

Józef Bachórz

"Alkhadar" Edmunda Chojeckiego : rozterki wieku

Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature 36, 5-30

1980

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.

JÓZEF BACHÓRZ

„ALKHADAR” EDMUNDA CHOJECKIEGO. ROZTERKI WIEKU

1. Z DZIEJÓW RECEPCJI

Powieść, o której tu będzie mowa, ukazała się w 1854 roku w Paryżu i zapewne rozeszła się — choć nie w błyskawicznym tempie — wśród czytelników, skoro w roku 1869 miała w Lipsku wydanie następne. Ze skromnej liczby recenzji prasowych¹ wnosić by można, że nie wywołała znaczniejszego rezonansu, trzeba jednak pamiętać, iż w kraju jej recenzowanie stanowiło rodzaj kontrabandy politycznej. Toteż nie same tylko publiczne „rozbiory”, lecz i innego rodzaju świadectwa lektury przyzywać musimy na dowód określonej recepcji. Również takie, jak wiadomość o losie najwcześniejszej rozprawy recenzyjnej, opracowanej przez „czerwonego” konspiratora i zarazem literata krajowego, a odrzuconej przez konserwatywne czasopismo emigracyjne. „Napisałem studia nad *Alkhadarem* Chojeckiego Edmunda — skarżył się w liście do Karola Szajnochy Apollo Korzeniowski, ojciec kilkunastomiesięcznego wtedy Konrada — które Hotel Lambert wzbrowił »Wiad[omościom] Pols[kim]« w Paryżu ogłosić”².

Wypowiedzi, które w kilka lub kilkanaście lat po ukazaniu się pierwodruku *Alkhadara* sformułowano, świadczą o jego przyjęciu nader pochlebnym, jeśli nie wręcz entuzjastycznym. Kryptonim z lwowskiego „Dziennika Literackiego” przemycił pochwałę pełną młodzieńczego uniesienia³. Michał Bałucki z pewną powściągliwością uznawał utwór Chojeckiego za „jedną ze znakomitszych powieści polskich”⁴, ale w tym samym czasie Leon Zien-

¹ Właściwie ukazały się tylko dwie: po pierwszym wydaniu recenzja St. B. w „Dzienniku Literackim” 1862, nr 85, i po drugim — J. I. Kraszewskiego w drezdeńskim „Tygodniu” 1870, nr 31.

² Rkps Ossol., sygn. 6518/I, k. 51. Jest to list pisany prawdopodobnie na początku 1859 roku; przemawia za tym informacja o wieku Konrada (ur. w grudniu 1856).

³ Zob. przypis 1. Recenzję tę scharakteryzował J. Maciejewski, *Przedburzowcy. Z problematyki przełomu między romantyzmem a pozytywizmem*, Kraków 1971, s. 131.

⁴ M. Bałucki, *Kobiety dramatów Słowackiego*, Kraków 1867, s. 12—13. Wypowiedź tę wspomina Maciejewski, *op. cit.*, s. 131—132.

kowicz z najwyższym uznaniem pisał, że „oddech epicki Chojeckiego, rewolucjonisty i socjalisty, jest zjawiskiem zupełnie wyjątkowym wśród twórców jego generacji”⁵. Silne wywarła ta powieść wrażenie na Arturze Grottgerze⁶, a ze wspomnień Juliana Ochorowicza wiemy, że była lekturą wybrednego czytelniczko kręgu starszych licealistów lubelskich, do którego wchodził niedawny powstaniec Aleksander Głowacki⁷.

Po roku 1870 od czasu do czasu jeszcze pamiętano, że *Alkhadar* to „utwór prawdziwie znakomity”⁸, ale nielegalnie krążące po kraju tomy powieści coraz rzadziej trafiały do rąk krytyków. Na trzecią edycję nadeszła pora dopiero w sto lat bez mała po pierwszej: w roku 1949. Te zaledwie 3 w ciągu wieku wydania w dużej mierze tłumaczą nikłą obecność *Alkhadara* w świadomości paru pokoleń pisarzy i badaczy. Inne udane powieści międzypowstaniowe, o których trudno by jednak było rzec, iż przewyższają utwór Chojeckiego wartościami artystycznymi czy ideowymi, miały w ciągu analogicznego okresu grubo ponad 10 wydań, np. *Pamiętniki kwestarza Ignacego Chodźki* — 15, *Spekulant* Józefa Korzeniowskiego — 21, *Kolokacja* — 23, *Ułana Kraszewskiego* — 21, *Chata za wsią* — 28, *Dziecię Starego Miasta* — 22, rekordowa zaś w tym względzie (choć chronologicznie późniejsza) *Stara baśń* — aż 58! To prawda, że powieści międzypowstaniowe uznawane przez krytykę za szczególnie ambitne i pionierskie, a więc nie wchodzące w obieg popularny, nie były rekordów częstotliwości edytorskiej, ale i z nimi, jak np. z *Agaj-Hanem* Krasńskiego (13 wydań) czy z *Poganką* Żmichowskiej (10 wydań), trudno *Alkhadarowi* wchodzić w „rynkowe” porównania.

Zrozumiałe, że przez długi czas w żadnym z zaborów powieść Chojeckiego nie miała szans reedycji, ale o jej zaniechaniu, a potem zapomnieniu zadecydowała nie sama cenzura zaborców. Wiemy, że zakaz drukowania studium Apollona Korzeniowskiego wziął się nie od agentów Petersburga, Wiednia czy Berlina. W okresie pozytywizmu dochodziły nadto inne motywy niechęci. Dał im wyraz najwybitniejszy krytyk epoki, Piotr Chmielowski, który

⁵ L. Zienkiewicz, *Wizerunki polityczne literatury polskiej*, t. 1, Lipsk 1867, s. 265.

⁶ Zob. W. Hahn, *Edmund Chojecki 1822—1899*, [w:] E. Chojecki, *Alkhadar. Ustęp z dziejów ojców naszych*. Wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Hahn, t. 1, Wrocław 1949, s. XVIII. (Z tego wydania pochodzą wszystkie cytaty z powieści w niniejszej pracy.) Hahn przypomina tu także o naszkicowaniu przez Grottgera w 1867 r. portretu Nastusi — jednej z postaci tej powieści — z zamiarem ofiarowania go pisarzowi.

⁷ Zob. J. Ochorowicz, *Przed trzydziestu laty*, [w zbiorze:] *Wspomnienia o Bolesławie Prusie*, zebrał i oprac. S. Fita, Warszawa 1962, s. 28.

⁸ L. Sowiński, *Rys dziejów literatury polskiej podług notat Aleksandra Zdanowicza oraz innych źródeł* oprac. i do ostatnich czasów doprowadził..., t. 4, Wilno 1877, s. 281.

napisał najobszerniejszą wówczas ocenę *Alkhadara*. Nie odmawiał mu wartości w szczegółach, ostateczny jednak werdykt sformułował nad wyraz surowo. „Powieść ta — wyrokował w końcowej partii swego wywodu — obfituje w dużo świetnie nakreślonych scen i głębszych myśli, ale jak na utwór beletrystyczny za ciężko w ogóle była napisana, za mało posiadała żywości akcji i ciepła, za wiele mieściła rozpraw i roztrząsań; styl jej, starannie obrobiony, niekiedy prawie rytmiczny, wydawał się zmanierowanym. Żywszego zajęcia nie obudziła”⁹.

Sąd Chmielowskiego, łącznie z ową ewidentnie nieprawdziwą uwagą o znikomym „zajęciu”, przez dobre pół wieku ciążył nad *Alkhadarem*. Pośród zalegalizowanego w ten sposób lekceważenia i gorszego odeń milczenia nie zwracały już niczyjej uwagi echa młodzieńczych onegdajszych wrażeń, jakie „anachronicznie” odzywały się tu i ówdzie (np. w pamiętniku Bolesława Limanowskiego¹⁰).

Ciszę przerwało wspomniane wznowienie *Alkhadara* po II wojnie światowej, ale jeszcze przedtem Jan Kott wspomógł przyszłych entuzjastów uwagą o nim — jakby pod wpływem świeżej a zdumionej lektury rzuconą — jako o „najbardziej balzakowskiej ze wszystkich polskich powieści, najbogatszej w realia obyczajowe, buntowniczej, drapieżnej, gniewnej i co tu dużo gadać, najlepszej aż do czasów *Lalki*”¹¹. Po takiej rekomendacji Wiktor Hahn zalecał *Alkhadar* mianem jednego z „arcydzieł polskiej powieści”, uznając za rzecz „niewytłumaczoną i niezrozumiałą”, iż „zapomniano o nim w Polsce zupełnie”¹².

Od tego czasu — acz euforycznych zdań o arcydziele nie podtrzymano¹³ — zaczęło się nowe życie powieści Chojeckiego w naszej historii literatury. Obszerną i ważną jej recenzję napisał Roman Kaleta; Halina Stankowska podjęła próbę zaprezentowania problematyki ideowej powieści na tle biografii autora¹⁴. W obu tych pracach, podobnie jak we wstępie Hahna, akcent padał na prawdę społeczno-obyczajową utworu oraz na jego po-

⁹ P. Chmielowski, *Historia literatury polskiej*. Z przedmowa B. Chlebowskiego, t. 6, Warszawa [1900], s. 119.

¹⁰ Wspomina o tym R. Kaleta w recenzji *Alkhadara*, „Zeszyty Wrocławskie. Kwartalnik Krytyczno-Literacki” 1950, nr 1—2, s. 190.

¹¹ J. Kott, O „*Lalce*” Bolesława Prusa, Warszawa 1948, s. 76.

¹² Hahn, *op. cit.*, s. XIII.

¹³ Powtórzyła je jeszcze H. Stankowska w artykule *Alkhadar Edmunda Chojeckiego*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu. Historia Literatury” 1957, nr 1, s. 89. Podważeniu tezy o arcydziele poświęcił fragment swych rozważań M. Inglot, „*Alkhadar*” Edmunda Chojeckiego na tle literatury polskiej lat 1832—1850, „Pamiętnik Literacki” 1959, z. 1, s. 107—110.

¹⁴ Oprócz prac R. Kalety i H. Stankowskiej na uwagę zasługuje w tym okresie jeszcze A. Sowińskiego „*Alkhadar*” — *stara powieść społeczna*, „Nowa Kultura” 1950, nr 4.

stępową ideologię patriotyczną. *Alkhadar* jawił się tu — zgodnie z sugestią Kotta — jako wybitne dzieło „realizmu krytycznego”, zrywające z romantyczną tradycją niewrażliwości na rzeczywistość empiryczną oraz poprzedzające pozytywistyczne analizy powieściowe społeczeństwa¹⁵.

