

# Korzenie lęku. Katastroficzna historiozofia romantyzmu jako źródło kategorii grozy w literaturze epoki

Kamil Barski\*

doi: 10.24425/rl.2023.146695

**ruch literacki** • R. LXIV • 2023 • Z. 1 (376) PL • **młody romantyzm**

zeszyt pod red. Magdaleny Siwiec (Wydział Polonistyki UJ) i Iwony Puchalskiej (Wydział Polonistyki UJ)

PL ISSN 0035-9602

Grozę jako kategorię estetyczną charakterystyczną dla literatury romantycznej można – w moim przekonaniu – pojmować jako swego rodzaju maszynę, stanowiącą niejednorodny konglomerat różnych jakościowo zjawisk, tworzonych zarówno przez przyczyny lęku<sup>1</sup>, jak i sposoby jego wyrażania<sup>2</sup>

\* Kamil Barski – mgr, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Szkoła Doktorska Nauk o Języku i Literaturze). ORCID: 0000-0002-1971-5300

- 1 Wiele napisano już o lęku i jego rodzajach (por. A. Gemra, *Od gotycyzmu do horroru. Wilkołak, wampir i Monstrum Frankensteinia w wybranych utworach*, Wrocław 2008, s. 22–27). Nie wdając się w szczegółowe rozróżnienia, sygnalizuję, iż pisząc o lęku, mam na myśli nie strach przed konkretnym obiektem czy wydarzeniem (będący w zasadzie reakcją fizjologiczną organizmu), lecz trwogę bardziej egzystencjalną, a więc związaną z samym faktem istnienia podmiotu, jego nieznajomością przyszłości, świadomością śmierci, koniecznością odnalezienia się w świecie itp.
- 2 Za sposoby służące wyrażaniu lęku uznaję żywą w XIX wieku konwencję gotycką (por. K. Barski, *W mroku kazamat. Wpływ gotycyzmu na grozę romantyków – próba syntezy*, [w:] *Fantastyka, fantazmaty, imaginaria. Zagadnienia i realizacje*, red. J. Brońka, K. Zielonka, Wrocław 2022) oraz motywikę pochodzącą z folkloru (por. tenże, *Lud i ludowość jako źródła grozy w literaturze romantyzmu. Próba syntezy*, „Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media” 2022, nr 2 [w druku]).

oraz pewne metody działania tej maszyny<sup>3</sup>. Wśród tych pierwszych jako najistotniejsze postrzegam „ciemną” odmianę romantycznej antropozofii<sup>4</sup> oraz katastroficzną historiozofię stojącą za poczuciem zagrożenia ze strony historii i potencjalnych lub pewnych katastrof ją współtworzących. Podkreślam jednak już teraz, że nie chodzi mi o badanie wpływu konkretnych wydarzeń historycznych na romantyczną literaturę grozy; byłoby to raczej odtwórczym szukaniem powiązań formujących niedającą się zamknąć listę. W pewnym momencie interesujące na początku katalogowanie musiałoby z konieczności stać się banalne. Niepodobna oczywiście zapominać choćby o terrorze rewolucji francuskiej, który na trwałe uczynił strach jednym z fundamentów tożsamości zbiorowej Europejczyków<sup>5</sup>. Mnie zależy jednak na ujęciu bardziej ogólnym, dotyczącym świadomości podmiotu co do jego uczestnictwa w historii albo opinii tegoż podmiotu na temat kierunku, w jakim zmierzają dzieje. Oczywiście pozostaje, że były historiozofie optymistyczne i pesymistyczne; biorąc jednak pod uwagę temat artykułu, koncentruję się na tych, które akcentują katastrofizm historii.

Wypada przypomnieć, że takie negatywne przeczucia mieli już autorzy z końca XVIII wieku. Reprezentować ich mogą np. Louis-Sébastien Mercier, Aimé-Ambroise-Joseph Feutry czy Jean-Baptiste Cousin de Grainville. Wieszcyli oni katastrofę na kosmiczną skalę, która może zagrozić ludzkości w ogóle, a która dokona się za sprawą decyzji Opatrzności, różnego rodzaju kataklizmów albo działalności człowieka<sup>6</sup>. Ich rolę w literaturze romantyzmu – także frenetycznej, która jest może najbliższa dzisiejszemu pojmowaniu literatury grozy – dostrzegał także Marek Bieńczyk: „[...] istnieje mocna, lecz niejasna kontaminacja między literaturą piękną romantyzmu a osiemnastowiecznymi teoriami katastroficznymi”<sup>7</sup>. Czytelnikami innego z tych twórców, autora geologicznej teorii katastrof, Georges’a Cuviera, byli też Mary Shelley (wspomnijmy *The Last Man*, gdzie planeta mierzy się z epidemiami – inspirowanymi zresztą prawdziwymi zarazami – i załamaniem klimatu) czy jej mąż Percy (jako autor poematu pt. *Prometeusz wyzwolony*,

3 Swoistym „silnikiem” maszyny romantycznej grozy byłaby w tym ujęciu wzniosłość (por. tenże, *Wzniosłość jako koło zamachowe grozy. O wpływie estetyki Edmunda Burke’a i Immanuela Kanta na literaturę romantyzmu*, „Załącznik Kulturoznawczy” 2022, nr 9).

4 Na ten temat piszę w tekście: tenże, *Skaza wolności, piętno autokreacji. Nieludzki ciężar samostwarzania się podmiotu w antropologii romantycznej*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2023 [w opracowaniu redakcyjnym].

5 Kwestia strachu rewolucyjnego wielokrotnie pojawia się w książce Bronisława Baczki *Jak wyjść z Terroru. Termidor a rewolucja*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk 2005.

6 G. Królikiewicz, *Terytorium ruin. Ruina jako obraz i temat romantyczny*, Kraków 1993, s. 99.

7 M. Bieńczyk, *Katastrofy i wypadki w czasach romantyków*, Warszawa 2017, s. 52.

w którym świecie grożą powodzie, uderzenia komet itp.)<sup>8</sup>. Pisma francuskiego zoologa były dobrze znane także Byronowi.

Jak wspomniano, już autorzy z końca XVIII wieku wiedzieli, że sam człowiek może być odpowiedzialny za klęskę własnego świata w nie mniejszym stopniu niż natura; w 1798 roku opublikowano esej Thomasa Malthusa (*An Essay on the Principle of Population*), w którym opisano tragiczne skutki przeludnienia miast<sup>9</sup>. Wychylając się zaś o pół wieku w przyszłość, warto wspomnieć Eugène'a Huzara, który w *La fin du monde par la science* (dwa lata później zaś – w *L'Arbre de la science*) wyłożył teorię katastrofizmu technologicznego, podług której postęp nieuchronnie wiązać się musi z niepewnością<sup>10</sup>. Choć pierwsza z tych publikacji ukazała się dopiero w 1855 roku, wyrażała niepokoje, z którymi mierzyli się także romantycy. Tego rodzaju technofobie związane były z faktem, iż w XIX wieku „rozwój nauki staje się na tyle intensywny, że spokojnie może ona zająć miejsce magii: jedna i druga są domeną specjalistów, jedna i druga są równie niezrozumiałe dla laików i przynoszą równie zaskakujące efekty”<sup>11</sup>.

Niepokój towarzyszył romantykom także podczas podróży, przyjmujących niekiedy eskapistyczny charakter. Zwiedzając ruiny, pojmowali, że wszelkie potęgi i imperia muszą w końcu upaść, a te, które powstaną na ich miejscu, czeka ten sam los<sup>12</sup>. Pozostałości te pełniły w historiozoficznym imaginariu romantycznym dwie funkcje. Z jednej strony zapowiadały „historyczny rewanz”, przekonywały o sensowności „historycznej ofiary”, miały wymiar „prowidencjonalistyczno-odrodzeniowy”. Ale jest i druga strona medalu: wyrażały także upokorzenie przeszłości, jej wstydliwą kruchość, kazały myśleć o perspektywie dziejów wyznaczonej przez „nieodwracalność zmian i unicestwienie form”<sup>13</sup>.

