

Agnieszka CZAJKOWSKA

REWOLUCJA W ROZSYPCE
Eseje Pawła Jasienicy
(rozważania o wojnie domowej)
i Jarosława Marka Rymkiewicza (Wieszanie)
jako pytanie o etyczny sens historii

Анотація. Агнешка Чайковська, доктор філологічних наук, доцент Ченстоховського педагогічного інституту в своїй статті торкається проблеми про сенс історії в есеях Павла Ясенічі та Ярослава Марка Римкевича в ситуації геологічного і «випадкового» ставлення до міфу революції та його елементів, таких як історична кінецьність поступу, раціональність дій. Стратегія авторів включає уникання моральної кваліфікації та виключення сенсу подій від примату великої нафациї та «цілісності» їхньої логіки. Есеї підносять вартості життя з його семантичною потенцією, багатством і тим самим визначають ревізію схем.

Etyczny wymiar rewolucji, której wzorcowym modelem i naturalnym kontekstem dla esejów stanowiących przedmiot niniejszej refleksji, pozostają wydarzenia we Francji rozpoczęte w 1789 roku, ma charakter dwojaki. Bezpośrednią zależność kształtuje, jak pisze Hannah Arendt [1], osiemnastowieczne odczucie zła w postaci nędzy jako stanu przejściowego, możliwego do zmiany w wyniku społecznego przewrotu. Pośrednim argumentem na rzecz umieszczenia rewolucji na skali etycznej jest dokonujący się wówczas przekład teorii Jeana Jacquesa Rousseau na język praktyki, który stał się fundamentem rozumienia takich pojęć, jak dobro, cnota, sprawiedliwość i szczęście. Ówczesna recepcja dzieł filozofa, przed wszystkim jego *Umowy społecznej*, pomijała ich wydźwięk katastroficzny i płynące z niego oskarżenie cywilizacji [2], w swoistej nadinterpretacji wiążąc ukształtowane na wzór antycznej zgody pojęcie «woli powszechnej», z bardziej praktycznym w rewolucyjnym działaniu «interesem narodowym» czy «racją stanu» [3]. W ten sposób utopijna koncepcja zasady jednoczącej naród, owej woli noszonej pod sercem przez każdego obywatela, okazała się przydatna, mówiąc w dużym skrócie, dla stworzenia ideologii opartej na istnieniu wspólnego wroga, waloryzującej szczególnie współczucie dla cierpienia innych i gloryfikującej «cnotę», której konotacje z «dobrem» w sensie «nieczynienia zła» były dość wątpliwe. Dodatkowo dokonywane w duchu oświeceniowego prymatu rozumu przesunięcie etyki za sfery religijnej w obszar ludzkich działań, stanowiło fundament

dla uzasadnienia dla gwałtu i przemocy, które stały się niezmiennymi składnikami rewolucji, racją jej istnienia i uzasadnieniem historycznego sensu. Przyjęcie laickiej perspektywy w ocenie wydarzeń dziejowych, połączone z płynącą z filozoficznych źródeł legitymizacją terroru «w imię wspólnego dobra», zmniejszyło dystans pomiędzy rzeczywistością a językiem deskrypcji, czyniąc go funkcją zaangażowania. Rewolucja, nie chcąc odwoływać się do żadnych transcendentnych wobec ludzkiego rozumu instancji, musiała uzasadniać samą siebie w zgodzie z logiką i na sposób racjonalny. (Przypomnieć tu jednak wypada, że ta zmiana wynikała z «wewnętrznego» punktu widzenia. Rene Chateaubriand, będąc mocno uprzedzonym obserwatorem rewolucji we Francji i oglądając ją podwójnie z zewnątrz: jako arystokrata i we wspomnieniu, ów dystans odbiera jako największy z możliwych, czyli opozycję. Píše np.: «Pobiegłem na Pola Elizejskie. Naprzód ukazały się armaty, na których siedzące okrzykiem furie, łotrzyce i dziewczki wykrzykiwały zdania najbardziej sprośne i wykonywały gesty najbardziej plugawe [...]; za nimi deputowani Zgromadzenia Narodowego: dalek karoco króla, wokół nich zakurzony mrok lasu pik i bagnatów. Szmaciarze w łachmanach, rzeźnicy w zakrwawionych fartuchach, z nagimi nożami u pasa, w koszulach z podwiniętymi rękawami, szli przy drzwiczkach karocy [...]. Astronom Bailly oświadczył ludwikowi XVI w ratuszu, że **dobry, pełen szacunku i wierny lud zdobył** swego króla; król ze swej strony był **bardzo wzruszony i kontent** oznajmił, że przybył do Paryża z **własnej woli**» [4]).

Aktualizując tradycje intelektualne, a także — w szczególnym stopniu — polityczne obyczaje starożytnego Rzymu, rewolucja francuska przywdziewała kostium, który ujedynolcał i ułatwiał systemowe odczytywanie poszczególnych działań jej uczestników. Dla Waltera Benjamina był on efektem konstrukcji historii, łączącej za sobą elementy przeszłości z teraźniejszością: «A więc dla Robespierre’a starożytny Rzym był przeszłością wypełnioną czasem obecnym, którą on uwalniał, rozsadzając kostium historii. Rewolucja Francuska widziała siebie jako powracający Rzym» [5]. Antyczny sztafaż stanowił ponadto rodzaj «etyki na czas przetrwania», będąc punktem odniesienia dla moralnej klasyfikacji czynów. «Jeśli więc chcemy się dowiedzieć, co mogłoby oznaczać absolutne dobro, gdy idzie o bieg spraw ludzkich (jako różny od biegu spraw boskich), zwróćmy się lepiej do poetów» [6] — pisze Arendt. Zdanie to odzwierciedla strategię przyjętą w niniejszym szkicu. Odpowiedź na pytanie o etyczny sens historii, ucieleśniającej się w działaniach rewolucyjnych, możliwa jest z perspektywy zewnętrznej wobec niej. Inaczej, jak piszą Teodor W. Adorno i Max Horkheimer, popada się w błędne koło uzależnienia od rozumu, podmiotowość człowieka przekształcającego w przedmiot i sprzężającego myślenie z represyjno-dominacyjnym kształtem racjonalności [7]. «Ponieważ historia jako korelat jednolitej teorii, jako konstrukcja, nie jest dobrem, a przeciwnie — grozą, to myślenie jest naprawdę elementem negatywnym» [8] — powiadają autorzy *Dialektyki oświecenia*. Negatywność,

