

Maria Janion

Romantyczni jakobini : Dembowski - Berwiński

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 62/2, 3-30

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

I. R O Z P R A W Y I A R T Y K U Ł Y

Pamiętnik Literacki LXII, 1971, z. 2

MARIA JANION

ROMANTYCZNI JAKOBINI. DEMBOWSKI — BERWIŃSKI

Zygmunt Krasiński cierpiał na dwie obsesje: rewolucji i jakobinów. Snuło się za nim, przed nim i wszędzie widmo Rzeczypospolitej Czerwonej. Nie mamy przecież powodu narzekać na te obsesje: zawdzięczamy im wielkie *inferno* rewolucji przedstawione w *Nie-Boskiej Komedii*, zawdzięczamy wiele — rozsianych przede wszystkim w nader obfitej korespondencji — uwag, spostrzeżeń, notatek, refleksji, zapisków i rozważań o europejskiej i polskiej rewolucji, o jej ludziach. Wśród portretów rewolucjonistów nakreślonych krwią i żółcią przez Krasińskiego osobne miejsce zajmuje — natchniony strasznym tonem mongolskim — Mickiewicz w roku 1848. Nie o tych zmaganiach Krasińskiego — z Mickiewiczem, a wcześniej jeszcze ze Słowackim — chcemy tutaj mówić. Naturalnie, w nich przede wszystkim zawarty został wielki scenariusz polskiej rewolucji. W nich — jak i w gwałtownej polemice z Henrykiem Kamieńskim. Ale Krasińskiemu jawi się jeszcze jedna osoba dramatu — jeszcze jeden protagonista „jakubińskich spisków”¹. To Edward Dembowski.

Prawdopodobnie spotkał się z nim osobiście. To tajemnicze zetknięcie fascynowało biografów i historyków². Stanisław Małachowski opowiadał, że Krasińskiego odwiedził „młody człowiek”, głoszący ideę „panowania czysto ludowego”.

Objawiał [...] gotowość do używania wszelkich sposobów potrzebnych terroryzmu.

Poeta był przerażony tak jawnym zagrożeniem „zbrodniami i rzezią”³. Kamieński jakby potwierdzał to świadectwo: „Mówił mi o Dembowski

¹ Takiego określenia użył Z. Krasiński (*Listy do Adama Soltana*. Opracował i wstępem poprzedził Z. Sudolski. Warszawa 1970, s. 450, list z 12—20 V 1844).

² M. Grabowska przygotowuje na ten temat rozprawkę pt. *Spotkanie Pankracego z hrabią Henrykiem. Plotki i domniemania historyczne*.

³ Cyt. za: S. Tarnowski, *Zygmunt Krasiński*. T. 2. Kraków 1912, s. 175.

autor *Psalmów* jako o człowieku niesłyszanie krwawym”⁴. W roku 1843 Krasiński czytał artykuł Dembowskiego pt. *Kilka myśli o eklektyzmie* i dał wyraz oburzeniu w liście do Augusta Cieszkowskiego⁵; ale mógł nie wiedzieć, że to twór Dembowskiego: rzecz była opatrzona podpisem „D”. Natomiast w „dramacie zaczęłym z ostatnich wypadków lutowych 1846 r.” (tak brzmi notatka poety; Czubek zatytułował fragment: *Rok 1846*), dziejącym się w salonie warszawskim w styczniu 1846, pojawia się „pan Edward” (prawdopodobnie Dembowski) — postać groźna — zwiastun i uosobienie nieszczęścia. Posłuchajmy:

SIOSTRA. Idzie — idzie — a wiecie kto?

WSZYSCY. Kto?

SIOSTRA. Ktokolwiek on, to zowie się: Nieszczęście!

(*Słuchać głos za drzwiami*).

Kiedy ci mówię, puszczaj! — Czy nie wiesz, żem przyjaciel brata pani i pani. —

OBYWATEL. Ach! to pan Edward!

(*Wchodzi sąsiad*).

SIOSTRA. Wiedziałam!

SĄSIAD.

(*Na tym się dramat urywa*)⁶.

Ciekawi fakt, że chociaż Krasiński miał sposobność przepisywania utworu na czysto i czynienia wówczas poprawek⁷, to jednak go nie dokończył. Dramat się urywa tak, jakby dalszy ciąg już nie był potrzebny: Nieszczęście stanęło u progu. Trudno się domyśleć, co Krasińskiemu zmąciło tok pracy: może konieczność przejścia od stylu „realistycznego”, w którym utrzymany został znany nam fragment, do „ekspresjonistycznego” (w takim sensie, w jakim Walter Sockel ujmuje osobliwy symbolizm postaci żebraka w *Pani Bovary* Flauberta i w *Drodze do Damaszku* Strindberga⁸)?

Bo charakterystykę Dembowskiego w tonacji ironiczno-realistycznej Krasiński naszkicował w liście do Małachowskiego z 30 III 1846:

⁴ H. K a m i e ń s k i, *Pamiętniki i wizerunki*. Z rękopisów przygotowała do druku i przypisami opatrzyła J. Śliwińska. Wstęp opracował W. Kula. Wrocław 1951, s. 81. Dalej następuje niezmiernie istotny i ciekawy wywód Kamieńskiego na temat stosunku Dembowskiego do terroryzmu, wywód poważnie korygujący zacytowane zdanie autora *Psalmów*.

⁵ Piszę o tym w studium pt. *Dialektyka historii w polemice między Słowackim a Krasińskim*. W: *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*. Warszawa 1969, s. 171.

⁶ Z. K r a s i ń s k i, *Pisma*. Wydanie Jubileuszowe. T. 5. Kraków 1912, s. 113.

⁷ Informuje o tym J. C z u b e k w *Dodatku krytycznym* (jw., s. 364).

⁸ Zob. W. S o c k e l, *Estetyka ekspresjonizmu*. „Przegląd Humanistyczny” 1962, nr 4. Uwagi Sockela mogłyby się przyczynić do rozwikłania statusu istnienia takich „postaci” romantycznych, jak Pacholę w *Marii* czy Strach i Imaginacja w *Kordianie*.

Edward to dobry chłopiec, ale koniecznie sobie ubrał, że Robespier wielka historyczna figura, i odtąd zaprzął się w małpowanie figury onej wielkiej: rysy sobie na kształt jej i gesta układał, głos wyrobił był sobie z 93 r., cedził słowa wyrokowym sposobem, palec średni zawsze wystawiał naprzód, inne zginając, gdyby ostrze gilotynki, a w gruncie dusza poczciwa, serce namiętne polskie, lecz ciasny umysł i próżność olbrzymia. Dowiódł głupstwa najgłupszego, klub zakładając zaraz trzeciego dnia w Krakowie i pisząc nań prawa. Gdyby był dyktatorem został, nazajutrz po nim chyba koń jego byłby nastąpił, bo nie tacy ludzie narody do zwycięstwa prowadzą. Miał lat dwadzieścia trzy, nie więcej⁹.

Ta natrętna stylizacja rewolucyjna drażniła — i przerażała — zresztą nie tylko Krasińskiego. Kamieński opowiada, jak Aniela Dembowska, przebywająca wówczas w domu jego siostry i szwagra, miała powiedzieć: „To są bardzo poczciwi ludzie, ci Suffczyńscy, ale to nic nie pomoże, muszą wisieć, bo arystokraci”. Dembowski powtarzał to w upojeniu Kamieńskiemu, który zanotował:

Dawno to już, dawno, ale te słowa tak utkwily w mojej pamięci, że ich czas nigdy nie potrafi zatrzeć, i szczęście moje, że już więcej Dembowskiej nie widziałem, bo odtąd już wyraźny wstręt do niej czułem¹⁰.

Kim był zatem Dembowski dla Krasińskiego? Był widmem Nieszcześcia — i był dobrym, lecz ograniczonym i przez to niebezpiecznym pocziwcem-głuptasem. Zadziwiająca ambiwalencja! Być może, więcej ona mówi o Krasińskim niż o Dembowskim. Ale już w zacytowanym szkicu do portretu zostało wypowiedziane to, co Krasińskiemu kazało traktować Dembowskiego jako uosobienie siły groźnej, zbiorowej, dziejowej. To 1793 — jako symbol tego nowego świata, który nie tylko powstał, lecz ciągle poszerza swoje granice. Jeszcze dobitniej, jeszcze poważniej powiedział to Krasiński w liście z 17 III 1846 do tegoż Małachowskiego:

Dembowski i jemu podobni z swoim heglizmem i z tradycjami dziewiętnastego trzeciego są na drodze, która nie ma wyjścia, która kończy się przepaścią i dla nas, i dla narodu!¹¹

Znów więc 1793! Dembowski rozstrajał Krasińskiego tak jak i inne „demagogi” w 1846 zajmujące się „małpiarstwem 93 r. i hajdamaczy-

⁹ *Listy Zygmunta Krasińskiego do Stanisława Małachowskiego*. Kraków 1885, s. 93—94.

¹⁰ Kamieński, *op. cit.*, s. 109.

¹¹ *Listy Zygmunta Krasińskiego do Stanisława Małachowskiego*, s. 74. — Krasiński konsekwentnie utożsamiał młodoheglizm z jakobinizmem. Przytoczmy np. jedną z takich wypowiedzi (Z. Krasiński, *Listy do Jerzego Lubomirskiego*. Opracował i wstępem poprzedził Z. Sudolski. Warszawa 1965, s. 33, z 21 VIII 1839): „Szkola Hegla się rozpada, kłóci, szkaluje, o Bogu i nieśmiertelnej duszy słyszeć nie chce. Anarchia zupełna w filozofii, w teologii, w nauce! Idealnie rewolucja francuska przepływa nad tym krajem jak chmura, w idealnych sferach jakobinizm wre”.

zny”¹². Bo w wyobraźni Krasińskiego jakobini utożsamiali się z hajdamakami¹³. Jedni robili rewolucję na wschodzie, drudzy na zachodzie. Rewolucja jednak była ta sama, jak mniemał. Tyle razy Krasiński pisał z gniewnym uniesieniem o małopowaniu rewolucji francuskiej, Robespierre’a, 1793. Chciał w ten sposób zdegradować imitatorów, poniżyć naśladowców. „Ach! *servile imitatorum pecus*” — mówi Pankracy o tłumie swych zwolenników hałasujących, bezmyślnych, niewolniczo tępych. Do tego jeszcze zawstydziała Krasińskiego narodowa nieoryginalność myśli naszych „doktrynerów”:

Co mnie zagryza, to to, że emigracja tak się swarzy. Czyż demokraci pozabawieni pojęcia narodowości? Czyż tak już zaprzegli się w małpiarstwo doktryn francuskich, że nic ich odwołać do czystej myśli polskiej nie zdoła? Doktrynery takie wolą teorię swą niż życie i życia wypadki żywe. [...] Biedne głowy, przeobrażone na karb francuskiej rewolucji, jak gdyby jedna tylko rewolucja mogła być na świecie, zawsze ta sama, nigdy w innych kształtach! Głupi oni dotąd¹⁴.

