozumu i pracy. Na dziele Buckle’a przyszli pozytywiści śledzić mogli proces przekształcania się romantycznej historiozofii w pozytywistyczną socjologię. Ten moment także miał odegrać zasadniczą rolę w dalszym rozwoju pojęć społecznych Orzeszkowej.

Artykuł debiutującej „Litwinki” o Buckle’u wywołał polemikę wokół jednej z tez jej omówienia, która dla autorki nie miała przecież znaczenia pierwszoplanowego, ale uderzała w centrum sporów, jakie pozytywizm miał długo jeszcze wywoływać w Polsce — mianowicie wokół tezy o ma-

terializmie Buckle'a. Podjęta przez Orzeszkową obrona tego stanowiska dowodzi odwagi, której niewątpliwie trzeba było posiadać dużo, aby wówczas z uznaniem odezwać się o materialistcie, ale interesować też musi jako materiał pozwalający zdać sobie sprawę, co Orzeszkowa rozumiała wówczas przez materializm, któremu — jak to można wywnioskować i z artykułu, i z korespondencji — czuła się w skrytości ducha bardzo bliska.

Istotne znaczenie ma tu fakt, że pisarka nie orientowała się jeszcze zupełnie w istnieniu perspektywy pozytywistycznego agnostycyzmu, który stać się miał jej własnym wyznaniem wiary. Materializmu Buckle'a broniła przez redukcję wszystkich innych określeń światopoglądowych, zaczerpniętych z dość już co prawda sędziwych klasyfikacji prądów filozoficznych — z Cousina i Schweglera (tłumaczonego przez Krupińskiego): skoro Buckle nie jest „ani idealistą, ani mistykiem, ani skeptikiem”³, a więc...

Koncepcja materializmu ma charakter bliski pojęciom XVIII-wiecznym, jest on swego rodzaju determinizmem, składają się nań eliminacja nadnaturalności i uznanie natury za „przyczynę wszechrzeczy”, „gdzie wszystko wypływa z ogólnych przyczyn i ku ogólnym zmierza skutkom”⁴. Orzeszkowa nie bierze pod uwagę stosunku idei do rzeczywistości ani nie rozumie, że u Buckle'a idee tworzą rzeczywistość społeczną. „Materializm” ten to także kryptonim niechęci do „metafizyki”: „ma [ona] dla mnie coś nieskończenie — że się tak wyrażę — niesmacznego” (LZ 1, 33), pisze Orzeszkowa do Józefa Sikorskiego w parę lat później, gdy próbował on ratować jej duszę przy pomocy polemiki *Caro* z materialistami niemieckimi.

Swoiście pojmowany „materializm” Buckle'owski był więc dla pisarki głównie kluczem do historii. Jego ostrze zwracało się przede wszystkim — podobnie jak u Comte'a czy Spencera — przeciw „niekoherentnej kompilacji faktów”, a więc, jak to natychmiast podchwyciła Orzeszkowa, na gruncie polskim służyło demaskacji konserwatywnej i strzegącej starego obyczaju, przyczynkarskiej historiografii, kwitnącej na łamach prasy nazwanej wkrótce „starą”. Ale determinizm Buckle'owski, mimo iż rewidował odpowiedzi, jakich na pytania o istotę i sens historii udzielał romantyzm, nie całkowicie przecież odrzucał jego problematykę. Zapał Orzeszkowej dla socjologii pozytywistycznej był w sporej mierze wywołany faktem, że znalazła w niej nowoczesne i naukowe odpowiedzi na stare, „romantyczne” pytania polskiego życia.

³ E. Orzeszko, *Do czyniącego zarzuty sprawozdaniu o dziele Buckle'a*. „Gazeta Polska” 1866, nr 192.

⁴ Li...ka, *O „Historii cywilizacji angielskiej”* [...]. Jw., nr 158.

Jako rewelacyjne *novum* zachwycił fakt, że socjologia ta przekreślała providencjalizm. Obalała tezę o nadnaturalnym początku indywidualności narodowych. Treść historii upatrywała nie w zapasach człowieka z Bogiem, ale w walce z naturą. Uznając człowieka za jedynego twórcę historii, odrzucała indywidualizm. Operowała pojęciem indywidualności zbiorowej, a nawet tak kuszącym dla narodu niedawno zmiażdżonego i boleśnie odczonego od swego mesjanizmu — pojęciem ludzkości, „wielkiego ogółu, który w całości i w pełni tylko stanowi społeczność”⁵, jak to formułowała Orzeszkowa.

Spośród koncepcji Buckle’a fundamentalne znaczenie jako przesłanka programu społecznego Orzeszkowej miała jego teza o wyższości „praw umysłowych” nad „prawami moralnymi” oraz fakt, że dla myśliciela angielskiego „postęp nie jest spotęgowaniem władz wewnętrznych, lecz ulepszeniem zewnętrznych okoliczności”⁶, a to zapewnić może tylko nauka. Dzieje ludzkości są zatem dziejami postępu oświaty, czyli cywilizacji. Tutaj właśnie Orzeszkowa znalazła teoretyczne uzasadnienie dla programu modernizacji życia polskiego, dla konieczności nadrobienia zapóźnienia cywilizacyjnego, rezultatu wieków przeżytych „w pałacowych zbytkach i monakalnym próżniactwie”. Było to wszak dla niej jedyną gwarancją przetrwania narodu w potężnym i drapieżnym nowym świecie. A więc nie „kwietystyczna” koncepcja doskonalenia wewnętrznego i obrony starych obyczajów, ale ogromna praca nad „ulepszeniem zewnętrznych okoliczności” może przybliżyć szczęście „nie jednostkom, nie kastom, lecz wielkiemu ogółowi”⁷.

Na tej koncepcji postępu oparły się wreszcie teorie moralne Orzeszkowej, stanowiące przejaw utylitaryzmu eudajmonistycznego, tak znamiennego dla ogólnej doktryny etycznej pozytywizmu. Orzeszkowa w swej wierze w harmonijną jedność interesów jednostki i ogółu bliska jest popularnym jeszcze w Polsce koncepcjom Benthama, jej utylitaryzm można by według klasyfikacji Tatarakiewicza określić właśnie jako benthamowski hedonizm nieegoistyczny⁸, upatrujący szczęście jednostki w pomysłności ogółu, ale nie uznający idei ofiary.

Zasadnicze przesłanki pozytywizmu Orzeszkowej, zręby jej światopoglądu i programu społecznego uformowały się więc już w r. 1866, na gruncie intelektualnych podniet, jakich dostarczyła jej *Historia cywilizacji angielskiej* Buckle’a.

Nie znaczy to jednak oczywiście, aby można się było ograniczyć w charakterystyce pierwszego okresu twórczości Orzeszkowej do rozważenia

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ Zob. W. Tatarakiewicz, *O szczęściu*. Warszawa 1962, s. 517.

wpływów tego dzieła i zaliczyć pisarkę do rzędu „*homines unius libri*”. Przeciwnie, imponujące lektury prowadzone w ciągu całego życia, które stawiały Orzeszkową wśród najbardziej wszechstronnie wykształconych pisarzy polskich, stają się okazją do nieustannego pogłębiania, rozbudowywania, korygowania i przekształcania postaw zarysowanych w roku debiutu. Orzeszkowa należała do tych rzadkich okazów wśród polskiej inteligencji humanistycznej, które za swój obowiązek intelektualny uważają zdobycie światopoglądu naukowego. Ze wzruszającym nakładem trudu absolwentka pensji dla panien przegryza się przez podręczniki fizyki, fizjologii i „niepocziwej” chemii, które umożliwić jej miały zrozumienie filozoficznych konsekwencji współczesnych odkryć naukowych przyrodoznawstwa.