Tezę o realistycznym i balzakowskim charakterze utworu zakwestionował Mieczysław Inglot we wnikliwym studium, najlepszej z dotychczasowych prac o *Alkhadarze*. Przedstawił tu interesującą interpretację, uwzględniającą szeroki kontekst literatury polskiej (i nie tylko polskiej) lat 1832—1850. Potwierdził wprawdzie obecność ważnych oznak realizmu, wskazał nadto na relikty romansu oświeceniowego, ale uznał, że nie one dominują. Podstawowa struktura *Alkhadara* charakteryzuje się — jego zdaniem — niewątpliwą przewagą cech powieści romantycznej. Zakorzenie w romantycznych tradycjach estetycznych, zanurzony w dyskusjach ideowych, jakie toczyły się w kraju w gronie m. in. Cyganerii i „Dzwonu Literackiego” w latach 1841—1850, jest utwór Chojeckiego najciekawszym naszym dziełem literackim lat pięćdziesiątych, aczkolwiek na miano arcydzieła nie zasługuje. Dużym mankamentem powieści jest według Ingłota zlokalizowanie akcji „na peryferiach wielkich wydarzeń politycznych”¹⁶, bo i w okresie przedpowstaniowej ciszy (w latach 1824—1830), i na galicyjskim ustroniu, które nie było wówczas terenem przygotowań do jakichś ważnych wypadków.

Zreinterpretowany w ten sposób *Alkhadar* wszedł, chyba już na stałe, do repertuaru pozycji niezbędnych w rozważaniach nad powieścią polską w XIX wieku. I to zarówno w rozważaniach o tematyce szczegółowej¹⁷, jak w syntezach, spośród których istotne dla nas znaczenie ma rozprawa Marii Żmigrodzkiej. Podkreśliła w niej badaczka, że choć kryptopolityczna powieść Chojeckiego powstała na emigracji, to jednak silnie łączy się z krajową literaturą międzypowstaniową, „zwłaszcza z twórczością demokratycznych pisarzy lwowskich”, m. in. Leszka Borkowskiego (*Parafiańszczyzna*) i młodego Józefa Dzierzkowskiego. „*Alkhadar* podobnie jak literaturę tego środowiska cechuje współistnienie realistycznych i romantycznych konwencji literackich”, przy czym szczególnie ciekawie prezentuje się u Chojeckiego „romantyczny biegun” problematyki dzięki niebagatelnemu bohaterowi. Należy on do galerii „dzieci wieku” czy „bohaterów naszych czasów” o horyzontach ideowych wyznaczonych przez „problemy

¹⁵ Formuła „realizm krytyczny” została zastosowana do *Alkhadara* przez Stankowską, *op. cit.*, s. 89.

¹⁶ Zob. Inglot, *op. cit.*, s. 107.

¹⁷ Np. w książce M. Woźniakiewicz-Dziadosz *Między buntem a rezygnacją. O powieściach Narcyzy Zmichowskiej*, Warszawa 1978, s. 214—215.

polskiej patriotycznej poezji romantycznej”¹⁸. Wpływy romantyzmu widać także w nasyceniu narracji powieściowej liryzmem i subiektywizmem.

Analiza Mieczysława Inglota i spostrzeżenia syntetyzujące Marii Żmigrodzkiej ukazały więc koneksje *Alkhadara* — dodajmy: przekonująco ukazały — z różnymi postępowymi nurtami polskiej literatury i polskiej myśli patriotyczno-demokratycznej w okresie od powstania listopadowego do Wiosny Ludów.

Taki jest — w najogólniejszym streszczeniu — stan dotychczasowych „zatrudnień” historycznoliterackich nad utworem Chojeckiego. A jakkolwiek w latach powojennych oddano mu — długo odmawianą — sprawiedliwość, to jednak trudno bez gorczy myśleć o tym, że — *nomen omen* — *sui generis* fatalność wcześniejsza (arabskie słowo „al-khadar” znaczy tyle, co „fatalizm”, „przeznaczenie”¹⁹) poczyniła istotne szkody w stanie badań. Nie tylko przepadł bez śladu manuskrypt Apollona Korzeniowskiego, lecz zaginął w czasie ostatniej wojny maszynopis *Próby monografii* opracowanej przez Marię Chojecką²⁰; nie powstała też, mimo zapowiedzi — i jak się wydaje zaawansowania — „oddzielna rozprawa krytyczna” o *Alkhadarze* Romana Kalety²¹.

Zadaniem naszego szkicu będzie zdanie sprawy z ponownej próby odczytania *Alkhadara*, zmierzającej do wydobycia z tej powieści jeszcze innych znaczeń, komplementarnych (a z rzadka tylko korektorskich) w stosunku do tych sensów i koligacji ideowo-artystycznych, które zostały ustalone przez naszych bezpośrednich poprzedników.

2. „PODEJRZANY” AUTOR

Niechęć Chmielowskiego do *Alkhadara* wynikała z tej zmiany wyobrażeń o powieściach, jaka się dokonała od czasu romantycznych eksperymentów „beletrystycznych”. Wraz ze zwycięstwem pozytywizmu, do czego Chmielowski walczył się przeciw przyczynił, nawet skądinąd rzetelnych znawców 1. połowy XIX wieku musiały denerwować powieści nie odpowiadające wymogom re-

¹⁸ M. Żmigrodzka, *Proza fabularna w kraju*, [w zbiorze:] *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831—1863*, t. 1, red. M. Janion, B. Zakrzewski i M. Dernałowicz, Kraków 1975, s. 192, *Obraz Literatury Polskiej XIX i XX Wieku*.

¹⁹ Tak wyjaśnia sam Chojecki, *Alkhadar*, t. 2, s. 139.

²⁰ Korzystał z niej tylko A. Chojecki jako autor biogramu Edmunda Chojeckiego, zamieszczonego w *Polskim słowniku biograficznym*, t. 3, Kraków 1937, s. 391—392. Informację o zaginięciu podaje Hahn, *op. cit.*, s. XIX.

²¹ Kaleta, *op. cit.*, s. 192.

alizmu; *Alkhadar* nie dałby się do tych wymogów dostosować bez przykrawania i naciągania.

Ale na zlekceważenie tej powieści wpłynęła nie tylko metamorfoza gustów estetycznych, lecz również — i w stopniu nie mniej istotnym — opinia o osobie autora.

Jeszcze Eugeniusz Skrodzki pisał o nim z pewną życzliwością, znamionującą się niezłym „czytaniem” czasu i człowieka: „Syn majątnego obywatela z Podlasia, nie chciał on jednak ukończywszy szkoły pędzić próżniaczego i wygodnego życia przeplatane go zabawami, polowaniami, hulankami, jakie większość ówczesnej młodzieży wiejskiej pędziła. Chciał się dalej kształcić, chciał podróżować, wydostać się na szersze widnokreśli, obetrzeć się o świat, zetknąć się z ludzkością *majorum gentium*. Wielka werwa poetyczna, olbrzymia pamięć, zdolność do wszystkiego, łatwość w wysławianiu się i talent improwizatorski uczyniły z niego ulubieńca salonów [...] Łatwe takie powodzenia, takie tryumfy zwykle źle oddziałują na młodych. Tak się też stało i z Chojeckim, który u nas nie doszedł swym talentem tam, gdzie dojść mógł”²². Cierpko, ale bez zgorzzenia wypowiedział się Skrodzki o karierze Chojeckiego we Francji, na zasadzie *relata refero* wzmiankując o znajomości z Lamartine’em oraz o „naturalizowaniu” się w nowej ojczyźnie dzięki księciu Napoleonowi, któremu towarzyszył w wyprawie morskiej za koło podbiegunowe.

Z ogromnej większości innych relacji współczesnych, dotyczących tak warszawskiego, jak i paryskiego okresu biografii autora *Alkhadara*, również nie wynika to, co mu potem w całej litanii zarzutów przypisano.

Chmielowski nie zawarł w charakterystyce jego osoby niczego sympatycznego: „Nie bawiący się w tkliwe uczucia, ambitny, mściwy, lecz umiający się zastosować do okoliczności, bo giętki, wróg przemysłu jako czciciel ideału, ale zawsze praktyczny, bardzo młodo wziął udział w pracy piśmienniczej. Przybywszy r. 1841 do Warszawy, nosząc się zawsze wytwornie według mody, a szydząc z emancypacji kobiet, redagował [...] »Echo«”²³.

Portrecista, charakteryzowany nieraz jako klerk beznamiętny i chłodny²⁴, tu okazał się tak napastliwy (co wyraziło się nawet w chaotyczności oskarżenia, w różnych „materii pomieszaniu”) i tak zacietrzewiony, że zdają się nie przychodzić mu na myśl

²² E. Skrodzki Wielisław, *Wieczory piątkowe i inne gawędy*, oprac. i wstępem poprzedził M. Opałek, Warszawa 1962, s. 150.

²³ Chmielowski, *op. cit.*, s. 116.

²⁴ Opinie m. in. A. Brücknera i H. Biegeleisena o temperamencie krytycznym Chmielowskiego przytacza (nie dzielając ich zresztą) H. Markiewicz, *Piotr Chmielowski jako krytyk literacki*, [w:] P. Chmielowski, *Pisma krytycznoliterackie*, oprac. H. Markiewicz, t. 1, Warszawa 1961, s. 8—9.

zgoła elementarne kwestie. To np. że ów praktyczny i dwulicowy elegant mógł w 1844 roku nie wyjeżdżać z kraju, skoro miał sukcesy i dostatki. Albo że mógł wyjechać „dla wojażu”, by potem w okolicach Krakowskiego Przedmieścia podbijać swą towarzyską cenę wspomnieniami spotkań z Chopinem, Słowackim (bo ich poznał), a nawet Mickiewiczem. Albo że mógł — to bez trudu — nie wdawać się w szarpiącą nerwy a nie przynoszącą bezpieczeństwa „administrację” Mickiewiczowskiej „Tribune des Peuples”, a potem nie wiązać się z takimi pismami i ludźmi, że władze francuskie „poczuły się w konieczności” wymówienia mu gościny w republice i skazały go na paroletnie tułactwo. Albo że w 1854 roku, na początku wojny krymskiej, mógł nie zgłaszać się ochotniczo do oddziałów Omara Paszy. I tak dalej, i tak dalej.