Zdaniem Piwińskiej romantycy czerpali te przekonania z lektury Edwar-da Gibbona i Giambattisty Vico<sup>14</sup>. Żaden z nich nie był wprawdzie katastrofistą *par excellence* – pierwszy, owszem, uważał, że każda potęga musi upaść, ale koniec końców wierzył w siłę cywilizacji<sup>15</sup>. Podobnie Vico – twierdził, że człowiek jest z natury słaby i skłonny do zła, a zatem skazany

8 Tenże, *Pismo katastrofy w XIX wieku. Wstęp do rozważań*, „Wiek XIX” 2015, z. 8, s. 16–17.

9 Tenże, *Katastrofy i wypadki...*, s. 66.

10 Tenże, *Pismo katastrofy...*, s. 24–25.

11 M. Jakubowiak, *Ostatni ludzie. Wymyślanie końca świata*, Wołowiec 2021, s. 80.

12 M. Piwińska, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, ser. I, red. M. Żmigrodzka, Z. Lewinówna, Wrocław 1971, s. 264.

13 G. Królikiewicz, dz. cyt., s. 10.

14 M. Piwińska, dz. cyt., s. 264–265.

15 P. Komorowski, *Koncepcja historii Edwarda Gibbona*, „Analecta” 1998, z. 2, s. 84–85.

na upadek<sup>16</sup>. By przekuć namiętności w cnoty, słaba ludzka wola potrzebuje Boskiej pomocy<sup>17</sup>. Włoski filozof był przekonany, co prawda, że kolejne klęski są immanentnie wpisane w historię, ale nie wierzył w jej całkowity upadek. Zakładał spiralną koncepcję dziejów, według której pewne stadia cyklicznie się powtarzają, ale wzbogacone o nowe elementy, a co za tym idzie – możliwy jest postęp<sup>18</sup>. Jednak w 1796 roku François-René de Chateaubriand zupełnie inaczej funkcjonalizuje już metaforę okręgu: „Nie ma na świecie niczego nowego i człowiek słaby rozumem oraz siłami kręci się nieustannie w tym samym kręgu, z którego bezskutecznie usiłuje wyjść”<sup>19</sup>. To pojmowanie historii jako wiecznego powrotu tego samego bez szans na postęp i rozwój jest wówczas podstawą jego myśli dziejowej. Romantycy wydobyli więc z myśli XVIII-wiecznych filozofów najbardziej pesymistyczne wątki. Żyli zatem w stałym poczuciu zagrożenia, nie uznając żadnego sukcesu za rzecz trwałą, niezmienną. Spodziewali się klęski i dawali temu wyraz w swoich utworach. Skoro zaś historia stanowiła tło ich istnienia, to związane z nią lęki szybko „rozlewały” się na kolejne obszary egzystencji, „zarażały” je niepewnością.

Koniec XVIII wieku to oczywiście okres nie tylko rozwoju teorii dotyczących zniszczenia świata, ale także rewolucji francuskiej. Przekonania towarzyszące tym czasom powracają w późniejszej fazie romantyzmu; w latach 30. XIX wieku w zachodniej Europie, a zwłaszcza we Francji, nasilały się nastroje katastroficzne<sup>20</sup>. Umocnienie się tych lęków we Francji zbiegło się czasowo z ich spotęgowaniem w Polsce po upadku powstania listopadowego<sup>21</sup>. Jeszcze przed nim napisano jednak kilka tekstów dających się umieścić w kręgu tzw. czarnego romantyzmu i miażdżących swoim historiozoficznym pesymizmem. Jednym z nich jest *Maria* Antoniego Malczewskiego.

Według Haliny Krukowskiej jej fatalizm wynika z przedstawienia przez Malczewskiego „nocnej strony Historii”, podlegającej „unicestwiającym prawom Nocy” czy „kosmicznemu prawu śmierci”<sup>22</sup>. Wynika on z przyro-

- 16 P. Szymaniec, *Państwo i prawo w filozofii dziejów Giambattisty Vico*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie” 2010, z. 4, s. 12.
- 17 B. Włodarska, *Historyczność ludzkiego istnienia. Myśl Giambattisty Vico*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, nr 4, s. 81.
- 18 P. Wasyluk, *Kategorie filozofii dziejów*, „Kultura i Edukacja” 2007, nr 4, s. 16–17.
- 19 Сут. за: Б. Реизов, *Французская романтическая историография 1815–1830*, Ленинград 1956, s. 62. Korzystam z wersji on-line: <https://tinyurl.com/h769bux> [dostęp: 27.05.2021]. Tłumaczenie Mieczysława Ingłota (*Wstęp*, [w:] J. Słowacki, *Kordian. Część pierwsza trylogii. Spisek koronacyjny*, Wrocław 1974, s. XLVIII).
- 20 G. Królikiewicz, dz. cyt., s. 99.
- 21 J. Fiećko, *Katastrofizm, ateizm i inne obrachunki. Szkice o ideach polskich romantyków*, Poznań 2015, s. 33.
- 22 H. Krukowska, *Ciemna strona istnienia w romantycznym poemacie Malczewskiego*, [w:] A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, oprac. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 1995, s. 29–30.

dzonej człowiekowi i rzeczywistości ziemskiej niedoskonałości, skażenia kojarzącego się z myślą gnostyków. Istotę uniwersum stanowi bowiem zapadanie się w „martwocie i beznadziejności”, a wszystko to, co bywa w historii niezwykle, jest tylko chwilowym, dramatycznym zerwaniem ciągłości upadku, po którym wszystko wraca na tor totalnej klęski stanowiącej ostateczny sens dziejów<sup>23</sup>. W antropologii poetyckiej Malczewskiego zarówno człowiek, jak i historia opisywane są w perspektywie „opadania, ciężenia ku ziemi”, ulegają ustawicznie zanikowi, przemijaniu, zapomnieniu. Najbardziej bolesne jest może to ostatnie – „bezpomnikowość” historii nie pozwala bowiem na nawiązanie trwałej, pozytywnej więzi z przodkami, odczucie dumy z ich dziedzictwa oraz zakorzenienie się w świecie i znalezienie swojego w nim miejsca<sup>24</sup>. Polskie ruiny i mogiły tracą w ten sposób nawet kulturową czy estetyczną wartość<sup>25</sup>; uświadamiają tylko konieczność śmierci. Zamykają też perspektywy na przyszłość, odbierając nadzieję na odrodzenie – wszelkie „wieńce sławy” są bowiem „zwiędłe”, wszelkie dokonania – obracają się w nicość<sup>26</sup>. Historia jest w ujęciu Malczewskiego anonimowym, bezimiennym grobem. Przodkowie i dawni bohaterowie są zaś tylko stosem nikomu niepotrzebnych, zapomnianych kości. Nikt nie dba o utrzymanie pamięci o nich, a chwalebne zasługi w obliczu wszechmocnego prawa rozkładu tracą całkowicie na znaczeniu. Żyjący w takim uniwersum człowiek zostaje zewsząd otoczony grozą nieistnienia, uświadamiającą mu marność wszelkich podejmowanych przez niego prób aktywności. Egzystując w świecie-cmentarzu, sam staje się trupem. Literacką reprezentacją takiego lęku związanego z bezsensem historii byłby np. poniższy fragment:

To jakże? Myśl przeszłości w tej całej krainie,  
 Na żaden pomnik ojców łagodnie nie spłynie,  
 Gdzieby tęsknych uniesie złożyć mogła brzemię?  
 Nie – chyba lot zwinąwszy, zanurzy się w ziemię;  
 Tam znajdzie zbroje dawne, co zardzałe leżą,  
 I koście, co nie wiedzieć do kogo należą;  
 Tam znajdzie pełne ziarno w rodzajnym popiele,  
 Lub robactwo rozłgęte w świeżym jeszcze cieple;  
 Ale po polach błądzi nie spartszy się na nic –  
 Jak Rozpacz – bez przytułku – bez celu – bez granic.<sup>27</sup>

23 M. Żmigrodzka, *Dwa oblicza wczesnego romantyzmu (Mickiewicz – Malczewski)*, „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 1, s. 76–77.