o której jest tu mowa, rozumiana będzie po pierwsze w kategoriach genologicznych, czyli refleksji zorientowanej na po części literacki, eseistyczny kształt wypowiedzi o rewolucji, «rozsypującej» narrację, pojmowaną jako «korelat historii», adekwatnie do «władzy dyskursu» dziejowego. Po drugie zaś, owa negatywność, jako determinowana czynnikiem chronologicznym, czyli określanej zarówno przez Starobinskiego, jak i przez Arendt, filozoficznej i kulturowej uprzedniości form rewolucyjnego wyrażania, stanie się odpowiednikiem aksjologicznej odmienności dwudziestowiecznego pojmowania przemocy — po doświadczeniach totalitaryzmów, zakorzenionego we właściwym nam paradygmacie myślenia. Innymi słowy — zewnętrżność wizji rewolucji wobec jej wydarzeń warunkowana jest w utworach Jasienicy i Rymkiewicza, po pierwsze, gestem dekonstrukcji mitu rewolucji, dokonywanym poprzez wybór konwencji, z uprzywilejowaniem szczegółu, owej mikrosubstancji dziejów. Po drugie, ekskluzja autorów z ram rewolucyjnego systemu ideologicznego, jest efektem «spóźnienia» refleksji, podejmowanej ze świadomością konsekwencji, nieznanych i nieprzeczuwanych przez aktorów dziejowego widowiska. Wyłamywanie się eseju z ram przyjętego przez rewolucję systemu «wyrażania» nie oznacza jednak ucieczki od rozumowego paradygmatu epistemologii oświeceniowej. Pojmowany w kategoriach «formy spokrewnionej z poznaniem» [9], stanowi w rozumieniu Adorno przejaw problematyki wiążącej sztukę z epistemą, w zgodzie z zakwestionowaniem kompetencji rozumu, jako wyłącznego źródła dyskursywnej wiedzy. Poznawczą wartość eseju określa jego antysystemowość i sprzecznościowość [10], wyrażająca się w recepcji romantycznej poetyki fragmentu i nawiązaniu do ironii formalnej. Dzięki temu, nie uzurpując sobie prawa do pełnej reprezentacji idei i pozbywając się pretensji do koherencji, gatunek staje się «spektaklem wiedzy» i «teatrem pisania», jak go określa Roland Barthes [11], otwierając się na to, co przedracjonalne i umykające wyrażeniu. Jest przy tym swoistym residuum podmiotowości, wyzbywającej się pokusy włączenia tego, co nietożsame, w spójną teorię.

Stanowiące przedmiot refleksji twory Jasienicy i Rymkiewicza poprzez swe tytuły wpisują się w ramy sygnalizowanej «irredenty antykarzejańskiej». «Rozważania» (o wojnie domowej) — niczym wzięta z wiersza Szymborskiej rozpusta myślenia, a także «wieszanie» — pomijany przez modelową wizję insurekcji kościuszkowskiej i jej łagodnych przywódców krwawy epizod wydarzeń w Warszawie i Wilnie 1794 roku, są prezentacją przyjętych przez autorów strategii kształtowania obrazu dziejów. Wpisują się wyraźnie w kontekst przywoływanej już książki Jeana Starobinskiego, która francuską rewolucję pozwala czytać jak tekst, pisany przez twórców w tym czasie artystów. Dokonywany tu «rozkład» ciągłej historii na szereg miniatur, będących świadectwem lektury poszczególnych dzieł sztuki, pozwala na zbudowanie figur zbiorowej wyobraźni, dzięki którym mogła się urzeczywistnić wizja rewolucji. Odbywające się u Starobinskiego przesunięcie refleksji z «tekstu historii» na «tekst

sztuki» powoduje transpozycję aksjologiczną: paradoksalnie bardziej wartościowe, czyli bliższe ideom rewolucyjnym, okazują się dzieła jawnie je kwestionujące lub zerwujące dla siebie całkowitą neutralność:

W wielu dziełach sztuki i literatury przejawia się ostre, pozbawione złudzeń poczucie zmierzchu [...]: w sztuce związanej z upadającą klasą znajdujemy oznaki wyczerpania i zachwycającą nieraz swobodę, wynik zerwania wszystkich więzów oraz upojenia, jakie daje świadomość, że śmierć jest blisko, że nie ma już nic do stracenia. Jest paradoksem, że w swojej odwadze, w swej cudownej dezynwolturze, te dzieła próżnego wydatku i czystego kaprysu, płody dogorywającej społeczności, świadczą o inwencji i odwadze twórczej, której daremnie szukalibyśmy w dziełach artystów starających się użytecznie i moralnie służyć rodzącemu się porządkowi, nowemu państwu» [12].

Metoda lektury zastosowana przez teoretyka Szkoły Genewskiej wyklucza proces bezpośredniej oceny rewolucyjnego terroru, tropiąc jego zapowiedzi czy przesłanki zawarte w stylistyce dzieł malarskich, literackich, operowych i architektury, a także w ruchach masonskich czy instytucjach kulturalnych takich jak np. salon. Trudno jednak nie odczytać na marginesach dokonywanych przez autora *Emblematów rozumu* interpretacji przeświadczenia o bankructwie oświeceniowych idei i próby wcielenia ich w życie.

