

 <http://orcid.org/0000-0000-7527-934X>

Wacław Forajter

Uniwersytet Śląski

Fenicjanie a sprawa polska. Problemy reprezentacji w *Faraonie* Bolesława Prusa

Abstract

Phoenicians and the Polish Cause. Problems of Representation in Bolesław Prus's *Faraon*

This article proposes to reflect on selected paradoxes of representation in Bolesław Prus's novel *Faraon* [*The Pharaoh*]. First of all, the author discusses the validity of the notions of “truth” / “falsehood” in literary studies and proves that there is no reason for applying them to fiction. Then, he focuses on the depiction of the uncanny magician Beroes and his actions, which transgress realistic standards of probability. Finally, the author argues that the analogy between the novel's fictional Phoenicians and 19th-century Polish Jews drawn by some researchers is unjustified both because of the novel's narrative mode and the writer's opinions expressed in his other texts.

Słowa kluczowe: Bolesław Prus, fikcja historyczna, reprezentacja, egiptologia, Żydzi

Keywords: Bolesław Prus, historical fiction, representation, Egyptology, Jews

Przedstawienie w fikcji nie zobowiązuje nas do istnienia rzeczy przedstawianej, ani nawet do możliwości jej istnienia. [...] możemy pojmować fikcję jako przedstawiającą stany rzeczy, których możliwość istnienia wykluczają nie tylko znane nam prawa fizyczne, ale nawet reguły logiczne¹.

¹ F. Ankersmit, *Reprezentacja historyczna*, przeł. M. Piotrowski, uzupełn. i popr. E. Domańska [w:] *idem, Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Kraków: Universitas 2004, s. 140.

Faraon Bolesława Prusa, mimo bardzo obszernej literatury przedmiotu, nadal rzuca czytelnikowi wyzwanie. Czym bowiem w istocie jest ta powieść? Utworem historycznym, obrazem organicystycznego społeczeństwa w stanie kryzysu, powieścią o znaczeniu państwa i cywilizacji², tekstem-kompensacją czy, w końcu, alegorią powikłanych, porozbiorowych dziejów ziem polskich³? Wszystkie tak sformułowane odpowiedzi nie są trafne, zaś najmniej fortunną z nich wydaje się ostatnia, przed której niebezpieczeństwami przestrzegał już Henryk Markiewicz, pisząc:

Więź łącząca ją [powieść – W.F.] ze współczesnością jest inna, bardziej skomplikowana. Bezsporne i precyzyjne jej ustalenie jest sprawą trudną, w całej pełni chyba niewykonalną wskutek specyficzności tematu i zupełnego braku wypowiedzi autorskich mogących posłużyć jako komentarz⁴.

Utwór literacki wchłania różne, często skrajnie od siebie odmienne dyskursy naukowe, filozoficzne czy artystyczne. Stanowi pewne pole wiedzy, którego jednak nie można zredukować do części składowych – groziłoby to jego anihilacją jako tekstu: osobnego, wyjątkowego bytu estetycznego. Powinien być też rozpatrywany jako całość, w której obrębie zawieszeniu ulegają kryteria prawdy i fałszu. To, co zgodnie z obowiązującą wiedzą stanowi bezdyskusyjny błąd rzeczowy, w reprezentacji może zostać ukazane w kategorii faktu, pełniącego istotną rolę fabularną i posiadającego identyczny status ontyczny jak inne, „prawdziwe” poza tekstem elementy przedstawienia⁵. Za przykład z *Faraona* może posłużyć fragment, w którym młody Ramzes, pragnąc doprowadzić do uniewinnienia chłopów podejrzewanych o napaść na dom Sary, metaforycznie przedstawia państwo jako „coś większego od piramidy Che-

² Zob. L. Szaruga, „*Faraon*” jako powieść o państwie, „Teksty” 1975, nr 5.

³ F. Ziejka, *Tajemnice „Faraona”*, „Ruch Literacki” 1974, z. 1.

⁴ H. Markiewicz, *O realizmie „Faraona”* [w:] *idem, Prus i Żeromski. Rozprawy i szkice literackie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1964, s. 121.

⁵ Jak pisał Kazimierz Bartoszyński, „ostre przeciwstawianie tego, co jest w powieści historycznej «źródłowo umotywowane», temu, co «fikcyjne», oraz stwarzanie problemu «godzenia fikcyjności ze źródłowością» nie wydaje się słuszne. Zdaniem bowiem «opartym na źródłach» charakter źródłowości, a więc logicznej prawdziwości, przyznawany jest jedynie konwencjonalnie, gdyż mieszczą się one, podobnie jak zdania nie pretendujące do źródłowości – w promieniu działania «fikcyjnego pola odniesienia», odbierającego im walor referencjalności”. *Idem, Konwencje gatunkowe powieści historycznej*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2, s. 25. Autorem pojęcia „fikcyjne pole odniesienia” był Jerzy Ziomek. Zob. *idem, Fikcyjne pole odniesienia a problem quasi-sądów* [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna. Studia*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1982, s. 199–209.

opsa, coś dawniejszego od podziemi Sfinksa”⁶. Jak wskazuje egiptolog Andrzej Niwiński, „w rzeczywistości” podziemia te nigdy nie istniały i należą jedynie do porządku starej, jeszcze średniowiecznej legendy⁷. Dla następcy tronu, podobnie jak dla wszystkich powieściowych Egipcjan, ich istnienie ma jednak charakter niepodważalny i symbolizują one długie trwanie państwa. Katakumby te nie pojawiają się zresztą w utworze, a jedynie w monologu wewnętrznym bohatera. Gdy młodzieniec wraca do Memfis z wojny z Libijczykami, orszak zatrzymuje się bowiem przy piramidzie Cheopsa, w bezpośrednim sąsiedztwie gigantycznego posągu. Ten pozornie nieznaczący wątek pełni kilka znaczących funkcji. Przede wszystkim Sfinks i piramidy były w XIX wieku jednym z najpowszechniejszych obrazów Egiptu, masowo reprodukowanym na dziesiątkach litografii, dagerotypów czy, później, zdjęć⁸. Stanowiąc więc obraz doskonale zakorzeniony w kulturze wizualnej i piśmiennictwie epoki oraz obowiązkowy punkt wycieczek turystycznych⁹, a także metonimię monumentalnej historii państwa, odsyłają one do tego, co znane, i konstytuują w *Faraonie* złudzenie rzeczywistości, tak jakby bez tego wyobrażenia przedstawiona wizja świata nad Nilem była niekompletna, niewyrazista. Jak zauważył Claude Duchet:

Efekt realności jest również nieodłącznie efektem wynikającym z tekstu oraz propozycją ideologiczną, tzn. że zamiast odbicia rzeczywistości mamy do czynienia z rzeczywistością odbicia, nie z „rzeczywistością” – lecz z obrazem pojęciowym rzeczywistości z góry określonym przez kod społeczno-kulturowy, przesyconym komunałami, stereotypami i martwymi konotacjami¹⁰.

⁶ B. Prus, *Faraon*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1975, t. I, s. 97. Pozostałe cytaty z tej edycji lokalizuję w tekście. Cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska – stronicę. W artykule stosuję też skrót AF, odnoszący się do książki Agnieszki Friedrich *Bolesław Prus wobec kwestii żydowskiej*, Gdańsk: Wydawnictwo UG, Officina Ferberiana 2008. Następujące po nim liczby to numery stron.

⁷ B. Prus, *Faraon*, red. A. Niwiński, Warszawa: Pro-Egipt 2014, s. 98, przyp. 143.

⁸ Jednym z pierwszych fotografów egipskich starożytności był Maxime du Camp – towarzysz podróży Gustave’a Flauberta. Wydany po powrocie album *Égypte, Nubie, Palestine et Syrie* (1852) to, „jak twierdzą niektórzy historycy, pierwsza książka podróżnicza ilustrowana fotografiami”. L. Zinkow, *Egipt circa 1850. Orient i transgresje*, Kraków: Akademia Ignatianum WAM 2014, s. 63.

⁹ Zob. P. Pietrzak, *Reportaże, podręczniki i „kartki z podróży”, czyli przepisywanie gatunków w „Faraonie” Bolesława Prusa*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2014, z. 2, s. 155.