Nie chodzi tu o wybielanie sylwetki moralnej autora *Alkhadara*. Dla interpretacji powieści miałyby to zresztą drugorzędne znaczenie. Przy braku studiów o jego życiu trudno dziś powiedzieć, jakim był człowiekiem. Kraszewski go nie lubił, ale z usług jego korzystał²⁵, co nie gorzej świadczy o Chojeckim niż o Kraszewskim. Norwid podejrzewał go, zapewne nie bez powodów, o nielojalność (Kraszewskiego — nawiasem mówiąc — też), ale interesy do niego nieraz miewał²⁶. Władysław Mickiewicz wyrzucił mu nawrócenie się na republikanizm w 1870 roku, jakby nie wiedział, że ten „bonapartysta” był zawsze republikaninem podszyty. Są zapewne w biografii Chojeckiego — pełnej dynamiki i powikłań — także i poplamione karty, ale o niechęci do niego, a potem o skazaniu go na długoletnią eksmisję z pamięci narodowej nie tyle one decydowały, ile dwa inne względy.

Pierwszym z nich był radykalizm ideologiczny czasów młodości po wyjeździe z kraju. Jako „administrator” redakcji „Trybuny Ludów” naraził się Chojecki na inwektywy np. Krasińskiego, który w liście do Augusta Cieszkowskiego z 25 kwietnia 1849 roku pisał: „Dopierom teraz się przekonał, jak głęboko upadł M[ickiewi]cz. [...] Cała też redakcja Trybuny z samych ... złożona. Najprzedniejszy i najzwinniejszy Chojecki”. A 19 czerwca w podobnym tonie: „Wiedźże raz na zawsze, że cały skład Trybuny z samych łajdaków był złożony — że im w głowie był rabunek i rzeź w Paryżu, że Chojecki zupełnie się zniegodzi-

²⁵ O nieprzychylniej Chojeckiemu opinii Kraszewskiego pisał Hahn, *op. cit.*, s. XI—XII. Mimo tej opinii Kraszewski w r. 1861 za pośrednictwem Chojeckiego, o co niewątpliwie prosił, uzyskał audiencję u księcia Napoleona w Paryżu. Zob. W. Danek, *Publicystyka Józefa Ignacego Kraszewskiego w latach 1859—1872*, Wrocław 1957, s. 41.

²⁶ Pewnych informacji w tej kwestii dostarcza korespondencja Norwida. Zob. C. Norwid, *Pisma wybrane*, wybrał i oprac. J. W. Gomulicki, t. 5: *Listy*, Warszawa 1968, s. 73, 311 (przypis 10) i *passim*.

wił”²⁷. Nie dziw, że potem Stanisław Tarnowski miał o Chojeckim do powiedzenia parę złośliwości i nic więcej.

Radykalizm społeczny ostatecznie mógłby być pisarzowi darowany; wszakże niejednemu romantycznemu młodzieńcowi przemilczano w czasach pozytywizmu jego „grzeszne” bunty, zwłaszcza jeśli potem się „ustatkował”. Ale Chojecki, choć się „ustatkował”, popełnił grzech nowy, nim się z pierwszego wyzwolił: stał się pisarzem francuskim bardziej niż polskim. Pojawił się tedy problem, będący niejako prełudium późniejszej sprawy Conrada²⁸. I oto wejście Chojeckiego — teraz już Charlesa Edmonda — do literatury francuskiej stało się drugim istotnym motywem „ocenzurowania” go wśród swoich. Owo pisarstwo francuskie — mniejsza o to, że rzeczywiście niskiego lotu — zaczęło mu wypominać z przekąsem i supozycją renegacji narodowej. Adam Pług w związku z *Drwałówną* ubolewał, że „gdyby wśród swoich i dla swoich pracował, to by nierówie piękniejszymi wawrzyny czoło swe ozdobił”²⁹. Chmielowski zaś dodawał: „O obowiązkach względem kraju rzadko już sobie przypominał, bo jedną tylko powieścią z nowoczesnego życia greckiego pt. *Prakseda* (1869) po polsku stylem przesadnym napisał i jeden tylko odczyt miany r. 1870 w Towarzystwie Pomocy Naukowej w Paryżu drukiem ogłosił”. Francuskie kontakty i przyjaźnie Chojeckiego referował przy tym jako rodzaj lizusostwa i karierowiczostwa („zaznajomił się rychło z właściwą sobie zrecznością nie tylko z rodakami, ale i z wybitnymi Francuzami odmiennymi od siebie w poglądach, jak Emil de Girardin i Proudhon”³⁰). Podejrzenia o nieszczerłość i łatwiznę, podobnie jak zarzuty młodzieńczego efekciarstwa (które nam dzisiaj kojarzyłyby się z dandyzmem, a nie z pospolitą próżnością) zyskiwały na sugestywności: wszakże obwiniony, skoro przystał do Francuzów, sam lichoty swej dowódl.. Zupełnie jednak nie informował Chmielowski, z kim to — poza Girardinem i Proudhonem — zadawał się ten człowiek zapominający o obowiązkach.

²⁷ Cyt. za: K. Kostenicz, *Legion Włoski i „Trybuna Ludów”*. *Styczeń 1848 — grudzień 1849*, [w:] *Kronika życia i twórczości Mickiewicza*, red. S. Pigoń, Warszawa 1969, s. 486, 518.

²⁸ Analogię decyzji Chojeckiego i późniejszej decyzji Conrada poniósł M. Gembarski, *Poprzednicy „Konrada”*, „Prosto z mostu” 1935, nr 14.

²⁹ A. Pług [A. Pietkiewicz], *Edmund Chojecki*, „Kłasy” 1889, t. II, s. 258.

³⁰ Chmielowski, *Historia literatury polskiej*, t. 4, s. 119, 116—117. Nie wiedział zapewne Chmielowski o tym, że już w 1849 r. Chojecki poróżnił się z Girardinem. Na łamach „Trybuny Ludów” bezpardonowo rozprawiał się z jego kampanią w „La Presse”, toczoną przeciw aspiracjom wyzwoleniczym narodów. W artykule *Politique industrielle* („La Tribune des Peuples” 1849, nr 24, s. 1) pisał, że „we Francji uważa się p. Girardin za rewolucjonistę i socjalistę; za granicą, przeciwnie, przekonano się, że pracuje on pod auspicjami księcia Metternicha i imperatora Mikołaja”.

Do dziś zresztą czytelnik polski nie wie, o czym Chojecki pisał w 144 listach do George Sand i jakim prawem tych listów aż tyle powstało³¹. Wiek bez mała minął, nim dowiedzieliśmy się, o czym autor *Pani Bovary* pisał do Charlesa Edmonda, obiecując jego gazecie rękopis *Salambo* już w 1857 roku (obietnicy zresztą nie dotrzymał), czy o co się spierał w 1864 roku, kończąc list słowami: „mój stary, całuję cię”³². Dopiero z książki André Billy’ego można się zorientować, co bracia Goncourtowie sądzili o swym polskim przyjacielu, z którym mieli długoletni trwały kontakt, a którego poznali już w 1852 roku i w *Dzienniku* upamiętnili obszernym zapisem: „Płowy jak len, o głosie cichym, stłumionym i nagle wybuchającym, grzmiącym, gdy się ożywia; niewyczerpany w opowieściach o awanturkach rzymskich, o Polsce, o okropnościach rosyjskich, mówi dobrze, wolno, chmurny, sympatyczny, gwałtowny w swych poglądach, o miłym uśmiechu i pieszczotliwym spojrzeniu Słowianina, o azjatyckim i kocim nieco wdzięku tych ludów, ktoś, kto wyrwał się ze spraw tajemnych i nosi w sobie ich ślad, opowiada o Mickiewiczu mnóstwo rzeczy barwnych, mnóstwo rzeczy poważnych, mnóstwo dramatów myśli”³³.

Gdyby chcieć ozdabiać francuski życiorys Chojeckiego nazwiskami znanych osobistości, trzeba by wymieniać Wiktora Hugo obok Teofila Gautiera i Prospera Mériméego, Charles’a A. Sainte-Beuve’a obok Anatola France’a, Ludwika Napoleona obok Georges’a Clemenceau... Trzeba by też przypomnieć, że od czasu „Trybuny Ludów” znał i z przyjaźnią traktował Aleksandra Hercena i że do grona jego „przyjaciół Moskali” należał Mikołaj Ogariow³⁴. Oraz — jak to uczynił Borys Reizow — np. wspomnieć, że 23 lutego 1863 roku Charles Edmond „przyprawdza na kolejny obiad u Magny’ego Iwana Turgieniewa, który w najbliższych latach stanie się jednym z najserdeczniejszych przyjaciół i literackich doradców Flauberta”³⁵, poznanego na tym właśnie obiedzie.

³¹ Taką liczbę tych listów, pisanych w latach 1855—1876 (przechowywanych w Bibliothéque Historique de la Ville de Paris), podano w 7. tomie „Nowego Korbuta”, Warszawa 1968, s. 219.

³² G. Flaubert, *Listy*, wyboru dokonał i przeł. W. Rogowicz, Warszawa 1957, s. 199, 241.

³³ Cyt. za: A. Billy, *Bracia Goncourt*, tłum. K. Dolatowska, Warszawa 1966, s. 142.

³⁴ Iwagi S. Hercena o kontaktach z Chojeckim (m. in. o obiedzie u niego inauguracyjnym wydawanie „Trybuny Ludów”) zob. w *Rzeczach* wspomnianych *rozmowianach*, tłum. K. A. Jaworski, t. 3, Warszawa 1952, s. 37—40. O przyjaźni Chojeckiego z Ogariowem wspomniął B. Białokozow w *Historii dziejów wzajemnych polsko-rosyjskich związków literackich w XIX wieku*, Warszawa 1971, s. 100.

³⁵ B. Reizow, *Flaubert*, tłum. J. Jędrzejowicz, Warszawa 1961, s. 372.

Dokładne i całościowe ogarnięcie problematyki francuskich znajomości i przyjaźni Chojeckiego nadal pozostaje zadaniem do wykonania ³⁶.

3. ZWIĄZKI Z PROUDHONEM

Spośród wszystkich francuskich kontaktów Chojeckiego na najwnikliwszą uwagę interpretatora *Alkhadara* zasługuje kilkunastoletnia zażyłość z Proudhonem. Doktryna Proudhona ma dla zrozumienia tej powieści — jak to się okaże w dalszych fragmentach niniejszego szkicu — znaczenie niebagatelne, a ponieważ w dotychczasowych pracach o Chojeckim-pisarzu wątek proudhonizmu przeoczano, zwróćmy uwagę na kilka podstawowych faktów.

Znajomość i przyjaźń łączyły Chojeckiego z socjalistami już w okresie administrowania „Trybuną Ludów”. Syn Adama Mickiewicza zapamiętał, że „administrator” od początku „pozostawał w ścisłych związkach z Proudhonem” ³⁷. Lansował wtedy sceptycyzm wobec Mickiewiczowskiego bonapartyzmu i wprowadzał do „Trybuny” autorów w rodzaju Juliusza Lechevaliera czy Hermana Ewerbecka ³⁸ (ten ostatni był bliskim współpracownikiem Marksa i Engelsa w Związku Komunistów). Po odejściu z „Trybuny” — wynikało zaś ono z rozbieżności ideologicznych pomiędzy „administratorem” a Mickiewiczowskim kręgiem współpracowników — zbliżył się Chojecki do Proudhonowskiego dziennika „Le Peuple”, zjednując dlań wsparcie finansowe swego protektora, „czerwonego hrabiego” Ksawerego Branickiego ³⁹.