Zawsze przecież ciągnie Orzeszkową do historii — określiła ją słowami: „pierwsze pole mego umysłowego kształcenia się” (LZ 1, 49). Zasadniczą domeną zainteresowań pisarki pozostają pozytywistyczne nauki społeczne. Jej własne wystąpienia publicystyczne w tym zakresie wprowadzają bardzo szerokie przeglądy historyczne zagadnienia, niezbędne do rozważenia każdej sprawy w aspekcie „postępu cywilizacji”.

Tak są zbudowane wszystkie prace publicystyczne Orzeszkowej, a niemało ich poświęciła najrozmaitszym „kwestiom”, w które jej zdaniem miały szczególnie obfitować „ostatnie dziesiątki lat naszego wieku”. Artykuły te służą głównie ugruntowaniu programu społecznego pisarki.

Tutaj najznamienniejszy staje się fakt, że bardzo wcześnie — bo już od początku lat siedemdziesiątych — na charakter tego programu zaczynają oddziaływać echa wyraziście obnażonych po Komunie Paryskiej konfliktów klasowych dojrzałego społeczeństwa burżuazyjnego, a także i echa własnych doświadczeń Orzeszkowej. W toku obfitych listownych rozmów z Aurelim Drogoszewskim o socjalizmie wspomniała ona, że z „sekcjarstwem” zetknęła się jeszcze przed rokiem 1870. Konieczność formułowania programu w opozycji do „sekty”, która przedstawiła się jej od razu — jak to zrozumiał Krzywicki — jako „złowrogie widmo rusyfikacji”, wywołała znamienne przesunięcia w filozoficznych koncepcjach pisarki. Przede wszystkim rewizji uległy koncepcje etyczne i następnie szczególną wagę uzyskały teorie organicyzmu społecznego: w trochę innych proporcjach wystąpiła też kwestia „ludzkości” i „narodu”.

Już w artykule *O przekładach* z r. 1872 Orzeszkowa wycofała się z jednostronnego stanowiska Buckle’owskiego w sprawie stosunku postępu cywilizacji i postępu moralnego. Daleko jeszcze jest do późniejszej zasady prymatu „praw moralnych”, do lekceważenia „ulepszeń zewnętrznych”. *Listy o literaturze* z r. 1873 podtrzymują entuzjazm dla postępu technicznego, artykuł *O przekładach* walczy o jak najszerszy dostęp do

światła, choćby połączone z ryzykiem wobec starych wier narodu. Ale Orzeszkowa coraz wyraźniej zwraca się do Comte'owskiej wersji celu postępu jako doskonalenia człowieka poprzez stadia rozwoju cywilizacji.

Szczególnie znamienna jest pod tym względem rozprawka z r. 1874, zatytułowana *O postępie*. Orzeszkowa przedstawiła w niej kwestię postępu jako kluczowe pojęcie współczesnej myśli społecznej, „około którego, niby na osi swej, obracają się wszystkie trudy i dążenia, pociechy i trwogi, błogosławieństwa i złorzeczenia nowożytnego świata”⁹. Za cel postępu uznaje teraz pisarka zarówno udoskonalenie jak uszczęśliwienie ludzkości, dokonywane na drodze rozwoju wiedzy i moralności. Stara się przy tym zachować pełną równowagę w ocenie doniosłości obu tych sił sprawczych optymistycznie pojmowanych dziejów ludzkiego świata. Zgodnie ze stanowiskiem, jakie reprezentował omawiany i szeroko cytowany w artykule Caro, uznaje za kryterium postępu „przypuszczenie największej, jaka może być, liczby ludzi” do udziału w „harmonii praw i rekojmii, stanowiących dobrze zorganizowaną społeczność”, oraz „do używania ubezpieczonych przez nie dóbr: dobrobytu, oświaty, pracy, własności”¹⁰.

Argumentacja rozprawy zdaje się przyznawać jeszcze niekiedy postępowi moralnemu funkcje instrumentalne — występuje więc np. teza, że człowiek powinien doskonalić się moralnie, by uzyskać szanse zorganizowania społecznego współżycia w sposób zapewniający szczęście jednostkom i zbiorowości. Jedynie wiedza i moralność ocalić mogą bowiem najcenniejszą gwarancję zdrowego rozwoju społecznego — jego harmonię. Moralność jest przy tym nierozzerwalnie związana z wiedzą — bez niej nie jest cnotą, lecz „instynktem”. Niemniej tonacja całej rozprawy wskazuje, że nastąpiło tu wyraźne przesunięcie hierarchii wartości.

Świadczą o tym m. in. przytoczone w artykule znamienne przykłady wyraźnego postępu moralności społecznej. Obok wpływu chrześcijaństwa na łagodzenie nierówności między ludźmi, na kształtowanie postaw „ukochania, męstwa, ofiarnictwa”, wymienia Orzeszkowa również „walkę Niderlandów z Hiszpanią” — niewątpliwą w tym kontekście kryptonim polskich tradycji niepodległościowych. Postęp „jakości” cnoty obywatelskiej wiąże tu autorka z heroizmem obrony „wiary i wiedzy”, z lekceważeniem dóbr materialnych w obliczu walki o prawa „gwałconej słuszności”. To eksponowanie cnót heroiczych w miejsce bronionych dotąd mieszczańskich „cnót prostych” wskazuje, że — wyraźniej niż kiedykolwiek przedtem — szczęście jednostki traci znaczenie w perspektywie postępu, przestaje być jego celem. Człowiek szczęśliwy to dla Orzeszkowej członek szczęśliwej zbiorowości.

⁹ T. Orzeszkowa, *O postępie*. „Tygodnik Mód i Powieści” 1874, nr 20.

¹⁰ *Ibidem*, nr 22.

Utylitaryzm eudajmonistyczny okazał się utopią wśród bezmiaru nędz polskiego życia. Trzeba było zarówno pokusom łatwego, egoistycznego szczęścia, jak racjonalnym argumentom „dzieci świata” przeciwstawić heroiczny ideał cnoty i obowiązku, który realizować należy wbrew szczęściu jednostki. Z pomocą przychodzi etyka Milla, który „dołączył w myśl własnej krytyki benthamizmu do jego pierwiastków epikurejskich poważną dozę stoicyzmu i chrześcijaństwa”¹¹. Orzeszkowa wprowadza więc do swych rozważań ideę ofiary dla ogółu i dla postępu i już od połowy lat siedemdziesiątych bohaterowie-społecznicy jej powieści występować zaczęli w aureoli ofiarników i męczenników. Do pierwiastków etyki chrześcijańskiej nawiąże jednak *expressis verbis* dopiero później. Natomiast kult filozofii stoickiej będzie manifesowany wyraźnie i stanie się jednym z motorów namiętnego zainteresowania Orzeszkowej dla cywilizacji antycznych i ich teorii filozoficznych.