¹⁰ C. Duchet, *Pour une sociocritique ou variations sur un incipit*, „Littérature” 1971, no 1; cyt. za: P. Hamon, *Ograniczenia dyskursu realistycznego*, przeł. Z. Jamrozik, „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 1, s. 226, przyp. 11.

W omawianym fragmencie pojawia się wreszcie podziemna świątynia pod posągami, która tym razem należy już nie tyle do porządku refleksji którejsz postaci, ile stanowi „rzeczywisty” element świata przedstawionego: z jej głębin właśnie dobiegają rytualne pieśni kapłanów, oplakujących śmierć Ramzesa XII.

Nie ulega więc wątpliwości, że krytyka źródeł nie powinna być traktowana jako klucz do powieści, ponieważ grozi nadmiarem oskarżeń pisarza o ignorancję czy świadome stosowanie przez niego anachronizmów, co jest charakterystyczne dla niedawnych omówień *Faraona*, których autorami są czołowi polscy specjaliści w dziedzinie egipskiej starożytności, Niwiński i Adam Łukaszewicz. Ich prace, o ile stanowią istotny przyczynek do stanu dziewiętnastowiecznej wiedzy o starożytnej cywilizacji znad Nilu, o tyle prowadzą do niezbyt fortunnych wniosków, przede wszystkim zaś fragmentują tkankę powieści, dzieląc ją na to, co umocowane w dostępnych Prusowi źródłach, rzeczywiste (zgodne z ustaleniami współczesnej nauki) oraz całkowicie nieprawdziwe, wyobrażone. Tendencja ta szczególnie uwyrażnia się w przygotowanej przez pierwszego z uczonych krytycznej edycji powieści, gdzie w obrębie przypisów często pojawiają się sformułowania takie, jak „nieuzasadnione podejrzenie”, „fikcja literacka”, frazy korygujące pisarza, a nawet aktualizujące sensy złożonego i niejednoznacznego tekstu powieści. Na przykład europeizacja czy nawet polonizacja odległych przestrzennie i czasowo realiów egipskich wiąże się dla Niwińskiego z potrzebą przekazywania pewnej „prawdy”, a starożytność to zaledwie „barwna i atrakcyjna dekoracja ułatwiająca odbiór bynajmniej nie staroegipskich treści”¹¹; taki, a nie inny sposób jej ukształtowania stanowi zaś „owoc świadomych zabiegów Pisarza [pisownia oryginalna – W.F.], by czytelnik pomimo egzotycznej atmosfery poczuł się «u siebie» i zaczął we właściwy sposób odczytywać ukryte myśli autora”¹². Pomijam w tym miejscu ewentualne kontrowersje nasuwające się w związku z zastosowaniem przez badacza kategorii „intencji” autora, jego „prawdy” wpisanej w powieść i pretendującej do miana jedynej obiektywnej prawdy o tekście¹³. Przedstawiciel innej dyscypliny naukowej nie musi bowiem zdawać sobie sprawy z literaturoznawczych teorii podmiotowości, zmieniających się dynamicznie co najmniej od czasu tryumfów strukturalizmu. Chodzi bardziej o fakt, że postrzeżenie przez obu egiptologów utworu

¹¹ A. Niwiński, *Literacka wyprawa Bolesława Prusa do starożytnego Egiptu, czyli „Faraon” okiem egiptologa* [w:] B. Prus, *Faraon*, 2014, s. 632.

¹² *Ibidem*, s. 640.

¹³ Zob. na ten temat np. U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów* [w:] U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków: Zakład 2008, s. 72–76.

Prusa jako „mieszaniny”, z której należy wydestylować twierdzenia „słuszne” i niesłuszne”¹⁴, ma charakter interpretacyjnie jałowy, co postaram się wykazać w dalszej części artykułu.

Tymczasem *Faraon* stanowi powieść szalenie wieloznaczną i budzącą hermeneutyczny opór. Nawet na pozór oczywista kwestia narracji okazuje się problematyczna czy uwikłana w aporie. Zdaniem dotychczasowych interpretatorów zastosowany w niej sposób opowiadania rozpada się na dwa niewspółbieżne ze sobą tryby przekazywania informacji. Pierwszy z nich, charakteryzujący się perspektywą człowieka XIX wieku, ma na celu zarówno przedstawienie encyklopedycznej wiedzy o rzeczywistości Egiptu z okresu Ramessydów (stąd bierze się chociażby zastosowana we *Wstępie* konwencja mapy), jak i płynne zdawanie relacji z biegu wydarzeń. Drugi z nich, rzadziej stosowany, opiera się na oszczędnej stylizacji językowej, narrator zaś wcielił się w rolę kronikarza podzielającego te same przekonania i wierzenia, co bohaterowie¹⁵. Jednocześnie oba tryby podporządkowane są realistycznemu postulatowi czytelności oraz kreacji złudzenia autentyku, co tłumaczy występowanie w utworze przypisów oraz nawiasowych objaśnień terminów egipskich. Należy jednak skonstatować wcale liczne narracyjne niekonsekwencje, by wspomnieć chociażby o braku jednoznacznego komentarza na temat chaldejskiego maga Beroesa, którego cuda wykraczają poza możliwość jakiegokolwiek racjonalnego wyjaśnienia. Jak się okazuje, za głosami o niewiadomej proveniencji, rozbrzmiewającymi w świątyniach egipskich, i dotykiem tajemniczych rąk stoi czynnik ludzki; wiedza Herhora i Mefresa o planach politycznych przeciwników wynika z rozbudowanego aparatu szpiegowskiego, gniew bogów zaś może nim być jedynie w oczach pospólstwa, faktycznie bowiem stanowi przewidywalne naukowo zjawisko astronomiczne. Wysłannikowi Assara towarzyszy natomiast atmosfera grozy, a jego zachowania budzą demoniczny lęk. Jego wyższość nad Egipcjanami zdaje się objaśniać tekst powieści w fragmencie o sanktuarium Ozyrysa w Abydos. Faktycznie jednak eksplikacja ta niczego nie wnosi do zrozumienia istoty nadprzyrodzonych zdolności bohatera, a nawet możliwość tego zrozumienia wyklucza. W świątyni znajdują się między innymi „przepisy wywoływania istot zaziemskich i opanowania zjawisk natury”, niezrozumiałe dla Egipcjan: „Dopiero Chaldeczyk Beroes miał wskrzesić obumierającą mądrość” (II, 231). W tym momencie narracja ujawnia swoją niestabilność – nie wiadomo, kto jest dysponentem tej wypowiedzi: czy dziewiętnastowieczny „znawca społeczeństwa, geografii

¹⁴ A. Łukaszewicz, *O „Faraonie” Bolesława Prusa – starożytny Egipt i kontekst polski*, „Pamiętnik Literacki” 2017, z. 2, s. 38.

¹⁵ Por. J. Kulczycka-Saloni, *Bolesław Prus*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1967, s. 367–379. Zob. też: *eadem*, „Faraon” Bolesława Prusa, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych 1967, s. 18.

i starożytnej cywilizacji”¹⁶, czy staroegipski kronikarz, którego kompetencje odpowiadają (wyobrażonemu) horyzontowi wiedzy postaci. Taka nieokreśloność na kartach *Faraona* występuje dość często, z reguły jednak chodzi o brak granic między dwoma stylami językowymi: wypowiedziami stylizowanymi na mowę staroegipską i modernizacjami, które mają na celu zniesienie różnicy historycznej, często jednak stanowią pospolite *lapsus calami*. Dotyczy to chociażby zwiedzanej przez Ramzesa „fabryki konserw”, sprośnej piosenki żołnierzy greckich o kobiecie z pasją oddającej się „szyldwachom” czy władcy próbującego zabrać Lykona na „odwach”.