Krasiński przeciwstawiał wielokształtne „życie” — martwej „doktrynie”, oddzielał przywódców od tłumów naśladowców, odcinał rewolucję francuską od jej współczesnego małpowania, wyodrębniał czystą myśl polską od francuskiej doktryny. Nie dopatrujemy się w tym wszystkim jednak jakiejś większej koncepcji historiozoficznej, ani też — tym bardziej — poszukiwania źródeł „autentycznej”, „narodowej” rewolucji. Poza normalną, arystokratyczno-romantyczną niechęcią do „tłumów” i ludzi „średnich” Krasiński odwoływał się tu po prostu do szeroko rozpowszechnionych, banalnych wręcz w konserwatywnym myśleniu ówczesnym sposobów dewaluacji rewolucji (co nie oznacza bynajmniej, że miał pozytywny sąd o postaci Robespierre’a czy o r. 1793). Uprawiał zwykłą, potoczną, konserwatywną demagogię.

W swych odczuciach, odruchach, wyobrażeniach Krasiński nie był bynajmniej odosobniony. Dowodów byłoby wiele — przytoczmy na razie jeden. Patologiczny nienawistnik, chory — jak sam to określił — na „bezrozumną antropofobię”, a już szczególnie obsesyjnie tropiący ślady działalności rewolucjonistów, choć sam przejściowo w młodości związał

¹² Wyrażenie użyte w liście do K. Gaszyńskiego z 25 III 1846 (*Listy Zygmunta Krasińskiego do Konstantego Gaszyńskiego*. Lwów 1882, s. 264).

¹³ Rabacja Szeli to była dla niego „druga koliszczyna”. Sąd ten zaczerpnął z listu J. Lubomirskiego, który sformułował o r. 1846 zdanie przepisane przez Krasińskiego w liście do Małachowskiego (*Listy Zygmunta Krasińskiego do Stanisława Małachowskiego*, s. 67, z 16 III 1846; podkreślenia pochodzą zapewne od Krasińskiego): „Koliszczyna druga, choć z tych samych źródeł płynąca, zalewa kraj krwią i łzami”. Por. Krasiński, *Listy do Jerzego Lubomirskiego*, s. 403—404.

¹⁴ *Listy Zygmunta Krasińskiego do Stanisława Małachowskiego*, s. 83, z 20 III 1846.

swe losy z tajnym sprzysiężeniem, Ludwik Jabłonowski, wystawił im takie świadectwo:

W kraju została szajka najgorszego rodzaju wichrzycieli, a napłynęła z Francji ćma już całkiem otwartych socjalistów, jak Malinowski, Leon Zaleski, Napoleon Nowicki, Robert Chmielewski *etc.* Ci prawie bezwzględnie narodowość na drugie usuwali pole, a — jak w [r.] 1871 Paryska Komuna — marzyli tylko o zemście na szlachcie, guillotynie i apoteozując koliszczyznę wywoływali Rzeczypospolitą kąpiącą się we krwi i błocie [...], z rewolucji francuskiej znali tylko koszt guillotyny, z dziejów Polski humaniszczynę i wieszaniny warszawskie, wszystko inne było im obce¹⁵.

Od przeciwników tej generacji rewolucyjnej, która ginęła masowo w więzieniach, egzekucjach, na polach bitew rewolucji europejskiej, dowiadujemy się, jak określony, jak wyrazisty kształt nadawała ona polskiej rewolucji. Dembowski był jednym z jej współtwórców.

Nic dziwnego zatem, że wysuwa się ciągle na pierwszy plan, że tyle miejsca zajmuje w zgorączkowanej rewolucją wyobraźni Krasińskiego. Podsumujmy krótko: Dembowski był dla Krasińskiego jakobinem, a raczej — imitatorem jakobinów. Dołączył do niego również i Berwińskiego. Bo głównie do autora *Mogily Kościuszki* i *Marsza w przyszłość* odnoszą się szydliwe słowa z listu Krasińskiego — po otrzymaniu wiadomości o rabacji galicyjskiej:

O, mieli co opiewać poznańscy poeci! mieli co wynosić pod obłoki cnoty ludowe, świętość ludową, poczciwość ludową, sprawiedliwość ludową, zapal ludowy do wielkich rzeczy, sens niezawodny ludowy, taki niezawodny jak papieża!¹⁶

Krasiński triumfował nad Berwińskim — tak jak nad Słowackim:

Więc strach, mówisz, mówił ze mnie,
Gdym przeczuwał, że się w ciemnie
Zasuwamy, a nie w zorzę —
I że lud się zhańbi może? —¹⁷

Był to jednak triumf pozorny. Pozorny przede wszystkim dlatego, że Krasiński oskarżał polskich jakobinów — tu: skrajnie rewolucyjnych romantyków o ignorancję, krótkowzroczność, nieautentyczność, „małpiarstwo” 1793 roku. A oni byli właśnie najbardziej świadomymi, konsekwentnymi i prawowitymi dziedzicami wielkiej rewolucji. Byli jej dalekowzrocznymi spadkobiercami.

Wiktor Hugo traktował romantyzm jako wyraz literacki rewolucji politycznej, która się dokonała w wieku XVIII.

¹⁵ L. Jabłonowski, *Pamiętniki*. Opracował oraz wstępem i przypisami opatrzył K. Lewicki. Kraków 1963, s. 219.

¹⁶ *Listy Zygmunta Krasińskiego do Stanisława Małachowskiego*, s. 77, z 18 III 1846.

¹⁷ Z. Krasiński, *Psalm żalu*. W: *Pisma*, t. 5, s. 45.

Powiedzenie „rok 93 w literaturze”, tak często w 1830 roku powtarzane w formie zarzutu przeciwko literaturze współczesnej, nie jest zgola tą zniewagą, którą by być chciało.

— dowodził. Zawarta jest w nim pewna doza słuszności, chociaż w intencjach tkwił zamiar zniesławienia.

I tutaj, jak zwykle, ślepa była przenikliwość nienawiści. Błoto, którym obzuca ona czoło prawdy, jest pozłotą, światłem i sławą.

— chełpi się Hugo. Romantycy za zaszczyt poczytują sobie tę zniewagę.

Jesteśmy rokiem 89, nie tylko 93. Rewolucja, cała Rewolucja — oto źródła literatury dziewiętnastego wieku.

Ta literatura stanowi „logiczną dedukcję z wielkiego wydarzenia chaotycznego i genezyjskiego, które ojcowie nasi oglądali, które dało nowy punkt wyjścia światu”.

I dalej Hugo snuje tę swoją romantyczno-rewolucyjną kosmogonię i genealogię.

Przyznajemy się do własnej chwały — jesteśmy rewolucjonistami. Myśliciele czasów naszych, poeci, pisarze, historycy, mówcy, filozofowie, wszyscy, wszyscy i wszyscy wywodzą się z rewolucji francuskiej. Z niej, i tylko z niej. Rok 89 zniszczył Bastylię; rok 93 zdarł koronę z Luwru. Z 89 wyszło Oswobodzenie, a z 93 Zwycięstwo. Rok 89 i rok 93 — z nich to wywodzą się ludzie dziewiętnastego wieku. To jest ojciec ich i matka. Nie szukajcie dla nich innego pokrewieństwa, innego natchnienia, innych korzeni ¹⁸.

Wielką retoryką Hugo odpowiedzieliśmy na oskarżenia Krasińskiego — oskarżenia, jak widać, w Europie powszechne. Autor *Chłosty* pomógł nam również w wystawieniu Dembowskiego świadectwa prawego i dobrego urodzenia. Ma on „ojca” i „matkę”, nie musi się wstydzić swego rodowodu. Wywiedziona przez Hugo genealogia nie hańbi naszych romantycznych jakobinów.

W XIX wieku, w pierwszej jego połowie, być jakobinem, wskrzesić „tradycje dziewięćdziesiątego trzeciego” — to znaczyło połączyć jakobińską egzaltację i rewolucyjny romantyzm z racjonalizmem. Słowacki i Mickiewicz, by uzasadnić rewolucję, musieli się odwołać do pomocy Słowa Bożego. Romantyków takich, jak Dembowski i Berwiński, do rewolucji bez mistyki prowadziła droga przez lewicę heglowską, przez racjonalistyczną filozofię historii, przez krytykę krytyki. To była jedyna wówczas szkoła „bezmistycznej” rewolucji; nauki w niej pobierał również Marks.

Tematem naszych rozważań stanie się właśnie zespół cech znaczących

¹⁸ W. Hugo, *Wiek dziewiętnasty*. W: *Literatura i polityka*. Przełożyła H. Szumańska-Grossowa. Warszawa 1953, s. 80—82.

polskiego jakobinizmu romantycznego — na przykładzie dwóch jego najwybitniejszych przedstawicieli.

W swoim słynnym studium z 1845 r. (w tytule jego znalazły się dwa ulubione pojęcia autora: „filozofia” i „przyszłość”), w studium pt. *Myśli o przyszłości filozofii*, Dembowski zdawał sprawę ze stanu kryzysu, „rozstroju”, „rozstępu”, „odmętu walczących ze sobą sprzeczności” we współczesnym społeczeństwie. W rozmaitych postaciach tych sprzeczności dostrzegał jedną i tę samą: przeciwieństwo „świata myśli i świata czynu”. W takich kategoriach przedstawiała mu się teraźniejszość i jej dramatyczne rozdzarcie, a w „pogodzeniu świata myśli ze światem czynu” dostrzegał posłannictwo dziejowe swej epoki. Sposób problematyzacji był znamieny dla struktury myśli europejskiej, dla jej podstawowych antynomii tak swoiście ujawnionych w Oświeceniu¹⁹, dla nurtującego ją przeciwstawienia „myśli” i „bytu”, „słowa” i „czynu”. Wszakże ujęcie Dembowskiego (wzięte w ogólnym zarysie od Cieszkowskiego) odznaczało się pewnym wybitnie rewolucyjnym rysem.

Oto Francja jest „dzielnicą czynu”, Niemcy — „dzielnicą myśli”,

W obu narodach zaszły wielkie rewolucje ku zburzeniu ducha średnich wieków, którego istota (rozstęg myśli i czynu) wpoila się głęboko w serce dzisiejszego społeczeństwa i nie daje się zniweczyć. [P IV, 364]²⁰

Średniowiecze jest tu oczywiście pojmowane jako „grobową” przeszłość, duch ciemnej dawności — Dembowski będąc romantykiem, ale i rewolucjonistą, z „rozumu” nie żywił sympatii dla wieków średnich. Zestawiając teraz pary niemiecko-francuskie („Kant i Robespierre, Fichte i Babeuf, Schelling i Saint-Simon, Hegel i Fourier, Feuerbach i Proudhon”), Dembowski jednak nie sądził, że ten kontredans ludzi myśli i ludzi czynu spełnić może swą historyczną misję. „Zniweczenie rozdwojenia” będzie dziełem narodu polskiego, którego filozofia stanie się „wiedzą jedni myśli i czynu, wiedzą t w ó r c z o ś c i” (P IV, 365).

