

Cezary Zalewski
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

POKUTNA OFIARNA. PRZEMOC I CIERPIENIE W *MIRTALI* ELIZY ORZESZKOWEJ

Publikacja *Mirtali* okazała się kwestią nader zawikłaną, o czym najdobitniej świadczy to, iż powieść wydana została dopiero trzy lata po napisaniu. Z tego zapewne powodu korespondencja Elizy Orzeszkowej zawiera niemałą ilość uwag i wzmianek dotyczących tego utworu. Ich wielość i różnorodność sprawia, że wśród nich możliwy jest do przeprowadzenia klasyczny podział dotyczący genezy, zawartości oraz recepcji *Mirtali*. Wszelako wydaje się, że kluczową rolę odgrywają te, które koncentrują się wokół tematycznego zakresu, gdyż w nich pisarka najwyraźniej ujawnia swoje intencje.

W listach Orzeszkowej do Jana Karłowicza, Leopolda Méyeta i Franciszka Lewentala przejawiają się trzy zasadnicze wątki. Pisarka stwierdza, po pierwsze, że istotą tej powieści jest „walka” czy też „starcie”; zaznacza, po drugie, iż stara się zrekonstruować przyczyny prowadzące do zaistnienia konfliktowych sytuacji. Jak bowiem wyznaje: „usiłowałam wykazać całą mętność i nieprawość źródeł, z jakich zazwyczaj powstają międzyplemienne nienawiści i zatargi”¹. Po trzecie autorka sporo miejsca poświęca enumeracjom dotyczącym stron, które biorą udział w tych antagonizmach. Wydawcy donosi zatem, że:

[...] jest to naprzód walka dwu narodów: podbitego i zwycięskiego; następnie walka cezaryzmu z republikanizmem; na koniec obraz niesprawiedliwości i gwałtów dokonywanych pod wpływem różnych pobudek przez silniejszych nad słabszymi i bezbronnymi, czyli przez pusty i bałamucony plebs rzymski nad wygnaną, zgnębiającą i bezbronną ludnością żydowską².

Ale w liście od Karłowicza ów ostatni człon uzyskuje nieco odmienną charakterystykę. Orzeszkowa finał powieści określa jako:

[...] rabowanie i wypędzanie Żydów przez plebs rzymski podszczuwany przez interesy własne i podszepty cezarystów, bronienie ich przez republikanów-filozofów, na czele których stoi Helwidiusz Priskus (zamordowany potem przez d o b r e g o Wespazjana)

¹ E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, oprac. E. Jankowski, t. II. Wrocław 1955, s. 20.

² Eadem, *Listy zebrane*, oprac. E. Jankowski, t. I. Wrocław 1954, s. 126.

i Artemidor, młody malarz, kochający Żydówkę Mirtalę. Haftarze, perfumiarze, tragarze i próżniacy rzymscy biją haftarzy, perfumiarzy, tragarzy i nędzarzy Żydów [...] ³.

Pisarka podkreśla zatem, że podstawową „jednostką” konfliktu jest para przeciwników, która formuje się na każdym poziomie hierarchii zbiorowej (naród, władcy, poddani). Dlatego owa opozycja – jak sugeruje powyższa poprawka – ma charakter doskonale symetryczny, tzn. po obu stronach stają dokładnie ci sami przedstawiciele danej społeczności, mający zbieżne interesy. Najważniejsza intuicja epistolarna polega tu na możliwości syntezy, w której jedna para wrogów (np. cezaryści i republikanie) łączy się z drugą (np. Rzymianie i Żydzi). Oznacza to, iż w okresie napięć struktura społeczna okazuje się niestabilna, dzięki czemu powstają nieoczekiwane koalicje i sojusze. Dopiero w ich efekcie jedna strona staje się „słabsza”, a druga – „silniejsza”. Wówczas dochodzi do erupcji przemocy.

Celem niniejszego artykułu jest zatem rekonstrukcja przebiegu tak zarysowego mechanizmu, który stanowi – jak sądzę – podstawowy temat tej powieści.

1. Kryzys

Przedstawiając genezę agresji skierowanej przeciwko ludności żydowskiej, Orzeszkowa podkreśla przede wszystkim istnienie wewnętrznych kryzysów, które przenikają rzymską społeczność. Zakres ich występowania jest prawdopodobnie powszechny, chociaż pisarka koncentruje się na ich prezentacji tylko w obrębie najwyższych oraz najniższych warstw. W ten sposób zarówno sugeruje – na zasadzie *pars pro toto* – szeroką skalę zjawiska, jak i nadaje mu właściwą dynamikę. Antagonizmy, w których uczestniczą elity, podlegają bowiem niemal natychmiastowej dyspersji, docierając do najbardziej nawet odległych grup społecznych.

Orzeszkowa wprowadza cztery (a w zasadzie pięć, gdyż proces o spadek po poecie Lucjanie już się rozpoczął) konflikty, których areną jest rzymski cyrk, dom lub sąd. Bezpośrednim przedmiotem tych zatargów są albo kobiety (Berenika, Domicja), albo majątek zmarłego (Herasa, Lucjana), niemniej strategia ich prezentacji zawiera dodatkowe sugestie. Narrator bowiem wprowadza owe antagonizmy aż dwukrotnie: najpierw za pomocą relacji osób trzecich, a następnie przedstawiając działania samych uczestników. Jednakże między tymi sekwencjami umieszczona zostaje informacja dotycząca cesarskiej rodziny. Narrator stwierdza m.in.:

Wiedziano, że syn ten i ojciec kochają się i wspierają wzajem. Niemało ludzi spostrzegło w zamian jadowite spojrzenia, jakimi drugi syn cezara ścigał starszego brata.

Wiedziano też powszechnie, że Domicjan nienawidził Tytusa, tego ulubieńca natury i losu, który od natury i losu otrzymał wszystko, co człowiek osiągnąć może: piękność czarującą, siłę, odwagę, talenta, najwyższą dostojałość i bałwochwalczą miłość żołnierzy (M, 174) ⁴.

³ Eadem, *Listy zebrane*, oprac. E. Jankowski, t. III. Wrocław 1956, s. 45.

⁴ W ten sposób odsyłam do: eadem, *Mirtala*. W: *Pisma zebrane*, red. J. Krzyżanowski, t. XIX. Warszawa 1950 (cyfra w nawiasie oznacza numer strony).

Zawiść Domicjana okazuje się tak silna, iż wywołuje w nim obsesyjną i nieusuwalną nienawiść. Zarazem jednak jest ona nader wyrafinowana, ponieważ jej przedmiotem uczynione zostaje istnienie: Domicjan pragnie być dokładnie tym, kim jest Tytus. Jego osoba wydaje się boska, wyposażona we wszystkie przymioty nadające jej pełnię i doskonałość. Ich enumeracja jest nieco retoryczna, niemniej narrator nie bez powodu wyodrębnia (i wyróżnia pierwszym miejscem) więź syna z ojcem. Oznacza ona bowiem władzę, w której sprawowaniu Tytus – przyszły następca tronu – „już” uczestniczy, a która dla Domicjana stanowi najważniejszą emanację boskości.

Pozostałe napięcia również koncentrują się wokół panowania i związanego z nim prestiżu. Tytus pragnie poślubić Berenikę, będzie więc zwalczał każdego, kto ośmieli się – chociażby biernie – przeciwstawić temu zamiarowi. Domicjan stara się upodobnić do znenawidzonego brata, dlatego uprowadza Domicję, żonę Eliusza, a także agresywnie wywiera presję na pretorze, od którego decyzji zależy los spadku po Herasie.

Pisarka nie bez powodu najwięcej uwagi poświęca temu ostatniemu antagonizmowi. W poprzednich bowiem nie dochodzi jeszcze do wzajemnej konfrontacji, dlatego negatywne nastawienie – jakkolwiek silne – jest udziałem tylko jednego uczestnika (np. Domicjana, Tytusa, Eliusza). Natomiast wroga interakcja między Domicjanem a Helwidiuszem angażuje obie strony.

Działania porywczego pretora charakteryzują się pewną nadgorliwością w przestrzeganiu prawa, która zdaje się wynikać z równie agresywnego postępowania władców. Jednak nawet w tym przypadku autorka nie pogłębia analizy psychologicznej. Zasadniczym przedmiotem jej zainteresowania jest rozkład struktury społecznej i funkcjonujących w niej instytucji. Dlatego – pominiawszy centralny antagonizm między cesarskimi braćmi – znaczącą rolę odgrywają także owe „przedmioty”, o które toczą się spory.

Właściwie działające państwo zapewnia bezpieczną dystrybucję majątku zmarłego; natomiast wymiany, dzięki którym powstają nowe małżeństwa, odbywają się zgodnie z tradycją oraz w wyniku porozumienia zainteresowanych stron. Jeśli jednak przyczyną zaistnienia owych zjawisk jest przemoc: obie kobiety zostały uprowadzone, obaj zmarli zostali przykładnie straceni, wówczas skutki tych działań okazują się problematyczne, konfliktotwórcze. Inicjatorami tych działań zawsze byli panujący, którzy – m.in. w ten właśnie sposób – dążyli do umocnienia swojej pozycji, czyniąc ją niepodważalną, autorytarną. Efekt okazał się dokładnie odwrotny: raz zastosowana przemoc wywołuje liczne kontrowersje, pogłębiając chaos.

