

Anna Janicka
(Białystok)

Z JEDNEGO LOSU – Z JEDNEGO STRUMIENIA

W roku 1905 ukazał się w Warszawie zbiór szesnastu nowel zatytułowany *Z jednego strumienia*. Autorką przedmowy i redaktorem była Eliza Orzeszkowa. W tomie zamieszczono utwory dziesięciu autorów, zaś ich tematyka obejmowała jedną z najważniejszych kwestii społecznych drugiej połowy XIX wieku – problem asymilacji Żydów¹.

Zagadnienie to obecne było, jako jeden z najważniejszych postulatów, od wczesnych lat siedemdziesiątych w programie społecznym młodych pozytywistów, wierzących w możliwość zbudowania nowoczesnego społeczeństwa wbrew sytuacji niewoli: „Dążyli oni do stworzenia solidarnego narodu. Pragnęli za pomocą reform stworzyć jedność i zgodę między wsią i dworem, robotnikami i kapitalistami oraz Żydami i Polakami”².

Postulat asymilacji Żydów cechowała jednak, podobnie jak myślenie młodych pozytywistów w całości, swego rodzaju utopijna skaza. U jej podstaw leżało przekonanie o możliwości przełożenia dyskursu teoretycznego na pragmatykę życia społecznego, co powiązane było z wiarą w sprawczą moc słowa.

¹ Projekty asymilacyjne mają w istocie jeszcze XVIII-wieczną genezę. W I. poł. XIX wieku powstają dość liczne pisma, broszury [czasem o charakterze antysemitycznym] poświęcone zagadnieniu asymilacji Żydów. Zob. na przykład: W. Krasiński, *Sposób na Żydów, czyli Środki niezawodne zrobienia z nich ludzi uczciwych i dobrych Obywateli...*, Warszawa 1818; J. Tugendhold, *Jerobaal, czyli mowa o Żydach. Napisana z powodu wyszłego bezimiennie Pisemka pod Tytułem „Sposób na Żydów”*, Warszawa [b.r.]. Por. szczególnie: A. G. Duker, *Polish Frankism's Duration: From Cabbalistic Judaism to Roman Catholicism and from Jewishness to Polishness*, „Jewish Social Studies” 1965, Vol. XXV, Number 4. J. Dokór, *Śladami mesjasza apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Wrocław 1998.

² A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy, konflikty, stereotypy*, Warszawa 1989, s. 216. Zob. w tym kontekście: K. Lewalski, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*, Wrocław 2002; A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988.

Młodzi inteligenci podejmowali więc próby narzucenia porządku nauki na porządek życia i świata.³ Ich skłonność do definiowania i budowania pojęć zdaje się to bezwzględnie potwierdzać. Pisze o tym przekonująco Barbara Skarga:

Ten tak charakterystyczny dla epoki optymizm, na skutek którego prawo postępu nabierało teleologicznego zabarwienia, przyczyniał się do wzbogacenia wizji świata o nowe właściwości. Ci, co wierzyli w postęp, a któż nie wierzył, dostrzegali w przyrodzie nie tylko poszczególne prawidłowości, lecz rzeczywisty ład, ład doskonalący się, a polegający na współzależności zjawisk, na harmonijnym ich wzajemnym oddziaływaniu. Była to wizja świata bezkonfliktowego, w którym mogły się łączyć ze sobą natura i człowiek, jednostka i społeczeństwo, a także porządek i postęp, wolność i konieczność (...)⁴.

Kwestia żydowska podlegała tej samej regule i wpisana była we wczesno-pozytywistyczną potrzebę budowania uporządkowanej struktury. W związku z tym naznaczona została niejako teoretyczną (programową) sympatią, która wykluczała różnicę jako zasadę budowania wspólnoty, co pozwala dostrzec w projektach asymilacyjnych młodych pozytywistów znamię wyraźnie paternalistyczne: „Przemawiali jednakże z pozycji Polaków i inteligentów. (...) Postulując równouprawnienie Żydów, pozytywiści asymilację rozumieli jako proces jednostronny – upodobnienie się tej grupy do Polaków pod względem świadomości narodowej, kultury, systemów wartości i pod wszelkimi innymi względami, wyjąwszy religię”⁵.

W projekcie tym szczególną rolę przyznawano kilku zasadniczym aspektom: narodowemu, społecznemu, ekonomicznemu oraz oświatowemu⁶ i przede wszystkim w ramach tych czterech segmentów rozwijano dynamikę asymilacyjnego dyskursu⁷.

