

Dariusz Grzonka

**TERROR JAKO MECHANIZM KONTROLI SPOŁECZNEJ -
ROZWAŻANIA NA TEMAT ANTROPOLOGII CIAŁA W SYSTEMACH
REWOLUCYJNYCH I TOTALITARNYCH**

Terror rewolucyjny stanowi przykład mechanizmu kolektywnej przemocy. Jej obiektem obsadzenia pozostają nie tylko przeciwnicy działań rewolucyjnych, ale również sami wyznawcy, których oddanie sprawie z różnych powodów się kwestionuje. Niebagatelną rolę odgrywa tutaj cielesność. Przeciwnicy i wrogowie posiadają nie tyle poglądy – te jakże często ulegają daleko idącej atrofii pod wpływem przemocy – ale są posiadaczami, by przywołać terminologię Maxa Stirnera, własnego ciała, co w kontekście rewolucyjnego terroru sprowadza się do jego czasowego użytkowania. Atak na integralność jednostki i zakwestionowanie świętości życia składają się na nowy wymiar rewolucyjnej frazeologii, w której indywidualność staje się przedmiotem zagorzałej krytyki, jako owoc dekadentckiego zapatrzenia w siebie. I odwrotnie – to, co odarte z indywidualizmu, zyskuje w zamian kolektywną twarz ucieleśnionej idei. Ofiara złożona z ciała stanowi substytut rzeczywistości idealnej, którą wprowadzić w życie zamierzali rewolucjoniści. Wskazać można na kilka uniwersaliów postulowanej antropologii ciała właściwej dla systemów totalitarnych i ruchów rewolucyjnych. Ideał osobowy, kult krwi i ofiary, wartość ekspiacyjna terroru oraz wysoce funkcjonalne podejście do ciał ofiar, wyznaczają obszar prezentowanych rozważań.

Wskazanie na propagowany ideał osobowy, uchwytne w wymiarze jednostkowym i w planie zbiorowości, rozpoczyna drogę, którą przemierzają teoretycy rewolucji, dążąc od utopijnego marzenia o człowieku doskonałym, w stronę skonkretyzowanego na miarę sennego koszmaru wizerunku przeciwnika. Kreacji bohatera zbiorowego towarzyszy akt językowego wyodrębnienia. Nowomowa i frazeologia rewolucyjna określają nie tylko styl wypowiedzi, ale też determinują obraz świata, wyznaczają granice tego, co rzeczywiste, i tego, co podlega moralnej ocenie. Przeciwnicy tracą możliwość obrony i podlegają temu, co Michel Foucault określa mianem ekskluzji z dyskursu społecznego. „W każdym społeczeństwie – pisze autor *Hi-*

storii szaleństwa – istnieje zawsze system wykluczeń, który sprawia, iż słowa pewnych jednostek nie są odbierane w taki sam sposób, jak słowa każdej innej, obojętnie jakiej osoby. Istnieją jednostki, których słowa są bardziej święte niż innych, lub też przeciwnie, których słowa są bardziej puste i czerze niż innych [...]”¹. Wykluczenie z dyskursu i utrata wiarygodności ulegają polaryzacji poprzez zbudowanie językowego obrazu świata wokół podstawowej opozycji „My – Oni”. W tej zrytualizowanej przestrzeni komunikacja odbywa się jedynie na poziomie ściśle zdefiniowanych i obdarzonych własnym językiem ról społecznych². Przykładem działań językowych służących powtórnemu zdefiniowaniu istoty człowieczeństwa będzie wprowadzenie rewolucyjnych imion i nazwisk, łączących w sobie ideały i fantazmaty rewolucyjne z desygnatami jednostkowości. Nadanie imienia stanowi przykład powszechnie akceptowanej formy określenia indywidualności, nowe imię – to ucieleśnienie nowego statusu i nowego człowieka³. W obszarze działań językowych zaistnieją również odmienne formy przekazu treści, w okresie przedrewolucyjnym odgrywające znikomą rolę. Lista proskrypcyjna, donosy i pamflety, anonimy oraz obwieszczenia stanowią nowe medium pełniące funkcje propedeutyczne, odwołujące się do najbardziej archaicznych i niskich ludzkich instynktów, które zyskują aprobatę poprzez masowy charakter ich występowania. Donosy towarzyszące stalinowskiemu terrorowi nie były – na co wskazują badania Francois-Xaviera Nérarda – anonimowe. W takich systemach donosicielstwo uzyskuje rangę cnoty obywatelskiej, a dla funkcjonariuszy władzy staje się odbiciem realnej w ich mniemaniu rzeczywistości społecznej⁴. Na podobny mechanizm w odniesieniu do Rewolucji Francuskiej wskazuje Bronisław Baczko, podkreślając, iż w ślad za mechanizmem terroru nieuchronnie podąża równie niebezpieczny system oparty na wzajemnej podejrzliwości oraz donosicielstwie⁵. Inną typową formę literacką stanowi pieśń rewolucyjna, której zadaniem staje się konfirmacja wiary. Jean-Francois Fayard drobiazgowo wylicza, iż w pierwszym roku Rewolucji Francuskiej napisano 116 pieśni rewolucyjnych, w roku 1790 powstało ich 261, w roku 1791 – 308 pieśni, w roku 1792 było ich 325, w roku 1793 – 590 utworów, wreszcie w roku 1794 – w okresie apogeum terroru – napisano ich 701, co ogółem daje nam liczbę 2 301 oficjalnie spisanych utworów⁶.

Ostatnim z kluczowych elementów wchodzących w zakres antropologii ciała będzie funkcja transformacyjna terroru jako narzędzia rewitalizacji narodu i społeczeństwa oraz samej jednostki. Nacisk położony na możliwość kształtowania właściwych – z punktu widzenia ideologów – form zachowania i myślenia pozostaje

¹ M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 83.

² Zagadnieniu temu poświęcił swoje studium J. Baszkiewicz. Zob. J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993.

³ O polityce językowej francuskich rewolucjonistów – zob. *ibidem*; M. Senkowska-Gluck, *Życie po rewolucji. Przemiany mentalności i obyczaju w napoleońskiej Francji*, Wrocław–Kraków 1994; C. Weber, *Terror and its discontents: suspect words in revolutionary France*, Minneapolis–London 2003.

⁴ F.X. Nérard, *5% prawdy. Donosy i donosiciele w czasach stalinowskiego terroru*, tłum. J. Szymańska-Kumanińska, Warszawa 2008.

⁵ B. Baczko, *Jak wyjść z terroru. Termidor a Rewolucja*, tłum. W. Dłuski, Gdańsk 2005, s. 63.

⁶ J.-F. Fayard, *100 dni Robespierre’a*, tłum. B. Spierańska, Warszawa 2006, s. 170. O zawłaszczeniu języka religijnego i pieśniach rewolucyjnych – zob. A. Chwałba, *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870-1918)*, Kraków 1992.

je w związku z głęboko zakorzenionym poczuciem władzy nad jednostką, przede wszystkim – prawem decydowania o jej życiu i śmierci.

Wspólny element obecny w antropologii cielesności i w doświadczeniu rewolucji stanowi przyjęcie wyobrażeń antropomorficznych jako podstawowej metafory życia społecznego. Twarz, ciało, krew, dłonie, narządy zmysłów ulegają w rewolucyjnej frazeologii daleko idącym modyfikacjom, podążając za wyobrazeniami o charakterze religijnym czy też ezoterycznym. James Billington wskazuje, iż w treściach rewolucyjnych manifestów, w pismach okolicznościowych i w literaturze pamiętnikarskiej odnaleźć można formy porządkowania świata właściwe dla myślenia symbolicznego świadomie adaptowanego na potrzeby bieżącej walki⁷. Szczególnie w okresach zbliżającego się przełomu stuleci i w sytuacjach podwyższonego społecznego niepokoju, związanego z gwałtownym rozwojem przemysłu oraz równie gwałtownie ewoluującymi normami życia wspólnotowego, pojawiały się tendencje do identyfikacji z bardziej irracjonalnym nurtem przekonań, czy to politycznych, czy religijnych. Jeden z badaczy niemieckiego romantyzmu wskazuje na charakterystyczny – nie tylko dla XIX wieku – zwrot ku temu, co pierwotne w ludzkiej naturze, przekładający się nie tylko na akceptację innego wymiaru rzeczywistości, ale również na poszukiwanie wszechogarniającej idei, w której indywidualność ulega swoistemu rozpuszczeniu. „Oszołomieni i postawieni przed wyzwaniem ludzie starali się powtórnie nadać wartość własnej osobowości. Ale, z racji że transformacja przemysłowa i jej efekty zdawały się wykraczać poza możliwości ich pojmowania [...], wielu z nich odwracało się od racjonalnego rozwiązywania problemów [...]. Owe tęsknocie za identyfikacją [...] towarzyszyło przeciwne jej dążenie do przynależności do czegoś większego niż własna tożsamość [...]”⁸. Stąd pojawiają się różnego rodzaju koncepcje uniwersalistyczne, podporządkowujące indywidualne ludzkie biografie wyobrażeniom zbiorowym, dokonujące przemiany istoty jednostkowej w istotę gatunkową. W tej perspektywie zarówno losy jednostki, jak również jej uczucia, wrażliwość czy doświadczenie, nie odgrywają już roli pierwszoplanowej. Pośrednio umożliwia to zaistnienie sytuacji, w której osobisty dramat, w tym również doświadczenie śmierci – także fakt jej zadawania – przestaje być sytuacją znaczącą, gdyż funkcjonuje w wysoce wysublimowanym, ideologicznym dyskursie opierającym się na konflikcie idei. Wyższa konieczność, prawa rozwoju historycznego czy też inne systemy wartościujące zastępują indywidualną moralność. W podobny sposób ujmuje istotę systemów totalitarnych Hannah Arendt: „Terror jest uprawniony, jeśli prawo jest prawem ruchu jakiejś ponadludzkiej siły, Przyrody lub Historii. Terror jako wykonanie prawa ruchu, którego ostatecznym celem nie jest dobrobyt ludzi czy interes jednego człowieka, lecz stwarzanie ludzkości, eliminuje jednostki na rzecz gatunków, poświęca «części» w imię «całości»”⁹.