Pojęcie rewolucji w historiografii, a także w potocznym sposobie myślenia, funkcjonuje jako mit założycielski nowoczesności. Będąc praktyczną realizacją ideałów filozoficznych XVIII wieku, mit ten kształtuje zarówno obraz przeszłości, jak i refleksję skierowaną na teraźniejszość, czego przykładem jest teza Francois Fureta o nieskończonym do dziś charakterze wydarzeń we Francji 1789 roku. Wynika ona z przeświadczenia o podwójnym statusie zjawisk historycznych, realizującym się na poziomie wydarzeń i poziomie sensu, który należy do kompetencji komentatorów, uspojnających wielość i różnorodność «faktów» w jednej historii, opowiadanej od «wewnątrz», jak Jules Michelet, czy «od zewnątrz», jak Alexis de Tocqueville [13]. Rewolucja obecna w postaci tekstu nabiera w ten sposób właściwości « wtórnego przemodelowania», które zapewniają jej byt w postaci narracyjnego monolitu, współtworzącego nowoczesny paradygmat myślenia o świecie w postaci przewrotów obyczajowych, politycznych, technologicznych itd. Proces tekstualizacji wydarzeń rewolucyjnych przebiegał początkowo, jak pisze Jean Starobinski [14], przy wykorzystaniu dostępnych aktualnie form artystycznego wyrażania, co jest wyrazem uprzedniości języka sztuki wobec historycznych «treści». Rewolucja «historyczna» jest więc odmienna od dynamiki procesu historycznoliterackiego. Znamieniem rozmaitych przełomów literackich, po okresie «wyrabiania się form», jest przecież «nowość» środków artystycznego wyrazu, zdolnych pomieścić w sobie przejawy zmieniającej się świadomości.

Dokonująca się zmiana polityczna, która ma być przetransponowana w przestrzeń społecznej komunikacji, domaga się odpowiedniego zakodowania, a jego czytelność i sprawność legitymizuje z jednej strony już wykształcony, w miarę powszechny, gust literacki, z drugiej zaś — system wyposażonej w przemoc władzy, o której pisze B. Baczek:

Powstanie i rozpowszechnianie się obrazowych znaków i zbiorowych rytuałów wynikają z potrzeby znalezienia takiego języka i środka wyrazu, które odpowiadałyby wspólnocie wyobraźni społecznej, oferując masom, które próbują nadać sobie zbiorową tożsamość, rozpoznać się i potwierdzić we własnym działaniu, odpowiedni sposób komunikacji. Z drugiej jednak strony, ta sama symbolika i ten sam rytuał stanowią właściwą dekorację i podporę dla władzy, która się stopniowo ustanawia i dąży do stabilizacji» [15].

Wybór konwencji, zdolnej udźwignąć i wyrazić na sposób dyskursywny ideały rewolucji oraz wyartykułować cele posługującej się nią władzy, wybiega najczęściej poza autoteliczne własności sztuki. Wtedy wyrazicielem «nazbyt parciałej», «pozbawionej urody koniunktywu» woli ogółu jest indywidualny głos artysty, użyty jako synekdocha. Przekształcenie sztuki w ornamentatorstwo, by pozostać w kręgu Herbertowskich metafor, oznacza też dodatkowo uprzywilejowanie jednych form artystycznych wobec drugih, monopol namaszczonego przez władzę sposobu wyrażania:

Każda rewolucja — napisze po latach Rene Chateaubriand — opisana przy istnieniu wolności prasy, pozwala oku przeniknąć fakty do głębi, bo też każdy je tak przedstawia, jak je widział [...]. We Francji [...] wolność była pomiędzy jednym szafotem a drugim, pomiędzy dwiema spadającymi głowami. Ale kiedy Bonaparte zagarnął władzę, kiedy myśl zakneblowano i słychać było tylko głos despotyzmu szerzącego własną chwałę i zezwalającego mówić jedynie o sobie, zniknęła prawda» [16].

Realizacją wolności pojmowanej niemal dosłownie za autorem *Pamiętników z zagrobu* jest eseistyczny cykl Jarosława Marka Rymkiewicza. Przeznaczony, jak pisze autor, «dla miłośników historii ojczystej — takich, którzy lubią czytać o tym, jak wyglądało życie polskie w dawnych czasach i jak żyli nasi przodkowie, jakie mieli przygody oraz obyczaje» [17], stanowi próbę «wypełnienia» owych chwil pomiędzy dwiema spadającymi głowami materią insurekcyjnej codzienności. Wydarzenia rozgrywające się w Warszawie, Wilnie i Krakowie w 1794 roku nazywane są w książce naprzemiennie rewolucją (w ślad za cytowaną literaturą, np. Karola Wojdy *O rewolucji polskiej w 1794 roku* czy Józefa Zajączka *Pamiętnik albo historia rewolucji czyli powstania roku 1794*), insurekcją albo powstaniem. Wydaje się jednak, że przy różnicach semantycznych wymienionych terminów (powstanie nie oznacza zmiany układu w społeczeństwie), nie polityczny sens wydarzeń jest w relacji sprawą najważniejszą. Dokonujący się przewrót społeczny, istnienie legalnej władzy rewolucyjnej,

prawomocność czy jej brak w wykonywaniu wyroków śmierci — wszystko to dla Rymkiewicza ma wartość drugorzędą. «Celem tej książki — powie autor — nie jest oskarżanie, potępienie oraz wzbudzanie moralnego oburzenia. Książka ta — co już chyba dobrze widać — nie zajmuje się moralnością, lecz życiem» [18]. Istotne dla autora *Wieszania*, w zgodzie z zacytowaną autoprezentacją, wydają się drobiazgi, rekonstruowane w trakcie żmudnej lektury źródeł i będące efektem stawiania pytań — paradoksalnych, jeśli wziąć pod uwagę globalny sens insurekcji kościuszkowskiej, «pierwszych» w sensie nieuprzedzonych posiadaną historyczną wiedzą i pozbawionych pretensji do syntetyzowania dziejów. Wbrew wstępnej sugestii deklarującej «historyczność» książki, kompetencje narratora wyraźnie przesunięte zostają z płaszczyzny «tworzenia narracji» do prac początkowych, przygotowawczych, które określić można jako «krytykę źródeł». «Poznawcza» wartość pracy jest wobec tego rozumiana nie w kategoriach efektów konstrukcji dziejów i ich interpretacji, ale w sensie pragmatycznym, obejmującym zaprogramowane oddziaływanie na czytelnika. Ten (a ściślej «ta» — czytelniczka) zresztą jest często przywoływany niczym świadek dla potwierdzenia interesujących znalezisk. Narrator, uciekając od stawiania tez i dokonywania uogólnień, oddaje wyniki swoich poszukiwań do dyspozycji odbiorcy, w zgodzie z przekonaniem, że historia jako nauka o faktach, jest domeną wyobraźni. Pisze Rymkiewicz:

«Trzymajmy się zatem faktów — przeszłość składa się z faktów i fachowi historycy zajmują się faktami, na tym właśnie polega ich fachowość — że wiedzą, jak się z nimi obchodzić; jak je ujawniać (wydobywać z przeszłości) i jak stwierdzać ich faktyczność. Ogólniej już nie da się powiedzieć — jest to powiedziane najogólniej jak się da, w sposób najogólniejszy. Czy decydując się na takie ogólne, nawet najogólniejsze ujęcie [...] nie popełniliśmy jednak jakiegoś błędu? Oj chyba tak — gdzieś musieliśmy popełnić jakiś błąd. Co bowiem zrobimy — jeśli tak właśnie sformułujemy przedmiot nauki o historii- z dwoma kaftanami (lub kaftanikami), w których 9 maja został powieszony przed Ratuszem lub na Rynku Miasta starej Warszawy (na tej jednej z trzech szubienic, która stała najbliżej południowej pierzei Rynku i nieopodal zapiecka) marszałek Rady Nieustającej Józef Ankwicz? [...] Z dwoma kaftanami lub kaftanikami jest inaczej — ich faktyczność [...] jest bardzo łatwa do zakwestionowania» [19].

Tak więc epizod «wieszania», marginalny z punktu widzenia Maciejowic czy Szczekocin, rozpada się w eseju Rymkiewicza na pomniejsze rekwizyty, takie jak «hipotetyczny lot kapelusza, hipotetyczny (z hipotetyczną żółtą kitajkową podszewką) kaftanik Ankwicza, hipotetyczną petelka [...]. Ale to jest właśnie to, z czego składa się historia, to są te kawałki, z których można ją sobie ułożyć» [20].

Wymiar historii jako nauki o faktach podkreśla Rymkiewicz wielokrotnie użytym epitetem «hipotetyczny». Stoi on w zgodzie z zaprezentowaną wcześniej metodą rekon-

strukcji życia Mickiewicza, która odbywała się w cyklu *Jak bajeczne żurawie*. Otwierający eseistyczną serię *Żmut* wielokrotnie zaopatrywany jest w autoprezentacyjne dygresje, które oddają prymat przypuszczeniom, domysłom, hipotezom nad «twardymi» faktami historycznymi. Pisze Rymkiewicz:

Przeszłość składa się z faktów, które zostały zapamiętane oraz z faktów, które zostały zapomniane. [...] Tych faktów, które zostały zapomniane, jest oczywiście znacznie więcej. Ilość tych, o których pamiętamy, wydaje się być skończona. Tych zapomnianych przeliczyć nie sposób, a ilość ich jest niewątpliwie nieskończona. [...] Nasze domysły, domniemania, przypuszczenia wypełniają, mogą wypełnić te luki między faktami. Dzięki nim czas przeszły może więc uzyskać konsystencję podobną do konsystencji czasu teraźniejszego: może stać się gęstszy [21].

Narracyjne wypełnianie luk w czasie przeszłym oznacza swoiste oswajanie przeszłości, nadawanie jej sensu i włączanie jej w porządek doświadczeń teraźniejszego czytelnika. Staje się sposobem na uzyskanie ciągłości dziejów i pozwala mieć złudzenie uczestnictwa w «Wiecznym Teraz», które rozumieć należy niejako bezpieczne trwanie wszystkiego w bezczasie, ale raczej, jak pisze Rymkiewicz w *Zmucie*, jako nieustanne pulsowanie wydarzeń, skłonnych w każdej chwili, niezależnie od woli, pojawić się w czyjejś pamięci. Historyczna narracja pojmowana jest więc w kategoriach nieograniczonej potencji przypominania, determinowanej ukrytą pod podszewką dziejów «pracą pamięci».

Jeżeli więc przedmiot badań ma status tak niepewny, pozostaje postawić pytanie o właściwy cel eseistycznych dociekań. Wydaje się, że pozostaje on funkcją nieustannej konfrontacji warszawskiego wieszania z porządkiem historycznego mitu. W relacji autora książki jest nim rewolucja francuska, opatrywana każdorazowo znakiem swojego «niedopasowania» do wydarzeń w Polsce:

Te francuskie tańce wokół szafotu były to z pewnością lekkie oraz pełne wdzięku skoki, tanecznym kołom mógł tam nawet ktoś przygrywać na małym fleciku zwanym *flute a bec*, nasze skakanie, jak powiadam, musiało być trochę nieudolne — było to pewnie, jak to u ludów północy oraz północnego wschodu, jakieś niedźwiedzie czy wilcze skakanie. *Hymnes a la liberte* — jakieś wilcze wycie. Ale tańczyliśmy, co udowodniłem i głupcem byłby ten, kto utrzymywałby, że naśladowaliśmy w ten sposób Francuzów. Lud skaczący, o którym pisał Trębicki, pewnie nawet nie wiedział, mógł nie wiedzieć, że istnieje jakaś Francja i jacyś Francuzi tańczący wdzięcznie «sur trute la Place de la Revolution» [22].

Konfrontacja dokonywana przez Rymkiewicza przebiega na płaszczyźnie co najmniej podwójnej — jej przedmiotem jest zarówno obrzędowy charakter wydarzeń Wielkiego Terroru, przykładany do zachowań opisywanych przez obserwatorów Krakowskiego Przedmieścia w Warszawie, jak i romantyczny mit narodów północy, do którego autor zalicza Polaków. Czyni to — dość przewrotnie -ze świadomością

efektów poznawczych XIX-wiecznych podróży Europejczyków na Wschód. Przywoływana na marginesie relacji o polskim wieszaniu skala ucywilizowania, prócz tego, że obnaża niższą pozycję naszego, wilczego wycia (w porównaniu z wdzięcznym skakaniem Francuzów przy wtórze fleciku), to ewokuje prawdę znacznie ważniejszą. Jest nią doznanie paradoksalności powszechnego tańca przy zapelnionych szubienicach. Odczucie to pozostaje niewypowiedziane, mieści się w kreatywnej «potencji» podmiotu relacji i jest skutkiem jego etycznego nieprzystosowania do sytuacji.