Równocześnie wśród cech postępu, rozumianego jako proces „stopniowy, ilościowy, ciągły”, szczególnej wagi nabiera właśnie jego ewolucyjność. W roku 1876 Orzeszkowa pisała:

tak materialny dobrobyt jak moralna skala wszelkich warstw ludzkości znajduje się w nieustannym, acz powolnym postępie; [...] postęp ten istnienie swe zawdzięcza nie gorączkowym szamotaniom się, nie gwałtownym zrywaniom z przeszłością, lecz łącznej, logicznej, nieustannej pracy ludów i czasów¹².

Postęp ten zatem ma charakter organiczny i harmonijny, równie jak ugruntowująca się w myśleniu socjologicznym Orzeszkowej koncepcja społeczeństwa, które winno się kierować najwyższym prawem — „koniecznym i nieodbitym prawem harmonii i zgodnego współdziałania”¹³. Tego rodzaju założenia sformułował, trochę w duchu tradycjonalizmu francuskiego, August Comte, ale nie on był w tym zakresie pierwszym nauczycielem Orzeszkowej. W pismach jej z początku lat siedemdziesiątych pada nazwisko Bastiata; autor *Harmonii ekonomicznych* zachwycił pozytywistkę bardzo wcześnie.

Głoszeniu wiary w harmonijny postęp, stopniowo usuwający krzywdy i nędze, łączący z rozwojem instytucji wzrost pojęć moralnych i „spółczucia”, solidarności wewnątrz społeczeństwa, poświęcone były publiczne odczyty Orzeszkowej: *O niedolach dziecięcych* i *O wpływie nauki na rozwój miłosierdzia*. Wiązały się one ściśle z nękającą ją od początku lat siedemdziesiątych „kwestią sprawiedliwego rozdziału bogactw”, przede

¹¹ T. Kotarbiński, *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*. W: *Wybór pism*. T. 1. Warszawa 1957, s. 221—222.

¹² E. Orzeszko, *O wpływie nauki na rozwój miłosierdzia*. Lwów 1876, s. 26—27.

¹³ *Ibidem*.

wszystkim jednak miały się przeciwstawić karykaturalnej wizji propagandy socjalistycznej, wizji opartej na idei „miłosiernych rabunków”, którą lansował Proudhon.

Socjalizm jak i „kosmopolityzm” uznawała Orzeszkowa za koncepcje sztuczne, podmywające zręby sensownego ładu społecznego, gdyż jej zdaniem obie one negowały zasadnicze cechy natury ludzkiej, naturalne tendencje rozwojowe ludzkości. Naturalizm stał się jednym z podstawowych wątków społecznej myśli Orzeszkowej w późnych latach siedemdziesiątych. Dla naturalizmu pozytywistycznego znamienne było m. in. przejście wzorca nauk przyrodniczych, uznanie niezmiennej natury ludzkiej za źródło historii i kultury, pojmowanie człowieka jako istoty racjonalnej, podatnej na wpływy oświaty i pedagogiki moralnej. W tym sensie też interpretowała Orzeszkowa sugestie pozytywistycznej etnologii, która odegrała zasadniczą rolę w jej biografii intelektualnej.

Na historycznym dowodzie „naturalności” patriotyzmu, jako odbicia „naturalności” procesu powstawania indywidualności narodowych, oparła Orzeszkowa swą interesującą rozprawę *Patriotyzm i kosmopolityzm* (1879). Naturalizm stał się podstawą jej zainteresowania dla organicyzmu Spencera.

Ludwik Krzywicki, który świetnie się orientował w dynamice pozytywistycznej walki z socjalizmem, wskazał na fakt, że początkowe Careyowsko-Bastiatowskie hymny o harmonii społecznej zostały zastąpione przez modną Spencerowską teorię organizmu społecznego. Orzeszkowa także wkroczyła na tę drogę, jak świadczy pewna zmiana argumentacji w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie*. Była ona również z pewnością uwarunkowana i zmianami w obrębie samego socjalizmu. Przedtem na anarchizm Proudhona odpowiadano argumentami Bastiata, teraz naukowej teorii rewolucji przeciwstawiono szeroko etnologicznie umotywowaną przez Spencera teorię organizmu społecznego nienaruszalnego w swej naturalności¹⁴.

W tym stanie rzeczy można by zaryzykować tezę, że Orzeszkowej teoria społeczeństwa kształtowała się w poważnej mierze pod ciśnieniem socjalizmu i stawianych przezeń problemów. Byłby to nawet dosyć wyrazisty wariant pozytywistycznej teorii społecznej, uformowanej w dużym stopniu wskutek konieczności stałego przeciwdziałania niebezpieczeństwu socjalistycznemu. I w tych granicach tylko należałoby odczytać fakt sięgnięcia przez Orzeszkową do Spencera, zwłaszcza w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie*.

Pociągnęła ją przede wszystkim teza o naturalności organizmu spo-

¹⁴ Zob. L. Krzywicki, *Herbert Spencer: „Wstęp do socjologii”* [...]. W: *Dzieła*. T. 2. Warszawa 1958, s. 223.

łecznego, potrzebna w walce z socjalizmem (choć owa teza prowadziła za sobą smutne konsekwencje, bo jako twory sztuczne traktował Spencer zarówno socjalizm jak i... dobroczynność). Dalej — atrakcyjny dla Orzeszkowej był z pewnością Spencerowski „naturalizm etyczny”, przeciwstawiający się nauce o Opatrzności.

Ale naturalizm Spencerowski był dla Orzeszkowej nie do przyjęcia w całej rozciągłości, przede wszystkim ze względu na pewne doniosłe konsekwencje etyczne. Dwie z nich były najistotniejsze.

Po pierwsze, doktrynę Spencera cechował swoisty „fatalizm niepowodzeń w walce z siłami natury”¹⁵. Determinizm Spencera miał odcień fatalistyczny: nic nie pomoże przeciwstawianie się naturze, ona i tak zawsze nas pokona. Stąd mogła wynikać tylko jedna dyrektywa etyczna, o odcieniu biologicznym: przystosowanie się do natury. Było to obce Orzeszkowej — dla niej zasadniczą ideą stała się walka z naturą, której konsekwencją mogło być osiągnięcie wielkości moralnej nawet w klęsce, a później — właśnie tylko w klęsce. Naturalizm Orzeszkowej był zawsze moderowany czy nawet ograniczony przez moralizm.

Po drugie, naturalizm Spencerowski prowadził do tzw. darwinizmu społecznego, do apologii walki o byt, w której słusznie natura unicestwia nie przystosowane, słabsze organizmy. Ten aspekt spenceryzmu podchwyciła krytyka socjalistyczna — m. in. później Krzywicki. Jakkolwiek Orzeszkowa nie mogła się solidaryzować z tezami socjalistów, to przecież podobne motywy pojawiają się w jej negacji pewnych aspektów doktryny Spencera. Jej patriotyzm i humanizm nie pozwalały na opiewanie zwycięstw odniesionych nad organizmami słabszymi i gorzej przystosowanymi, jej moralizm musiał wykluczać gloryfikację prawa biologicznego. Wulgarny spenceryzm stał się podstawą „argonautyzmu”. Orzeszkowa i socjaliści mieli się spotkać w walce z „tłustymi episjerami”.