Postawę tak właśnie wyprofilowaną widać szczególnie wyraźnie w publicystyce, ale odnaleźć ją można także w utworach literackich, których fabuły często służą uwyrażeniu polemik i sporów publicystycznych, zazwyczaj zaś rozstrzygają o słuszności asymilacyjnych wyborów. Realizowały się one zazwyczaj w przestrzeniach istotnych z punktu widzenia dobra społecznego (mniej lub bardziej nasyconych aksjologicznie) bądź narodowego. Jeśli mó-

³ B. Skarga, *Porządek świata i porządek wiedzy. Ze studiów nad filozofią polską epoki pozytywizmu*, w: *Z historii i filozofii pozytywistycznej w Polsce*, pod red. A. Hochfeldowej i B. Skargi, Wrocław 1972. W tym kontekście zobacz o J. U. Niemcewicz: M. Janion, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009.

⁴ Tamże, s. 28. Cyt za: A. Cała, dz. cyt., s. 219. Zob. w tym kontekście: *Nacjonalizm polski do 1939 roku. Wizje kultury polskiej i europejskiej*, red. K. Stępnik, M. Gabrys, Lublin 2011.

⁵ Tamże, s. 216.

⁶ Tamże, s. 217.

⁷ Omawia ją Alina Cała. Zob. tejże, dz. cyt., s. 218-221.

wiło się o różnicach, były to różnice społeczne, jeśli o wspólnocie – dotyczyła ona narodów⁸.

Podobny punkt widzenia dominuje w zbiorze wspomnianych nowel, nie wyczerpuje go jednak do końca. Opowiedziane tu historie pokazują bowiem, że traktowana publicystycznie kwestia żydowska, widziana jedynie jako projekt asymilacyjny, nie wytrzymuje konfrontacji z rzeczywistością, z nieprzewidywalnością ludziego losu. Społeczny czy kulturowy wymiar asymilacji należy więc postrzegać nie jako całość zagadnienia, lecz podjąć próbę rozpoznania go w znacznie szerszym horyzoncie ludzkiego istnienia. Dopiero widziana w tak rozległej perspektywie kwestia żydowska ujawnia swoje pozorne skomplikowanie i rzeczywistość prostotę. Pozorne, bo ostateczność ludzkiej kondycji demaskuje społeczne czy kulturowe różnice rozumiane w kategoriach konfliktu, ujawniając w pewnym sensie ich uniwersalizujący potencjał. Rozumiana fundamentalnie prostota ludziego losu odsłania więc różnicę jako niezbywalny element tożsamości każdego człowieka, kimkolwiek on jest⁹.

Myślenie Orzeszkowej o kwestii żydowskiej od początku naznaczone było tego rodzaju wrażliwością – horyzont ludzkiego losu nie pozwalał pisarce ulec pokusom nadmiernej ideologizacji. Już w *Meirze Ezołowiczu* wyraźnie zaznacza się więc rozwarstwienie pomiędzy wymiarem ideologicznym a perspektywą uniwersalną. Z właściwą sobie przenikliwością pisał o tym Władysław Panas: „(...) w strukturze głębokiej powieści – poematu ujawniają się treści sprzeczne z intelektualnym poglądem narratora. Jakby sam proces narracji – jak wiemy nasycony językiem poetyckim – kreował własny sens, słabo kontrolowany przez opowiadacza. Czy także przez autorkę? – można zapytać retorycznie”¹⁰.

Tę sugestią interpretacyjną rozbudowuje w swoich rozważaniach Grażyna Borkowska i dopowiada to, co uległo zawieszeniu w formule pytania retorycznego postawionego przez Panasa¹¹. Dopowiada, przyznając Orzeszkowej wy-

⁸ Tamże.

⁹ Szerokie tło dla omawianego zagadnienia malują prace: M. Inglot, *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*, Wrocław 1999; *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, red. A. Fabianowski, M. Makaruk, Warszawa 2005; R. Löw, *Pod znakiem starych foliantów: cztery szkice o sprawach żydowskich i książkowych*, Kraków 1993; Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur i tradycji*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Warszawa 2000.

¹⁰ W. Panas, *Sacer: święty – przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*, w: tegoż, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 39.

¹¹ G. Borkowska, *Żydzi Orzeszkowej*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, pod red. G. Borkowskiej i M. Rudkowskiej, Warszawa 2004, s. 146.

jątkowość w formułowaniu kwestii żydowskiej – wyjątkowość intelektualnych rozpoznań i empatycznego zaangażowania:

Wyjątkowość postawy Orzeszkowej umyka czasami uwadze badaczy (...). (...) uproszczenia prowadzą do nazbyt generalizujących wniosków, że w kwestii żydowskiej poglądy polskich pisarzy pozytywistycznych «przesunęły się z pozycji liberalnych, pro-emancypacyjnych i pro-asymilacyjnych na bardziej konserwatywne» i że ta ewolucja wydaje się «charakterystyczna dla całej polskiej inteligencji». Były wszakże wyjątki i do tych wyjątków należała Orzeszkowa. Zdobyła się ona na własny stosunek do kwestii żydowskiej – i nie tylko nie odstąpiła od programu asymilacji, nie uwsteczniła z czasem swoich poglądów, ale być może w jakimś stopniu starała się przekroczyć wpisane w nie ograniczenia.¹²