⁷ J.H. Billington, *Fire in the Mind of Man. Origins of the Revolutionary Faith*, New York 1980, s. 99 i nn.

⁸ G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York 1964, s. 13; podają za: N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu. Tajne kulty aryjskie oraz ich wpływ na ideologię nazistowską, ariofilozofowie z Austrii i Niemiec (1890-1935)*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2001, s. 78.

⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008, t. 2, s. 236.

Przyjęcie obrazowania antropomorficznego prowadziło do gloryfikacji określonych stadiów rozwoju osobniczego. Wartością samą w sobie staje się przede wszystkim młodość, przeciwstawiana starości uosabiającej „stary świat” i zdegenerowaną rzeczywistość. Opisując zastaną sytuację, uciekano się do apokaliptycznego języka dni ostatnich, postrzegając świat i ludzi poprzez pryzmat ucieleśnionego grzechu i – jednocześnie – nakładając na „nieskalanych”, zwykle utożsamianych z młodzieżą, obowiązek destrukcji „starego świata”. Przykład stanowi jedna z wypowiedzi rosyjskiego poety Aleksandra Błoka, nakładającego na rewolucję obowiązek „odbudowania” świata, przywrócenia mu młodości i nadania rzeczywistości pożądanego kształtu, gdyż w innym przypadku pozostanie ona: „fałszywa, brudna i trywialnie nudna”. Nadrzędny cel rewolucji to przemiana „ohydne go życia w życie czyste, przepełnione radością i zwyczajnie piękne”¹⁰.

Starość jako czynnik stygmatyzujący przeciwników politycznych znajdzie się w wielu tekstach, które w okresie późniejszym złożą się na nieformalny kanon myśli narodowosocjalistycznej. Julius Langbehn na długo przed dojściem nazistów do władzy dokonał swoistej syntezy teorii rasowych, narodowych i wszelkich pokrewnych afiliacji, które umieścił w kontekście wizji dekadentckiego świata naznaczonego piętnem starości. „Żydzi – dowodził autor *Rembrandta jako wychowawcy* – są o wiele starszym narodem niż Niemcy, przedstawiają sobą, biorąc pod uwagę ich jako całość oraz ich obecny stan, taki poziom rozwoju ludzkości, który określić można jako «stary, mądry i zły». Takiemu charakterowi rasowemu całkowicie odpowiada ich charakter jednostkowy; nie ma żydowskich dzieci, każdy Żyd rodzi się starym człowiekiem. On jest moralnie, tak jak fizycznie jego praprzodek Izaak, produktem starości”. W dalszych enuncjacjach autora czynniki rasowe ujęte w karby metaforyki starości podniesione zostają na poziom teorii cywilizacyjnej jako swoisty znak czasu upadku: „Starzeć się znaczy gnić; Żyd był fizycznie od dawna, a jest obecnie produktem zgnilizny; i zgodnie z nauką takim pozostanie. Współczesny Żyd nie ma religii, charakteru, ojczyzny czy dzieci. Jest częścią ludzkości, która skisła, a aryjski dziecięcy duch buntuje się [...]. Młodość przeciwko Żydom”¹¹. Pełen nietajonego fanatyzmu tekst Langbehna, pomimo odwołań do teorii naukowych, a raczej pseudonaukowych, opiera się na strukturze tekstu religijnego, gdyż żąda od odbiorcy bezwarunkowego podporządkowania się prezentowanej wizji i przyjęcia jej jako obiektywnej prawdy – tyle że jest to prawda oparta na fanatycznej wierze. Młodość, uczucie miłości i pragnienie wolności powiązane zostają z wykreowanym nowym systemem odniesień, które – co istotne – wchodzi w zakres propagowanych cnót osobowych. Ich ucieleśnienie możliwe jest poprzez przyjęcie systematu religijnego, w którym *sacrum* powiązane zostaje nie z doświadczeniem świętości czy też związkiem z określoną tradycją religijną, ale z przyjęciem mechanicznej wykładni świętości, opierającej się na mechanizmie resentmentu i zamiany wartości. Jak zauważa Jan Baszkiewicz: „nasylenie świadomości rewolucyjnej uroczystymi wartościami

¹⁰ Wybrane cytaty z wypowiedzi A. Błoka podaje za: S. Richard, *Revolutionary dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York–Oxford 1989, s. 38.

¹¹ Cytaty z dzieł Langbehna podaje za: F.W. Haack, *Neopaganizm w Niemczech. Powrót Wotana, religia krwi, ziemi i rasy*, tłum. Z. Bugajska-Moskał, Kraków 1999, s. 23.

nadaje jej – i wnet to zauważono – *quasi*-religijny koloryt¹². Tenże język, wzorowany na religijnym obrazowaniu, przenika szereg tekstów uzasadniających kolejne etapy walki o czystość rasową podejmowane w nazistowskich Niemczech. Adolf Boeckh, ordynator luterńskiego szpitala dla chorych psychicznie w Neuendettelsau, uzasadniał przyzwolenie na sterylizację i eutanazję rzekomą boską sankcją. W 1937 roku własne przemyślenia na temat celowości praktyk eugenicznych przedstawił następującymi słowami: „Jakkolwiek Stwórca z pewnością zesłał ludzkości choroby, to najgłębsze formy idiotyzmu i całkowicie groteskowe przejawy rozpadu osobowości nie mają nic wspólnego z Bożym zamiarem. [...] Stwórca zaszczerpił w naszych sercach mechanizm ostrzegawczy w postaci afirmujących życie odczuć, że nie powinniśmy podtrzymywać [egzystencji – przyp. autora] tych karykatur ludzkich istot wskutek przesadnego, a przez to fałszywego współczucia, lecz raczej należałoby zwrócić te istnienia Stwórcy¹³. Inny z lekarzy proceder przymusowej sterylizacji traktuje jako „odpowiedzialną wobec Boga próbę zasilenia nowymi ludźmi nowych czasów”, a swoich kolegów wzywa do „zduśnienia ideałów przeszłości¹⁴”.

Przytoczone wypowiedzi wyszły spod ręki osób nie tylko wykształconych, ale przede wszystkim piastujących funkcje cieszące się zaufaniem społecznym (duchowny luterński, lekarz). Obszar zainteresowania – czy raczej przestrzeń kreowanego lęku – sięgał niezwykle daleko. Michael Burleigh przytacza szereg tekstów powstałych w środowisku lekarskim, w których określono sposób selekcji „kandydatów”, posługując się językiem znanym nam z jakobińskich ustaw o podejrzanych czy stalinowskich klasyfikacji wrogów ludu. Alkoholicy, włóczędzy, kobiety lekkich obyczajów, kryminaliści, bezdomni, osoby kalekie i upośledzone, homoseksualiści i przedstawiciele ras nie-aryjskich nie wyczerpują kategorii osób przeznaczonych do unicestwienia. W tej mierze na pozór banalna zmiana kategorii pytań testów na inteligencję – które ułatwić miały selekcjonowanie osób upośledzonych umysłowo – brzmi tyleż makabrycznie, co groteskowo. Pytania w rodzaju: „Kim był Luter?”, „Gdzie wschodzi i zachodzi słońce?” zastąpiono nowymi w rodzaju: „Dlaczego ludzie się modlą?” albo „Dlaczego mówią prawdę?”. Dzięki temu egzaminator użytkiwał pełnię władzy nad osobą badaną. Decyzję o sterylizacji, a w okresie późniejszym – o eutanazji, pozostawiono w gestii 220 trybunałów zdrowia dziedzicznego, rozmieszczonych na obszarze całego państwa¹⁵.