Teza o tzw. załamaniu się pozytywizmu, które zwykliśmy datować od połowy lat siedemdziesiątych, a już w każdym razie od początku osiemdziesiątych, opierała się na takich faktach, jak zmniejszenie wpływów pozytywistów w społeczeństwie i przekształcenia w światopoglądzie głównych przedstawicieli obozu. Istotnie spore znaczenie mają: wystąpienie krytyki socjalistycznej, która rozbija bezwiedną lub świadomą demagogię „społecznej postępowości” i obrony „prostego człowieka” w publicystyce pozytywizmu; scementowanie stronnictwa zachowawczego, walnie wspieranego przez „młodych konserwatystów”, co m. in. powoduje szereg apostazji wśród niedawnych „młodych”; odwrót wielkiej burżuazji od liberalizmu i wysuwane przez nią wobec pozytywistów zarzuty zbytńskiego radykalizmu, ośmielającego, a nawet produkującego socjalistów. Faktem

¹⁵ Kotarbiński, *op. cit.*, s. 316—317.

jest zamilknięcie „młodej prasy”, z której na placu pozostaje bodaj tylko „Prawda” Świętochowskiego. Faktem są gorzkie podsumowania nikłych osiągnięć lat walki — stwierdzenie marazmu prowincji, ubóstwa życia umysłowego, ciemnoty i nędzy ludu, wulgaryzacji haseł organicznikowskiego utylitaryzmu w praktyce burżuazji. „Załamanie się pozytywizmu” będzie jednak terminem słusznym wówczas tylko, jeśli rozumieć przez to będziemy zahamowanie bojowego rozmachu „stronnictwa postępu”, zwężenie jego bazy społecznej i zasięgu jego oddziaływania, wreszcie pewne modyfikacje w zakresie programu i wyboru środków działania. Jednakże zbyt wcześnie jest jeszcze nawet w początkach lat osiemdziesiątych na składanie pozytywizmu do grobu.

Jeśli chodzi o sytuację Orzeszkowej, to wówczas właśnie przejawia pisarka wyraźną tendencję do „zwierania szeregów”, do umocnienia swych związków z pozytywistami warszawskimi, do cementowania jedności „stronnictwa postępu”. Dąży też do jak najostrzejszego odcinania swej postawy od polityki obozu zachowawczego, którego droga „do ostatecznego ogłupieniu narodu, a więc i do zguby wiedzy”¹⁶. Nie ma również mowy o rezygnacji z jakiegokolwiek punktu programu pozytywistycznego. Przeciwnie, w polemikach, jakie Orzeszkowa toczy z krytykami słynnej książki Chmielowskiego *Zarys literatury polskiej z ostatnich lat szesnastu* — uderza pasja obrony doniosłości pozytywistycznych bojów dla dziejów kultury polskiej.

Niemniej na początek lat osiemdziesiątych przypada drugie stadium rozwoju światopoglądu pisarki, które charakteryzuje tendencja do przekształcenia pewnych założeń filozoficznych, przyswojonych i gorąco akceptowanych w ciągu minionego piętnastolecia. Wnioski z pogłębionej obserwacji życia społecznego ujawniały utopijność nadziei na szybkie rezultaty edukacyjnej kampanii pozytywistów. Wskazywały zarówno na groźną żywotność relikwów minionego systemu społecznego, jak na krzywdy i cierpienia, jakie przynosi — lub jakim przynajmniej nie zapobiega — nowy ład. Podważały wiarę w wartość społecznego działania uwielbianych bojowników cywilizacyjnego postępu, odsłaniały niepokojącą symbiozę teorii pracy organicznej i praktyki burżuazyjnego dorobkiewiczostwa.

Załamanie programowego optymizmu i zaostrenie krytycyzmu społecznego pociąga za sobą wyraźne przemiany tonacji, w jakiej Orzeszkowa podejmuje centralne teraz dla niej zagadnienie postępu — zwłaszcza moralnego postępu społeczeństwa. Konstatowana już uprzednio nierównomierność postępu techniczno-ekonomicznego i moralnego urasta obecnie do rangi najgroźniejszego zjawiska ciężącego nad dziejami uwielbianego dotąd wieku XIX — „wieku postępu”, rzutuującego na całą historię ludz-

¹⁶ E. Orzeszkowa, *Listy*. Pod kierunkiem J. Ujejskiego opracował L. B. Świdorski, T. 1. Warszawa—Grodno 1937, s. 181.

kości. Ten wątek, coraz donioślejszy w utworach literackich i dyskursywnych wypowiedziach Orzeszkowej, nie podważa w zasadzie organicystycznych i ewolucjonistycznych podstaw jej społecznego myślenia i nie przybiera postaci skrajnej tezy o sprzeczności między moralnym doskonaleniem ludzkości a „ulepszeniami zewnętrznymi”. Wiara w wartość ewolucyjnego rozwoju cywilizacji pozostaje jeszcze nienaruszona.

Krytycyzm wobec współczesności przybiera natomiast postać ataków na cywilizację „źle pojętą”, które mnożą się w utworach z początków lat osiemdziesiątych i nie zamilkną w pisarstwie Orzeszkowej do końca. Postacie szlachetnych „męczenników postępu”, rozwijających kosztem osobistego szczęścia użyteczną działalność cywilizacyjną w skromnych ramach codziennej rzeczywistości coraz mniej apologetycznie ocenianego XIX wieku, nikną na pewien czas z twórczości autorki. Echo krytycznej rewizji ich postawy, żalostnej ograniczoności ich wysiłków i osiągnięć, nędzy kompromisów podyktowanych życiowymi koniecznościami, odezwie się jeszcze w *Nad Niemnem*, w ocenie postaci Benedykta Korczyńskiego. W uderzająco szczupłym kręgu bohaterów realizujących w utworach z tego okresu pozytywne wzorce osobowe przeważają ludzie zdecydowanie dalecy od problemów organicznikowskiej pracy u podstaw, od mrówczych prac skromnych budowniczych cywilizacji.

Orzeszkowa cofa się w przeszłość, sięga do tematyki antycznej, rzuca heroiczny ideał moralności ludzkiej głównie na tło walki obrońców republikańskiej cnoty starego Rzymu z potęgą rosnącej tyranii cesarzy. Ucieczka „z małego Grodna do wielkiego Rzymu”, jak pisała do Jana Karłowicza, miała dać jej możliwość „odetchnięcia przez chwilę powietrzem rozległych przestrzeni, wielkich kolizji, uczuć i namiętności” (LZ 3, 44). Nowele z cyklu *Stare obrazki* oraz powieść *Mirtala* — utwory niekorzystnie dosyć odbijające od cennej produkcji literackiej najlepszego okresu pisarstwa Orzeszkowej, chłodno przyjęte przez krytykę i publiczność, są niemniej interesujące, gdyż najwyraźniej związane z filozoficznymi rozterkami lat osiemdziesiątych.