24 H. Krukowska, dz. cyt., s. 30, 35.

25 M. Żmigrodzka, dz. cyt., s. 78.

26 H. Krukowska, dz. cyt., s. 30.

27 A. Malczewski, dz. cyt., s. 136.

Grozę budują tu np. porzucone kości albo wijące się w ciele owady. Oba te motywy były zresztą lubiane przez poetów barokowych albo autorów powieści gotyckich. Tam służyły jednak przede wszystkim estetyce szoku, która w czasach Malczewskiego była już przebrzmiała, daleko mniej uderzająca niż np. w końcowych partiach *Mnicha* Lewisa. Czemu więc rekwizyty te służą w połowie lat 20. XIX wieku? Na to pytanie odpowiada sam poeta w efektownej, typowej dla niego puencie, stworzonej przy użyciu szeregu bliskoznacznych wyrażen. To ona jest tu prawdziwie przerażająca, stara się odtworzyć istotę doznania pustki tak, by i czytelnik zrozumiał istotę lęku. Robaki i kości pełnią funkcję przygrywki, tylko pomagają w osiągnięciu celu. Synonimizują lęk przy pomocy konwencjonalnych, krzykliwych obrazów. Prawdziwa trwoga uderza dopiero na końcu – uderza ciszą i pustką, które graficznie uwydatniane są przez pauzy.

Zdaniem Ryszarda Przybylskiego historia w *Marii* jest niczym okrutne bóstwo, które bawi się człowiekiem, by potem go porzucić, stanowi po prostu kolejne medium, za pomocą którego tragiczne przeznaczenie może uderzyć w człowieka. Nie daje ludziom nic, nawet tym, którzy są jej wiernie oddani; umacnia poczucie rozdarcia podmiotu. Działanie w jej obszarze nie jest w stanie wyzwolić człowieka z „nędzy istnienia”<sup>28</sup>. Podobnie myślał Søren Kierkegaard, według którego jednostka w zasadzie nie ma większego znaczenia dla historii, jest czymś przypadkowym, jej etyczne motywacje nie niosą za sobą poważnych konsekwencji. Więcej nawet – nie tylko nie ma wpływu na historię, ale nawet jest przez nią przytłoczona<sup>29</sup>. Malczewski przedstawia zatem rzeczywistość stopniowo, ale konsekwentnie zapadającą się w kosmiczną otchłań; jest w tym jednak ostatecznie jakieś uporządkowanie, regularność – to wprawdzie pochyla, ale jednak równia. Wskazuje na to zresztą etymologia słowa „kosmos”, implikująca pewne zorganizowanie (gr. *κόσμος* – porządek, szysk).

Nieco inaczej rzecz przedstawia się w *Zamku kaniowskim* Seweryna Goszczyńskiego. Tu również mamy do czynienia z regularnością, ale innego typu, ponieważ historia to kołowrót zbrodni, o czym dowiadujemy się z historiozoficznej puenty utworu: „Znów tenże pokój i zbrodnie te same!”<sup>30</sup>. Nie jest to jednak koło równo pracujące, ale scentrowane, rozedrgane, zagarniające wszystko na swojej drodze. „Historia w utworze Goszczyńskiego nie może stworzyć własnego, niezależnego od natury, trwałego porządku, pada bowiem ofiarą jej demonicznych, niszczących sił, pogrążających świat ludz-

28 R. Przybylski, *Wstęp*, [w:] A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, oprac. R. Przybylski, Warszawa 1976, s. 26–27.

29 E. Kasperski, *Jednostka, historia i etyka. Paralela Krasieński – Kierkegaard*, [w:] *Piekiło miłości. W 140 rocznicę śmierci Zygmunta Krasieńskiego*, red. J. Rohoziński, Pułtusk 2000, s. 81, 84. Por. także: tenże, *Dyskursy romantyków. Norwid i inni*, Warszawa 2003, s. 324.

30 S. Goszczyński, *Zamek kaniowski*, oprac. H. Krukowska, Białystok 2002, s. 155.

ki, społeczny w zamęcie i w chaosie”<sup>31</sup>. Paradoksalne: historia, jako potwórny, ale uporządkowany mechanizm, w świecie jednostki powoduje totalny nieporządek, chaos, akosmię. Podlega złu stanowiącemu zasadę świata i nie może się odeń uwolnić. Skazanie na zło dotyczy również człowieka, stąd tworzone przez niego dzieje muszą być ukazane w optyce jego „fatalistycznych przeznaczeń”. I tak np. wizję rewolucji w *Zamku kaniowskim* opisuje Janion następująco:

Rewolucja to rozpętanie żywiołów, spontanicznej, zwierzęcej, instynktownej krwiożerczości ludzi. Świat jest stale zagrożone przez zło. Demonizm sił zniszczenia wybucha od czasu do czasu w porywach wściekłego huraganu; to, co przyrodnicze, zmysłowe, zwierzęce w człowieku, natychmiast przystaje do zła i zbrodni. Bo dla Goszczyńskiego zło jest agresywne. Nie reprezentuje on bynajmniej obiegowego przekonania, że zło to brak dobra. Nie, zło to pan świata.<sup>32</sup>

Zdaniem badaczki historiozofia utworu cechuje się „miażdżącym pesymizmem”, a w kolejnych zbrodniach (co gorsza: tych samych! – a więc ludzkość nie jest w stanie wyzbyć się destrukcyjnych instynktów) patronują człowiekowi siły piekielne<sup>33</sup>.

Pewną stałą stanowi więc u Goszczyńskiego dominacja namiętności i zła, a w konsekwencji – zbrodni<sup>34</sup>. W moim przekonaniu jej brutalne odwzorowanie w utworze stanowi, posługując się kategoriami Arystotelesowskimi, akcydentalną realizację esencji zjawiska. W warstwie dzieła literackiego zbrodnie koliszczyzny są artystyczną reprezentacją historiozoficznego lęku. Wykorzystana tam poetyka grozy (niekiedy nawet naturalistycznego horroru<sup>35</sup>) nasycy ów lęk poprzez ukonkretnienie; stanowi jakby argumentację tezy. W ten sposób można czytać np. następujący fragment:

Zginałeś, zamku! Piekło się zaśmiało!  
 Bramy rozbite, straż wycięta w chwili;  
 A hajdamacy w zamek się wtoczyli  
 I w tejsze chwili srogość rzezi cała,

31 H. Krukowska, *Czarny romantyzm Goszczyńskiego*, [w:] S. Goszczyński, dz. cyt., s. 40.

32 M. Janion, *Romantyczna wizja rewolucji*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, ser. I, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1971, s. 160–161.

33 Tamże.

34 R. Przybylski, *Świat jako maszyna piekielna (O „Zamku kaniowskim” Seweryna Goszczyńskiego)*, [w:] *Studia z teorii i historii poezji*, red. M. Głowiński, Wrocław 1970, s. 140–142.

35 Rodem z dzisiejszego horroru – lub z XIX-wiecznej *littérature frénétique* – jest np. taki opis Kseni: „Chociaż ją taniec nie zakręca chyży, / Bo jej wnętrzości ciążą wpół-wysnute” (S. Goszczyński, dz. cyt., s. 152).

Z blaskiem pożaru, wkoło się rozlała  
Śród nocnej ciszy: wściekłych wrzasków wrzenie,  
Tętent konnicy, brzęk broni, dział grzmienie,  
Łupanych murów, baszt rąbanych trzaski,  
Krwawe maskary, widne z każdej strony,  
Pożogi wiatrem rozdymanej blaski,  
Czarny sklep nieba lunem zakrwawiony,  
Dzwony kaniowskie jęczące donośnie, –  
Wszystko to razem wszczęło się i rośnie  
[...]<sup>36</sup>

Światem, zdaniem Goszczyńskiego, rządził chaos, akumulacja konfliktów – a lęk wywołany tym faktem wyraził on wprost, nie próbując ucieczki w kierunku naiwnych teorii o harmonii świata. Rozumiał, że historia to „narzędzie losu, który ciągle czyha na swoją ofiarę”. Tą zaś jest oczywiście człowiek – przerażony działaniem tej maszyny, niebędący w stanie się jej przeciwstawić, stojący oszołomiony ze strachu przed jej kołem i wciągany w jej tryby<sup>37</sup>. Z drugiej strony należy podkreślić, że brutalność wyobraźni pisarza współgrała z jego własnym radykalizmem społeczno-politycznym – sam nie odżegnywał się od zbrodni w imię wyższych celów. Akceptował „jakobińskie metody sterowania historią: terror i mord polityczny pojawiały się w jego wierszach jako sposoby »rozcinania« dziejowych węzłów”<sup>38</sup>. W trakcie powstania listopadowego okazało się jednak, że wyobrażenia nie mogła go przygotować na to, co zobaczył. Rzeczywisty rozlew krwi go zszokował<sup>39</sup>.