Dobre stosunki z Proudhonem trwały do roku 1861. Na ich zerwanie wpłynęła publiczna deklaracja Proudhona jako przeciwnika polskiej walki o niepodległość i rzecznika tezy o legalności rozbiorów. Szokującą tę deklarację, brutalnie a bez znajomości historii i współczesności polskiej wypowiedzianą w książce *Wojna i pokój*, ogromna większość demokratów i socjalistów ówczesnych przyjęła z oburzeniem. Marks, który jeszcze przed rokiem 1848

³⁶ Szereg informacji szczegółowych na ten temat znaleźć można w pracach badaczy francuskich (np. w szkicu J. i J. Tharaud, *Un ami de Goncourt et de Flaubert*, „Nouvelles Littéraires” VIII 1933, czy w książce G. Suareza *La Vie orgueilleuse de Clemenceau*, Paris 1930, s. 481—490). Z nowszych sudiów naszych badaczy najcenniejsze są źródłowe prace Z. Markiewicza, m. in. *Charles Edmond Chojecki collaborateur de Sainte-Beuve*, [w zbiorze:] *Mélanges de littérature comparée et de philologie, offerts à Mieczysław Brahmer*, Warszawa 1967, a także *Proudhon a Polska*, [w:] *Spotkania polsko-francuskie*, Kraków 1975.

³⁷ W. Mickiewicz, Przedmowa, [w:] A. Mickiewicz, *Trybuna Ludów*, Warszawa 1907, s. 10.

³⁸ *Ibidem*, s. 10—11. Informację tę za W. Mickiewiczem podaje także K. Kostenicz, *op. cit.*, s. 422.

³⁹ Zob. Z. Markiewicz, *Proudhon a Polska*, s. 213.

zrozumiał niemożność swego porozumienia się z Proudhonem (ce-
niając jego rozprawę *Co to jest własność*, bezskutecznie próbował
w roku 1844 wciągnąć go do współpracy w ruchu socjalistycz-
nym), pisał w roku 1865, że „jako nikczemności — choć nikczem-
ności odpowiadające drobnomieszczańskiemu punktowi widzenia”
należy oceniać jego wypowiedzi kokietujące Ludwika Filipa „oraz
ostatnią jego pracę przeciw Polsce, w której ku czci cara ujawnia
cynizm kretyna”⁴⁰.

Chojecki daremnie jeździł do Brukseli, by odwiedzić Proudhona
od ataków na Polskę i pochwał polityki carskiej. „Spędziliśmy —
pisał o tym później do Sainte-Beuve'a — dwa dni i prawie dwie
noce na dyskusji. W końcu poddał się. Przyznał mi rację i przy-
rzekł zmienić kierunek. W miesiąc potem ogłosił broszurę w sen-
sie krańcowo przeciwnym konkluzjom naszej rozmowy. Od tej
chwili nie widzieliśmy się już ani pisaliśmy do siebie”⁴¹.

Przeciawszy osobiste kontakty z Proudhonem i wzięwszy —
jak się wydaje — udział w kampanii publicystycznej przeciw jego
oszczerstwom, usiłował jednocześnie Chojecki zrozumieć tę nie-
oczekiwaną niekonsekwencję. „Jak to się stało, że Proudhon wol-
nomyśliciel, apostoł niepodległości jednostki i grupy, nieprzebla-
gany wróg wszelkiego ucisku, wszelkiej tyranii, teoretyk spr-
awiedliwości i wreszcie człowiek o szlachetnym sercu i wzniosłych
uczuciach, poparł papieża przeciw Wiktorowi Emanuelowi, Austrię
przeciw Włochom, Rosję przeciw Polsce?”⁴² Już z tego pytania
widać, że zasadnicze poróżnienie się z autorem *Wojny i pokoju*
nie przesłaniało Chojeckiemu minionych jego zasług. Podobnie
zresztą i młodszemu pokoleniu socjalistów polskich świadomość
sprzeniewierzenia się tego myśliciela w żywotnej dla nas kwestii
narodowej nie zamykała oczu — wskazuje na to przykład wczes-
nej publicystyki emigracyjnej Józefa Tokarzewicza — na określo-
ne wartości jego myśli społecznej i ekonomicznej⁴³. Także i po-
zytywistyczni zwolennicy tendencyjności w literaturze, m. in.
młoda Orzeszkowa i młody Chmielowski, wiedząc zapewne o sta-

⁴⁰ K. Marks, *O Proudhonie. (List do Schweitzera)*, [w:] K. Marks,
F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 370.

⁴¹ Z artykułu Z. Markiewicza *Proudhon a Polska*, s. 219—220,
wynika, że informatorem Proudhona o sprawach polskich był agent ro-
syjski, występujący w Belgii jako baron Friks. Cytat z s. 226—227.

⁴² Z. Markiewicz (*ibidem*, s. 226) przypuszcza, że Chojecki jest
autorem broszury *La Justice en Pologne et la réponse à M. Proudhon* wy-
danej w 1863 r. Cytat s. 227.

⁴³ Szereg uwag o zainteresowaniach Tokarzewicza, który z pismami
Proudhona zapoznawał się pod wpływem Chojeckiego (pisał zresztą o nim
w pracy *Edmund Chojecki. Fragmenty literackie*, wydanej w „Dodatku
Miesięcznym” do „Przeglądu Tygodniowego” w 1882), zawiera książka
Z. Zabickiego *Z problemów ideologii i estetyki pozytywizmu. Publi-
cystyka emigracyjna Józefa Tokarzewicza na tle prądów epoki*, Warszawa
1964, s. 61—65 i *passim*. Tokarzewicz ujmował rzecz następująco: „Proud-

nowisku Proudhona na temat Polski, odwoływali się do jego argumentów na rzecz służebności sztuki wobec społeczeństwa⁴⁴. Chojecki ostatecznie tłumaczył Proudhonowską apostazję zamiarem „odcięcia się od towarzyszy walki z tego samego obozu”. Pisał do Sainte-Beuve’a: „Wobec istnienia dwóch grup: jednej złożonej z głupców, hipokrytów, adeptów symonii, drugiej z jawnych zbrodniarzy, Proudhon, przez wstręt do pierwszych, połączył się z drugimi”⁴⁵.

W okresie Wiosny Ludów i w latach pisania *Alkhadara*, kiedy jeszcze nic nie zapowiadało konfliktu i zerwania, znajdował się Chojecki pod niewątpliwym urokiem Proudhona. Nie oznacza to bynajmniej, że miał doń stosunek wyznawczy czy bezkrytyczny. W ogóle w tym kręgu socjalistów nie należało do dobrego tonu przyjmowanie wobec kogokolwiek postawy kultowej. Stylem aprobowanym był — przy wzajemnym poszanowaniu osobowości — krytycyzm i nieustanny spór, mający posuwać naprzód dzieło wspólnej myśli.

W książce *Rewolucjoniści i stronnictwa wsteczne w 1848 roku*, wydanej pod koniec roku 1849, mamy niezaprzeczony dowód, na to, że Chojecki wyróżniał Proudhona spośród myślicieli i aktorów niedawnych wydarzeń. Nazywał go „śmiałym nowatorem” i uznawał — mimo zastrzeżeń do poszczególnych jego prac i zachowań — za pisarza, który „najpotężniej zwarł w sobie zaprzeczny charakter epoki”⁴⁶. Czyli widział w nim umysłowość krytyka, który najbardziej bezkompromisowo ujawnił słabości, sprzeczności, uzurpacje i nadużycia zarówno konserwatywnych, jak demokratycznych i socjalistycznych inscenizatorów paryskiego dramatu lutowego i lipcowego. „Dla ekonomistów położył zasadę, że własność była kradzieżą, dla komunistów, że komunizm był rozbojem, dla fizjokratów, że system ich był uwiecznieniem zdzierstwa podatku i tyranii monopolu, dla socjalistów, że socjalizm był szaloną mrzonką; [...] jał dowodzić, że w dzisiejszym ich zastosowaniu wszelkie teorie, prawa, ustawy przemysłu i handlu, kredyt, banki, stowarzyszenia rządowe i prywatne, zakłady dobroczynne, maszyny, wynalazki, słowem wszystko, co przyniosła przeszłość, w zgubę dla ludzkości się obracało. Był to przeraźliwy krzyk v e t o

hon jeden był naszym szczerym, zawziętym, prawdziwym i systematycznym wrogiem — a był też zarazem jedynym, od początku do końca życia wiernym i niezłomnym obrońcą rewolucji”.

⁴⁴ O zależnościach młodej Orzeszkowej od Proudhona wspomina M. Zmigrodzka, *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*, Warszawa 1965, s. 260—262. Na wpływ estetyki Proudhonowskiej na młodego Chmielowskiego zwraca uwagę H. Markiewicz, *op. cit.*, s. 17.

⁴⁵ Cyt. za: Z. Markiewicz, *Proudhon a Polska*, s. 227.

⁴⁶ E. Chojecki, *Rewolucjoniści i stronnictwa wsteczne w 1848 roku*. Wydanie powtórne, przejrzone i z dodaniem wstępu o wypadkach obecnych przez L. Zienkowicza, Lipsk 1865, s. 298, 26.

przeciw całemu porządkowi rzeczy, na który odpowiadano pospolicym zarzutem, że łatwiej spalić świątynię efeską, aniżeli wystawić najnędniejszą chatę”⁴⁷.

W ocenie wydarzeń 1848 roku we Francji (a dużą partię swej książki o Wiośnie Ludów poświęcał Francji) zgadzał się Chojecki z Proudhonem. Jego słowami z pracy *Organisation du crédit* (1848) rozprawiał się z socjalistami Louis Blanca, ich koncepcją państwowego kierowania gospodarką i ich skompromitowaną ideą „warsztatów narodowych” (nazwanych przez Proudhona w parlamencie „wylupianiem oczu wolności”). Demaskował cynizm obstrukcji zorganizowanej przez „konserwę” Proudhonowi podczas debaty parlamentarnej: „większa część słuchaczy nawet z okładek zapewne nie znała dzieł zuchwałego przywódcy socjalistów i w Proudhonie nie tyle uderzała na własne jego teorie, jak raczej pastwiła się nad powaloną i zgwałconą przez siebie rewolucją, do której karłowaty duch wstecznictwa wzbić się nie był w stanie”. I dodawał: „Nie bronimy zasad autora *Sprzeciwieństw ekonomicznych*, [...] atoli dowodów przeciw fałszom doktryny Proudhona poszukalibyśmy w szlachetniejszym nieco źródle niż to, w jakim Izba czerpała wrzaskliwe swoje wota”⁴⁸.