System kontroli rozciągnięty zostaje na sferę prywatną, a brak entuzjazmu w gorliwym przestrzeganiu reguł uznaje się – podobnie jak w innych analizowanych systemach – za dowód podejrzanej słabości. Egzaminator, ale również każdy inny funkcjonariusz systemu, egzystuje w przestrzeni w pełni zmitologizowanej, ocenie podaje się przyszłość, zwykle pozytywnie waloryzowaną, zaś warunek jej zaistnienia stanowi symboliczna utrata teraźniejszości i tego, co się do niej odnosi, czyli poczucia odpowiedzialności przed innymi i współodczuwania. Poddawani ocenie – by posłużyć się eufemizmem – reprezentują w oczach przeciwników określony typ ludzki, ale nie osobę ludzką. W połączeniu z wcześniejszym zabiegiem zmiany osi

¹² J. Baszkiewicz, *Francuzi 1789-1794. Studium świadomości rewolucyjnej*, Warszawa 1989, s. 234.

¹³ Podaję za: M. Burleigh, *Trzecia Rzesza. Nowa historia*, tłum. G. Siwek, Warszawa 2002, s. 382.

¹⁴ *Ibidem*, s. 377.

¹⁵ *Ibidem*, s. 376.

czasu i dominacji wyidealizowanej przyszłości nad doczesnością następuje zburzenie liniowego postrzegania czasu na rzecz jego cyklicznego charakteru. Uzyskuje się wreszcie możliwość kreowania przyszłości i kontrolowania tego, co w niej może zaistnieć. Kontrolowania pozostającego w gestii ludzkich prerogatyw i ludzkich działań. Bronisław Baczko, przyglądając się różnym obliczom myślenia utopijnego w dobie Oświecenia, podkreśla, iż „[...] utopie każą wyobrazić sobie lepsze życie społeczne i szczęście zbiorowe, zmniejszające ludzką nędzę. Przyszłość staje się miejscem spotkania ludzi z ich nadziejami. W utopijnych konstrukcjach z całą mocą dochodzi do głosu wiara w zdolność człowieka do rozwiązania problemów, które rodzą się w jego stawaniu się w czasie. [...] Państwo i społeczność, które są tworem *par excellence* świeckim, zdolne są odpowiedzieć na nadzieje i uzasadnione aspiracje ludzi”¹⁶.

Optymistyczna wizja przyszłości konstruowana wokół utopijnych programów społecznych skutecznie eksplorowała apokaliptyczny obraz teraźniejszości postrzeganej poprzez pryzmat grzechu i upadku. Eschatologia określa wymiar spraw ostatecznych, ale też przywołuje wizję człowieka i społeczności poddanych ostatecznej próbie. Paul Ricoeur określa to mianem mitu „adamicznego”, podstawowego mitu antropologicznego. Autor *Symboliki zła* wymienia trzy jego podstawowe desygnaty. Mianowicie mit etiologiczny łączy źródło zła z jakimś archaicznym przodkiem aktualnej ludzkości; którego kondycja jest – jak pisze Ricoeur – jednorodna z naszą; poza tym etiologiczny mit pierwszego Adama stanowi „krańcową próbę «przepełnienia» dobra i zła”, a intencją tegoż przedstawienia pozostaje określenie radykalnego i wewnętrznie koherentnego źródła wszelkiego zła. I wreszcie mit „adamiczny” podporządkowuje figurze pierwszego człowieka innych bohaterów opowieści, czyniąc z nich elementy systemu zła i nadając spoistość właściwemu przekazowi mitycznemu¹⁷. Zaproponowana przez Ricoeura metoda rekonstrukcji mitu upadku znajduje potwierdzenie w retoryce rewolucyjnej i właściwym jej modelowi antropologicznym. Źródłem zła będzie system społeczny uosobiony w tyranii, despotyzmie, nierówności klasowej. Każdy z systemów totalitarnych i rewolucyjnych zwornikiem „świata zła” uczyni zdemonizowaną postać archetypicznego wroga; Żyda – w wypadku nazizmu, obszarnika i kułaka – w państwie komunistycznym, despoty i wroga ludu – jak będzie to miało miejsce w dobie Rewolucji Francuskiej. Określenie i nazwanie źródła zła prowadzi do wytworzenia różnorodnych historiografii upadku, opierających się na selektywnym odczytaniu historii narodowych pod kątem ich partycypacji w zmetaforyzowanej przestrzeni zła. Co charakterystyczne dla omawianych systemów, mamy tutaj do czynienia z dialektycznym łączeniem planu jednostkowego z planem społecznym, konstruowania przyszłości w oparciu o idealizowaną bądź demonizowaną historię. Interioryzacja tejże przestrzeni znajdzie swoje odbicie w typowym dla rewolucji, ale właściwym również dla systemu terroru fakcie „pożerania przez rewolucję swoich dzieci”: dawni przywódcy i twarze systemu stają się w pewnym momencie uosobieniem zwalczanego dotąd zła, fałszywymi kapłanami wolności czy podwójnymi agentami. Losy Dantona, Saint-Justa, Kamila Desmo-

¹⁶ B. Baczko, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, tłum. J. Niecikowski, M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 152-153.

¹⁷ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002, s. 276-279.

ulins'a, wreszcie – samego Robespierre'a, a w okresie stalinowskiej wielkiej czystki – Bucharina, wskazują, iż proces ten nie był tylko i wyłącznie swoście rozumianą wymiana kadr, ale systemem naznaczania, od którego nawet przywódcy nie mogli się uwolnić. Podobnie w okresie Trzeciej Rzeszy wielu funkcjonariuszy systemu, pod pozorem bezgranicznego oddania sprawie narodowosocjalistycznej, skrywało wątpliwości co do własnej czystości rasowej. Dylematy nie ominęły nawet Adolfa Hitlera: „Pokazano mi – opowiadał Hitler podczas „rozmów przy stole” – kwestionariusz opracowany przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, który ma się przedkładać ludziom uznanym za kandydatów do sterylizacji. Co najmniej trzy czwarte pytań wyeliminowałyby moją drogą matkę. Gdyby ten system wprowadzono przed moim urodzeniem, pewien jestem, że nie przyszedłbym na świat”¹⁸.

Rewolucja wprowadza zmianę o charakterze jakościowym, przekształcając rzeczywistość podług maksymalistycznie skrojonego programu. Podobnie jak w biblijnym opisie stworzenia, kiedy z chaosu wyłania się nowy świat, rewolucja dąży do ustanowienia nowego ładu, lecz nim osiągnie zamierzony cel, musi zmierzyć się z wykreowanym przez siebie chaosem. Pozytywna waloryzacja przemocy widzianej poprzez pryzmat ostatecznego i wyidealizowanego celu umożliwia czasowe zawieszenie norm moralnych, przy czym zakres i forma tegoż zawieszenia różnią się w zależności od propagowanych haseł. To, co odróżnia terror od indywidualnych aktów przemocy, tkwi nie tylko w porządku ilościowym, ale przede wszystkim – w formie transgresji norm i zakazów, które rewolucja odczytuje na nowo w przeciwieństwie do indywidualnej przemocy, jedynie czasowo zawieszającej bądź o wiele częściej ignorującej ich występowanie. Wrogami stają się nie tylko przeciwnicy, lecz również dawni zwolennicy, których rewolucyjna żarliwość osłabła. Prewencyjność nosi znamię edukacyjności, a przemoc – jako swoisty teatr grozy – ma utwierdzać w wierności wobec idei rewolucji¹⁹.

W polu semantycznym, związanym z terminem „rewolucja”, zdaniem Reinharda Kosellecka można wyodrębnić kilka znaczących przewartościowań, które pojawiły się po wydarzeniach roku 1789. Niemiecki historyk zauważa, iż najważniejsze było przekształcenie pojęcia „rewolucji” w „kolektywną liczbę pojedynczą”, obejmującą i koncentrującą w sobie przebieg poszczególnych, a dotąd widzianych oddzielnie rewolucji (naukowych, politycznych, przemysłowych, światopoglądowych itd.). Zyskuje ona status pojęcia metahistorycznego, które – by przywołać słowa Kosellecka – „zawiera transcendentalną puentę, staje się regulatywną zasadą zarówno dla procesu poznania, jak i dla działań wszystkich ludzi ogarniętych rewolucją. Proces rewolucyjny i pobudzona z jego pomocą oraz oddziałująca zwrotnie na niego świadomość są od tej pory nieodłącznie ze sobą związane”²⁰.

Nową kategorię stanowi społeczne planowanie przyszłości i – w konsekwencji – interpretacja historii jako filozofii dziejów, w której odniesienia do rewolu-

¹⁸ *Hitler's Table Talk: 1941–1944: his Private Conversations*, tłum. N. Cameron, R.H. Stevens, New York 2000, s. 670,675, podają za: E. Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004, s. 414.

¹⁹ J. Baszkiewicz, *Francuzi...*, s. 285-288.

