

Marzycielstwo jako choroba woli. Uwagi
o prusowskich (i platońskich) ideałach
życiowych na marginesie noweli
Z legend dawnego Egiptu Bolesława Prusa*

Dreaminess as a Malady of the Will: Remarks on Prus's (and Plato's) Life
Ideals in the Margins of Bolesław Prus's Novella *Z legend dawnego Egiptu*

SYLWIA KARPOWICZ-SŁOWIKOWSKA

Uniwersytet Gdański, Polska

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8357-4656>

e-mail: sylkar1@wp.pl

Abstract. Drawing on literary theory and history, philosophy (including the history of philosophy, anthropology, epistemology, and ontology), as well as historical and social sciences (notably psychology and sociology), the author analyzes Bolesław Prus's novella *From the Legends of Ancient Egypt* as an allegorical reflection on the concepts of power, responsibility, and spiritual harmony. The study juxtaposes Prus's notion of the life ideal with Plato's tripartite model of the soul: reason, will, and emotion. Ramesses embodies the will subordinated to the common good, while Horus represents dreaminess and emotionality, which – lacking the force of action – lead to failure. Inspired by Platonic thought, Prus argues that only an integrated personality can contribute to the formation of a just society. Although set in ancient Egypt, the novella serves as a commentary on the political realities of Prus's own time, using the historical setting as a means of circumventing censorship. The article offers a profound analysis of ideals as formative forces shaping both the individual and the

* Druk tomu sfinansowano ze środków Instytutu Językoznawstwa i Literaturoznawstwa UMCS. Wydawca: Wydawnictwo UMCS. Dane teleadresowe autora: Zakład Historii Literatury Polskiej, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 55, 80-308 Gdańsk, Polska, tel.: (+48) 58 523 25 08.

state. It presents Prus as a coherent and modern thinker who, drawing on ancient insights, seeks to illuminate for his contemporaries – and for us – the paths toward meaningful (perfect, useful, and fulfilling) individual and collective life.

Keywords: novella, ideal, dreaminess, will, Prus, Plato, Egypt, state, society

Abstrakt. Autorka artykułu w oparciu o aparat literaturoznawczy (z kręgu teorii i historii literatury), filozoficzny (historia filozofii, antropologia, epistemologia i ontologia) oraz historyczny i społeczny (psychologia, socjologia) analizuje nowelę Bolesława Prusa *Z legend dawnego Egiptu* jako alegoryczną refleksję nad ideą władzy, odpowiedzialności i duchowej harmonii. Zestawia prusowską koncepcję ideału życia z platońską triadą duszy: rozumem, wolą i uczuciem. Ramzes uosabia wolę podporządkowaną dobru wspólnoty, Horus zaś reprezentuje marzycielstwo i emocjonalność, które – pozbawione siły działania – prowadzą do klęski. Prus, inspirowany filozofią Platona, pokazuje, że tylko zintegrowana osobowość może tworzyć sprawiedliwe społeczeństwo. Nowela, choć osadzona w starożytnym Egipcie, komentuje współczesne autorowi realia polityczne, wykorzystując historyczny kostium jako sposób na obejście cenzury. Całość stanowi głęboką analizę idei jako siły kształtującej człowieka i państwo. Artykuł pokazuje Prusa jako integralnego, nowoczesnego myśliciela, posługującego się dawnymi odkryciami, by sobie współczesnym, ale i nam, pokazać drogi sensownego (doskonałego, użytecznego i szczęśliwego) życia indywidualnego i zbiorowego.

Słowa kluczowe: nowela, ideał, marzycielstwo, wola, Prus, Platon, Egipt, państwo, społeczeństwo

„Mistrzowska”, „nowatorska”, „oryginalna”, „wyprzedzająca epokę” (Lubczyńska-Jeziorna, 2007, s. 85), „piękna” (Kulczycka-Saloni, 1969, s. 6), „nowela *sensu stricto*” (Kulczycka-Saloni, 1969, s. 59), „klasyczna” (Kulczycka-Saloni, 1969, s. 61), „parabola” (Malik, 2008, s. 61; Martuszevska, 1997, s. 171 i nast.; Mazur, 2001, s. 336), „tekst wanitatywny” (Tokarzówna, 1993, s. 42), „utwór o wierze w transcendencję” (Sztachelska, 2004, s. 141) – taki, zapewne niepełny, repertuar określeń z różnych porządków (estetycznego, genologicznego, heurystycznego) zapowiada bohaterkę niniejszego szkicu. Nowela *Z legend dawnego Egiptu*, bo o niej mowa, to utwór, który zyskał uznanie nie tylko jako jedno z arcydzieł literatury polskiej, lecz także – o czym świadczy liczba przekładów odnotowanych w siedemnastym tomie *Bibliografii Literatury Polskiej*. Nowy Korbut – znalazł trwałe miejsce w obiegu literatury światowej (*Bibliografia Literatury Polskiej*, 1981, s. 36–37).

Niezwykłość tekstu, poza jego gatunkowymi cechami, wynika również z faktu, że – tak jak chcą tego niektórzy badacze – wpisuje się on w prusowski projekt utworów (już nie tylko powieści), „z wielkich pytań epoki” (Kulczycka-Saloni, 1969, s. 27–29; Malik 2008, s. 65). Dzieje się tak za sprawą obecnego tu komentarza filozoficznego, który poprzez powtarzalność potęguje znaczenie sformułowanych myśli. Zabieg ten nie pełni jedynie funkcji komunikacyjnej, lecz staje się narzędziem interpretacyjnym: narrator nie tylko relacjonuje przebieg zdarzeń, ale również je komentuje, wprowadzając elementy analizy psychologicznej, etycznej i społecznej. Narracja, oscylująca między konkretem fabularnym a uogólnieniem ideowym,

pozwała wydobyć sensy wykraczające poza jednostkowy wymiar przedstawionych historii. Tym samym narracja u Prusa jawi się jako przestrzeń dialogu – nie tylko między autorem a czytelnikiem, lecz także między opowieścią a jej filozoficznym tłem.

Interesujący nas utwór określany bywa „nowelą *sensu stricto*” (Kulczycka-Saloni, 1969, s. 59, 61), tworząc wraz z *Lokatorem poddasza*, *Nawróconym*, *Onym*, *Na wakacjach* i *Snem* szczupły korpus tekstów, w których Prus po mistrzowsku realizuje założenia klasycznej noweli. Wiele można powiedzieć również o „architektonice”, czyli strukturze i kompozycji, ale szczegółowo zagadnienie to omówił Ireneusz Opacki i nie ma sensu powielać jego błyskotliwych ustaleń (Opacki, 1974).

Nowela została ukończona w grudniu 1887 roku i opublikowana w styczniu kolejnego roku w *Premium*, „Kuriera Codziennego” i „Tygodnika Ilustrowanego”, a następnie wydana osobno w 1894 roku w tomie *Opowiadania wieczorne*. W 1897 roku włączono ją do czwartego tomu *Szkieł i obrazków* wchodzącego w skład publikacji: *Pisma. Wydanie jubileuszowe* (wznowionej powtórnie w 1904 roku). Później ukazała się jeszcze dwukrotnie jako osobna pozycja: w 1904 roku (wraz z *Kamizelką*) i 1908 roku (wraz z *Cieniami* i *W górach*). Doczekała się obszernej literatury przedmiotu¹. Wśród istotnych opracowań dotyczących tego utworu szczególne miejsce zajmuje studium Zygmunta Szweykowskiego zatytułowane *Geneza noweli „Z legend dawnego Egiptu”* (Szweykowski, 1967, s. 256–261). Autor analizuje w nim kontekst historyczny powstania utworu, wskazując na wpływ bieżących wydarzeń politycznych rozgrywających się wówczas na terenie Rzeszy Niemieckiej. Jak dowodzi Szweykowski, choroba cesarza Wilhelma I, który w podeszłym wieku zapadł na gripę prowadzącą do poważnych powikłań, oraz jednoczesne wykrycie nowotworu gardła u jego następcy, Fryderyka – zwolennika idei pokojowych i demokratycznych – stanowiły tło dla noweli Prusa. We Fryderyku, postrzeganym przez Polaków jako potencjalny gwarant poprawy stosunków międzynarodowych, upatrywano nadziei na zmianę polityczną. Tymczasem utwór, powstały w trakcie tych wydarzeń, kończy się śmiercią Horusa – co w świetle późniejszej śmierci Fryderyka po długiej chorobie można interpretować jako literacką antycypację rzeczywistości. W ujęciu Szweykowskiego *Z legend dawnego Egiptu* jawi się jako tekst, w którym autor posługuje się kostiumem historycznym, by wyrazić aktualną prawdę polityczną: zniewolony lud egipski symbolizuje naród polski, Ramzes stanowi alegorię Wilhelma I (lub alternatywnie Bismarcka), zaś postać Horusa – litościwego i schorowanego – może być odczytywana jako figura Fryderyka. W tym kontekście paronomazja „Horus – chory” wydaje się zabiegiem nieprzypadkowym, wzmacniającym interpretację alegoryczną².