Tutaj rzecz przedstawia się inaczej, ponieważ narrator „europejski” w żaden sposób nie podważa statusu „obumierającej mądrości”, czyli wiedzy hermetycznej, a jej znaczenie potwierdzi się w toku akcji. Co znaczące, umiejętności tajemniczego maga dalece wykraczają poza zręczne oszustwa kapłanów z Memfis i Hator: w trakcie spotkania z arcykapłanami i Pentuerem w świątyni Seta Beroes wywołuje zjawiska, które budzą w Egipcjanach, zwodzących wiernych pozornie analogicznymi cudami, lęk i zaskoczenie. Narracja buduje scenę z pogranicza horroru, w której skład wchodzi zagadkowe inkantacje¹⁷, „dźwięk trąb”, wizyjne obrazy i dziwaczne głosy (por. I, 186–187)¹⁸. Pojawiają się też ucieleśnione „istoty zaziemskie”: najpierw hybrydyczne, groteskowe stwory („człowiek z ogonem”, „kogut w koronie”), później zaś – „ukoronowane widmo, z berłem w ręku, siedzące na lwie” (I, 179–180).

¹⁶ R. Blech, *O „Faraonie” Bolesława Prusa. Studium monograficzne*, Gdańsk: Wydawnictwo UG 2017, s. 45.

¹⁷ Według Niwińskiego imiona duchów, wypowiedane przez Beroesa, pochodzą z książki *La science des mages et ses applications théoriques et pratiques* (Paryż 1892) Gérarda Encausse’a (Papusa), który podaje je za średniowiecznym, popularnym od XVII wieku grymuarem zwanym *Mniejszym Kluczem Salomona*. Por. B. Prus, *Faraon*, 2014, s. 150. Niewątpliwie egiptolog ma rację, wiążąc inkantacje Chaldejczyka z *Lemegetonem*. Mija się jednak z prawdą, gdy rolę pośredniczącą przypisuje opracowaniu Papusa, w którym, choć mowa jest o różnych sposobach formowania bytów astralnych, formuły przywołane w powieści w ogóle się nie pojawiają. Rozprawa Encausse’a stanowi zresztą próbę wyjaśnienia zjawisk okultystycznych jako fenomenów o charakterze psychicznym, co pozostaje w zgodzie z ogólnymi tendencjami epoki. Popularny w tamtych czasach niemiecki okultysta Carl du Prel stwierdził: „Nowa psychologia z okultyzmem jako podstawą empiryczną leży na linii przedłużenia wiedzy empirycznej i daje się otrzymać już z tegoczesnego stopnia tej wiedzy”. *Idem, Zagadka człowieka. Wstęp do okultyzmu*, przeł. F. Wermiński, Warszawa: T. Paprocki 1897; cyt. za: M. Stala, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków: Baran i Suszczyński 1994, s. 27–28, przyp. 47. Z kolei Krzysztof Grudnik odnotowuje to samo nastawienie u najsłynniejszego nowoczesnego okultysty – Aleistera Crowleya. Zob. *idem, Tożsamość katoptryczna w nowelistyce Stefana Grabińskiego*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2015, s. 125.

¹⁸ Co prawda oprócz Beroesa lewituje jeszcze inny Chaldejczyk – artysta w trakcie przedstawienia cyrkowego – Mentezufis jednak w rozmowie z Ramzesem demaskuje go jako oszusta (II, 10).

Brak audytorium w tej scenie podważa celowość potencjalnej mistyfikacji i poświadcza nadludzkie zdolności Chaldejczyka. Julian Ochorowicz i jego zwolennicy zapewne próbowaliby objaśnić je teorią mediumizmu, widziadła uznaliby za materializację bytów astralnych, a zjawiska wzrokowe i akustyczne tłumaczyli regułami z dziedziny fizyki. Kontekst ten wydaje się jednak niewystarczający, ponieważ powieść zarysowuje wyraźną opozycję pomiędzy fałszywymi cudami egipskich kapłanów, które dają się racjonalnie wyjaśnić i znajdują uzasadnienie w interesach politycznych tej kasty, a cudami Beroesa, których faktyczności ani narracja, ani bohaterowie w żadnym miejscu nie podważają¹⁹. Interpretując ten fragment, należy również wykluczyć możliwość zbiorowej hipnozy, gdyż fabuła nie daje ku temu żadnych przesłanek. Próby jakiegokolwiek racjonalizacji ponoszą ostateczne fiasko w przypadku wydarzeń z Pustyni Libijskiej, gdy fantom Beroesa, wezwany przez Pentuera, ratuje Egipcjan i świętę Tehenny przed burzą piaskową (II, 69–71). Nie ma bowiem żadnej wątpliwości, że deskrypcja oddziaływania Chaldejczyka na zjawiska atmosferyczne burzy wszystkie reguły prawdopodobieństwa, stanowiąc wątek całkowicie fantastyczny, dowodzący w obrębie reprezentacji nadprzyrodzoności bohatera. Nieco inaczej przedstawia się ta kwestia w przypadku zahipnotyzowania przez maga umierającego Ramzesa XII, który zresztą widzi w czarnej kuli scenę stanowiącą prefigurację klęski Samentu i jego samobójczej śmierci w Labiryncie²⁰ – na podobnej zasadzie Mefres wprowadza bowiem w trans ob-

¹⁹ Wcześniej wspominał o tym Zygmunt Szwejkowski: „Prus [...] zjawisk tych nie chce racjonalizować. Wprawdzie w świątyniach egipskich i fenickich działy się różne mniemane cuda, które pisarz (po ich wykorzystaniu nastrojowym) demaskuje – ale z podwójnym wzrokiem Lykona [...] lub z cudami Beroesa jest inaczej”. *Idem, Twórczość Bolesława Prusa*, Poznań: Wielkopolska Księgarnia Wydawnicza 1947, t. 2, s. 157. Warto też przywołać artykuł Mateusza Bourkanego, który jednak w pewnym momencie stara się tożsamość chaldejskiego maga uwiarygodnić. W tym celu sięga po doświadczenia pisarza ze spirytyzmem, który w kręgu osób najbliższych Prusowi był tłumaczony naukowo, o czym świadczy teoria „ideoplastii” Ochorowicza (Zob. M. Bourkane, *Zagadka Beroesa*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2017, nr 31, s. 325 i n.). W przypadku Prusa publicysty, jak udowadnia Renata Stachura-Lupa, „[z]goda na istnienie rzeczywistości pozamaterialnej nie oznaczała [...] przyzwolenia na świat nadrealny, nadprzyrodzony, cudowność, zaprzeczającą prawom fizyki. Pisarz wierzył zmysłom i autorytetom, co więcej, zachęcał opinię publiczną do korzystania z lekcji płynącej z dziejów wynalazczości i wynalazków, które zmieniły oblicze świata: ognia i elektryczności”. Poza tym, zaangażowawszy się „[w] spór o mediumizm, Prus stawał nie tylko po stronie przyjaciela, ale i, jak przekonywał na kartach *Kronik*, po stronie swobody badań naukowych i postępu”. *Eadem, Prus o działalności naukowej Juliana Ochorowicza* [w:] *Bolesław Prus. Pisarz nowoczesny*, red. J.A. Malik, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 217. Tymczasem Beroes należy bez reszty do rzeczywistości nadprzyrodzonej, która najpełniejszy wyraz znalazła w powieści okultystycznej i dlatego nie sposób poddać jego działań jakimkolwiek próbom racjonalizacji.

²⁰ „Spoza kuli wychyla się jakaś okropna głowa... Rude włosy jeżą się... twarz zielonkawatej barwy... źrenice wywrócone na dół, że tylko białka oczu widać... Usta szeroko otwarte, jakby chciały krzyknąć...” (II, 117).

darzonego mediumicznymi zdolnościami Lykona. Wątek chaldejskiego maga należy więc do fantastyki w ścisłym tego słowa znaczeniu, sfery egzorcyzmowanej w paradygmacie polskiego pisarstwa realistycznego lat 70. i początku 80. XIX wieku, niezupełnie jednak obcej pisarstwu Prusa²¹, o czym świadczą *Kroniki* czy obecne w późniejszych utworach fikcyjnych postaci profesora Geista czy demonicznego nieznanego z *Pleśni świata*.