Twórczość to „czarowne pojęcie”! — wykrzykuje Dembowski, dowodząc w przypisie, że tego wyrazu nie mają ani Francuzi, ani Niemcy, co od razu dowodzi szczególności naszego przeznaczenia w wiadomym dziele filozoficzno-rewolucyjnego zbawienia ludzkości. To my pogodzimy Robespierre’a z Heglem, a „twórczość społeczna”, czyli „twórczość dziejowa”, będzie główną domeną spełnienia misji. W tym wywodzie są dwie

¹⁹ Ю. Лотман, *К проблеме типологии культуры*. W zbiorze: *Труды по знаковым системам*. Т. 3. Тапты 1967, s. 36: w Oświeceniu „antyteza: »naturalne« — »nienaturalne«, jest synonimiczna wobec opozycji: »rzecz«, »czyn«, »realia« — »słowa«”.

²⁰ W ten sposób oznaczamy cytaty z: E. Dembowskiego, *Pisma*. T. 3—4. Warszawa 1955. Cyfra rzymska wskazuje tom, arabska — stronicę tego wydania.

idee zastanawiające z naszego punktu widzenia. Po pierwsze, wprowadzenie jakobińskiego czynu jako niezbędnego składnika „twórczości”²¹. Po drugie, pojęcie „twórczości dziejowej” jako rewolucyjnej *praxis*. Nic dziwnego, że już w *Kilku myślach o eklektyzmie* z 1843 r. heglizm potępił Dembowski za to, że

cierpi zle społeczne istniejące, a przez to nie zostaje doprowadzonym do swych ostatecznych wypadków. [P III, 342]

Odwolujemy się tu do heglizmu i jego krytyki, gdyż interesuje nas ten swoisty sposób, przy pomocy którego Dembowski połączył heglizm z romantyzmem, racjonalizm z rewolucjonizmem. W tym względzie niezmiernie istotne jest ustosunkowanie do siebie pojęć „rozumu” i „twórczości”, które Dembowski przedstawił w swych znakomitych i niemal ostatnich już, niestety, *Myślach o przyszłości filozofii*.

Tworzenie, jako jednia myśli i czynu, jest przede wszystkim prawdą rozumności; niezgoda z rozumem nie istnieje w świecie, bo co się z rozumem nie zgadza, to nie ma w sobie sankcji twórczości, to jest złudą, fałszem, przesądem, to ma być odrzucone. W dziedzinie myślowej wszystko iść musi przed trybunał rozumu, a wszelki przesąd skonać pod gilotyną krytyki. [P IV, 374—375]

Filozofia polska musi się również poddać temu procesowi weryfikacji, samopoznania — przez krytykę. I tutaj następuje fascynujące przekształcenie słynnego zdania Hegla: nie to, co rzeczywiste, jest rozumne, lecz to, co twórcze, jest rozumne.

Filozofia polska nie zaneguje dzisiejszej niemieckiej, owszem, wcieli ją w siebie, rozprzestrzeni jej dziedzinę, uzna wszechpotęgę rozumu, nie zblednie przed trybunałem krytyki i przez to dopiero postawi się jako prawda. Rozum pozostanie wiecznym sędzią, przed którym stać musi pojęcie. Twórczość, wyższa od rozumu nieskończenie, bo ma się doń, jak życie do myśli o życiu, musi także stać przed krytyką rozumu i tylko o tyle będzie wolną, twórczą, samą sobą i prawdą, o ile będzie rozumną. [P IV, 375]

„Rozum” i „krytyka” mają prawo i obowiązek sądzić „twórczość” — rewolucję. Rewolucja, zrodzona przez „miłość” i „namiętność”, wciela w sobie rozum. „Rozum i rewolucja” — przytaczamy tytuł słynnego dzie-

²¹ Dembowski kilkakrotnie potykał się w obronie Robespierre’a. Rewolucji miał za złe, że albo nie umiała wytepić ostatecznie arystokracji, albo też nie umiała rozwinąć w niej mocniej swego wpływu (ten pogląd rzutuje zresztą na jego interpretację *Nie-Boskiej Komedii*). W każdym razie (*Twórczość w żywocie społeczności*, P III, 233): „Już wiek ośmnasty, ten mało znany, zasłużony, a potępiany wiek, zanucił *Requiem* nad średniowiecznością, a z pierwszym strzału rewolucji francuskiej hukiem wybiła na zegarze czasów północ dla skrępowań i kajdan feudalnego świata”. To była „strona postępu, strona ludowa” wieku XVIII.

ła Herberta Marcusego, poświęconego filozofii Hegla i powstaniu teorii społecznej — to główny temat rozważań Dembowskiego.

Utożsamienie „rozumu” i „twórczości” przez odniesienie ich do „prawdy” i „wolności” dokonało się w filozofii Dembowskiego na gruncie właściwego mu połączenia Heglowskiego racjonalizmu z rewolucyjnym romantyzmem. Jest to mieszanka zupełnie oryginalna, jeśli zważymy, że młodohegliści niemieccy, do których Dembowski się zbliżał w wielu swych przekonaniach, wyrażali niejednokrotnie bardzo krytyczny, a nawet wrogi i pogardliwy sąd o romantyzmie. Jest to, oczywiście, różnica dwóch romantyzmów. Romantyzm niemiecki nie mógł pomóc lewicy heglowskiej w Niemczech w kształtowaniu filozofii „czynu” i „przyszłości”. Natomiast Dembowski mógł czerpać z romantyzmu polskiego pełną garścią — i czerpał. Wziął z niego i „uczucie”, i „namiętność”, i „twórczość”, i „lud”, i „miłość”, i „czyn”. Jego wizja (w artykule *O postępach w filozoficznym pojmowaniu bytu*), przedstawiająca, jak pracuje „krwawo i męczeńsko historia w świętej sprawie postępu”, nie odbiega w niczym od wizji naszych romantyków. Zresztą wspólne jest im przekonanie, że historia nie ma kresu:

czyn jest urzeczywisczeniem myśli, przejściem myśli w istność rzeczywistą, wszelka zaś historia, będąc ciągłym czynieniem, czyli następstwem koniecznym szeregu czynów płynących ze siebie, musi być zreczywisczeniem myśli, ta zaś myśl wyrabiać się musi krwią i męczeńskim narodów żywotem, boć gdyby nie wyrabiała się i nie postępowała, raz zreczywisczona stałaby się jednym czynem i potok historii zamarzłby, ludzkość skonałaby, nie byłoby historii. [P IV, 66]

Nie byłoby historii, gdyż nie byłoby postępu. Postępu przez krew i żywot męczeński.

Ale zarazem Dembowski podjął — i musiał podjąć — polemikę z wielkim romantyzmem, przede wszystkim z Mickiewiczem — i to w punkcie zupełnie decydującym dla rewolucji polskiej. Otóż w artykule *Twórczość w żywocie społeczności* Dembowski uważał, że „Miłość (ku całej ludzkości) jako czyn jest istotą żywota społecznego” (P III, 233) (było to bliskie Feuerbachowskiej idei bezpośrednich więzi między ludźmi). Ale dziś nie wystarczy już mówić każdemu w dawnej indywidualistycznej terminologii chrześcijańskiej: bądź cnotliwym, bądź dobrym itd. Z Wielkiej Rewolucji Francuskiej płynie nauka, że zbawienie może być tylko zbiorowe, czyli — w charakterystycznym języku Dembowskiego — „ludowe”.

Poświęcenie siebie nie uważamy tu jednak bynajmniej indywidualnie, ale w całym znaczeniu wyrazu ludowo. Doszli już ludzie na drodze myślenia do przekonania i przeświadczenia się, że wszelki postęp na drodze indywidualnego wykształcenia jest abstrakcją, a jako taka jest czczą, więc że tylko postępy ludowe są prawdziwymi postępami. [P III, 233]

Wiele i często pisał Dembowski na ten temat: wszak był to zrab jego myślenia o wielkiej przemianie rewolucyjnej. Tak pojmował „miłość ludu”. Tu musiało nastąpić gwałtowne starcie z Mickiewiczem — „głównym apostołem mesjanizmu”.

Bowiem Dembowski miał mesjanizm za „wiarę w osoby”. Niezmiernie trafnie charakteryzował w *Myślach o przyszłości filozofii* to, co dziś nazywamy ideą charyzmatycznego przywództwa w mesjanizmie *Prelekcji paryskich*:

Według tej doktryny człowiek pojedynczy jest zupełnym zreczywisczeniem myśli posłanniczej; przez człowieka pojedynczego tylko myśl ta objawia się, a szereg objawień tej myśli [...], czyli szereg po sobie następujących wielkich mężów, prowadników ludzkości, uosobień wielkich idei, mesjaszów, jest zreczywisczeniem najwyższego celu ludzkości.

Konsekwencją myślowa takiego stanowiska była dla Dembowskiego oczywista i ją właśnie najbardziej potępił:

Doktryna mesjanizmu ucząc, że człowiek pojedynczy jest zupełną inkarnacją idei, żyjącą ideą (porównaj wyobrażenie saint-simonistów: *loi vivante*), lekceważy społeczeństwo i jego rzeczywisty postęp.

Różnica między saint-simonizmem a mesjanizmem wedle Dembowskiego tkwi w tym, że saint-simonizm określa postępowo kierunek rozwoju nosiciela idei, mesjanizm natomiast tego nie czyni, jest mu to obojętne:

Wszelki porządek społeczński jest dlań dobrym, byle mąż wielki przewodniczył.

Nie pyta się, czy jeniałny człowiek jest postępowym, czy wstecznym.

„Samolubnego” Napoleona ubóstwia, Robespierre’a potępia. Zaś celem każdego dążenia prawdziwie „ludowego” (i tu Dembowski zgadza się z saint-simonistami) „być winno polepszenie losu najliczniejszej i najnieszczęśliwszej warstwy społeczeństwa”. Oto deklaracja, którą Krasiński — dotknięty jej „materialistyczną”, „niską” dążnością — nazwałby prawdopodobnie „komunistowską”. Trzeba podkreślić, że za podobne idee Krasiński zaatakuje Mickiewicza w r. 1848, ale, oczywiście, Dembowski już o tym obrocie myśli i czynu Mickiewiczowego nie mógł wiedzieć.

Przejmując na chwilę język mesjanizmu, Dembowski oświadcza:

Według nas tylko społeczeństwo, tylko naród jest myśli posłanniczej zreczywisczeniem zupełnym, żyjącą ideą, objawem zupełnym twórczości, mesjaszem.