¹ Np. Rzeuska, 1948; Opacki, 1974; Mazurkiewicz, 1998; J.A. Malik, 2008; A. Wietecha, 2015.

² Do analizowanego ciągu powiązań fonetyczno-semantycznych można włączyć termin „chorus”, ponieważ historia Horusa z refrenem o wyrokach Przedwiecznego pełni funkcję zbli-

Janina Kulczycka-Saloni zauważa, że nowel Prusa, w których rzecz nie dzieje się w Polsce, jest tylko kilka. Są to: druga część noweli *Nowy Rok*, *W górach*, *Z legend dawnego Egiptu*, *Z żywotów świętych*, *Wojna i praca*, *Zemsta*. Akcja wszystkich wymienionych utworów (poza *W górach*) toczy się w miejscach abstrakcyjnych. Za takie badaczka uznaje też Egipt, który jest raczej stylizacją niżli realistycznym odtworzeniem starożytnego państwa. „Wniosek ogólny” – jak pisze Kulczycka – „Polska lub czysta abstrakcja. Realnie dla Prusa istnieje tylko Polska i jej mieszkańcy. Poza jej granicami rozciąga się kraina idei, personifikacji praw rządzących dziejami ludzkości” (Kulczycka-Saloni 1969, s. 20).

Dlaczego Prus zajmuje się światem tak odległym, niezwiązanym z Polską, a nawet Europą? Dlaczego sięga po tematykę historyczną, którą do tej pory, zgodnie z założeniami pozytywizmu, zwalczał? Sygnałów zmiany stanowiska wobec historyzmu w literaturze należy szukać już w studium „*Ogniem i mieczem*”. Powieść z lat dawnych Henryka Sienkiewicza z 1884 roku, w którym – po dokonaniu rozlicznych uwag w oparciu o „metodę Hipolita Taine’a” – Prus deklaruje: „łatwiej jest krytykować, aniżeli tworzyć” (Prus, 1950, s. 67). W obliczu zastrzeżeń wysuwanych w stosunku do pierwszej części *Trylogii* Sienkiewicza chce tworzyć utwory, które nie będą realizowały dobrodusznego zadania „pokrzepienia serc”, ale ukażą uniwersalne mechanizmy rządzące społeczeństwem i władzą, pragnie również poprzez przeszłość komentować teraźniejszość. W opowieści o minionych dziejach dostrzega potencjał, który może wykorzystać do wychowania polskiego społeczeństwa, żyjącego w nienormalnych rozbiorowych warunkach politycznych, poddanego zabiegom wynaradawiającym, lecz również deprawującym etycznie (do czego przyczyniała się nie tylko konieczność odnalezienia się w realiach rozbudowanego biurokratyzmu, promowanie przez władze zaborcze donosicielstwa i lojalizmu, ale także nowy „mieszczański etos”, który tak bezceremonialnie „filiasterstwem” określi młodopolskie pokolenie przełomu wieków). Zwróćmy uwagę na fakt znaczący: Prus ma „na warsztacie” równoległe teksty, które wydają się tak bardzo od siebie odległe stylistycznie i gatunkowo, a przede wszystkim ideowo, czyli *Lalkę* oraz *Z legend dawnego Egiptu*. Powieść współczesna, której istotnymi bohaterami stają się miasto i warstwa mieszczańska, drukowana jest na łamach „Kuriera Codziennego” w okresie: 29 września 1887 – 24 maja 1889 roku. Tymczasem interesująca nas nowela opublikowana zostaje 1 stycznia 1888 roku. Uświadomienie sobie tej sytuacji sprawia, że oba utwory można uznać za dialektycznie ze sobą dialogujące, ale również wzajemnie spójne. W czym miałyby się ta koherencja objawiać? Punktów zbieżnych jest naprawdę wiele. Wśród nich warto

żoną do stasimonów chóru w tragedii greckiej – komentuje wydarzenia i nadaje im uniwersalny sens.

byłoby wskazać problem nauki i lekceważenia jej roli przez społeczeństwo, brak szacunku dla cywilizacyjnej czy ewolucyjnej doniosłości wynalazków oraz odkryć naukowych. Kolejną kwestią jest związek nauki i religii – jest to bowiem okres w życiu Prusa, w którym odchodzi od materializmu poznawczego, od zaufania wyłącznie naukom przyrodniczym, w kierunku idealizmu, a także rozważań na temat koncepcji Boga czy teorii czwartego wymiaru wyłożonych ostatecznie w powieści *Emancypantki* (zob. Szweykowski, 1947, s. 16–21; Gloger, 2007, s. 71–152).

Analogia pomiędzy tekstami pojawia się również w zakresie problematyki socjologicznej, ujętej przez pisarza w charakterystyczny dla niego „psychologizujący” sposób, w którym zaczynają już pobrzmiewać wyłożone w późniejszych *Najogólniejszych ideałach życiowych* koncepcje. Swoje stanowisko w sprawie wychowania społeczeństwa manifestuje nie tylko w utworach z tego czasu, ale i w publicystyce. W jednej z kronik z 8 lipca 1888 roku, w dialogu z fikcyjnym rozmówcą, komentuje: „Ach, mój przyjacielu, a ty mi ciągle mówisz, że w celu uszlachetnienia ludzkiej rasy trzeba odwoływać się do rozumów i serc. Nadejdzie jednak chwila, kiedy i ty przekonasz się, że od serc mocniejszym jest żołądek i że skuteczniej przemawia się do karku niż do rozumu” (Prus, 1888, s. 186). Tymi słowami uzupełnia Prus swoje wcześniejsze założenia. Dotychczas uważał bowiem, że na ludzkie czyny wpływają przede wszystkim uczucia, popędy i namiętności, nie zaś rozum. Obecnie dostrzega, że takiej sytuacji winne jest zbyt liberalne traktowanie ludzi. Wprowadzenie nakazu i zakazu może stać na straży nie tylko moralności, ale i skuteczności działań.

Widzimy więc, że w tych latach refleksja społeczna w twórczości Bolesława Prusa zaczyna coraz wyraźniej splatać się z rozważaniami natury politycznej, dotyczącymi funkcjonowania państwa i mechanizmów władzy. Pomimo braku suwerennego bytu państwowego polska myśl politologiczna nie ulega stagnacji, lecz znajduje wyraz w literackiej analizie struktur społecznych i politycznych. Ze względu na ograniczenia wynikające z cenzury Prus nie mógł swobodnie podejmować tych tematów w kontekście współczesnym, co skłaniało go do sięgania po formy historyzujące. Narracja osadzona w przeszłości, wykorzystująca kostium historyczny, alegorię oraz język ezopowy, stawała się skutecznym narzędziem omijania restrykcji i prowadzenia pogłębionych rozważań nad zagadnieniami ustrojowymi.

Kolejną kwestią spajającą nowelę *Z legend dawnego Egiptu* nie tylko z powstającą równolegle *Lalką*, ale i innymi utworami tego czasu, takimi jak choćby *Omyłka* (1888), jest zagadnienie „systemu moralnego”. Jego koncepcja, sformułowana i zaprezentowana ostatecznie w latach 1897–1898 w *Najogólniejszych ideałach życiowych* (Prus, 2016a, s. 369–574), zajmowała Prusa od dawna. Pierwsze jej załączki widać już w *Brulionie-pamiętniku* (1868–1874) (Prus, 2014).