Kolejną kwestię, którą należy poddać baczniejszemu namysłowi, stanowi sposób postrzegania przez egiptologów, szczególnie zaś przez Niwińskiego, języka i ukształtowania fabuły *Faraona*. Charakterystyka postaci i całych grup ludzkich za pomocą wypowiedzi doprowadziła do zróżnicowania stylistycznego utworu, stanowiącego barwną mozaikę języków indywidualnych, społecznych i etnolektów. Pod tym względem przypadkiem szczególnie symptomatycznym są powieściowi Fenicjanie, których sposób wypowiedzania się doprowadził do znaczących nieporozumień. Są oni bowiem stosunkowo często uznawani za bezpośredni odpowiednik żydowskich kupców i lichwiarzy z Królestwa Polskiego. Niwiński twierdzi wprost, że „szmoncesowy” język „fenickich bankierów” stanowi czytelną

[...] aluzję do Żydów, w uzależnieniu od których, jako „cudzoziemców”, powszechnie dostrzegano jedną z przyczyn polskich problemów. By jednak uniknąć posądzeń o antysemityzm, o który i tak często Pisarza [pisownia oryginalna – W.F.] oskarżano, „prawdziwi” Żydzi też pojawiają się w *Faraonie*, i to ukazani na ogół w pozytywnym świetle, mimo podkreślenia ich zapobiegliwości, by obsadzić wszelkie możliwe stanowiska „swoimi”, co obserwujemy na folwarku podarowanym Sarze²².

To prawda, Dagon, Rabsun i Hiram mówią językiem starego Szlangbauma, a postawa Prusa wobec Żydów, szczególnie, by użyć języka epoki, „chałatowych”, przeszła symptomatyczną ewolucję, choć nie można tutaj mówić o prostym przejściu od entuzjazmu do lęku i wywołanej nim niechęci. Jak jednak daleko można posunąć tę analogię? Gdzie są jej granice? Czy w takim razie Egipcjanie to, jak chciał Leon Winiarski, „warszawiacy czystej krwi”²³,

²¹ Zwrot w stronę fantastyki był charakterystyczny również dla późnej twórczości innych pozytywistów. Zob. A. Martuszevska, *Pozytywistyczne parabole*, Gdańsk: Wydawnictwo UG 1997.

²² A. Niwiński, *op.cit.*, s. 640. Wcześniej analogiczną opinię autora *Dziejów literatury polskiej* przypomniał Teodor Parnicki: „Fenicjanie w *Faraonie* – na co zwracano już nieraz uwagę – to są właściwie Żydzi polscy z okresu działalności Prusa (Aleksander Brückner użył formuły «Żydzi z Nalewek»)?”. *Idem, Historia w literaturę przekuwana*, Warszawa: Czytelnik 1980, s. 268.

²³ Dr L.W. [Leon Winiarski], *Bolesław Prus, „Faraon”, „Prawda” 1897*, nr 23, s. 272. Autor tekstu bodaj pierwszy dostrzegł, że Prus nie zrekonstruował w utworze mentalności człowieka historycznego. Poza tym w okresie powstania tekstu zbyt mało było danych, by

tylko przebrani w czepki²⁴ i fartuszki? Po pierwsze, nie ulega wątpliwości, że przyjęcie wykładni alegorycznej narzucałoby dosyć absurdalne wnioski. Należałoby chociaż, ignorując faktyczne znaczenie handlu niewolnikami dla gospodarki Fenicji, założyć, że tyrada Sary przeciwko Hiramowi jako handlarzowi „żywym towarem” odnosi się do proceduru żydowskich sutenerów, którzy na przełomie wieków, często przy wykorzystaniu tradycji religijnych zaślubin, wywieźli z terenu Królestwa Polskiego „tysiące”, jak pisała prasa z epoki, niczego nieświadomych, niewinnych kobiet, które następnie sprzedawano do domów publicznych na terenie Ameryki Południowej czy do... bliskowschodnich haremów:

Towar pochodzi z Anglii, Niemiec, Francji, Belgii i Austrii (Galicji) w mniejszej części, w największej zaś części z południowych guberni Cesarstwa Rosyjskiego i z Królestwa Polskiego. Drogi handlowe prowadzą na Batum, Odesę, Libawę, Hamburg i Bremę, wreszcie na Genuę i inne porty Morza Śródziemnego. W Buenos Aires i Rio de Janeiro więcej niż połowa prostytutek pod względem poddaństwa należała do państwa rosyjskiego. W mniejszym stopniu drogi zbytu prowadzą do Konstantynopola i Egiptu [sic! – W.F.] [...] ²⁵.

takie usiłowania podjąć. Dlatego psychologia postaci na kartach *Faraona* w dużej mierze odpowiada psychologii w *Lalce* czy *Emancypantkach*, o czym pisała również Roksana Blech. Zob. *eadem*, *op.cit.*, s. 105 i n. Jedyny aspekt zachowań bohaterów, który można uznać za próbę archaizacji, a jednocześnie zaakcentowania ich przynależności do kultury Orientu, rozumianej zgodnie z dziewiętnastowiecznym systemem wiedzy, stanowi „intensywność afektów i ich bardzo wyrazista jakość: miłość, nienawiść, gniew, pożądanie...”. H. Markiewicz, *op.cit.*, s. 129.

²⁴ Oczywiście mieszkańcy starożytnego Egiptu nigdy takich czepków nie nosili. Genealogia tego motywu u Prusa, przedstawiona przez Niwińskiego, rzuca interesujące światło na kwestię intertekstualności powieści, wiążącą ją nie tylko z wiedzą książkową o państwie faraonów, ale również z wizualnymi kliszami jego kultury, stanowiącymi w dużej mierze błędną interpretację dziewiętnastowiecznych ilustratorów: „Jeszcze innego przykładu literackiego odwzorowania oglądanych ilustracji dostarczają wciąż wspomniane «czepki», w które Prus ubiera niemal wszystkich poddanych. Otóż na ilustracjach Perrota/Chipieza [chodzi o dzieło *Histoire de l'art dans l'antiquité* Georges'a Perrota z rycinami Charles'a Chipieza – W.F.] , ale także gdzie indziej, choćby w książce [Gastona] Maspero *L'archéologie égyptienne*, widać, że egipcyscy artyści w malarstwie i płaskorzeźbie tak właśnie umownie przedstawiali krótkie fryzury...”. A. Niwiński, *op.cit.*, s. 638.

²⁵ S. Posner, *Nad otchłanią (w sprawie handlu żywym towarem)* [w:] *Drogi hanby. Piśmiennictwo polskie przełomu XIX i XX wieku o handlu „żywym towarem”*, red. R. Antonów, Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii UW 2013, s. 86. Wizja „białego niewolnictwa” jako proceduru, z którego profity czerpali wyłącznie żydowscy przestępcy, cieszyła się wówczas dużą popularnością (przekonanie to podzielał zresztą sam Posner), miała jednak charakter krzywdzącego stereotypu. W rzeczywistości bowiem handlem kobietami na międzynarodową skalę parali się również przedstawiciele innych grup etnicznych. Na ten temat zob.: K. Stańczak-Wiślicz, *O „niegodnym żydowskim procederze”, czyli motyw handlu żywym towarem w dyskursie antysemitycznym pierwszej połowy XX wieku*

Oczywiście powyższy wniosek ma raczej cechy zabawy powieścią niż sformułowanej na serio tezy naukowej. By jednak całkowicie obalić założenia stojące za twierdzeniem Niwińskiego, należy rozważyć kilka innych kwestii: w pierwszej kolejności przyrzeć się dynamice zmian zachodzących w publicystyce Prusa poświęconej społeczności żydowskiej oraz rozpatrzyć alternatywne możliwości uzasadnienia specyfiki języka, jakim w powieści posługują się Fenicjanie. Przede wszystkim powinno się rozgraniczyć dwie niewspółbieżne ze sobą sfery i dwa rodzaje podmiotowości pisarskiej: gazetową publicystykę i literaturę piękną, obdarzone sygnowaną tożsamością „ja” dziennikarza, i „ja” powieściowe – tożsamość niejednoznaczną, heterogeniczną, rozplywającą się w mgławicy dyskursów. Poza tym trzeba pamiętać o genologicznej różnicy między utworem współczesnym, jakim była *Lalka*, w której faktycznie postaci Żydów, od Szumana do młodego Szlangbauma, jawią się w całym skomplikowaniu i ambiwalencji właściwym światopoglądowi pisarza z przełomu lat 80. i 90., i historiozoficzną fikcją z 1897 roku. Warto w końcu nadmienić, że o ile założymy faktyczność rzekomej analogii fenickich bankierów w powieści do mieszkańców warszawskich Nalewek, o tyle i tak nie sposób mówić o opozycji „złych” i „dobrych” Żydów. Sara jest oczywiście postacią pozytywną i głęboko tragiczną, ale już jej rodzina i osoby z najbliższego otoczenia²⁶ uosabiają cechę „kastowości” (AF, 185 i n.), która dla pokolenia pozytywistów, w tym również samego Prusa, była przyczyną absolutnej wsobności społeczności żydowskiej i jednym z głównych czynników uniemożliwiających jej asymilację. Nie może więc być mowy o świadomym zabiegu pisarza, oddzielającego od siebie dwie odmiany rzekomo „żydowskich” bohaterów *Faraona*, obie bowiem reprezentują negatywne cechy przypisywane wyznawcom judaizmu przez dziewiętnastowieczne piśmiennictwo polskie. Co więcej, wypowiedzi autora *Emancypantek* z lat 90., co analizuje Friedrich, interpretowano wielorako, on sam jednak