W przeciwieństwie do dominujących, zwłaszcza w powieściach antysocjalistycznych, koncepcji ewolucjonistycznych i organicystycznych tu bowiem wystąpiła u Orzeszkowej po raz pierwszy — i na krótko zresztą — świadomość antagonistycznego charakteru procesu historycznego. Pytanie o koszty postępu spadające na barki słabych i o podział dóbr osiągniętych wysiłkiem cywilizacji nie zostaje tu zbyt przy pomocy tez zakładających istnienie „harmonii” czy naturalnej zgodności wszystkich warstw społecznych. Do tych argumentów Orzeszkowa nie nawróci już nigdy w polemice ze „społecznymi utopiami”. Obrazując konflikty antycznego świata wskazała nawet pisarka na pewne uzasadnienie społecznego buntu, na co nie zdobyła się nigdy w utworach współczesnych.

Także i problem postępu rysuje się tu dość odmiennie niż dotąd. Pozostaje on nadal hasłem i celem dążeń ludzkości, ale nie jest pojmowany jako nieuchronne prawo jej rozwoju. Przekonanie o powolności postępu, moralnego zwłaszcza, tkwi u podłoża wyboru tematyki, pozwala traktować opowieści antyczne jako metaforyczne diagnozy spraw współczesności, odnajdywać w kulturze starożytnego świata najżywotniejsze kwestie filozoficzno-moralne współczesności. Oznacza to milczącą nieufność wobec Comte'owskiej teorii „trzech stadiów”. Natura ludzka, jak wynika ze *Starych obrazków czy Mirtali*, nie tak bardzo zmieniła się w ciągu tysiącleci. Działają w niej identyczne mechanizmy ludzkich zachowań indywidualnych i zbiorowych, dla kultury wciąż podstawowe znaczenie mają te same pytania o stosunek człowieka do stale kwestionowanej idei bóstwa, o sens i nagrodę cnoty, o szanse walki bojownika kochającego ludzkość wobec przemożnej siły głupoty i nikczemności ludzkiego stada.

Zainteresowanie Orzeszkowej dla dziejów starożytnych, które legło u podstaw jej wycieczki w historię, nasilało się wskutek oddziaływania bulwersujących ówczesną Europę dzieł Ernesta Renana. Zetknięcie się z *Historią początków chrześcijaństwa* stało się w tych latach doniosłą przygodą intelektualną Orzeszkowej, skłoniło ją do podjęcia na nowo rozmyślań o stosunku nauki i wierzeń religijnych, wiary i moralności, społecznych funkcji religii.

Pierwsze wrażenie wyniesione z lektury nacechowane było wyraźnym krytycyzmem pozytywistki:

Czuć eks-księdza i naturę łzawą, a pobieżna znajomość starożytności wystarcza dla spostrzeżenia, że wiele punktów bardzo ważnych pomija. [LZ 3, 38]

Wkrótce jednak zainteresowała się Orzeszkowa Renanem bardzo żywo, podjęła pracę nad przekładem *Antychrysta*, zabrała się do studiów nad dziełami historyka i ich recepcją krytyczną. I wówczas jednak oceny jej wahały się między biegunami zachwyty i oporu przeciw pokusom metafizycznych „utopii i marzeń”. Obszerny esej Orzeszkowej obok relacji biograficznej i dość szerokiego omówienia pisarstwa autora *Życia Jezusa* przynosił zarówno entuzjastyczną pochwałę naukowych i literackich walorów jego prac historycznych, jak i pozytywistyczną z ducha refutację jego koncepcji „oderwanego i niejako osobnikowego istnienia idei”, wyznaczającej ludzkości cel bytu i rozwoju — „inaczej ideału samowiedzy, dobroci i rozumu, inaczej jeszcze: boskości”¹⁷.

Esej ten nie ujawniał jednak w pełni rozterek, jakie stanowisko Renana budziło nieco wcześniej w Orzeszkowej, ani tym bardziej nie stanowił ostatniego słowa w jej rozmyślaniach o zakazanych przez pozytywistyczną ortodoksję problemach — jeśli już nie „pierwszych przyczyn”, to

¹⁷ E. Orzeszkowa, *Ernest Renan*. „Ateneum” 1886, z. 3.

przynajmniej „celów finalnych” świata, a także potrzeby transcendentnej sankcji dla ideału etycznego.

Dzieła Renana były podówczas dla Orzeszkowej nie tyle nawet może źródłem inspiracji, ile niepokojącym problemem filozoficzno-moralnym. Niepokoiła ją sprzeczność między naukowymi koncepcjami religioznawczymi historyka, sprowadzającego chrześcijaństwo na grunt „naturalnej przyczynowości”, a dostrzegalnym w jego dziełach zwątpieniem we wszechmoc nauki, potrzebą wiary, utożsamianiem „ideału” z Bogiem. Niepokoiły wnioski wypływające z doświadczeń „sceptyka-idealisty” — skonstatowała, że ortodoksyjny agnostycyzm pozytywizmu stwarzać może poczucie „próżni”, podważać wiarę w sens istnienia, w wartość moralnego wysiłku. Toteż końcowe zdanie eseju Orzeszkowej przynosiło nową u niej ocenę XIX wieku, daleką od pozytywistycznej wizji wieku „rozumu i postępu”.

[Renan to duch] doskonale przedstawiający rodzinne swe stulecie — stulecie niespokojne, szukające prawdy i wątpiące, czy kiedykolwiek osiągnąć ją w pełni zdoła; przez miłość dla prawdy kruszące to, co kochały wieki, i przez wstręt do próżni uciekające w krainy utopii i marzeń¹⁸.

W korespondencji z Karłowiczem znaleźć też można ślady niepokojów i zwątpień, jakie nasunęła Orzeszkowej lektura Renana. Tuż po cytowanej już deklaracji z r. 1884, ujawniającej związek pisarki ze światopoglądem pozytywistycznym, rodzi się pytanie, czy nie należałoby przywrócić ludziom idei Boga. Zagadnienie to wystąpiło jednak nie jako problem intelektualny ani potrzeba sentymentalna, lecz jako problem praktyki społecznej, jako comte'owska nieco próba znalezienia wyższej sankcji dla kodeksu etycznego. Zagadnienie to Orzeszkowa rozwiązywała jednak wbrew Comte'owi, w duchu antyinstytucjonalnym, a zakładającym transcendencję bóstwa:

Mówię o tym całkiem obiektywnie, bo dla mnie — może niestety! — uwierzyć już w to niepodobna, z czego wprost wynika, że niepodobna mi też głosić tego, w co sama nie wierzę. Czy przecież dla mnóstwa, mnóstwa istot ludzkich życie bez tej wiary nie stanie się ciężarem nad siły? [LZ 3, 66]

Owa utylitarnie zaprogramowana idea bóstwa zdradza wiele pokrewnieństw z Renanowskim „ideałem”. Przede wszystkim jednak ważne są dla Orzeszkowej jej funkcje społeczne: „Bóstwo — jako pociecha smutnych i samotnych, nadzieja tych, którzy żadnej nie mają nadziei” (LZ 3, 67), gwarancja sensu życia „pracownika, ofiarnika, męczennika”.