Praca nad zagadnieniami moralnymi stanowiła dla Prusa nie tylko narzędzie wychowawcze, lecz także drogę do odkrywania uniwersalnych praw rządzących ludzką psychiką. W oparciu o dedukcyjno-logiczne założenia budował system wartości, w którym koncepcja ideału pełniła rolę dynamicznego punktu odniesienia dla działania, poznania i doskonalenia. Ideał – rozumiany nie jako absolut, lecz jako aspiracja – wpisuje się w projekt łączący antropologię, etykę i epistemologię. Szczególną kategorią jest ideał życiowy, możliwy do realizacji w konkretnych warunkach egzystencjalnych. Prus podkreśla, że ideały nie powinny być traktowane jako aksjomaty, lecz jako inspiracja do refleksji i działania, wymagająca krytycznego dystansu wobec ich absolutyzacji. Wielość ideałów sprowadza Prus do trzech najogólniejszych: doskonałości, szczęścia i użyteczności. Wymienia też antyideały, wśród których wyróżnia: niedoskonałość, nieszczęście i szkodliwość (por. Prus 2016a, s. 385–386). Sposób, w jaki opisuje ideały, przypomina późniejszą teorię archetypów Carla Gustava Junga (por. Jung, 1996, s. 625). Uczeń Zygmunta Freuda oczywiście używał swej doktryny do refleksji nad organizacją świata faktów i doświadczenia, ale zaproponowana przez niego koncepcja łączy się jakoś z quasi-mitycznym myśleniem Prusa o naturze zbiorowej (nie)świadomości. Autor studium *O ideale doskonałości* (Prus, 2016b, s. 345–368) przyjmuje założenie, że ideały nie stanowią arbitralnych konstruktów myślowych, lecz są immanentnie obecne w strukturze rzeczywistości, z której zostają niejako wydobyte i rozpoznane. W tym ujęciu mają one charakter obiektywnych fenomenów, wobec których jednostka nie pozostaje neutralna: nie tylko powinna traktować je jako orientacyjne zasady egzystencjalne, lecz jest zobowiązana do ich respektowania. Dysponując wolnością wyboru, człowiek może – w sposób świadomy bądź nieświadomiony – podporządkować im swoje działanie albo też, odrzucając je, wejść w obszar wartości przeciwnych, które Prus określa mianem antyideałów³.

Pisarz ujmuje człowieka jako zintegrowaną strukturę psychofizyczną, w której komponent cielesny i duchowy pozostają w nierozzerwalnej relacji. Jednocześnie dostrzega złożoność ludzkiej natury, co znajduje wyraz w jego refleksjach o charakterze antropologicznym, nacechowanych skłonnością do analitycznego myślenia, typowego dla matematyki i statystyki. W ramach tej koncepcji jednostka zostaje zobrazowana metaforycznie jako architektoniczna konstrukcja – pałac – którego fundament odpowiada cielesności, centralna część (korpus) reprezentuje sferę intelektualną, zaś dwa skrzydła symbolizują wolę i uczuciowość (prawe i lewe, odpowiednio).

Zmienna struktura psychiki umożliwia różnicowanie typów osobowości w zależności od dominującego komponentu: intelekt sprzyja predyspozycjom

³ Zagadnienie ideałów życiowych opracował w monograficznym studium Araszkiewicz (1925).

naukowym, wola – działaniom praktycznym, emocjonalność – postawom altruistycznym. Ich rozmaite konfiguracje prowadzą do rozwoju osobowości artystycznej, duchowej lub heroicznej, przy czym pełna równowaga pozostaje domeną jednostek wyjątkowych. Świadome rozpoznanie wewnętrznych uwarunkowań psychiki otwiera drogę do pracy nad charakterem i podejmowania decyzji w zgodzie z codziennymi wyzwaniami. Prus z rozczarowaniem dostrzegał brak takiej pracy nad człowiekiem i jego duszą, a także niedostateczną świadomość kierunku, w jakim powinno zmierzać wychowanie wartościowych jednostek. Postanowił więc wskazać tę drogę, tworząc podręcznik „etyki życiowej”⁴.

Teorii ideałów życiowych był Prus na tyle pewny, że traktował ją jako konkurencyjną wobec klasycznej triady: prawda–piękno–dobro (por. Prus, 2016a, s. 389–390). Uważał, że doskonałość, szczęście i użyteczność są ideałami ogólniejszymi i piękniejszymi niżli te antyczne. W rzeczywistości jednak jego poglądy mają dużo więcej wspólnego z owym platońskim konceptem.

Bolesław Prus miał w swoim księgozbiorniku *Ucztę Platona*⁵, a także, co może nawet bardziej istotne, wydaną przez „Przegląd Filozoficzny” w serii: *Klasycy Filozofii* pozycję autorstwa Wilhelma Windebranda – *Platon*⁶. Być może w jego domowej bibliotece znajdowały się jeszcze inne dialogi filozofa czy też publikacje z nim związane, ale to właśnie te egzemplarze zostały przekazane Towarzystwu Biblioteki Publicznej w Warszawie przez żonę pisarza 18 września 1913 roku. Jak wiemy z pozostawionego przez Prusa testamentu, o doborze przekazanego księgozbiorniku miała ostatecznie zadecydować Oktawia Głowacka oraz kuratorzy ostatniej woli zmarłego (m.in. mec. Antoni Osuchowski). Z całą pewnością część zbiorów zachowała dla siebie wdowa.

Na wpływy idealizmu platońskiego na myśl prusowską zwraca uwagę Maciej Gloger, podkreślając ich obecność w wykładzie profesora Dębickiego, bohatera *Emancypantek* (jak wiemy *porte-parole* samego autora [por. Pieśnikowski, 1989, s. 94]):

Spśród kluczowych idei powstałych w kręgu oddziaływania filozofii Platona odnajdujemy w wykładzie Dębickiego ideę Dobrego Stwórcy, który stworzył wolne istoty, hipotezę wielości światów, problem hierarchii świata realnego i idealnego (światowość i zaświatowość) w systemie ludzkich wartości (Gloger 2007, s. 126).

⁴ Określenie Henryka Struvego (1903), który w ten sposób określił *Najogólniejsze ideały życiowe*.

⁵ Plato, *Uczta. Dialog o miłości*, przeł., wstępem poprzedził i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Lwów 1909, inf. za: Ilmurzyńska i Stepnowska (1965, s. 120).

⁶ Windelband, 1902; inf. za: Ilmurzyńska i Stepnowska (1965, s. 150).

Gloger podkreśla jeszcze obecność w teoriach Dębickiego koncepcji dualizmu ludzkiej natury. Bydgoski badacz zauważa jednak, że wpływy platońskie modyfikuje Prus, nakładając na nie ustalenia dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu (Gloger 2007, s. 126)⁷.

Inspiracja Platonem ujawnia się w rękopiśmiennych *Notatnikach* (tom 4) Prusa z roku 1903, szczególnie w kontekście refleksji nad kondycją ludzką. Autor diagnozuje kryzys równowagi pomiędzy wymiarem cielesnym a duchowym egzystencji, wskazując na dominację rzeczywistości materialnej, podporządkowanej prawom deterministycznym, nad sferą duchową. W jego przekonaniu prawdziwy rozwój jednostki nie powinien podążać za logiką materializmu, lecz zmierzać ku intensyfikacji wartości duchowych, które umożliwiają głębsze zbliżenie do rzeczywistości metafizycznej. Takie stanowisko wpisuje się w platoński ideał doskonalenia duszy jako drogi do poznania wyższych form bytu.

Z upływem lat pisarz będzie jeszcze dobitniej wyrażał swoje zaniepokojenie faktem, że ludzkość tkwi w objęciach zmysłowości, zaś prawda, do której odkrycia niezbędne są władze duchowe, oddala się z powodu zaniedbania rozwoju tych właśnie predyspozycji (*Notatniki*, tom 14). Ostatecznie zbliży się Głowacki do platońskiego poglądu o niedoskonałości świata zmysłowego, będącego jedynie „odbiciem wiecznego i trwałego świata idei” (Gloger 2007, s. 128) (*Notatniki*, tom 7).