Postęp społeczny rodzą nie „geniusze”, lecz „masy narodu”. Inaczej widzi przeznaczenie ludów: nie one mają się ugiąć przed wolą wielkich

mężów, lecz wielcy mężowie przed ich wolą. I wreszcie jeszcze raz kategorycznie, aforystycznie: „Filozofia polska wierzy w lud, a mesjanizm wierzy w osoby” (P IV, 372—373). W ten sposób Dembowski podważał mistyczny cezarianizm Mickiewicza, a również potencjalnie i *Króla-Ducha*, chociaż ta wielka epopeja mistyczna zawarta była dopiero w możliwościach polskiego romantyzmu, Dembowski jej nie poznał (ale zdążył już nasarkać w *Piśmiennictwie polskim w zarysie* na *Księdza Marka* i *Sen srebrny Salomei* za to, że „przesiąkłe są mistycyzmem” (P IV, 333)).

Mickiewicz był ukochanym pisarzem Dembowskiego. Toteż w przypisku do *Myśli o przyszłości filozofii* Dembowski upewniał czytelników, że scharakteryzowane poglądy „choć przez niego wyrzeczone, przecież nie stały się uroczymi”, a wiadomo, iż wszystko od niego czaruje „pięknością i urokiem” (P IV, 374). Opór Dembowskiego przeciw „chromości” Mickiewiczowego mesjanizmu nawet nie był rozpaczliwy: tak bardzo czuł się twórcą i przedstawicielem prawdziwej, rewolucyjnej „filozofii polskiej”. Ale zarazem i w samym Mickiewiczu dostrzegał „pęknięcie serca”: dwukrotnie podkreślał, że „Mickiewicz nie jest konsekwentny z zasadami swoimi”, że „wyrzekłszy wiarę w osoby nie może z nią pozostać w konsekwencji”, bo „wypowiada cześć narodowości, apoteozę jej”, a przez to samo już staje na gruncie „filozofii polskiej” (P IV, 374). Tak Dembowski dał wyraz przekonaniu o antynomicznej strukturze poglądów Mickiewicza: odsłaniał ją w uwikłaniu jednostki i zbiorowości, „osoby” i „narodu, sądząc, że „najjenialszy wieszcz” nie umie zapewnić właściwej równowagi obydwu „siłom społeczeńskim”, że niebezpiecznie przechyla się ku uświęceniu „samowoli geniuszów”.

Wielcy mężowie byli dla Mickiewicza Bożymi posłannikami. Przynosili oni swą misję z zewnątrz: rozmawiali z Bogiem, który im tylko objawiał swe prawdy; postęp czynili gnani przez siłę im jedynie znaną, której podporządkowywali podległe masy ludu. Otóż trudno wyobrazić sobie coś bardziej obcego poglądom Dembowskiego — i to w ich najbardziej rdzennym tronie. Idzie, oczywiście, o koncepcję człowieka.

Feuerbachowski antropologizm, ku któremu Dembowski się zbliżał, osiągnąwszy go w ostatnim okresie swej twórczości, pozostawał w rażącej sprzeczności z tym, co nazwaliśmy mistycznym cezarianizmem. Tu jednostka czerpała swą siłę z Boga, tam — z siebie. Trafnie pisze historyk myśli Dembowskiego o źródłach i charakterze jego koncepcji osobowości, że

wymierzona jest przeciwko przenoszeniu istoty człowieczeństwa poza granice ludzkiej egzystencji, a więc przeciwko uzależnieniu zarówno uniwersalności jak i indywidualności ludzkiej od związków z transcendentnym, osobowym i rozumnym Bogiem. Twórczość, jako synteza rozumu i uczucia, nie włącza elementu

wiary religijnej, a jej realizacja nie wyprowadza człowieka poza jego własny, swoiście ludzki świat²².

„Człowiek — to świat człowieka” — pisał Marks w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* z lat 1843—1844. I dalej:

Krytyka zniszczyła urojone kwiaty, upiększające kajdany, nie po to, by człowiek dźwigał kajdany bez ułud i bez pociechy, ale po to, by zrzucił kajdany i rwał kwiaty żywe. [...] Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dokoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dokoła samego siebie²³.

Słońce Dembowskiego było również antropocentryczne. Tego właśnie nie mógł mu darować Krasieński po lekturze artykułu *Kilka myśli o eklektyzmie* — antropocentryzm był dla niego równoznaczny z jakobinizmem filozoficznym, z uznaniem ludzkości za cel bezwzględny, ostateczny, boski, absolutny. Dalszym krokiem na tej samej drodze mogło być tylko dążenie do politycznego i społecznego wyzwolenia ludzkości. Dembowski więc w artykule tym ostrzegął:

Pamiętajmyż przede wszystkim, iż każda myśl nie dążąca pośrednio lub bezpośrednio ku rozwinięciu żywiołów ludowych i nie mająca na celu samodzielności a szczęścia ludu, tej najciotliwszej, najliczniejszej a najnieszczęśliwszej części ludzkości, zmarnowaną jest [...]. [P III, 370]

Zgodne jest to myślenie z dialektyką rozwoju młodoheglizmu. Jego historyk, zwracając uwagę na znamienne dla niego „jedność antropologii z polityką”, na zlewanie się treści politycznych z treściami etycznymi, dowodzi:

W wyniku negacji transcendencji w światopoglądzie młodoheglistów dokonało się utożsamienie metafizyki i historii. To znaczy, że ujęli oni człowieka jako byt realizujący się całkowicie w wymiarze historyczno-społecznym. Znaczy to dalej, że w człowieku nie ma żadnych momentów, które by w jakikolwiek sposób przekraczały historię. Proces historyczno-społeczny jest zarazem procesem, który realizuje wartości. Historia nabiera sensu przez to, że w niej człowiek staje się sobą, uświadamia sobie swoją istotę i tym samym swoje powołanie. Człowiek jest absolutem, ale absolutem, który staje się w historii. [...] Owo przekonanie o możliwości pełnej realizacji powołania człowieka w historii nadaje antropologii młodoheglistów rys prometejski i optymistyczny zarazem²⁴.

Takie właśnie były przekonania Dembowskiego w ostatnim okresie jego krótkiego i bujnego życia. Życia, którego ten Prometeusz polskiej rewolucji dokonał w myśl własnych uniesień:

Żyć, prawdziwie żyć, to jest być czymś więcej jak tym, czym każdy jest człowiek, być aniołem ludzkości, szalenie zakochanym w ludzkości, jest to

²² J. Ład y k a, *Dembowski*. Warszawa 1968, s. 51—52.

²³ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1960, s. 457, 458.

²⁴ R. P a n a s i u k, *Lewica heglowska*. Warszawa 1969, s. 90—91.

być cnotliwym dla cnoty, wielkim dla dobra ludzkości, jest to siebie mieć za nic, a lud za wszystko! [...] Biadać tym, co się zowią chrześcijanami, a nie rozumiem, a nie uznają, co jest żywot, i pomieszają go ze ślepą dobroduszością, a cnotę z powszedniością! [P III, 226—227]

— pisał w artykule *Twórczość w żywocie społeczności*. On właśnie był „szalenie zakochany w ludzkości”; to była jego prawda żywota wiecznego; innej wiary, innej miłości, innej nadziei — innej transcendencji nie potrzebował. W „miłości w czynie”, w poświęceniu „ludowym”, w śmierci wreszcie, w swojej śmierci rewolucjonisty, był „aniołem ludzkości” — wstępował w swoje ludzkie niebo.

Gdy Dembowski padł od kuli w dniu 26 lutego 1846, już od dwóch miesięcy przebywał w więzieniu austriackim współtowarzysz jego myśli i walki, ten, któremu dedykował *Piśmiennictwo polskie w zarysie*: „Ryszardowi Berwińskiemu na pamiątkę doznanej od niego przyjaźni E. D. —” (P IV, 102). W części 2 swych *Poezji* (1844) Berwiński zamieścił cykl poetycki pod znamienym tytułem: *Księga życia i śmierci*, poprzedzony równie znamienym mottem: „*Dos moi pu sto*” — „daj mi punkt oparcia”. Archimedes, gdy wykrył zasadę dźwigni, miał tak powiedzieć — w domysle pozostawiając ciąg dalszy — „a poruszę z posad ziemię”. Ten Archimedesowy wątek przenika cały zbiór Berwińskiego. Idzie tu, oczywiście, o odnalezienie „punktu oparcia” dla rewolucji. Oczywiście, gdyż Berwiński był poetą polskiej „partii” rewolucji — w takim sensie jak w Niemczech był nim Herwegh (zresztą ulubiony pisarz Berwińskiego; parafrazował go nawet kilkakrotnie — w wierszach *Ostatni Romeo* i *W Częstochowie* — za *Morgenruf* i *Aufruf*). W słynnym utworze *Die Partei* (1842) Herwegh wołał:

*Nur offen wie ein Mann: Für oder wider?
Und die Parole: Sklave oder frei?
Selbst Götter stiegen vom Olymp hernieder
Und kämpften auf der Zinne der Partei!
[.]
Ihr müsst das Herz an eine Karte wagen,
Die Ruhe über Wolken ziemt euch nicht;
Ihr müsst euch mit in diesem Kampfe schlagen,
Ein Schwert in eurer Hand ist das Gedicht.
[.]
Ich hab gewählt, ich habe mich entschieden,
Und meinen Lorbeer flechte die Partei!*²⁵

²⁵ G. Herwegh, *Der Freiheit eine Gasse*. Herausgegeben von B. Kaiser. Berlin 1948, s. 158—159. Tłumaczenie dosłowne: „Otwarcie i po męsku, tylko tak: za lub przeciw? / I hasło: wolny lub niewolnik? / Nawet bogowie porzuciwszy Olimpu straż / Walczyli na wysokich blankach partii!” (Jest to aluzja do wiersza Freiligratha, na który Herwegh odpowiadał. Freiligrath pisał: „Poeta trzyma straż wyżej niż na murach partii”). „Na jedną kartę musisz postawić serce, / A ty

Trudno o bardziej dobitną deklarację wyboru i zaangażowania; tak zresztą należy rozumieć opiewaną przez Herwegha „partię” — jako symbol dokonanego wyboru i ostatecznej jednoznaczności w walce o przyszłość, jako opowiedzenie się po „stronie”, jako znak totalnej negacji tego, co było i jest, oraz równie totalnej afirmacji tego, co będzie. To znaczyło: wziąć stronę. Stronę „najciotliwszej, najliczniejszej a nienieszczęśliwszej części ludzkości”. Bertolt Brecht, który w sto lat po Herweghu wziął tę samą stronę, napisał wiersz pt. *Jak przyszłe czasy oceniać będą naszych pisarzy*. Czytamy w nim o tych, którzy słusznie wybrali:

Lecz w owych czasach będą ci sławieni,
Którzy na gołej ziemi siedzieli, by pisać,
Którzy siedzieli między tymi z nizin,
Którzy siedzieli między walczącymi,
Którzy donosili o cierpieniach tych z nizin,
Którzy donosili o czynach tych, co walczyli,
W sposób kunsztowny. W tej mowie szlachetnej,
Która dotąd była zastrzeżona
Jedynie dla opiewania królów.
[.]
Tak, zaistnieje czas, kiedy
Ci mądrzy i przyjaźni pełni,
Wściekli i pełni nadziei,
Co siedzieli na gołej ziemi, by pisać,
Co otoczeni byli tymi z nizin i walczącymi —
Będą publicznie sławieni²⁶.