Pisarka nie była pewna intelektualnych i moralnych racji tej propozycji, z pokorą też przyjęła reprimendę Karłowicza, widzącego w pomysle owej „religii dla ubogich” zaniedbanie obowiązku prawdy, pierwszego obowiązku intelektualisty wobec społeczeństwa. Na pytanie: „kogo kochać,

¹⁸ *Ibidem*.

dla kogo działać, w co wierzyć”, Karłowicz udzielił odpowiedzi, odwołującej się wprost do Comte’a: „ludzkość” (zob. LZ 3, 402).

Ubóstwienie ludzkości wyraźnie zarysowuje się też w antycznych nowelach i powieściach Orzeszkowej jako próba stworzenia namiastki metafizyki, dającej się jeszcze utrzymać w ramach systemu pozytywistycznego przez nawiązanie do pewnych wątków myśli Comte’a, i próba ponownego wcielenia w historię transcendentnego „ideału” Renana. Wyczuwa się w nich podskórny nurt polemiki z wizją świata starożytnego zarysowaną w *Historii początków chrześcijaństwa*. Na karb „kościelnego wychowania” autora składała Orzeszkowa od początku niedoceniając filozoficznych i moralnych osiągnięć cywilizacji przedchrześcijańskich, teraz upomniała się zwłaszcza o wartość filozofii stoików, którzy w jej utworach formułują nauki interpretowane jako najcenniejsza tradycja heroicznej moralności — laickiej, humanitarnej, upatrującej nagrodę cnoty w ofierze dla przyszłości świata. Nie wiadomo, czy są bogowie, ale trudna cnota ludzka jest „perłą ziemskiego szczęścia”. Zwycięstwo człowieka nad śmiercią zapewnia w koncepcji Orzeszkowej nie tylko nieśmiertelność atomów materii —

uczucia i myśli to atomy duszy człowieka, tak jak te, które składają jego ciało, nie giną one nigdy, ale sprzęgają się z atomami dusz innych, tworzą coraz nowe światy. [PZ 50, 239]

Człowiek cnotliwy żyje wiecznie nieśmiertelnością ludzkości. Jest to wyraźne przewyciężenie sceptycyzmu Renana wobec ubóstwienia człowieczeństwa, nie będącego według niego najwyższym, nieprzekraczalnym ogniwem „stawania się ideału”.

Ale i obraz konfliktów społecznych starożytności oraz ocena krzywd czy cierpień zadawanych słabym i uciskanym odbiegają od Renanowskiej koncepcji dziejów kultury, choć Orzeszkowa nie uświadamiała sobie nigdy w pełni ani gwałtownej niechęci tego myśliciela do pozytywistycznego modelu cywilizacji, ani elitaryzmu i antydemokratyzmu jego teorii społeczeństwa¹⁹. Zdumiewało ją tylko, że filozof „kochający małuczkich” mógł być przeciwnikiem oświaty ludu — tłumaczyła to stanowisko niepraktycznością gabinetowego uczonego, który zatracił zrozumienie dla poziomych względów „ekonomii społecznej i moralności codziennej”²⁰.

Groźba kryzysu filozoficznego została więc w latach osiemdziesiątych na pewien czas zażegnana. Ale odrzucone zrazu Renanowskie sugestie i „pokusy” nie zostały wyeliminowane, działały dalej, prowadząc z czasem już nie do modyfikacji światopoglądu pozytywistycznego, nie do poszukiwania innych niż millowsko-spencerowska linii jego tradycji, lecz do zupełnego podważenia jego fundamentów filozoficznych i powrotu na pozycje organicyzmu romantycznego.

¹⁹ Zob. B. Skarżga, *Renan*. Warszawa 1969, s. 108—119.

²⁰ Orzeszkowa, *Ernest Renan*.

Związków Renana z myślą romantyczną początkowo nie uświadamiała sobie Orzeszkowa zbyt wyraźnie, choć dostrzegała je w filozofii Comte'a. W każdym razie jednak autora *Historii początków chrześcijaństwa* nie uważała za pozytywistę. Zestawiając poglądy Renana i Schopenhauera, bliskich sobie, jej zdaniem, w pojmowaniu losu człowieka — „cierpiącego wyrobnika”, pracującego nad urzeczywistnieniem niepojętych dlań celów świata, podkreślała równocześnie zasadnicze różnice między pesymistycznymi wnioskami „pozytywisty” Schopenhauera a idealistycznym stanowiskiem Renana, które interpretowała jednoznacznie w duchu historiozoficznego optymizmu. Ten kierunek interpretacji zdecydował o żywotności wątków Renanowskich w jej światopoglądzie z lat dziewięćdziesiątych. I one to niewątpliwie przyczyniły się do zaktualizowania zarzuconych w początkach pozytywistycznej edukacji romantycznych tradycji młodości Orzeszkowej.

Renanowską koncepcję mitu i symbolu jako źródeł do historii ludzkości referowała Orzeszkowa nie ujawniając jej romantycznej proveniencji i nie zajmując wobec niej wyraźnego stanowiska teoretycznego. Ale już w praktyce literackiej lat osiemdziesiątych, czasem nawet w ramach jednego utworu — jak np. w *Dziurdziach* — widać wyraźnie opozycję między pozytywistycznym lękiem przed skutkami zabobonów nieoświeconej wsi a fascynacją światem ludowych baśni i opowieści, które obok mitów i legend różnorodnych systemów religijnych uzyskiwać będą coraz większe znaczenie w jej twórczości. Początkowo, podobnie jak żywe zainteresowanie religioznawcze autorki, świadczyły one o poszukiwaniu „ideału” rozwijającego się immanentnie w dziejach cywilizacji. Później traktowane będą jako odbłaski „wyższej prawdy”, różnorodnie fabularyzowane i interpretowane w odrębnych kręgach kulturowych.

Inspiracje Renanowskie zaktywizowały również tradycje dialektyki romantycznej i Heglowskiej, które niegdyś raziły Orzeszkową w myśleniu Comte'a. Postęp cywilizacyjny mieć będzie wprawdzie zawsze dla pisarki charakter ewolucyjny, ale rosnący krytycyzm wobec współczesności przyniesie — zwłaszcza w latach późniejszych — niewiarę w jego ciągłość i stopniowość, aż do czasu, gdy cywilizacja XIX w. uznana zostanie za okres „negacji”.

Symptomy kryzysu światopoglądu filozoficznego wystąpiły wyraźnie w twórczości Orzeszkowej w latach dziewięćdziesiątych. Nawraca wówczas przede wszystkim — i tym razem już definitywnie — przekonanie o społecznej konieczności transcendentnego „ideału”. Od *Chama* pojawia się w twórczości Orzeszkowej Bóg, do którego odwołuje się lud i „pracownicy, ofiarnicy, męczennicy” współczesności, zaludniającej znowu świat poetycki utworów literackich pisarki. Początkowo tylko dla prostaczków przybiera on charakter Boga osobowego, funkcjonującego w ramach zin-

stytucjonalizowanego systemu religijnego. Wierzenia bohaterów oświeconych pojmują go na sposób deistyczny lub jako moralne prawo i cel rozwoju ludzkości. Od połowy lat dziewięćdziesiątych, od *Australczyka*, Bóg patronuje bohaterom, których postępowanie określa hasło: „Jesteśmy chrześcijanami”.