Trzecim tak katastroficznym utworem w polskim romantyzmie jest oczywiście *Nie-Boska komedia* Zygmunta Krasińskiego, wydana już po powstaniu listopadowym. Dramat ten wyraża również prywatny lęk autora przed rewolucją, związany m.in. z ryzykiem utraty statusu społecznego<sup>40</sup>. Istniał jednak także powód ogólniejszy: historię uważał bowiem za złą i groźną, „miotaną wybuchami zbiorowej nienawiści, opanowaną przez chaos i rozpad wartości”<sup>41</sup>. Dodajmy, że wartości dla niego – jako dla katolika i konserwatysty – niezwykle ważnych. By pojąć istotę tego strachu, należy przyjrzeć się np. postaci proroka Leonarda, w której zbiegają się wszystkie przekroczenia cenionych przez poetę wartości. Już samo jego imię nie jest prawdopodobnie wybrane przypadkowo – pojawiało się ono w popularnych

<sup>36</sup> Tamże, s. 112–113.

<sup>37</sup> R. Przybylski, *Świat jako maszyna piekielna*, s. 147–148.

<sup>38</sup> D. Sosnowska, *Seweryn Goszczyński. Biografia duchowa*, Wrocław 2000, s. 57.

<sup>39</sup> Tamże, s. 61.

<sup>40</sup> M. Janion, *Zło i fantazmaty*, Kraków 2001, s. 89.

<sup>41</sup> A. Kubale, *Zygmunt Krasiński – człowiek i egzystencja*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń 2001, s. 22.



wtedy dziełach literatury demonologicznej takich jak *Diabeł w swojej postaci* Jana Bohomolca czy *Dictionnaire Infernal* Jacques'a Collina de Plancy'ego<sup>42</sup>. W tym ostatnim leksykonie Leonard określany jest jako jeden z wyższych demonów, będący – co dla nas w kontekście dramatu Krasieńskiego istotne – mistrzem sabatów<sup>43</sup>.

Krzysztof Biliński wskazuje ponadto, że w rozmowach z Dziewicą porzmiewają echa rewolucyjnego wielbienia „dziewicy – kobiety sprzedanej”, a także wystąpienie Jeana-Baptiste'a du Val-de-Grâce'a. W 1793 roku baron ów, określający się jako wróg Chrystusa, odprawił „nabożeństwo”, w którym uświęcił prostytutkę jako boginię rozumu. Wydarzenie to mogło stać się inspiracją dla nabożeństwa Leonarda w *Nie-Boskiej komedii*. Innym źródłem jego kreacji mógł być popularny podówczas wojujący ateizm, ewentualnie antygenezyjska wizja świata, w której u jego początków stoi nie Bóg, lecz Szatan, albo doprowadzony do ekstremum rewolucyjny libertynizm, który w osobie Honoré'a Gabriela Riqueti de Mirabeau łączył erotyzm z satanizmem; autor ten określał się jako oddany sługa Szatana, któremu służył od najmłodszych lat<sup>44</sup>. Wiele bluźnierczych i gorszących dla Krasieńskiego fragmentów zawiera cała książka francuskiego polityka, której *Monsieur Satan* jest częścią: *Le Libertin de qualité, ou Ma Conversion*.

Nie dziwi zatem, że Krasieński traktował rewolucję wyłącznie jako krwawą wojnę bez żadnych odnowicielskich właściwości; w istocie podzielał sąd Goszczyńskiego, że stanowi ona tylko ponowienie dawnych zbrodni. Również jego bohater, Hrabia, uznaje, że pozornie wzniosłe jej cele zawsze sprowadzają się do „rozpusty, złota i krwi”<sup>45</sup>. Poeta potępiał ją i czuł względem niej „kosmiczne przerażenie”; uważał – wprawdzie krótko przed Wiosną Ludów, ale wolno przypuszczać, że było tak i wcześniej – że ludzkość jako całość stanęła nad przepaścią. Jako konserwatysta tęsknił za przeszłością, do której nie mógł się wrócić, i odrzucał teraźniejszość, wobec czego pozostało mu spoglądanie w przyszłość – ale i ta wydawała mu się „straszna, niejasna, niszcząca”, wstrząsana kataklizmami<sup>46</sup>. W ogóle cechował go pewien fatalizm; stale wypatrywał zerwania ciągłości dziejowej. W *Nie-Boskiej komedii*, zdaniem Janion, mamy do czynienia z taką interpretacją świata, w której człowiek jest nieodwracalnie skażony, a „egzystencja jest upadkiem”. Rewolucja francuska powołała bowiem do życia antropologię, w któ-

42 I. Bartczak, „*Nie-Boska komedia*” – romantyczny moralitet, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica” 2001, nr 4, s. 63.

43 J.C. de Plancy, *Leonard*, [w:] tenże, *Dictionnaire infernal. Répertoire universel des êtres, des personnages, des livres...*, Paris 1863, s. 404.

44 K. Biliński, *Leonard i nowa religia rewolucji*, [w:] Zygmunt Krasieński – nowe spojrzenia, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń 2001, s. 253, 256–257.

45 Z. Krasieński, *Nie-Boska komedia*, oprac. M. Janion, M. Grabowska, Wrocław 1974, s. 107.

46 M. Janion, *Romantyczna wizja rewolucji*, s. 164–165, 167.

rej człowiek jest w stanie zbawić się samodzielnie. Ludzie w dramacie Krasieńskiego próbują to zrobić poprzez rozpętanie rewolucji, ale skazani są na niepowodzenie. Co więcej, zostają ukarani przez Boga katastrofy, tak by pojęli, że tylko z jego pomocą możliwe jest zbawienie<sup>47</sup>. Końcowa scena utworu zapowiadałaby *dies irae*, zemstę Boga zesłaną na ludzkość<sup>48</sup>.

Jest to oczywiście tylko jedna z możliwych interpretacji, oparta na założeniu, że to, co widział Pankracy, istniało w rzeczywistości obiektywnej świata przedstawionego utworu. Jak wskazuje Maciej Szargot, wcale nie musiało tak być. Ponieważ „Galilejczyk w dramacie jest skonstruowany z lęków i niepokoїв Pankracego, jego wyrzutów sumienia i strachu przed karą”, jest przez bohatera uwewnętrzniony. Co za tym idzie, przywódca rewolucjonistów mógł zostać ukarany przez swój fantazmat Boga zemsty, nie zaś przez Boga *per se*<sup>49</sup>. Osłabiałoby to historiozoficzny wymiar utworu. Mimo to, jak wnioskujemy ze słów badacza, w mocy pozostaje interesujący mnie kierunek interpretacji. Za nasyconym grozą obrazem (Chrystus jako mściciel powstały z krzyża, opierający się na nim jak na bronii, z koroną złożoną z błyskawic zamiast cierni) kryje się w istocie cała gama lęków bohatera.