[...] konsekwentnie sprzeciwiał się przypisywaniu mu antysemickich poglądów, a z antysemityzmem nieustannie polemizował – w odpowiedzi na ankietę przeprowadzoną w 1901 roku uznał wręcz antysemityzm za jedno z największych

[w:] *Analizować nienawiść. Dyskurs antysemicki jako tekstowe wyzwanie*, red. P. Kuchciński, G. Krzywiec, Warszawa: Fundacja Akademia Humanistyczna, Instytut Badań Literackich PAN 2011, s. 78–83; R. Blobaum, „Panika moralna” w polskim wydaniu. *Dewiacje seksualne i wizerunki przestępczości żydowskiej na początku XX wieku* [w:] *Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX. Zbiór studiów*, red. A. Żarnowska, A. Szwarz, Warszawa: DiG 2006, s. 270–272.

²⁶ Wszyscy oni dbają wyłącznie o własny interes. Jak zauważyła Magdalena Piekara, cały „pobył w folwarku Sary wypełniają rozmyślenia następcy tronu o «złotej rasie» [Żydach – W.F.], która irtuje, kradnie i za wszelką cenę się bogaci, dopuszczając się wielu małych i większych występków na oczach księcia”. M. Piekara, *Kwestia żydowska w publicystyce Elizy Orzeszkowej*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2013, s. 23.

nieszczęść XIX stulecia – wyraz nienawiści religijnej i rasowej. Pozostawał też w nieustannym konflikcie ideowym z antysemitką „Rola” i jej redaktorem Janem Jeleńskim. „Rolarze” widzieli więc w Prusie filosemitę, któremu tylko czasem udawało się dostrzegać sprawy we „właściwym” świetle (AF, 257).

Oczywiście niektóre, szczególnie późne, opinie pisarza na temat polskich Żydów mogą dzisiaj, kilkadziesiąt lat po Zagładzie, wydawać się kontrowersyjne czy wręcz antysemitckie. Taki jest chociażby casus następujących sądów: „Rasa żydowska, wyłącznie zajęta handlem, potwornieje”²⁷; „Żydostwo nie tyle oznacza pochodzenie i religię, ile raczej: ciemnotę, pychę, separatyzm, próżniactwo i wyzysk”²⁸. W przypadku pierwszego z nich należy jednak pamiętać, iż pojęcie „rasy” stosowano w wieku XIX w wielu znaczeniach: od grupy etnicznej do klasy społecznej. Wartościującego wydzwisku nabierało dopiero w przypadku klasyfikacji, operujących podziałem na „lepsze” i „gorsze” rasy i stanowiących aksjomat nauki europejskiej co najmniej od XVIII wieku, a genetycznie związanych z antyczną „drabiną bytów” oraz dysputami o mono- i poligeniezie w obrębie teologii chrześcijańskiej. Prus jednak nigdy i nigdzie nie sformułował poglądu o istnieniu ponadczasowej, esencjalistycznej natury żydowskiej, co jest charakterystyczne dla nowoczesnego antysemityzmu w znaczeniu, które przedstawiam poniżej. Autor *Lalki* zresztą z równą werwą piętnował te same oraz inne wady, gdy były reprezentowane przez Polaków, co ukazuje chociażby jego stosunek do lichwy, związanej w ogólnym odczuciu społecznym przede wszystkim z Żydami. Agnieszka Friedrich, autorka poświęconej temu zagadnieniu monografii, trafnie pokazuje, że już w drugiej połowie lat 70. na kartach beletrystyki Prusa pojawiła się negatywna postać lichwiarza-Polaka. Był nim Wawrzyniec Grzybowicz *alias* Gwoźdźdźki z *Pałacu i rudery* (1875). Cechy cynicznego wyzyskiwacza żerującego na ludzkiej nędzy nosi także inny, późniejszy bohater – pan Łukasz z *Nawróconego* z 1880 roku (AF, 162).

Wydaje się, że dzisiejsze społeczeństwa Zachodu są wyczulone na jakiegokolwiek przejawy krytyki pod adresem Żydów (por. AF, 27), a aktualne normy projektowane są na odległą, trudno za pomocą współczesnych kategorii pojmowalną przeszłość. Warto zaznaczyć, że antysemityzm w ścisłym tego słowa znaczeniu, stanowiąc jeden z niechlubnych owoców europejskiej nowoczesności, uzupełnił tradycyjny antyjudajizm o komponent rasowy²⁹, który

²⁷ B. Prus, *Kartki z podróży [Berlin]* [w:] *idem, Kartki z podróży*, t. 2 [*Pisma*, t. 28, red. Z. Szweykowski], Warszawa: Książka i Wiedza 1950, s. 164; cyt. za: AF, s. 183.

²⁸ B. Prus, *Kroniki*, t. 9, oprac. Z. Szweykowski, L. Michalska, I. Orlewiczowa, J. Szpotański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1960, s. 220; cyt. za: AF, 195.

²⁹ Chodzi o znaczenie wartościujące, które omówiłem powyżej. Przykład takiego podejścia stanowiła chociażby popularna w niemieckim kręgu językowym książka Houstona Stewarta Chamberlaina *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (*Podstawy*

w rezultacie stał się przyczyną nazistowskiego ludobójstwa, a wcześniej zainicjowanych przez nacjonalistów pogromów w Rosji carskiej. W Królestwie Polskim taki antysemityzm reprezentowali przede wszystkim zwolennicy Narodowej Demokracji, którzy, budując projekt państwa opartego na hegemonii większości etnicznej, nie tolerowali wspólnoty żydowskiej, stanowiącej w ich przekonaniu główny powód rodzimego zapóźnienia cywilizacyjnego. Autor *Faraona* tymczasem

[...] stanowczo odrzuca[ł] propagowany przez endecję „egoizm narodowy”. Zdaniem pisarza, w kraju, w którym wszelkie mniejszości z żydowską na czele stanowią tak znaczną część społeczeństwa, polityczny realizm powinien skłaniać do tolerancji i kompromisów. Ponadto polityka wykluczenia kłóci się z zasadami, które przyświecały dążeniom narodowym choćby w 1863 roku. Znamienne, że ekskluzywizm narodowych demokratów przywiódł Prusa do nazwania ich, ni mniej ni więcej, tylko polskimi hakatystami, co w ustach tego konsekwentnego i żarliwego przeciwnika hakaty brzmiało doprawdy obelżywie (AF, 263).

