

ARTYKUŁY

Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym
PL ISSN 1643-8191, t. 37 (2)/2016, s. 101–124



<http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2016.017>

PIOTR KULIGOWSKI*

Retoryka i utopia. Ludwik Królikowski: studium struktury myśli

Rhetoric and Utopia. Ludwik Królikowski: A Study on the Structure of his Thought

Streszczenie: Artykuł koncentruje się na strukturze myśli Ludwika Królikowskiego. W pierwszej części autor rekapitułuje aktualny stan badań oraz wskazuje, że wielu badaczy miało problemy z kategoryzacją myśli Królikowskiego. W drugiej części autor artykułu pokazuje, że religijne metafory w koncepcjach Królikowskiego miały służyć zwiększeniu ich politycznej efektywności, ale ostatecznie te środki ekspresji stały się nie tyle retoryką, ile metaforą absolutną. Zbadano przy tym utopijną retorykę Królikowskiego w zakresie innowacyjności form stosowanych dla tego typu wyobrażeń. Na przykład, nie dzielił on idealnego świata na sferę natury i sferę kultury, tylko starał się ukazać siły natury jako współdziałające z ruchami społecznymi.

* Doktorant w Instytucie Historii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Umultowska 89d, 61-614 Poznań; e-mail: piotr.kuligowski.1990@gmail.com.

Abstract: An article concerns on the structure of Ludwik Królikowski's thought. In the first part, I recapitulate the current state of research and I point that many authors had troubles with the categorization of Królikowski. In second part I claim that religious metaphors in his thought were to serve its political effectiveness, but eventually these means of expression have become not just only rhetoric, but absolute metaphors. In sequence, I scrutinize the utopian rhetoric in Królikowski's thought in terms of the innovative forms of these imaginations. For example, he didn't divide the ideal world into spheres of nature and of culture, but he tried to show the forces of nature as cooperating with social movements.

Słowa kluczowe: Ludwik Królikowski, socjalizm, utopia, Wielka Emigracja

Key words: Ludwik Królikowski, socialism, the Great Emigration, utopia

Wiek XIX to szczególny okres w historii, w którym amerykańska wojna o niepodległość, francuska rewolucja polityczna i angielska rewolucja przemysłowa dokonały przeobrażenia świata na skalę wcześniej niespotykaną. Wtargnięcie nowych sił społecznych w pole historii pociągnęło za sobą wyważenie drzwi do alternatywnych nowoczesności lub – na odwrót – retrospektywnych wizji egalitarnego ładu, zawierających obietnicę powrotu do przewidywalnego i uporządkowanego świata. W kontekście polskim na kierunki zmian wpływ miały dodatkowo takie czynniki, jak brak niepodległego państwa, mozaika etniczna i religijna na terytorium dawnej Rzeczypospolitej czy też archaiczna struktura gospodarki. Wielu polskich myślicieli politycznych, nie dysponując często adekwatnym językiem opisu rzeczywistości, zaplątało się w sieci tych skomplikowanych, niepoddających się prostej kategoryzacji fenomenów. Jedną z tych intelektualnych ofiar nowoczesności z całą pewnością był Ludwik Królikowski.

Do podjęcia refleksji na temat idei politycznych Królikowskiego skłania mnie chęć ponownej interpretacji jego pism i wejścia w dialog z dotychczasowymi ustaleniami historiografii. Stawką jest tu przemyślenie form, stosowanych przez Królikowskiego do wyrażania treści politycznych, przy użyciu niestosowanych dotąd do analizy jego myśli kategorii i narzędzi metodologicznych. Wskazać chcę, że religijny język opisu rzeczywistości politycznej nie wynikał z braku innych środków wyrazu ani też z głębokiej religijności Królikowskiego, tylko traktowany był przezeń jako środek retoryczny, obliczony na wysoką skuteczność, który jednak nie pozostawał

neutralny wobec wyrażanych za jego pomocą myśli. Kolejno, zajmując się utopiami jako szczytowym produktem religijnej retoryki i teoretycznych dociekań Królikowskiego, podejmuję polemikę z obecnym u części autorów przekonaniem, jakoby jego idee były monolitem, a on sam w toku życia nie zmieniał poglądów. Argumentuję, iż dostrzec można wyraźnie przesunięcie między jego koncepcją *Zjednoczenia* z 1843 roku a programem organizacji społeczeństwa poza wszelkimi instytucjami i hierarchiami, przedstawionym w poemacie *Pochwała rodu gęsięgo* z 1862 roku. Interpretując jego utopie, zarysowuję także pewne nowatorstwo ich formy oraz oddzielam je od wykreowanych przezeń mitów eschatologicznych. Mity owe, jak twierdzę, zawierały silniejszy komponent afektywny od samych utopijnych obrazów, które kreował Królikowski, co również świadczy o nietypowości struktury jego idei politycznych.

Przy tak zarysowanych celach swój wywód ujmuję w cztery części. W pierwszej krótko rekapituluję dotychczasowe ustalenia badaczy koncepcji Królikowskiego. Część druga to próba metarefleksji nad charakterem jego pism i idei. Rozważam tu, na ile trafne były stosowane dotychczas w literaturze kategoryzacje jego koncepcji, w ramach których bywał on uznawany za myśliciela religijnego lub – dla odmiany – za myśliciela politycznego, u którego horyzont polityczny tworzyć miałby dysonans z głęboką religijnością. W dalszych częściach mierzę się z utopiami Królikowskiego, zastanawiając się, jaki był charakter projektowanych przez niego wizji przyszłego porządku, w jaką stronę te wyobrażenia ewoluowały i co determinowało ową ideową zmianę. Odpowiednio, w części trzeciej ukazuję, że utopia *Zjednoczenia* jest niestandardowa pod względem formy, gdyż znika z niej motyw podróży. W części czwartej wreszcie analizuję mity eschatologiczne tworzone przez samego Królikowskiego, jak i powstałe w kręgu jego oddziaływania, a także proponuję własną interpretację *Pochwały rodu gęsięgo*.

Komunista – fanatyk – optymistyczny historiozof. Stan badań

Królikowski doczekał się do tej pory obfitej literatury, warto więc dokonać przeglądu dotychczasowych ustaleń i prób spójcyonowania tej postaci na

mapie rozmaitych nurtów politycznych. Już za życia jego koncepcje były dość szeroko komentowane i dyskutowane, a on sam szybko stał się symbolem polskiego radykalizmu. Pierwsza z jego poważniejszych prac z 1840 roku została krótko po ukazaniu się omówiona na łamach „Zjednoczenia”¹, natomiast polemiczne lub afirmatywne w swej wymowie komentarze na temat jego ideowych poszukiwań już w latach czterdziestych XIX wieku sformułowali tak wybitni filozofowie i autorzy, jak Adam Mickiewicz, Jan Czyński, Karol Libelt i Bronisław Trentowski. Ich uszeregowanie nie jest przypadkowe – Mickiewicz zachwyił się Królikowskim jako wybitnym myślicielem religijnym², Czyński w niektórych momentach swego życia z nim współpracował, ale także podejmował polemiki³, Libelt podszedł do

¹ Anonimowy autor, recenzując *Westchnienie pobożne*, pisał, że dzieło to: „tę ma do siebie wadę, że jest niedosyć afirmacyjnym, budującym. Dziś kto rujnuje, powinien zarazem i stawiać: burząc i niszcząc Królestwo Szatana, potrzeba Ludowi niejako palcem wskazywać to Królestwo Boże”. „Zjednoczenie”, 30 maja 1841, nr 4 i 5, t. 1, s. 20.

² Mickiewicz 20 VI 1843 r. jeden ze swych wykładów z literatury słowiańskiej poświęcił właśnie Królikowskiemu. Bazując na lekturze pierwszego tomu „Polski Chrystusowej”, autor „Pana Tadeusza” wysoko oceniał przede wszystkim rozważania Królikowskiego na temat „ducha” czy też „zaródu Bożego”: „W mniemaniu jego, każdy człowiek ma na dnie swego sumienia zaród Boży. Zaród ten, który on nazywa Duchem Świętym, może się rozwijać, przyjść do uczucia swego bytu i siły, a wtenczas człowiek otrzymuje żywot wieczny”. Dlatego też Mickiewicz cenił Królikowskiego wyżej od rozmaitych filozofów niemieckich, którzy „podawali teorie wzniesienia budowy społecznej, a żaden nie wiedział co dla niej położyć za kamień węgielny”. Cyt. wg A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska wykładana w Kolegium Francuzkiem*, tłum. F. Wrotnowski, t. III (1842–1843), Poznań 1865, s. 238, 240.