Do wymienionego przez Glogera katalogu platońskich inspiracji należałoby jeszcze dołączyć rozważania o państwie i sprawiedliwości.

Platon poświęca zagadnieniu sprawiedliwości istotny fragment dialogu *Państwo* (zob. Platon, 2010a, s. 359–360 i nast.), w którym rozważa jego naturę i źródła. Punktem wyjścia refleksji jest mit o Gygesie, pasterzu, który dzięki pierścieniowi niewidzialności zdobywa władzę, realizując pożądania i ambicje. Glaukon, przywołując tę historię w rozmowie z Sokratesem, wskazuje, że motywacje Gygesa odpowiadają niższemu aspektowi duszy – pożądlivym i impulsywnym – opisanym przez Platona w *Państwie* oraz *Fajdrosie*. Choć Gyges działa niemoralnie, jego rządy przynoszą korzyści, co rodzi pytania o relację między etyką a skutkami czynów. Glaukon formułuje tezę, że zarówno sprawiedliwi, jak i niesprawiedliwi ulegliby pokusie, gdyby zyskali władzę bez konsekwencji. W jego ujęciu sprawiedliwość nie jest wartością absolutną, lecz efektem społecznej umowy, mającej chronić jednostki przed wzajemną krzywdą. Reprezentuje tym samym poglądy sofistów, dla których etyka jest względna, a motywacją do działania jest przewidywany zysk.

⁷ Gloger wspomina także: „Drogi wiodące do doskonalenia się człowieka w jego wymiarze doczesnym, co miało polegać na coraz pełniejszym opanowywaniu automatu cielesno-psychicznego i poszerzaniu w człowieku sfery świadomości, Platon by powiedział – Bożego pierwiastka zawartego w człowieku, Prus wskazywał w swych rozprawach etycznych, zwłaszcza w *Najogólniejszych ideałach życiowych*” (Gloger 2007, s. 127).

W przeciwieństwie do tej perspektywy Platon postrzega sprawiedliwość jako jedną z fundamentalnych cnót, wynikającą z rozumnej natury człowieka. Nie jest ona narzucona z zewnątrz, lecz stanowi wewnętrzną dyspozycję duszy. W *Fajdrosie* Platon przedstawia alegorię rydwanu, odwzorowującego duszę, składającą się z trzech części: rozumnej, impulsywnej i pożądliwej. Sprawiedliwość polega na harmonijnym współdziałaniu tych elementów, gdzie rozum – symbolizowany przez woźnicę – kontroluje emocje i namiętności, reprezentowane przez konie. Bez tej równowagi człowiek nie jest w stanie podążać właściwą drogą (zob. Platon, 2005, ks. XXIV i nast.).

Zgodnie z platońską koncepcją sprawiedliwość wymaga rozumowej analizy impulsów i potrzeb oraz podporządkowania ich refleksji moralnej. Tylko wówczas możliwe jest jej urzeczywistnienie w świecie.

Platon, ten starożytny marzyciel, miał jednak bardzo konkretne i praktyczne pomysły związane z funkcjonowaniem państwa. W swoim pierwszym w dziejach idealnym systemie społeczno-politycznym władzę oddał w ręce przedstawicieli rozumu, czyli filozofów. Tych, którzy kierują się potrzebami ciała, odesłał do wytwarzania dóbr, tworząc z nich warstwę rzemieślniczo-rolniczą. Obronę kraju oddał natomiast w ręce ludzi śmiałych – mieli oni stanowić wojsko. Wizja rządów zaproponowana przez Platona w *Państwie*, mimo idealistycznych, a więc utopijnych⁸, pobudek w gruncie rzeczy ma raczej znamiona antyutopii, przedstawia bowiem społeczność zniewoloną, jednostkę kontrolowaną na każdym kroku przez władze, zunifikowaną i uprzedmiotowioną. Rządzący filozofowie, w imię dobra ogółu, mieli prawo sprawowania władzy dyktatorskiej, przejawiającej się w manipulowaniu ludźmi, stosowaniu cenzury, a nawet przemocy.

W swojej koncepcji ustroju idealnego państwa Platon przedstawił wizję porządku społecznego, która znajduje odzwierciedlenie w strukturze starożytnych Teb ukazanych w noweli Bolesława Prusa. Fundamentem tej konstrukcji było przekonanie, że najwyższe stanowiska w hierarchii społecznej powinni zajmować filozofowie (mędrcy, u Prusa kapłani) – jednostki wyróżniające się zdolnością do poznania rzeczywistości w jej nadmaterialnym, ideowym wymiarze. Ich przewaga epistemologiczna, oparta na prymacie rozumu jako narzędzia poznania, predestynowała ich do kierowania wspólnotą w oparciu o niezienne i uniwersalne idee, a nie o subiektywne sądy czy zmienne opinie społeczne.

Zgodnie z platońską antropologią i etyką tylko ci, którzy osiągnęli wgląd w istotę wartości takich jak dobro, prawda i piękno, byli zdolni do bezinteresownego sprawowania władzy, podporządkowanej wyłącznie dobru ogółu. Filozofowie, jako strażnicy ładu i harmonii społecznej, mieli obowiązek kierować się interesem

⁸ Wynikającej z dwuznaczności słowa „utopia”, którego etymologia powiązana może być z greckim *outopos* – ‘miejsce, które nie istnieje’, jak i *eutopia* – ‘dobre miejsce’.

wspólnoty, rezygnując z dążeń egoistycznych. Ich droga do władzy nie była jednak natychmiastowa – wymagała spełnienia określonych warunków wstępnych, w tym wykazania się wybitnymi predyspozycjami intelektualnymi oraz przejścia przez wieloetapowy proces edukacyjny i praktyczny. Kapłani Prusa, a tym bardziej Ramzes czy Horus, z całą pewnością nie wpisują się w ten wzór, ale przyjdzie o tym jeszcze wspomnieć.

W ramach swojej filozofii politycznej Platon sformułował koncepcję etycznego podziału obowiązków społecznych opartą na przekonaniu, że każda warstwa wspólnoty powinna rozwijać określoną dyspozycję moralną, odpowiadającą jej funkcji w strukturze państwa. Elita rządząca miała kształtować w sobie zdolność do poznania i rozumienia, strażnicy – pielęgnować cnotę męstwa, zaś warstwa produkcyjna – kierować się zasadą umiarkowania. Taki rozdział cnót, zgodny z naturą i zadaniami poszczególnych grup, miał stanowić fundament sprawiedliwego ładu społecznego, w którym harmonia wynikała z właściwego współdziałania różnorodnych elementów całości.

W platońskiej wizji państwa doskonałego poszczególne klasy społeczne odpowiadają określonemu aspektowi ludzkiej psychiki. Sfera produkcyjna, zajmująca się zaspokajaniem podstawowych potrzeb, takich jak pożywienie czy aktywność seksualna, koresponduje z częścią duszy nacechowaną pożądaniem. Z kolei warstwa obrońców (wojskowych) odzwierciedla komponent impulsywny, odpowiedzialny za kontrolę emocji i reakcje afektywne. Najwyższy szczebel hierarchii – rządzący – reprezentuje rozum, będący źródłem refleksji i decyzji opartych na wiedzy.

Utopia Platona, choć na pierwszy rzut oka może być odczytywana jako projekt o charakterze politologicznym, w istocie stanowi refleksję etyczną. Pod pozorem konstrukcji idealnego ustroju społecznego filozof analizuje mechanizmy rządzące ludzką psychiką. Struktura państwowa, jaką kreśli, ma wymiar metaforyczny – jej poszczególne segmenty odpowiadają różnym aspektom duszy ludzkiej. W tym ujęciu prawdziwe państwo nie istnieje na zewnątrz jednostki, lecz jest wewnętrznym porządkiem moralnym, swoistą organizacją życia duchowego człowieka.