W ogłaszanych przez kilkadziesiąt lat tekstach publicystycznych, w których przewijała się kwestia żydowska, pisarz nie stronił od „rozdrapywania ran” czy otwartej krytyki problemów implikowanych przez rozwarstwienie klasowe, finansowe oraz kulturowe społeczności wyznawców judaizmu. Uznając asymilację za jedyny sposób włączenia Żydów do społeczeństwa polskiego, był coraz bardziej zawiedziony brakiem sukcesów na tym polu, a szale goryczy przelały przerażające epizody pogromu warszawskiego, za który winił obie strony. I choć w latach 90. coraz bardziej skłaniał się do poparcia syjonizmu, co zbliżało go do poglądów antysemity Teodora Jeske-Choińskiego (AF, 250), to zawsze jednak potępiał jakiegokolwiek formy „nienawiści, prześladowań i dyskryminacji Żydów” (AF, 266). Istotę publicystycznych poglądów Prusa znakomicie podsumowuje fraza z *Kronik*: „Zamiast potępiać własną lekkomyślność i niepunktualność, gniewamy się na banki – zamiast tworzyć kasy pożyczkowe, rozmyślamy nad wypędzeniem Żydów”³⁰. Jest ona o tyle istotna, o ile podkreślone w niej zostaje, że za współczesny, katastrofalny stan Królestwa Polskiego winę ponoszą głównie bierni, niezaangażowani w życie

XIX wieku), której autor „opisał środkowoeuropejskich Żydów jako istoty zacofane duchowo i rasowo skundlone, które nie zasługują na miano racjonalnych ani autonomicznych. [...] racjonalność żydowska stanowiła [jego zdaniem – W.F.] zaledwie niższą, powierzchowną formę rozumu, która zrodziła tak wsteczne i zgubne moralnie kierunki myślowe, jak utylitaryzm, «destrukcyjny» kapitalizm i marksistowski (żydowski) socjalizm. Zadaniem Niemców – i ogólnie Aryjczyków – miało być przełamanie tego szkodliwego wpływu Żydów na cywilizację [...]”. S. Beller, *Antysemityzm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. P. Tomanek, posłowie I. Krzemiński, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2014, s. 76–77.

³⁰ B. Prus, *Kroniki*, t. 1, cz. 1, oprac. Z. Szwejkowski, T. Jodelka, D. Stępniewska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1956, s. 71.

wspólnoty oraz kultywujący dawne, anachroniczne podziały i sposoby życia Polacy. Już w 1872 roku, jeszcze pod nazwiskiem Aleksandra Głowackiego, opublikował on artykuł *Nasze grzechy*, w którym napiętnował takie wady lokalnej zbiorowości, jak: marnotrawstwo, pogoń za zagranicznymi wzorami, oddawanie handlu, przemysłu oraz dóbr w obce, szczególnie niemieckie ręce, wzajemną niechęć klas społecznych, brak samodzielności myślowej (por. AF, 93), puentując rozważania frazą, że „wszystkich nieszczęść naszych my najpierwszą jesteśmy przyczyną”³¹. Taka optyka stanowiła, co istotne, element niezmienny w całej publicystyce twórcy *Emancypantek*, przez kilka dekad usiłującego zdiagnozować schorzenia organizmu społecznego. Także *Faraon* zawiera organicystyczną, spencerowską wizję społeczeństwa. Nie jest to jednak społeczeństwo zdrowe, harmonijnie się rozwijające, ale organizm chory, zdegenerowany³², o czym europejski, dziewiętnastowieczny narrator powiadamia już na wstępie, a rozwój fabuły te wstępne zapowiedzi całkowicie potwierdza.

Wracając do kwestii rzekomej zbieżności Fenicjan w Egipcie z polskimi Żydami, nie sposób nie zauważyć, że finansowe znaczenie przybyszów z Tyru i Sydonu w państwie faraonów oraz ich dążność do podporządkowania sobie najwyższych dostojników z władcami włącznie przypomina rolę, jaką w świecie Zachodu drugiej połowy XIX wieku pełnili w powszechnym odczuciu oligarchowie pochodzenia żydowskiego w rodzaju Rotszyldów, co dotyczy przede wszystkim Hirama – księcia Tyru wykorzystującego Ramzesa, by uchronić ojczyznę przed zakusami Asyrii. Sam Prus z niepokojem obserwował wpływ potężnych, żydowskich finansistów na kraje europejskie, będąc jednocześnie dalekim od antysemickiej wizji ogólnościowej, złowrogiej konspiracji. Swoje krytyczne stanowisko wyraził przede wszystkim przy okazji darowizny barona Maurice’a Hirscha, który zapisał ogromną kwotę fundacji mającej zakładać szkoły rzemieślnicze i przemysłowe na terenie Galicji i Bukowiny, oraz w związku z aferą panamską. Agnieszka Friedrich podkreśla, że pisarz, darzący wielką estymą takich zasymilowanych przemysłowców pochodzenia żydowskiego, jak Jan Gottlieb Bloch czy Leopold Kronenberg, wolał skoncentrować się na przypadkach zagranicznych, by nie dostarczać argumentów przeciwnikom asymilacji (zob. AF, 167, 174 i n.). Bardzo wątpliwa jednak wydaje się hipoteza, mogąca stanowić potencjalny wniosek płynący z twier-

³¹ [A. Głowacki], *Nasze grzechy*, „Opiekun Domowy” 1872, nr 22, s. 170; cyt. za: AF, 93. Badaczka informuje, że „[a]rtykuł ukazał się anonimowo, ale jego autorstwo wyjaśniał roczny spis rzeczy «Opiekuna Domowego»”. *Ibidem*.

³² Zob. np. E. Warzenica-Zalewska, *Dwa zakończenia „Faraona” a sens ideowy powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 2, s. 27, 32. O znaczeniu filozofii Herberta Spencera dla wizji społeczeństwa w twórczości Prusa wspominał wcześniej Zygmunt Szweykowski. Zob. *idem, op.cit.*, t. 1, s. 39.

dzeń Niwińskiego, że sztafaż historyczny w powieści – podobnie jak dystans przestrzenny w publicystyce – umożliwił Prusowi wyrażenie lęków dotyczących współczesnej mu żydowskiej plutokracji.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że wypowiedzi powieściowych Fenicjan są utrzymane w „stylu parodiującym *modus loquendi* warszawskich Żydów”³³. Warto zatrzymać się przy tym stwierdzeniu, posiada ono bowiem znacznie bardziej wyważony i oddający sedno problemu charakter niż pogląd pierwszego z egiptologów. W istocie, Prus wykorzystał tutaj stylizację językową, która służy przede wszystkim celom humorystycznym. Wykrzyknienia, patos, zaklęcia, uproszczona składnia czy inwektywy, jakimi w rozmowach między sobą posługują się Dagon, Rabsun i Hiram, bez wątpienia składają się na językowy stereotyp Żyda. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do wydawanej niemal równoległe z *Faraonem Ziemi obiecanej* Władysława Reymonta – w identyczny sposób mówią tam Moryc Welt, Szaja Mendelsohn, bankier Groszlik czy inni. W każdym z tych przypadków stylizacja ta ma jednak inne uzasadnienie. We współczesnej powieści o łódzkim przemyśle bawełnianym służy celom wartościującym, zwiększając przestrzeń obcości między żydowskimi przemysłowcami, przedstawionymi w kategoriach bezwzględnych wyzyskiwaczy i geszefciarzy, a polskimi robotnikami. Nieprzypadkowo zresztą brak w niej obrazów cierpiącego taką samą nędzę proletariatu żydowskiego. Co ciekawe, utwór Reymonta często sytuowany jest w kręgu idei endeckich, a z entuzjazmem czytał go chociażby Roman Dmowski, widząc w nim krytykę obcego, żydowsko-niemieckiego kapitału i zapowiedź polskiego, ekspansywnego kapitalizmu (postać Stacha Wilczka). Pomijając szczegółowe ustosunkowanie się do tej kwestii, w tym tekście całkowicie zbędne, należy jednak pamiętać o „epickiej sprawiedliwości”³⁴ twórcy *Fermentów* – wśród żydowskich bohaterów narracji łódzkiej znajduje się co najmniej jedna postać pozytywna. Jest nią Mela Grünspan, która ponosi klęskę z powodu motywowanej rasowo niechęci ze strony rodziny doktora Wysockiego.

Powieść Prusa z 1897 roku odsyła natomiast do (rozumianej umownie) starożytności, budując jedynie ogólny model rzeczywistości społecznej. Jest nim obraz wspólnoty znajdującej się na skraju zapaści, udratyzowany za pomocą pozytywistycznej socjologii i pewnych wątków charakterystycznych dla zrywającej ze światopoglądem mechanicystycznym „filozofii życia”³⁵.