Kompozycja środkowego cyklu części 2 *Poezji* — *Księgi życia i śmierci* — to „kompozycja wyboru”: zaczyna ją *Powitanie*, skierowane do „braci niewoli”, „braci rozpacz i braci nadziei”, kończy zaś słynny *Marsz w przyszłość. Krok podwójny*. Poemat zamieszczony na końcu tomu nosi tytuł nie wymagający komentarza: *Ostatnia spowiedź w starym kościele*. „Życie” i „śmierć”, „ostatni”, „stary” i wreszcie „przyszłość” — oto słowa zawarte w przytoczonych tytułach. Dorzućmy jeszcze: *Pogrobowca*, *Na przesileniu dnia z nocą* oraz *Mogilę Kościuszki* (Kościuszkę jest u Berwińskiego z reguły symbolem przyszłości, nowego świata), a będziemy mieli repertuar leksykalno-symboliczny najwybitniejszego poety krajowego, który radykalnie pożegnał przeszłość, by wyjść na spotkanie

chcesz niegodnego ukojenia ponad obłokiem, / Ty także musisz walczyć, / Mieczem w twojej dłoni jest wiersz. / Ja wybrałem, ja rozstrzygnąłem, wiem, / Mnie laurem uwieńczy partia!” — *Arsenał pieśni. Antologia niemieckiej poezji rewolucyjnej XIX wieku* (Warszawa 1954, s. 57—59) przynosi inną wersję translatorską wiersza Herwegha.

²⁶ B. Brecht, *Jak przyszłe czasy oceniać będą naszych pisarzy*. W: *Wiersze wybrane*. Warszawa 1954, s. 95—96 (przekład S. J. Leca).

przyszłości. I żądał od innych, by byli równie bezkompromisowi, równie jednoznaczni, gdy on wybrał, on rozstrzygnął, on się zdecydował. Zdecydował się też dźwigać *odium* i ciężar oskarżeń. Tych „listów gończych”, o których będzie pisał Brecht —

oskarżają mnie o niskie przekonania,
O przekonania tych z nizin²⁷.

Księga życia i śmierci cała jest o wyborze. O wyborze „punktu oparcia” — odnajdujemy go w *Mogile Kościuszki*: „grób bohatera”, będący „świata kolebką”, „z niej wyjdą nowi ludzie i postacie”, oraz w *Marszu w przyszłość*, grającym znamienym przeciwstawieniem: „tu straszno” — „tam ziemia obiecana”²⁸. Trzeba powiedzieć od razu, że są to dwa punkty oparcia. Jeden archetypalnie czyni z grobu kolebkę i odwołuje się do znanego schematu myślowego: ze śmierci rodzi się nowe życie. Drugi zaś, niczego nie odnajdując „tu”, wszystko umieszcza „tam” — w przyszłości. Dwoistość taka, dwoistość wynikająca z rozdarcia między przeszłością a przyszłością (teraźniejszość, jak przystało romantycznemu poecie, nie liczy się jako wartość w tym napięciu; inny nieco jest stosunek Dembowskiego do teraźniejszości: buduje on dialektyczną całość z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości), przebiega wyraziście przez twórczość Berwińskiego. I co ciekawsze, teksty dostarczają wyjaśnienia, dlaczego tak się stało — nie musimy odwoływać się na razie do biografii samego poety.

Księga życia i śmierci wraz z okalającymi ją: *Parabazą do Don Juana poznańskiego* oraz *Ostatnią spowiedzią w starym kościele*, to znacząca biografia fikcyjna. Biografia „pogrobowca”, „dziejów podrzutka”, „syna pośmiertnej grobowej chwały”, „wieszczą”, mówiącego stale „ja” — i w jednej strofie tylko „my”, a potem już wyłącznie „my” w *Marszu w przyszłość*.

Przewaga konstrukcji biograficznej nas nie dziwi. Tak przemawiało romantyczne pokolenie. Biografia miała poręczać słusność dokonanego wyboru, miała ukazać, jak i dlaczego od „ja” przechodzi się do „my”. Jakież wątki uporczywie w niej nawracają?

Jest tu biografia martyrologiczna, ale w swoście przewrotnym tonie wiersza *Do matki Polki* Mickiewicza. Ten ton słyszymy już w *Powitaniu*, a potem w utworze zatytułowanym *Bohaterom dni naszych. D. 29 listopada 1842 r.* Cóż w tę pamienną rocznicę ma do powiedzenia „mistrz”, co przywykł „z duchem czasu gadać”, do „dni dzisiejszych syna”?

²⁷ B. Brecht, *Przegnany z niebłahych powodów*. W: jw., s. 149 (przekład Leca).

²⁸ Wiersze R. Berwińskiego cyt. za: *Poezje*. Cz. 2. Bruksela 1844. Podkreślenia M. J.

A może, może nawet nad twym grobem
 Oszczęstwo czarnym zaklekoce dziobem,
 Wiatr na wsze strony proch twój porozmiata,
 Dusza twa pójdzie na pastwę języków,
 Umęczonemu dla zbawienia świata,
 Nikt ci pośmiertnych nie stawia pomników!
 A kiedy wszystkie zapomną cię dzieje,
 Gdy nad twym grobem sto wieków przewieje,
 Ledwie tam jakaś piosnka narodowa,
 Późnej przyszłości twą pamięć przechowa!
 (Bohaterom dni naszych)

Uderza przede wszystkim bolesny sarkazm. Dominuje on również w *Ostatniej spowiedzi w starym kościele*, która przedstawia z kolei biografie romantyczną w typie „spowiedzi dziecięcia wieku”. To dziecko, co miało „serce niewinne i czyste”, szukało prawdy i szukało szczęścia. W miłości, wierze, rozumie, naturze. Wszystko zawiodło. Wszystko splugawione. Nieskalany pozostał jeszcze mit dzieciństwa, o którym mówi się z jękiem Gustawa z IV części *Dziadów*, ale to „raj stracony”. „Czeczść niezmierna”: najgłębszy brak wiary w cokolwiek i najgłębsza pogarda świata. Wydawałoby się, że są to romantyczne frazesy. Otóż niesłusznie. Bo poezja Berwińskiego ma ton własny, po którym można ją niezawodnie rozpoznać. Jest nim obsesja niewoli i samoniewoli. Taka jak po latach w *Śnie o szpadzie* Żeromskiego:

Przerażone oczy narodowej samoniewoli spoglądają na ciebie ze szpar, ze szczelin, zza węglów i z dymników²⁹.

Pogrobowiec to straszny wyrzut skierowany do tego, który urodził się wolny:

Ty płacz, lecz czegoż ja mam płakać, powiedz —
 Ja, twej wolności późny pogrobowiec?
 [.]
 Urodzon w hańbie — schowan w poniewierce —
 [.]
 Dziejów podrzutek — na rozstajną drogę
 Wieku wypchnięty — gdy spojrzę na siebie,
 Groby mi w drodze — powrócić nie mogę —
 Przede mną ciemność [...]

(*Pogrobowiec*)

Tyle o sobie ma do powiedzenia ten, który opowiada swój życiorys. A o reszcie?

A to pełzające pośród trupów bractwo —
 Myślisz, że ludzie?... choć z ludzkim obliczem,

²⁹ S. Żeromski, *Sen o szpadzie. Pomyłki*. Warszawa 1957, s. 8.

Ono do ludzi niepodobne niczem,
 To śród zgnilizny wylęgte robactwo. —
 [.]
 Byłem w tym kraju, więc i kraj, i ziemię
 Poznałem dobrze — a najlepiej płazy,
 Co ją zaległy — jakieś dziwne plemię
 Istot umarłych i umarło-żywych,
 Bardzo dręczonych i bardzo cierpliwych,
 [.]
 Jak niewolnikiem staje się lud wolny. —
 (*Parabaza do Don Juana poznańskiego*)

Znam was i gardzę — lecz tak wami gardzę,
 Że każde słowo i wszystkie gorycze,
 Którymi plunąć mógłbym wam w oblicze,
 Że wolą raczej przymrzeć na mej wardze! —
 [.]
 [...] Ha! pokażcie, gdzie miłość ojczyzny,
 Gdzie owoc tej miłości?... Wasze łzy i blizny!...
 Och! synowie ojczyzny z bliznami i łzami,
 Nim skronie bohaterskie zwieńczycie laurami,
 Pokażcie mi, pokażcie — gdzie potęga duszy,
 Która targa okowy, która pęta kruszy,
 Która w harcie niezłomna, jak nam Pismo głosi,
 Olbrzymie góry płaszczy, a doliny wznosi. —
 Gdzie są więzy stargane — gdzie skruszone pęta?...
 (*Ostatnia spowiedź w starym kościele*)

Dość cytatów. „Robactwo”, „płazy”, „zgnilizna”. Bohaterowie wypitki i wybitki. „Z kraju — gdzie zawsze po dniach nieszczęśliwych / Zostaje smutne pół-rycerzy-żywych”. Ten fragment *Grobu Agamemnona* rozwijał zresztą Berwiński w ironicznej tonacji strof *Don Juana poznańskiego*. Dziwny sposób istnienia „umarło-żywych”. Nawet *Z Kalderona dramatu „Życie snem”* fragment tłumaczony pt. *Zygmunt książę polskie w więzieniu* jest po to zamieszczony w *Księdze życia i śmierci*, by mówić o cierpieniach niewoli. Ale

Ktoś znał i rozumiał,
 Co to jest nędza i ciężar niewoli,
 (*Ostatnia spowiedź w starym kościele*)

Tego mędrca szuka „pogrobowiec” — wiedzę o niewoli chce osiąść. Ta jedynie go interesuje. Chce przejrzeć do końca bezmiar podłości, upadku, służalstwa, głupoty, bezmyślności, po prostu zniewolenia zniewolonych. Na sobie też odnajduje straszne ślady gangreny niewoli.

O pojednaniu z niewolą nie mogło być mowy, o pojednaniu — w jakiegokolwiek, nawet najbardziej zakamuflowanej postaci — tak często przecież przez pisarzy w kraju uprawianym. Trzeba było ją zniszczyć,

wypłenić, wypalić, usunąć. Trzeba było — idąc torem młodohegłowskim — przeprowadzić „krytykę” niewoli. A potem od oręża krytyki przejść do krytyki orężem. I Berwiński — teraz odwołujemy się już do jego biografii — to zrobił: podjął dzieło rewolucjonisty.

„Krytyka” niewoli, będącej „teraźniejszością”, legła u podstaw najważniejszej antynomii ideowej *Księgi życia i śmierci*: antynomii „przeszłości” i „przyszłości”. Sięga zatem Berwiński do dwóch obszarów nieskalanych niewolą.