²⁰ R. Koselleck, *Historyczne kryteria nowożytnego pojęcia rewolucji*, [w:] i dem, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 117-118.

cji, reformy i zmiany służą diagnozie bieżących wydarzeń politycznych pod kątem ich partycypacji w owej pożądanej rzeczywistości. Kolejnym elementem będzie przejście od koncepcji rewolucji politycznych w stronę utopii społecznych. Sensem postulowanych przemian miała być nie tylko zmiana systemu rządów, ale i przebudowa społeczeństwa jako takiego, emancypacja wszystkich klas społecznych, zmierzająca do pełnej realizacji programu rewolucji socjalnej. Znajduje to odbicie w neologizmach dotyczących pojęcia rewolucji, takich jak rzeczownik odsłowny „rewolucjonizowanie” i związany z nim czasownik „rewolucjonizować” oraz określenie „rewolucjonisty” jako tego, który wprowadza rewolucję²¹. Społeczne planowanie przyszłości wiązało się z przyjęciem światopoglądu, którego korzeni możemy doszukiwać się już w średniowiecznym millenaryzmie i przyjęciu pewnej strategii temporalnej, opartej na bezgranicznej wierze, iż nadejście wyidealizowanego Tysiącletniego Królestwa Bożego wiąże się z przewyciężeniem stanu upadku. Scenariusze millenarystyczne epatują figurami ostatecznej walki dobra i zła, próby pomiędzy Chrystusem a Antychrystem, w której uczestniczą ludzie, by po osiągnięciu zwycięstwa zrealizować utopijną wizję ziemskiego raju. W epoce Oświecenia wyobraźnia millenarystyczna ulega desakralizacji, stając się integralną częścią tego, co Talmon nazywa nowożytnym mesjanizmem politycznym. Stopniowe przenikanie myślenia apokaliptycznego w obrębie politycznych spekulacji – co prześledzić możemy na podstawie tekstów przedrewolucyjnych – obrazowo przedstawione zostaje przez Charlesa Taylora, który, pisząc o narodzinach współczesnej tożsamości, zwraca się ku formatywnemu dla cywilizacji Zachodu doświadczeniu rewolucji. „Jeśli przyjrzymy się Rewolucji Francuskiej – pisze Taylor – możemy tam odnaleźć oczekiwania oparte na tych samych podstawach pojęciowych. Po raz pierwszy jednak ujęte są one w światopoglądzie świeckim. Ponownie widzimy tutaj obraz kryzysu oraz towarzyszącej mu, w niespotykanym dotąd stopniu, polaryzacji sił dobra i zła, prowadzącej do ich decydującego starcia, dzięki któremu dobro będzie mogło zatriumfować”. Zwycięstwo sił dobra poprzedzone zostanie – jak zauważa autor *Źródła podmiotowości* – gwałtownym wzrostem cierpienia jako konsekwencji konfliktu i stanu kryzysu²². Norman Cohn, którego studia o millenaryzmie wciąż zachowują aktualność, rekonstruuje świadomość kryzysu, odwołując się nie tylko do leżących u jej podstaw eschatologicznych wizji, lecz również do pewnej świadomości egzystencjalnej, której konsekwencją stanowi rewolucyjny millenaryzm. Ruchy millenarystyczne – dowodzi Cohn – ujmują zbawienie jako rzeczywistość o charakterze zbiorowym, ziemskim, nieuchronnym i nieoczekiwanym, oraz jako rzeczywistość cudowną i całościową. Wymiar zbiorowy oznacza, iż oczekiwany stan łaski będzie udziałem wspólnoty, nie zaś poszczególnych jednostek. Doczesność wskazuje na miejsce realizacji zbawienia, które ziści się nie w zaświatach, lecz tu, na ziemi. Nieuchronność tego, co ma się wydarzyć, przekłada się na zmienione odczuwanie rzeczywistości i poszukiwanie znaków końca. Aspekt całościowy odnosi się do charakteru zmiany, rozumianej jako diametralne przeobrażenie życia na ziemi i nadanie

²¹ *Ibidem*, s. 120-126.

²² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński [et al.], Warszawa 2001, s. 715.

mu nowego kształtu. Ostatnia z cech wyobraźni millenarystycznej kładzie nacisk na udział sił nadprzyrodzonych pośredniczących w zaistnieniu nowej rzeczywistości²³.

Metody rewolucyjne służące realizacji celu wymagają zawieszenia bądź redefiniowania powszechnie akceptowanych zasad moralnych. Pamięć o terrorze Rewolucji Francuskiej będzie dla późniejszych epigonów myśli rewolucyjnej oraz ideologów państwa totalitarnego punktem odniesienia dla kreacji własnych systematów lęku i zarazem wizji utopii doczesnego raju o granicach wyznaczonych przez pryzmat koncepcji narodu, rasy czy też klasy społecznej, bądź – ujmując rzecz bardziej alegorycznie – ufundowanej w określonej wizji wolności. Uważnymi czytelnikami opracowań historycznych poświęconych Rewolucji Francuskiej będą Hitler, Lenin czy Stalin, którzy w oparciu o oświeceniowe systematy terroru zaprojektują ich nowoczesne odpowiedniki²⁴.

Pomysł, iż za pośrednictwem przemocy i działalności terrorystycznej możliwe jest realizowanie celów politycznych, poczynając od końca wieku XVIII, przenikał i pojawiał się w wielu doktrynach politycznych. Po raz pierwszy stwierdzenie, iż w imię sprawy możliwe jest stosowanie skomasowanej przemocy, pojawia się w wypowiedziach François Babeufa (1760-1797), jednego z prekursorów teorii komunizmu jako konfliktu klasowego. Założyciel Sprzysiężenia Równych był autorem maksymy głoszącej, iż „przeciwko tyranii wszystkie środki są dozwolone”. Filip Buonarotti (1761-1837) – dzieląc wizję świata Babeufa – zdefiniował zakres dozwolonych środków, uznając, iż droga przestępstwa jest jak najbardziej dopuszczalna. To również Buonarotti wykaże się absolutną obojętnością wobec niewinnych ofiar, uznając, iż w imię sprawy i one są do przyjęcia²⁵. Na gruncie niemieckim teorie Babeufa i Buonarottiego podejmuje Wilhelm Weitling (1808-1871), dodając, że celem walki będzie stworzenie Królestwa Niebieskiego na ziemi poprzez rozpętanie grozy piekła. Szczególnie dwie koncepcje Wettlinga wejdą w skład niepisanego kanonu myśli ekstremistycznej. Po pierwsze przekonanie, iż ariergardę przyszłej rewolucji mogą tworzyć kryminaliści, po drugie, iż w chwili śmierci staną się oni równi męczennikom.

O ile w przywoływanych poglądach dominowało przekonanie, iż terror będzie przemocą ukierunkowaną na konkretnych reprezentantów świata despotów, o tyle w myśli Karla Heinzena (1809-1880) pojawia się ideologiczna wolta opierająca się na myśli mówiącej, że terror winien mieć charakter powszechny, gdyż wyłącznie wtedy stanie się skuteczny. Heinzen ujmował to następującymi słowami: „Jeżeli nawet musiałbyś wysadzić pół kontynentu i przelać morze krwi, aby zniweczyć partię barbarzyńców, to nie miej żadnych wyrzutów sumienia. [...] Bez likwidacji królów i generałów, tych przeciwników wolności, nie będzie społecznego i politycznego postępu. Powietrze i ziemia potrzebują bowiem pewnej ilości krwi”. Uchodzący za

²³ N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007, s. IX.

²⁴ O inspiracjach literackich i historycznych dyktatorów oraz koncepcjach roli terroru piszą między innymi: B. Hamann, *Wiedź Hitlera. Lata nauki pewnego dyktatora*, tłum. J. Dworcak, Warszawa 1999; S.S. Montefiore, *Stalin. Młode lata despoty. Zanim powstał dwór czerwonego cara*, tłum. M. Antosiewicz, Warszawa 2008.

²⁵ V. Grotowicz, *Terroryzm w Europie Zachodniej w imię narodu i lepszej sprawy*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 20-21.

jednego z pierwszych teoretyków terroryzmu Hainzen zasłynął również z pomysłu wykorzystania broni masowej zagłady do siania terroru. W tym celu rozpiisał absurdalny konkurs z nagrodami i wyróżnieniami dla konstruktorów metod szerzenia masowej zagłady o największym zasięgu²⁶.