³ Obszerną polemikę Czyński podjął z Królikowskim w drugim zeszycie „Polski Chrystusowej” (pisałem o tym: P. Kuligowski, *Królestwo Boże na ziemi. Wokół sporu Ludwika Królikowskiego i Jana Czyńskiego*, „Historia Slavorum Occidentis” 2015, nr 1(8), s. 77–93). W 1844 r. na łamach wydawanego przez Czyńskiego „Echa Miast Polskich” pojawiła się, utrzymana w drwiącym tonie, informacja, że Królikowski zamierza utworzyć nową sektę, a wpatrzony weń Mickiewicz uważa go za pierwszego polskiego publicystę. Jak pisano, tworzy Królikowski „nową sektę znoszącą własność w imię Ewangelji, potępiającą kapitały i talenta w imię miłości braterskiej” („Echo Miast Polskich” 1844, nr 10, s. 32). Niemniej, w latach 60. XIX w. protagoniści sporu, napędzanego raczej osobistymi niesnaskami niż fundamentalnymi różnicami ideologicznymi, podjęli współpracę w ramach Towarzystwa Zbratnienia Wszystkich Wyznań Religijnych.

jego teorii chłodnym okiem analityka⁴, natomiast Trentowski, niechętny rewolucjonistom, zarzucał Królikowskiemu nieznamość filozofii i próbę sekularyzacji eschatologii⁵. Pamięć o Królikowskim funkcjonowała również w kręgach późniejszej emigracji postyczniowej. Jeden z publicystów „Zmowy”, czasopisma Zjednoczenia Emigracji Polskiej, przywołuje jego nazwisko w polemice z Michailem Bakuninem. Rosyjski myśliciel sądził, że wszyscy Polacy popierają stary porządek, tymczasem autor polemiki zwracał uwagę na fakt aktywności komunistycznych Gromad Ludu Polskiego oraz takich socjalistów jak Jan Czyński czy Ludwik Królikowski⁶. Dość zaskakująca jest odmienna kategoryzacja Ludu Polskiego i Królikowskiego, których idee – zwłaszcza w latach czterdziestych XIX wieku – były bardzo zbliżone.

Wiele o Królikowskim pisano także u schyłku XIX oraz w pierwszej połowie XX wieku. W tym okresie zajmowali się nim autorzy związani z różnymi środowiskami i spoglądający na niego z różnych perspektyw. Socjalistyczny historyk Bolesław Limanowski umieścił Królikowskiego w rozdziale „Komuniści”, zwracając uwagę na jego silne przekonanie, że zdobycie przez Polaków niepodległości wymaga ich uprzedniego odrodzenia duchowego⁷. Dość osobliwy wydaje się osąd Kazimierza Lubeckiego, który Królikowskiego uznał za mesjanistę, wroga papieża, wielbiciela żydostwa, fanatyka ludowładztwa i socjalizmu „z zabarwieniem komunistycznym”, a także za przeciwnika sztuki⁸. Bodaj najbardziej interesująco

⁴ Swoją sąd o Królikowskim, podobnie jak Mickiewicz, zbudował Libelt jedynie na lekturze „Polski Chrystusowej”. Filozof ten jednak, w przeciwieństwie do autora *Pana Tadeusza*, sądził, że Królikowski, podobnie jak saint-simoniści, zmienia religię w teorię społeczną, przez co znika u niego możliwość zaistnienia świata nadziemskiego. K. Libelt, *Filozofia i Krytyka*, t. 1, Poznań 1874, s. 154–164.

⁵ W liście do Królikowskiego z 12 X 1843 r. Trentowski pisał, że adresat jest gorszym od niego katolikiem, ponieważ odrzuca „tameczność” Królestwa Bożego na rzecz jego „tuteczności”, a także stwierdzał: „Ty jesteś bardziej politykiem, niż teologiem, a na filozofii nie znasz się wcale” (*Listy Trentowskiego do Lelewela i Królikowskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1900, t. 3, nr 1, s. 39–40).

⁶ „Zmowa”, nr 1, 15 VII 1870, s. 10.

⁷ B. Limanowski, *Historja ruchu społecznego w XIX. stuleciu*, Lwów 1890, s. 145.

⁸ K. Lubecki, *Ludwik Królikowski. Wykład wygłoszony dnia 10 marca 1911 r. przez dra Kazimierza Lubeckiego*, [w:] *Polska filozofia narodowa*, Kraków 1921, s. 431, 442.

z całej dotychczasowej pisarskiej spuścizny poświęconej Królikowskiemu prezentuje się artykuł Józefa Ujejskiego z 1912 roku. Ujejski wielokrotnie zwracał uwagę na wewnętrzną zmienność idei Królikowskiego, a także poczynił szereg przenikliwych obserwacji ma temat jego koncepcji⁹. Natomiast zupełnie nieprzekonujące są wywody Michała Janika, który imputował Królikowskiemu posługiwanie się pojęciem „Polski ludowej”, podczas gdy owa metafora w jego tekstach nie pojawia się ani razu¹⁰. Wreszcie, dla Wilhelma Feldmana Królikowski był wybitnym przedstawicielem „socjalizmu mistycznego”¹¹.

Prawdziwy wysyp publikacji, których autorzy próbowali zmierzyć się z koncepcjami politycznymi Królikowskiego, nastąpił w latach pięćdziesiątych XX wieku. Pisała o nim m.in. Gryzelda Missalowa, wskazując, że przed 1848 rokiem tylko idee Królikowskiego oraz Ludu Polskiego stanowiły „wyraźnie socjalistyczne nachylenie polskiej myśli demokratycznej”, co wydaje się dużym uproszczeniem¹². Wiele polemicznych uwag wobec Missalowej sformułował Jan Turowski w pierwszej i jedynej dotąd całościowej monografii poświęconej Królikowskiemu, napisanej w 1958 roku. Autor ten dostrzegł u Królikowskiego wpływy Jana Jakuba Rousseau, a także pewien optymizm historiozoficzny (tj. przekonanie, że dzieje zmierzają we właściwym kierunku) oraz uznanie człowieka za wytwór stosunków

Lubecki pisał ponadto: „Filozofia Królikowskiego, jego poezja i wymowa, to jakiś huczący chaos myśli i uczuć, w którym skłębiają się prądy przeciwne, a który przecież porywa ogromem swoim i wzniosłością” (ibidem, s. 458).

⁹ J. Ujejski, *Ludwik Królikowski 1799–1878*, [w:] *Wiek XIX: sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*, red. B. Chlebowski, I. Chrzanowski, H. Galle, G. Korbut, M. Kridl, S. Krzemiński, Warszawa–Lublin–Łódź–Kraków–New York 1912, s. 429–441.

¹⁰ Janik trafnie konstatował, że lata czterdzieste XIX w. były okresem dużej popularności idei „Polski ludowej”, która pojawiała się wówczas często w pismach Ludu Polskiego czy Towarzystwa Demokratycznego Polskiego. Niemniej, trudno zgodzić się z twierdzeniem Janika, jakoby organem tej idei była wydawana przez Królikowskiego „Polska Chrystusowa”. M. Janik, *Motyw zemsty ludu w poezji listopadowej*, [w:] idem, *Na drogach myśli ludowej. Studja historyczno-literackie*, Lwów 1936, s. 181.

¹¹ W. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej 1864–1914*, Warszawa 1933, s. 215.

¹² G. Missalowa, *Francuski socjalizm utopijny i jego wpływ na polską myśl rewolucyjną w latach 1830–1848*, [w:] *Wiosna Ludów w Europie. Część druga – zagadnienia ideologiczne*, oprac. H. Katz, W. Łukaszewicz, G. Missalowa, t. 3, Warszawa 1951, s. 134.

społecznych¹³. Rok później ukazał się także artykuł Hanny Uniejewskiej, który – wbrew deklaracji autorki o próbie nowego spojrzenia na koncepcje Królikowskiego – nie wnosi nic istotnego do stanu badań. Autorka ta klasyfikuje Królikowskiego jako socjalistę utopijnego¹⁴.