I takie jednak ukształtowanie metafizycznych perspektyw świata powieściowego nie uprawnia jeszcze do postawienia tezy o całkowitym odrzuceniu tradycji pozytywistycznej. Zazwyczaj w tym duchu interpretowano list dedykacyjny Orzeszkowej do Karłowicza, zamieszczony jako wstęp do wydania *Melancholików* z roku 1896.

Wypowiedź ta zwrócona jest przeciw pesymizmowi przeżerającemu cywilizację współczesną i będącemu źródłem nowych kierunków artystycznych — przede wszystkim dekadentyzmu i modernizmu — które Orzeszkowa bezwzględnie potępiała. Źródła tych zjawisk widziała w już od dawna podkreślanym fakcie, że postęp moralny pozostał daleko w tyle za rozwojem cywilizacji. A wartość postępu moralnego skłonna była teraz pisarka absolutyzować bez zastrzeżeń. Nierównomierność tę uznała za przyczynę przerostu potrzeb materialnych lub jednostronnie i „grubo” pojmowanych upodobań estetycznych. Ich wyłączne zaspokajanie niszczyło moralnie człowieka, zaś brak możliwości ich zaspokojenia z przyczyny niesprawiedliwości ustroju społecznego wywoływał zawiść i antyspołeczne nastroje niszczyielskiego buntu.

Lecz nierównomierność tę traktowała również Orzeszkowa jako przyczynę szlachetniejszego w swych pobudkach rozczarowania do wartości współczesnej cywilizacji i patronujących jej idei:

Oddaleni od nieba i nieśmiertelności, spostrzeżliśmy jednak, że wiedza nie podaje młota do rozbijania obręczy tajemnic, które ściskają nas i niepokoją, że tysiące pokoleń pracowały nad wyrobieniem pojęć braterstwa i prawa po to tylko, aby dziś przed oczyma naszymi siła szła przed braterstwem i przed prawem. [PZ 28, 7]

Jest to pierwszy tak wyraźny sygnał gorzkiej niewiary w błogosławione działanie postępu nauki, jaskrawy przykład odchodzenia od pozycji pozytywistycznego scjentyzmu, a nawet zakwestionowania jednoznacznie pozytywnej oceny kierunków XIX-wiecznego rozwoju społeczno-ekonomicznego. Zarysowuje się zwątpienie w trwałość kapitalistycznej struktury społecznej, którą podważą ostatecznie wypadki rewolucji 1905 roku. Mimo to Orzeszkowa nie utraciła wiary w możliwość postępowej ewolucji świata:

Ani religia, ani nauka, ani pojęcia etyczne nie wypowiedziały jeszcze swego ostatniego słowa, nie wyjąłowiły się, nie zamknęły raz na zawsze swoich dróg i widnokręgów [...]. Były już w dziejach momenty podobne do naszego, gdy wszystkie dobra ludzkie wydawały się zagrożonymi albo i zaginionymi.

Jednak przyszłość dowiodła, że były to tylko siły utajone, które niewidzialnie wypuszczały pędy coraz nowe [...]. [PZ 28, 10]

To uzasadnienie wiary w nieprzerwany postęp ludzkości nie wykraçało jeszcze w niczym poza argumentację pozytywistyczną. Nawet religia występowała tu jako element uprawniony z punktu widzenia pozytywistycznej teorii kultury, który współpracować może dla postępu.

Orzeszkowa uczyniła jednak krok dalej — powołała się na metaforę, tym razem aprobowaną całkowicie, a cytowaną już raz krytycznie w rozprawce o Renanie:

Najpewniej też cierpimy niedaremnie. Na jakimś warsztacie olbrzymim jesteśmy kółkami biorącymi udział w dokonywaniu dzieła niepojętego, a nasze cierpienia spełniają czynność jakąś niezbędną dla warsztatu, dla nas i dla dzieła. Pewien pisarz, bardzo mądry i bardzo sławny, porównał ludzi do robotników gobelin, którzy wyszywając wzory ze złej strony, nie rozumieli ich powikłań i nie widzieli ich piękności. [PZ 28, 13—14]

Orzeszkowa zgadza się więc już teraz traktować postęp jako rezultat planu świata, planu niedostępnego ludzkiemu poznaniu, zakładającego celową i twórczą rolę cierpienia. Teleologizm etyczny otrzymał także i w wypowiedzi teoretycznej sankcję boską.

Wstęp do *Melancholików* jak również idee powieści Orzeszkowej z lat dziewięćdziesiątych zostały przez część ówczesnej krytyki antypozytywistycznej potraktowane jako świadectwo całkowitego zerwania z dotychczasowymi pozycjami ideowymi. Poglądu tego nie podzielali jednak ci pozytywiści, którzy — przeżywając podobne koleje rewizji założeń doktryny, chcieli bronić przynajmniej historycznego sensu owych dawnych bojków o model cywilizacji współczesnej i swego programu społecznego. Znamienna jest np. reakcja Chmielowskiego, który wystąpił ostro przeciw zacieśnianiu koncepcji pozytywizmu do „naiwnej” wiary w absolutną wszechmoc nauki, do „jednostronnego” racjonalizmu, ślepego optymizmu w ocenie dziejów ludzkości, do wulgarnie interpretowanego utylitaryzmu jako zasady etycznej.

„Stara gwardia” nie wymarła jednak bez poddania się. W wieku XX Orzeszkowa dokonała całkowitej rewokacji pozytywistycznych „błędów młodości”.

Zmiana stanowiska pisarki ujawniła się jednak w pełni tylko w korespondencji prywatnej. Co więcej: najwyraźniej sygnalizujące jej charakter wystąpienie publicystyczne — tekst odczytu o twórczości Zygmunta Kraśńskiego, wygłoszonego w r. 1901 w Wilnie, w warunkach konspiracyjnych i wobec stosunkowo wąskiego kręgu słuchaczy²¹ — nie było publikowane za życia autorki i pozostało nie znane szerszej publiczności. Nowa

²¹ Zob. komentarz Jan k o w s k i e g o w PKL, 395.

postawa Orzeszkowej dawała się więc odczytać pośrednio tylko i w sposób niepełny z ogłoszonych wówczas utworów literackich i nikt ze współczesnych nie był w stanie ujawnić niezbyt łatwo uchwytnych różnic w stosunku do wystąpień z lat dziewięćdziesiątych.

Wyznania epistolarne padły przy tym w korespondencji poufnej, skierowanej nie do ludzi reprezentujących kręgi literackie czy intelektualne i mogących przyczynić się do uformowania społecznych wyobrażeń o Orzeszkowej, lecz do przyjaciela ostatnich lat jej życia, przeciętnego „kulturalnego” ziemianina, żyjącego z dala od ówczesnych ośrodków kulturalnych.