Jerzy Fiećko wskazuje na jeszcze jedną katastroficzną interpretację. Otóż wydarzenia te miałyby otwierać nowy, nie-Boski właśnie, etap historii, w którym człowiek całkowicie zerwie swoją więź z Bogiem. Rewolucyjna cywilizacja pogrąży się w złu, będzie powtarzać te same zbrodnie, a rządzić nią będzie „totalitarny ateizm”. Ta antyutopia jest zarazem dla Krasieńskiego opowieścią o upadku człowieka, który, usuwając z historii Boga i usurpując sobie prawo do sterowania nią, nadał jej infernalny kierunek. Nawet naczelnym ideologiem rewolucji, Pankracy, pojmując, że zniszczenie starego świata na drodze gwałtu i mordów nie umożliwi stworzenia nowego, wypełniającego idee, o które rewolucja miała pierwotnie walczyć. Antycywilizacja oparta na terrorze musi jednak powstać, a zniszczenie – dokonać się. Piekielna machina została już uruchomiona i nie da się jej zatrzymać. *Nie-Boska* jest tym samym utworem, w którym Krasieński osiąga apogeum historiozoficznego pesymizmu<sup>50</sup>.

Ten zaś pesymizm ma u swoich podstaw lęk. Jest to o tyle istotne, że tworzy on ze swoją literacką reprezentacją swoiste sprzężenie zwrotne. Z jednej strony takie sceny jak ta, w której chór rzeźników opisowo mówi o planowanych mordach: „Obuch i nóż to broń nasza – szlachtuz to życie

<sup>47</sup> Taż, *Zło i fantazmaty*, s. 88–91.

<sup>48</sup> J. Fiećko, dz. cyt., s. 19.

<sup>49</sup> M. Szargot, *Galilae vicisti? Rzecz o ostatniej scenie Nie-Boskiej komedii*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2013, r. XLVIII, s. 235.

<sup>50</sup> J. Fiećko, dz. cyt., s. 19–22.

nasze. – Nam jedno: czy bydło, czy panów rznąć<sup>51</sup>, są ilustracją historiozoficznej trwogi związanej z panowaniem zbrodni. Argumentem na rzecz tej tezy byłyby też słowa Janion, chociaż odnoszą się one do innych utworów:

Praktyka pisarska okresu genewskiego świadczy [...] o tym, że młodzieńcza frenezja otrzymuje obecnie nową funkcję filozoficzną. „Okropność wizji historiozoficznych” wyraża teraz pesymizm i katastrofizm. Jeżeli młodzieńcze „czarne” powieści Krasińskiego były tylko dziecięcym zafascynowaniem pewną literacką modą, „czarność” *Agaj-Hana* dowodzi, że Krasiński zrozumiał, co ta moda znaczy, zaczął świadomie posługiwać się romantyczną frenezją. Jest to artystyczny wyraz pewnej głębiej przemyślanej koncepcji rzeczywistości: czai się w niej zapowiedź nieuchronnej zagłady [podkr. – K.B.].<sup>52</sup>

Zachodzi jednak także reakcja odwrotna: nie tylko lęk pozwala obrazom grozy istnieć, ale i obrazy nasycają ten lęk, powiększając go i odsyłając odbiorcę do ogólniejszego problemu. To sprzężenie, ten wzajemny wpływ sprawiają, że analityczny opis romantycznej grozy jest tak trudny.

Odwołując się do innych tekstów, Szargot zauważa, że dzieje świata są dla poety efektem przypadku. Optyka ta mogłaby oczywiście zakładać, że w historycznej loterii można trafić na okresy szczęścia. Krasiński usuwa jednak z niej losy wygrane. Dzieje nie wpisują się więc w żaden ustalony porządek, są raczej chaosem, który w jednej chwili pochłania władców i całe państwa<sup>53</sup>. Jego wizja jest więc może straszniejsza niż te Malczewskiego czy Goszczyńskiego – u pierwszego trwała, kosmiczna klęska, u drugiego – koło zbrodni (zbrodni – ale jednak koło!), tu zaś – tylko paroksyzm za paroksyzmem. Podobnie widzi tę kwestię Jarosław Ławski, uznając, że historia dysponuje u Krasińskiego czasem chaotycznym, świeckim, i nie ma żadnego konkretnego celu, przeciwnie, „rozbiega się” w wielu kierunkach po każdym wstrząsie. Pesymizm nie opuszcza bowiem pisarza także w okresie Wiosny Ludów, kiedy to „świat [...] drżał w posadach, a Historia [...] wiła się w konwulsjach sprzeczności”<sup>54</sup>. Snuł apokaliptyczne wizje, w których swoistym antybogiem, antychrystem, stanie się połączenie despotyzmu i rewolucyjnego populizmu, przewidywał „sataniczny projekt caro-chłopowładztwa”. W swoich fantazmatycznych wyobrażeniach widział historię jako bestię oraz jako wzajemne, ohydne, przerażające pożeranie się dwóch

51 Z. Krasiński, dz. cyt., s. 77.

52 M. Janion, *Wstęp*, [w:] Z. Krasiński, dz. cyt., s. XXXII.

53 M. Szargot, *Kosmos Krasińskiego*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, s. 72–73.

54 J. Ławski, *Metahistoria i egzystencja. O doświadczeniu dziejów w Zygmunta Krasińskiego „Rozmowie 1824-go z 1825-tym rokiem”, listach oraz liryku „Nim słońce wejdzie, rosa wyżre oczy!”*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, s. 96–97.

potęgę: „demiurgicznego jednowładztwa” i „satanicznego anarchizmu”<sup>55</sup>. Charakter dziejów wyznacza więc nieskończone wchłanianie, trawienie, wydalanie... „Wywołujący torsje” ruch węzowego fantazmatu pojmowany jest przez autora *Nie-Boskiej komedii* jako rodzaj rytualnego szaleństwa, „autokanibalistyczna furia ludzkości” wywołująca „uczucie obmierzłości, ohydny”<sup>56</sup>. Owe odrzucające obrazy były poecie potrzebne, by wyrazić tak obsesyjnie katastroficzne przekonania – groza jako kategoria estetyczna była ich nieodłącznym składnikiem. Spotykamy się zatem z kolejną, specyficzną literacką reprezentacją lęku. Wcześniej mowa była tylko o takich tekstach, które wyrażały lęk autora i wywoływały go u czytelnika. Opisywane wyżej fragmenty wzbudzają dodatkowo odrazę; ekspresja wstrętu do historii odbywa się za pomocą fantazmatów odpychających na poziomie fizjologii.

Częstszy jednak od katastrofizmu „totalnego”, zarówno w Polsce, jak i w Europie, był taki, w którym nadchodzące zniszczenie jest tylko pewnym etapem na drodze do „uzdrowienia” dziejów, które odbyłoby się na zasadzie *bonum per malum*. Historiozofia polska jest tu bardzo bliska francuskiej, co nie dziwne, biorąc pod uwagę, że jest nią inspirowana (mesjanizm był zresztą nad Sekwaną niemal tak silny jak nad Wisłą)<sup>57</sup>.

Według Josepha de Maistre’a rewolucja francuska miała zbrodniczy charakter już choćby z tego powodu, że porwała się na króla, co jest przewinieniem na tyle poważnym, że ukarać za nie może ludzkość tylko Bóg – ziemski wymiar sprawiedliwości to bowiem zbyt mało. Rewolucjoniści obalili jednak więcej świętości, przez co filozof nadał przewrotowi wręcz sataniczny charakter. Sąd ten rozciągał na historię w ogóle – „wojnę uważał [...] za stan naturalny”, jego zdaniem „to krótkie okresy pokoju są anomalią”, a przemoc „jest zasadą rządzącą wszechświatem”. Zdaniem Sławomira Mazurka „panorama historii i stworzenia” filozofa jest „pełna grozy”<sup>58</sup>. Pesymizm antropologiczny kazał z kolei uznawać de Maistre’owi, że człowiek jest już u swych korzeni istotą doszczętnie zepsutą – i dlatego jego dzieje są historią następujących po sobie masowych mordów. Zrazu przedstawił jednak providencjalistyczne wyjście z potrzasku – kolejne masakry próbując widzieć jako elementy Boskiego planu czy też konsekwencję upadku człowieka. Strategia ta pozwalała na zrelatywizowanie zła i grozy historiozoficznej oraz pozwalała uznać, że rewolta przygotowała gruntowną przemianę Francji lub chrześcijaństwa czy ludzkości w ogóle<sup>59</sup>. Inną sprawą jest natomiast to, że preferowaną przez filozofa formą rządów była teokratyczna

55 Tamże, s. 108–110.

56 Tamże, s. 113–115.

57 A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 98.

58 S. Mazurek, *Filozofia wobec doświadczenia bezprecedensowego zła – od rewolucji francuskiej do Holokaustu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2017, nr 62, s. 141–142.