Terror i przemoc służą instrumentalizacji celów, których pokojowymi i akceptowalnymi środkami nie można zrealizować. Jan Baszkiewicz pośród wielu aspektów, związanych z rewolucyjnym terrorem, widzi również terror i przemoc w roli narzędzi społecznej regeneracji, rozumianej w tym kontekście jako przywrócenie żywotności społeczeństwu poprzez upust „nieczystej” i „zepsutej” krwi. Spekulacje poświęcone znaczeniu krwi w jej podwójnej waloryzacji: jako czynnika uświęcającego społeczeństwo i – przeciwnie – wprowadzającego do niego czynnik degeneracji, przenikają wiele ówczesnych tekstów, dla których zwornikiem staje się symbol gilotyny. Krew okazuje się wartością samą w sobie, to płynna wizualizacja duszy narodu. Zgodnie z ówczesnymi teoriami medycznymi jej upust miał przywracać organizmowi witalność. Jeśli więc potraktuje się społeczeństwo jako twór organiczny, a tą drogą podążały myśli wielu rewolucyjnych ideologów, wówczas eliminacja niepożądanych jednostek musi doprowadzić do ożywienia samej społeczności. Jak przekonują zwolennicy selektywnego terroru, krew rewolucjonistów pozostaje krwią czystą i posiada wartość ekspiacyjną, natomiast poświęcenie życia sprawie to w istocie włączenie własnej krwi do krwiobiegu narodu. Krwawe spektakle gilotynowania przybierają formę widowisk teatralnych, w których podstawowym rekwizytorium stają się pozbawione głów ludzkie tułowia. Kałuże krwi pełnią funkcję źródeł, w których – co było dosyć częstą praktyką – na pamiątkę zanurzało się chusteczki, kawałki tkanin, wełniane gałgany czy trzewiki²⁷. Krew męczenników rewolucji cięższy się poważaniem niczym średniowieczne relikwie świętych i podobny jest ich proces pozyskiwania. Szczególnie krew ostatniego z Kapetyngów, Ludwika XVI, budziła wręcz niezdrowe fascynacje, łącząc w sobie wartość przypisywaną krwi królewskiej oraz krwi Chrystusa. Zachowane przekazy pamiątnikarskie trafnie oddają atmosferę prawdziwej „gorączki krwi”, stopniowo wprawiającej w niezdrowe pobudzenie całą społeczność rewolucyjnego Paryża. W *Pamiętnikach historycznych z czasów panowania Ludwika XVI* Soulavie trafnie charakteryzuje się ową obsesją: „Ponieważ wiele osób za pomocą tkanin nabierało krople i strużki krwi [Ludwika XVI – przyp. autora] rozlanej na ziemi i szafocie, wygrawerowano wyobrażenie gwoździ Jezusa Chrystusa i Przenajświętsze Serca, które zostały iluminowane krwią Ludwika: w mojej kolekcji znajdują się ich egzemplarze”²⁸.

Dla hrabiego de Maistre (*Wieczory petersburskie*) rewolucja miała stać się mistyczną krwawą ofiarą, stąd teoria *reversibilite*, której istotę sprowadzić można do twierdzenia, że niewinnie przelana krew ma największą siłę ekspiacyjną i konieczna jest dla odkupienia grzechów całej ludzkości. Krew uosabia pierwiastek ziemski, ciężący ku materii, zatem – by uwolnić uwięzioną w ludzkim ciele duszę – należy

²⁶ *Ibidem*, s. 23-24.

²⁷ M. Milewska, *Ocet i łzy. Terror Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako doświadczenie traumatyczne*, Gdańsk 2001, s. 79-91.

²⁸ *Ibidem*, s. 90.

dokonać jej przelania²⁹. Związek krwi z odkupieniem przywołuje nie tylko ofiarę Chrystusa, lecz odwołuje się też do bardziej archaicznych wyobrażeń, opierających się na utożsamieniu ludzkiej krwi z duszą, i pośrednio wskazuje na religijne konotacje wiążące czynność przelewania krwi z aktem o charakterze religijnym. W jeszcze większym stopniu mistyka krwi zdominowała język nazistowskiej Trzeciej Rzeszy, stanowiąc integralną część teorii rasowych i podbudowę dla praktyk eksterminacyjnych. Cytowany już Julius Langbehn (1851-1907), jeden z prekursorów propedeutyki krwi, ujmował konieczność stosowania przemocy w następujący sposób: „Ponieważ naprawdę liczy się tylko krew, krew własnych praprzodków, z jej powodu właśnie krew musi być przelana. Życie jest samoobroną, własna krew wybija się ponad obcą [...]”³⁰. Akt śmierci przyrównany zostaje do ceremonialnej ofiary poniesionej w imię wyższych wartości, krew uzyskuje stygmat płynnej duszy narodu, akt poświęcenia staje się aktem niemalże religijnym i odwrotnie, sama czynność zabijania traci swój zbrodniczy charakter poprzez odniesienie jej do spraw ostatecznych.

Rozważania na temat mistycznych właściwości krwi znalazły się w licznych publikacjach okresu weimarskiego. Ernst Jünger w artykule *Das Blut* opublikowanym w kwietniu 1926 roku na łamach „Standarte” podkreśla jej znaczenie jako ponadindywidualnej formy komunikacji wiążącej współczesne narody z ich historycznym dziedzictwem i – tym samym – umożliwiającą transformację społeczeństwa na wyższy poziom myślenia i życia wspólnotowego. W wizji Jüngera krew posiada niemalże personalną moc tworzenia symboli, a organizm narodu dzięki sile idei zachowuje zdolność do życia: „oczy są organem wzroku, uszy słuchu, ręka dotyku, mózgiem odbieramy cudze myśli, ale o tym, czy jest to dla nas martwą materią, czy też czymś najwyższym, o tym decyduje krew. Za pomocą nerwów i zmysłów – snuje swoją antropomorficzną metaforę Jünger – postrzegamy to, co jest; za sprawą krwi ujawnia się to, co za tym tkwi. Za sprawą zmysłów poznajemy, dzięki krwi rozpoznajemy. Przez krew czujemy albo obcość, albo pokrewieństwo”³¹. Jednostki nie reprezentują siebie, ale – jak dowodzi autor *Stalowych burz* – krew, która je ożywia: „[...] rozmawiamy z krwią, mówi do nas krew, zaleca się, przybliża albo odtrąca”. Wspólnota krwi musi opierać się na innej platformie doświadczenia, którego nie da się zredukować do świata fizycznego, ale który stanowić ma ekspozycje najgłębszej istoty narodu, formy porozumienia i świadomości celów. Tym sposobem mistyczna wartość krwi jako symbolicznego obrazu wspólnoty niweluje ostateczny charakter śmierci. Przywołajmy jeszcze kilka obrazowych porównań niemieckiego pisarza, odsłaniających znaczenia przypisywane czystości krwi: „[...] odrzucamy wszelkie dążenia, które za pomocą rozumu próbują interpretować pojęcia krwi i rasy [...]. Magnetycznej mocy krwi nie potrzeba jakichkolwiek cech i znaków rozpoznawczych o charakterze materialnym. Jej sztandary nie mają wartości logicznej, ale symboliczną”³². Jünger w oparciu o tę symbolikę buduje historiozoficzną wizję

²⁹ A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 23.

³⁰ Podaję za: F.W. Haack, *op. cit.*, s. 16.

³¹ E. Jünger, *Publicystyka polityczna 1919-1936*, tłum. P. Andrzejczak [et al.], Kraków 2007, s. 152-153.

³² *Ibidem*, s. 154.

życia wspólnotowego, której – pomimo radykalnych sądów autora – obce były rasistowskie wyobrażenia, a tym bardziej pseudonaukowe próby uzasadnienia.

Czystość krwi, której wymiarami tak łatwo żongluje rewolucyjna i radykalna frazeologia, wnosi w przestrzeń rewolucji substrat ascezy i poświęcenia. Dziewczęta z Bund Deutsche Mädel, młodzieżowej organizacji okresu nazistowskiego, żyć miały podług powtarzanego im życiowego credo: „Zachowaj swoją krew w czystości, należy nie tylko do ciebie. Przy pływa z daleka, płynie daleko, zawiera w sobie całą przyszłość. Nie skalaj szaty swej nieśmiertelności”³³. Czystość krwi to również eufemizm dla abstynencji seksualnej i kolejny element kreacji zagrożenia, w którym kontakt z tak, a nie inaczej wyobrażonym przeciwnikiem staje się synonimem gwałtu popełnionego nie tylko na żywym ciele narodu i jego reprezentantach, lecz również na szeroko rozumianej duszy narodu. Dotyk staje się równie palący jak myślenie o wrogach systemu, a empatyczny kontakt z cierpieniem innych ulega daleko idącym przewartościowaniom. Jednostka staje się uosobieniem swojego czasu i misji, w której winna się odnaleźć, zatracza indywidualne desygnaty, uzyskując w zamian pieczęć archetypu. W istocie większość systemów totalitarnych i ruchów rewolucyjnych eksploruje nadmiernie uproszczony racjonalizm, który – wsparty tyranią wielkich słów i zbanalizowanej metafizyki – przybiera maskę kultu.