W latach sześćdziesiątych, w wyraźnej opozycji wobec historiografii PRL-u, z całym, szerokim nurtem socjalistycznym w XIX wieku zmierzali się w ramach swojego *opus magnum* Lidia i Adam Ciołkoszowie. Uznali oni Królikowskiego za bezkompromisowego socjalistę, bliskiego Ludowi Polskiemu, ale także – co jest ich niewątpliwym wkładem w dotychczasową refleksję – Edmundowi Chojeckiemu. Słowem, Królikowski czerpał swe przekonanie o konieczności zniesienia własności prywatnej z Ewangelii, a poglądy te łączył z odrzuceniem władzy – i ten właśnie element zbliżać miał go do anarchizującego Chojeckiego¹⁵. Na tle tych przenikliwych i nowatorskich ustaleń irytację budzi zdanie Stanisława Pigoń, który – pracując nad koncepcją „ludu-narodu” w publicystyce Wielkiej Emigracji – stwierdził: „Pominiemy więc »ikaryjskie« pomysły Ludwika Królikowskiego, od których nawet sam jego mistrz Cabet się odgradził”¹⁶. Wreszcie, w okresie PRL dwie antologie tekstów Królikowskiego opracował i opatrzył obszernymi wstępami Adam Sikora, który jednak przyczynił się do utrwalenia opinii (jest ona obecna nawet na portalu polskojęzycznej Wikipedii¹⁷), jakoby idee Królikowskiego nie ewoluowały w toku jego życia, pisząc: „prawie

¹³ J. Turowski, *Utopia społeczna Ludwika Królikowskiego 1799–1878*, Warszawa 1958, s. 212–216. Przy całym krytycyzmie wobec pracy Missalowej sędzę jednak, że zarzuty Turowskiego wobec niej nie są do końca trafne, gdyż imputuje on jej traktowanie myśli Królikowskiego jako monolitu (ibidem, s. 13–14). Missalowa tymczasem zwracała uwagę na zmianę, jaka zaszła w ideach Królikowskiego, formułowanych na łamach „Zbratnienia” pisząc, że mniej jest tam wątków mistycznych niż w „Polsce Chrystusowej”, „bo i epoka nabrzmiewała konfliktami społecznymi” (G. Missalowa, op. cit., s. 134).

¹⁴ H. Uniejewska, *Poglądy społeczno-ekonomiczne Ludwika Królikowskiego*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Głównej Planowania i Statystyki” 1959, z. 15 (specjalny), s. 129.

¹⁵ A. Ciołkosz, L. Ciołkosz, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, t. 1, Londyn 1966, s. 199.

¹⁶ S. Pigoń, *Problem ludu-narodu w publicystyce Wielkiej Emigracji*, Kraków 1966, s. 28.

¹⁷ Wikipedia, 2016, *Ludwik Królikowski*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Ludwik_Kr%C3%B3likowski (dostęp: 20 VI 2016).

nie jesteśmy w stanie powiedzieć o historii jego poglądów. Albowiem ich główny kanon trwał w gotowej, raz na zawsze danej postaci¹⁸. Poza polskim środowiskiem intelektualnym Królikowski przyciągnął uwagę m.in. Petera Brocka, który poczynił ahistoryczną uwagę, jakoby wizje polskiego myśliciela były reminiscencją waldensów i innych apokaliptycznych sekt średniowiecza¹⁹. Natomiast po 1989 roku postać Królikowskiego nie cieszy się zainteresowaniem badaczy i pojawia się raczej na marginesach różnego typu rozważań²⁰.

W uwięzi metafory (absolutnej)

Jak ukazał powyższy krótki przegląd stanu badań, wiele kłopotów zarówno współczesnym Królikowskiemu komentatorom, jak i późniejszym badaczom, nastęrcza jego podejście do religii. Chciałbym w tym miejscu zaproponować nieobecne w dotychczasowej literaturze podejście do tego problemu. Wyjściową tezę jest dla mnie przekonanie, że przeplatanie wątków utopijnych i eschatologicznych to w historii idei zjawisko dość częste. W tej części tekstu argumentuję, że Królikowski przyjął retorykę religijną, uznając ją za skuteczne narzędzie artykulacji radykalnych przekonań. Jednak owa retoryka, opierająca się przede wszystkim na silnie nacechowanym ję-

¹⁸ A. Sikora, *Królikowski, czyli szaleństwa konsekwencji*, [w:] *Ludwik Królikowski. Wybór pism*, wstęp i przyp. A. Sikora, wybór H. Temkinowa, Warszawa 1972, s. 22. Potem autor powtarza tę opinię w: idem, *Wstęp*, [w:] *Ludwik Królikowski. Wizje społecznego świata*, Warszawa 1980, s. XVII–XVIII.

¹⁹ P. Brock, *Polish Revolutionary Populism: a Study in Agrarian Socialist Thought from the 1830s to the 1850s*, Toronto–Buffalo 1977, s. 36. Autor ten zwrócił także uwagę na duży wpływ, jaki wywarł Królikowski na jednego z głównych teoretyków Ludu Polskiego, Zenona Świętosławskiego (P. Brock, *Zenon Świętosławski, a Polish Forerunner of the Narodniki*, „The American Slavic and East European Review” 1954, vol. 13, no. 4, s. 577).

²⁰ O Królikowskim krótko wspomina np. Adam Gałkowski w pracy o Czyńskim, stawiając zaskakującą i chyba niemożliwą do obrony tezę, że nie przywiązywał on „wielkiej wagi do kwestii: znieść czy zachować własność” (A. Gałkowski, *Polski patriota-obywatel Europy: rzecz o Janie Czyńskim (1801–1867)*, Warszawa 2004, s. 163). Andrzej Walicki natomiast uznaje Królikowskiego za „bezkompromisowego głosiciela Słowa Bożego” (A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 43).

zyku opisu, stała się ostatecznie metaforą absolutną, to znaczy taką, która nie tylko służy wyrażeniu jakiejś myśli, ale także nie poddaje się dalszej metaforyzacji, to znaczy organizuje i wpływa na sposób myślenia.

Kwestia genezy związku polityki i religii napotyka nieuchronnie na, stawiane przez wielu badaczy, pytanie o generalne źródła poglądów Królikowskiego. Turowski kładł duży nacisk na fakt, że urodził się on w 1799 roku w rodzinie chłopskiej, sędzę jednak, że jednoznaczne wywodzenie jego radykalnych zapatrywań z faktu pochodzenia z „ludu” to duża symplifikacja, w dodatku idąca w sukurs typowej dla części historyków lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, wulgarnej aplikacji Marksowskiej tezy o bycie kształtującym świadomość do materiału historycznego. Natomiast bez wątplenia wpływ na to, kim ostatecznie stał się Królikowski, miało jego środowisko w okresie nauki w kieleckim gimnazjum (jego kolegą z ławki był Piotr Ściegienny, późniejszy spiskowiec), a przede wszystkim – zaangażowanie w kółka spiskowe w czasie studiów na Uniwersytecie Warszawskim²¹. Kolejno wziął Królikowski udział w najważniejszym doświadczeniu swojego pokolenia, jakim było powstanie listopadowe. W czasie trwania zbrojnego zrywu opublikował on na łamach „Gazety Polskiej” kilka tekstów, które nie były tak silnie przesycone metaforą religijną jak jego późniejsze prace, choć wymowa artykułów z 1831 roku jest w sposób oczywisty saint-simoniściem²². Po zakończeniu powstania Królikowski zamieszkał w Krakowie, skąd w 1839 roku został przymusowo wysiedlony²³. Środowiska emigracyjne, w ramach których zaczął funkcjonować w latach czterdziestych, przeżywały w tamtym okresie pewien skręt ku mistycyzmowi i religijności²⁴. Duży

²¹ J. N. Janowski, *Notatki autobiograficzne 1803–1853*, przygotowanie do druku, wstęp i przyp. M. Tyrowicz, Wrocław 1950, s. 98–99.

²² W tekście pt. *Dobra wiara Zjednoczenia* atakował on nieproduktywną klasę próżniaków, a w artykule *Podatek osobisty* promował progresywny system podatkowy. Zob. „Gazeta Polska”, 8 VII 1831, nr 181, s. 3–4; „Gazeta Polska”, 13 VIII 1831 r., nr 217, s. 3–4.