³³ A. Łukaszewicz, *Spojrzenie na starożytny Egipt z XIX-wiecznej Warszawy. Na marginesie nowego wydania „Faraona” Bolesława Prusa*, „Meander” 2017, t. 72, s. 87.

³⁴ Określenie Juliana Krzyżanowskiego. Zob. *idem*, *Henryk Sienkiewicz. Studium portretowe* [w:] *idem*, *Pokłosie Sienkiewiczowskie. Szkice literackie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy: 1973, s. 49.

³⁵ Pisała o tym Urszula Kowalczuk. Zob. *eadem*, *Egipt Bolesława Prusa. „Faraon”* [w:] *Bolesław Prus. Pisarz – publicysta – myśliciel*, red. M. Woźniakiewicz-Dziadosz, S. Fita, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2003, s. 162. Z kolei wpływ „filozofów życia” na *Najogólniejsze ideały życiowe* został wyczerpująco omówiony przez Macieja Glogera.

Niewątpliwie ma on wiele wspólnego z nurtami światopoglądowymi wczesnego modernizmu oraz doświadczeniami społecznymi tamtej epoki. Jak bowiem twierdzi Theodor W. Adorno:

Pozornościowy charakter dzieła wyraźnie nie daje się wyzwoić od cząstki choćby niejawnego naśladowania tego, co rzeczywiste, i tym samym z iluzji. Wszystko bowiem, co dzieła sztuki zawierają w sobie z formy i materiałów, ducha i tworzywa, przywędrowało do nich z rzeczywistości i w nich się jej wyzbywa [...]³⁶.

Zasygnalizowany w drugim zdaniu proces dystansowania się od rzeczywistości w fikcji wydaje mi się w przypadku powieści Prusa szczególnie istotny. Właśnie on bowiem decyduje o historiozoficznym, syntetycznym charakterze utworu, który uniemożliwia odniesienie pojedynczego wątku czy motywu do przypadku szczególnego, gdyż przyjęcie takiej strategii implikowałoby całościową lekturę tekstu za jej pomocą, co doprowadziłoby do zupełnie redukcjonistycznych wniosków. Fenicjanie nie mogą więc być traktowani jako aluzja do współczesnych Prusowi Żydów, podobnie jak rdzenni mieszkańcy państwa faraonów do Polaków, ponieważ należałoby na tej podstawie chociażby ustanowić z gruntu fałszywą analogię między symbiotyczną relacją szlachty z faktorami i lichwiarzami wyznania mojżeszowego a zależnością egipskiej arystokracji od przybyszów z Tyru i Sydonu (zob. I, 311–312). Jak już bowiem sygnalizowałem, omawiany model nie posiada jakiegokolwiek dookreślonego historycznie i przestrzennie prototypu i stanowi nierozkładalny na czynniki pierwsze amalgamat idei, doświadczeń oraz praktyk, które były właściwe tak ziemiom polskim, jak nowoczesnym państwom Zachodu czy opartemu na wiedzy encyklopedycznej wyobrażeniu o świecie historycznym. Powieściowy Egipt Ramessydów należy zatem postrzegać raczej jako ukształtowaną w zgodzie z wymogiem wiarygodności wizję starożytnego państwa niż

Zob. *idem*, *Książka dla wszystkich i dla nikogo. „Najogólniejsze ideaty życiowe” Bolesława Prusa wobec „filozofii życia”* [w:] *Bolesław Prus. Pisarz – publicysta...*, s. 381–395. Por. także uwagę Dariusza Trzeźniowskiego: „Myśl późnego Prusa badacze, jak Grażyna Borkowska, Maciej Gloger, umieszczają (i słusznie!) w kontekście filozofii życia, choć w jej, powiedzmy, umiarkowanym nurcie – Alfreda Fouillée, Jean[a]-Marie Guyau. W *Faraonie* jednak pisarz najbardziej zbliżył się do jej radykalnego odłamu, czyli Friedricha Nietzschego, którego filozofii wtedy jeszcze zbyt dobrze nie znał i jej nie cenił. Był to rodzaj nieintencjonalnej paraleli myślowej, z której chyba Prus zdał sobie sprawę, gdy dzieła niemieckiego filozofa (wybiórczo) przeczytał. Przestrzegając później, by pism Nietzschego nie podsuwać młodzieży...”. D. Trzeźniowski, *Don Juan à l'égyptienne*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2016, s. 208. Por. też: M. Gloger, *Bolesław Prus i dylematy pozytywistycznego światopoglądu*, Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW 2007, s. 185.

³⁶ T.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1994, s. 190.

pieczołowicie odtworzony na podstawie dostępnych źródeł obraz przeszłości. Memfis to nie Warszawa, choć oczywiście w niektórych opisach, by wspomnieć chociażby o deskrypcji dzielnicy zamieszkałej przez cudzoziemców, często przewijają się określenia ewokujące realia dziewiętnastowieczne. Fakt ten należy jednak tłumaczyć próbą przybliżenia odbiorcy przez narratora odległej czasowo i przestrzennie rzeczywistości czy raczej wytwarzania jej jako względnie znanej, swojskiej. Poza tym nie ulega wątpliwości, że przesylenie opisu specjalistyczną terminologią zaburzałoby czytelność tekstu, stanowiącą jeden z podstawowych wykładników dyskursu realistycznego³⁷. W istocie semantykę powieści cechuje nieustanna oscylacja między ideologiami schyłku wieku XIX i umownie zrekonstruowaną historycznością. Dialektyka ta zostaje wprawiona w ruch wraz z pierwszym zdaniem powieści, by skończyć się na frazie ostatniej, nigdy jednak nie może być mowy o zdecydowanej przewadze pierwszego z pierwiastków, która pozwoliłaby stwierdzić, że *Faraon* jest bezdyskusyjną alegorią współczesności.

Utwór z 1897 roku znaczącą rolę przypisuje pieniądzu, poczynając od obietnicy danej przez Ramzesa żołnierzom biorącym udział w manewrach, na skarbach Labiryntu kończąc. Pieniądze są w *Faraonie* równie nieodzownym elementem opowieści jak władza i erotyka. Podobnie jak pod koniec XIX wieku stanowią podstawowe medium, organizujące relacje społeczne i państwowe³⁸. W tym kontekście „błąd”, polegający na wprowadzeniu „do Egiptu w czasach XX dynastii [...] talentów i drachm”³⁹, jawi się jako nieistotny, nie chodzi tutaj bowiem o ścisłość historyczną, ale ponownie o „efekt rzeczywistości” – dla przeciętnego czytelnika powieści, niezającego zawiloci starożytnej ekonomii, greckie „talenty” i „drachmy”, obecne w świadomości potocznej za sprawą języka Biblii, brzmiały jednocześnie archaicznie i znajomo, realizując w ten sposób imperatyw prawdopodobieństwa. Rola pośredników w obrocie pieniędzmi została z kilku względów przyznana „fenickim lichwiarzom”, których w czasie akcji powieści w państwie faraonów w ogóle nie było⁴⁰. Przed wszystkim „rola pieniądza jako dźwigni wszelkiego politycznego działania została przez Prusa uwydatniona bardzo silnie, niewątpliwie pod wpływem obserwacji współczesnych, kapitalistycznych stosunków”⁴¹. Wątek ten wiązał się z koniecznością wprowadzenia na karty utworu grupy bohaterów oferujących usługi opierające się na posiadanych zasobach finansowych, co stanowi istotę ekonomii kapitalistycznej. Poza tym utwór o upadku dynastii podkreśla występowanie znaczących podziałów między rdzennymi Egipcjanami a pozostającymi

³⁷ P. Hamon, *op.cit.*, s. 235 i n.

³⁸ Por. J. Hörisch, *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*, przeł. J. Kita-Huber, S. Huber, Kraków: Universitas 2010, s. 12.

³⁹ A. Łukaszewicz, *Spojrzenie...*, s. 90.

⁴⁰ *Idem*, *O „Faraonie”...*, s. 28.