Interpretacja terroru rewolucyjnego jako swoistej ofiary założycielskiej, jako aktu rozbratu z dawnym światem i jednocześnie – fundamentu dla budowy nowej rzeczywistości, nie pozostawała w sprzeczności z bardziej pragmatycznymi uzasadnieniami terroru. Mistyka krwi czyniła z samego aktu przemocy – poprzez nadanie mu ostatecznego, a przez to i sakralnego charakteru – czynność, której nie odnoszono do sfery pryncypialnie rozumianej moralności. To raczej forma transgresji, przekroczenia i wyznaczenia granicy pomiędzy stanem przed – i porewolucyjnym. Terror nie jest tylko i wyłącznie instrumentalizacją przemocy, której zastosowanie umożliwia rewolucjonistom utrzymanie władzy i kontrolę nad społeczeństwem; przede wszystkim służy on ustanowieniu nowego porządku, zrodzonego – na podobieństwo ludzkich narodzin – z krwi i cierpienia³⁴. Rytualizacja przemocy mogła funkcjonować w paradygmacie religijnym pod warunkiem wprowadzenia ekwiwalentów rewolucyjnych i politycznych dla dogmatów wiary i religijnych mitów. Teatralizacja przemocy wpisywała się w codzienność rewolucji szczególnie we Francji, gdzie rewolucyjne i zdesakralizowane święta zespolone zostały z jawnie dydaktycznym charakterem przekazu. Mona Ozouf ujmuje to następującymi słowami: „Pozostaje mimo wszystko znaleźć wyjaśnienie świąt, w których przemoc się pojawia [...], które są miejscem gwałtownej inscenizacji [...]. Święto daje miejsce gwałtownym parodystycznym gestom, ażeby uwolnić celebrujących od chęci przemocy. Funkcją tej dobrze regulowanej transgresji jest uniknięcie rozprężenia i przemocy społecznej. Święto odgrywa przemoc, ale po to, by ją lepiej izolować. Przyzwolić na prze-

³³ Podaję za: R.S. Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, tłum. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Warszawa 2006, s. 127.

³⁴ O symbolice krwi – zob. J.-P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, tłum. M. Perek, Kraków 1994.

moc inscenizowaną – a więc skończoną – to sposób na położenie kresu przemocy w działaniu – a więc nieskończonej³⁵.

Terror kryje się za parawanem ideologicznych masek, które skutecznie przesłaniają esencjonalną przemoc określającą jego prawdziwą naturę. Monika Milewska, przyglądając się ukrytym obliczom terroru, wskazuje na trzy kolejne maski: gilotynę, uliczną latarnię i pikę, które rewolucyjna frazeologia obdarzy namiastką osobowości. To nie władza, lecz gilotyna wymierza sprawiedliwość, to latarnia symbolizuje pomstę miejskiego motłochu, to wiejska pika uosabia gniew ludu. Gilotyna odgrywa tutaj rolę szczególną. Zaprojektowana jako narzędzie humanitarnej kary, uosabia czystą i surową sprawiedliwość, wymierzaną w sposób jawny i publiczny. Od samego początku pośród jej zalet wyliczano szybkość działania, bezbłądność i bezbolesność, stwarzając tym samym pozory śmierci zadawanej w sposób humanitarny³⁶. Pod wieloma względami upiorna rzeczywistość jakobińskiego terroru antycypuje metody eksterminacyjne XX wieku. Próbam humanitaryzacji i racjonalizacji masowych mordów nie oparł się nawet Michelet, który praktyki zatapiania barek z ludźmi (głównie kobietami i dziećmi) nazywa „środkiem skrócenia ich śmierci”³⁷. Racjonalizacja terroru będzie możliwa również w drodze zakwestionowania świętości nie tylko samego życia, ale też i samego ciała, poddawanego profanicznym czynnościom i wykorzystywanego w sposób przywołujący okropieństwa obozów koncentracyjnych. Podczas tłumienia buntu w Wandei działania eksterminacyjne rozgorzeją na niespotykaną w nowożytnej historii skalę. Drastyczne okrucieństwo opisów uderza z tym większą siłą, iż mają one formę standardowych raportów wojskowych. To jednocześnie prawdziwy obraz terroru w całej jego bezwzględności. Szczególnie uderzające wydaje się właśnie zdesakralizowane podejście do ludzkiego ciała, które traktuje się jako produkt możliwy do poddania dalszej obróbce. Relacje zebrane w pracy Reynalda Sechera, poświęconej ludobójstwu w Wandei, wywołały we współczesnej Francji prawdziwy szok. Drobiazgowo dokumentując nie tylko skalę terroru, ale przede wszystkim mechanizm wypierania z pamięci społecznej jego doświadczenia, Sacher pokazuje, iż podlegał on daleko idącym procesom racjonalizacji. Garbowanie ludzkich skór, pozyskiwanie ludzkiego tłuszczu, wykorzystywanie ludzkich włosów, preparowanie i profanowanie ciał zmarłych nie było – jak wskazują na to badania francuskiego historyka – dziełem zdeprawowanych szaleńców, ale elementem świadomej polityki eksterminacyjnej. Jeden ze świadków tychże działań relacjonuje je tymi słowami: „obdzierane były ze skóry w połowie, bo zdejmowano skórę poniżej pasa, potem wzdłuż każdego uda aż do pięt, w ten sposób, że po zdjęciu spodnie były już częściowo uformowane, trzeba było jeszcze tylko skóry wygarbować i zeszyć”³⁸. Inny z uczestników w beznamiętny sposób opisuje kaźń 150 kobiet w miejscowości Clisson (5 kwietnia 1794), dokonanej dla pozyskania ludzkiego tłuszczu: „Wykopaliśmy jamy w ziemi, aby umieścić tam kotły, żeby zbierać w nie spływający tłuszcz; kotły przykryliśmy żelaznym rusztem i na

³⁵ M. Ozouf, *Święto rewolucyjne 1789-1799*, tłum. A. Siemek, Warszawa 2008, s. 130-131.

³⁶ M. Milewska, *op. cit.*, s. 46-72.

³⁷ R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wandea – departament zemsty*, tłum. M. Miszański, Warszawa 2003, s. 13.

³⁸ *Ibidem*, s. 154.

ruszt położyliśmy te kobiety, [...] a jeszcze wyżej podłożyliśmy ogień. [...] Było ze mną przy tym dwóch kolegów. 10 baryłek tłuszczu wysłałem do Nantes. Był to jakby tłuszcz z mumii: służył szpitalom³⁹. Przywołane teksty obrazują prawdziwą twarz terroru, twarz skrywaną pod maską ideologii i wyższej konieczności. Zawarty w przywołanych tekstach ładunek okrucieństwa będzie szokujący również i dla współczesnego czytelnika, mającego w pamięci zbrodnie XX wieku, tym bardziej musiał oddziaływać na świadków opisywanych wydarzeń, żyjących dotąd w stanie błogiej nieświadomości i przekonaniu, że wszelkie ofiary były konieczne. Ale jednocześnie tak detalicznie unaocznione okrucieństwo pokazuje, iż mechanizm terroru deprawował również samych sprawców, wprowadzając mechanizmy kontroli w sferę indywidualnego życia emocjonalnego. Tutaj nie tylko ofiary traktowane są w sposób uprzedmiotowiony, ale i sami ich kaci postrzegają siebie jako biernych, bezwolnych wykonawców.

Radykalizm i przyzwolenie na stosowanie przemocy określają zarówno metody, jak i zwolenników działań rewolucyjnych, niezależnie od kraju i miejsca ich działania. Historia Rewolucji Francuskiej pełni funkcje propedeutyczne, a kolejni naśladowcy będą uciekać się do żelaznego repertuaru symboli krwawej przemiany, poczynając od narzędzi kary (szafot, gilotyna, szubienica, topór, knut), poprzez gloryfikację i usprawiedliwienie sprawców, aż do stygmatyzacji samych ofiar. Przyjrzyjmy się obecności retoryki rewolucyjnej w późniejszej praktyce publicystycznej – wielu takich przykładów dostarczają materiały śledcze z XIX wieku. Po akcji policyjnej wymierzonej przeciwko niemieckim związkom akademickim (1819 rok), która odbiła się szerokim echem w ówczesnej prasie oraz zainicjowała podobne śledztwa przeciwko organizacjom studenckim, w zarekwirowanych sztambuchach, pamiętnikach, zbiorach aforyzmów i wypisach z dzieł historycznych odnaleźć można było wiele z owego ducha rewolucji. „Pilnie czytam historię rewolucji – pisze jeden z anonimowych aresztantów – tak one potrzebne są ludom, jak oddychanie człowiekowi [...], zupełne jedynie obalenie wszystkiego może nas ocalić”. Kolejny wskazuje na konieczność krwawej rozprawy z tyranami: „Potrzeba koniecznie, aby na każdym drzewie wzdłuż drogi z Berlina do Charlottenburga powieszono jednego z sług tronu, a i tu jeszcze nie dosyć”. Charakterystyczna będzie również apoteoza ofiary: „Potrzeba koniecznie, ażeby Sand zginął na rusztowaniu, żeby publiczność nauczyła się wierzyć w miłość chrześcijańską i stałość duszy; żeby widziała, jakie ofiary ponieść gotowa jest młodzież niemiecka”. Skutkiem teatru rewolucji ma być dokonanie przewartościowania również w przestrzeni sacrum, gdzie to, co dawniej pogardzane i prześladowane, zyskuje na znaczeniu jako wartość absolutna. „W teraźniejszym, oświeconym wieku – jak czytamy w jednym z tekstów, które przywołano w śledztwie – rusztowanie katowskie będzie godłem na miejscu krzyża⁴⁰”.