²³ Stacja Królikowskiego w Krakowie znana była ze wspierania radykałów i spiskowców. B. Łopuszański, *Stowarzyszenie Ludu Polskiego (1835–1841). Geneza i dzieje*, Kraków 1975, s. 50–52.

²⁴ Świadczy o tym choćby fakt, że od początku lat czterdziestych we Francji regularnie odprawiano msze specjalnie dla Polaków, a we wspomnieniach części emigrantów z przełomu lat trzydziestych i czterdziestych znaleźć można wprost wyłożone przekonanie

wpływ na Królikowskiego miała konwencja prowadzonych debat oraz, w szerszym znaczeniu, uwikłanie w kulturę środowisk emigracyjnych²⁵.

Jego podejście do treści religijnych od początku cechowała jednak pewna osobliwość – Królikowskiego w ogóle nie interesowało to, co dzieje się z człowiekiem po śmierci, to znaczy był on przekonany, że duchowa przemiana człowieka przyniesie wymierne owoce w postaci przeobrażenia życia społecznego. Jednak prosta konstatacja, iż utopistów od myślicieli religijnych różni umiejscowienie horyzontu, ku któremu się zmierza (utopiści mieliby go umieszczać na ziemi, myśliciele religijni – po śmierci) nie może wyczerpać tego złożonego zagadnienia ani być przekonującym argumentem w sporach, trwających wokół idei Królikowskiego od 170 lat. W związku z tym proponuję wyjść od zlokalizowania tych momentów, w których Królikowski, w mniej lub bardziej zawołany sposób, ujawnia swe intencje, stojące za używaniem języka religijnego do opisu zjawisk politycznych.

Tego typu fragmentów na kilku tysiącach stron prac, które po sobie pozostawił, nie ma zbyt wiele, bo i on sam rzadko kiedy podejmował metarefleksję nad swoim systemem przekonań. Myśl taką zlokalizować można m.in. na łamach „Zjednoczenia”, pisma gminy Hawr, w którym w 1842 roku napisano wprost:

Nie taimy, że Lud Polski opowiadanie Braterstwa, równości i wolności łatwiej zrozumie językiem ewangelicznym jak językiem filozoficznym. – Stąd przecież nie wypływa, ażeby ten Lud mistyfikować, ażeby drwić z Emigracyi lub ją do jakich niecnych rzeczy prowadzić²⁶.

o wzmożeniu intensywności życia religijnego. Co znamienne, w tym też okresie powstało Koło Sprawy Bożej Andrzeja Towiańskiego. Więcej na ten temat zob. J. Kuzicki, *Nieś wiarę i nadzieję na obcej ziemi: polskie duchowieństwo katolickie w życiu religijnym i polityczno-społecznym Wielkiej Emigracji we Francji (1831–1863)*, Rzeszów 2014, s. 179–181, 312.

²⁵ O relacjach człowieka i kultury: W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora: powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995, s. 137.

²⁶ „Zjednoczenie”, 21 czerwca 1842, C. II, nr 36 i 37, s. 36.

Co prawda w 1842 roku Królikowski już w redakcji tego czasopisma nie było²⁷, zdanie to, jak sądzę, uznać można jednak za reprezentatywne dla znacznej części przedstawicieli ówczesnej myśli radykalnej, którzy sięgali po metafory o wydzwiku chrześcijańskim. Co więcej, również u samego Królikowskiego u schyłku lat czterdziestych doszukać się można podobnych sądów na temat roli religii. Krytykując redakcję paryskiego „Dziennika Narodowego” i określając jej przedstawicieli, w typowy dla siebie sposób, jako „rzymczyków”, czyli wyznawców rzymskiego, a zatem instytucjonalnie zhierarchizowanego, chrześcijaństwa, pisał on:

Nie odrywa nas wcale od was [...] żadna teologia, żadna filozofja ani nauka. Pod tym względem z nikim zgoła nie chcemy się spierać; żadnej szkoły, ani sekty, ani stronnictwa nie myślimy zakładać; szanujemy po bratersku wszelkie sumienne przekonania: bądź żydowskie; bądź katolickie; schizmatyckie, protestanckie, lub mahometafskie²⁸.

W innym miejscu zaś twierdził:

W dzisiejszym położeniu ujarzmionych Ludów żadna teologia, żadna filozofia, żadna teoria, żadna konstytucja, żaden prawodawca, żaden zbawiciel, żaden prorok ani mesjasz, nie jest potrzebny do ich Zbawienia wiecznego; ale jedynie tylko organizacja społeczna²⁹.

Również w swych francuskojęzycznych tekstach z okresu współpracy z Etiennem Cabetem na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych Królikowski utrzymywał, że Chrystus nie tworzył żadnej teologii, opierając swój system na zasadzie braterskiej miłości, która nie wymaga dodatkowe-

²⁷ Ujejski mylił się, umieszczając „Zjednoczenie” z 1842 r. wśród tytułów czasopism, z którymi współpracować miał Królikowski (J. Ujejski, op. cit., s. 442). Wskazują na to nie tylko ustalenia późniejszych badaczy, ale także fakt, że żaden z tekstów opublikowanych w piśmie Gminy Hawr po 1842 r. nie zawiera charakterystycznych dla Królikowskiego metafor. Natomiast bez wątpienia odejście Królikowskiego z redakcji „Zjednoczenia” nie było spowodowane wewnętrznymi sporami ideowymi, tylko jego dążeniem do niezależności i wydawania własnego pisma.

²⁸ „Zbratnienie” 1847, z. 1, s. 205.

²⁹ „Polska Chrystusowa” 1846, t. 2, s. 13.

go uzasadnienia³⁰. Poglądy te były zresztą zgodne z opinią Cabeta, który w swym głównym dziele, wydanym w 1840 roku – *Voyage en Icarie (Podróż do Ikarii)* – także potraktował religię jako zestaw przekonań moralnych i filozoficznych, które skłaniają ludzi do wzajemnej miłości³¹.

Także w twórczości o kilkanaście lat późniejszej Królikowski dawał dowody swego swobodnego podejścia do zasad religijnych. Sądził na przykład, że prawosławie moskiewskie nie ma nic wspólnego z prawdziwym prawosławiem, w którym tkwić miał potencjał zbawienia (czyli wyzwolenia społecznego) całej Słowiańszczyzny. W swym wierszu pisał: „Istne Prawosławie carów zatracenie, A Ludów sławiańskich powszechnie Zbratnienie”³². Osobliwy jak na myśliciela religijnego, ale zgodny z proponowanym przez mnie sposobem traktowania koncepcji Królikowskiego był także jego sąd na temat Żydów:

Chociażby Żydzi i najwięcej nawet z pomiędzy wszystkich Ludzi przeciw Chrystusowi bluźnili; byle tylko przeciwko Duchowi Bożemu nigdy nie grzeszyli; tj. byle tylko Prawdzie byli wiernie i wytrwale posłuszni, według szczerzej a uprzejmej miłości braterskiej; Zbawienie ich narodowe byłoby pewne i niewzruszone³³.

Wreszcie, wymowne są słowa, napisane przez Królikowskiego po francusku tuż przed śmiercią, które w oryginalnym brzmieniu przytacza – zapewne cytując za zniszczonymi w okresie II wojny światowej zbiorami raperswileckimi – Ujejski. W ostatnim liście z 1 VIII 1878 roku napisał on:

Chrześcijaństwo nie było zaprojektowane i założone przez jedną osobę, ale przez pewną liczbę patriotów żydowskich, najbardziej wywyższonych,

³⁰ L. Królikowski, *Fraternité*, „Système de fraternité (Extraits du Populaire)”, Paris 1849–1851, s. 15.

³¹ R. Garaudy, *Źródła francuskie socjalizmu naukowego*, tłum. S. Zbrucz, Warszawa 1950, s. 194; Y. Dilas-Rocherieux, *Utopie et communisme. Étienne Cabet: de la théorie à la pratique*, „Revue française de science politique” 1991, t. 41, nr 5, s. 686.

³² L. Królikowski, *Zbawienie ojczyzny hasłem naszym!: słowo z powodu pisma jakiegoś jegomości, niby Anioła bożego z Amatei, a rzeczywiście najemnego służalca ciemnoty habsburskiego w Polsce*, Bendlikon 1865, s. 334–335, 354.