Dynamikę tego przekroczenia, które Borkowska nazywa umiejętnością *bycia w środku i na zewnątrz*¹³ odnaleźć można w układzie zbioru nowel *Z jednego strumienia*. Szczególne znaczenia z interesującego nas punktu widzenia przyznać należy *Przedmowie* otwierającej zbiór i kończącej go noweli, również autorstwa Orzeszkowej. Te dwa teksty odsłaniają lub raczej przekraczają perspektywę społeczną, naznaczając niejako wszystkie zamieszczone pomiędzy nimi utwory dodatkowym znaczeniem, dodatkowym sensem. Powiedzieć można, że dzięki nim światopoglądowa zasadniczość tych tekstów ulega zawieszeniu (ale, co ważne, nie rozmyciu) na rzecz wyrazistości antropologicznej.

Zasadniczym punktem odniesienia staje się wymiar ludzkiego istnienia ze wszystkimi jego odcieniami, całą złożoną różnorodnością, w której mieści się i oczywistość, i tajemnica. Budując tak rozległą, uniwersalizującą perspektywę pozostaje Orzeszkowa wierna jednej podstawowej zasadzie – horyzont antropologiczny scala różnice czy powinowactwa, ale im nie zaprzecza czy ich nie unieważnia. Umiejętność tę, wcale niełatwą, udaje się Orzeszkowej ocalić również dzięki zastosowaniu rozbudowanej metafory, która konsekwentnie znaczy i różnicuje subtelność uszczegółowień i uogólnień w myśleniu pisarki. Przedmowa, już od pierwszego zdania, osadza czytelnika głęboko w języku wolnym od banałów i oczywistości, w nurcie sensu:

„Z jednego strumienia. Jest to jeden z tych strumieni, którymi płynie życie ludzkie.

Bardzo różnymi są te strumienie, którymi płynie życie ludzkie, bo z różnością tak wielką, jak wielką jest pomysłowość natury, zaprawiają

¹² G. Borkowska, *Wstęp*, w: E. Orzeszkowa, *Publicystyka społeczna*, t.I, wybór i wstęp G. Borkowska, opr. edytorskie I. Wiśniewska, Kraków 2005, s. 29-30.

¹³ Tamże, s. 29.

je coraz innymi składnikami rozmaite nieba, ziemie, plemienne dusze i losy”¹⁴.

Początek odsłania więc przede wszystkim rozległość perspektywy. Widać stąd, że pisarka daje zgodę na człowieczeństwo wielowymiarowe; takie, dla którego nie trzeba szukać już żadnych uzasadnień – ani metafizycznych, ani etycznych. W jej rozpoznaniach ludzkiego losu nie odnajdziemy też typowości charakterystycznej dla ujęć tendencyjnych – przeciętność i niepowtarzalność, zwyczajność i tajemnica przecinają się w strumieniu istnienia: „Słyszę wołania: <Strumień ten jest mętny!> Nie przeczę, jest on mętnym, ponieważ jest ludzkim. Nic z tego, co jest ludzkim, nie jest doskonale czystym. Z takim zaklęciem przyszlismy na świat wszyscy: osobniki i narody, bez wyjątku wszyscy”¹⁵.

Z m ą c e n i e jako figura ludzkiego losu prowadzi Orzeszkową do ustanowienia figur kolejnych – pojawia się więc *chaos* jako zasada organizująca ludzkie istnienie, a w końcu *sprzecznosc* jako figura sensu.

„Gdybyśmy mieli odwracać oczy od wszystkiego, co jest mętnym, każdy z nas: osobnik czy naród musiałby przede wszystkim odwrócić je od samego siebie, wszystkie strumienie życia ludzkiego, wielkie i małe, szumne i ciche, te na górach i te na dolinach, toczą w sobie męty”¹⁶.

To otwarcie na pełnię człowieczeństwa jest dla pisarki przede wszystkim zgodą na istnienie w różnorodności; zgodą na chaos i sprzecznosc, a tym samym zdecydowane i ostateczne odejście od tego, co jednoznaczne:

Bo czymże są pojęcia, uczucia, dążenia, rojenia i przeznaczenia człowieka, jeżeli nie areną, wśród której zwierają się i walczą kontrasty, zgrzyty, linie rozbieżne, barwy sprzeczne bojujące? (...)

¹⁴ E. Orzeszkowa, *Przedmowa*, w: *Z jednego strumienia*, pod redakcją i z przedmową E. Orzeszkowej, słowo wstępne i przypisy G. Pauszer-Klonowska, Warszawa 1960, s. 11. Wszystkie wyróżnienia w tekstach Orzeszkowej i innych cytatach moje – A. J.