Zgodnie z tą antropologiczną analogią pełna integracja i równowaga wewnętrzna jednostki możliwa jest wówczas, gdy każda z części duszy realizuje przypisaną jej cnotę: pożydlivość – umiarkowanie, impulsywność – odwagę, a rozum – mądrość. Warunkiem osiągnięcia harmonii jest podporządkowanie niższych władz psychicznych zwierzchnictwu rozumu, który powinien pełnić funkcję nadrzędną w strukturze duchowej człowieka.

W platońskiej interpretacji duszy, jako struktury wewnętrznej niezależnej od zewnętrznych uwarunkowań, sprawiedliwość jawi się jako uniwersalna dyspozycja moralna, dostępna każdemu człowiekowi. Jednostka może kierować się rozumem i świadomie kształtować własne życie, zamiast ulegać instynktom czy społecznym

naciskom. Cztery cnoty – sprawiedliwość, mądrość, odwaga i umiarkowanie – stanowią etyczne drogowskazy, przypisane różnym klasom społecznym w platońskim państwie. Relacja między jednostką a wspólnotą ma charakter dwukierunkowy: moralność obywatela wpływa na jakość państwa, a struktura państwowa kształtuje postawy jednostki. *Polis* staje się przestrzenią realizacji ludzkiej natury, a sztuka zarządzania państwem – analogiczną do sztuki panowania nad sobą praktyką etyczną.

Od zarania dziejów ludzie marzyli o idealnym państwie zapewniającym wszystkim bez wyjątku obywatelom równość, dobrobyt i sprawiedliwość. Myśliciele i pisarze utrwalali swoje pomysły na urządzenie świata idealnego w dziełach filozoficznych i literackich. Teksty tego typu powstawały już w starożytności, a jednym z pierwszych było *Państwo* Platona, rozpisany na dialog filozoficzny projekt idealnego ustroju społecznego. Angielski filozof Alfred North Whitehead określił dorobek poszczególnych epok jako „przypisy do Platona”⁹, gdyż twórca Akademii uważany jest za fundatora zachodniej tradycji filozoficznej, myśli politycznej i za jedną z najważniejszych postaci tradycji intelektualnej.

Twórczość Bolesława Prusa, zarówno w wymiarze moralistycznym, jak i estetycznym, wykazuje głębokie powinowactwo z refleksją platońską. Inspiracje czerpane z dorobku filozofa obejmują rozległe spektrum zagadnień: od rozważań nad organizacją życia społecznego i państwowego, przez praktyczną filozofię poznania, w której naczelne miejsce zajmuje rozum jako narzędzie dochodzenia do prawdy, aż po rozbudowane analizy antropologiczne i etyczne, koncentrujące się na dwoistej strukturze ludzkiej natury oraz koncepcji duszy jako nośnika wartości i wewnętrznego ładu.

Prusowska teoria ideałów to filozofia działania, w której wartość nie tkwi w osiągnięciu doskonałości, lecz w nieustannym dążeniu do niej. Jak już kilkakrotnie wspominano, ideały są dla niego kryteriami oceny, ale nie absolutami, źródłem napięcia między tym, co jest, a tym, co powinno być, mechanizmem rozwoju jednostki i społeczeństwa, który wymaga krytycznego namysłu i etycznej odpowiedzialności. To podejście łączy pozytywistyczny pragmatyzm z głęboką refleksją humanistyczną – Prus nie odrzuca ideałów, lecz domaga się ich realistycznego ugruntowania i etycznej rewizji.

Koncepcja ideałów życiowych wyłożona przez Prusa w alegorii drzewa (wyrastającego z gruntu trzema potężnymi pniami – najogólniejszymi ideałami właśnie, dzielącymi się na pomniejsze konary, gałęzie i liście) w kontekście noweli *Z legend dawnego Egiptu* interesuje nas mniej niż teoria człowieka-pałacu, o której

⁹ W *Proces i Rzeczywistość. Esej kosmologiczny* (*Process and Reality: An Essay in Cosmology*) z 1929 roku. Dokładny cytat brzmi: „Najbezpieczniejszą ogólną charakterystyką europejskiej tradycji filozoficznej jest to, że składa się ona z serii przypisów do Platona” (cyt. za: Świercz, 2008, s. 159, tłumaczenie własne).

wspomniano kilkanaście akapitów temu. Pozytywista tłumaczył, że w swojej teorii ograniczył się tylko do trzech ideałów, bowiem „dusza nasza posiada tylko trzy zasadnicze władze” (Prus, 2016a, s. 421). I tak: *m y ś l*¹⁰, powiazaną z doskonałością i niedoskonałością, czyni odpowiedzialną za jakość; *u c z u c i e* łączy ze szczęściem oraz nieszczęściem i przyporządkowuje mu zmianę. Ostatnią władzą duszy jest dla niego *w o l a*, sprzężona z użytecznością bądź szkodliwością, to od niej zależy działanie człowieka.

Dla interpretacji powstałej w 1888 roku noweli, dla zrozumienia źródeł jej genezy (poza wszystkimi wcześniej wspomnianymi ustaleniami badaczy) istotne jest przywołanie „doniosłego prawidła dla kształcenia duszy” (sformułowanie Prusa), a mianowicie: „Najsilniej trzeba rozwijać *w o l ę*, potem *m y ś l*, a dopiero potem *u c z u c i e*. U nas zaś dzieje się na odwrót, przynajmniej wśród tej części inteligentnych klas, które uważają się za kasę ogniotrwałą narodowego ducha” (Prus, 2016a, s. 428). Poza wszystkimi dotychczasowymi interpretacjami *Z legend dawnego Egiptu* trzeba również czytać jako wykładnię owego prawidła. W ten sposób utwór ten włączymy w korpus wielu tekstów podejmujących mniej lub bardziej bezpośrednio refleksję nad siłami, które rządzą człowiekiem. Szereg ten w okresie powstawania omawianej noweli tworzyć będą: *Lalka*, *Omyłka*, *Sen*, *Emancypantki*.

Konstrukcja postaci Horusa wyraziście skonfrontowanej z kreacją Ramzesa służy egzemplifikacji skutków, do jakich człowieka prowadzić może prymat *u c z u c i a*. Stuletni faraon całkowicie podporządkowany jest idei państwowości, uosabia imperatyw *d z i a ł a n i a* oraz bezkompromisowość *w o l i*. Tak należy wszakże rozumieć decyzję o zażyciu lekarstwa, które ma jednoznacznie rozstrzygnąć o jego dalszej *u ż y t e c z n o ś c i* dla kraju. Marginalizuje osobiste potrzeby, bo do takich niewątpliwie zaliczyć trzeba pragnienie przedłużenia życia i do końca choroby dba jedynie o to, by ciągłość władzy była zachowana. Do tego rozumie i ceni przydatność wiedzy, z której korzysta. Wszak przywołuje do siebie „najmędrszego lekarza ze świątyni w Karnaku” (Prus, 1935, s. 241) i „najsłynniejszego astrologa z Tebów” (Prus, 1935, s. 242) (co prawda ich kompetencje naukowe Prus właściwie podważa: lekarz nie zna dobrze organicznych możliwości swojego pacjenta, przedwcześnie zakłada jego zgon, astrolog zaś niewłaściwie interpretuje „wyroki zapisywane na niebie przez Przedwiecznego”). Choć ukazany jako bezlitosny tyran, skuteczny kolonizator, surowy wobec bliskich oraz poddanych, Ramzes zyskuje uznanie odbiorcy dzięki konsekwentnemu stosowaniu rygorystycznych zasad również w stosunku do samego siebie. W obliczu śmierci potwierdza swoją wartość jako władca. Takiemu

¹⁰ Rozstrzelenia – S.K.-S. Mają podkreślić związek bohaterów noweli z prusowską koncepcją ideałów życiowych i władz duszy.

odczytaniu sprzyja zastosowanie w noweli kompozycji klamrowej: wiekowy faraon ukazany jest bowiem jako ten, który (prze)trwa.