Natomiast w zakresie mechanizmów wewnętrznych pisarka zwraca uwagę na jeden proces, który dotyczy „poziomego” rozprzestrzeniania się antagonizmów. Zestawienie zachowań Tytusa i Domicjana pokazuje bowiem, iż silna zawiść, jaka jest udziałem młodszego brata, niezwykle sprzyja jego zaangażowaniu w kolejne konflikty, zwłaszcza jeśli mają one jakiś – chociażby pośredni – związek z pierwotną obsesją. Domicjan zabiega o względy Wespazjana, dlatego stara się postępować wedle jego domniemych intencji (np. porywając kobietę z odpowiedniej warstwy czy domagając się przejęcia spadku), dzięki czemu zamierza zdyskredytować Tytusa.

Proces ten jest ważny, ponieważ pojawia się również w obrębie niższych warstw społecznych. Ich reprezentantami są rzymscy przemysłowcy – Wentury i Sylwiusz.

Dla nich symbolem boskości jest bogactwo, które podziwiają u swoich władców. Sami zresztą też dążą do jego powiększenia, dlatego kiedy zaczną przegrywać handlową konkurencję z rzemieślnikami żydowskimi, ku nim właśnie skierują swoją nienawiść. Jej celem staną się nawet rzymscy żołnierze, którzy przeszkodzą im w oglądaniu zwycięskich łupów wystawionych na Forum Civile. Konflikt, jaki wybucha wówczas między cywilami a wojskowymi, jest wprawdzie krótkotrwały, niemniej z padających wypowiedzi można wywnioskować, że napięcia na tej „linii” są stałe oraz nader silne. Wynikają one z tego, iż zawodowa armia (a przynajmniej niżej jej przedstawiciele) nie zawsze dokonuje rozgraniczenia między pokojowym a wojennym *modus vivendi*. Zachowanie żołnierzy w stosunku do obywateli bywa więc brutalne, a przy tym nacechowane jest bezkarnością, jaka płynie z niekwestionowanej przewagi.

W dzielnicy zatybrzańskiej – wśród najbiedniejszych i najniższych grup – także występują konflikty, których przyczynę stanowi zazdrość o zajmowane stanowisko (i związane z tym dochody). Syryjczyk Silas nienawidzi Żyda Menochima, ponieważ ten jest poborcą podatku, a o tej właśnie posadzie zawistny rywal nieustannie marzy. Natomiast agresywne zachowania Egipcjanki Chromii wobec Mirtali są efektem poczucia zagrożenia, jakie pojawia się w sytuacji, kiedy pozycja żydowskiej haftarki w domu pretora okazuje się nadszpiegowanie wysoka. Jednakże niebezpieczeństwo takie nie ma jakichkolwiek podstaw, dlatego impulsywne reakcje Chromii pokazują projekcyjną naturę zazdrości, która w każdym doszukuje się domniemanego konkurenta. Wszelako gdy Egipcjanka podejmie pierwszą próbę rozwiązania tego problemu, dokonując nieudanej napaści, wówczas – w wyniku interwencji Artemidora – rzeczywiście starci pracę u Fanii. Znowu zatem zastosowanie przemocy przynosi odwrotne do zamierzonych skutki.

Nawet wśród zamieszkujących stolicę cesarstwa Żydów istnieje głęboki podział, który cyklicznie prowadzi do zatargów⁵. Ortodoksyjni separatyści (skupieni wokół Symeona) ścierają się z integrystami (np. Goriaszem) o to, jak powinien wyglądać stosunek Żydów do Rzymian (i ich kultury). Niejednokrotnie pretekstem konfliktu jest (zawsze skrajna) ocena postępowania takich osób, jak Agryppa, Flawiusz czy Berenika.

⁵ Orzeszkowa radykalnie rozszerza więc skalę kryzysu. Intuicja ta – w perspektywie genezy zjawiska – jest wyjątkowo cenna, a potwierdza ją współczesna historiografia. Najnowsze ustalenia dowodzą bowiem, iż: „Żydzi [...] od czasów redakcji Drugiej Księgi Machabejskiej, tłumacząc prześladowania walką stronnictw i nieporządkiem wewnętrznym, co wprowadza pewien wymiar odpowiedzialności samych prześladowanych w wybuch represji i rozpetanie przemocy. W społeczeństwie religijnym, podobnie jak w społeczeństwie cywilnym, prześladowania wynikają zawsze z podziałów, które stają się zapalne: takim podziałem jest walka stronnictw, *stasis*, doprowadzona do punktu kulminacyjnego w mieście [...]; takim podziałem jest zawistna i zbrodnicza żarliwość, zelos generowany przez separację Żydów ściśle przestrzegających prawa od hellenistów [...]”. M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy*. Przeł. E. Łukaszyk. Kraków 2009, s. 411.

2. Mechanizmy zemsty

Fabula *Mirtali* przedstawia sukcesywny proces redukcji – aczkolwiek nie eliminacji – tych antagonizmów. Orzeszkowa wyraźnie przy tym rozróżnia dwie odrębne zasady, wedle których następują owe zmiany. Z jednej strony pojawia się mechanizm złej solidarności, która polega na rezygnacji z wzajemnej nienawiści i przeniesieniu jej na osobę trzecią. W ten sposób dokonuje się fuzja dotychczasowych przeciwników, łącząca ich we wspólnej zemście. Z drugiej zaś strony pojawia się zjawisko dobrej solidarności, zakładające współdziałanie tych, którzy okazują się zagrożeni. Ich działania nie prowadzą do używania przemocy, ale odwołują się do legalistycznych metod rozwiązywania sporów. Największy paradoks *Mirtali* polega na tym, iż zła solidarność uzyskuje wyraźną i uzasadnioną przewagę, a jednak finał powieści przynosi dość nieoczekiwany sukces przeciwstawnej opcji.

Jedną z przyczyn takiego rozwiązania jest to, że zła solidarność nie prowadzi do całkowitego zjednoczenia. Ostatecznie bowiem okazuje się rozdwojona: symultanicznie koncentruje się wokół osoby rzymskiego pretora oraz gminy żydowskiej. Wszelako pierwsza kwestia (zwłaszcza w zestawieniu z drugą) potraktowana została nader szkicowo, dlatego trudno oprzeć się wrażeniu, iż jej funkcja jest czysto negatywna: pisarka pokazuje, że skuteczność złej solidarności wymaga absolutnej jedności i konsolidacji⁶. Prowadzone równoległe działania przeciwko Helwidiuszowi osłabiają, a nawet, w pewnym sensie, niweczą, antysemityczne wystąpienia, które zapewne zakończyłyby się pogromem, gdyby tylko Domicjan również wziął w nich udział.

O tym, że zamiar ten nie był mu zupełnie obcy, przekonuje jego odpowiedź na wystąpienie Jonatana w cyrku. Wespazjan jednak nie zgodził się na projekt Domicjana, dlatego będzie on nadal realizował zaczęta już walkę z pretorem. Nie jest zresztą wykluczone, że stanowi ona tylko wstęp czy też przygotowanie do innych działań. Orzeszkowa podsuwa taką sugestię na poziomie kompozycyjnym, gdyż nie bez znaczenia jest to, iż wizyta Domicjana u pretora odbywa się dopiero po igrzyskach. W ich trakcie znieważony został Tytus, skupiając na sobie niechęć wyższych warstw. Nawet nienawidzący jego brata Eliusz z satysfakcją przyłącza się do milczącego potępienia Tytusa. Domicjan tym bardziej nie oparł się tej reakcji, dlatego jeśli tuż po owym wydarzeniu atakuje on Helwidiusza, oznacza to, że odbywa „manewry”, których celem jest demonstracja siły oraz konsolidacja własnego stronnictwa. Zręczny polityk wykorzystuje bowiem każdą okazję do wzmocnienia swojej pozycji i osłabienia stanowiska rywala, nawet jeśli wymaga to unicestwienia kogoś, kto pozostaje poza aktualnym sporem.

Znacznie dokładniej natomiast Orzeszkowa wnika w strukturę kolektywnej przemocy skierowanej przeciwko gminie żydowskiej. Przedstawiona zostaje zarówno

⁶ Problem ten dostrzegł Jan Detko, który trafnie zauważył ahistoryczny charakter wątku Helwidiusza, ale jego sztuczne włączenie do powieści uzasadnił zbyt ogólnikowo, powołując się na zamiar pisarki, „by głoszonym tezom nadać pełną wyrazistość, zaakcentować problemy, które najbardziej ją interesowały i które dzięki pewnym »zabiegom« dokonany na historii były do odczytania we współczesności”. J. Detko, *Eliza Orzeszkowa*. Warszawa 1971, s. 248.

dynamika konsolidacji antagonistów, jak i motywacje ich działania. Ta druga kwestia szczególnie interesuje pisarkę, ponieważ okazuje się subtelna i złożona. Zasadniczym mechanizmem inspirującym jest zemsta, czyli odwet za doznane uprzednio krzywdy. Tej reakcji, polegającej na wzajemnej wymianie, autorka – przynajmniej na tym etapie – nie kwestionuje, jednakże wprowadza wyraźną różnicę dotyczącą jej uzasadnienia. Podstawowym zagadnieniem *Mitrali* jest bowiem problem rozpoznania i oceny, w których wyniku okazuje się, że pewne działania są niesłuszne i tym samym wymagają rewanżu.

Orzeszkowa wyraźnie rozgranicza krzywdy rzeczywiste i urojone. Kryterium podziału ma charakter intencjonalny: tylko postępowanie, którego zamierzony cel stanowi wyrządzenie jakiegokolwiek szkody, podlega zasadzie odwetu. Dlatego właśnie pragnienie zemsty jest najsilniejsze wśród dowódców rzymskiej armii – i to niezależnie od tego, czy w Judei okazali się oni zwycięzcami (np. Pudens, Pedanus) czy też zwyciężonymi (np. Cestiusz). Wszyscy oni doświadczyli zdeterminowanej agresji powstańców (o której przypomniało im wystąpienie Jonatana), dążącej do całkowitej likwidacji rzymskiego wojska.