59 Tamże, s. 142–145.

dyktatura, a więc forma podobnie daleka od utopii jak dawny porządek społeczny.

Podobne do de Maistre'a poglądy miał także Louis Claude de Saint-Martin, uważający, że rewolucyjny rozlew krwi miał wymiar oczyszczający, ekspiacyjny. Zdaniem Pierre'a-Simona Ballanche'a takiż sens cechował historyczną ofiarę Polski, która miała być konieczna dla zbawienia ludzkości w ogóle<sup>60</sup>. Katastrofy spodziewał się także Hugues-Félicité-Robert de Lamennais – ale w jego ujęciu apokalipsa nie zrywała ciągłości dziejów, przeciwnie, dawała się wpisać w historię<sup>61</sup>. Tego rodzaju historiozofie, do których zaliczyć wypada także mesjanizm, Andrzej Walicki uznaje za jednocześnie optymistyczne (ponieważ zwrócone są ku przyszłości) i katastroficzne oraz apokaliptyczne. Epoka, w której przyszło żyć romantykom i ich poprzednikom z końca XVIII wieku, stanowiła dla nich etap przejściowy, czas niepewności i lęku, z których dopiero narodzi się nowy świat. I tak też myślał np. o Wiośnie Ludów Krasieński – choć jej wydarzenia były dlań „gromami sądnyymi, apokaliptycznymi», triumfem zła”, miały poprzedzać triumf dobra<sup>62</sup>.

Oczywiście nie jest tak, że każdy z twórców tego okresu był konserwatystą i miał taki stosunek do rewolucji, jak wyżej wymienieni. Mickiewicz choćby uznał w deklaracji programowej „Trybuny Ludów”, że Wielka Rewolucja Francuska była spadkobierczynią chrześcijaństwa<sup>63</sup>. Sądził nadto, że rewolucje stanowią narzędzie w ręku Boga. Ponieważ twierdził, że burzenie starego ładu jest wręcz najwyższym celem, uważał się za „kata Bożego” – jakże sugestywna i konotująca uczucie strachu to metafora. Imponowały mu rewolucyjny terroryzm i napoleońska bezwzględność. Ze złem, mówił Mickiewicz, należy walczyć czynnie<sup>64</sup>.

Wielu romantyków widziało w jakobinizmie obraz ludu o niepokonanej sile, uświęcającego wolność. Przejęli z tej postawy także skrajne skonstrastowanie monarchizmu i republikanizmu; pojęli tragizm postępu historycznego i cenę, jaką trzeba za niego zapłacić. Ciekawie pisze o tym Janion, przywołując wiersze węgierskiego powstańca, Sándora Petőfi'ego – np. w *Gotujcie królom szubienicę* widoczne są skrajna nienawiść i gotowość do przekroczenia dla dobra ludu norm moralnych, a także jakobiński z ducha styl wywodu. W jego ujęciu rewolucja musiała zdać się na rozbudzony szal i być całkowicie bezwzględna. Zarazem jego przekonania były zabarwione katastrofizmem – zwycięstwo dobra musiała poprzedzać krwawa apokalipsa dawnego świata<sup>65</sup>.

60 A. Walicki, dz. cyt., s. 98–99.

61 M. Janion, *Zło i fantazmaty*, s. 107.

62 A. Walicki, dz. cyt., s. 57, 95.

63 Tamże, s. 57.

64 M. Janion, *Romantyczna wizja rewolucji*, s. 168, 177, 179–180.

65 Taż, *Gorączka romantyczna*, Kraków 2000, s. 448–449, 451–452, 456.

Interesujące, że zarówno zwolennicy rewolucji, jak i jej skrajni przeciwnicy widzą jej grozę jako etap przejściowy ku jakiemuś wyższemu dobru – tyle że ci pierwsi w formie *bonum per malum*, ci drudzy zaś – koniecznej walki o ludzką wolność i godność.

Warto również zauważyć, że w związku z odmiennymi opiniami o tym samym zjawisku, jakim jest rewolucyjny jakobinizm, te same literackie środki grozy pełniły całkowicie odmienną funkcję w twórczości autorów z różnych obozów politycznych. Co sądził na ten temat np. Krasieński, wiemy już z wcześniejszych rozważań – opis obozu rewolucjonistów stanowił *pars pro toto*, zapowiadał, w jakim chaosie i bluźnierstwie pograży się świat, jeśli władzę uzyskają inne klasy społeczne niż arystokracja. Ale przecież inaczej rzecz wygląda z perspektywy przeciwnego stronnictwa, dla którego obraży rozrachunku z przedstawicielami szlachty mają zupełnie inny wymiar. W ten sposób Krasieńskiemu moglibyśmy przedstawić np. Edwarda Dembowskiego. Czyn rewolucyjny stanowił w jego ujęciu urzeczywistnienie myśli, ta zaś „wyrabiać się musi krwią i męczeńskim narodów żywotem”<sup>66</sup>. Z kolei „w dziedzinie myślowej wszystko iść musi przed trybunał rozumu, a wszelki przesąd skonać pod gilotyną krytyki”<sup>67</sup>. Ponownie mamy więc do czynienia z jakobińskimi motywami grozy, pod którymi kryje się wiara, że historyczny postęp musi się dokonać poprzez krew. Co istotne, od innych filozofów dzielących z nim to przekonanie różnił go brak elementów mistycznych. Myśl Dembowskiego wyrastała bowiem z lewicy heglowskiej<sup>68</sup>.

Jednak nawet nadzieje na przyjście „nowego” nie usuwały poczucia zagrożenia ze strony historii. Rosyjski pisarz oraz działacz demokratyczny, Aleksandr Hercen, trafnie określił to w *Omnia mea mecum porto* tymi słowami: „Pomiędzy śmiercią jednego a narodzinami drugiego wiele wody upłynie, przejdzie długa noc chaosu i spustoszenia”<sup>69</sup>. Po 1840 roku Krasieński np. myśli o końcu cywilizacji europejskiej wręcz obsesyjnie i choć chce wierzyć, że chwalebna przyszłość jeszcze nastanie (wszak niedługo później powstaje *Przedświt*), jest przekonany, że on sam jej nie doczeka, że należy do pokolenia skazanego na „pot krwawy, na ciągłą bójkę”. Nawet jeśli więc romantycy wpisywali wszystkie przewroty w cykl ludzkiego ducha, tj. cykl narodzin i śmierci (czy też porządek soteriologiczny, czego przykładem są *Dziady* drezdeńskie, właśnie *Przedświt* lub *Niedokończony poemat*<sup>70</sup>), to tylko po części byli w stanie je zrozumieć – a to musiało budzić bezradność. Sam

66 E. Dembowski, *O postępach w filozoficznym pojmowaniu bytu*, [w:] tenże, *Pisma*, t. IV, Warszawa 1955, s. 66.

67 Tenże, *Myśli o przyszłości filozofii*, [w:] tenże, *Pisma*, t. III, s. 374–375.

68 M. Janion, *Romantyczni jakobini. Dembowski – Berwiński*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. LXII, s. 8.

69 Zob. G. Królikiewicz, dz. cyt., s. 102.

70 J. Fiećko, dz. cyt., s. 30–31.

Ballanche, przecież wyznawca tej koncepcji, uważał, że jeśli stan społeczeństwa oceniamy po jego pomnikach, to współczesną mu epokę należy oglądać jako ruinę<sup>71</sup>. Obraz rodem z gotycyzmu służący ukazaniu grozy współczesności? Tak, ale strzałki tego wektora powinny być umieszczone z obu jego stron – wszak obraz ten, odbierany przez kolejnych twórców, ulega replikacji. Mając w świadomości taką wizję swojej rzeczywistości, kształtowali na jej wzór kreowane przez siebie fikcjonalne światy.