¹⁵ Tamże. Zob. studia zebrane w zbiorze: *Żydzi w literaturze. Materiały XII konferencji pracowników naukowych i studentów*, red. A. Szawerna-Dyrszka, M. Tramer, Katowice 2003

¹⁶ Tamże. Por. sąd Romana Brandstaettera o Orzeszkowej: D. K. Sikorski, *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera*, Gdańsk 2011, s. 125: „Dla Brandstaettera wzorem człowieka (klasykiem), który rozumie tożsamość żydowską i dążenia do własnej kultury, była Eliza Orzeszkowa (ale także na przykład Andrzej Strug). Dokonania artystyczne odnosi bezpośrednio do zjawisk współczesności – bo jej rozpoznania miały być aktualne także w jego czasach. Orzeszkowa jawi się jako autorka, która wskazuje, że >policzkowanie kultury<, jakie ma miejsce w latach trzydziestych, zawsze kończy się tragicznie. Powieściopisarka w swoich listach do przyjaciół, jak czytamy na łamach >Opinii<, nie tyle była zwolenniczką równości społecznej Żydów, ile raczej domagała się sprawiedliwości i prawdy. W ten sposób głos literatury byłby głosem obrony tożsamości poniżanych, wzorem do naśladowania”

Świty i zmierzchy, sny o raju i sny o piekle, ramię przyjaciela i miecz wroga, świeżość pól szerokich duszność cel więziennych, szczyty i otchłanie, róże i rany, oceany i kałuże, słońca i łojowe świeczki – wszystko to w człowieku i dla człowieka jest i jest obok siebie¹⁷.

Na każdy ludzki los składa się ograniczoność i nieskończoność, sens i jego brak, dobro i zło. Dlatego też do tajemnicy człowieczeństwa można się jedynie zbliżyć, uznać ją, stanąć wobec niej i powiedzieć, że istnieje. Zgoda na człowieczeństwo oznacza więc dla Orzeszkowej uznanie *Wielkiej Niedomiej*, której nie da się ani przeniknąć, ani – tym bardziej – zrozumieć. Ten rodzaj poznawczej bezsilności odsłania jednak możliwość rozpoznania, które prowadzi do nader istotnej dla pisarki konkluzji:

Jakimikolwiek są nasze imiona, odzieże, rysy obliczy i linie przeznaczeń, dla wszystkich nas jednostajnie zegary idą, idą, tętnią, wydzwaniają godziny, posuwają wskazówki na cyferblacie czasu.

Kimkolwiek jesteśmy, dla wszystkich nas wybijają na zegarach godziny, w których żegnamy młodość, radość, zachwycenia, złudzenia i twarzą pobladłą spotykamy się z chmurnym obliczem jedynego, nieprzemijalnego pana tej ziemi – smutku¹⁸.

Różnice, będące jeszcze subtelnym punktem wyjścia w cytowanym fragmencie („Jakimikolwiek są nasze imiona”, „Kimkolwiek jesteśmy”), ulegają nie tyle zatarciu, co przekształceniu. Pisarka odsłania ich umowny charakter; pokazuje, że wystarczy przyjąć inny punkt widzenia, by w różnicy dostrzec powinowactwo czy nawet tożsamość. Rozstrzygająca okazuje się tutaj *k a t e g o r i a s m u t k u* – rodzaj mądrego wtajemniczenia w dynamikę ludzkiego losu, zgody na istnienie bez względu na to, co ono przynosi.

Warto podkreślić, że smutek w rozumieniu Orzeszkowej nie jest kategorią filozoficzną, lecz – by tak rzec – antropologiczną. Autorka *Ogniw* pisała o tym już znacznie wcześniej (w roku 1896), w znanym wstępie do *Melancholików*, dedykowanym Janowi Karłowiczowi¹⁹. W tekście tym rozróżnienie pomiędzy pesymizmem jako kategorią filozoficzną a smutkiem jako substancją życia wyznacza horyzont oglądu poszczególnych ludzkich istnień; dzięki temu rozróżnieniu udaje się Orzeszkowej wskazać i ocalić smutek jako wartość – stanowi on w pewnym sensie warunek świadomego uczestnictwa w rzeczywistości. Zależność tę uwyrażnia dynamika światła i ciemności:

¹⁷ Tamże, s. 12; 19.

¹⁸ Tamże, s. 19.

¹⁹ E. Orzeszkowa, *Panu Janowi Karłowiczowi*, w: teje, *Melancholicy*, t.I, Warszawa 1949.