³³ Ibidem, s. 415.

którzy widząc ich [Żydów – P.K.] zupełne, choć bezowocne poświęcenie przeciwko potędze rzymskiej, zostali natchnieni oraz oświeceni w ich pobożności i skupieniu przez zasady trwalsze i bardziej pożyteczne nie tylko dla ich ojczyzny, ale także dla całej ludzkości³⁴.

Zebrany materiał źródłowy z różnych okresów twórczości Królikowskiego pozwala stwierdzić, że komponent religijny miał u niego wymiar głównie retoryczny. Za nieuzasadnione, przynajmniej w odniesieniu do tej postaci, uważam – obecne w części prac na temat środowisk politycznych Wielkiej Emigracji – przekonanie, że religijny język opisu rzeczywistości był w jakiś sposób bezalternatywny, tzn. że posługiwano się nim dlatego, że innymi środkami wyrazu po prostu nie dysponowano³⁵. Tezę tę podważa już choćby fakt, że wielu z emigrantów miało wyższe wykształcenie, a choćby tak duże i znaczące środowisko, jak Towarzystwo Demokratyczne Polskie, w swej publicystyce raczej rzadko sięgało po metafory, typowe dla języka religijnego. Wydaje się zatem, że Królikowski był myślicielem politycznym i komunistą, który stosował metafory religijne, sądząc, że będą one skutecznym środkiem służącym propagowaniu jego poglądów i zdobywaniu zwolenników. Stosowanie tych metafor, jak wskazałem, wynikało z pewnej konwencji, silnie obecnej w publicystyce środowisk emigracyjnych. Możliwość stosowania typowej dla chrześcijaństwa terminologii do tworzenia radykalnych projektów politycznych brała się także z faktu swoistości chrześcijaństwa. Religia ta sama w sobie zdaje się oferować pewną przestrzeń, w ramach której religia i utopia się spotykają, zawiera bowiem obietnicę powrotu Chrystusa na ziemię i ponownego ustanowienia raju³⁶.

³⁴ J. Ujejski, op. cit., s. 441. Tłumaczenie cytatu wg: J. Turowski, op. cit., s. 197–198 (zmodyfikowane po skonfrontowaniu z francuskojęzycznym cytatem u Ujejskiego). Co zaskakujące, Turowski nie podaje żadnego źródła cytowanych słów.

³⁵ Zdzisław Krasnodębski stawia nawet bardziej radykalną tezę, wskazując, że wszelkie myślenie polityczne w XIX w. było zarazem myśleniem religijnym. Z. Krasnodębski, *Teologia polityczna Adama Mickiewicza*, tłum. M. Bucholc, „Teologia Polityczna”, jesień 2006/lato 2007, t. 4, s. 230.

³⁶ Z. Longxi, *The Utopian Vision, East and West*, „Utopian Studies”, Winter 2002, vol. 13, no 1, s. 4.

Stosowanie zaczerpniętych z chrześcijaństwa metafor pociągało za sobą pewien konkretny sposób myślenia o otaczającej rzeczywistości. Wszelkie polemiki z Prawdą, wysnutą z drobiazgowej lektury Pisma Świętego, oznaczały atak na świętość, były więc rozumiane metafizycznie, w kategorii zła. Świat polityki jest jednak bardziej skomplikowany i nie daje się łatwo dzielić na dwie zwalczające się strony. Obok wielokrotnego nazywania swych polemistów Judaszami, Antychrystami, faryzeuszami i tak dalej³⁷, Królikowski dostrzegał jednak, że istnieją także osoby, które należy potraktować łagodniej. Na przykład w polemice z Czyńskim na temat projektu *Zjednoczenia* sądził on, że proponowany przez adwersarza system Gminy, choć niedoskonały, jest jednak krokiem wprzód³⁸. Dostrzegał również Królikowski, że istnieć mogą „prawi Polacy, niepopierający Zjednoczenia”³⁹. Język religijny dostarczał zatem ideologii Królikowskiego metafor dwojakiego rodzaju. Pierwsze służyły tworzeniu, krótko omówionej powyżej, logiki resentymentu, opierającej się na założeniu, że istnieją jakieś siły, które odpowiadają za zło świata. Drugie natomiast umożliwiały kreowanie utopijno-gnostycznego uzasadnienia, czyli wiary w wielką narrację historii, w istnienie planu prowadzącego w kierunku chwalebnej przyszłości⁴⁰.

Sądzę więc, że retoryka religijna u Królikowskiego miała charakter metafory absolutnej, co oznacza, że służyła nie tylko do pełniejszego, bardziej obrazowego wyrażania myśli, ale także w sposób wyraźny wpływała na sposób myślenia, strukturyzując jego wywód w określony sposób. O ile więc każda wypowiedź (nie tylko polityczna) daje się sparafrazować, zmieniając przy okazji swój sens, o tyle metafora absolutna takiemu procesowi

³⁷ Co ciekawe, pisząc po francusku, Królikowski nieco precyzyjniej wskazywał obiekty swoich krytyk, np. w jednym z tekstów zaatakował maltuzjanistów, konstytucjonalistów, katolików (personalnie ks. Gerson) oraz demokratów-indywidualistów, choć w toku krytyki odwołał się już do bardziej ogólnych kategorii, atakując przywołane grupy za domniemaną anarchię czy wspieranie poddaństwa; L. Królikowski, *Liberté*, „Système de fraternité (Extraits du Populaire)”, Paris 1849–1851, s. 16–21.

³⁸ „Polska Chrystusowa” 1843, t. 1, z. 2, s. 422.

³⁹ „Polska Chrystusowa” 1846, t. 2, s. 31–32.

⁴⁰ Ivo Spira w rozdziale metodologicznym swej książki przytacza, za pracą Marca Angenota, łącznie cztery typy myślenia ideologicznego; zob. I. Spira, *A Conceptual History of Chinese -isms: the Modernization of Ideological Discourse, 1895–1925*, Leiden–Boston 2015, s. 34.

nie podlega, stając się paradygmatyczną dla danego systemu przekonania⁴¹. Takie rozumienie generalnego charakteru jego koncepcji pozwala, moim zdaniem, na uniknięcie powtarzania banalnych sądów o ich wewnętrznej niespójności czy wręcz – jak sugerował cytowany już Sikora – niemożliwości napisania ich historii. Ustalenie to także silniej mocuje Królikowskiego w kontekście debat, typowych dla jego czasów, choć z pewnością niektóre obiegowe intuicje w swych pismach doprowadzał on do kresu. W kolejnej części artykułu, opierając się na wyciągniętych już wnioskach, przyjrzę się celowi, który Królikowski chciał osiągnąć w toku swej wytężonej aktywności.

Utopie bez podróży

Retoryczne i publicystyczne działania Królikowskiego zmierzały w bardzo określonym kierunku. Raczej w działalności politycznej nie szukał on popularności czy możliwości zarobku (przeciwnie, stracił wiele pieniędzy na promocję swoich idei)⁴², dążył natomiast w sposób bezkompromisowy do realizacji założonych utopii. Liczba mnoga jest tu zasadna, gdyż w toku swego życia sformułował on co najmniej trzy, bardzo od siebie różne, utopijne wizje polityczne. Wiązą się z nimi co najmniej trzy dość paradoksalne problemy. Po pierwsze, Królikowski odchodzi od, typowego dla utopii, motywu podróży; innymi słowy, wbrew pewnej konwencji nie umieszcza już idealnego państwa na odległej wyspie. Po drugie, jego utopie, choć zawsze osadzone w kontekście, zdają się mieć pretensje do uniwersalności – zupełnie jakby ich autorowi zależało na byciu czytany poza doraźnymi

⁴¹ Nawiązuję tu luźno do koncepcji metafory absolutnej Hansa Blumenberga. H. Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, New York 2010. Por. także: W. Marzęda, *Retoryka jako forma krytycyzmu*, „Czasopismo Filozoficzne” 2007, nr 2, s. 20–32.