Dystansowanie się wobec „fałszów doktryny” nie oznaczało jednak braku poczucia solidarności moralnej z jej twórcą i w istocie było wtedy manifestacją odrębności „frakcyjnej” w obrębie tego samego stylu myślenia. Podzielając krytycyzm Proudhona, nie dowierzał Chojecki jego programowi pozytywnemu. Formułę chyba najbliższą jego prawdy w tej kwestii zawierało zdanie: „O ile wysoko cenimy Proudhona jako nieubłaganego analityka, o tyle odmawiamy mu wszelkiej wartości na drodze organizacyjnych usiłowań”⁴⁹. Nie przypuszczał zapewne, że z nie mniejszą trafnością zdanie to dałoby się odnieść do niego samego. Zwłaszcza że i na własnej „drodze organizacyjnych usiłowań” — mimo werbalnego odrzekania się proudhonizmu — niejedno od Proudhona przejmował.

4. CZY POLSKA JEST CHRYSYSEM NARODÓW?

Książka o 1848 roku jest świetną — miejscami wręcz błyskotliwą — analizą stanu politycznego i społecznego ówczesnej Europy. Jest pełną pasji diagnozą strupieszalnych systemów despotycznych, opisem degrengolady moralnej różnych polityków i polityków w obliczu godnej postawy wzburzonego ludu oraz prog-

⁴⁷ *Ibidem*, s. 27.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 299. Owe „Sprzeciwieństwa ekonomiczne” to głośne dzieło *Filozofia nędzy* (*Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère*), wydana w 1846 r.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 298.

nozą nieuchronności rewolucji w nieodległej przyszłości. Rewolucja ta musi przynieść odrodzenie narodowe, polityczne i społeczne w całej Europie. Wszystkie te trzy składniki — jak z naciskiem powtarzał — nawzajem się warunkują.

W toku analizy wykazywał Chojecki zgubne skutki różnych działań cząstkowych w różnych regionach poruszonej wrzeniem Europy. Konserwatystów potępiał za „zakamieniałość w zachowywaniu zbutwiałego porządku rzeczy”, stronnictwom postępowym wyrzucał „fanatyzm jednostronności” („ani demokraci, ani socjaliści wszechstronnie prawdy nie widzą”, próbują bowiem rozwiązywać kwestie społeczne bez politycznych, a polityczne bez narodowych)⁵⁰.

Niewystarczalność rozwiązań cząstkowych w skali europejskiej objawiała mu się z jednej strony jako eskalacja egoizmów klasowych i narodowych, z drugiej — jako bezowocne szamotanie się sprzecznych „zasad” społecznych: francuskich tendencji demokratycznych i egalitarnych z niemieckim duchem indywidualizmu i centralizmu. Przewyciężenie tych dążeń partykularnych staje się — sądził — zadaniem Słowiańszczyzny prowadzonej przez Polskę. Słowiańszczyzna od dawna dojrzywała do przejęcia roli duchowego przywódcy Europy. Przeczuliwali to niektórzy bezstronni filozofowie (Chojecki powoływał się, naturalnie, na Herdera). Polska już za Piastów „ważyła w swoim duchu prawdy, nad którymi Francja, jak gdyby nad nowością, rozprawiała w r. 1789-ym i 1830-ym”, a Kościuszko był „socjalista nie teorii, ale czynu” na długo przed wynalezieniem socjalizmu na Zachodzie. Spisek reakcji obezwładnił Polskę, ale idee odrodzenia drzeźnią w ludowej głębi narodu. „Tu gdybyśmy słuchali tajemniczych własnych przeczuć, powiedzielibyśmy, że syntezę potrójnego posłannictwa [narodowego, politycznego i społecznego — J. B.] względem ludzkości postawi Francja, spełni zaś Polska”. Spełni ją na czele Słowiańszczyzny. „Duch słowiański jako syntetyczny dla thesis romańskiej i antithesis germańskiej, czyli dla równości centralizacyjnej i osobistej wolności (a więc i dla własności), za słowo swoje postawi wolność we wspólności, ciałem zaś tego słowa będzie stan antynomię wolności z równością rozwiązujący w zasadzie trzeciej, to jest we wspólności, a to według niepożytych prawd dialektyki, według istoty rzeczy, według rzeczywistości i czynu”⁵¹.

„Istota rzeczy” jest tu pojęciem Proudhonowskim; to prymarna siła, inspirująca prawa natury, z których wynika postęp⁵².

⁵⁰ *Ibidem*, s. 282.

⁵¹ *Ibidem*, s. 109—110, 268, 305.

⁵² Zob. J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1975, s. 123 i *passim*. Dziżyński posługiwał się synonimiczną formułą „siła albo racja rzeczy”.

Jeśli jednak u Proudhona w pojęciu postępu jako zjawiska jednoczącego to, co naturalne i spontaniczne, z tym, co racjonalne i systemowe, zawierała się nierozstrzygalna i w gruncie rzeczy tragiczna kolizja, to u Chojeckiego mamy do czynienia z jej nieefektywnym teoretycznie ominięciem. Trudno przecież za intelektualnie ambitną uznać tę pospieszną kontaminację proudhonizmu z mesjanizmem, jaką oferował w cytowanym zakończeniu rozprawy. Mesjanizm ów ma barwę nie tyle Mickiewiczowską (Chojecki zupełnie nie wprowadza problematyki mistycznej, a także motywów tego rodzaju, jak wodzostwo charyzmatyczne lub zasługa poprzez cierpienie), ile bierze się z refleksji Augusta Cieszkowskiego i ze spopularyzowanych w kraju projektów tworzenia poprzez słowiańsko-polski „czyn” syntezy niemieckiego idealizmu teoretycznego i francuskiego rozsądku praktycznego⁵³. Dodajmy jednak, że wątki myślenia mesjanistycznego stanowiły dla Chojeckiego w roku 1849 — i pod tym względem mimo wszystko był Mickiewiczowi „krewny” — składnik postawy rewolucyjnej.

W *Alkhadarze* wróci do kwestii polskiej walki o niepodległość oraz do kwestii mesjanizmu bogatszy o nowe przemyslenia i zapewne o dalsze rozmowy z francuskimi przyjaciółmi.

Bohater tej powieści, Kazimierz Poraj, należy do „rodu” polskich rewolucjonistów romantycznych. Jego literackich antenatów można by poszukiwać wśród radykałów listopadowych z *Jakubików polskich* (1834) Jana Czyńskiego i wśród ofiarników z partyzantki Artura Zawiszy opisanych w *Wędrówce po Wielko-Polsce i Mazowszu* (1838) Ludwika Orpiszewskiego czy wśród bohaterów *Partii* (1841) Wincentego Budzyńskiego⁵⁴. Ale przede wszystkim w Kordianie. Kazimierz jest nie tylko pokoleniowym rówieśnikiem bohatera dramatu Słowackiego, lecz ma jego serce. Zgłasza akces do tego samego co Kordian „spisku koronacyjnego”, gotującego zamach na cara w maju 1829 roku w Warszawie. To jasne, że jeśli ulubiony Chojeckiemu poeta (motto z *Króla Ducha* zdobi książkę o 1848 roku) zawarł w losach i postawie bohatera swe

O Proudhonowskim pojmowaniu postępu pisze zresztą obszernie na s. 135—144.

⁵³ O różnicach między mesjanizmem Mickiewiczowskim a mesjanizmem Cieszkowskiego zob. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 9—88. Spopularyzowane echa „syntetycznych” tęsknot odzywały się w tego rodzaju pismach, jak W. Dawida *Fragment estetyki narodowej*, „Gwiazda” 1849, nr 4, s. 10. Za Chojeckim później pisał Tokarzewicz o przewyciężeniu przez słowiańską „dobrowolność związkową” antagonizmów ducha germańskiego i romańskiego. Zob. Zabicki, *op. cit.*, s. 143.

⁵⁴ Na koneksje z Czyńskim i Budzyńskim zwracał uwagę Inglot, *op. cit.*, s. 102.

rozterki przeżywane po powstaniu listopadowym, Kazimierz Poraj będzie dźwigał brzemię dylematów i idei zgromadzonych przez Chojeckiego po Wiosnie Ludów. Będzie je dźwigał na swoją powieściową miarę i skalę, która — choć z miarą intelektualnej i artystycznej oryginalności *Kordiana* zrównywana być nie może — okazuje się znacznie ciekawsza niż standardowe polskie skale powieściowe tamtych czasów.

Jest Kazimierz członkiem międzynarodowego sprzysiężenia węglarskiego, mającego centralę we Włoszech (przed kilku laty przypadek zbliżył go w Neapolu „do jednego z tych ludzi, z jakich historia wolności układa kalendarz swoich świętych” II 140), ale jednocześnie żywi przekonanie, że „w męczeństwie za prawdę i wolność” naród polski „daleko za sobą zostawił i Włochy, i Francję”, i inne narody europejskie. „Włochy jednego, my kilku mamy katów” — tłumaczy ukochanej kobiecie (II 159). Stąd nuta wiary w szczególne międzynarodowe znaczenie walki „męczennika ludów” o wolność.

Mesjanizm — nawet w tak rudymen tarnej postaci — nie stał się jednak „religią” *Alkhadara*. Pomiędzy narratorem a bohaterem istnieje w powieści pewien dystans, wyczuwalny zwłaszcza na poziomie fabuły (Kazimierz nie jest bezbłędnym realizatorem postulatów ideowych Chojeckiego, żyje w pewnym stopniu „na własny rachunek”), a na poziomie ideologii najłatwiejszy do wykazania poprzez przywołanie Epilogu. Nie jest ów Epilog najbardziej udatną metodą ujawniania dyskusji wewnętrznej, toczącej się w dziele, to prawda, ale nie o konstrukcyjną udatność nam w tym wypadku chodzi.

Znajduje się tu znamienna krytyka mesjanizmu, „seraficznej teorii”, która „trudniejszą była do dowiedzenia niż do wynalazku”. Polska nie jest Chrystusem narodów, gdyż do grobu zstąpiła „więcej z własnej winy niż z własnej woli”. Nie ukrzyżowano w niej świętości odkupicielskiej, lecz „dumę i przენiewierstwo możnowładztwa, rozpustę saskich obyczajów, brak zjednoczenia kast i przekonań” (IV 263). To fakt, że nie poddała się oprawcom, że cierpi i poświęca się. Ale

przymiot ten wybija się nie tylko w samej Polsce; bliższy on wszędzie, gdzie ciemności i ucisk dławią swobodę i światło, gdzie przemoc frymarczy krwią [...] Podobnych przykładów nie brak dziś na stałym lądzie Europy, a nawet i w arcywolnej Ameryce, gdzie biały okręca czarnemu szyję powrozem i wiedzie go na targ. Chrystus zarówno cierpi w każdym członku wielkiej rodziny niewinnie prześladowanym. Skądże więc prawo jakiegokolwiek narodu do przedstawienia wyłącznie Chrystusa na ziemi? (IV 263—264).