„Przeszłość” jest zresztą u niego dwojaka. Jedna to „przeszłość” w ogóle albo wielka przeszłość Polski. Z tą się musi pożegnać na zawsze i czyni to z przejmującą rozpaczą. U Berwińskiego odnajdujemy znacznie więcej przywiązania do przeszłości niż u Dembowskiego. Drugą jest „przeszłość” szczególna, przeszłość ludu (Piaśt w *Myszej wieży*) albo mogiła Kościuszki — i ta właśnie ma siłę przemienienia się w „przyszłość”. Ale i do takiej przyszłości — wynikającej z przeszłości — prowadzi droga przez „śmierć krwawą” w blasku strasznej kosy (w *Mogile Kościuszki* to normalna „śmierć z kosą”, jednak kosa jest ludowa, kościuszkowska, i stanowi zarazem symbol oczyszczenia, zbawienia przez lud) lub przez „czerwone morze krwi” (jak w *Marszu w przyszłość*). Dotykamy tutaj kwestii dla nas centralnej — jak z „krytyki” niewoli rodzi się uzasadnienie rewolucji.

To uzasadnienie ma swój konkretny przebieg. Prześledźmy jego obroty.

Z *Ostatniej spowiedzi w starym kościele* odczytać można bez trudu polemikę z „mędrcom” — z Hegłem oczywiście. Polemika to poprowadzona romantycznym sposobem, bo „sercem”:

Mędrcze umarłych, pozostań w pokoju,
Szczęsny — wśród tylu, tylu nieszczęśliwych! —

A więc szczęście martwoty, obojętności. Dziecię wieku uczyło się nie z „ksiąg martwych”, lecz z cierpień własnej piersi:

Z cierpień mej piersi więcej się nauczył,
Bom pełnym sercem nad światem zawisnął; —
I gdym tam przeszłość z tajemnic spowiadał,
Tu mi duch czasu do serca zagadał
Płaczem tysięcy!...

(*Ostatnia spowiedź w starym kościele*)

Jest tu również przeciwstawienie „tam” i „tu”, ale „serce” jest jedno. Serce, które usłyszysz „płacz tysięcy”. Dalej zaś mowa o niewoli — stąd ten „płacz”, stąd to „serce”. Książki nie pozwolą niewoli poznać i zrozumieć, Hegel nie dostarczy narzędzi do tego celu. Niewolę zgłębić i niewolę pokonać można tylko — „s e r c e m”.

W innych wierszach mowa jest po wielokroć o „sercu”, „miłości”, „namiętności”. To zrozumiałe. Tylko ten, kto tak kocha, może tak nienawidzieć. Albo jeszcze inaczej. Jak u Herwegha w *Pieśni o nienawiści*: „*Wir haben lang genug geliebt, / Und wollen endlich hassen!*”³⁰ A właściwie można powiedzieć, że u Berwińskiego występują obydwie wersje miłości i nienawiści. Jedna miłością uzasadnia nienawiść. Druga — przeciw chrześcijańskiej miłości wyzyskiwanych do wyzyskiwaczy — podnosi świętość sprawiedliwej nienawiści³¹.

Konserwatywny „Przegląd Poznański” „uniesienie nienawiści” uznał za dominujący ton części 2 *Poezji* i odwołał się do „zapomnianego już trochę wyrazu” — „hienizmu”. Ostrej krytyce postawy Berwińskiego towarzyszy takie napomnienie:

I my zapytamy się p. Berwińskiego, jakim prawem przychodzi głosić, że próchniejące zepsucie jest wszędzie, wyjąwszy w ludzie wiejskim, i że się nie trzeba powrotu do dobrego spodziewać; w imię jakiej nauki nadzieję nam odbiera? Wszakże w gorszych daleko czasach apostołowie chrześcijańscy szli opowiadać Słowo Boże, a jednak nie zwątpili o nikim, nie przekleli nawet senatorów Nerona, każdego starali się przekonać i nawrócić³².

W imię jakiej nauki? Ależ Berwiński wyraźnie to powiedział kładąc jako motto *Mogily Kościuszki*:

Zaprawdę powiadam wam, nie zostanie tu kamień na kamieniu, który by nie był rozwalon.

A w tekście znalazła się taka zapowiedź nieuchronnej zguby starego świata:

I już — już bliskie wypełnienia czasy. —
Och! nadaremnie, ty przeklęty rodzie,
Na skołatane uciekłszy się łodzie,
Z falami wieków bierzesz się za pasy!
Och! nadaremnie — wśród takiej zawiei
Ty zginąć musisz — zginąć bez nadziei! —
(*Mogila Kościuszki*)

³⁰ Herwegh, op. cit., s. 141 („Dostatecznie długo kochaliśmy już, / I chcemy wreszcie nienawidzieć”).

³¹ W cytowanym wierszu Herwegha (*ibidem*):

*Die Liebe kann uns helfen nicht,
Die Liebe nicht erretten;
Halt du, o Hass, dein Jüngst Gericht,
Brich du, o Hass, die Ketten!*

(„Ani nam miłość nie pomoże, / Ani nie uratuje nas; / Sprawuj, o nienawiści, swój Sąd Ostateczny; / Rwij, nienawiści, kajdany!”) Przekład wierszem w *Arsenale pieśni*, s. 54—55.

³² O kilku dziełach z lekkiego piśmiennictwa w ostatnich czasach. „Przegląd Poznański” 1845, t. 1, s. 91.

Berwiński po prostu, jak to było w rewolucyjnym zwyczaju, posługiwał się naukami i językiem *Apokalipsy* oraz prorocstw starotestamentowych dla upewnienia siebie i czytelników, że koniec nieprawości jest bliski. Że katastrofa zmiecie stary świat. „Wieszcz”, będący bohaterem *Parabazy*, występuje również w roli nieubłaganego proroka prawdy i narzędzia Bożego. On też wyjaśnia, „dlaczego nienawiści związek trwa [...] między mną a światem”. Sięga do środków najgwałtowniejszych — i jest to oczywiście autocharakterystyka własnej poezji Berwińskiego, takiej, jaką być powinna:

Ja wolę raczej stać się biczem bożym
I smagać śpiących, i dręczyć, i chłostać,
Choćby im do krwi serdecznej się dostać,
Bo może zapach świeżej krwi ich zbudzi,
Że zmartwychwstaną podobni do ludzi!

(*Parabaza do Don Juana poznańskiego*)

Wszystko to — zamiast wróżby łatwego zmartwychwstania z nikczemnego snu. Nie taka bowiem jest rola „wieszczka, syna natchnienia”.

Mamy zatem cały wykład na temat: „co to jest poezja?” i — jak — wyrastając z miłości — musi ona być teraz i tutaj nienawiścią. Przypomnijmy wspańiałe słowa Hercena:

Trzeba było umieć nienawidzić z miłości, gardzić powodując się uczuciami humanitaryzmu [...] ³³.

Nic dziwnego, że w tym punkcie właśnie nastąpiło drastyczne starcie, którego dowód stanowi też i reakcja „Przeglądu Poznańskiego”. Dla najbardziej awangardowego w polskim ruchu rewolucyjnym środowiska, dla środowiska poznańskiego, niezmiernie charakterystyczna była daleko posunięta niechęć do wszelkich stanowisk, jak mawiano wówczas, „półśrodkowych”, do tzw. *juste-milieu*, do „eklektyzmu”, jak powiadał Dembowski. Niechęć tę podzielał również Berwiński. Była ona oczywiście bliska radykalizmowi młodoheglistów, zwalczających wszelkie stanowiska mające na celu

łagodzenie i wygaszanie podstawowego i naczelnego konfliktu epoki, walki między zasadą postępu i reakcji ³⁴.

W Polsce atak rewolucjonistów kierował się w dużej mierze przeciw środowiskom konserwatywno-katolickim, które zresztą wyzwanie podjęły, o czym świadczy działalność tak „Orędownika Naukowego”, jak „Prze-

³³ Cyt. za: S. Fiszman, wstęp do: M. Sałtykow-Szczedrin, *Dzieje pewnego miasta*. Warszawa 1953, s. VII.

³⁴ R. Panasiuk, *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej Lewicy heglowskiej i młodego Marksa. 1838—1843*. Warszawa 1967, s. 175.

glądu Poznańskiego”, zwalczających głównie te czasopisma poznańskie, które zajęły się „niemal wyłącznie postępem i reformami socjalnymi i religijnymi”³⁵ (tj. „Rok”, „Dziennik Domowy” i „Tygodnik Literacki”). Berwiński oddał się całkowicie równie „postępowi” jak wymienionym „reformom” i wydaje się, że balansował między „rewolucyjnym chrześcijaństwem” (uprawianym w „Tygodniku Literackim” Woykowskich) a radykalizmem młodohegrowskim (któremu zresztą również chętnie udzielał uwagi tenże „Tygodnik Literacki”). Jakkolwiek dwa te stanowiska różniły się między sobą znacznie w zakresie poglądu na istotę religii (i tu zarysowuje się — leciutko zresztą — pewna odmienność przekonań Berwińskiego i Dembowskiego), to w jednym z pewnością były zbliżone: w bezkompromisowo ujawnianej negacji narzucanego przez Kościół pojednania, przebaczenia i zacierania różnic poglądów, co w praktyce społecznej sprowadzało się do solidaryzmu i podtrzymywania za wszelką cenę *status quo* korzystnego dla klas posiadających.

Berwiński, jak wielu rewolucjonistów tego czasu, zafascynowany był postacią Chrystusa. Ale zarazem jakże charakterystycznie brzmi wyrzut, który towarzyszy opisowi obrazu pt. *Hus w kostnicy* z wystawy berlińskiej, relacjonowanej w 1842 r. przez Berwińskiego:

Proszę no spojrzeć na Husa: oto prawdziwy Bóg-człowiek, najpiękniejszy Chrystus, jaki ozdobił lub ozdobić by mógł nasze kościoły i ołtarze. Jest więc dziś jeszcze w mistrzach niemieckich idea boskości, lecz skądże pochodzi, że go w nich obudza wyobrażenie Husa Kacerza, a obudzić nie może wyobrażenie do Zbawiciela przywiązane? Którzy znają najżywotniejsze kwestie naszego czasu, łatwo na to znajdują odpowiedź, nieświadomym dać jej tu nie mogę³⁶.

„Najżywotniejsze kwestie naszego czasu”! Najświeższe nowości intelektualne! To oczywiście dywagacje młodohegrowskie na temat Chrystusa jako Boga-człowieka; to przekonanie Feuerbacha (*Istota chrześcijaństwa* ukazała się w r. 1841), że treść religii jest ludzka, że poznanie Boga jest samopoznaniem człowieka, że Bóg jest tylko uprzedmiotowioną istotą człowieka, a „*homo homini Deus est*”. Ale oczywiście to również stan ówczesnego chrześcijaństwa „oficjalnego”, przeciw któremu podnieśli rebelię ci, co zobaczyli w Husie „prawdziwego Boga-człowieka”.