Ale i Ramzes nie jest postacią idealną. Jak pamiętamy, Prus twierdził, że bliskie zasadzie swoistej antropologicznej „złotej proporcji” może być harmonijne połączenie myśli i uczucia lub współwystępowanie myśli i woli. Władca Egiptu popełnia błędy epistemologiczne, demaskując tym samym niedostatek władzy *m y ś l i*. Myli się bowiem, gdy w przeczuciu własnego zgonu wysyła do wnuka najznacześniejszych dostojników państwa, aby złożyli mu hołd. W oparciu o fałszywe przesłanki zakłada również, że księżę będzie dosiadał wozu i dźwigał **oszczep**” (Prus, 1935, s. 241), wszak Horus jest pacyfistą, na takiego wychował go Jetron, który „w duszy wnuka i następcy **szczepił** odrazę do wojen”¹¹. Zgodnie jednak z wyznawaną przez siebie zasadą realizmu politycznego (por. Fita, 2003) to Ramzesowi Prus-Przedwieczny pozwala ozdrowieć.

Horus – bohater środkowej części „tryptyku” – budzi początkowo współczucie jako ten, który ma za sobą trudną przeszłość zgotowaną przez dziada, a także sympatię swoimi reformatorskimi pomysłami płynącymi z serca przepełnionego *u c z u c i a m i*. Ten marzyciel ma naprawdę rewolucyjne plany, które stoją w wyraźnym kontraście wobec stylu sprawowania rządów przez Ramzesa. Co jednak dla wymowy tego utworu ważniejsze, jego koncepty znacząco wpłyną na politykę wewnętrzną i zewnętrzną Egiptu, zupełnie inaczej zdefiniują cele państwa. Są synonimem nieuchronnej *z m i a n y*. Przygotowywane przez niego edykty o zmniejszeniu czynszów ludowi i pracy niewolnikom, o pokoju z Etiopami świadczą o pełnym niezrozumieniu potrzeb kraju. Nieznajomość realiów ekonomicznych, niezrozumienie uwarunkowań „*j a k o ś c i o w y c h*”, potwierdza niedostatki Horusa w zakresie *m y ś l i*. Spełnienie planów młodego władcy byłoby niewątpliwą katastrofą dla Egiptu.

Na poziomie struktury i języka noweli wady księcia sygnalizowane są wielorako, ale subtelnie. To właściwie niejako szczeliny, którymi Prus wprowadza czytelnika do duszy Horusa. A w niej panuje ogromny chaos, wręcz sinusoida emocji. O sercu wypełnionym litością w związku z bliską śmiercią dziada mówi narrator, gdy na scenie wydarzeń po raz pierwszy pojawia się pretendent do tronu. Osiemnaście wersów dalej, dla symetrii, czytamy uwagę narratora o dumie wielkości, która pod wpływem pochlebstwa kapłana po raz pierwszy uderzyła o serce księcia „jak o stromy brzeg uderza nadbiegające morze” (Prus, 1935, s. 243). To niekorzystne wrażenie szybko zaciera narrator, podkreślając żal Horusa po matce. Pisarz wzmacnia ten obraz kolejnymi opiniami narratorskimi: o tęsknocie za

¹¹ Prus, 1935, s. 243. Podkreślenie uwypukla intrygującą, choć zapewne niezamierzoną przez pisarza paradoksalną zbieżność.

nauczycielem (odpowiedzialnym – co wyraźnie podkreślone – za ukształtowanie duszy swego podopiecznego), o miłości do ukochanej Bereniki. Empatię deklaruje również sam bohater, gdy mówi o pokoju z Etiopami. Sam zresztą zdradza, że w swoich decyzjach nie kieruje się *m y ś l ą* czy *w o l ą*, mówi: „Tak daleko nie sięga serce moje” (Prus, 1935, s. 245).

U podstaw działań Horusa leży impulsywna potrzeba emocjonalnego ukojenia, nie zaś refleksyjna troska o dobro wspólnoty politycznej. Jego inicjatywy legislacyjne, choć formalnie wpisane w logikę zarządzania państwem, w rzeczywistości służą realizacji osobistych celów. Redukcja obciążeń podatkowych czy ustanowienie dni wolnych od pracy okazują się ściśle powiązane z uwolnieniem Jetrona; budowa świątyń i wzbogacenie skarbcza kapłańskiego to działania motywowane transportem zwłok Zefory oraz uwolnieniem Bereniki. Tego rodzaju korelacja między decyzjami administracyjnymi a prywatnymi interesami wskazuje na strategię władzy, w której pozory troski o obywateli maskują egocentryczne dążenia. Horus, pragnąc zyskać społeczne uznanie, formułuje rozporządzenia korzystne dla ludu nie z przekonania o ich słuszności, lecz z potrzeby potwierdzenia własnej wyjątkowości. Taka postawa powinna skłaniać do krytycznej refleksji. Bohater początkowo jawi się jako jednostka empatyczna i łagodna, jednak kontakt z realną siłą sprawczą, jaką dysponuje faraon, ujawnia jego podatność na pokusę władzy. W rezultacie Horus przyjmuje model rządzenia oparty na populizmie, w którym dążenie do utrzymania społecznej aprobaty przeważa nad odpowiedzialnością za trwałość struktur państwowych.

Do tego jest łasy na pochlebstwa kapłanów, którzy widzą w nim człowieka dążącego do osobistego *s z c z ę ś c i a*, bez siły *w o l i*, jaką charakteryzował się Ramzes. Stary faraon umiał trzymać ich na dystans. Tymczasem Horusa traktują niczym plastyczną glinę i już zaczynają go kształtować zgodnie z potrzebami swojej kasty: wyprzedzają jego życzenia, spełniają niewypowiedziane marzenia, dają przysłowiową gwiazdkę z nieba. Horus nie dostrzega nawet manipulacji, jakiej podlega. Wszystkie jego prywatne potrzeby: ekshumację zwłok Zefory, sprowadzenie nauczyciela Jetrona i uwolnienie Bereniki kapłani chcą zaspokoić, wyprzedzając nawet wypowiedzenie przez księcia jakichkolwiek rozkazów. Kapłani wiedzą, że w grze o przychyłność przyszłego władcy należy operować kartą *s z c z ę ś c i a*¹². Jedynie edykty państwowe Horus formułuje sam, ale doskonale wiemy, co się z nimi stało, gdy trzeba było dokonywać ich selekcji.

Skonfrontowany z władzą i śmiercią Horus przegrywa zarówno w planie ludzkim, jak i boskim. Obnażająca jego pobudki kolejność odrzucania edyktów – w porządku

¹² Rozumianego doraźnie, jako zadowolenie i zachwyty. Prus twierdził bowiem, że szczęście jako ideał to „łańcuch faktów, którego ogniwami są nie tylko przyjemności, ale pragnienia, przykrości i odpoczynki. [...] Realne zaś szczęście polega na drobnych wzruszeniach, na względnym spokoju duszy i – na doskonaleniu się naszych rozmaitych uzdolnień” (Prus, 2016a, s. 436).

odwrotnym do ich planowania – to tylko przypieczętowanie wyroku Przedwiecznego, który swoje decyzje manifestował dwukrotnie: raz, gdy wydaje się, iż Horusa ukąsiła pszczoła. W noweli Prusa nic nie dzieje się przypadkowo, więc pojawienie się takiego owada ma swoje głębsze uzasadnienie. Ugryzienia doświadcza przyszły władca dokładnie w momencie, gdy w jego myślach pojawia się wspomnienie ukochanej. To wyraźny sygnał, jaki Przedwieczny wysyła nie tyle do księcia (bo on go nie rozumie), ile do czytelników. Pszczoła w starożytnym Egipcie symbolizowała władzę królów, co więcej, znajdowała się w godle Górnego Egiptu, czyli kraju, w którym toczy się akcja utworu – uosabiała więc państwo i powinności wobec niego. Jako owad żyjący kolektywnie obrazowała ponadto ideę poświęcenia się jednostki dla dobra zbiorowości. Tymczasem w swoich marzeniach o połączeniu się z Bereniką jest Horus bardzo prywatny, co było niezwykle symptomatyczne, zwłaszcza w momencie potencjalności jego rządów. „Zamiana” pszczoły w pająka-tkacza ludzkiego żywota jest już tylko potwierdzeniem „niecofionego wyroku” losu i ponowną manifestacją woli Przedwiecznego¹³.