Ta retoryka polemiczna, bardzo — jak na temperament krytyczny Chojeckiego — wyważona, jest obrachunkiem i z Mickiewiczowskimi, i w pewnym stopniu z własnymi złudzeniami o

„słowiańsko-polskim” prymacie duchowym. Z obrachunku nie wynika potrzeba — za chwilę się to okaże — oskarżenia, łatwego do sformułowania ze stanowiska zdrowego rozsądku. Zaświadczają to zdania poświęcone towiańszczyźnie. Żaden z jej przeciwników nie wykazał takiej jak Chojecki przenikliwości w ocenie. Posłuchajmy:

Ogół o towiańszczyźnie plół jak na mękach.

Byłoby jednak nie zawadziło zapomnieć na chwilę o proroku, a postawić sobie logiczne pytanie, jakim sposobem najpotężniejsze umysły w wychodźstwie, pierwsi w narodzie poeci, jako też wielu innych ludzi gorącego i czystego serca, jakim sposobem, powtarzam, co tylko było najżywotniejszego między tułaczami dało nieograniczenie o władnąć się, porwać mistycznym frazesom nie znanego przedtem nikomu człowieka? Dlaczego nawzajem wszystko, co tchnęło spróchniałym formalizmem, co wyznawało zasady martwe i wykazane jako takie przez wypadki ostatnich lat — zawiodło wielki chór oburzenia przeciw teoriom litewskiego jurysty?

W tak nastawionym pytaniu leżał oczywisty wniosek, że pomijając osobistość objawiciela, w samejże doktrynie musiało się kryć wiele samodzielnej energii, wiele chwytności i siły (IV 262).

Z taką interpretacją konstruktywnego aspektu towiańszczyzny „dla umysłów skołatanych tęsknotą wygnania, przekonanych o ważności Polski w przyszłych losach Europy, zboleiałych i oburzonych widokiem materializmu [...] w mieszczańskiej Francji Ludwika Filipa” (l. c.) zgodziliby się zapewne dzisiejsi psychologowie badający doktryny i ruchy mesjanistyczne⁵⁵.

W *Alkhadarze* stawała się sprawa polska — oczyszczona z mesjanistycznych marzeń i mrzonek — częścią ogólnej sprawy wolności. Karbonariusz, nawet z odrobiną wspomnień o szczególnych zasługach własnej narodowości, stawał się szermierzem swobody niesprowadzałnej do samej tylko niepodległości. Wyraźnie też Chojecki powie, iż jest iluzją mniemanie, „że samo hasło niepodległości kryje w sobie niewyczerpany skarb wszelkiego rodzaju urządzeń” (IV 226). Nasza niepodległość to warunek konieczny europejskiej wolności, ale czyż to warunek wystarczający?

5. W STRONĘ „WOLNOŚCI OSOBISTEJ”

W świetle powyższych uwag ogromnie dla nas ważną sprawą jest umotywowanie w *Alkhadarze* tragedii Kazimierza. Ten „człowiek podziemny”, który — gdyby był powtórzeniem polskiego stereotypu heroiczno-martyrologicznego — powinien by paść ofiarą policji austriackiej lub szpiegów rosyjskich (autor mógłby bez trudu stworzyć fabułę z finałem w Spielbergu albo w warszaw-

⁵⁵ O roli doktryn i ruchów mesjanistycznych dla zbiorowości przeżywających sytuację nieprzystosowania zob. G. Bastide, *O współdziałaniu psychoanalizy i socjologii w tworzeniu teorii „wizji świata”*, tłum. J. Bachórz, „Teksty” 1977, z. 4, s. 67—68.

skim więzieniu „karmelickim”), zostanie osaczony i zmaltretowany przez swoich. Nawet brat w pewnym momencie weźmie udział w tym maltretowaniu. Odpowiedzialność swoich za złamanie życia młodzieńca, za podeptanie jego miłości i skazanie go na niezасłużoną pogardę w żadnym wypadku nie oznacza pomniejszenia konta podłości i zbrodni, obciążających reżimy Św. Przymierza. Oznacza jednak przekonanie, że samo zburzenie gmachu św. Przymierza nie starczy. Musi się dokonać gruntowna przemiana społeczeństwa we wszystkich „wymiarach” i dziedzinach życia, albowiem wszystkie one uległy zastraszającemu zgangrenowaniu. Pewno, że niewola polityczna deformuje ludzi — zarówno niewolących, jak zniewolonych; gdy Kazimierz oddaje przysługę Niemcowi, bezpodstawnie znieważonemu przez rozwydrzonego paniczyka, naraża się na szantażowe pogrożki „rodaków”:

— Spodziewam się — krzyknął Juliusz po polsku — że pan Poraj nie stanie przeciw rodakom w sprawie jednego z wrogów naszej ojczyzny (II 119).

Ale nie da się tylko niewolą polityczną wytłumaczyć moralnego zdżyczenia młodzieży szlacheckiej, straszliwych nadużyć w traktowaniu chłopów, skandalicznego stanu gospodarki itd. Kobieta, którą Kazimierz pokochał, wyszła za austriackiego szambelana i została wiedeńską kurtyzaną, ale nim to nastąpiło, swoi długo i z zimną krwią zabijali w niej poczucie godności, miłość, kobiecość.

Nie mniej destrukcyjnie niż zaborczy despotyzm na charaktery i losy człowieka oddziałują takie siły, jak pieniądz i majątek nie pochodzący z własnej pracy, jak tradycja obyczajowa uruchamiająca opinię publiczną, jak związane z tą opinią presje i represje, jak wreszcie inni ludzie jako jednostki, nie dość rozumni i nie dość odpowiedzialni.

Opinia publiczna została w powieści ukazana jako groźna, trująca chmura, która poraża bez wyboru. Ta opinia oczekuje od Kazimierza, by wyzwał na pojedynek hrabiego Władysława Wilczka, bo hrabia — specjalista w pojedynkowaniu się — publicznie go do tego sprowokował. Kazimierz broni się przed terrorem opinii; ma istotne powody i argumenty przeciw stawianiu w terminie oczekiwanym przez krąg towarzyski. Żaden wzgląd solidarności zbiorowej nie zmusi go do postępowania niezgodnego z sumieniem i rozumem. Nawet gorące prośby, perswazje i żądania starszego brata, który go chce ratować przed izolacją towarzyską. Kazimierz odrzuci argument braterstwa:

Każdy rodzi się wprzód człowiekiem niż bratem i zdarza się niekiedy, że ostatni umiera, gdy pierwszy jeszcze pełen życia (II 253).

Chojecki nie chce, by jego bohater umarł jako człowiek, dlatego

daje mu prawo protestu wobec starszego brata. A ów starszy brat zrozumie swój błąd, tylko zrozumie za późno, gdy już się wyrzekł był Kazimierza. Powie wtedy:

Opinia — jak słusznie dowodził głos, którego może nigdy więcej nie usłyszę, jest niesfornym gwarem, gdzie szalonemu tylko szukać sprawiedliwości i prawdy. Opinia w dzisiejszym stanie stosunków jest wypadkiem namiętności, samolubstwa i ciemnoty. Wolność tylko i ścisły rozum mogą domagać się o głos, o posłuchanie, o uwagę na wydany wyrok. Gdzież są ci wolni ludzie? — Któż w życiu wszystkie inne żywioły upodrzednia samodzielnosci i potędze człowieczego ducha? Większość dotąd jest przekonana, że słońce obraca się koło ziemi, że grzesznik po śmierci wpada w kocioł gorącej smoły i roztopionej siarki, że wpływ jakiejś poświętej kości może przełamać odwieczne prawa natury — i tak dalej [...] Nie, [...] jeden jest tylko trybunał i jedna nagroda na szlachetne usiłowania i sumienie: własny samego siebie szacunek. Najwyższym dobrem człowieka, ostatecznym jego celem, rzeczywistą wartością, warunkiem postępu, zasadniczym prawem — jest wolność. Wolność ta, nieograniczona jak wszechstworzenie, jak myśl ludzka — jedną ma tylko kierownicę, a raczej rękojmnię: własną odpowiedzialność. Bliżnie te zasady, nierozłączne, kroczą jedna obok drugiej, żyją przez siebie i dopełniają się nawzajem (IV 224—225).

Konsekwencją takiego stanowiska jest odrzucenie — co w polskiej tradycji brzmieć musiało zadziwiająco — także sankcji obowiązku. Cytowany przed chwilą Piotr Poraj mówi do Wilczka, gdy ten obiecuje swą poprawę w imię obowiązku wobec kraju:

— Przez Boga żywego, nie mówmy o obowiązkach! — Wyraz ten więzy mi przypomina i sam w istocie niczym innym nie jest. W dokonaniu choć najszlachetniejszego czynu przez obowiązek jest coś pańszczyźnianego, coś takiego, co mi oznajmia, że człowiek obowiązkowy nie wierzy rdzennie zepsutej i popędliwej ku złemu naturze swojej, że nicuje ją, nakręca, krępuje obowiązkiem; że nie chodzi mu o czysty, źródłany, swobodny objaw swego przekonania, ale o wystąpienie przed ludźmi zgodnie do martwej litery zwyczaju lub prawa [...]

Każde dobro winno być niezwalczoną potrzebą duszy, nigdy zaś nałożonym na siebie obowiązkiem. Inaczej, przestańmy być ludźmi i od razu zapiszmy się w zgromadzenie przewielebnego ojca Zefiryńa [jezuity — J. B.]. Tam nic nie wspiera się na wolności, nic na rozumie, nic na sercu, nic na sumieniu — tam wszystko osadzone na obowiązku (IV 220—221).