⁴¹ H. Markiewicz, *op.cit.*, s. 139–140.

stałymi grupami etnicznymi zamieszkującymi państwo faraonów. Zabieg ten, wraz z innymi, służy zbudowaniu obrazu ogarniętego anomią społeczeństwa. Tekst literacki, który należy postrzegać jako dynamiczny proces wytwarzania znaczeń, zawsze, kreując intrygę, ustala relacje między sprawcami (aktantami), ich motywacjami i działaniem, Fenicjanie zaś, stanowiąc w *Faraonie* element „rasowo” obcy, cechowali się wyjątkową predyspozycją do pełnienia w opowieści roli antagonistów. Wskutek ich manipulacji, zainicjowanych zresztą właściwie przez samego, lekkomyślnego następcę tronu, Ramzes XIII całkowicie uzależnia się od pieniędzy, porad i sugestii Hirma, w związku z czym dochodzi do znaczących fabularnych powikłań, a przede wszystkim do wzmocnienia konfliktu władcy z kapłanami. Fenicjanką zresztą jest również powieściowa „kobieta fatalna”, Kama, przeliczająca uczucia kochanków na talenty.

„Żydami” jednak mogą być oni wyłącznie w oczach czytelnika, postrzegającego tekst, należący do dziedziny estetyki, nie jako hermeneutyczną zagadkę, ale jako gotową odpowiedź na doraźne pytania. Byłaby to jednak klęska gatunku powieściowego w ogóle i utworu Prusa w szczególności. *Faraon* stanowi bowiem złożoną pod względem filozoficznym narrację, której nie sposób sprowadzić do określonej formuły ideowej. Niewątpliwie zarazem jest to utwór badający „historyczny wymiar ludzkiej egzystencji”, a nie dzieło stanowiące „ilustrację historycznej sytuacji, opis społeczeństwa w danej chwili”⁴². Łącząc tendencje pozytywistyczne z modernistycznymi impulsami światopoglądowymi, konfrontuje on czytelnika z problematyką władzy, pożądania, śmierci oraz przypadkowości istnienia i za sprawą intrygi przekształca potoczne doświadczenia i praktyki w taki sposób, że stają się zagadnieniem uniwersalnym. A niepewność, w jakiej pozostawia odbiorcę, nie jest jego wadą, ale wielką zaletą. W tym zadziwieniu bowiem kryje się sedno sztuki literackiej.

Bibliografia

- Adorno T.W., *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1994.
- Ankersmit F., *Reprezentacja historyczna*, przeł. M. Piotrowski, uzupełn. i popr. E. Domańska [w:] *idem, Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Kraków: Universitas 2004.
- Bartoszyński K., *Konwencje gatunkowe powieści historycznej*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2.
- Beller S., *Antysemityzm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. P. Tomanek, posłowie I. Krzemiński, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2014.

⁴² M. Kundera, *Sztuka powieści. Esej*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa: Czytelnik 1998, s. 39 [podkr. – W.F.].

- Blech R., *O „Faraonie” Bolesława Prusa. Studium monograficzne*, Gdańsk: Wydawnictwo UG 2017.
- Blobaum R., „Panika moralna” w polskim wydaniu. *Dewiacje seksualne i wizerunki przestępczości żydowskiej na początku XX wieku* [w:] *Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX i XX. Zbiór studiów*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa: DiG 2006.
- Bourkane M., *Zagadka Beroesa*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2017, nr 31.
- Dr L.W. [Leon Winiarski], *Bolesław Prus, „Faraon”, „Prawda” 1897*, nr 23.
- Eco U., *Nadinterpretowanie tekstów* [w:] U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków: Znak 2008.
- Friedrich A., *Bolesław Prus wobec kwestii żydowskiej*, Gdańsk: Wydawnictwo UG, Officina Ferberiana 2008.
- Gloger M., *Bolesław Prus i dylematy pozytywistycznego światopoglądu*, Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW 2007.
- Gloger M., *Książka dla wszystkich i dla nikogo. „Najogólniejsze ideały życiowe” Bolesława Prusa wobec „filozofii życia”* [w:] *Bolesław Prus. Pisarz – publicysta – myśliciel*, red. M. Woźniakiewicz-Dziadosz, S. Fita, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2003.
- Grudnik K., *Tożsamość katoptryczna w nowelistyce Stefana Grabińskiego*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2015.
- Hamon P., *Ograniczenia dyskursu realistycznego*, przeł. Z. Jamrozik, „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 1.
- Hörisch J., *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*, przeł. J. Kita-Huber, S. Huber, Kraków: Universitas 2010.
- Kowalczyk U., *Egipt Bolesława Prusa. „Faraon”* [w:] *Bolesław Prus. Pisarz – publicysta – myśliciel*, red. M. Woźniakiewicz-Dziadosz, S. Fita, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2003.
- Krzyżanowski J., *Henryk Sienkiewicz. Studium portretowe* [w:] *idem, Pokłosie Sienkiewiczowskie. Szkice literackie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1973.
- Kulczycka-Saloni J., *Bolesław Prus*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1967.
- Kulczycka-Saloni J., „Faraon” *Bolesława Prusa*, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych 1967.
- Kundera M., *Sztuka powieści. Esej*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa: Czytelnik 1998.
- Łukaszewicz A., *O „Faraonie” Bolesława Prusa – starożytny Egipt i kontekst polski*, „Pamiętnik Literacki” 2017, z. 2.
- Łukaszewicz A., *Spojrzenie na starożytny Egipt z XIX-wiecznej Warszawy. Na marginesie nowego wydania „Faraona” Bolesława Prusa*, „Meander” 2017, t. 72.
- Markiewicz H., *O realizmie „Faraona”* [w:] *idem, Prus i Żeromski. Rozprawy i szkice literackie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1964.
- Martuszewska A., *Pozytywistyczne parabole*, Gdańsk: Wydawnictwo UG 1997.
- Niwiński A., *Literacka wyprawa Bolesława Prusa do starożytnego Egiptu, czyli „Faraon” okiem egiptologa* [w:] B. Prus, *Faraon*, red. A. Niwiński, Warszawa: Pro-Egipt 2014.
- Parnicki T., *Historia w literaturę przekuwana*, Warszawa: Czytelnik 1980.

- Piekara M., *Kwestia żydowska w publicystyce Elizy Orzeszkowej*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2013.
- Pietrzak P., *Reportaże, podręczniki i „kartki z podróży”, czyli przepisywanie gatunków w „Faraonie” Bolesława Prusa*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2014, z. 2.
- Posner S., *Nad otchłanią (w sprawie handlu żywym towarem)* [w:] *Drogi hańby. Piśmiennictwo polskie przełomu XIX i XX wieku o handlu „żywym towarem”*, red. R. Antonów, Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii UWr 2013.
- Prus B., *Faraon*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1975.
- Prus B., *Faraon*, red. A. Niwiński, Warszawa: Pro-Egipt 2014.
- Prus B., *Kroniki*, t. 1, cz. 1, oprac. Z. Szweykowski, T. Jodełka, D. Stępniewska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1956.
- Stachura-Lupa R., *Prus o działalności naukowej Juliana Ochorowicza* [w:] *Bolesław Prus. Pisarz nowoczesny*, red. J.A. Malik, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Stala M., *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków: Baran i Suszczyński 1994.
- Stańczak-Wiślicz K., *O „niegodnym żydowskim procederze”, czyli motyw handlu żywym towarem w dyskursie antysemitycznym pierwszej połowy XX wieku* [w:] *Analizować nienawiść. Dyskurs antysemityczny jako tekstowe wyzwanie*, red. P. Kuchciński, G. Krzywiec, Warszawa: Fundacja Akademia Humanistyczna, Instytut Badań Literackich PAN 2011.
- Szaruga L., „*Faraon*” jako powieść o państwie, „Teksty” 1975, nr 5.
- Szweykowski Z., *Twórczość Bolesława Prusa*, Poznań: Wielkopolska Księgarnia Wydawnicza 1947, t. 1–2.
- Trześniowski D., *Don Juan à l'égyptienne*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2016.
- Warzenica-Zalewska E., *Dwa zakończenia „Faraona” a sens ideowy powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 2.
- Ziejka F., *Tajemnice „Faraona”*, „Ruch Literacki” 1974, z. 1.
- Zinkow L., *Egipt circa 1850. Orient i transgresje*, Kraków: Akademia Ignatianum, WAM 2014.
- Ziomek J., *Fikcyjne pole odniesienia a problem quasi-sądów* [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1982.