⁴² W liście do Seweryna Goszczyńskiego z 1847 r. Królikowski wspominał, że prowadzona przezeń Księgarnia Sławiańska „nie jest dla mnie bynajmniej sposobem do życia, ale jedynie sposobnością do spełnienia obowiązków apostolskich”. Co więcej, żalił on się także, że wydawane wówczas „Zbratnienie” było pismem mocno deficytowym. List Królikowskiego do Goszczyńskiego, 13 VII 1847, rkps BN II.8303, k. 65–67 (Odpisy z materiałów źródłowych sporządzone w latach 1914–1919 przez Józefa Komendę, głównie ze zbiorów raperswilkich).

sporami. Po trzecie wreszcie, utopią, czy raczej swego rodzaju mitem, mającym wygenerować postawy i nadzieje, była dla Królikowskiego sama droga, wiodąca do realizacji utopii. Wiąże się to także z romantyczną konwencją, typową dla jego czasów, w ramach której „czyn” i „utopia” ściśle się ze sobą splatały – do tego stopnia, że niektórzy z badaczy skłonni są do analizy toposów romantycznych i neoromantycznych stosować kategorię „utopii czynu”⁴³.

Część autorów, których stanowiska badawcze zrekapitulowano w pierwszej części niniejszego tekstu, zwracała uwagę na wyraźny komponent utopijny w myśli Królikowskiego. Podobnie jak w przypadku rozważań nad jego domniemaną religijnością, również w próbie zmierzenia się z tym problemem proponuję uznać jego utopizm za specyficzną odmianę retoryki. Retoryka ta występowała zresztą w wyraźnym sprzężeniu z językiem, nacechowanym metaforami religijnymi. Wynika to z faktu, że Królikowski działał jako osoba wygłaszająca treści polityczne utrzymane w tonie kazań⁴⁴, a także chcąc reformować ludzkość i posługująca się sztywną kategorią prawdy. W sposób wyraźny zatem chciał on być postrzegany jako boski agent, wyrażający utopijne oczekiwania i nadzieje, których celem była akceleracja zmiany społecznej. W tym sensie obraz symbolicznej rzeczywistości był dla jego audytorium czy dla kręgu czytelników bardziej atrakcyjny od tego, co materialne i niezapośredniczone. W efekcie funkcja utopii mogła być także językowa, w sensie bardzo pragmatycznym⁴⁵.

Już w swym pierwszym tekście, przesłanym z Krakowa do redakcji „Pielgrzyma Polskiego”, nawoływał Królikowski: „Szukajcież przeto takiego

⁴³ Pojęcie to pojawia się np. w pracy Andrzeja Sepkowskiego. Autor ten postawił tezę, że romantyzm traktować można jako rodzaj subkultury, której uczestnicy wydali zdecydowaną walkę determinizmowi. A. Sepkowski, *Utopie polskiego romantyzmu. Światopogląd a działanie*, Piotrków Trybunalski 1997, s. 5–8.

⁴⁴ Królikowski w tej kwestii postępował podobnie jak Cabet. Jego mistrz pieczęlowicie dbał o to, by broszury dobrze nadawały się do głośnego czytania podczas zgromadzeń francuskich robotników. Zob. F. Fourn, *Les brochures socialistes et communistes en France entre 1840 et 1844*, „Cahiers d’histoire. Revue d’histoire critique [En ligne]” 2003, nr 90–91, <http://chrhc.revues.org/1455> (dostęp: 20 VI 2016).

⁴⁵ M. Portolano, *The Rhetorical Function of Utopia: An Exploration of the Concept of Utopia in Rhetorical Theory*, „Utopian Studies” 2012, vol. 23, no 1, s. 113–141.

układu towarzyskiego, w którymby oszustwa handlowego, ani wojny przemysłowej, ani nędzy i ucisku ludu nie było⁴⁶. W drugim zeszycie „Polski Chrystusowej” postanowił on skonkretyzować swoje wizje takiego „układu”. Jak pisał, „Cała trudność skojarzenia Zjednoczenia [pierwszy raz tak określa Królestwo boże na Ziemi – PK] łatwego i trwałego na tym zależy, aby przed przystąpieniem do tworzenia jego, poznać wprzód i oznaczyć ów odwieczny wzór społeczński, który jest z Boga⁴⁷. Swą utopię określił mianem *Zjednoczenia*, ponieważ nazwa ta odpowiadała rozpowszechnionemu w kręgach emigracyjnych przekonaniu, że tylko jedność emigracji, i jedność narodu polskiego w ogóle, mogą przynieść Polsce niepodległość; postrzeganą oczywiście w kategoriach metafizycznych („zbawienie”) i wpisana w wyższy porządek uniwersalności („wolność ludów Europy⁴⁸). *Zjednoczenie* to wizja superpaństwa, dążącego do rozszerzenia swego panowania na cały glob i w tym sensie nieszczególnie odstaje ono od typowo utopijnej konwencji. Również, podobnie do innych, klasycznych utopii, wizja Królikowskiego zawiera obietnicę rotacyjności pracy, likwidacji przestępczości, powszechnego obowiązku wojskowego, powołania ściśle zhierarchizowanej maszyny urzędniczej itp.⁴⁹

Wielu z autorów, którzy do tej pory zajmowali się Królikowskim, zwracało uwagę na nonsensowność propozycji zawartych w projekcie *Zjednoczenia*⁵⁰. Mnie natomiast bardziej od utopijnych treści dostarczanych przez Królikowskiego interesuje forma, w ramach której snuje on swe refleksje na temat postulowanej rzeczywistości. *Zjednoczenie* nie jest bowiem utopią, utrzymaną w typowej dla tego gatunku konwencji powieści podróźniczej, popularnej w okresie polskiego oświecenia⁵¹. Wydawca „Polski Chrystusowej”, co interesujące, nie próbował naśladować także Cabeta, któ-

⁴⁶ „Pielgrzym Polski” 1834, cz. 2, s. 127.

⁴⁷ „Polska Chrystusowa” 1843, t. 1, z. II, s. 214.

⁴⁸ Ibidem, s. 214–215.

⁴⁹ Ibidem, s. 330–340.

⁵⁰ A. Ciołkosz, L. Ciołkosz, op. cit., s. 184–185; A. Sikora, *Królikowski czyli...*, s. 71.

⁵¹ Utopie i antyutopie napisane w tym okresie to m.in. W. Gutkowski, *Podróż do Kalopei*, oprac. i wstęp Z. Gross, Warszawa 1956; S. K. Potocki, *Podróż do Ciemnogrodu*, oprac. E. Kipa, Wrocław 2003.

ry swe teorie wyłożył w ramach wspomnianego już dzieła *Voyage en Icarie*. Królikowski bowiem zarysował swe *Zjednoczenie* w kilkuset punktach, formą zbliżonych raczej do nieznośnie długiego programu politycznego niż do utopii, do jakiej przyzwyczaili nas klasycy gatunku. Wynikać to może, jak sądzę, z kilku powodów. W świecie po rewolucjach (amerykańskiej, francuskiej, przemysłowej) nastąpiło rozejście się przestrzeni doświadczeń i horyzontu oczekiwań, a przyszłość zaczęła mieć charakter otwarty. Oznacza to, że o ile Tomasz Morus mógł swą *Utopię* traktować jako krytyczne, symboliczne odniesienie do stanu współczesnej mu angielskiej rzeczywistości, o tyle Królikowski żył przekonaniem o realizowalności *Zjednoczenia*. Co więcej, utopijne państwa w klasycznej konwencji były zazwyczaj odkrywane, a wręcz nieraz traktujące o nich teksty znajdowano przypadkiem. Wydawca „Polski Chrystusowej” natomiast wielokrotnie przedstawiał siebie nie jako twórcę nowej doktryny czy idei, tylko jako odkrywcę czegoś, co Chrystus pozostawił ludziom tysiąc osiemset lat wcześniej. Wreszcie podróż w systemie Królikowskiego, ujęta w formie, w jakiej opisywali ją Tomasz Morus czy, na polskim gruncie, Wojciech Gutkowski, byłaby całkowicie dysfunkcyjna. Odrzucał on bowiem cały istniejący świat⁵², pozycjonując siebie jako osobę w zasadzie niezadomowioną, jako człowieka, którego świat upadł wraz z odejściem chrześcijan od życia w pierwotnych gminach⁵³. W tym sensie podróż do nowego świata była u niego czymś znacznie ważniejszym, oznaczała bowiem zniszczenie starego świata.