Teorie pesymistyczne nie dlatego wydają mi się błędnymi, że są obrócone ku ciemnościom, ale dlatego, że nie posiadają zmysłu światła. Posiadać zmysł światła, jest to umieć dostrzegać je obok ciemności, a często wydobywać jego drobiny z jej ogromu. Pesymizmowi nie dostaje tego zmysłu. Jest to teoria kaleka; szkodliwość jej zawiera się w tym, że jest fałszywa. Bo odkrywanie prawdy, jakkolwiek rozpaczliwej, może być pierwszym krokiem na drodze umniejszania jej rozpaczliwości (...). Ale nie jest prawdą, że zło okrywa ziemię jak jedna wielka płachta czarna. Nie przeczę istnieniu takiej płachty, lecz są w niej otwory przepuszczające do życia światło i powietrze²⁰.

Rozpoznanie takie pozwalają Orzeszkowej osadzić własne widzenie ludzkiego losu pomiędzy stoicyzmem spod znaku *Rozmyślań* Marka Aureliusza²¹ a teorią pesymizmu Artura Schopenhauera. Zgodę na kondycję ludzką jako kondycję naznaczoną błędem, grzechem, etyczną skazą, zgodę na przemijanie, cierpienie i śmierć daje pisarka, nie po raz pierwszy zresztą, za pomocą odwołania się do starożytnego, zakorzonego w filozofii stoickiej, toposu spadających liści²²:

I z ciemnym również obliczem błędu, kimkolwiek jest, każdy z nas słyszał wybijającą dla niego godzinę błędu, po której zegar nieubłagany wybijał godziny żalu, zawstydzenia, cierpienia. Z bezokim obliczem śmierci również. Kimkolwiek i czymkolwiek jesteśmy, wszyscy nieodzownie będziemy liśćmi strąconymi z drzewa życia i jedno, wspólne niebo, różnic wśród nas nie znające, jednym ogniwem skuwa wszystkie na ziemi cmentarze.

Wszyscy stoimy nad brzegami urwiska i wszyscy w znaczeniu jednym jesteśmy, a w innym będziemy strąconymi liśćmi.

Wszyscy przeznaczeni do utęsknionego wznoszenia oczu ku złotym gwiazdom, gdy spadły nasze zawieszony są nad otchłaniami²³.

²⁰ Tamże, s. 5-6. Wcześniej jeszcze autorka poruszała tę kwestię w polemicznym wobec innych głosów artykule O smutku i śmiechu w literaturze, drukowanym w „Kurierze Codziennym” nr 81 z 1891 r. W tekście tym autorka pisze: „Niepodobna obalić tronu tego mocarza [smutku], bo gruntem, z którego wyrasta, i podstawą, o którą wsparty, jest... samo życie.”, cyt. za: E. Orzeszkowa, O smutku i śmiechu w literaturze, w: teje, Pisma krytycznoliterackie, zebrał i oprac. E. Jankowski, Wrocław 1959, s. 321.

²¹ Antyczne powinowactwa i odniesienia myślenia pisarki bada Beata Katarzyna Obsulewicz. Zob. teje, *Przejście przez Portyk*, w: *Pozytywizm. Języki epoki*, pod red. G. Borkowskiej i J. Maciejewskiego, Warszawa 2001; teje (Beata Obsulewicz-Niewińska), *Rzymscy bohaterowie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 2003. Istotnie, można u pisarki wyśledzić wyraźne ślady filozoficznych ujęć losu, cierpienia rodem z antyku. Zob. A. Kucz. *De providentia et fato*, w: teje, *Dyskurs z filozofią w „Consolatio philosophiae”*, Katowice 2005; J. Sieroń, *Problem cierpienia w literaturze i filozofii starożytnej Grecji. Zagadnienia wybrane*, Katowice 2007.

²² Pisze o tym, w odniesieniu do otwartego zakończenia powieści *Zygmunt Ławicz i jego kole-dzy*, Beata Obsulewicz. Por. teje, *Przejście przez...*, s. 127.

²³ E. Orzeszkowa, *Przedmowa*, s. 19-20.

Fabularne dopowiedzenie zawartych w *Przedmowie* rozpoznaię znajdziemy w noweli *Ogniwa*, zamykającej zbiór *Z jednego strumienia*. I nie jest to zakończenie przypadkowe – pisze zresztą o tym sama autorka: „A dlaczego książkę kończą i zamykają *Ogniwa*? Bo w tej noweli mieści się myśl dla wszystkich stosunków ludzkich fundamentalna, kamerton wśród tonów wszelkich ludzkich spójni”²⁴.

Myśl tę fundamentalną Grażyna Borkowska nazywa, za Emanuelem Lévinasem, „twardą etyką odpowiedzialności za drugiego człowieka, odpowiedzialności przedustawnej, *a priori*, wyprzedzającej kontakt (...)”²⁵. W języku Orzeszkowej ten budujący wspólnotę przemijania „mechanizm odpowiedzialności za bliźniego”²⁶ przyjmuje kształt *wspólnego nieba* niczym *ogniwo* spajającego ludzkie losy. Także usytuowanie noweli na końcu zbioru okazuje się posunięciem strategicznym – dzięki temu tworzy pisarka, o czym już wspominałam, rodzaj klamry, spinającej wspólnym sensem poszczególne historie.