Kontekst Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako punktu odniesienia dla wydarzeń w Polsce, funkcjonuje w Rymkiewicza także na poziomie poetyki historycznego dyskursu, z jego skończonością i «przyległością» do wydarzeń. Insurekcja kościuszkowska przybiera wobec tego kształt narracji niedopracowanej, mitu niedokończonego, pozbawionego jednego z najważniejszych elementów konstrukcyjnych — gestu założycielskiego w postaci królobójstwa. Warszawskie wieszanie, uniemożliwiające odczucie grozy przez fakt pozostawienia przy życiu Stanisława Augusta Poniatowskiego, jawi się jako chaotyczne i przypadkowe (np. ocalenie biskupa Wojciecha Skarszewskiego «za marną dwuzłotówkę» [23]). Nasza «nowoczesność» pojmowana w kategoriach przynależności do rewolucyjnego mitu, okazuje się więc nie do końca wcielona, jedynie potencjalna:

«Z wszystkich korzyści, które można tu sobie wyobrazić, korzyścią najważniejszą byłoby powieszenie Stanisława Augusta Poniatowskiego. Jego śmierć na szubienicy byłaby wielkim wydarzeniem w historii Polski, wydarzeniem, które w całej swojej ohydzie, potworności i wielkości radykalnie i już na zawsze zmieniłoby nasze dzieje — zupełnie inny ich obraz mielibyśmy teraz w naszych głowach. Naród ufundowałby się na tym morderstwie — stałby się przez ten czyn groźnym i dzikim narodem królobójców — i ten czyn dziki i straszny uczyniłby Polaków (może przedwcześnie, a może w samą porę) narodem nowoczesnym — idącym przez krew ku swoim nowym przeznaczeniom. Trzeba tu dostrzec także i to, że powieszenie króla byłoby niezwykle korzystne także i dla niego samego [...]» [24].

Przykładem rewolucyjnej potencji istniejącej w narodzie jest bez wątpienia postać Hugona Kołłątaja, określanego przez Rymkiewicza jako możliwego inspiratora przemocy. Ale nie tylko obecność w Warszawie radykalnego księdza świadczy o gotowości do przemiany społecznej — obrazy rewolucyjnego rozprzężenia i chaosu, wydobywanie się śmiertelności z popędu spod maski kultury i ram starego porządku, dokumentowana żywiołowość wykonywanych egzekucji, połączona z obserwacją towarzyszących im gwałtownych zjawisk w przyrodzie, składają się na obraz dojrzewania do mitu, któremu, by mógł się urzeczywistnić, zabrakło idei scalającej.

Intelektualna słabość polskiego oświecenia była, być może, pochodną niepełnej recepcji dzieł Encyklopedystów i Rousseau. Wydaje się — i to przeświadczenie po-

zwala wypowiedzieć lektura Rymkiewicza — że podstawowy «brak» naszej rewolucji z 1794 roku wynika z nieuświadomienia sobie przez warszawiaków (w wypadku mieszkańców Krakowa jest ono tym większe — tam nie odbyły się wcale egzekucje) idei rewolucyjnej konieczności, co jest konsekwencją przyjęcia przez przywódców nie tyle nawet określonej historiozoficznej refleksji, co sposobu działania. Insurekcja kościuszkowska jawi się więc jako adekwatna, dokładnie przyległa do wzoru opowieści Rymkiewicza: rozproszona, niepodlegająca żadnemu porządkowi, niedążąca do ostatecznej konkluzji, niemająca właściwej dramaturgii.

Termin rewolucja został użyty przez Mikołaja Kopernika w tytule dzieła, które odwróciło na wspak prawomocne dotychczas przekonanie o wszechświecie. Jak na ironię, rewolucyjny charakter rozprawy *De revolutionibus orbium coelestium*, nie wynikał bezpośrednio z tytułu, w tłumaczeniu z łaciny oznaczającego nie «przewroty», ale zwykle «obroty» (łac. *revolutus* — powracający, przeszły). Inwencja meta-tekstowa Kopernika mieściła się w granicach klasycznego sposobu myślenia, w którym zmiany odbywały się — niczym w greckiej *polis* — w wąskim marginesie swobody społecznej, niewpływającym na kształt niezmiennego ustroju republiki. Rewolucja nowożytna, której pierwszym wcieleniem i aktualnym paradygmatem pozostają wydarzenia we Francji u schyłku XVIII wieku, z łacińskiej etymologii zachowała jedynie, jak pisze Hannah Arendt, pojęcie konieczności zmian — już nie regularnych, motywowanych ustalonym porządkiem [25], ale determinowanych nieustannym postępowaniem, ponawianiem mitu założycielskiego — królobójstwa w kolejnych wariantach egzekucji. Obecność intelektualnych fundamentów oświecenia w działaniach rewolucyjnych we Francji, przejawiająca się w przekonaniu o prymacie rozumu, który miał być uzasadnieniem przemocy, określana jest przez Starobinskiego następująco:

«Rozum rewolucyjny chciał ustanowić panowanie cnoty i oto w sposób nieunikniony zapanowało podejrzenie, a wkrótce terror. Stale trzeba było powtarzać ów inauguracyjny akt przemocy, dzięki któremu dzień zatriumfował nad ciemnością. Nie wystarczyło zdobycie Bastylli, by wstała rozstrzygająca jutrzeńka. [...] Królobójstwo miało być szczytowym punktem, absolutnym symbolem powtarzającej się wciąż negacji i mściwych narodzin: nie stało się jednak momentem zwrotnym, gdyż opór wobec rewolucyjnego ideału znalazł opatrnościowy punkt oparcie właśnie w krwawym akcie, który miał otworzyć nową erę. [...] Błędna okazała się wiara, że po inauguracyjnym rozbłysku rewolucyjne z miejsca narzuci się światu [...]. Terror to przedłużana w nieskończoność celebrowanie ofiary i narodzin, ale ogarnięta szałem anarchii wolność nie może przybrać trwałej formy, o jakiej marzy...» [26].