W noweli Prusa niedoszły faraon jest więc przedstawiony jako człowiek immanentnie przepełniony marzycielstwem. Dotyczy ono nie tylko sfery osobistej, ale i niejako „służbowej”. Utopijność politycznych konceptów, nadzieje związane ze ściągnięciem do siebie osób miłych jego sercu (żywych czy umarłych) to tylko jeden z poziomów, na którym ujawnia się marzycielstwo Horusa. Ta sfera łączy się z projektami długoterminowymi, których realizacja, ale i skutki, mogą latami cieszyć serce przyszłego faraona. Jest jednak w utworze grupa marzeń doraźnych – tych ujawnionych w dramatycznym wyścigu z czasem, odmierzonym krokami, przesypującym się w klepsydrze piaskiem i przesuwającym na niebie księżycem. To kilka edyktów prywatnych, wyodrębnionych z projektów długoterminowych, których okres realizacji tragicznie się skurczył. Z trybu przypuszczającego jego plany przechodzą w aspekt niedokonany. Ostatnim akordem gasnącej nadziei jest jeszcze horacjańskie *non omnis moriar*, które w kontekście finału noweli brzmi jak przykład ironii tragicznej¹⁴.

Marzycielska natura Horusa koresponduje dziwnie znajomo z samooceną, jaką w 1868 czy 1869 roku sformułował Aleksander Głowacki. Pisał bowiem:

Mam pociąg do zajęcia wysokiego stanowiska, a nawet do pewnego blasku, pociąg ten wyrobił się we mnie na skutek nieustannego marzycielstwa. [...] Czego mi potrzeba do szczęścia?

¹³ Jakub A. Malik proponuje też, by interpretować pająka zgodnie z rozumieniem tego symbolu przez Ojców Kościoła, którzy „podkreślali samolubstwo pająka, a jego działania porównywali do pracy tych, którzy swoimi czynami próbują zyskać próżną sławę” (Malik, 2008, s. 63).

¹⁴ O związkach noweli Prusa z gatunkiem tragedii antycznej pisał Opacki (1974, s. 101–112), o ironii tragicznej jednak nie wspominał.

Albo wypełnienia urojeń, które się nieustannie zmieniają, albo zerwania z nimi i zwrócenia się do rzeczywistości – albo śmierci. [...] Taki to jest skutek marzeń, taka dziedzina marzycieli; ile razy ze świata, który noszę w sobie, przyjdzie mi spojrzeć na rzeczywistość, tyle razy boleść spotyka mnie na granicy tych dwóch bytów, jak gdyby broniąc mi zostać takim, jak inni ludzie, gwałtem popychała mnie do tego spoczynku, który daje śmierć, lub do tego szczęścia, które nazywa się szaleństwem. Praca, obowiązki, rodzina, ojczyzna, zaparcie się, zapomnienie ludzi i u ludzi – to mi daje rzeczywistość. Przyjmijmy to¹⁵.

W przytoczonym wyznaniu Aleksandra Głowackiego ujawnia się dramatyczne napięcie między marzycielską projekcją a brutalnością rzeczywistości, które konstituuje egzystencjalny rdzeń jego autorefleksji. Marzycielska natura Horusa, zaprezentowana w noweli *Z legend dawnego Egiptu*, znajduje tu swój głęboko osobisty odpowiednik: nie jako literacka poza, lecz jako ontologiczny rozłam, w którym jednostka oscyluje między urojeniem a śmiercią, między szaleństwem a społeczną normą. Głowacki nie tylko rozpoznaje destrukcyjny potencjał marzeń, ale także wskazuje na ich paradoksalną funkcję – jako źródło aspiracji i jednocześnie jako siłę alienującą. Ostateczna akceptacja rzeczywistości („Przyjmijmy to”) nie jest triumfem rozumu nad fantazją, lecz raczej gestem rezygnacji, który potwierdza tragiczny wymiar marzycielstwa jako kondycji granicznej, niezdolnej do pełnej integracji z porządkiem społeczno-egzystencjalnym.

Ten ontologiczny rozłam, obecny zarówno w refleksji autobiograficznej, jak i w kreacji literackiej, znajduje swoje rozwinięcie w szerszym projekcie filozoficzno-społecznym Prusa. W analizie kondycji jednostki w ramach nowoczesnego społeczeństwa szczególne miejsce zajmuje przeciwstawienie dwóch emblematycznych figur literackich: Don Kichota i Robinsona Crusoe. Ów kontrast nie pełni u niego jedynie funkcji estetycznej czy filozoficznej; stanowi raczej instrument analizy procesów kulturowych i wychowawczych, służący rozpoznaniu mechanizmów społecznej użyteczności i formowania obywatelskich postaw.

Don Kichot, obecny w publicystyce Prusa, zostaje ukazany jako reprezentant postawy skrajnie idealistycznej, niezakorzenionej w konkretnych warunkach społeczno-ekonomicznych. Prus, krytycznie nastawiony do tej postaci, widzi w niej przykład nieproduktywnego eskapizmu, który nie tylko nie wspiera procesu modernizacji, lecz wręcz go sabotuje. Rycerz z La Manchy staje się dla pisarza figurą alienacji – jednostką niezdolną do konstruktywnego działania w ramach wspólnoty, pozbawioną społecznej funkcji i przez to niegodną afirmacji.

¹⁵ A. Głowacki, *Brulion-pamiętnik (1868–1874)* (Prus, 2014, s. 115). Podobną autorefleksję zawiera list do Młcisława Godlewskiego z 25 lipca 1868 roku (Prus, 2017, s. 56–57).

W przeciwieństwie do niego Robinson Crusoe jawi się jako wzorzec człowieka czynu – pragmatycznego, zdolnego do samodzielnej organizacji życia i pracy, nawet w warunkach ekstremalnej izolacji. Prus dostrzega w nim uosobienie anglosaskiego etosu: racjonalności, przedsiębiorczości i orientacji na postęp. W tym sensie Robinson pełni funkcję dydaktyczną – jako model jednostki, która nie tylko przystosowuje się do rzeczywistości, ale aktywnie ją przekształca.

Z perspektywy prusowskiej filozofii kultury przeciwstawienie Don Kichota i Robinsona Crusoe ilustruje fundamentalne przekonanie o konieczności podporządkowania jednostkowych aspiracji interesowi zbiorowemu. W duchu spencerowskiego ewolucjonizmu Prus postrzega społeczeństwo jako organizm, w którym każda jednostka winna pełnić określoną rolę – a rola marzyciela, oderwanego od realiów, jawi się jako nie do pogodzenia z tym systemem¹⁶.

W roku 1904 Bolesław Prus powróci do tej diagnozy, rozwijając ją w *Przedmowie do drugiego wydania Najogólniejszych ideałów życiowych*, gdzie skontrastuje postać marzyciela z typem jednostki zdolnej do wewnętrznej integracji – takiej, która potrafi spójnie połączyć refleksję intelektualną (m y ś l) z aktywnym działaniem (w o l ą): „[marzyciel] wprawdzie umiał myśleć samodzielnie, nawet fantazjować, mógłby więc zostać poetą albo powieściopisarzem, ale nie mógł stworzyć nic praktycznego, ponieważ ulegał nie ideom, ale przywidzeniom” (Prus, 2016a, s. 372). W opozycji do niego „[człowiek], który, obok rozległego wykształcenia, zawsze miał w myśli ideę, ażeby – jakimś sposobem – pomnożyć bogactwa krajowe” (Prus, 2016a, s. 370–371), „zrobił rzecz użyteczną dla siebie i kraju [...], że: Umiał myśleć samodzielnie. Umiał obserwować, co się dokoła niego dzieje. Miał wielką ideę praktyczną: «powiększenia bogactw krajowych». Umiał korzystać z nasuwających się okoliczności i nareszcie – Umiał opracować plan działania i wykonać go logicznie, cierpliwie, aż do końca” (Prus, 2016a, s. 372).