Autodeklaracje osób określanych przez otoczenie mianem radykałów i rewolucjonistów wskazują, iż uważali oni siebie za demokratów, przy czym demokracja – jak wskazuje na to przykład członków działającego w latach trzydziestych XIX wieku Stowarzyszenia Ludu Polskiego – spełniała kryteria postulowanej rewo-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Wszystkie cytaty podaję za: „Gazeta Korespondenta Warszawskiego i Zagranicznego”, 1819, nr 90, 9 XI, s. 1740.

lucyjności (kontestacja, bunt, radykalizm). W opinii jednego z członków związku, reprezentatywnej dla całości uczestników śledztwa, „celem tego towarzystwa, jak pojmowałem, było ogólne przekształcenie dzisiejszych wyobrażeń ludzi. Innego celu ani się domyślałem, ani też o nim ktokolwiek powiadał”⁴¹. Inny ze stowarzyszonych zeznawał: „że co się uzna za prawdę, to trzeba starać się rozszerzać i wpajać w drugich. Że najważniejszym jest przedmiotem szczęście ludzi, że zatem szczęście ludzkie zależy od porządku, jaki jest w społeczności tj. od rodzaju rządu, oświaty, opinii, moralności [...], że rząd demokratyczny najdogodniejszym jest”⁴². Przywołane wyimki rewolucyjne pochodzące z pierwszej połowy XIX stulecia stanowić będą zamierzony kontrapunkt dla klasycznych rewolucji europejskich: francuskiej i bolszewickiej, rozdzielonych stuleciem myślenia o rewolucji i swoistej imaginacyjnej kreacji świata, który mógł się z niej począć, lecz nigdy nie zaistniał.

Czym zatem będzie rewolucyjność epoki międzyrewolucyjnej? Zdaniem Marii Janion, rewolucjonista to ucieleśnienie romantycznej postawy buntu, forma aktywności nie tylko fizycznej, ale również kategoria mentalna, zakładająca prymat działania gwałtownego i żywiołowego nad rozumowym i racjonalnym⁴³. W podobnym tonie charakteryzuje rewolucjonistów Mikołaj Bierdajew, pisząc, iż „rewolucjonista zerwał z porządkiem obywatelskim, z cywilizowanym światem i z moralnością. Żyje w świecie w celu zniszczenia świata. Nie powinien on także kochać nauki tego świata. Zna tylko jedną naukę: niszczenie. [...] Rewolucjonista niszczy wszystkich tych, którzy przeszkadzają mu w osiągnięciu celu. Nie jest rewolucjonistą ten, kto jest przywiązany do czegośkolwiek w tym świecie”⁴⁴. Niemalże do lat osiemdziesiątych XIX wieku polski etos rewolucjonisty pokrywał się z dawnym etosem szlacheckim, z wyobrażeniem insurgenckiego powstańca. Zachowanie codzienne kogoś takiego miało stanowić pochodną kultury warstwy szlacheckiej, z prymarnym dla niej kultem honoru i poświęcenia. To nakaz prowadzenia walki czynnej i otwartej, to gloryfikacja cierpienia w słusznej sprawie oraz szczególnie eksponowane przywiązanie do ojczyzny⁴⁵. Tenże dychotomiczny obraz rewolucjonisty i rewolucji, obejmujący przeciwstawne sfery idealizowanych idei wyższych i pogardzanej rzeczywistości doczesnej, znajdował odzwierciedlenie w równie antynomicznym podejściu względem stosowania przemocy, z jednej strony widzianej jako zło konieczne, z drugiej zaś – jako zło w stanie czystym. Siergiusz Nieczajew (1847-1882), autor inspirowanego myślą Bakunina *Katechizmu rewolucjonisty*, dążył do skonkretyzowania wzoru osobowego rewolucjonisty przyszłości, który winien wyrzec się wszelkich prywatnych – zatem nieistotnych z punktu widzenia zbiorowości – zainteresowań, osobistych związków i relacji rodzinnych. Przy tak szeroko zakrojonej negacji wyrzeczenie się imienia i nazwiska – tradycyjnych desygnatów przynależności i indywidualności – będzie tylko warunkiem wstępnym projektowanej edukacji rewolucyjnej. W myśl *Katechizmu* należy również zwalczyć w sobie wszelkie uczucia wyższe. Miłość, przyjaźń,

⁴¹ *Stowarzyszenie Ludu Polskiego w Królestwie Polskim. Gustaw Ehrenberg i „Świętokrzyżcy”*, red. W.A. Djakov, S. Kieniewicz, W. Śliwowska, Wrocław 1984, s. 301.

⁴² *Ibidem*, s. 204.

⁴³ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.

⁴⁴ M. Bierdajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2005, s. 47.

⁴⁵ J. Borejsza, *Rewolucjonista polski. Szkic do portretu*, [w:] *Polska XIX wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. S. Kieniewicz, Warszawa 1982, s. 281.

altruizm i współczucie uznane zostały za przeszkody w realizacji idealizowanych celów. Podobnie strach, obawa o własne życie i dążenie do bezpieczeństwa okazują się równie szkodliwe, co zważanie na opinie innych⁴⁶. To podwójne wyobcowanie: z własnej indywidualności i ze świata społecznego, Mikołaj Bierdajew określa jako przykład „bezbożnej ascezy rewolucyjnej” i formę całkowitego zerwania ze światem⁴⁷. Tylko poprzez radykalne odcięcie – akt rozbratu ze społeczeństwem jest tutaj momentem konstytutywnym – możliwe staje się przyjęcie światopoglądu, w obrębie którego kwestie świętości życia i poszanowania prawa nie będą ani kagańcem dla rozbuchanego radykalizmu, ani rzeczywistą przeszkodą w jego realizacji. *Katechizm rewolucjonisty* nie był pierwszą próbą zbudowania negatywnej utopii antropologicznej, w której ideałem życia stało się jego zaprzeczenie. „Maratowcy” z okresu Rewolucji Francuskiej składali uroczystą przysięgę, której treść miała wprawić w drżenie świadków ceremonii. Ślubowali wyrzeczenie się przyjaźni, pokrewieństwa, braterstwa, czułości ojcowskiej i synowskiej, przysięgali wyzybyć się uczuć służących naturze i społeczeństwu⁴⁸.

Idea negacji wartości świata zewnętrznego, któremu to aktowi towarzyszy moment egzystencjalnej wolty oraz przyjęcie nowego światopoglądu, nie jest oczywiście domeną rewolucjonistów. Wystarczy wspomnieć osobę markiza de Sade, by mieć świadomość, iż występowanie przeciwko społeczności może przybierać i przybierało formę o wiele bardziej radykalną od literackiej kontestacji. W libertyńskim fantazmacie idealnej wspólnoty – a jego zwolenników odnajdziemy również pośród przywódców Rewolucji Francuskiej – społeczność dzieli się na ofiary oraz wolnych od wszelkich dylematów moralnych władców. Ideał edukacji sadycznej zakładał stopniowe uwalnianie się od norm zewnętrznych, przechodzenie szczebli drabiny perwersji i wyuzdania, aż po ostateczną cezurę – rozbrat ze społeczeństwem⁴⁹. W okresie nazistowskim to myśl Nietzschego i jego koncepcja nadczłowieka spełniają rolę fundamentu ułatwiającego ustanowienie porządku opartego na podobnym do sadycznego rozróżnieniu na panów i niewolników. I tak samo jak u „Maratowców” lub w *Katechizmie* Nieczajewa, normy zewnętrzne – w tym wywiedziony z chrześcijaństwa horyzont moralny – zostają zawężone do punktu widzenia osoby dokonującej afirmacji własnego życia poprzez zerwanie ze światem zewnętrznym. Najprostszym sposobem ustanowienia takiego podziału będzie powiązanie ludzi z systemem poprzez udział w kolektywnej przemocy, wyznaczającej symboliczny kres dotychczasowym relacjom międzyludzkim. Granica przelanej krwi stanie się metaforycznym znakiem „totalitarnych kartografii” opisujących nową rzeczywistość.

Warto przyjrzeć się wybranym koncepcjom terroru, wspólnym dla ruchów rewolucyjnych i systemów totalitarnych. Kamień węgielny systemu terroru w dobie Rewolucji Francuskiej stanowiło wprowadzenie ustawy o podejrzanych (17 września 1793 roku). W zamyśle autorów miała ona chronić młodą republikę przed działaniem wrogów wewnętrznych, w praktyce jednak służyła kreowaniu wrogów

⁴⁶ V. Grotowicz, *op. cit.*, s. 26-27.

⁴⁷ M. Bierdajew, *op. cit.*, s. 46.