Powyższy fragment obrazuje pułapkę, w jaką wpada rozum w procesie demitologizacji i systemowego osławiania świata. Owocuje on bowiem, w myśl określenia Horkheimera i Adorno [27], kolejnym mitem — wyobrażeniem o poznaniu i, w kon-

sekwencji, wyobcowaniem człowieka z tego, nad czym sprawuje władzę. Opisywana przez Starobinskiego rewolucyjna konieczność ponawiania gestu «odczarowania świata» [28] determinuje i legitymizuje gwałt na jednostce, który drobniawo opisuje w swoim utworze Rymkiewicz. Jego eseistyczna, uwolniona spod presji koherencji refleksja nad kształtem kapelusza czy posiadaniem bądź nieposiadaniem szlafroka przez skazańca, ilością i rozmieszczeniem szubienic, zachowaniem kata i pomocników, staje się gestem obrony ofiary i darowaniem jej, na moment przed egzekucją, wolności od dziejowego przymusu. Autor *Wieszania* w imię troski o szczegół i dokładną buchalterię, poprzez nieciągłość, pęknięcia swojej opowieści, stwarza w jej szczelinach miejsce na pytania o sens wieszania, o predyspozycje natury ludzkiej do zła, o impulsy, które są w stanie wyzwolić drzemiące w niej mordercze instynkty. Piszec:

«Szubienice, drabiny, sznury, kat oraz jego pacholkiwie, jakiś domek, może tylko buda, gdzie składowano katowskie przybory, jeszcze jacyś duchowni [...], jeszcze pluton małych doboszy oraz bicie marginesie bębny (to wydaje się mało prawdopodobne), jeszcze trzask pękającego kręgosłupa, gdy kat ciągnie wisielca za nogi, marginesie jeszcze gdzieś na południu drzewa, topole marginesie brzozy Powązek [...] — to wszystko trzeba sobie wyobrazić. Można oczywiście uznać, że lepiej sobie czegoś takiego nie wyobrażać, że to są takie rzeczy, które lepiej jest przemilczeć, marginesie najlepiej nic marginesie nich nie wiedzieć — najlepiej nie wiedzieć, że coś takiego się wydarza. Ja uważam, że żadna strona ludzkiej działalności na tej potwornej planecie, marginesie tym potwornym kole nonsensownej ewolucji, nie powinna uniknąć naszej wyobraźni. [...] Ale dobrze byłoby zostawić po sobie jakieś świadectwo — takie, które poświadczałyby potworność i zgrozę naszego nonsensownego istnienia» [29].

Historia, jak brzmiała wcześniej deklaracja autora *Wieszania*, musi być domeną nieskrępowanej wyobraźni. Ta zaś w relacji Rymkiewicza staje się warunkiem moralnej odpowiedzialności i oceny, dokonywanej w oparciu o jej kryteria.

Na marginesie *Listów z Rosji* Astolpha de Custina, czytanych przez pryzmat biografii markiza, w tym wydarzeń z 1789 roku we Francji, Irena Gruzińska-Gross wypowiada uwagę, która wiąże historię z kategoriami etycznymi. Piszec autorka *Piętna rewolucji*:

«Było to «apokaliptyczne» relacjonowanie historii, w którym pisarz bronił swych zdrowych zmysłów i protestował, odnotowując każdy odcień ludzkiego nieszczęścia. W takim momencie jego pisarstwo przestawało być romantyczną ekspresją własnego ja, stając się medium, dzięki któremu można było usłyszeć głosy prześladowanych. [...] Szczegółowa opowieść o bólu, lęku i umieraniu przywraca godność ofierze» [30].

Widząc w *Listach z Rosji* narodziny nowego gatunku pisarstwa — świadectwa, ujmuje je Grudzińska-Gross w kontekście romantycznej poetyki ekspresji. Kłęska

poznawcza markiza de Custine powodowana była, jak pisze autorka, jego niemożnością wyzwolenia się spod presji systematyzacji. Relacja z podróży okazała się cenna tam, gdzie autor unikając syntezy i koncentrując się na drobiazgach, pozwolił przemówić konkretowi.

Rezygnując z poznawczych ambicji Rymkiewicz, w warunkach zmienionej sytuacji literackiej, swoją wersję rewolucji opowiada w opozycji do historiograficznego porządku. Afirmacja szczegółu powoduje powstanie narracji nieciągłej, fragmentarycznej, zdominowanej przez zwykłą ciekawość autora, a także przez jego poczucie wyobcowania z przedstawianego świata. W *Wieszaniu* szczegóły architektoniczne Warszawy z końca XVIII wieku nanoszone są zawsze na plan współczesnej stolicy, opozycja «wtedy — dziś» transponowana jest w kategorii przestrzenne. Wyprawa do przeszłości przypomina spacer ulicami miasta.

Rozważania o wojnie domowej Pawła Jasienicy są efektem podobnego stosunku do przeszłości. Określający się gdzie indziej autor mianem reportera, prezentuje swoją wizję Rewolucji Francuskiej jako efekt krajoznawczej wyprawy do Wandei. Przewrót społeczny jest więc oglądany z podwójnie zewnętrznej perspektywy: wyposażony we własną świadomość narodową i historyczną, obserwator z XX wieku tropi ślady z przeszłości. Obecność i współczesność są narzędziem opisu epizodu, wyjętego z «całości» rewolucji we Francji. Wybór wydarzeń z 1793 i 1794 jako przedmiotu «rozważań» Jasienicy wnosi ze sobą możliwość szczegółowego badania połączonego z uogólnieniem, obecnym już w samym tytule. «Wojna domowa», dzięki zabiegom narracyjnym, takim jak eksponowanie własnej historyczności narratora, sprowadzanie działań i charakterów ludzi z kręgu władzy do określonych, zawsze aktualnych «typów», przytaczanie ponadczasowych sentencji czy częste mieszanie porządków czasowych, staje się pojęciem o zdolnościach operacyjnych wykraczających poza historię Francji. Dla czytelnika jest jasne, że autor *Polski Piastów* pisząc o odległych zdarzeniach, w rzeczywistości portretuje przeżywaną przez siebie współczesność. Jednocześnie włącza w tak zarysowaną perspektywę poznawczą, możliwość oceny przy użyciu kategorii etycznych. Czyni to poprzez sam akt wyboru przedmiotu opowieści — krwawych wydarzeń kontrrewolucji w Wandei, które w *Rzeczypospolitej Obojga Narodów* zajmują dwa niewielkie akapity, ilustrujące procesy zachodzące w tym czasie w Polsce i służące sformułowaniu uwagi natury ogólnej [31]. W *Rozważaniach o wojnie domowej* Jasienica czyni kontrrewolucję przedmiotem autonomicznym, nie do tego stopnia jednak, by nie ujmować jej w kontekście współczesnych wydarzeń w Polsce i nie umożliwić jej ocenę.