Radykalnie odmienną od wszystkich poprzednich perspektywę proponuje myśl genezyjska Słowackiego, w której to, co według tradycyjnej moralności chrześcijańskiej byłoby zbrodnią, może stać się – dzięki doskonaleniu ducha przez „mękę ciała” – źródłem zbawienia. Wszystkie bowiem rewolucje i wstrząsy, które budziły u innych przerażenie, w tym systemie „służą burzeniu form zeskorupiałych, wyzwalamą nową energię ducha dziejów”<sup>72</sup>. Dzięki temu historiozofii poety obce jest odczucie absurdu czy chaosu, a nawet tak jaskrawa brutalność, jak przedstawiona w *Śnie srebrnym Salomei*, może służyć moralistycznemu perfekcjonizmowi<sup>73</sup>. W *Królu-Duchu* zaś krwawe rządy Popiela mają prowokować i przerazić samego Boga. Ale choć sam władca nie jest tego świadomy, jego tyrania w ogólniejszym planie ma wydać dobre owoce – stanie się fundamentem pod nową tożsamość narodu rycerzy odpornych na wszelkie cierpienie<sup>74</sup>. Dzięki temu np. rzeź hajdamacka, która tak przerażała Goszczyńskiego jako okrutny absurd, u Słowackiego zyskuje wyższe znaczenie etyczne. To właśnie dlatego rewolucja jest integralną częścią jego historiozofii<sup>75</sup>.

Przedstawiam tu oczywiście filozofię genezyjską w ogromnym skrócie, chcąc zaakcentować tylko jedno – że nawet te ostatecznie optymistyczne historiozofie zakładają, że zbrodnia i okrucieństwo, a wraz z nimi, nieuchronnie, także groza, muszą odegrać swoją rolę w dziejowym postępie. Możemy widzieć te rozwiązania jako systemy starające się logicznie wyjaśnić konieczność istnienia zła. Ale możemy też zobaczyć coś innego: że w istocie są one wyłącznie kompensacją, absurdalną, bo niedającą się zweryfikować, i rozpaczliwą próbą ujrzenia jakiegokolwiek sensu w wydarzeniach, z którymi musieli zmierzyć się twórcy – tak przerażających, że aż nie do pomyślenia. Być może u „widocznych” podstaw tych przekonań stały wiara, filozoficzne refleksje czy misjonistyczne przekonania. Pod nimi musiał kryć się jednak paraliżujący strach, uniemożliwiający tworzenie, funkcjonowanie w społeczeństwie, życie wreszcie. Byli tacy, którzy mieli odwagę wyrazić to wprost, jak choćby Goszczyński. Innych, jak sądzę, niemoc doprowadzała

71 G. Królikiewicz, dz. cyt., s. 99–101, 104–106.

72 Tamże, s. 31.

73 M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001, s. 132, 139.

74 J. Fiećko, dz. cyt., s. 32.

75 M. Janion, *Romantyczna wizja rewolucji*, s. 188, 192–195.

wręcz do szaleństwa, a tylko historiozoficzne samooszukiwanie się, że wszystko ma ustalony odgórnie sens, pozwalało jakoś zaleczyć niepokój. Wiemy, że rzeczywistość zdmuchnęła te wizję niczym domki z kart. Wiosna Ludów – zdaniem Andrzeja Walickiego: kulminacja ideologii romantycznej – stała się równocześnie momentem jej załamania. Na jaw wyszły konflikty interesów, upadła wiara w ponadpaństwowe cele, jako że narody poczęły istnieć same dla siebie, powstał nowoczesny nacjonalizm, według którego relacje między krajami regulowane były przez prawa walki o byt<sup>76</sup>.

Zadania przedstawienia idei romantyków z perspektywy strachu podjął się, tak odczytując jego myśl, Jens Herlth, patrząc na polski mesjanizm z punktu widzenia sztuki retoryki. Pyta on: dlaczego twórcy, skoro katastrofa, którą dla Polski były rozbiory, już miała miejsce w przeszłości, umieszczali w przyszłości jeszcze jedną? I zrazu odpowiada: bo dopiero nadchodząca katastrofa ma potencjał retoryczny<sup>77</sup>. Za przykład obrał badacz myśl Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, według którego świat dąży do zagłady ludzkości – na skraj przepaści miało go doprowadzić nadużycie haseł kluczowych dla rewolucji francuskiej. I choć Wroński nawet nie definiuje ściśle „idei absolutnej”, którą winniśmy się kierować, to i tak projektuje „totalitarny” plan działania, według którego każdy, kto za ową ideą nie podąży, będzie stanowił element sekciarski, „bandy szatańskie”<sup>78</sup>. Tą drogą Herlth dochodzi do wniosku, że „przesłanki i praktyki katastroficzne (odgradzanie, wykluczanie, decyzja, »przepaść«) są składnikami konstytutywnymi dyskursu mesjanistycznego”<sup>79</sup>. Co za tym idzie, ideologia jest tu ściśle związana z retoryką. Mesjanizm i katastrofizm to warianty tej samej myśli historiozoficznej; tym drugim „straszy” się, by przekonać odbiorcę do pierwszego. Ale obawa przed „gorszym”, które ma dopiero nadejść (u Krasińskiego byłaby to rewolucja), kazała nawet tym, którzy chcieliby jakiejś zmiany, pozostawać przy starym porządku, choćby był on najbardziej zdemoralizowany. A to mogło prowadzić nawet do obrony już znanego zła, którego niemoralność – w obawie przed „gorszym” – ulegała uchyleńiu<sup>80</sup>. Ostatecznie, zdaniem Herltha, mesjanizm nie mógł uwolnić się ze swojej uwikłanej w katastrofizm retorycznej struktury; wszystko, co nie było „ideą absolutną”, zostawało wykluczone – stawało się częścią otchłani<sup>81</sup>.

76 A. Walicki, *Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji*, [w:] *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, red. J. Goćkowski, A. Walicki, Warszawa 1977, s. 101.

77 J. Herlth, *Nad przepaścią historii. Wątki katastroficzne w retoryce mesjanizmu polskiego*, „Pamiętnik Literacki” 2011, z. 1, s. 82.

78 Tamże, s. 83.

79 Tamże, s. 84.

80 Tamże, s. 87.

81 Tamże, s. 90.



Praca badacza potwierdza tym samym nie tylko lękowe podłoże prowidencjalistycznych teorii, ale ujawnia jeszcze jedną, etycznie niepokojącą kwestię. Jeśli bowiem katastroficzny element mesjanizmów był ściśle związany z retoryką, a więc nastawiony na uzyskanie konkretnego efektu, to znaczy, że tkwiła w nim pewna perfidia. Obliczony był bowiem na wzbudzenie lęku, na polityczno-społeczną grę z ludzkim strachem. Pomijam w rozważaniach tych mesjanistów, którzy stali po stronie emancypacji i aktywnie działali w jej kierunku. Ale jeśli mowa byłaby o jej skrajnych przeciwnikach, to czy nie mielibyśmy do czynienia z sytuacją, w której jedna z warstw społecznych kreuje zło (tu: strach) w celu reprodukcji władzy i utrzymania wyzyskującego porządku? Wszak było jej to na rękę. W znanym liście do Henry'ego Reeve'a Krasieński pisał, że „poza arystokracją nie ma nic w Polsce, ani talentów, ani światła, ani poświęcenia! Nasz stan trzeci jest niczem, nasi chłopcy są maszynami. My jedni stanowimy Polskę”<sup>82</sup>. Konserwatystom nie chodziło więc jedynie o ekspresję własnych lęków – skoro bowiem myśl mesjanistyczna implikuje strach przed katastrofą jako środek retoryczny, to wzbudzanie lęku przed przewrotem mogło służyć dominacji arystokracji i tworzonego przez nią dyskursu. Stawiany przez nią cel mógł być choćby pozornie wzniosły – ale przecież i wzniosłość ma związku ze strachem, co wiemy ze znanych przez romantyków teorii estetycznych, chociażby tej Edmunda Burke'a.