Sytuacja intelektualna „naszego czasu” postawiła przed Berwińskim, jak i przed Dembowskim, pewien ciąg problemów — takich, jakie miał i Herwegh, i Feuerbach, i lewica hegrowska w ogóle. Krytyka chrześcijańskiej „miłości” — krytyka chrześcijaństwa — krytyka religii — krytyka społeczeństwa. I rewolucja.

³⁵ *Spis dzieł wysłanych w Wielkim Księstwie Poznańskim w roku 1843*. „Orędownik Naukowy” 1844, nr 4.

³⁶ Cyt. za: *Z dziejów polskiej krytyki i teorii sztuki*. T. 1. Warszawa 1961, s. 320 (w komentarzu E. Grabskiej).

W *Księdze życia i śmierci* sąsiadują ze sobą dwa wiersze: po *W Częstochowie* następuje utwór dedykowany *Ubogim w duchu*. Wymowa zestawienia jest nadto przejrzysta. Ten drugi utwór pokornej i prawowiernej modlitwie „ubogich w duchu” przeciwstawia indywidualną, oryginalną, własną modlitwę i żądanie:

Raz wsiadłszy jak Eliasza w rydwan namiętności,
Chcę ogniem namiętności żywo wejść do nieba!
(*Ubogim w duchu*)

Była to religia uświęcenia człowieka i wszystkiego, co ludzkie — z ducha Feuerbacha, i była to religia niepokornej namiętności — z ducha romantyzmu.

Wiersz *W Częstochowie* dotykał z pozoru zupełnie innej kwestii: Bóg i lud. Lud „odwieczną niewolą i nędzą dręczony”, lud oślepiony przez kapłanów, lud składający całe swoje marzenie o szczęściu i wiarę w przyszłość — u stóp ołtarza. I Bóg milczący, głuchy, daleki i obojętny. Z gwałtownego kontrastu wynika konieczność pośrednictwa tego, który położył (podobnie jak Schiller przed *Zbójcami*) motto z Hippocratesa: „*Quae medicamenta non sanant, ferrum sanat*” — „To, czego nie wyleczysz lekarstwem, wyleczysz żelazem”. Więc żądanie rządu dusz — „berła władzy”:

Zwiastowałbym ci wtedy nie modły, lecz burze!
I największego bym ci dał dowody cudu:
Każdy krzyż bym przemienił na miecz obosieczny³⁷
I odpust bym ci sprawił zupełny — bo wieczny!
(*W Częstochowie*)

„Burza”, która była modlitwą niepokornego w wierszu *Ubogim w duchu*, tu staje się rewolucją, zamieniającą krzyże na miecze i sprawiającą ludowi wieczny odpust. Z postawienia naprzeciw siebie ludu i Boga wynikać ma — rewolucja. Krytyka religii, prowadząca do rewolucji, przybiera bardzo charakterystyczny obrót:

O! biedny — biedny ludu — pomyślałem wtedy,
Tyś biedny, a Bóg twojej nie litościw biedy —
Ty płaczesz, a Bóg płaczów twych od wieków słucha,
Ty wołasz, a Opatrzność na wołanie głucha!
(*W Częstochowie*)

Uporczywa, zastanawiająca głuchota Boga to jedna z obsesji *Księgi życia i śmierci*. Pojawia się ona jeszcze w *Pogrobowcu* i w *Marszu w przyszłość*. Pogrobowiec niepodległości woła do Boga głosem wiary:

³⁷ To parafraza fragmentu wiersza *Aufruf Herwegha* (op. cit., s. 134): „*Reisst die Kreuze aus der Erden! / Alle sollen Schwerter werden*”.

„O Panie,
Pokaż moc twoją na moim tyranie!”
Bóg nie wysłuchał [...]

Scenariusz dramatu był więc wyjątkowo krótki. A wnioski?

Precz łzy i płacze! — A ty, moja piersi,
Z twymi żądzami i z twoimi snami —
W świat i na przebój — mniejsza, co za nami —
My dziś ostatni — a jutro my pierwsi —
Światy przed nami! — Bo komu wydarty
Ostatni łachman przeszłego żywota —
Przed tym przyszłości otwarte są wrota,
I Stwórcy przed nim majestat otwarty!
Więc stwarzać, stwarzać! — Gdy Opatrzność głucha,
Mnie opatrznością głąb własnego ducha!

(*Pogrobowiec*)

Wnioski są więc jednoznacznie rewolucyjne: gdy „Opatrzność głucha”, człowiek w samym sobie odnaleźć musi Boga; sobie musi przypisać najważniejszy boski atrybut, tj. moc tworzenia („Więc stwarzać, stwarzać!” — to zresztą cytata z prometejskiego i tyrtejskiego wiersza Edmunda Wasińskiego pt. *Upominek poetom*, nie zawierającego jednak aż tak rewolucyjnych nakazów); nadanie człowiekowi „majestatu Stwórcy” kieruje go natychmiast ku przyszłości; ten, kto tworzy — tworzy przyszłość: wyraźnie jest to w wierszu powiedziane; przyszłość przeciwstawiona zostaje przeszłości, pojawia się podmiot zbiorowy, pada zachęta do radykalnej odwagi i odnowy, do rewolucyjnej zdobywczości:

W świat i na przebój — mniejsza, co za nami,
My dziś ostatni, a jutro my pierwsi;
Światy przed nami! [...]

W obrębie *Księgi życia i śmierci* stanowi *Pogrobowiec* swoisty odpowiednik *Marsza w przyszłość*, a zarazem *Marsz w przyszłość* rozwija i doprowadza do ostatecznej skrajności finalny wątek *Pogrobowca*. W *Pogrobowcu* z upadku niepodległości i okrucieństwa niewoli rodzi się żądza przyszłości; pogrobowiec wywłaszczony jest ze wszystkiego, z pamiątkami przeszłości może się tylko pożegnać — z mogiłami, ze starymi bogami; w takiej sytuacji dochodzi w jednej ze strof wiersza do przekształcenia „ja” w „my”. W *Marszu w przyszłość* panuje wyłącznie słowo „my”. Przesłanki podjęcia zuchwałego „marszu w przyszłość” są krótko zsumowane: „Jak tu straszno! Tu nas dręczą [...]” Na owo przerażające „tu” składa się również obojętność i głuchota Opatrzności:

Tu chce zniszczyć ród człowieczy
Faraonów moc;
A aniołów, ani mieczy
Bóg nie zsyla ku odsieczu,
Choć prosim dzień, noc!

Więc gdy stary Bóg nie słucha,
 Pomódlmy się do obucha,
 Uściśnijmy noże
 I dalej za morze
 Krwi!
 Za czerwone morze!

(*Marsz w przyszłość*)

Pierwsze dwie strofy utworu operowały przeciwstawieniem „tu” i „tam”. W trzeciej — ostatniej — zacytowanej — tego przeciwstawienia już nie ma; jest tylko podany sposób na dojście — „tam”, do „ziemi obiecanej”. W poprzednich dwóch strofach silny akcent padał na to, że ziemia obiecana znajduje się „za czerwonym morzem”, „za morzem krwi”; oczywiście, dokonywał tu Berwiński rewolucyjnej reinterpretacji „geografii świętej”³⁸. Teraz jest mowa o tym, jak się ją osiąga.

Schemat sytuacji w *Pogrobowcu* i *Marszu w przyszłość* jest podobny: totalne wywłaszczenie, obdarcie ze wszystkiego — prośba do Boga o pomoc — „Opatrzność głucha” — trzeba zdać się na siebie; w sobie, w podmiocie indywidualnym bądź zbiorowym, odnaleźć siłę stworzenia nowej przyszłości. U Berwińskiego rewolucja jest nie tylko odejściem od „starego” Boga, jest zuchwałą rebelią przeciw niemu, jest całkowitym odrzuceniem go. Żeby wydobyć siłę negacji „starego” Boga, Berwiński odwołał się aż do gwałtownego, bluźnierczego trywializmu: „Pomódlmy się do obucha”. W ten sposób już wszelkie drogi zostały zamknięte: odwrotu nie było. Zostawało tylko przejście przez „czerwone morze”. Czekala za nim ziemia obiecana — wprawdzie „pod zarządem bożym”, lecz ów „zarząd boży” należy rozumieć jedynie jako coś całkowicie przeciwstawnego rządowi „tyrana” i „pana”, jako „zarząd” wspólny, sprawiedliwy. W potocznym pojęciu ludowym tak się zresztą „zarząd boży” pojmuje.

Rewolucja — marsz za czerwone morze, marsz w przyszłość, marsz do ziemi obiecanej — „bez tyrana i bez pana”. W dramacie Georga Büchnera pt. *Śmierć Dantona* (1835) Saint Just mówił:

Mожesz, zanim założył nowe państwo, prowadził swój lud przez Czerwone Morze i pustynię, aż wyginęło stare, zmurszałe pokolenie³⁹.

³⁸ J. J. von Allmen w świetnym artykule *Noms géographiques* (w: *Vocabulaire biblique*. Publié sous la direction de J. J. von Allmen. Neuchâtel et Paris 1956, s. 203—208) dowodzi, że w *Biblii* istnieje coś, co można by nazwać „geografią świętą” — tak jak istnieje „historia święta”. Np.: „Sytuacja topograficzna Kanaan, ziemi wybranej przez Boga dla swego ludu, jest typowa dla sytuacji teologicznej Izraela”. Podobną problematykę podejmuje również M. Halbwachs w *La Topographie légendaire de la Terre-Sainte*.

³⁹ G. Büchner, *Śmierć Dantona*. Przełożył W. Horzycy, W: *Utwory zebrane*. Warszawa 1956, s. 90.

Podobną wykładnię swemu „czerwonemu morzu” nadaje Berwiński: idzie o odrodzenie, odnowienie przez rewolucję. Gromada Grudziąż Ludu Polskiego skierowała w r. 1835 manifest *Do emigracji polskiej*, obnażający istnienie dwóch ojczyzn i odwracający się od szlacheckich reprezentantów strupieszalej władzy i myśli:

Wszyscyście już rządźli, wszyscy byliście przy władzy. [...] Władza teraz innemu należy się wyobrażeniu, wyobrażeniu, które nie zabija, ale ożywia; które nie jest trumną, ale kolebką. [...] Mędrsi jesteście; i teraz, jeśli wy sami waszej dobijecie się ojczyzny, sami do niej wracajcie, bo my drugą, przeciwną wam jesteście ojczyzną. Ojczyzna nasza, to jest lud polski, zawsze była odłączona od ojczyzny szlachty [...] Morze krwi na całym świecie rozgranicza szlachtę od ludu⁴⁰.

Była to krew chłopska przelana przez szlachtę. Teraz będzie to krew szlachty. Wiersz Berwińskiego mówi o konieczności dojścia do ojczyzny ludu przez „morze krwi” starego, zmurszałego pokolenia.