O związku przemocy z etyką pisze z pozycji obserwatora rewolucji we Francji Chateaubriand:

«W każdym razie, jeśli idzie o moralność, panowanie Terroru jest najmniej może niebezpieczne ze wszystkich okresów Rewolucji, żadne bowiem sumienie nie było

zniewolone: zbrodnia się nie kryła. Orgie wśród krwi, skandale, które w swej okropności nie były już nawet skandalami; ot i wszystko. [...] ta potworna szczerość nie narusza jednak porządku moralnego; bo społeczeństwa nie gubi zabójstwo niewinnego jako niewinnego, ale zabójstwo niewinnego jako winowajcy» [32].

Autor *Pamiętników zza grobu* wierzy w trwałość porządku moralnego, opartego na sumieniu, zatarcie miar etycznych przypisując narzuconemu przez władzę systemowi przekonań. Jego działanie określa jako «uwiedzenie» [33], którego konstytutywnym elementem, jak wiadomo z lektury Miłosza czy Wata, jest rodzaj wyparcia jednostkowości w imię włączenia w pole działania idei zbiorowej. Jasienica, wybierając krwawy epizod i prezentując swoją wizję francuskiej kontrrewolucji, poddaje dekonstrukcji uwodzącą ideę — drobiazgowo prezentuje przemoc stosowaną przez władzę, a jednocześnie dokonuje operacji przywracających protestowi francuskich chłopów i ich arystokratycznych przywódców znamiona wyjątkowości, niepowtarzalności. W tym celu niweluje anonimowość pamiętek, sprowadzając je znów do wymiarów konkretności, jak w przypadku krzyża w Pouzauges, stojącego w miejscu zbiorowej egzekucji i nie zawierającego ani jednego nazwiska ofiary. Dookreśla związek idei rewolucyjnych z dopominającym się o swoje prawa ludem, wskazując na większościowy udział chłopstwa bretońskiego w wojnie prowadzonej przeciwko prawodawcom nowego porządku. Kwestionuje przy tym obiegowy charakter wiedzy o przyczynach wybuchu rewolucji, którymi nie są — wbrew politycznym tyradom ideologów — zmęczenie uciskanych niższych warstw społecznych, ale mechanizmy «odgórnego» przejmowania władzy. Jest w tym zgodny z tezami Stanisława Grabskiego, który badając podobieństwo między rewolucją francuską a rosyjską, dementuje sąd mówiący, że:

Rewolucja jest gwałtownym wyładowaniem niezadowolonych mas, zbyt długo przemocą trzymany w poniżeniu, że jest podobna do wezbranej rzeki, która przerywa wstrzymującą bieg tamę, gdy upór czy zaślepienie warstw rządzących nie pozwala w czas zadośćuczynić koniecznym i słusznym żądaniom szerokich warstw ludowych» [34].

W swojej relacji, w imię dokładności, Jasienica przypisuje poszczególne akty okrucieństwa osobom, nadając aktom zbiorowym wymiar osobistej zemsty («Wysokiemu urzędnikowi, do którego Souchu żywił osobistą animozję, odpilowano przed straceniem obie dłonie. W zasadzie jednak egzekwowano przez rozstrzelanie, przestrzegając określonego porządku. Kontyngent dzienny wynosił trzydzieści osób, związanych za ręce w jeden szereg, zwany przez wykonawców całkiem jawnie «różańcem» [35]). Śledząc dokumenty, wyposaża poszczególnych uczestników powstania w biografie, a walczącą zbiorowość umieszcza w konkretnych realiach historyczno-geograficznych po to, by wykazać jej indywidualną właściwość, związaną z ziemią, na której żyje, ze zwyczajami i ukształtowaną od wieków mentalnością. Tak też określa patriotyzm — jako materializację pojęcia ojczyzny w kształcie ograniczonej, zna-

nej przestrzeni. Niepełny charakter wiedzy bretońskich powstańców związany z jej «lokalnością», przeciwstawia Jasienica idei rewolucyjnej, pretendującej do epistemicznej totalności. Czyni to na poziomie uogólnień («[...] porządek polityczny powinien zabezpieczać społeczeństw przed ludźmi, którzy za dużo wiedzą za pewno» [36]), a także na przykładzie konkretnych działań. Relacjonuje więc przebieg walk, prowadzonych z jednej strony w imię wiedzy taktycznej, będącej rezultatem wykształcenia wojskowego, z drugiej — powstańczej — wykorzystujących znajomość ukształtowania terenu i przystosowujących środki przemocy do możliwości tkwiących w pagórkach, bagnach i lasach Bretanii. Wskazuje również, podobnie jak to czynił autor *Wieszania*, na związek wydarzeń rewolucyjnych z porządkiem przyrody, w którym zdarzają się okresy nieurodzaju, przyczyniające się w dużym stopniu do wybuchów społecznego niezadowolenia.