Tym samym jesteśmy zmuszeni pogodzić się z tym, że romantycy nie tylko byli osaczeni przez strach, czemu dawali wyraz w twórczości, ale i sami w tej twórczości cynicznie z niego korzystali, czyniąc go rodzajem politycznego oręża. Nic więc dziwnego, że świat historii stanowił wyjątkowo płodną glebę dla innych korzeni kategorii grozy, które wskazano na początku artykułu. Tło dla wszystkich wymienionych czynników stanowiła jednak historia (i oparta na niej historiozofia). Jeśli więc szukamy korzeni literatury grozy – musimy szukać ich w literaturze romantyzmu. Jeśli jednak chcemy sięgnąć jeszcze głębiej, by dowiedzieć się, dlaczego narodziła się ona właśnie wtedy – musimy zwrócić się ku koszmarowi historii.

<sup>82</sup> Z. Krasieński, list do Henry'ego Reeve'a z 14.07.1832, cyt. za: D. Siwicka, *Romantyzm. 1822–1863*, Warszawa 1999, s. 175.

Kamil Barski

PhD student, Doctoral School of Languages and Literatures, Faculty of Polish and Classical Literature, Adam Mickiewicz University, Poznań

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-1971-5300](https://orcid.org/0000-0002-1971-5300)

## **Roots of Fear: Pessimistic Speculative Philosophy of History as a Source of the Category of Terror in the Literature of the Romantic Age**

### **Summary**

The horror fiction of the Romantic Age differs considerably from its contemporary descendants. While generally associated with scary entertainment ('playing with fear'), the Romantic Gothic often enough crossed the line to explore the depths of genuine epistemological, existential or political fears. This would not have been possible without developing its own poetics which drew its strength from a variety of sources. One of them was the speculative philosophy of history in its pessimistic and optimistic variants. They both fed the sense of horror and its literary transpositions. Moreover, they formed a positive feedback loop: anxiety over the course of history led to the use of the devices and registers of the poetics of horror, which in turn led to the amplification of the effects of the historical vision on the reader.

### **Key words**

literature and ideas – speculative philosophy of history – Romanticism – Romantic Gothic – horror fiction

### **Słowa kluczowe**

historiozofia, filozofia dziejów, groza, literatura grozy

## Bibliografia

- Baczek B., 2005, *Jak wyjść z Terroru. Termidor a Rewolucja*, Gdańsk 2005.
- Bartczak I., 2001, „Nie-Boska komedia” – romantyczny moralitet, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica”, nr 4.
- Bieńczyk M., 2017, *Katastrofy i wypadki w czasach romantyków*, Warszawa.
- Bieńczyk M., 2015, *Pismo katastrofy w XIX wieku. Wstęp do rozważań*, „Wiek XIX”, z. 8.
- Biliński K., *Leonard i nowa religia rewolucji*, [w:] Zygmunt Krasieński – nowe spojrzenia, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń 2001.
- Dembowski E., 1955, *Myśli o przyszłości filozofii*, [w:] tenże, *Pisma*, t. III, Warszawa.
- Dembowski E., 1955, *O postępach w filozoficznym pojmowaniu bytu*, [w:] tenże, *Pisma*, t. IV, Warszawa.
- Fiećko J., *Katastrofizm, ateizm i inne obrachunki. Szkice o ideach polskich romantyków*, Poznań 2015.
- Goszczyński S., 2002, *Zamek kaniowski*, oprac. H. Krukowska, Białystok.
- Herlth J., 2011, *Nad przepaścią historii. Wątki katastroficzne w retoryce mesjanizmu polskiego*, „Pamiętnik Literacki”, z. 1.
- Hubaczek K., 2010, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław.
- Jakubowiak J., 2021, *Ostatni ludzie. Wymyślanie końca świata*, Wołowiec.
- Janion M., 2000, *Gorączka romantyczna*, Kraków.
- Janion M., 1971, *Romantyczna wizja rewolucji*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, ser. I, red. M. Żmigrodzka, Wrocław.
- Janion M., 1971, *Romantyczni jakobini. Dembowski – Berwiński*, „Pamiętnik Literacki”, z. LXII.
- Janion M., 1974, *Wstęp*, [w:] Z. Krasieński, *Nie-Boska komedia*, oprac. M. Janion, M. Grabowska, Wrocław.
- Janion M., 2001, *Zło i fantazmaty*, Kraków.
- Janion M., Żmigrodzka M., 2001, *Romantyzm i historia*, Gdańsk.
- Jezioro A., 2013, *Edward Dembowski – życie i twórczość „czerwonego kasztelanica”*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego”, nr 23.
- Kasperski E., 2000, *Jednostka, historia i etyka. Paralela Krasieński – Kierkegaard*, [w:] *Piekło miłości. W 140 rocznicę śmierci Zygmunta Krasieńskiego*, red. J. Rohoziński, Pułtusk.
- Komorowski P., 1998, *Koncepcja historii Edwarda Gibbona*, „Analecta”, z. 2.
- Krasieński Z., 1974, *Nie-Boska komedia*, oprac. M. Janion, M. Grabowska, Wrocław.

- Królikiewicz G., 1993, *Terytorium ruin. Ruina jako obraz i temat romantyczny*, Kraków.
- Krukowska H., 1995, *Ciemna strona istnienia w romantycznym poemacie Malczewskiego*, [w:] A. Malczewski, *Powieść ukraińska*, oprac. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok.
- Krukowska H., 2002, *Czarny romantyzm Goszczyńskiego*, [w:] S. Goszczyński, *Zamek kaniowski*, oprac. H. Krukowska, Białystok.
- Kubale A., 2001, *Zygmunt Krasiński – człowiek i egzystencja*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń.
- Ławski J., 2001, *Metahistoria i egzystencja. O doświadczeniu dziejów w Zygmunta Krasińskiego „Rozmowie 1824-go z 1825-tym rokiem”, listach oraz liryku „Nim słońce wejdzie, rosa wyzre oczy!”*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń.
- Malczewski A., 1995, *Maria. Powieść ukraińska*, oprac. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok.
- Mazurek A., 2017, *Filozofia wobec doświadczenia bezprecedensowego zła – od rewolucji francuskiej do Holokaustu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 62.
- Piwińska M., 1971, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, ser. I, red. M. Żmigrodzka, Z. Lewinówna, Wrocław.
- Plancy J.C., de, 1863, *Leonard*, [w:] tenże, *Dictionnaire infernal. Répertoire universel des êtres, des personnages, des livres...*, Paris.
- Przybylski R., 1970, *Świat jako maszyna piekielna (O „Zamku kaniowskim” Seweryna Goszczyńskiego)*, [w:] *Studia z teorii i historii poezji*, red. M. Głowiński, Wrocław.
- Przybylski R., 1976, *Wstęp*, [w:] A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, oprac. R. Przybylski, Warszawa.
- Реизов Б., 1956, *Французская романтическая историография 1815–1830*, Ленинград 1956, dostępny także on-line: <https://tinyurl.com/h769buxy> [dostęp: 27.05.2021].
- Siwicka D., 1999, *Romantyzm. 1822–1863*, Warszawa.
- Sosnowska D., 2000, *Seweryn Goszczyński. Biografia duchowa*, Wrocław.
- Szargot M., 2013, *Galilae vicisti? Rzecz o ostatniej scenie Nie-Boskiej komedii*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, r. XLVIII.
- Szargot M., 2001, *Kosmos Krasińskiego*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń.
- Szymaniec P., 2010, *Państwo i prawo w filozofii dziejów Giambattisty Vico*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie”, z. 4.
- Walicki A., 2009, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków.
- Walicki A., 1977, *Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji*, [w:] *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, red. J. Goćkowski, A. Walicki, Warszawa.
- Wasyluk P., 2007, *Kategorie filozofii dziejów*, „Kultura i Edukacja”, nr 4.

- Włodarska B., 2014, *Historyczność ludzkiego istnienia. Myśl Giambattisty Vico*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, nr 4.
- Żmigrodzka M., 1970, *Dwa oblicza wczesnego romantyzmu (Mickiewicz – Malczewski)*, „Pamiętnik Literacki”, z. 1.
- Żmigrodzka M., 1981, *Romantyzm – historyzm – realizm*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, ser. III, red. M. Żmigrodzka, Wrocław.