Nauki tego rodzaju, wypowiedane z całkowitą Chojeckiego akceptacją (Piotr Poraj w rozmowie z Wilczkiem stał się jawnym *porte-parole* autora), nie stanowią ani trochę nieoczekiwanego czy sztucznego przesunięcia punktu ciężkości z płaszczyzny społecznej i politycznej na indywidualistyczną. Problematyka jednostki jest w tej powieści — tak bardzo społecznej i politycznej — pierwotna i rozstrzygająca dla problematyki zbiorowości. Społeczeństwo podlega tu — i owszem — osądowi także ze względu na to, że unieszczęśliwia ludzkie gromady, że skazuje na nędzę i poniża całe klasy. Przykładem kwestia chłopska, analizowana w *Alkhadarze* z gniewną, bezpruderyjną i werystycznie ostrą otwartością demokracji, mającego w pamięci rzeź galicyjską. Ale

zbiorowość i system podlegają ocenie przede wszystkim za tę stronę swego funkcjonowania, która ujawnia się w obszarze wolności jednostki odpowiedzialnej. Także w obszarze „egzystencjalnym” życia tej jednostki. Nie mniej ważne dla charakterystyki systemu są wybryki panów wobec chłopów i szykany stosowane przez „cesarsko-apostolski” Wiedeń wobec Włochów i Polaków — niż cierpienia i tragedie szlachetnego młodzieńca jako brata, kochanka i przyjaciela. Tylko że wyjaśnienia systemowe będą wtedy za ciasne i Chojecki za zbyt ciasne je uznaje.

Zasada wolności osobistej — czytamy w Epilogu — jedynym jest kluczem na wszystkie zagadki polityczne, narodowe, społeczne, obyczajowe i rodzinne (IV 272).

Jeśli tak — a trudno o jaśniejszą formułę — to oprócz analizy *sensu stricto* społecznego uwarunkowania losów jednostki musi się pojawić na naczelnym planie „rozbiór” stosunku jednostki do jednostki. Dlatego w *Alkhadarze* niemal w nadużycie przechodzi eksploatacja motywu pojedynku. Pojedynkuje się Wilczek z Madziarami i Niemcem, a kwestia pojedynku Kazimierza z Wilczkiem staje się węzłową sprawą w dwóch ostatnich tomach. Dla rozważania stosunków społecznych i politycznych jako relacji interpersonalnych — a w takim wymiarze obchodzą one Chojeckiego nie mniej niż w systemowo-kolektywnym — „peryferyjne” terytoria i lata akcji są rodzajem merytorycznej konieczności. W latach dominacji „czystej” polityki relacje interpersonalne siłą rzeczy przesłaniają się relacjami pozapersonalnymi. Jeśli tedy dla Chojeckiego kwestia polskiej wolności narodowej była pochodną także i wzajemnego przez Polaków uszanowania w sobie ludzi, osobowości, kwestią intelektualnej i moralnej dojrzałości do swobody — to wybór przedlistopadowej Galicji na tło akcji nie był przypadkowy.

Myliłby się ten, kto by chciał stanowisko Chojeckiego objaśnić jedynie nawrotem do romantycznego indywidualizmu, kwestionowanego, a nawet wyszydzanego wtedy z różnych stanowisk, zwłaszcza z pozycji „biedermeierowskich” i tyrtejskich. Zaplecze romantyczne ma dla *Alkhadara* znaczenie, ale bezpośredniego źródła apoteozy wolności indywidualnej należy dlań poszukiwać w personalistycznych wątkach proudhonizmu⁵⁶.

Postulat poszanowania osoby i wolności człowieka stanowił bodaj centralną część doktryny Proudhona. Odziedziczony po Janie Jakubie Rousseau dylemat jednostki i wspólnoty nie został przezeń nigdy do końca teoretycznie rozwiązany, ale stawiany

⁵⁶ O personalistycznym aspekcie proudhonizmu pisał J. Garewicz, *Koleje życia P. J. Proudhona*, [w:] P. J. Proudhon, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1974, s. 45 i *passim*. Zob. też Dziżyński, *op. cit.*, s. 83 i *passim*.

był wielokrotnie; zawsze przy tym z dramatyczną wiarą w naturę ludzką, a zawsze opozycyjnie w stosunku do tych doktryn socjalistycznych i komunistycznych (np. Fouriera czy Cabetę), w których dopatrywał się niebezpieczeństwa dominacji interesu kolektywnego. Zdawał sobie sprawę także z zagrożeń niesionych przez nieokiełznany indywidualizm, który miał dlań posmak czegoś despotycznego, ale przede wszystkim oburzał się na każdą myśl takiej organizacji społeczeństwa przyszłości, która by nie czyniła zadość prawu nieskrępowanego rozwoju jednostki jako osobowości. Interes jednostkowy — sądził — da się z ogólnym pogodzić na zasadzie sprawiedliwości, możliwej do osiągnięcia drogą moralnego i intelektualnego doskonalenia jednostek w warunkach wolności. „Racją istnienia bytu kolektywnego nie jest dobrowolna ani przymusowa rezygnacja jednostki z wolności indywidualnej, ani też priorytet tego, co ogólne, nad tym, co jednostkowe”⁵⁷. W wypowiedziach samego Proudhona ten rodzaj personalizmu wyrażał się zazwyczaj formułami, w których zorganizowanej zbiorowości przyznawał głównie defensywne uprawnienia: „Niech społeczeństwo się broni, jeżeli jest atakowane; jest w swoim prawie”. Ale sądzić i karać nie ma społeczeństwo prawa. „Człowiek sam tylko ma prawo siebie sądzić i jeżeli czuje się winny, jeżeli sądzi, że należy mu się pokuta, to ma prawo domagać się, aby go ukarano. Sprawiedliwość jest aktem sumienia z zasady dobrowolnym”⁵⁸.

Tak pojęta sprawiedliwość była dla Proudhona nierozzerwalnie związana z pojęciem postępu, postęp bowiem skłonny był uważać za „świadomość dobra i zła, a więc wzrastającą coraz bardziej poczytalność”⁵⁹. Rozszerzanie się postępu zależało więc nie tylko od przeobrażenia stosunków społecznych, ale — i przede wszystkim — od wydoskonalenia człowieka jednostkowego. Toteż z ograniczonym zaufaniem traktował Proudhon wszystkie te programy, które zapowiadały postęp poprzez zmianę władzy i zastąpienie jej inną władzą. Mimo zaangażowania się w rewolucję 1848 nie był skłonny w aktach gwałtownego przewrotu upatrywać najskuteczniejszej drogi przeobrażenia człowieka i społeczeństwa. Już w liście z 1846 roku tłumaczył się Marksowi ze swego programu zniesienia własności, którą wołał „raczej palić na wolnym ogniu, niż przydawać jej nowej siły, urządzając właścicielom noc świętego Bartłomieja”⁶⁰.

⁵⁷ Dziżyński, *op. cit.*, s. 83.

⁵⁸ P. J. Proudhon, *Mysł ogólna rewolucji w XIX wieku*, [w:] *Wybór pism*, t. 1, s. 669.

⁵⁹ P. J. Proudhon, *Filozofia postępu*, *ibidem*, s. 723.

⁶⁰ Proudhon do Marksa, *ibidem*, s. 187.

6. „ŚWIĘTY HYMN ANARCHII”

Doktryna Proudhonowska bywa — jak wiadomo — określana mianem anarchizmu lub socjal-anarchizmu. Sam Proudhon zalegalizował takie określenia: „jestem anarchistą, rozumiejąc przez to słowo negację lub raczej niedostateczność pojęcia władzy”⁶¹. Krytyka władzy była logiczną wynikłością systemu, w którym personalistyczny typ pojmowania człowieka i wolności był nicią stale najważniejszą w pełnym zawężeniu społeczeństwa zagadnień społecznych.

Anarchizm Proudhona — podkreślmy to z naciskiem — nie ma nic wspólnego z późniejszymi ruchami anarcho-terrorystycznymi, z „nihilizmem”, zamachami itp. Jego istotą było zakwestionowanie władania człowiekiem nad człowiekiem, przyznanie władzy jedynie przejściowych uprawnień i totalne jej odrzucenie z perspektywy przyszłej wolności: „struktura władzy duchowej i doczesnej to organizm o charakterze przygotowawczym, z natury swej pasożytniczy i przekupny, bez względu na formę, bez względu na ideę, jaką reprezentuje, niezdolny do wytwarzania czegośkolwiek innego niż tyrania i nędza. Dlatego też filozofia, w przeciwieństwie do wiary, twierdzi, że ustanowienie władzy nad narodem jest przedsięwzięciem o charakterze przejściowym, że władza [...] musi się bez końca kurczyć i w końcu rozpląnąć w organizacji życia gospodarczego [...] Oto dlaczego — dodaje filozofia — wszystkie bez wyjątku stronnictwa, o ile dążą do władzy, są odmianami absolutyzmu; nie będzie więc wolności dla obywateli, porządku w społeczeństwie, jedności wśród ludzi pracy, dopóki wyrzeczenie się władzy w katechizmie politycznym nie zastąpi wiary w autorytety”⁶².

Tak więc Proudhonowska wizja ustroju „anarchicznego”, tzn. opartego na swobodnych produkcyjnych i handlowych zrzeszeniach jednostek, zakładała taką strukturę społeczeństwa, która maksymalnie uwzględnia interesy osobowe człowieka. Krytykę tego rodzaju przewidywać jako utopii przeprowadzano niejednokrotnie; podnoszono doniosłość etycznej problematyki doktryny, ale i jej niekonsekwencje, sprzeczności wewnętrzne oraz uproszczenia i uproszczenia w zakresie analizy społeczno-historycznej⁶³.

⁶¹ Proudhon, *Filozofia postępu*, s. 709.

⁶² P. J. Proudhon, *Z powodu Ludwika Blanca. O obecnej użyteczności i przyszłych możliwościach państwa*, [w:] *Wybór pism*, t. 1, s. 454—455.

⁶³ Referują je Garewicz we wstępie do *Wyboru pism Proudhona* oraz Dziżyński, który swą rozprawę o Proudhonie kończy zdaniem: „Parafrazując znaną tezę Marksa o Feuerbachu można powiedzieć, że doktryna Proudhona ani nie interpretuje świata, ani go nie zmienia, ale pozostawia takim, jaki jest, przeciwstawiając mu wieczną nadzieję etosu społecznego, który się nigdy nie spełni” (*op. cit.*, s. 159).

Wskazywano też, że z ich przyczyny proudhonizm — jakkolwiek oddziałał na początki ruchu związkowego we Francji i na teorie syndykalistów — znalazł się poza głównymi nurtami zorganizowanych działań socjalistycznych⁶⁴. Nie miejsce tu jednak na bliższe omawianie racji i ograniczeń krytyków Proudihona.