Mity eschatologiczne. Przyroda w służbie utopii

W twórczości, która wyszła spod pióra Królikowskiego, znaleźć można przynajmniej jeden opis końca (starego) świata. Inny z takich tekstów, napisany przez Zenona Świętosławskiego, opublikował Królikowski na łamach „Polski Chrystusowej”, co pozwala bez cienia wątpliwości uznać, że wydaw-

⁵² Pisał on w jednym ze swych tekstów, że „cały świat dzisiejszy, w nieprawości i nędzy zatopiony, jest przeznaczony od wieków na zagładę”. „Polska Chrystusowa”, 1842, t. 1, z. 1, s. 177.

⁵³ Inspiracji do tych rozważań dostarczył mi artykuł: J. C. Davis, *Going Nowhere: Travelling to, through, and from Utopia*, „Utopian Studies” 2008, vol. 19, no 1, s. 1–23.

ca apróbował wymiar polityczny artykułu. W pracy z 1840 roku twórca koncepcji *Zjednoczenia* opisał najpierw przejawy panowania Szatana, który „podrzeźniając Bogu, przy odgłosie trąb marsowych, wśród grzmotu dźwięku, i błyskawic strzałów, kazał ogłosić: że wola jego jest wieczna i nieodmienne”⁵⁴. Nadzieja jednak nie zgasła.

W chwili kiedy to się wszystko działo, rzucono mnie na bardzo małą i lichą łódkę, bez sternika i bez wiosła, i puszczono na wezbrany potok, potok, jak się później domyśliłem, wezbrany łzami [...] W tem doszedł moich uszów odgłos, *nie ma innego! nie ma innego!* i równocześnie widziałem jakies przesuwające się koło mnie istoty, istoty bydlęce w postaci ludzkiej⁵⁵.

Dalej Królikowski pisał:

te istoty spotykając się z sobą, witały się pozdrowieniem: *niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*, i odpowiedzią: *na wieki* [...] skoro się każda z tych istot ożywi Duchem Chrystusowym, wszystkie objawią Chrystusa, i dokonają rozpoczętego przez Niego dzieła odkupienia⁵⁶.

Jak wspomniałem, podobne w swej wymowie treści, które wyszły spod pióra Świątosławskiego, zostały opublikowane trzy lata później na łamach „Polski Chrystusowej”. Tekst ten, zgodnie z tytułem, zawiera *Trzy widzenia*, obrazujące rewolucyjną przemianę świata.

Słońce zczerniało – księżycy pogasty – gwiazdy rozumu pospadały w przepaście – noc czarna pokrywała świat cały [...] Tu znów nagle rzeka się wzdyma, i jakby niedość jeszcze było zniszczenia, stojące miasta rozwała... Tam pożar, jakby z głębi ziemi wszczęty, obraca w perzynę cały zabytek pychy ludzkiej... Tu znów góry jak baranki same po padolach skaczą⁵⁷.

⁵⁴ L. Królikowski, *Westchnienie pobożne za dynastją Czartoryskich w Polsce: przesłane z ziemi ucisku do synów jój w rozproszeniu*, Paryż 1840, s. 120.

⁵⁵ Ibidem, s. 121.

⁵⁶ Ibidem, s. 122.

⁵⁷ Cyt. wg: Z. Świątosławski, *Trzy widzenia*, [w:] *Lud polski w emigracji 1835–1846*, Jersey 1854, s. 257.

Te przyrodnicze metafory obrazują nadejście tego, co tamtemu pokoleniu wydawało się zarazem konieczne i nieuchronne: „Na Wschodzie sły-chać jakiś ryk, jakby zgłodniałych hien wycie – łuną całą lśnią się bagnatów zastępy – Ale czemuż tak nagle niezliczone szeregi uklęknęły? Broń złożyły do nogi – i słycać tylko: Ludu Boży! Ludu czysty!”⁵⁸.

Tego typu oniryczne motywy, które wyszły spod piór Królikowskiego i zafascynowanego nim na pewnym etapie Świętosławskiego, pozostały całkowicie niezauważone zarówno przez badaczy idei wydawcy „Polski Chrystusowej”, jak i przez historyków, którzy zajmowali się Gromadami Ludu Polskiego. Niemniej, wydają się one mówić wiele o strukturze utopii formułowanych w tych środowiskach. Podróż do idealnego świata nie jest już bowiem marginalnym epizodem utopii, stanowi zaś przedmiot autonomicznych rozważań, co najmniej równoważnych z opisami idealnego świata. Tego rodzaju komunistyczne wizje, narodzone w okresie romantyzmu, zdają się wręcz odwracać charakterystyczne dla klasycznych dzieł utopijnych sposoby rozumowania i konstruowania narracji. Utopie, ujmowane zarówno w formie literackiej, jak i przedstawiane na ilustracjach, ukazują zazwyczaj architektoniczne kręgi i prostokąty oraz wyraźnie oddzielają kulturę/cywilizację od natury⁵⁹. Tymczasem w obu przytoczonych wizjach natura aktywnie współgra z procesem rewolucyjnym – pękające skały czy wychodzące z koryt rzeki wzmacniają wrażenie, jakie robią powstające do ostatniego boju klasy ludowe. Ponadto oba przykłady ilustrują interesujący fakt, że Królikowski i Świętosławski ujmowali swe utopijne wizje przebudowy porządku społecznego w punkty⁶⁰, co pozbawiało je silnego wymiaru afektywnego, natomiast drogi dojścia do tych utopii ukazywali za pomocą onirycznych wizji, zdolnych wzbudzać silne emocje. Bez wątpienia więc mitami, a zatem czymś, co zdolne jest wywołać energię i pobudzić do dzia-

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Zwracał na to uwagę np. Zygmunt Bauman. Zob. Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. M. Bogdan, Warszawa 2010, s. 30.

⁶⁰ Naśladując *Zjednoczenie* Królikowskiego, Świętosławski napisał, utrzymane w podobnym tonie, *Ustawy Kościoła Powszechnego*. Tekst ten, wydany 24 III 1844 r., został podpisany przez 49 członków Ludu Polskiego. Zob. *Ustawy Kościoła Powszechnego*, [w:] *Lud polski w emigracji 1835–1846*, Jersey 1854, s. 277–302.

łania, były u nich symboliczne motywy przejścia od zastanego porządku do projektowanego ładu. Jako że obrazy te łączą się u nich z paruzją, czyli z ponownym przyjściem Chrystusa i końcem starego świata, proponuję te interesujące formy wyrazu określić mianem mitów eschatologicznych. Ich sformułowanie było oryginalnym wkładem obu działaczy w kanon myśli utopijnej.

Odwolania do przyrody oraz snucie utopijnych wizji nie było cechą myśli politycznej Królikowskiego jedynie w pierwszej połowie lat czterdziestych XIX wieku. W 1862 roku po raz drugi zarysował on utopijny horyzont zmiany społecznej. Wydał wówczas poemat *Pochwała rodu gęsiego*, w którym niedoskonałemu społeczeństwu ludzi przeciwstawił komunistyczną, równościową organizację gęsiego stada. Nie oznacza to, że – jako komunista niemarksistowski – w latach 1843–1862 nie interesował on się rezultatem postulowanej przez siebie przez całe życie rewolucji społecznej. Moim zdaniem jednak w większości swoich tekstów formułuje on, naświetloną pokrótce w drugiej części artykułu, krytykę istniejącego świata i utrzymujących go sił albo, dla odmiany, określa warunki brzegowe radykalnej przemiany społecznej. *Pochwała* jest natomiast czymś więcej niż tylko negacją.

Doświadczenia Królikowskiego między 1843 rokiem (*Zjednoczenie*) a wydaniem *Pochwały rodu gęsiego* w 1862 roku to upadek Wiosny Ludów (uderzyła go przede wszystkim rabacja galicyjska⁶¹) i fiasko ruchu ikaryjskiego, w którego struktury był silnie zaangażowany. *Pochwała* jest więc podsumowaniem pewnego etapu jego aktywności. Co zdumiewające, nie została ona w całości przedrukowana w żadnej z dwóch antologii jego pism⁶². Niektórzy z badaczy do interpretacji tego dzieła podeszli w sposób pobieżny, a wręcz lekceważący, skupiając się na braku walorów artystycznych tej utopii, ujętej w formie „przedziwnego” poematu⁶³. Inni próbowali spozycjonować *Pochwałę* jako głos przeciwko podejmowaniu kolej-

⁶¹ „Zbratnienie” 1847, z. 1, s. 25, 39.