Relacja Jasienicy, w swojej krytyce rewolucyjnego dogmatu, dowartościowuje «życie», pojmowane jako zbiór nie dających się uporządkować, wykluczających się często, drobnych zdarzeń. Lektura dokumentów, zwierających zeznania skazanych, pozwala na praktykę pisarską, która, odwrotnie niż ideologia, ucieka od «bezwzględного wtłaczania życia między doktrynerskie groble» [37]. Literackość jest w rozumieniu Jasienicy jedynym sposobem na odwzorowanie rzeczywistych uwarunkowań historycznych zdarzeń i ich sensu:

«[...] powstaniec zaś wandejski działał pod wpływem emocji. Wielorako uwarunkowane bodźce do niego docierały w postaci wstrząsów psychicznych i moralnych. Obrażone uczucie pchało do obrony umiłowań, do walki, zemsty i ofiary. Powołaniem literatury jest przenikanie tej właśnie strefy faktów, najbardziej realnych» [38].

Pisarska strategia Jasienicy, który w wydarzeniach rewolucyjnych we Francji widzi figurę współczesnych dziejów politycznych Polski, jest — podobnie jak w eseju Rymkiewicza, konfrontującym dwie wersje wieszania — próbą wyjścia z ograniczeń kultury i historii narodowej. Dokonujące się w ten sposób umiejscowienie naszych dziejów w kontekście europejskim sprzyja wartościowaniu, dla którego punktem odniesienia przestaje być skala partykularna, sprzężona z dziejami lokalnymi.

Odrzucenie pielęgnowanego od co najmniej XVII wieku mitu narodowego zamknięcia i gwarantowanego w ten sposób poczucia duchowego bezpieczeństwa, pozwoliło obu pisarzom — Jasienicy i Rymkiewiczowi — zaproponować odczytanie kultury polskiej w kategoriach ogólniejszych, uwzględniających relacje z tym, co inne, cudze, nieznanne, niepoddające się systemowej weryfikacji. Uwzględnienie pierwiastka nieprzewidywalności, chaosu oraz grozy w dziejach zakłóciło ich klarowną i «oswojoną» wizję. Przyjęta perspektywa widzenia szczegółu, drobiazgu, «podszewki» wydarzeń, stała się w obu utworach czynnikiem motywującym nieciągłość relacji, a także określiła zakres pytań, stawianych jednocześnie historii i współczesności. «Po ziemi rzecz biorąc, pisze Jasienica, to historia — ta pospolita, wręcz rzeczywista

— stworzyła etykę i moralność, pojęcie ojczyzny i wyobrażenie o ludzkości» [39]. Odbywające się niemal jednocześnie wieszanie w Warszawie i topienie ludzi w Loarze nadają przytoczonym słowom wymiar aż nadto aktualny. Poświęcone epizodom z końca XVIII wieku eseje historyczne powodują konieczność ciągłego aktualizowania dyspozycji etycznych czytelnika.

1. Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Kraków 1991, s. 21.
2. Zob. J. Starobinski, *1789. Emblematy rozumu*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1997, s. 123–125.
3. Zob. H. Arendt, dz. cyt., s. 75–76.
4. R. Chateaubriand, *Pamiętniki zza grobu*, wybór, przekład i komentarz J. Guze, Warszawa 1991, s. 105.
5. W. Benjamin, *O pojęciu historii*, w: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, Poznań 1996, s. 421.
6. H. Arendt, dz. cyt., s. 82.
7. Zob. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył M. J. Siemek, Warszawa 1994, s. 290.
8. Tamże, s. 248.
9. Zob. T. Majewski, *Poznanie estetyczne, esej i irredenta antykartezjańska*, w: *Literatura i wiedza*, pod red. W. Boleckiego i E. Dąbrowskiej, Warszawa 2006, s. 296.
10. Tamże, s. 296–297.
11. Zob. M. P. Markowski, *Roland Barthes: esej przeciwko teorii*, w: *Kryzys czy przełom. Studia z teorii i historii literatury*, pod red. M. Lubelskiej i A. Łebkowskiej, Kraków 1994, s. 220.
12. J. Starobinski, dz. cyt., s. 12.
13. Zob. F. Furet, *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, przekład B. Janicka, Kraków 1994, s. 30 i nast.
14. Zob. J. Starobinski, *1789. Emblematy rozumu*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1997, s. 6.
15. B. Baczo, *Wyobrażenia a symbolika rewolucyjna*, w: tenże, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. M. Kowalska, przekład przejrzał B. Baczo, Warszawa 1994, s. 61.
16. R. Chateaubriand, *Pamiętniki zza grobu*, wybór, przekład i komentarza J. Guze, Warszawa 1991, s. 351–352.
17. J. M. Rymkiewicz, *Od autora*, w: tenże, *Wieszanie*, Warszawa 2007, s. 5.
18. Tamże, s. 195.
19. J. M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 178.
20. J. M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 181.
21. J. M. Rymkiewicz, *Żmut*, Paryż 1987, s. 38.

22. J. M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 205.
23. nowoczesność. nowoczesność. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 186.
24. J. M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 227.
25. Zob. H. Arendt, dz. cyt., s. 40.
26. J. Starobinski, dz. cyt., s. 31.
27. Zob. M. J. Siemek, *Posłowie*, w: M. Horkheimer, T. W. Adorno, dz. cyt., s. 290.
28. Termin Adorno i Horkhaeimera, zob. dz. cyt., s. 21 i nast.
29. J. M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 114.
30. I. Grudzińska — Gross, *Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i wyobrażenia romantyczna*, przeł. B. Shallcross, Warszawa 1995, s. 42–43.
31. Chodzi o «przyjmowanie się nowych porządków», których wyrazem była ustawa rządu rewolucyjnego we Francji o powszechnym obowiązku służby wojskowej. Zob. P. Jasienica, *Rzeczypospolita Obojga Narodów*, część druga, *Calamitatis regnum*, Warszawa 1986, s. 432–434.
32. R. Chateaubriand, dz. cyt., s. 377.
33. Tamże.
34. S. Grabowski, *Rewolucja. Studium społeczno — polityczne*, Warszawa 1921, s. 31–32.
35. P. Jasienica, *Rozważania...*, s. 15–16.
36. P. Jasienica, dz. cyt., s. 21.
37. P. Jasienica, dz. cyt., s. 31.
38. P. Jasienica, dz. cyt., s. 43.
39. P. Jasienica, dz. cyt., s. 125.