Ogniwa rozpoczynają się wyczerpującym opisem jednego z bohaterów noweli. Poznajemy go tu przede wszystkim jako mieszkańca określonej społecznej przestrzeni, także jako przedstawiciela grupy społecznej:

Zaledwie śnieg okrywający dachy i ulice szarzeć zaczął we wczesnym zmroku zimowym, okna dużego i ozdobnego domu zajaśniały rześystym światłem. Na ich złotym tle zarysowały się bogate festony firanek, wysmukłe postumenty lamp, grupy roślin i niestałe cienie postaci ludzkich. (...)

Przed bramą stało kilka powozów z pięknymi zaprzęgami i stangretami w liberiach (...)

(...) z bramy oświetlonego domu wyszedł mężczyzna, którego broda siwa wydawała się płatkiem śniegu położonym mu na piersi. Paltot futrzany z kosztownym kołnierzem szczelnie okrywał postać dość wysmukłą, z plecami trochę przygarbionymi, brzeg czapki futrzanej dotykał złotej oprawy okularów. Ubranie, ruchy, sam sposób, w jaki naciągał rękawiczki, znamionowały człowieka należącego do wyższych warstw społecznych²⁷.

²⁴ Tamże, s.22. Zob. w tym kontekście: S. Buryła, *Drażliwe tematy z historii polsko-żydowskiej w eseistyce Henryka Grynberga*, w: *Teraźniejszość i pamięć przeszłości*. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Warszawa 2006.

²⁵ G. Borkowska, *Miejsce Orzeszkowej*, w: *Twórczość Elizy Orzeszkowej w estetycznej przestrzeni współczesności*, pod red. S. Musijenko, Grodno 2011, s. 59. Badaczka przywołuje następujący fragment z dzieła Lévinasa: „Bliźni obchodzi mnie, zanim mogę o tym zadecydować, zanim podejmę jakiegokolwiek zaangażowanie albo zanim się z niego wycofam. Jestem związany z nim – który jest przecież pierwszym gościem, niezapowiedzianym, oderwanym, nie związanym ze mną przez żaden wcześniej zawarty związek. Rozkazuje mi, zanim go uznam. Łączy nas relacja pokrewieństwa wykraczająca poza biologię i <przecząca wszelkiej logice>” – E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 145-146.

²⁶ Tamże, s. 59.

²⁷ E. Orzeszkowa, *Ogniwa*, s. 345-346.

W miarę jednak, jak opisywany bohater – hrabia Ksawery, opuszcza tę przestrzeń, wszystkie wyznaczniki jego pozycji społecznej ulegają unieważnieniu, zatarciu. Realizuje się ono w poetyce znacznie wykraczającej poza wymogi dojrzałej konwencji realistycznej: „(...) kiedy wchodzi na przestrzenie pograżone w półmroku, nie ma już na sobie połysków żadnych i rozmija się z przechodniakami wyprostowanymi, przygarbiony sam jak cień (...). Lecz miejsca oświetlone stają się coraz rzadszymi, a zanurzone w półmroku coraz obszerniejszymi (...). Nawet latarnie zdają się płonąć słabiej za szklami mętniejącymi”²⁸.

Pograżanie się hrabiego w ciemności, gęstnienie mroku, mętnienie konturów świata przedstawionego sprzyja zdecydowanie metaforyzacji opisywanych zdarzeń²⁹. Bohater opuszcza więc znaną sobie i sprawnie rozpoznaną przez narratora przestrzeń społeczną nie tylko w sensie fizycznym, ale także metaforycznym – z określonego miejsca przenosi się niejako w wymiar uniwersalny. Ten starszy pan, jeszcze przed chwilą hrabia Ksawery, teraz po prostu stary człowiek, wchodząc do izby starego żydowskiego zegarmistrza, staje się przede wszystkim człowiekiem. Od tego właśnie momentu dominantą nastrojową i tematyczną utworu będzie spotkanie dwóch ludzi w wymiarze egzystencji. Tym samym unieważniony zostaje wymiar społeczny – spotkanie zamożnego Polaka z ubogim Żydem: „Po kilku minutach obydwaj siedzieli pochyleni nad stolikiem, zatopieni w pracy rozbierania zegarka i oglądania różnych jego części. Rogowa oprawa okularów przerywała liniami ciemnymi ich pomarszczono czoła, skronie i ginęła nad uszami w siwych włosach”³⁰.