W dalszej części rozważań nad naturą ideałów Głowacki odwołuje się do obrazowej metafory gry – szachów lub kart – jako przestrzeni, w której jednostka może doświadczyć zarówno powodzenia, jak i porażki. Autor podkreśla, że choć czynnik losowy bywa istotny, to decydujące znaczenie mają zdolności poznawcze, twórcze podejście oraz – co najważniejsze – obecność nadrzędnej idei, która organizuje ludzkie działanie, nadaje mu kierunek, inicjuje procesy myślowe i wspiera ich rozwiązanie (Prus, 2016a, s. 372). Skuteczny „gracz życiowy” powinien być możliwie do s k o n a ł y m, sposobem jego gry powinna być u ż y t e c z n o ś ć (realizowana przez pracę), zaś celem rozgrywki – s z c z ę ś c i e (Prus, 2016a, s. 377).

¹⁶ Opozycję Don Kichot – Crusoe szeroko omówili: Tomkowski (1993, s. 57–77); Martuszevska (2002, s. 239–251).

Na zakończenie naszych rozważań należy jeszcze raz podkreślić, że w noweli *Z legend dawnego Egiptu* Prus ukazuje Horusa jako marzyciela, którego projekty – zarówno osobiste, jak i polityczne – pozostają niezrealizowane z powodu braku w o l i. Marzenia, choć pełne emocji i idei, nie przekładają się na działanie, co wpisuje się w refleksję autora nad destrukcyjnym potencjałem fantazji. W *Przedmowie do Najogólniejszych ideałów życiowych* Prus przeciwstawia marzyciela jednostce zintegrowanej, zdolnej do łączenia m y ś l i z c z y n e m. W duchu platońskiej teorii idealistycznej, spójnej w wielu miejscach z koncepcją ideałów życiowych Prusa, tylko taka jednostka może realizować wartości, zamiast ulegać przywidzeniom. Marzycielstwo bez woli staje się więc kondycją graniczną – tragiczną i społecznie nieużyteczną. Z tego też powodu Prus-Przedwieczny uśmierca swego bohatera.

BIBLIOGRAFIA/REFERENCES

- Araszkiewicz, Feliks. (1925). *Bolesław Prus i jego ideały życiowe*. Lublin: Dom Wydawniczy Franciszek Głowiński i S-ka.
- Gloger, Maciej. (2007). Bolesław Prus – metafizyka i antropologia. W: Maciej Gloger, *Bolesław Prus i dylematy pozytywistycznego światopoglądu*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Fita, Stanisław. (2003). Polityka i etyka. Uwagi o „myśli politycznej” Bolesława Prusa. W: Maria. Woźniakiewicz-Dziadosz, Stanisław Fita (red.), *Bolesław Prus. Pisarz. Publicysta. Myśliciel* (s. 178–183). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Ilmurzyńska, Halina, Stepnowska, Agnieszka. (1965). *Księgozbiór Bolesława Prusa*. Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich.
- Jung, Carl Gustav. (1996). *Typy psychologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lubczyńska-Jeziorna, Elżbieta. (2007). *Gatunki literackie w twórczości Bolesława Prusa*. Wrocław: Agencja Wydawnicza a linea.
- Kulczycka-Saloni, Janina. (1969). *Nowelistyka Bolesława Prusa*. Warszawa: Czytelnik.
- Malik, Jakub A. (2008). Ogniste znaki Przedwiecznego. Szyfry transcendencji w noweli Bolesława Prusa „Z legend dawnego Egiptu”. Próba odkodowania. W: Jakub A. Malik (red.), *Poszukiwanie świadectw. Szkice o problematyce religijnej w literaturze II połowy XIX i początku XX wieku* (s. 49–66). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Martuszevska, Anna. (1997). *Pozytywistyczne parabole*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Martuszevska, Anna. (2002). Dlaczego Robinson, a nie Don Kichot? O niektórych (nie tylko estetycznych) wyborach Bolesława Prusa. W: Tomasz Lewandowski, Tomasz Sobieraj (red.), *Na pozytywistycznej niwie* (s. 239–251). Poznań: Wydawnictwo PTPN.
- Mazur, Aneta. (2001). Idea Boga. W: Aneta Mazur, *Transcendencja realistów. Motywy metafizyczne w polskiej i niemieckiej prozie II połowy XIX wieku* (s. 275–182). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Mazurkiewicz, Filip. (1998). „Z legend dawnego Egiptu” Prusa. Próba dekonstrukcji. *Opcje*, 2, s. 8–13.
- Opacki, Ireneusz (1974). Gra symetrii. („Z legend dawnego Egiptu” Bolesława Prusa). W: Kazimierz Bartoszyński (red.), *Nowela. Opowiadanie. Gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych* (s. 131–155). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Pieścikowski, Edward. (1989). „Emancypantka” i „Emancypantki”. W: Edward Pieścikowski, *Nad twórczością Bolesława Prusa* (s. s. 90–143). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Platon. (2005). *Fajdros*. Kęty: Antyk.
- Platon. (2010a). *Państwo*. Kęty: Antyk.
- Platon. (2010b). *Uczta. Dialog o miłości*. Kęty: Antyk.
- Prus, Bolesław. (1888). Kronika tygodniowa. *Kurier Codzienny*, 187. W: Bolesław Prus, *Kroniki. T. II*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Prus, Bolesław. (1935). *Z legend dawnego Egiptu*. W: Bolesław Prus, *Pisma. T. 9: Opowiadania wieczorne* (s. 241–248). Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Prus, Bolesław. (1950). „*Ogniem i mieczem*”. *Powieść z lat dawnych Henryka Sienkiewicza*. W: Bolesław Prus, *Pisma. T. 29*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Prus, Bolesław. (2014). *Notatki „lubelskie”*. W: Bolesław Prus, *Pisma wszystkie. Seria G: Notatki twórcze. I*. Warszawa–Lublin: Episteme.
- Prus, Bolesław. (2016a). *Najogólniejsze ideały życiowe*. W: Bolesław Prus, *Pisma wszystkie. Seria D: Publicystyka filozoficzno-społeczna i literacka. 3: 1889–1900*. Warszawa–Lublin: Episteme.
- Prus, Bolesław. (2016b). *O ideale doskonałości*. W: Bolesław Prus, B. *Pisma wszystkie. Seria D: Publicystyka filozoficzno-społeczna i literacka. 3: 1889–1900*. Warszawa–Lublin: Episteme.
- Prus, Bolesław. (2017). *Listy Bolesława Prusa*. W: Bolesław Prus, *Pisma wszystkie. Seria F: Korespondencja. I*. Warszawa–Lublin: Episteme.
- Rzeuska, Maria. (1948). Celowość w noweli Prusa „*Z legend dawnego Egiptu*”. *Zeszyty Wrocławskie*, 4, s. 25–42.
- Struve, Henryk. (1903). *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*. Warszawa: E. Wende i Sp.
- Sztachelska, Jolanta. (2004). Forma i metafizyka. O cyklu „*Opowiadania wieczorne*” Bolesława Prusa. W: Krystyna Jankowska, Dariusz Kulesza, Katarzyna Sokołowska (red.). *Cykl i powieść* (s. 129–144). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Szweykowski, Zygmunt. (1947). *Twórczość Bolesława Prusa. 2*. Poznań: Wielkopolska Księgarnia Wydawnicza.
- Szweykowski, Zygmunt. (1967). Geneza noweli „*Z legend dawnego Egiptu*”. W: Zygmunt Szweykowski, *Nie tylko o Prusie* (s. 256–261). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Świercz, Piotr. (2008). *Jedność w wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Tokarzówna, Krystyna. (1993). Inspiracje i motywy biblijne w twórczości Bolesława Prusa. W: Stanisław Fita (red.), *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadczenia poszukiwań* (s. 25–63). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Tomkowski, Jan. (1993). Robinson Kruzo, Don Kichot i tłum. W: Jan Tomkowski, *Mój pozytywizm* (57–77). Warszawa: Instytut Badań Literackich–Wydawnictwo.
- Tyszkiewiczowa, Teresa (oprac.). (1981). *Bibliografia Literatury Polskiej Nowy Korbut. 17 (1): Bolesław Prus (Aleksander Głowacki)*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wietecha, Anna. (2015). Żłudne poznawanie w „*Z legend dawnego Egiptu*”. W: Anna Wietecha, *Sięgnąć poza wzrok. Doświadczenia percepcyjne w krótkich formach prozatorskich Bolesława Prusa: teksty i konteksty* (s. 468–486). Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.