Byłoby rzeczą ciekawą prześledzić, jak Proudihonowska koncepcja rozumnego i moralnego *homo oeconomicus* zaważyła w utworze Chojeckiego na obrazie gospodarnego Piotra Poraja, ukazanego przecież jako wzorowy organizator nie tylko dochodów, ale i zdrowej społeczności wiejskiej⁶⁵; by jednak pozostać przy głównym zagadnieniu anarchizmu, wróćmy do jego młodszego brata. Że w intencji autorskiej jest on anarchistą — nie ulega kwestii. „Z natury swej nienawidził wszelkiej władzy; oburzał się na myśl ślepego posłuszeństwa” (II 264). Z nim też podzielił się Chojecki wykładem swego marzenia o idealnym ładzie jutra. Wykład ten zawiera się w narracyjnym sprawozdaniu z rozmysłań bohatera (rodzaj to zatem mowy pozornie zależnej), oddającego się po doznaniu licznych zawodów studiom nad „tajnikami przyrodzenia”. Wnikając

w głąb stosunków wiążących złoty łańcuch stworzenia, znajdował w nich słowo wielu ludzkich zagadek, wzory wielu społecznych porządków, rady na mnogie człowiecze niedostatki.

Zwyczaj, przesąd, niewola na opak prawdzie usiłowały zagnębić w ludziach osobistą wydatność, ujednostajnić wszystkich na wzór kilku form utkwionych przy źródle kastowych rozgraniczeń. Natura inaczej obchodziła się ze swoją działwą. Każdy twór wyrastał, rozwijał się wedle wrodzonych usposobień, każdy nosił cechy swojej wyłącznej osobistości. Wierny przedstawiciel urozmaicenia każdy dodawał jedną nutę do akordu powszechnej harmonii.

Podczas gdy między ludźmi wrzała nienawiść, chciwość i wojna, gdy jeden drugiego spychał, uciskał, przeklinał, odzierał — u stóp ich i nad głowami zgoda i wolność błyszczały za każdym krokiem. W imię jedyne go prawa, którego ludzkość nie umiała dotąd zrozumieć, a które było alfą i omegą wszelkich ludzkich i Bożych zakonów, w imię prawa do życia, w misternym porządku zahaczały się ogniwa stworzenia, każde stanowiąc najprzód całość, następnie część, inaczej ziemia byłaby bryzgnęła i zamęt pochłonął gwiazdy i słońce.

Wszystko zawodziło mu święty hymn anarchii! Leszczyna nie prosiła dębu o przywilej wyrastania pod jego cieniem, fiołek żył w swobodnej obojętności na dumny przepych róży, konwalia z wilgotnymi perły swego kwiatu nie ustępowała miejsca jeziornym liliiom. Słońce dla wszystkich równo świeciło; ziemia nikomu nie szczędziła zasobów.

Ład i swoboda wszędy jaśniały, gdzie nie zawitał szatan opiekuńczej władzy, mądrych urzędów, sztucznych porządków, uciskiem i obłudą przesiąkniętych praw (III 209).

⁶⁴ Zob. Dziżyński, *op. cit.*, s. 17—22.

⁶⁵ Nęcące byłoby porównanie organicznikowskich racji Piotra i rewolucjonizmu Kazimierza przy użyciu Bachtinowskiej kategorii polifoniczności, która — jak się wydaje — była tendencją „naturalną” romantycznej struktury powieściowej, zaznaczającą się (to prawda, że w postaci niedojrzałej) w niektórych utworach, np. Żmichowskiej (zob. Woźniakiewicz - Dziadosz, *op. cit.*, s. 271).

Ten wykład proudhonizmu, przekazany w obrazie trochę przywodzącym na pamięć sentymentalne idylle pejzażowe (jednakże samo odwołanie się do wzoru natury należy do stylu filozofowania Proudihona), zawiera wszystkie zasadnicze wątki anarchizmu francuskiego myśliciela. Łącznie z akcentem na pluralistyczną „zasadę” bytu i łącznie z ideą jedności poprzez różnorodność ⁶⁶.

Rzeczywistość historyczna analizowana przez Chojeckiego w *Alkhadarze* tak dalece odbiega od postulowanego swobodnego ładu, tak straszliwie wynaturzyła się, że człowiek, który stał się osobowością, prawdziwy człowiek „z ludu” (bo takim człowiekiem jest Kazimierz ⁶⁷) — jest tu skazany na życie-torturę, na nieustanne ocieranie się o rozpacz. Tego stanu rozpaczy, rozpaczy tragicznej, nie oszczędzi pisarz swemu bohaterowi, gdy pozwoli mu pociągnąć do odpowiedzialności wroga osobistego, który już wrogiem być przestał. Śmierć przemienionego, odrodzonego moralnie Wilczka z ręki Kazimierza jest pełnym gorczy akordem-pyaniem, kończącym fabułę. Może to gorczy „analityka”, który ze smutkiem dostrzega dialektyczne przeinaczenie się szlachetnego indywidualizmu w niepokojącą opaczność pozbawionego busoli świata... Jakby pamiętał paradoks Proudihona, że „im słuszniejsze są poglądy człowieka, im bardziej prawe jego serce, tym większe jest niebezpieczeństwo, że człowiek ten zostanie wystrychnięty na dudka i zacząć działać niedorzecznie” ⁶⁸. A na pewno jest to gniewny protest przeciw rzeczywistości, która w beznadziejność pogrąża człowieka wyobcowanego za to, że dostrzegł zgniliznę wieku. Ta rzeczywistość dojrzała do rewolucji. Tak dalej być nie może. Powie to Chojecki w powieści z patetycznym naciskiem, naśladując profetyczny ton swych polskich romantycznych mistrzów:

— Mam — więcej niż wiarę, mam przekonanie oparte na historycznych koniecznościach, na oczywistych symptomach teraźniejszego stanu zdrowia Europy, że szparkimi kroki zbliża się epoka przewrotu dotychczasowych stosunków politycznych, narodowych i społecznych (IV 254).

DOPOWIEDZENIE

Byłoby niedopuszczalnym redukcjonizmem sugerować, że socjalararchizm to jedyny klucz do ideologii *Alkhadara*. Cały patriotyczno-polski ładunek ideowy tej powieści pozostaje poza proudhonizmem. Jeśli jednak „nurt polski” w *Alkhadarze* zyskuje

⁶⁶ Zob. Dziżyński, *op. cit.*, s. 88—100.

⁶⁷ W takim sensie, w jakim dla demokratów ówczesnych byli działacze w rodzaju Dembowskiego, Worcella czy Kamińskiego. O Dembowskim, którego zresztą nie lubił, wypowiadał się Chojecki z szacunkiem (zob. *Rewolucjoniści i stronnictwa wsteczne*, s. 77—78).

⁶⁸ P. J. Proudhon, *System sprzeczności ekonomicznych, czyli filozofia nędzy*, [w:] *Wybór pism*, t. 1, s. 397.

tak niebanalne oświecenie, jeśli pisarzowi udało się odejść od tyrtejskich i krzepicielskich zawężeń interpretacyjnych, jeśli czuł się w obowiązku tak mocno postawić tezę, że aby być Polakiem, trzeba (o co niełatwo w niewoli) naprzód być człowiekiem — to inspiracji dla tego stylu myślenia trzeba szukać właśnie w proudhonskiej szkole socjalizmu.

Trudno powiedzieć, w jakim stopniu na kształt powieści oddziaływała także myśl estetyczna Proudhona, zwłaszcza — znane z jego pism pośmiertnych — radykalne w tej dziedzinie nastawienie antyindywidualistyczne⁶⁹. Służebność literatury wobec idei, tak podkreślana przez Chojeckiego⁷⁰, zbyt jednak silnie zakorzeniona była w polskiej tradycji romantycznej, by sankcji dla niej należało w proudhonizmie upatrywać. Jedno wydaje się ważne: Chojecki ustrzegł się — mimo istnienia takiej możliwości — ułatwionej realizacji dyrektywy służebności. *Alkhadar* nie stał się powieścią tendencyjną, dydaktycznym „romansem” z tezą.

Jako studium postaw i idei stanowi dowód rzadko wtedy u nas wykorzystywanych szans gatunku. Szanse te były zaprzepaszczone nadmiarem jednoznacznego kaznodziejstwa. Świadczą o tym miałość ówczesnych powieści politycznych i kryptopolitycznych. Niewątpliwe echa *Alkhadara* odezwały się w *Przebudzonych* (1864) Bałuckiego⁷¹, można by też zapewne mówić o nich w tego rodzaju utworach, jak *W przededniu* (1863) Jana Zachariasiewicza czy *Ojczym* (1873) Narzymskiego⁷². Żaden z tych utworów nie dorównuje *Alkhadarowi*.

Jakkolwiek dociekania w tym kierunku nie byłyby ani bezowocne, ani bezsensowne, to jednak nie podejmiemy ich tu, bo nie poczyniliśmy odpowiednich studiów. Nie możemy się natomiast oprzeć refleksji, która — choć zabrzmiała ryzykownie — nasuwa się nam nieodparcie. Jest mianowicie, bez względu na to, czy Stanisław Brzozowski znał *Alkhadara*, istotne pokrewieństwo pomiędzy powieścią Chojeckiego a jego własnymi utworami powieściowymi. Uwidacznia się ono nie tyle w szczegółach (choć np. ironiczne obrazy kulinarnych rytuałów szlacheckich w *Płomieniach* przywodzą na myśl opisane przez Chojeckiego wynalazki gastronomiczne arystokraty Sokolnika), ile w „tonie” ana-

⁶⁹ Zob. Ph. Van Tieghem, *Główne doktryny literackie we Francji. Od Plejady do surrealizmu*, tłum. M. Wodzyńska i E. Maszewska, Warszawa 1971, s. 251.

⁷⁰ Obszerną teorię powieści zawarł Chojecki w Epilogu (IV 253—261).

⁷¹ Na echa utworu Chojeckiego w tej powieści, której bohater nosi pseudonim „Alkhadar” na pamiętkę swego entuzjazmu dla idei dzieła, zwrócił uwagę Maciejewski, *op. cit.*, s. 131.

⁷² W tradycję ważną dla zrozumienia *Ojczyma* wpisywał *Alkhadar* Z. Żabicki, Wstęp, [w:] J. Narzymski, *Ojczym*, oprac. Z. Żabicki, Wrocław 1958, s. XCIX—CI, BN I 168.

lizi społeczeństwa i w mocowaniu się z problemem: jak ustrzec się deformacji „człowieczeństwa” będąc Polakiem w niewoli? Jak dotrzymać kroku ludzkości konspirując w Polsce?

Analogie te nie wydają się przypadkowe. Być może również dlatego, że Brzozowski, choć — jak podkreślają badacze — za pośrednictwem Georges’a Sorela⁷³, należał przecież do pisarzy i myślicieli, dla których nazwisko Proudhona nie było pustym dźwiękiem.

W ten sposób *Alkhadar* Edmunda Chojeckiego stawałby się jednym z ogniów tej polskiej tradycji powieściowej, która odżywała w epoce modernistycznej.

⁷³ Zob. np. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski — drogi myśli*, Warszawa 1977, s. 138 i *passim*.