Wszelako nawet tak realna krzywda opatrzona zostaje istotnym zastrzeżeniem. W trakcie wiecu na Forum Civile przebywający tam *incognito* Justus zadaje pytanie o – nie mniej autentyczne – straty, jakie Rzymianie zadali ludności żydowskiej. Jeśli więc zostaje ono zupełnie zignorowane, to pisarka sugeruje rodzaj poznawczego ograniczenia, któremu ulega opanowany przez zemstę tłum. Wszyscy – a zwłaszcza żołnierze – traktują przemoc, z jaką się zetknęli, jako nieuzasadnioną, pozbawioną sankcji; i nawet nie przypuszczają, że ona sama już jest odwetem za to, co zostało uczynione wcześniej. Zemsta przypomina łańcuch, w którym poszczególne ogniwa są ze sobą złączone. Każdy, kto w niej uczestniczy, jest zarazem krzywdzącym i krzywdzonym, chociaż każdemu wydaje się, że przysługuje mu wyłącznie ta druga pozycja.

Ograniczenie to staje się jeszcze silniejsze u tych, którzy nie mają realnego powodu do zemsty, ale chcieliby w niej wziąć udział. Krzywdy urojone powstają albo na skutek braku jakiegokolwiek poczynań ze strony Izraelitów, albo są wynikiem ich działania nieintencjonalnego. Mirtala niczym nie przyczyniła się do usunięcia Chromii z domu pretora, niemniej służąca jest przekonana o krzywdzie, jaka spotkała ją ze strony żydowskiej haftarki. Egipcjanka w znacznym stopniu sama sobie zawdzięcza położenie, w jakim się znalazła, ale ta właśnie kwestia nie zostanie przez nią rozpoznana. Analogiczny proces pojawia się także u tych, którym zachowania ludności żydowskiej dostarczają wygodnego alibi dla zemsty: prowadzenie działalności handlowej (Sara, Goriasz), bankowej (Monobaz) nie jest pierwotnie skierowane przeciwko Rzymianom, chociaż tak zostanie zinterpretowane. Ani bowiem podnoszący ceny rzymscy przemysłowcy, ani zadłużający się nieustannie patrycjusze nie dostrzegają żadnych mankamentów własnego postępowania.

Orzeszkowa aż dwukrotnie podkreśla uwarunkowanie, jakiemu podlega władza cesarska. Jej fundamentem, wedle charakterystyki Muzoniusza: „jest gawieź psuta hojnie sypaną jej jałmużną i szaleństwem igrzysk, a murem obronnym miecze i dziwy żołdactwa” (M, 65; por. M, 156-157). Nie bez powodu zatem punkt wyjścia działań prowadzących do zemsty stanowi kontrowersja między cywilami a wojskiem, która szybko przemieni się w pojednanie skierowane przeciwko wspólnemu wrogo-

wi. To bowiem te dwie siły pełnią decydującą funkcję, zatem to od nich – a nie od cesarskiego edyktu – faktycznie zależą losy żydowskiej gminy. Zawieranie owego sojuszu nasuwa zresztą przypuszczenie o niejkiej przewadze, jaką ma nad armią rzymski tłum. Demagogia, którą w sporze posługują się setnicy, jest zbędna. Jeśli więc uciekają się do niej, oznacza to, iż pozostają pod presją, z której zasięgu i mocy zdają sobie sprawę. Ich argumenty dokonują symbolicznej intronizacji zgromadzenia, które uznane zostaje „władcą”, jakiemu podbite narody składają wierne hołdy i hojne daniny. Nie bez znaczenia jest też to, iż dopiero uzyskawszy zasadniczą aprobatę i wdzięczność tłumu, setnicy przechodzą do wojennych opowieści, których funkcją jest nie tyle sprawozdawcza, ile perswazyjna. Dzięki nim bowiem rozbudzona niedawno w żołnierzach konieczność ponownego odwetu zyskuje potężnego sprzymierzeńca.

Ta wolta okazuje się nader niespodziewana dla jej mimowolnego sprawcy – Justusa. Zamierzał on „jedynie” zażegnać konflikt, i doprowadził do tego, tyle że dokonało się to na zasadzie złej, a nie dobrej solidarności. O ile jednak działania sekretarza są niezamierzone, o tyle autentycznym architektem tego porozumienia jest Silas. Jego wzmożone (i skuteczne) wysiłki wynikają z podwójnej determinacji: kieruje nim zarówno nienawiść do poborcy podatków, jak i zazdrość o Chromię, która umiejętnie uzależnia swoje uczucia od skuteczności w walce z żydowską haftarką. Syryjczyk uznaje jednak, iż zaspokojenie własnej oraz cudzej zemsty dokona się dzięki pojmaniu Jonatana, ponieważ profity płynące z tego wydarzenia będą wystarczające. Przekonanie takie okazało się zbyt subiektywne, gdyż nienawiść Chromii jest personalna, skoncentrowana wyłącznie na osobie Mirtali. Dlatego pomimo odpowiednich działań Silas zmuszony zostanie do wzięcia udziału w późniejszym „polowaniu” na haftarkę.

Do bezpośredniej konfrontacji z Jonatanem Syryjczyk nie jest zdolny, więc posłuży się w tym celu rzymskimi żołnierzami. Dwukrotnie zidentyfikuje nieznanego, który zakłócił przebieg igrzysk: najpierw przypomni go setnikom, a następnie wskaże go ponownie, kiedy pojednany z wojskiem tłum będzie potrzebował konkretnego „celu” dla swojej nienawiści. Pisarka wyraźnie podkreśla przy tym zdolności manipulacyjne Silasa, który dostarcza informacji w doskonale wybranym momencie, dbając, aby ich przekaz nie zawierał ani zbyt niepewnych, ani zbyt konkretnych danych.

W analogiczny sposób postępuje wysłannik Cestiusza, który widząc, iż sojusz między wojskiem a przedstawicielami średnich oraz najniższych warstw krystalizuje się, dokonuje znaczącego uzupełnienia tej koalicji. Powiadamia on zebranych o nienawiści Wespazjana do Żydów, dzięki czemu stany i zachowania zbiorowe uzyskują aprobatę cesarza⁷. Faktycznie oznacza to osiągnięcie doskonałej – przebiegającej

⁷ Moment ten zinterpretowała B. Obsulewicz, pisząc, iż: „Prowokatorzy [...] przypominają działania władzy przeciwko obcym (Żydom), dokonując tym samym jakby legitymizacji kierunku myślenia ludu. Przyszłość (decyzje Wespazjana, które jeszcze nie zapadły) podają jako teraźniejszość (fakty dokonane). Domniemana, choć podawana jako pewnik, nienawiść władzy do Żydów, wymaga poparcia ze strony lojalnych obywateli”. B. Obsulewicz-Niewińska, *Rzymscy bohaterowie Elizy Orzeszkowej*. Lublin 2003, s. 291.

przez całą strukturę – jednomyślności, która jest niezbędnym warunkiem skutecznego działania, dlatego nikt z obecnych ani nie kwestionuje, ani nie sprawdza tej (mocno skądinąd wątpliwej) wiadomości.

Wypowiedź owego posłańca działa elektryzująco także z innego powodu. Wprowadza ona ten typ oskarżeń, jaki – w przeciwieństwie do tych uzasadniających konkretną zemstę – operuje na poziomie ogólnym, kulturowym. Okazuje się zatem, iż postępowanie ludności izraelskiej, po pierwsze, narusza podstawowe zasady rzymskiej cywilizacji, zakazującej stosowania przemocy wobec osób najbardziej bezbronnych (dzieci) oraz wymagającej bezwzględnego szacunku dla władcy. Na tym bowiem polega sens zarzutów dotyczących rytualnych morderstw czy obrazy cesarskiego majestatu podczas igrzysk. Po drugie, judaizm okazuje się ekspansywny, powodując akty apostazji, których rozszerzenie grozi znacznym osłabieniem rodzinnej religii. Dla ortodoksyjnego rzymianina oznacza to niebezpieczeństwo „gniewu bogów”, którzy zostają w ten sposób obrażeni⁸.

To właśnie doświadczenie okaże się kluczowe w trakcie wieczornej burzy. Zgromadzonym nad Tybrem tłumom astrologów⁹ „wyjaśnili” zjawiska atmosferyczne jako znak i zapowiedź boskiej zemsty, jaka zresztą gdzieś już się zaczęła, o czym świadczą inne anomalie natury powszechnie teraz przywoływane. Prezentując tę kolektywną reakcję, narrator wyraźnie podkreśla dwa momenty. Pierwszy dotyczy apogeum grozy:

Tłumy zalegające wybrzeże Tybru szalały. Poblądle usta bezprzestannie, namiętnie dopytywały się o możliwą przyczynę wyraźnego gniewu bogów. Szczękające zęby i szeroko otwarte oczy rzucały na twarze ludzkie wyraz zwierzęcy. Ażeby nie zostać zmiażdżonymi, zapragnęli zmiażdżyć kogoś. Kogo? (M, 245-246)

⁸ Rekonstrukcja tych oskarżeń ma charakter wybitnie historyczny i tylko w niewielkim stopniu (na zasadzie analogii) pozostaje zbieżna z dyskursem antysemickim, jaki funkcjonował wówczas w polskiej publicystyce (por. M. Śliwa, *Obcy czy swoi. Z dziejów poglądów na kwestię żydowską w Polsce w XIX i XX wieku*. Kraków 1997). Warto natomiast zwrócić uwagę na to, iż z perspektywy antropologicznej Orzeszkowa trafnie przyznaje najważniejsze znaczenie pomówieniu dotyczącemu rytualnych mordów. Jak bowiem konkluduje J. Tokarska-Bakir: „Legendy o krwi – wyobrażenie o »Żydach krwiopijcach« [...] – ustanowiły tajne jądro europejskiego antysemityzmu”. J. Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi. Antropologia przeszłości*. Warszawa 2008, s. 637.