Dominuje kolor czerwony: „Pod żelazną kark obręczą / P u r p u r o w ą zaszedł tęczą, / Niegdyś wolny kark”, i trzykrotnie powtórzone „czerwone morze”. Budzący szczególnie silne doznania⁴¹ kolor czerwony od bardzo dawna jest symbolem rewolucji; w 1525 r. w czasie wojny chłopskiej w Niemczech powstańcy wywiesili po raz pierwszy czerwony sztandar⁴². Mickiewicz, doskonale zorientowany w systemie znaków rewolucji, pisał w liście z 1848 r. w związku z odrzuceniem przez Lamartine’a, jako faktycznego kierownika Rządu Tymczasowego, żądania robotników, by uznać za narodowy czerwony sztandar:

Lamartina odrzucenie chorągwi czerwonej — zły znak. On wie instynktem, co ona znaczy, i lud wie⁴³.

Ta sama wiedza o czerwieni jest w wierszu Berwińskiego; morze krwi stanowi tu ostateczną granicę między starym a nowym światem.

Rewolucja jako marsz w przyszłość jest marszem do „ziemi obiecanej”, przedstawionej jako kraina szczęścia i święta, kraina nie tyle „pieczonych gołąbków”, ile zaspokojenia elementarnych ludzkich potrzeb:

A tam ziemia obiecana
Z burzanami po kolana,

⁴⁰ *Lud Polski. Wybór dokumentów*. Wyboru dokonała i wstępem zaopatrzyła H. Temkinowa. Warszawa 1957, s. 57—58.

⁴¹ Zob. M. Rzepińska, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*. T. 1. Kraków 1970, s. 105. Mowa tu o „szczególnej wadze i funkcji czerwieni jako związanej z pojęciem ognia i ciepła, sił życiowych, atawistycznym pojęciem, mocno zakorzenionym w zbiorowej ludzkiej świadomości”.

⁴² Zob. M. Dommanget, *Histoire du drapeau rouge des origines à la guerre de 1939*. Paris 1967.

⁴³ A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Jubileuszowe. T. 16. Warszawa 1955, s. 179.

Z chlebem, solą, zbożem
Czeka nas za morzem
Krwii!
Za czerwonym morzem!
(*Marsz w przyszłość*)

Nawet nie „mleko i miód”, lecz „chleb i sól”, „zboże”. Wiadomo, co to oznacza w stylistyce ludowego obrzędu, uświęcenia pracy.

Co jednak mają tu znaczyć „burzany”? Kazimierz Wyka w swym studium *Kariera burzanu* zgromadził ogromny materiał dowodowy i zinterpretował go wyczerpująco, co pomoże nam ustalić odpowiedź na to pytanie⁴⁴. „Burzany” nie występują jednak w strofie Berwińskiego jako „roślina pożyteczna”, jako manna niebieska, lecz jako swoiste uzupełnienie „chleba, soli, zboża”. Po pierwsze, już objaśnienie Mickiewicza do *Stepów akermzańskich* kładło nacisk na estetyczny walor tej rośliny:

Na Ukrainie i Pobereżu nazywają burzanami wielkie krzaki ziela, które w czasie lata kwiatem okryte nadają przyjemną różnorodność płaszczyznom⁴⁵.

Większość podróżników podnosiła również piękno stepowych burzanów. To jedna funkcja — estetyczna wartość krajobrazu „ziemi obiecanej”. Po drugie, są to „burzany po kolana”, a więc symbol bujności, żyzności Ukrainy — atrybuty te przeniesione zostały na „ziemię obiecaną”. (Pomijam na razie skojarzenie dźwiękowe „burza” — „burzany” oraz możliwe semantyczne: „czerwone morze po kolana”.) I wreszcie po trzecie, w burzanach ukrył poeta jeszcze raz dominujący w wierszu kolor czerwony. Kwitną burzany bowiem „purpurowo”, „karmazynowo”, „czerwono”. W *Stepach akermzańskich* są to „koralowe ostrowy burzanu”; w jednym z wariantów było: „k r a s n e ostrowy burzanu”. Podobnie u Słowackiego. Oczywiście, o kolorze burzanów Berwiński wiedział. Kolor to najwyżej ceniony w hierarchii estetycznej ludu, więc nie tylko kolor rewolucji, ale również kolor „ziemi obiecanej”.

Kolorystyczne sprzężenie rewolucji z ziemią obiecaną odślania zarazem całą strukturę myślową *Marsza w przyszłość*, na którą wielokrotnie już

⁴⁴ K. Wyka, *Kariera burzanu. Z dziejów słownictwa poetyckiego*. W zbiorze: *Księga pamiątkowa ku czci Stanisława Pigonia*. Kraków 1961. Trudno jednak mi się zgodzić z przyjętym przez Wykę założeniem, że Berwiński należy do tych, którzy „wprowadzali burzan w sposób czysto stylistycznym, niekiedy zupełnie się nie troszcząc o jego realne podłoże” (s. 289—290). Dowodem ma być strofa z *Marsza w przyszłość*, którą Wyka tak komentuje (s. 290): „Jasne, że poeta wielkopolski, w rodzinnym krajobrazie i słownictwie pozbawiony burzanu, w ogóle nie zdawał sobie sprawy, co to jest za roślina. Zacerpnawszy takową z Mickiewicza, uczynił ją rośliną pożyteczną, jakąś niby manną, którą dopiero w czekanej ziemi obiecanej będzie można napotkać. Paradoksalny hołd złożony twórcy *Sonetów krymskich*!”

⁴⁵ Mickiewicz, *op. cit.*, t. 1, s. 502.

zwracaliśmy uwagę. Podobne połączenie ujawnia *Słowo o Jakubie Szeli* Jasieńskiego. Słowo — pieśń „skrwawiona i zła”, pieśń-nóż, otwiera drogę do „jutra”:

Kiedys wiosna otworzy na ścieżaj
pestki serc rozłupane przez pól,
zasiądziemy przy jednej wieczerzy,
będzie ziemia jak jeden stół⁴⁶.

To odpowiednik strofy Berwińskiego o „ziemi obiecanej”.

Księga życia i śmierci Berwińskiego i publicystyka filozoficzno-polityczna Dembowskiego to układy paralelne: oryginalny, polski aliaż romantyczny jakobinizmu z młodoheglizmem. Odnajdujemy w nich te same wątki, te same „najżywotniejsze kwestie naszego czasu”, te same rozwiązania. Najistotniejsze sprzężenia między nimi dotyczą twórczości, czynu, przyszłości, a także krytyki, negacji, destrukcji. Niewątpliwie, Berwińskiemu trudniej było pożegnać się z przeszłością niż Dembowskiemu; mamy na to wiele dowodów. Ale i taki proces się dokonywał, gdyż „dzisiaj trzeba burzyć”, jak powiada wieszcz z *Parabazy do Don Juana poznańskiego* — *porte parole* poety. Rozstanie z przeszłością musiało być jednak wyjątkowo radykalne. W kręgu młodoheglizmu bowiem poddano rewizji Heglowskie pojęcie „negacji” rozumianej jako „zniesienie („Aufhebung”), zawierające w sobie zarówno „unicestwienie” („Vernichtung”) określonego stanu rzeczy jak i jego „zachowanie” („Aufbewahrung”). Dla młodoheglistów negacja ma być całkowitą destrukcją — spotykamy u nich kategorie jednoznaczne: „Negativität”, „Negierung”, „Zerstörung”, „Destruction”⁴⁷. Z przeszłości zatem nic się nie da zachować ani ocalić (dlatego pogrobowiec powie żegnając stare w mogiłach bogi: „A jeśli dla nich łą zroszę powieki, / To łą dla wieków wylaną na wieki”; w *Marszu w przyszłość* już i tej „ły” nie ma, są tylko ły udręczonego ludu), a jeśli nawet „grób bohatera” ma stać się „świata kolebką” (*Mogiła Kościuszki*), to po przejściu przez odradzającą śmierć. Burzenie jest jednocześnie twórczością, z destrukcji wynika przyszłość⁴⁸.

⁴⁶ B. Jasieński, *Utwory poetyckie*. Warszawa 1960, s. 48.

⁴⁷ Zob. Panasiuk, *Filozofia i państwo*, s. 120—121.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 114—115: „Filozofia pozwala nie tylko zrozumieć swój czas, ale pozwala także go tworzyć. Burzenie istniejącego układu stosunków bowiem o tyle ma sens, o ile jest dokonywane w imię ideału, tak pojęta destrukcja jest tworzeniem. Filozofowie stają się apostołami przyszłości. Widzimy tu, jak za zmianą funkcji filozofii następuje u młodoheglistów zmiana struktury czasu historycznego. Hegel akcentował znaczenie teraźniejszości (>die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen<) jako pola realizacji rozumu, natomiast młodszy jego uczniowie centralne miejsce w swoich konstrukcjach wyznaczyli

To sposób myślenia zarówno Dembowskiego jak Berwińskiego. Jest w nim rys jakobinizmu pojętego jako pewna struktura myślowa. Jakobini ujawnili zresztą po raz pierwszy na taką skalę skłonność do odcięcia się od historii, od przeszłości; chcieli dotrzeć do granicy człowieczeństwa — transcendencją dla nich było społeczeństwo⁴⁹. Porzucili Boga i historię — istniała dla nich tylko teraźniejszość rewolucji i przyszłość ludzkości. Historyzm Hegla jak i historyzm Marksa obnaża „tragiczny” błąd jakobinizmu jako ahistoryzmu. Jest to jednak, jak się wydaje, cecha konstytutywna utopii rewolucyjnych XIX i XX wieku.

przyszłości, gdyż — jak sądzili — czas, w którym dokona się urzeczywistnienie ideału, dopiero nastąpi. To przesunięcie realizacji ideału w przyszłość jest sprzęgnięte z postulatem działania, *praxis*, z realizacją zasad filozofii w życiu; działanie bowiem ma sens tylko wtedy, gdy ideału jeszcze nie ma i gdy wierzy się przy tym, że jego osiągnięcie jest możliwe”.

⁴⁹ M. Król, *Świadomość historyczna przywódców jakobińskich (Robespierre, St. Just)* (odczyt wygłoszony 19 VI 1970 w IBL dla zespołu: Literatura i świadomość zbiorowa). — U młodoheglistów zaś (Panasiuk, *Filozofia i państwo*, s. 122—123) „czai się niejako w ich historiozofii — na granicy owego ruchu dialektycznego kolejnych negacji — absolut — pełnia, niedynamiczna, nieruchoma jednia, pozbawiona zróżnicowania i strukturalizacji, w której działanie negacji zlikwidowało wszystkie napięcia. Jest to właśnie *finis* historii, stan pełnej realizacji absolutu w rzeczywistości polityczno-społecznej”. — Młodoheglizm a jakobinizm w polskim romanetyzmie — oto problem, który narzucał się z taką polemiczną gwałtownością Krasieńskiemu, a który dotąd nie doczekał się wyczerpującego opracowania.