Cytowane już wypowiedzi z listów do Bochwica z r. 1909 nie zawierają ciekawszych informacji o perypetiach myślowych, które sprawiły, iż Orzeszkowa porzuciła pozytywizm „jako wzięty z ogólnego błędu czasu błąd młodego umysłu” (LZ 5, 179). Listy te pisane były zresztą przede wszystkim po to, by wytłumaczyć występujące zawsze w jej poglądach rozróżnienie religii i „kościół”. Religia jest wówczas dla Orzeszkowej

Wiara w Boga, Miłość dla Boga, Posłuszeństwo prawom Boskim, które nazywamy prawami moralnymi, wiara w nieśmiertelność duszy ludzkiej i w jej przez wieki trwające dążenie ku spełnieniu Myśli i Celu Bożego, którymi jest Doskonałość [...]. [LZ 5, 191]

Uprzywilejowane stanowisko chrześcijaństwa wśród innych systemów religijnych uzasadnia Orzeszkowa jedynie tym, że jest ono „Najwyższym i niedorównanym dotąd wyrazem praw moralnych” (LZ 5, 181). Antydogmatyzm i antyinstytucjonalizm pozostały więc do końca cechą stosunku Orzeszkowej do wierzeń religijnych, tak jak postęp moralny od dawna uznawała za najwyższy cel i prawo świata.

Zarówno w korespondencji z Bochwicem jak i w innych sporadycznych wypowiedziach z tego okresu zwraca uwagę kult Krasińskiego, który staje się wówczas mistrzem i najczęściej cytowanym autorytetem filozoficznym. W odczycie z r. 1901 Orzeszkowa uchyliła się od zabierania głosu w namiętnym sporze o „hierarchię wieszczów”, upomniała się raczej o uznanie rangi poety i myśliciela nie docenionego dotąd przez naród. Ale wnioski wypływające z jej wywodów miały charakter jednoznaczny — twórczość Krasińskiego jest szczytowym osiągnięciem myśli polskiej, więcej:

Długo w dziejach umysłowości ludzkiej trzeba szukać poety, który by z równym Krasińskiemu ostrowidztwem przebijał wzrokiem sprawy świata [...]. [PKL, 406]

O *Psalmie żalu* powiedziała zaś: „Wątpię, czy w jakiegokolwiek poezji świata są tony od tych piękniejsze [...]” (PKL, 417).

Podstawowe wartości filozoficznej poezji Krasińskiego upatrywała

Orzeszkowa w jego koncepcji religii — koncepcję tę interpretowała w sposób bardzo zbliżony do swojego, opartego właśnie na inspiracjach poety, wyznania wiary w listach do Bochwica — oraz w roli, jaką odgrywała w jego twórczości idea postępu moralnego. Mottem i natrętnym refrenem odczytu jest powracający wielokrotnie cytat z *Psalmu żalu*: „Lud tylko święty królestwo odierży!” Absolutyzacja postępu moralnego posunięta została w rozważaniach autorki tak daleko, że nie dzielając *expressis verbis* też *Przedświtu*, usiłowała uzasadnić głębię koncepcji upatrującej w utracie niepodległości błogosławioną dla Polski szansę „uniknięcia dwu głównych koryt, jakimi płynie zło świata”, tj. handlarstwa i przemocy, polityki i wojny (PKL, 410).

W tym właśnie punkcie wywodów Orzeszkowej dostrzec można najdalej idącą rewizję pozytywistycznych teorii społecznych i historiozoficznych. Zarysowaną w przedmowie do *Melancholików* diagnozę przyczyn kryzysu cywilizacyjnego u schyłku wieku można było jeszcze wiązać z krytyką cywilizacji „źle pojętej”. Widoczna była ambiwalentna ocena postępu „skrzywionego”, który przerodził się we własne zaprzeczenie wskutek ułomności natury ludzkiej. Możliwość odrodzenia upatrywała jeszcze Orzeszkowa w nie utraconych szansach dalszego rozwoju wszystkich dziedzin kultury ludzkiej.

Obecnie cały wiek XIX, w którego dziejach autorka nie dostrzega już żadnych wartości pozytywnych, przedstawiony został jako najczarniejszy okres historii ludzkości i zinterpretowany w kategoriach metafizycznych. Zdaniem Orzeszkowej, już za czasów Krasińskiego —

Wielki wróg ludzkości: zło, pchnięty do wzrostu przez różne przyczyny dziejowe, rzucał na ludzkość pierwsze cienie nadchodzącej nocy, ale rzadko kto nadchodzącą noc spostrzegał, ponieważ przybywała ona w szacie z kwiatów użycia i blasków rozumu. [PKL, 405]

Nacjonalizm, imperializm, walkę klas — straszliwe „rany” współczesności — ocenia obecnie Orzeszkowa z perspektywy filozofii Krasińskiego i gwałtownie protestuje przeciw wiązaniu jego diagnozy z konserwatyzmem.

Oddziaływanie tradycji Krasińskiego widoczne jest również w najważniejszym utworze literackim tego okresu — *Ad astra*, powieściowym „dwugłosie” epistolarnym, pisany wspólnie z uczonym biologiem Tadeuszem Garbowskim. Uzasadnieniem działania powracającej w tym utworze bohaterki powieści Orzeszkowej z lat dziewięćdziesiątych pt. *Dwa bieguny*, cichej męczennicy pracy u podstaw, jest koncepcja organiczności, nawiązująca już zdecydowanie do wątków romantycznych. Seweryna, realizująca w codziennej pracy testament brata-powstańca, przypomina niemal Irydiona na ziemi „mogił i krzyżów”, który jako wzór działania zgodnego z celem Bożym tak zachwycał autorkę odczytu o Krasińskim.

Bohaterka *Ad astra* pojmuje naród jako myśl Bożą na ziemi, człowiek jest dla niej ogniwem „w łańcuchu wszechżycia”, który jest „jednym końcem zatopiony w otchłaniach materii, a drugim zarzucony na najwyższe szczyty ducha” (PZ 35, 123). Poprzez dzieła romantyków polskich odżywają w ten sposób w ówczesnej twórczości Orzeszkowej także i pewne echa lektur Renana.

Antagonista Seweryny, ulegający zresztą w *Ad astra* nie tyle sile jej argumentacji, ile przykładowi wzniosłości moralnej, łączył w znamienny sposób cechy skrajnie scjentystycznego światopoglądu pozytywistycznego z modernistycznym indywidualizmem i pesymizmem „schyłkowca”, rozczarowanego do wszystkich wartości współczesnej cywilizacji, niechętnego zarówno społecznikom jak filistrom. Reprezentował etap całkowitego zerwania więzów łączących w światopoglądzie polskiego pozytywizmu filozoficzne uogólnienia wyników badań przyrodniczych z koncepcją społeczeństwa oraz systemem etyki społecznej i indywidualnej.

Taki model bohatera, zaproponowany przez Garbowskiego, inicjatora tej niecodziennej współpracy literackiej, dawał Orzeszkowej szansę rozrachunku z filozoficznymi „błędami” własnego pokolenia oraz z tak w jej pojęciu groźnym dla przyszłości świata buntem młodych. Doświadczona pisarka narzuciła debiutantowi własny plan dzieła, a wobec rosnącego zniechęcenia Garbowskiego ukończyła powieść już samodzielnie, nadając jej jednoznaczną wymowę w duchu ideowych założeń ostatniego okresu swej twórczości.

Ad astra to ostatnia powieść Orzeszkowej o ambicjach programowych. Świadczy ona, że w początkach nowego wieku z dawnej wiary pozytywistki ostał się jedynie moralistycznie zinterpretowany, organicznikowski ideał ofiarniczej służby społecznej.