⁹ Jak wiadomo, pisarka znała pracę Alfreda Maury’ego pt. *La magie et l’astrologie dans l’antiquité et au moyen âge* (por. E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, t. I, s. 84). Wydaje się, iż Orzeszkowa przejęła od francuskiego archeologa – zrekonstruowaną – ocenę praktyk astrologicznych funkcjonujących w starożytnym Rzymie (choć dotyczyła ona raczej elit a nie tłumów). Maury konkludował bowiem, iż: „[...] sądzono, że astrologowie przepowiadający przyszłość, ślepo posłuszni gwiazdom, często tkwili w błędzie, a ich wiedza nie była wolna od licznych niedostatków, a nawet była prostacka. Jednakże skoro oszuści wykorzystują nas dzięki nauce chaldejskiej, czy jest to wystarczający powód, aby sądzić, że ta nauka jest marna? Tak właśnie odpowiadano niedowiarkom, a Tacyt, odtwarzając to rozumowanie, pokazuje nam, że wielcy ludzie zadowalają się czasem żałosnymi dowodami. Lucjan w *Falszym proroku* niewątpliwie naśmiewał się z szarlatanów, którzy sprzedają przepisy, napoje miłosne, zaklęcia mające zgubić wroga, odkryć skarb albo zdobyć spadek. Wszelako odkrywając wszystkie te podstępny, nie wyprowadził z błędu ani prostaczków, ani wielkich. Pomimo postępu naukowego i cywilizacyjnego, astrologia – magia przede wszystkim – wciąż posiada władzę”. A. Maury, *La magie et l’astrologie dans l’antiquité et au moyen âge*. Paris 1860, s. 84-85.

Druga relacja pojawia się natychmiast po dokonaniu owego wyboru. Narrator opowiada:

Jak tkliwie jednak i mocno mężowie, bladzi sami, cisnęli do piersi przerażone małżonki i drzące córki, które z kolei wyciągały ramiona ku ukochanym swym, jakby pragnęły choćby zginać, lecz z nimi. Byli tam przyjaciele obejmujący się ramionami, jakby jeden drugiego przed niebezpieczeństwem osłaniać zamierzał, i wrogowie, którzy w uroczystej chwili gestem zgody podawali sobie dłonie. Byli też tacy, którzy gorąco, szczerze wzywali pomocy swych Larów domowych, ślubując im sute ofiary. *Collegia* rzemieślnicze wspólnością pracy złączone tłoczyły się w spójne gromady, a niewolnicy i najemcy tulić się zdawali pod opiekuńcze skrzydła panów swych lub patronów, którzy pobłażliwie znosili ocieranie się ramion ich o swe ramiona, a kiedy niekiedy rzucali im nawet życzliwe słowa (M, 247).

Orzeszkowa pokazuje więc, jakiej transformacji ulega społeczność pod wpływem przemocy, która jednakże pozostaje w stanie wyłącznie potencjalnym. Konstrukcja taka pozwala na podkreślenie roli, jaką siła odgrywa w formowaniu zbiorowych postaw i zachowań.

Paradoks powyższego zestawienia polega na tym, iż przemoc okazuje się czynnikiem zarówno dezorganizującym, jak i organizującym. Dopóki wspólnota jest obiektem – boskiego, jak się utrzymuje – ataku, dopóty pozostaje rozbita i zatowizowana, a nawet nie-ludzka, zwierzęca. I odwrotnie: kiedy sama stanie się podmiotem analogicznej agresji, wówczas odzyskuje dawną konsolidację, odnawiając więzy rodzinne, korporacyjne oraz religijne. Jednakże jeśli organizacja zbiorowości wymaga aktów terroru, to konieczny jest także ich cel. Dlatego właśnie ta metamorfoza dokona się dokładnie wtedy, gdy wytypowana zostaje grupa, wobec której należy zastosować kolektywną opresję.

Pogrom ludności żydowskiej przedstawiony zostaje w kategoriach spontanicznego – chociaż manipulowanego – wybuchu powszechnej agresji. Niemniej ukryta matryca tych działań ma charakter ściśle religijny. Połączenie obu tych aspektów jest znakomicie widoczne w wypowiedzi Pedanusa, który domagając się schwycenia Jonatana, rozkazuje Silasowi: „Prowadź nas... niech go w pokutnej ofierze zarznie- my na ołtarzu Apollona...” (M, 181).

Pogrom jest brutalną agresją przypominającą rzeź; jest też zarazem działaniem sakralnym, gdzie owa zła, destrukcyjna przemoc przemienia się w działanie ofiarnicze, oczyszczając tych, którzy biorą w nim udział.

3. Mechanizmy obrony

Dobra solidarność (podobnie jak zła) zostaje w *Mirtali* pokazana dwukrotnie i dwutorowo. Najpierw bowiem Jonatan ratuje Justusa przed linczem, którym mógł się skończyć jego pobyt wśród zdesperowanych przedstawicieli izraelskiej gminy, następnie zaś Helwidiusz wraz z przyjaciółmi – dzięki interwencji Mirtali – powstrzymuje rozszalałe tłumy przed dokonywaniem dalszego samosądu na ludności żydowskiej. O ile jednak oba mechanizmy złej solidarności są dość podobne, a ich

powierzchowne różnice wynikają ze stopnia zaawansowania oraz z obszaru społecznego, na którym się rozgrywają, o tyle analogie w przypadku obu przejawów dobrej solidarności nie są aż tak precyzyjne. Zbieżność polega jedynie na tym, iż zarówno Jonatan, jak i Helwidiusz znajdują się w sytuacji poważnego (i realnego) zagrożenia, a mimo to nie zamierzają – tak jak rzymski lub żydowski tłum – „rozładować” napięcia, jakie wynika z tego położenia, przy pomocy aktów agresji. W ten sposób Orzeszkowa przeprowadza demistyfikację przemocy: pozbawia ją nie tylko koniecznego, ale przede wszystkim atrakcyjnego charakteru, który czyni z niej idealne „panaceum” na problemy zbiorowej egzystencji.

Późna publicystyka pisarki potwierdza taką intuicję, a nawet nieco ją precyzuje¹⁰. Inna argumentacja pojawia się bowiem w artykułach przeciwko antysemityzmowi, a inna – przeciwko nacjonalizmowi. W niepublikowanym *Liście otwartym Elizy Orzeszkowej do pana Ferdynanda Hoesicka z powodu wypadków zaszłych w Kiszyniowie* (1903), autorka stwierdza, iż bilans dokonanego pogromu uzmysłowił:

[...] jakich burz plony zbierają ci, którzy sięją wichry nienawiści. Siewcy wichrów takich, jak wszędzie, istnieją i pośród nas; niechże widok plonów tej siejby wyrwie w ich pamięci przestrozę: ostróżnie z ogniem! Bo potem można zawstydić się srodze nieumyślnej roboty własnej i ciężko dźwigać w starganej żalem zapóźnym piersi sumienie człowieka i chrześcijanina¹¹.

Natomiast w artykule zatytułowanym *Wtór do głosu wyborcy z Trok* (1907) pada następujące stwierdzenie:

Złe i niesprawiedliwe postęпки, jakimikolwiek byłyby ich bezpośrednie następstwa, choćby z pozoru najkorzystniejsze, działają wprost przeciwnie tamtym: obniżają skalę i wartość narodu, zacieśniają mu umysł, zatrują go miazmatami uczuć złych, niszczą w nim siłę, tę siłę przedziwną, przedziwnie odporną nad armaty i bagnety odporniejszą, którą jest – cnota¹².

Sprzeciw wobec przemocy wynika więc z zasad etycznych: nawet jeżeli posługiwanie się nią okazałoby się doraźnie skuteczne, to jednak zawsze prowadzi do moralnej degradacji. Zamiast bowiem oczyszczenia użycie siły przynosi – a raczej powinno przynosić – samooskarżenie, poczucie winy czy wręcz utratę własnej wartości w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym.

Odnosząc się krytycznie do pojawiającego się nacjonalizmu, pisarka przestrzega:

¹⁰ Ciągłość między późnymi wypowiedziami prasowymi a twórczością prozatorską z lat osiemdziesiątych oparta jest na założeniu dotyczącym etycznego charakteru tej publicystyki, który bliski jest przesłaniu epickiemu, a pozostaje nieobecny we wcześniejszych rozprawach pisarki. Por.: G. Borkowska, *Żydzi Orzeszkowej*. W: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska. Warszawa 2004, s. 147-148.

¹¹ E. Orzeszkowa, *List otwarty Elizy Orzeszkowej do pana Ferdynanda Hoesicka z powodu wypadków zaszłych w Kiszyniowie*. W: eadem, *Listy zebrane*, oprac. E. Jankowski, t. VIII. Wrocław 1976, s. 737.

¹² Eadem, *Wtór do głosu wyborcy z Trok*. W: eadem, *Listy zebrane*, t. III, s. 464.