To unieważnienie wyznaczników statusu społecznego dokonuje się na rzecz zintensyfikowania istnienia w czasie. Izba starego zegarmistrza okazuje się przestrzenią czasu gęstniejącego, jakby dotykającego:

Izdebka była mała, niska, od sufitu do podłogi napełniona szmerem zgiełkowym, monotonnym i zarazem niespokojnym, szybkim. Nie był to hałas, tylko szmer, nie wzdymający się ani opadający nigdy, lecz ciągle, jednostajnie, bez sekundy przerwy napełniający izbę od dołu do góry. Nic tu więcej słyhać nie było: ani ruchu ulicznego, ani skrzywienia szyldów, ani żadnego dźwięku ze świata żyjących. Nic, tylko od sufitu do podłogi i od ściany do ściany rozmowa czy narada zegarów, wiszących na ścianach mówiących jeden za drugim wielu głosami suchymi i stukotliwymi: Tak-tak, Tak-to-tak, tak-to-tak...³¹.

²⁸ Tamże, s. 346-347.

²⁹ O zmaganiach z mrokiem w literaturze drugiej połowy XIX wieku pisze w: A. Janicka, *Powrót do nocy: „Dumania pesymisty” Aleksandra Świętochowskiego*, w: *Noc. Symbol – Temat – Metafora*, t. II, *Noce polskie, noce niemieckie*, pod red. J. Ławskiego, K. Korotkicha, M. Bajki, Białystok 2012.

³⁰ E. Orzeszkowa, *Ogniwa*, s. 354.

³¹ Tamże, s. 348.

Intensyfikujące się w przywołanym fragmencie doświadczenie przemijania odsłania jednocześnie umowność różnic, które jeszcze przed wstąpieniem hrabiego do izby Żyda – zegarmistrza, szamana czasu, zdawały się ostateczne i nie do przekroczenia. Przekonująco pokazują to Aneta Mazur i Jan Tomkowski: „Ogniwa opowiadają o losach dwóch postaci z pozoru całkowicie odmiennych. Cóż może łączyć żydowskiego zegarmistrza, który ledwie wiąże koniec z końcem, z bogatym arystokratą? Jak się okazuje – wszystko. Udziałem obydwu stał się podobny los: gorycz, rozczarowania, cierpienie, starość”³².

Znaczącym wydaje się fakt, że zegary nie manifestują swego istnienia pojedynczymi uderzeniami, ale ciągłym, jednostajnym szmerem, który sącząc się w przestrzeń dwóch istnień, łączy je niewidzialnymi ogniwami:

„Zegary szemrały: Tak-tak, tak-to-tak, tak-to-tak, dwaj ludzie milczeli z duszami zatopionymi w szmerze czasu”³³.

Ten właśnie słyszalny, umykający czas okazuje się najbardziej uniwersalnym wymiarem ludzkiej egzystencji:

„Cy! Cy! – cmokał, – Czemu my nie mieli zestarzeć się razem, kiedy my razem młodszy byli? Każdy człowiek na świecie, czy żyd, czy chrześcijanin, czy wielki, czy małeńki, ma młodość i ma starość. I dla każdego młodość – to radość, a starość – to taki smutek, co jego już aż do grobu nie można z siebie zdjąć. Każdy to ma”³⁴.

Powyższy fragment pokazuje, jak migotliwe kimkolwiek jesteśmy, jakimkolwiek są nasze imiona, pochodzące z przedmowy Orzeszkowej, w tekście finalnym zbioru zamienia się w stanowcze każdy to ma, wypowiedziane przez Berka. Pobrzmiewa w tym smutek, ale nie melancholia. Ta ostatnia prowadzi bowiem donikąd, a bohaterowie Orzeszkowej we wspólnym przemijaniu odnajdują sens; tutaj też się spotykają – ich smutek jest mądrością i zgodą na porządek świata. Jakkolwiek on jest. Czas okazuje się jednakowy i bezwzględny dla wszystkich – aura heraklitejska nie tyle więc osłabia perspektywę uniwersalną, jak chce Aneta Mazur, która prowadzi swą interpretację w innym kierunku³⁵, co zdecydowanie służy jej uwyrażnieniu –

³² A. Mazur, J. Tomkowski, *Królestwo starych zegarów. Myślenie o czasie w późniejszych utworach Orzeszkowej*, w: „Lalka” i inne. *Studia w stulecie polskiej powieści realistycznej*, pod red. J. Bachórzea i M. Głowińskiego, Warszawa 1992, s. 157.

³³ E. Orzeszkowa, *Ogniwa*, s. 353.

³⁴ Tamże, s. 352. Pisarka jest przy tym wierna realiom kulturowo-historycznym, przedstawienie Żyda nazwalibyśmy realistycznym. Zob. A. Lebet-Minakowska, *Symbolika i znaczenie ubioru Żydów polskich w świetle panującej w Polsce mody – wzajemne przenikanie się wpływów*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, t. II, pod red. Z. Abramowicz i J. Ławskiego, Białystok 2010.