⁶² Niewielki tylko fragment tego kilkudziesięciostroonicowego poematu znalazł się w: Ludwik Królikowski. *Wybór pism*, wstęp i przyp. A. Sikora, wybór H. Temkinowa, Warszawa 1972, s. 693–696.

⁶³ A. Sikora, *Królikowski czyli...*, s. 20; J. Turowski, op. cit., s. 190.

nych prób powstańczych, jako wyraz rozgoryczenia w związku z fiaskiem ruchu ikaryjskiego, czy wreszcie jako polemikę z dyktatorskimi zapędami Ludwika Mierosławskiego⁶⁴.

Proponuję spojrzeć na poemat od nieco innej strony. Przede wszystkim ciekawa jest jego konwencja. Posługiwanie się zwierzętami było dość typowe dla satyrycznych utworów lirycznych, pisanych w środowiskach emigracyjnych. Królikowski zresztą na samym początku swego dzieła nawiązuje czytelnie do jednego z twórców takich wierszy, Antoniego Góreckiego⁶⁵. Myślę, że *Pochwała*, choć istotnie zawiera w pewnym fragmencie wyraźne krytyczne odniesienie do Mierosławskiego, zgodnie z intencjami autora mogłaby być interpretowana jako dzieło o wymowie uniwersalnej. *Pochwała* to surowa krytyka prawa pisanego, tradycji, wszelkiej hierarchii (zarówno relacji władca–poddany, kapłan–wierny, jak i niesymetrycznych stosunków rodzinnych „w nędznej chacie”), to manifest komunizmu, tym razem jednak – inaczej niż w projekcie *Zjednoczenia* – wyobrażanego nie jako scentralizowana machina ucisku, tylko jako zniesienie wszelkiego typu instytucji. To projekt społeczeństwa jako stada, nieograniczonego żadnymi ramami, nawet tak szerokimi, jak popularne w tym okresie w kręgach lewicy emigracyjnej konstrukcje „ludu”, „ludu-narodu”, „gminy” itp.⁶⁶ Forma tej utopii, a także jej treść, czynią ją dziełem wyjątkowym, a jej pojawienie się ilustruje zmianę w poglądach Królikowskiego, której zupełnie nie dostrzegli niektórzy z badaczy.

⁶⁴ J. Ujejski, op. cit., s. 438; H. Uniejewska, op. cit., s. 148; A. Ciołkosz, L. Ciołkosz, op. cit., s. 196.

⁶⁵ L. Królikowski, *Pochwała rodu gęsiego przed obliczem Bożem ku przestrzodze i zbudowaniu braci szukających zbawienia wiecznego swojej Ojczyzny*, Paryż 1862, s. 3.

⁶⁶ Ibidem.

Podsumowanie. Prorok Królikowski i zmierzch radykalnego romantyzmu

W artykule wskazano na retoryczny wymiar metafor religijnych obecnych w pismach Królikowskiego. Występując jako prorok Słowa Bożego, dokonywał on uwznioślenia swych politycznych zapatrywań. Jednak przyjęte przez niego formy wyrazu okazały się paradygmatami, strukturyzującymi jego ogląd świata. W ogląd ten organicznie wpisany był resentyment do rzeczywistości zastanej, ale także utopijny horyzont jej przebudowy. Jak wskazałem, w utopijnych poglądach wydawcy „Polski Chrystusowej” następowały spore zmiany, nowatorska była także forma, w jakiej ujmował one swe projekty.

Śmierć Królikowskiego (prawdopodobnie w 1878 roku) przeszła całkowicie bez echa – żadne z emigracyjnych lub krajowych czasopism nie zamieściło choćby krótkiego nekrologu. Jednak, spoglądając z odległej perspektywy czasowej, stwierdzić można, że odejście Królikowskiego było symbolicznym, a zarazem definitywnym końcem radykalno-romantycznego etapu w dziejach polskiej myśli politycznej. Nurt ten przestał oczywiście dominować już w latach pięćdziesiątych XIX wieku, ale pewni jego przedstawiciele wciąż funkcjonowali, zwłaszcza w kręgach emigracyjnych. Rok 1878 przyniósł tu sporą zmianę, w nim bowiem zbiegło się kilka symptomatycznych wydarzeń. Oprócz Królikowskiego w tym samym roku zmarła też inna postać, wywierająca wpływ na całe pokolenie – Ludwik Mierosławski. Co więcej, również w 1878 roku ukazał się tzw. program brukselski, którego wydanie dla licznych badaczy w dobie PRL było symboliczną cezurą, wyznaczającą początek istnienia polskiego ruchu socjalistycznego (a w zasadzie: ruchu marksistowskiego)⁶⁷. Pogłębiona refleksja

⁶⁷ Tę perspektywę, wywodzącą dzieje polskiej refleksji socjalistycznej od lat siedemdziesiątych XIX w., przyjmują np. I. Wołkowicz, *Początki socjalistycznego ruchu robotniczego w Królestwie Polskim: lata 1876–1879: przyczynek do badań historycznych*, tłum. I. Halbersztadt, I. Ogrodowicz, Warszawa 1952; A. Molska, *Model ustroju socjalistycznego w polskiej myśli marksistowskiej lat 1878–1886*, Warszawa 1965; L. Baumgarten, *Pierwsze polskie kółka socjalistyczne a kwestia narodowa*, „Kwartalnik Historyczny” 1968, nr 2; *Myśl socjalistyczna i marksistowska w Polsce 1878–1939*, oprac. S. Dziamski, t. 1 i 2, Warszawa

nad Królikowskim i wypuklanie politycznego, a nie religijnego wymiaru tej postaci jest głosem polemicznym także wobec tej tradycji.

Artykuł naukowy, ograniczony rygorami objętościowymi, nie pozwala oczywiście na całościową analizę wielu interesujących wątków i pytań, które budzi w historyku uważna lektura pism Królikowskiego. Kończąc, chciałbym wskazać na trzy niewyeksplorowane w istniejącej literaturze problemy badawcze, których skrupulatna analiza mogłaby rzucić nowe światło nie tylko na postać właściciela „Ofcyny Sławiańskiej”, ale także na czasy, w których przyszło mu żyć i działać. Warto byłoby zatem pochylić się nad charakterem jego języka nie tyle na poziomie retoryki, ile raczej skupiając się na samym słownictwie (pojęciach), obecnych w wypowiedziach. Trudno bowiem zaprzeczyć, że zjawisko Wielkiej Emigracji przyczyniło się do stymulacji przemian polskiego języka politycznego. Królikowski zatem, borykając się z nowoczesnością, odrzucał ją na poziomie werbalnym, choć zarazem w swych pismach posługiwał się licznymi „-izmami”, czyli specyficzną formą domkniętych pojęć, takich jak „socjalizm” czy „komunizm”, które zwiastowały już nadejście nowoczesności. Ponadto interesujące byłoby zbadanie związków Królikowskiego z ruchem ikaryjskim i jego ewentualnego wpływu na kolonie, zakładane na terenie Stanów Zjednoczonych. Zjawisko to zostało omówione bardzo pobieżnie w literaturze przedmiotu, a większość autorów ograniczała się do powtarzania tyleż oczywistego dla znawcy tematu, co banalnego w gruncie rzeczy spostrzeżenia, że istotny wpływ na idee Królikowskiego miał Cabet. Wreszcie, ciekawą możliwością, stojącą przed czytelnikiem pism wydawcy „Polski Chrystusowej” wydaje się postawienie pytania o agenta, który dokonać miałby postulowanej przez niego zmiany systemową. Innymi słowy, warto byłoby analizować jego dzieła z intencją wyszukania podmiotów, które doprowadzić miały do realizacji szkicowanych utopii, oraz rozważyć, na ile jego wizja zmiany miała charakter pokojowy, a na ile zmierzała ku wywołaniu zbrojnego powstania. Co najważniejsze jednak, mam nadzieję, że w humanistyce stopniowo odżyje refleksja nad nietuzinkową postacią, jaką był Królikowski.

1984; R. Michalski, *Socjalizm a niepodległość w polskiej myśli socjalistycznej (1878–1918)*, Toruń 1988; J. Myśliński, *Swobody, fabryk i ziemi!*, („Dzieje narodu i państwa polskiego”, t. 3), Warszawa 1988.