Ufanie w dobrą skuteczność zła jest krótkowidztwem, bo owoce jego bywają pozytywne tylko zrazu, lecz tkwi w nich zadatek niezawodnej pomsty dziejowej. Zrazu blask i potęga, potem rdza i kłęska; takimi bywały zawsze losy tych, którzy wojowali mieczami kutymi w „kuźni czarta”.

Nie wierz krótkowidzącym i z rąk ich nie przyjmuj oręza zatrutego, który duszę twą zepsuje, i oręza obosiecznego, który obróci wszystko przeciwko tobie. Bo czyliż to, co będzie przykazaniem twoim względem innych, nie stanie się przykazaniem innych względem ciebie?¹³

Znowu zatem podważona zostaje efektywność radykalnych rozwiązań, tym razem jednak z perspektywy czysto pragmatycznej. Orzeszkowa jest przekonana, że nie istnieje taka przemoc, która kładłaby ostateczny kres dalszej eskalacji napięć. Wręcz przeciwnie: każdy akt użycia siły automatycznie niemal prowadzi do odwetu (*pomsty dziejowej*), który nie tylko rozszerza konflikt, ale przede wszystkim może okazać się zgubny dla tego, kto pierwszy sięgnął po *oręż obosieczny*.

Postawy Jonatana i Helwidisza wydają się zbliżone do tych propozycji dyskursywnych autorki. Izraelski powstaniec protestuje przeciwko zamordowaniu Justusa, twierdząc, iż akt ten nie będzie miał nic wspólnego z patriotyzmem (argument etyczny); natomiast rzymski pretor powstrzymuje agresywny tłum, odwołując się do pokojowych – i dlatego skutecznych – metod rozwiązywania konfliktów (argument pragmatyczny). Jednakże łączący obu bohaterów sprzeciw wobec terroru uzyskuje odmienną realizację. Jonatan doprowadza do uwolnienia i ocalenia Justusa, a nawet do wewnętrznego pojednania izraelskiej gminy. Helwidiusz zaś ratuje ludność żydowską przed odpowiedzialnością zbiorową, ale więzi samego Jonatana, doskonale wiedząc, jaki los go spotka. Działania pretora pokazują bowiem, iż presja tłumy żądającego ofiar jest tak silna, że jej absolutne zignorowanie – nawet przy takich właśnie zamiarach – okazuje się niewykonalne.

Dokładny bilans wskazuje więc, że Jonatan dokonuje zupełnej likwidacji przemocy, natomiast Helwidiusz najpierw ją minimalizuje, a następnie odracza jej spełnienie. Orzeszkowa podkreśla jeszcze tę różnicę, wprowadzając jej podwojenie: działania obu bohaterów są bowiem kopią tych sytuacji, w których niedawno sami brali – tym razem jako potencjalne ofiary – udział. Wizyta Domicjana w domu pretora jest demonstracją agresywnych zamiarów, które dzięki odważnemu wystąpieniu Arii zostaną zarówno ograniczone do jednej osoby, jak i tymczasowo zawieszono. Natomiast postępowanie Justusa w trakcie igrzysk prowadzi do uratowania Jonatana przed natychmiastową zemstą tłumy, którą spowodowało jego obrazoburcze wystąpienie. Jak się zatem wydaje, bohaterowie rzymscy i żydowscy funkcjonują w obrębie innych tradycji czy schematów postępowania, które albo sankcjonują użycie siły wtedy, gdy jest to niezbędnie konieczne, albo radykalnie odrzucają takie postępowanie¹⁴.

¹³ Eadem, *Nowe hasło (Z powodu książki P. Zygm[unta] Balickiego pt. Egoizm narodowy)*. W: eadem, *Listy zebrane*, t. VIII, s. 733.

¹⁴ Oczywiście, ta dystynkcja funkcjonuje w okresie względnej stabilizacji, kiedy natężenie konfliktów nie prowadzi do otwartych działań militarnych (takich jak np. wojna rzymsko-izraelska w Judei).

Istnienie tej rozbieżności stawia jedną z zagadek *Mirtali* w innym świetle. Oficjalna odpowiedź pisarki, dotycząca nieobecności religii chrześcijańskiej, jest, jak wiadomo, następująca:

Chrześcijanizmu nie dotknęłam w tej powieści wcale, jakkolwiek w pierwotnym planie moim miałam zamiar wprowadzić i ten żywioł; potem jednak szczególnie ten ogólnego planu zmieniłam i dało się to uczynić bez szkody dla całości. Bo i wtedy już nie wszyscy chrześcijanie byli święci i nie wszystko chrześcijańskie było mądre, gdybym zaś wprowadziła do powieści chrześcijanina na wpół tylko świętego, pisałabym darmo. Nikt by powieści drukować nie chciał. Wolałam więc, bo mogłam, całkiem to wyminąć. Może jednak być bieda i z tym, że nie wszyscy p o g a n i e są tam przeklęci, a niektórzy tak poganie, jak żydzi są nawet całkiem święci¹⁵.

Zastanawiające w tej wypowiedzi jest to, iż kategorie religijne (chrześcijaństwo, mitologizm, judaizm) zostają podporządkowane etycznym, które z kolei tworzą binarną oraz wykluczającą się opozycję tego, co święte i przeklęte. Intencja autorki niewątpliwie zmierza do tego, aby przedstawiciele każdego z trzech wyznań umieścić albo po jednej, albo po drugiej stronie tego układu, tak aby otrzymać klarowne sytuacje. Dzięki temu bowiem powstaną wyraziste, ostre kontrasty, stanowiące podstawę narracji i jej – jak to niekiedy ujmowała pisarka – „dramatycznych kolizji”.

Nie jest zupełnie jasne, dlaczego autorka założyła, że ta strategia prezentacji okazuje się niemożliwa w przypadku chrześcijan, którzy zajmują nader nieokreśloną pozycję „wpół świętych” i – konsekwentnie – „wpół przeklętych”. Decyzja ta jednak zapadła, a w jej wyniku powstał przejrzysty schemat, który konfrontuje „całkiem świętych” pogan i żydów z „całkiem przeklętymi” przedstawicielami tychże wyznań.

Wiele wskazuje na to, iż ważnym motywem takiego rozstrzygnięcia był przekorny zamiar rehabilitacji tradycji pogańskiej (zwłaszcza stoicyzmu), do której Orzeszkowa odnosiła się z najwyższym uznaniem¹⁶. Jeśli tak, to zasadniczą postacią, mającą obrazować typ „świętego poganina”, jest Helwidiusz, gdyż to on – a nie filozof Muzoniusz – aktywnie uczestniczy w rozwoju wypadków, starając się połączyć stoickie ideały z praktyką polityczną. Wydobyty powyżej kontrast dobitnie, jak sądzę, poświadcza, że próba ta skończyła się niepowodzeniem: Helwidiusz nie tylko zbyt łatwo angażuje się w konflikty (identycznie jak „przeklęci poganie”), ale przede wszystkim nie potrafi zrezygnować z przemocy jako środka sprawiania władzy czy rozwiązywania sporów. Pretor jest dokładnie tym, czym miał nie być: bohaterem rozdartym, ambiwalentnym – „wpół świętym” i „wpół przeklętym” zarazem.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że taki efekt był poniekąd przesadzony, ponieważ intuicja pisarska Orzeszkowej już wielokrotnie bywała lepsza (i głębsza) od jej wiedzy czy uznawanych teorii. Dowodem potwierdzającym tę sugestię jest chociażby sentencja Seneki – *homo homini res sacra* – która pojawia się w samej powieści (por. M, 59), w korespondencji i publicystyce. Za każdym razem autorka zakłada, że sens tej maksymy – zwłaszcza terminu *sacer* – jest etyczny, potwierdzający prymat

¹⁵ E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, t. I, s. 126.

¹⁶ Taką – dobrze uzasadnioną – hipotezę wielokrotnie proponuje Obsulewicz (por. np. B. Obsulewicz-Niewińska, *Rzymscy bohaterowie...*, s. 426).

„dobra” w międzyludzkich relacjach. Wszelako takie rozumienie jest wtórne wobec tego, które pojawia się w ramach doświadczenia religijnego. Tu zaś nie istnieje klarowna opozycja, ale kontradiktoryczna fuzja: *sacer* to osoba czysta i skalana, święta i przeklęta, fascynująca i przerażająca. Jak bowiem przekonuje Roger Caillois:

[...] w Rzymie słowo *sacer* [...] znaczyło „ten (lub to), którego, (lub czego) nikt nie może dotknąć, nie kalając jego lub siebie”. Jeśli ktoś popełnił przestępstwo przeciwko religii albo państwu, zebrany lud wyłącza go ze swej wspólnoty, obwołuje go *sacer*¹⁷.