³⁵ A. Mazur, *Pod znakiem Saturna. Topika melancholii w późnej twórczości Elizy Orzeszkowej*,

upływający czas staje się jednym z najsilniejszych ogniw łączących ponad podziałami:

„Mój Berku, ile to już godzin, czas wybił dla ciebie i dla mnie! – Nu – odpowiedział żyd – dlaczego on nie miał ich wybijać? My byli daleko od siebie i nie widzieli się nigdy, i zapomnieli o sobie, a czas na zegarach bił godziny i co którą wybił, to i dla jasnego pana i dla mnie, bo on dla wszystkich godziny bije...”³⁶.

Dla wszystkich, „jakimkolwiek są nasze imiona, odzież, rysy oblicza i linie przeznaczeń”, „kimkolwiek jesteśmy”...

Warto na koniec zapytać o to, na czym polega „zmięch dziewiętnastowieczności” u Orzeszkowej; czy (i jak) zapisuje się on w wybranych przeze mnie – i zestawionych tu ze sobą klamrowo – późnych utworach pisarki?

Wydaje się, że ów zmięch nie jest po prostu ucieczką przed – jakże często wstawianym Orzeszkowej – anachronizmem wieku XIX ku obietnicom i pokusom nowoczesności. Taki dychotomiczny podział nie daje się zresztą odnieść do myślenia Orzeszkowej – pisarki subtelnej, mądrej, wnikliwej.

Jej zmięchanie dziewiętnastowieczności widziałabym raczej jako trudne, mozolne nieraz przekraczanie utopijnego horyzontu wieku XIX, wieku projektów i postulatów, definicji i scjentyzmu, jako dojrzewanie do prawd pozornie oczywistych, ale najtrudniejszych do przyjęcia. Píše ona: „(...) ludzie są najmniej zdolni do wyrozumowania takich właśnie prawd, najbardziej jasnych i prostych”³⁷.

Opole 2010, s. 208-209. Badaczka pisze: „Myśl o solidarności międzyludzkiej ponad podziałami, zwłaszcza polsko-żydowskiej, była jej z pewnością bliska, ale większą rolę mogła tu odegrać aura heraklityjska, z którą w owej porze życia tak silnie się identyfikowała.”

³⁶ E. Orzeszkowa, *Ogniwo*, s. 352.

Zob. także rozprawy: M. Głowiński, *Nienawidzić siebie*, w: tegoż, *Realia, dyskursy, portrety. Studia i szkice*, Kraków 2011; B. Burdziej, „Lalka” Prusa o genezie pogromu warszawskiego 1881 r. *Rekoniesans problemu*, w: *Jubileuszowe „żniwo u Prusa”*. Materiały z międzynarodowej sesji Prusowskiej w 1997 r., red. Z. Przybyła, Częstochowa 1998; B. Burdziej, *Księgi święte Żydów w literaturze polskiej XIX w.* (Niemcewicz, Krasiński, Orzeszkowa), w: *Biblioteki i książki w literaturze*, red. K. Bednarska-Rusajowa, Kraków 1998; J. Winiarski, *W blasku i cieniu rzeki. Fotograficzna metafora bytu Elizy Orzeszkowej*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008.

³⁷ E. Orzeszkowa, *Wstęp...*, s. 7.

Pisarka ponawia więc nieustannie, zadane przez samą siebie u progu lat osiemdziesiątych, pytanie: „czym samo w sobie jest życie?”³⁸, a tym samym, mierząc się z palimpsestowością istnienia³⁹, wydobywa z pozornie anachronicznego wieku XIX jego/naszą nowoczesność. Zawsze w przestrzeni własnych rozstrzygnięć, „na rozdrożu”⁴⁰ – pomiędzy utopią a melancholią⁴¹.

Ani po stronie utopii, ani melancholii.

³⁸ E. Orzeszkowa, *O powieściach T. T. Jeża z rzutem oka na powieść w ogóle*, w: *tejże, Pisma krytycznoliterackie*, zebrał i opracował E. Jankowski, Wrocław 1959, s. 140.

³⁹ Piszę o tym więcej w tekście: A. Janicka, *Kategoria wyobraźni w pismach krytycznoliterackich Elizy Orzeszkowej*, w: *Sekrety Orzeszkowej*, pod red. G. Borkowskiej, M. Rudkowskiej, I. Wiśniewskiej, Warszawa 2012.

⁴⁰ J. Bachórz, *Pozytywistka na rozdrożu*, w: *Przełom antypozytywistyczny w polskiej świadomości kulturowej końca XIX wieku*, red. T. Bujnicki, J. Maciejewski, Wrocław 1986.

⁴¹ E. Paczoska, *Latarnia czarnoksiężska, czyli dziewiętnastowieczność i nowoczesność*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”. Rok I (XLIII) 2008.