W *Mirtali* ów dwuznaczny sens *res sacra* stale krąży (zapewne wbrew autorskim intencjom) wokół najważniejszych bohaterów. Wszystko zależy od tego, kogo ów lud (albo władza) zdecyduje się odrzucić: pretora, Justusa, Jonatana, Mirtalę czy całą izraelską gminę. Pomyłka Orzeszkowej niewątpliwie wynika z tego, iż chrześcijański sens terminu „święty” rozszerzyła na filozofię stoicką i dlatego stwierdziła, że eliminacja chrześcijaństwa w *Mirtali* odbyła się „bez szkody dla całości”. Czytając np. Senekę, doszła zapewne do wniosku o istotnym pokrewieństwie obu systemów, które – na poziomie właśnie etycznym – wydały jej się wyjątkowo zbieżne¹⁸. Wszelako wniosek, jaki można wyciągnąć z istnienia przywołanej dysharmonii, jest zupełnie inny: pisarka przedstawiając działania Justusa (a poniekąd także Jonatana i Mirtali), bezwiednie dociera do analogii, jakie zachodzą między chrześcijaństwem a judaizmem. Dotyczą one nie tylko „wzajemnej pomocy i miłosierdzia”, ale takiego „szanowania praw bliźniego”, które w każdych okolicznościach skutecznie sprzeciwia się kolektywnej przemocy względem wytypowanych – *świętych/przeklętych* – jednostek (lub grup). Zresztą intuicja ta niekoniecznie była zupełnie bezwiedna. Już w 1881 roku pisarka stwierdzała, że Żydów i chrześcijan łączy wspólna, tj. niezależna od wyznaniowych podziałów, cywilizacja. Jej podstawy autorka *Mirtali* formułowała zaskakująco trafnie:

Cywilizacja – pojęcie sprawiedliwości mające w ohydzie wszelką przemoc i brutalność, chociażby orężem jej był miecz wszechpotężny, a szatą oślepiająca purpura, stające zaś po stronie prawdy i prawa, chociażby stopa ciemniejsza w błoto je wdeptała i łachmanami nędzy okryła. Cywilizacja to – połączenie interesu własnego z interesem zbiorowym i takie strzeżenie granic jego, aby znikąd nic i nikogo nie szarpał i nie nadwierał¹⁹.

¹⁷ R. Caillois, *Żywiol i lud*, przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1973, s. 64.

¹⁸ Intuicję taką potwierdza notatka, którą Orzeszkowa sporządziła na marginesie swojego przekładu *Antychrysta* E. Renana. Pisarka stwierdzała bowiem: „Podobieństwo pomiędzy doktrynami Seneki a pierwszymi naukami chrześcijaństwa bardzo łatwo wynikać mogło z zasad stoicyzmu, którego Seneka wyznawcą był i jednym z najznakomitszych mistrzów. Wiadomo powszechnie, że filozofia stoicka powstała w Grecji (Zenon z Elei), w Rzymie dopiero ze stanu doktryny przeszła w praktyczne zastosowanie od codziennego życia, które tak jak i chrześcijaństwo nakazywało spokój ducha, trwanie przy sprawiedliwości aż do męczeństwa, szanowanie praw bliźniego, wzajemną pomoc i miłosierdzie”. Cyt. za: E. Jankowski, *Komentarze*. W: E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, t. VIII, s. 582.

¹⁹ E. Orzeszkowa, *Wstępne słowo*. W: eadem, *Publicystyka społeczna*, wybór i wstęp G. Borkowska, oprac. edytorskie I. Wiśniewska. Kraków 2005, s. 345. Nieco później (np. w 1903 r.) pisarka rozszerzyła tę analogię także na kwestie religijne. W *Liście otwartym...* stwierdzała m.in., że:

4. Meandry cierpienia

W 1888 roku Orzeszkowa pisze do Henryka Nusbauma na temat właśnie nadanej do niego przesyłki:

Posyłam Panu książkę, którą zasłużenie czy niezasłużenie najlepiej lubię ze wszystkich przez siebie napisanych, może dlatego, że tło jej, od społeczności oderwane, najwięcej pozwoliło mi w niej być sobą. W tej książce najsubiektywniejszą byłam i dlatego chcę, aby przeczytał ją ten, przed którym, gdybyśmy więcej z sobą żyli, nie miałabym żadnych tajemnic. Nie żyjemy przecież zazwyczaj ani tak, ani z tymi, jakbyśmy pragnęli, ale jak musimy. Więc też najpewniej wielu rzeczy swoich nigdy nie powiem Panu, tym bardziej że na ustach tamuje mi słowa bardzo rzeczywista i zupełnie nieprzewyciężona nieśmiałość²⁰.

Jeśli trafny jest domysł Edmunda Jankowskiego, który przypuszcza, że tą pozycją jest właśnie *Mitrala*, to wypowiedź ta okazuje się niezwykle interesująca. Pisarka bowiem proponuje przyjacielowi lekturę, dzięki której dokona się idealna „komunia dusz” autora z jego czytelnikiem. Biorąc zaś pod uwagę kłopoty, na jakie natrafiła w związku z publikacją utworu (np. oskarżenie o antysemityzm), warunki owej komunikacji nie są wcale tak oczywiste. Orzeszkowa wyraźnie formułuje tylko jeden ich aspekt: informuje, że w *Mirtali* jej autocenzura była tak słaba, jak to tylko możliwe, dlatego ekspresyjny styl odbioru jest nie tylko wskazany, ale wręcz konieczny, jeśli tajemnica powieści ma zostać rozszyfrowana. Wszelako wiadomo, dlaczego to właśnie ten czytelnik posiada odpowiednie do tego zadania predyspozycje.

Spośród wielu nasuwających się hipotez (niewątpliwą rolę odegrało tu żydowskie pochodzenie korespondenta²¹) proponują najmniej być może oczywistą. Półtora roku wcześniej (pod koniec 1886 r.) Orzeszkowa pisze entuzjastyczny list dotyczący warszawskiego pisma „Głos”, którego Nusbaum był jednym ze współzałożycieli, a ona sama – stałym współpracownikiem. Na łamach tej gazety pojawia się m.in. cykl artykułów korespondenta, o którym pisarka wypowiada znamiennej opinii: „*Fizjologię cierpienia* czytam z niewypowiedzianym zajęciem. Dlaczego nie w każdym numerze? O tym wszystkim i mnóstwie innych rzeczy – do mówienia!”²². Nie jest wykluczone, że w trakcie wizyty Nusbauma nie wszystkie tematy rozmów zostały wyczerpane. Jeśli tak, to lektura *Mirtali* stanowiła dalszy ciąg intymnego dialogu, którego zasadniczy przedmiot mógł być tylko jeden – cierpienie.

O tym, iż Nusbaum był pod tym względem nader kompetentnym partnerem, przekonywał chociażby ów cykl artykułów. Było ich aż osiem i trudno stwierdzić,

„Powinni byśmy może pamiętać, że Żydzi to właśnie w czasach dawnych wzniesli jeżeli nie najpierwszy, to najwidoczniejszy tron Boga jedyne; że spośród nich potem wznosił się głos obwieszczający, że Bóg jest ojcem ludzi, a ludzie pomiędzy sobą są braćmi; że pomiędzy poetami świata ich prorokom najpierw ukazały się wizje czasów, gdy miecze przekute zostaną na plugi, a jagnię słabe usiądzie bezpiecznie obok potężnego lwa”. E. Orzeszkowa, *List otwarty...*, s. 737-738.

²⁰ Eadem, *Listy zebrane*, t. III, s. 142.

²¹ Por.: G. Borkowska, *Żydzi Orzeszkowej...*, s. 142.

²² Ibidem, s. 141.

który z nich dla Orzeszkowej okazał się najważniejszy. Niewątpliwie jednak dość szeroko dyskutowane kwestie biologiczno-fizjologiczne musiały wydać się pisarce albo obce, albo – przynajmniej – drugorzędne²³. Nie jest zatem wykluczone, że owo „niewypowiedziane zajęcie” dotyczyło zagadnień filozoficznych i psychologicznych, o których Nusbaum pisał ze znanstwem i erudycją. Stwierdzał m.in., iż:

Wielu myślicieli upatrywało warunek wywołujący cierpienie w uczuciach potrzeby naszego ja. Każde chcenie, każde pragnienie, które się rodzi w naszym ja i to przymusowo, dzięki prawom fizjologicznym ustroju naszego, wywołuje w świadomości naszej cierpienie. Świadoma wola nasza dąży do zaspokojenia potrzeby, zaspokojenie to jest wyzwoleniem z cierpienia. Spełnione pragnienie, usunięcie cierpienia sprawia nam rozkosz²⁴

Dalej następuje rekapitulacja rozmaitych stanowisk, które nieco odmiennie konkretyzują powyższą tezę. Spośród przywołanych koncepcji pojawia się także propozycja Kanta, który

[...] twierdził, że rozkosz jest to świadomość wysiłku życia wywartego w celu pokonania przeszkody, musi więc wysiłek taki być poprzedzony przez świadomość istniejącej przeszkody, czyli że rozkosz musi być poprzedzoną koniecznie przez cierpienie²⁵.

Prawdopodobnie autor nie zdawał sobie sprawy z napięć między tą zasadą i jej uszczegółowieniem. Na pierwszym poziomie istnieje pragnienie oraz jego zaspokojenie, z czego wynika, że mechanizmem wywołującym owo chcenie jest nieobecność (czegoś lub kogoś), która musi przekształcić się w swoje przeciwieństwo. Natomiast drugi poziom wyraźnie zakłada, że pierwotna jest przeszkoda, a więc – w konsekwencji – to ona (a nie doznawany brak) odpowiada za powstanie pragnienia. Znamienne jest także to, że pojęcie zaspokojenia (związane zapewne z momentem pokonania owej blokady) zostaje zupełnie pominięte. Ta asymetria wywołuje także różnice w ujęciu kluczowego terminu. Nusbaum zestawia obie te koncepcje, gdyż jest przekonany, że przyjmują one pierwotny charakter cierpienia, a wtórny – rozkoszy. Tak istotnie jest, niemniej na poziomie ogólnym oba fenomeny są precyzyjnie odgraniczone: cierpieniem jest pragnienie, a rozkoszą – jego późniejsze zaspokojenie. Wszelako konkretyzacja tezy komplikuje ten rozłączny układ: rozkosz pojawia się już na etapie pokonywania ograniczeń, chociaż pierwotną reakcją na ich istnienie był ból. Jeśli bowiem to przeszkoda stwarza pragnienie, to zawiera się w nim zarówno dotkliwie, jak i przyjemnie doznanie.

W obrębie dyskursu filozoficznego powyższa konstatacja brzmi raczej niewiarygodnie, dlatego Nusbaum, chociaż jest jej bliski, nie ujmuje jej precyzyjnie i nie

²³ Hipotezę taką potwierdza także sprawozdanie Orzeszkowej z odczytu pt. *O nienawiści*, jaki Nusbaum wygłosił w 1906 roku w Grodnie. W swojej relacji pisarka konsekwentnie pomijała rozbudowany przez prelegenta wątek medyczno-biologiczny. Por. E. Orzeszkowa, *Odczyty w Grodnie*. „Kurier Litewski” 1906, nr 67, s. 2; H. Nusbaum, *Nienawiść*. Warszawa 1906.

²⁴ H. Nusbaum, *Fizjologia cierpienia*. „Głos” 1886, nr 5.

²⁵ Ibidem.

problematyzuje. Dopiero doświadczenie literackie mogłoby potwierdzić tę intuicję, którą Denis de Rougemont ujął następująco: „Najcięższą przeszkodą jest ta, której pragnie się ponad wszystko. To jest najwłaściwszym sposobem zwiększania napięcia namiętności”²⁶. Ta eskalacja przynosi wprawdzie cierpienie, a nawet – jak przekonuje de Rougemont – śmierć, niemniej jest w niej też ukryta fascynacja tym, co wspaniałe i nieosiągalne.

Zarysowana tu dialektyka przeszkody i ekscytacji była, jak sądzę, dla Orzeszkowej szczególnie ważna. W *Mirtali* natomiast pisarka po raz pierwszy postawiła tę kwestię otwarcie i szczerze, bez wewnętrznych ograniczeń, jakie dotąd zawsze się u niej pojawiały. Nie wiadomo, czy Nusbaum sprostał temu wyzwaniu i dotarł do tajemnicy żydowskich bohaterów. Jej rozszyfrowanie prowadzi bowiem do dość nieoczekiwanych konstatacji.

Powieść trzykrotnie przedstawia analogiczną sytuację, w której znajdującym się w trudnym położeniu postaciom proponowana jest pomoc, z jakiej – oczywiście – nie skorzystają. Najpierw Justus będzie namawiał Menochima do przyjęcia posady sekretarza u Józefa Flawiusza, dzięki czemu skończyłyby się syryjskie i rzymskie ataki na poborcę podatku. Później Justus przedstawi Jonatanowi plan ucieczki z Rzymu, gdzie były powstaniec okazuje się – zwłaszcza po incydencie w trakcie igrzysk – realnie zagrożony aresztowaniem. Natomiast Artemidor kilkakrotnie – i do samego końca – składa Mirtali ofertę zmiany miejsca zamieszkania, artystycznego rozwoju, a nawet przyszłego małżeństwa.

Wybór, przed jakim każdy z tych bohaterów staje, jest radykalny: albo bezpieczna – czy wręcz rozkoszna – egzystencja, albo niepewność, niebezpieczeństwa, a przede wszystkim cierpienie, które zresztą okazuje się coraz bardziej intensywne. Znamienne pozostaje to, iż przyjęcie drugiej opcji zawsze wiąże się z „przeszkodą”, która aktywnie – i niezmiennie – kształtuje *modus vivendi* tych postaci²⁷. Mechanizm ten został przedstawiony na przykładzie losów Jonatana. Jak bowiem zauważyła Obsulewicz:

Orzeszkowa przesuwając punkt ciężkości na deformację jednostki przez wojnę podejmowaną nawet z najszlachetniejszych pobudek. Walka wypala człowieka, niszczy i demoralizuje w nim to, co ważne w czasie pokoju. To zarzuca Jonatanowi mądry Justus²⁸.

Precyzyjniejsze określenie wewnętrznego zniekształcenia polega, jak sądzę, na zdiagnozowaniu u Jonatana uzależnienia od walki, od przebywania w stanie konfliktu. On również – podobnie jak rzymscy żołnierze – nawet w okresie pokoju potrzebuje przeciwnika, wobec którego mógłby prowadzić określone działania. Oczywiście, kwestia ta pozostaje zupełnie nierozpoznana: bohater jest przekonany, że jego

²⁶ D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz. Warszawa 1968, s. 36.

²⁷ Niewątpliwie ta „prywatna” motywacja zostaje przez pisarkę uzupełniona o „narodowy” wymiar: żydowscy bohaterowie nie mogą się wyzbyć swojej przynależności etnicznej i religijnej, ponieważ – jak sądzą – straciliby swoją tożsamość. Wydaje się, iż obie pobudki funkcjonują tu symultanicznie, ale pierwsza z nich nie była dotąd zauważana.

²⁸ B. Obsulewicz-Niewińska, *Rzymscy bohaterowie...*, s. 267.

przybycie do Rzymu rozpocznie nowy etap, w którym zrealizują się zamiary rodzinnej idylli. Każdy dzień tego pobytu sukcesywnie oddala te plany, chociaż Jonatan nie tylko nadal w nie wierzy, ale przede wszystkim usprawiedliwia nimi kolejne poczynania, które prowadzą do wprost przeciwnych skutków. Orzeszkowa dokładnie pokazuje tu autoiluzyjne zjawisko: były powstaniec rozróżnia jedynie między motywacjami walki (miłość od ojczyzny lub kobiety), ale nie dostrzega, że samą walkę uczynił jedynym sposobem na osiągnięcie – coraz bardziej nierzeczywistej – stabilizacji.

Owa potrzeba konfrontacji narasta u bohatera stopniowo. Pierwszy etap polega na natychmiastowej krystalizacji silnej zazdrości: podejrzania dotyczące związku Mirtali z Artemidorem są trafne, niemniej powstają zbyt pośpiesznie i są zbyt słabo uzasadnione. Dokonywane przez Jonatana obserwacje narzeczonej przypominają mechanizm samospełniającej się przepowiedni; zachowuje się tak, jakby wręcz oczekiwał obecności rywala, która wyzwoli w nim dawną namiętność. Natychmiast uświadamia sobie, że jest nim Rzymianin – przeciwnik trudny, wymagający, ale gwarantujący zarazem wysoki poziom negatywnych emocji.

Etap drugi przynosi eskalację, która ukształtowaną zazdrość przemienia w nienawiść. Kluczową rolę odgrywa tu wystąpienie przed żydowską gminą, ponieważ w jego trakcie Jonatan powraca do niedawnego stanu, a następnie udaje mu się przekazać owo nastawienie niemal wszystkim uczestnikom zebrania. Dzięki temu powstaje efekt sprzężenia zwrotnego: bohater odzyskuje zapał do walki, który podlega zwielokrotnieniu, gdyż całe zgromadzenie aprobuje czynny opór, czego wyrazem jest swoista „adoracja miecza”. W przeciwieństwie do poprzedniego stadium Jonatan nie czuje się już osamotniony w swojej nienawiści, dlatego podjęcie przez niego działań jest tylko kwestią odpowiedniej okazji.

Faza trzecia rozpoczyna się od gestu, który wydaje się zapowiedzią konsekwentnie przeprowadzanego ataku. Wszelako wystąpienie podczas igrzysk przemienia się w rodzaj prowokacji: obraza Tytusa nie jest elementem konspiracyjnej strategii, ale spontanicznym aktem, który wyłącznie zdemaskuje bohatera i sprawi, że będzie on poszukiwany. Jonatan sam sprowadza na siebie zagrożenie; a kiedy stanie się ono realne, zrezygnuje z jedyne go rozwiązania, jakim byłaby ucieczka. Ten autodestrukcyjny mechanizm uzyskuje niekwestionowane panowanie nad postacią, która im silniej nienawidzi rywala, tym szybciej zbliża się do własnego unicestwienia.

Odmowa wyjazdu ze stolicy cesarstwa jest więc w istocie decyzją samobójczą, której dalsze postanowienia Jonatan będzie realizował z żelazną konsekwencją. Nie ucieknie przed rzymskimi setnikami, nie zgodzi się, aby Menochim został aresztowany za niego, wreszcie przyzna się przed pretorem do wszystkich zarzutów. Sam wyda na siebie wyrok, uznając, iż śmierć jest jedynym rozwiązaniem tej sytuacji. Kiedy zobaczy Artemidora, zdąży jeszcze zamordować Mirtalę, która zresztą ułatwi mu to zadanie. Jonatan mści się, odbierając rywalowi kochankę, ale pomimo iż działa skutecznie, zemsta jest połowiczna. Zarówno bowiem samobójstwo, jak i morderstwo dokonane zostały na zasadzie przeniesienia: pierwotnie przemoc powinna dosięgnąć innych, ale oni są „przeszkodami”, których nic już nie może dosięgnąć.

Postępowanie Mirtali pozostaje uzależnione od jej relacji z narzeczonym. Tę niejednoznaczność kwestię rozpoznaje Obsulewicz, stwierdzając, iż: „Trudno [...] od-

mówić Mirtali fascynacji Jonatanem. Myślę, że podobnie jak w Moade-El, spotkania z nim stanowią rodzaj *misterium tremendum et fascinatum* (z przewagą *tremendum* jednakże)²⁹. Problem polega wszakże na tym, iż owa ambiwalencja rozgrywa się równocześnie na dwóch płaszczyznach, które konstytuują egzystencję Jonatana; pierwsza ujmuje go jako narzeczonego, przyszłego męża i ojca, druga natomiast – jako byłego powstańca, osobę zaangażowaną w walkę wyzwolenczą.

Tremendum, jakiemu ulega Mirtala, jest reakcją pierwotną i zupełnie naturalną. Wynika to zarówno z indywidualnych predyspozycji haftarki, jak i z jej niedawnych (acz niezwykle intensywnych) doświadczeń związanych ze światem rzymskim. Jonatan przeraża ją, gdyż okazuje się skuteczną przeszkodą blokującą dostęp do wszystkiego, co ją u Rzymian fascynuje, nie wyłączając postaci Artemidora, w którym jest ona już zakochana. Ponadto – a może przede wszystkim – Jonatan jest naczyniem piętrem niedawnego okrucieństwa, które potrafił zadawać z niepojętą dla niej skutecznością i zapamiętaniem.

Jeśli więc pojawia się u Mirtali moment *fascinatum* (a są podstawy, by tak sądzić), to obraz bohatera musiał ulec znacznym modyfikacjom. Orzeszkowa wyraźnie wskazuje, iż mechanizm tych zmian polega na depersonifikacji: jako osoba prywatna Jonatan zupełnie przestaje istnieć, gdyż to nie ten poziom okaże się teraz zasadniczy. Wystąpienie w synagodze odkryje przed Mirtalą drugi element powstańczej biografii – prześladowania i cierpienia, jakim nieustannie podlegał Jonatan. Jako ofiara rzymskiej opresji staje się on kimś godnym czci, a kiedy bohaterka dojdzie do wniosku, iż ten właśnie los jest symbolem sytuacji, w jakiej znalazł się cały naród, wówczas, powodowana współczuciem dla izraelskiej społeczności, odda należyty hołd jej obrońcy.

Mirtala nie przypuszcza, że Jonatan ją zamorduje; sądzi raczej, że razem z nim zginie w rzymskim więzieniu. Cios był raczej zaskoczeniem dla kobiety, która nie opuściła powstańca w momencie aresztowania i – odrzuciwszy uprzednią pomoc – zamierzała towarzyszyć mu w dalszych perypetiach. Pisarka konstruuje tu isticie tragiczne *qui pro quo*: Jonatan nie jest tym, kim od niedawna się wydawał, gdyż zamiast prześladowanego patrioty pojawia się w roli bezwzględne go mściciela.

Finał powieści budził zastrzeżenia, ale jest zastanawiający, gdyż – przy powyższym założeniu – pozwala na reinterpretację zachowań Mirtali. Ogarnięta litością dla narodu mogła ona zginąć (choćby w trakcie rozpoczętego już linczu) jako jego męczennica, a jednak tak się nie dzieje. Zamorduje ją zazdrosny narzeczonego, ku któremu zwracają się jej uczucia tym silniej, im trudniejsza staje się sytuacja izraelskiej gminy. Ta druga motywacja jest silna, ale zarazem drugorzędna. Kiedy bowiem raz zostaje uruchomiona, pozwala przezwyciężyć instynktowny opór i wyzwala – wręcz sankcjonuje – zainteresowanie brutalnym Jonatanem. Ostatecznie zatem owo egalitarne nastawienie Mirtali okazuje się pretekstem, który prowadzi ją do emocjonalnej destabilizacji, a kończy się samozatraceniem.

Menochim nie bez powodu jest przybrany ojcem Jonatana i Mirtali. Kierujące nimi namiętności znajdują w jego osobie doskonałe połączenie: im bardziej nienawidzi on Rzymian (i kolaborujących z nimi Żydów), tym silniej solidaryzuje się

²⁹ Ibidem, s. 266.

z własnym narodem – i odwrotnie. Od swoich „dzieci” różni się jedynie metodami postępowania, które niemal wyłącznie ograniczają się do działalności literackiej i religijnej. Zarówno sporadyczna walka z okupantem (w formie prozelityzmu), jak i pocieszenie pozostających w niewoli (dzięki apokaliptycznym poematom), odbywa się przy pomocy słowa, w którego skuteczność Menochim niezachwianie wierzy.

Jednak konsekwencje tej strategii okazują się podobne, a nawet silniejsze, niż w przypadku Jonatana czy Mirtali. W trakcie modlitwy stwierdza on, iż: „[...] stokroć i tysiącokroć lepiej jest cierpieć z pogwałconymi, niżeli zażywać rozkoszy z pogwałcicielami...” (M, 26). Wybór między rozkoszą a cierpieniem zawsze jest dla niego oczywisty, dlatego odrzuca propozycję Justusa niemal bez wahania. Wszelako ów ból nie powstaje automatycznie – tylko w wyniku przynależności do podbitej społeczności. Menochim musi zrezygnować z nadarzających się okazji awansu, ponieważ oznaczają one dla niego nie tylko wynarodowienie, ale i brak możliwości do nieustannego stawiania czoła agresywnym Rzymianom.

Jedyna wątpliwość wynika z troski o Jonatana. Ale Menochim przezwycięża tę rozterkę, tłumacząc Justusowi, że nawet sam powstaniec nie życzyłby sobie takiej pomocy. Odpowiedź ta zakłada, że nikt nie może zostać zwolniony z cierpienia, a w konsekwencji – śmierci. Menochim wybierając własne poniżenie, rozstrzyga więc los Jonatana i dlatego w finale stara się naprawić popełniony błąd. Jedynym sposobem jest zamiana ról, która ocali przybranego syna, a „ojcu” dostarczy kolejnych (i znacznie silniejszych) upokorzeń. Podobnie jak w przypadku Mirtali spóźnione, nieroztropne współczucie prowadzi Menochima do samozatrącenia. I podobnie jak w przypadku Jonatana ów proces autodestrukcji jest przez bohatera w niemałym stopniu zaplanowany, przewidziany. Helwidiusz wprawdzie nie dopuści do niesłusznego aresztowania, ale nie jest wykluczone, że w ten sposób przysporzy Menochimowi jeszcze większego cierpienia.

* * *

Orzeszkowa konstruuje fabułę z niezwykle konsekwentną: uprzednia odmowa pomocy prowadzi albo do śmierci (Jonatan, Mirtala), albo do wewnętrznej degradacji czy nawet obłąkania (Menochim). Zamiast spełnienia, zadowolenia każde z nich zwraca się ku „przeszkodzie”, która rozpali w nich bądź nienawiść, bądź admirację dla tych, którzy owej nienawiści służą. Jakby podwyższony stan negatywnych czy ambiwalentnych emocji był czymś, co uzależnia; czymś, od czego nie sposób się uwolnić. Konsekwencją takiego projektu zawsze jest cierpienie (ono wręcz staje się jego sprawdzianem) prowadzące stopniowo do autodestrukcji. Finał *Mirtali* przedstawia trójkę bohaterów, którym własna śmierć wydaje się tyleż nieuchronna, ile upragniona.

Istnieją co najmniej dwa powody, dla których tak zarysowany mechanizm wymagał od Orzeszkowej nie tyle wiedzy, ile odwagi, a nawet przełamania niezwykle silnej przecież autocenzury. Pisarka, po pierwsze, musiała bowiem przyznać się, że większość jej dotychczasowych kreacji – od *Ostatniej miłości* poczynając – jest antropologicznie niewiarygodna. W powieściach z lat siedemdziesiątych pojawiają się postacie nader podobne do Jonatana czy Mirtali, którym ich doświadczenia zostają oszczędzone. Kiedy bowiem dwaj mężczyźni zakochują się w tej samej kobiecie,

wówczas albo o tym „nie wiedzą”, albo jeden z nich rezygnuje, oddając się bolesnej kontemplacji własnego losu. Wydaje się, jakby ci bohaterowie nawet nie podejrzewali, że prawdziwe cierpienie, nad którym nie można już zapanować, wynika z zadróżności i nienawiści wiodącym bezpośrednio ku zemście. Niemało jest też w tej prozie kobiet wybierających nieodpowiedniego partnera, za jakim wszelako przemawiają inne (moralne, a nawet patriotyczne) racje. Żadna z tych bohaterek nie przyzna się, że ów odpychający mężczyzna może – dzięki swojej brutalności – być także atrakcyjny. Wszelako drugi powód jest ważniejszy. Pisarka po raz pierwszy tak dokładnie przedstawia koegzystencję dwóch narodów, w której wszelkie różnice (wynaniowe, etniczne, cywilizacyjne) zostają podporządkowane jednej, zasadniczej. Polega ona oczywiście na tym, iż pierwsi są zwycięzcami, a drudzy zwyciężonymi. Jak się okazuje, sytuacja taka prowadzi (albo przynajmniej sprzyja) do obustronnej patologii: pierwsi rozwiązują swoje problemy stosując nieuzasadnioną opresję; drudzy biernie się jej poddają, a nawet coraz bardziej jej potrzebują. Nigdzie – poza *Mirtalą* – Orzeszkowa nie stawia tej kwestii tak radykalnie i tak symetrycznie, pokazując, że zarówno kat, jak i ofiara nie mogliby bez siebie istnieć.

Summary

The penitent sacrifice.

The violence and suffering in Eliza Orzeszkowa's *Mirtala*

The article analyses mechanisms of collective trouble and some of its psychological results. Within the scope of first question the interpretation concerns both causes of violent acts (toward Jewish community in ancient Rome) and its final failure (i.e. restraining of pogrom). And within the scope of psychological investigation the main aim of this article is to explain the masochistic problem which depends on hidden cooperation between torturers and its victims.