⁴⁸ B. Baczeko, *Jak wyjść...*

⁴⁹ R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa 1996, s. 28-29.

w oparciu o bardzo subiektywną i stygmatyzującą nomenklaturę, przekazującą władzę sądenia i osądzania komitetom nadzoru. W myśl postanowienia z 10 października 1793 roku za osoby podejrzane zalecano uznać: „Tych którzy na zgromadzeniach ludowych wstrzymują energię ludu podstępными mowami, rzucają okrzyki i szemrzą [...], tych, którzy zmieniają postępowanie i sposób mówienia w zależności od wydarzeń; którzy przemilczają zbrodnie rojalistów i federalistów, z emfazą zaś mówią o najmniejszych błędach patriotów [...] i ostentacyjnie przybierają pozę surowości i ascezy [...]; tych którzy, nic nie zrobiwszy przeciwko wolności, nic również nie zrobili dla niej”⁵⁰. Podobnie podczas terroru stalinowskiego pracownicy Wydziału Specjalnego NKWD sporządzili ewidencję ludności, a w zasadzie indeksację wrogów systemu, podzielonych na: element antysowiecki (AS), ludzi chodzących do cerkwi (S), na członków sekt religijnych (S), buntowników – czyli każdego, kto w przeszłości brał udział w antysowieckim wystąpieniu (P) oraz ludzi mających kontakty z zagranicą (SI)⁵¹. Tym sposobem spośród podejrzanych odnaleźć można nie tylko realnych przeciwników rewolucji, ale i przeciwników wykreowanych w paranoicznym świecie obłędu, egzystujących jedynie w umysłach funkcjonariuszy. Bronisław Baczek – który zagadnieniu terroru poświęcił osobne studium – przytacza opinię jednego z krytyków Robespierre’a, który po upadku dyktatora przedstawił bardzo uszczegółowioną analizę mechanizmu terroru. Wskazywał on, iż „Terror zagraża ludziom i karze ich za to, kim są, a nie za to, co zrobili. [...] Terror upokarza człowieka, sprowadza go do stanu zwierzęcego, jest podważeniem wszystkich jego sił fizycznych, wstrząśnięciem wszystkich jego zdolności moralnych, zakłóceniem wszystkich jego myśli, obaleniem wszystkich jego przywiązań. Strach jako uczucie skrajne nie podlega stopniowaniu na więcej lub mniej”⁵². Z kolei analiza rozlicznych aberracji systemu władzy prowadzi Talięna do konstatacji, że terror w istocie jest systemem upowszechnionego strachu i – jakkolwiek zaprojektowany został dla wykonania określonych działań – jego tymczasowy charakter pozostaje w istocie złudzeniem. Terror ma tendencję do stawania się systemem stałym, deprawującym nie tylko ofiary, lecz również jego wykonawców⁵³.

Terror jakobinów uznany został za ostateczny środek obrony integralności rewolucji, był rozwinięciem systemu, ale – w przeciwieństwie do działań bolszewików – nie stanowił celu samego w sobie, ani tym bardziej ukoronowania stworzonego systemu. Narodził się w wyniku oddolnej presji ulicy i gminu, domagających się natychmiastowej kary dla wrogów rewolucji, zemsty nie tylko za lata poniżeń, ale przede wszystkim ukarania osób uznanych za winnych obecnej sytuacji. To symboliczny kozioł ofiarny, którego cieniem przykryto aberracje systemu, niedowład gospodarczy, zwykłą niegospodarność i niekompetencję nowych urzędników. Terror jakobinów podążał śladem wzajemnych animozji targających francuską prowincją, miał w wielu przypadkach gwałtowny charakter ludowego samosądu, niebywale okrutnego, ale niedążącego do stania się permanentnym sposobem na rozwiązanie

⁵⁰ Podaję za: J.F. Fayard, *op. cit.*, s. 164.

⁵¹ R. Conquest, *Wielki Terror*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 1997, s. 288.

⁵² B. Baczek, *Jak wyjść...*, s. 61-62.

⁵³ *Ibidem*, s. 62.

wszelkich trudności, a po zgilotynowaniu Robespiera i jego zwolenników stopniowo zatracał wartość instrumentu represyjnego.

Inaczej sytuacja przedstawiała się w Rosji okresu rewolucji i za późniejszych rządów bolszewików. Zdaniem Richarda Pipesa, w okresie rewolucji październikowej oraz w dobie wojny domowej to terror staje się solą systemu i – wbrew zdaniu popleczników komunizmu – nie został on narzucony Rosji z zewnątrz, lecz stanowił część świadomie zbudowanego mechanizmu represji i kontroli. Zanim w ogóle zaistniały jakiegokolwiek ślady obcej interwencji, już w grudniu 1917 roku powołano do życia nową instytucję pod nazwą Czeka, której podstawowym zadaniem było likwidowanie przeciwników (realnych oraz urojonych) władzy bolszewików. Lenin, planując mechanizm represji, przywoływał postać Robespierre’a – do którego zresztą go porównywano – i podobnie jak lider jakobinów dążył do stworzenia idealnego społeczeństwa, złożonego wyłącznie z „dobrych obywateli”, w domyśle określając jednocześnie los pozostałych⁵⁴. Ten sam sposób instrumentalnego traktowania terroru stosowali pozostali przywódcy partyjni i w tym tonie w grudniu 1917 roku wypowiedział się Lew Trocki, dobitnie konstatując, iż proletariatu ma nie tylko prawo, ale i obowiązek krwawego rozprawienia się z pozostałościami dawnego systemu. W przeciwieństwie do Robespierre’a Lenin nie przyjmował osobistej odpowiedzialności za przejawy terroru, które zresztą zwykle odzierał z wszelkich cielesnych przejawów brutalności i zrzucał na barki niesfornych wykonawców, rzekomo realizujących swoje prywatne cele. Przywódca pozostaje nieskalany krwią i czysty siłą ucieleśnionej w nim idei, co znamionuje, jak podkreśla autor *Rosji Bolszewików*, proces deifikacji, narodzin mitu założycielskiego pierwszego prawodawcy. Warto przytoczyć opinię Richarda Pipesa, jednego z najbardziej opiniotwórczych znawców dziejów bolszewickiej Rosji, który charakteryzuje inkarnację *sacrum* w krwawej rzeczywistości codziennego terroru poprzez wątek personalistyczny: „Tym, co trzymało ich [bolszewików – przyp. autora] razem, nie był program czy platforma – te mogły zmieniać się z dnia na dzień zgodnie z życzeniem wodza – lecz osoba wodza. Komunistami kierowała jego intuicja i jego wola, a nie obiektywne zasady. Lenin był pierwszą osobistością polityczną ery nowożytnej, która nazywano «wódczem» (*woźd*). Był nieodzowny, gdyż bez jego kierownictwa reżim monopartyjny nie miał żadnego spoiwa. Komunizm przywracał personalizację polityki [...]. To wymagało, aby wódz był nieśmiertelny, jeśli nie dosłownie, to w przenośni: musiał kierować osobiście, a po odejściu jego zwolennicy musieli być zdolni do panowania w jego imieniu i musieli twierdzić, że czerpią inspirację od niego bezpośrednio”. Pipes podkreśla, iż wylansowane tuż po śmierci wodza hasło „Lenin żyje” nie było tylko sloganem politycznym, ale częścią mechanizmu sprawowania władzy przejętej przez epigonów rewolucji⁵⁵.

Formalną podstawą „czerwonego terroru” stały się dekrety z 4 i 5 września 1918 roku, odpowiednio umożliwiające branie zakładników oraz wdrażające program właściwego terroru. W początkowym okresie represje miały charakter przypadkowy, nie istniały żadne szczegółowe wytyczne względem postępowania wo-

⁵⁴ R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, tłum. T. Szafar, Warszawa 2006, s. 828.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 854.

bec osób postawionych w stan oskarżenia bądź aresztowanych. Zadaniem Czeki była hiperbolizacja lęku, którego eskalację wznęcały na pozór przypadkowe akty przemocy i eksterminacji, zaburzając wszelkie prawidłowe reakcje międzyludzkie i sprowadzając ludzi do poziomu ogarniętego strachem amorficznego stada. Jak ujął to jeden z bolszewików: „Musimy rozstrzeliwać nie samych tylko winnych. Egzekucja niewinnych uczyni na masach jeszcze większe wrażenie”⁵⁶. W panującej atmosferze każda zachęta do rozprawy z wrogami ludu, każde przyzwolenie na zabijanie uruchomiło prawdziwą spiralę śmierci obejmującą coraz to szersze kręgi ludności. Pośród zachowań ofiar terroru najbardziej uderzającym zjawiskiem była bierność w obliczu śmierci i podporządkowanie się wyrokom władzy. Londyński „Times” przedrukował latem roku 1919 relację niemieckich dziennikarzy o wszechobecnym poczuciu apatii w obliczu terroru. „Nie marnuje się czasu i nie okazuje litości. Każdy, kto dobrowolnie nie stawia się w miejscu egzekucji i zgodnie z rozkazem nie zajmie miejsca w szeregu przeznaczonych do rozstrzelania, jest tam bez ceregieli zawlekany”. Rewersem dla opisanej apatii ofiar będzie niemalże narkotyczne odurzenie śmiercią charakterystyczne dla wykonawców terroru. Ci sami reporterzy ujmują to w następujący sposób: „O marynarzach, którzy uczestniczyli w egzekucjach niemalże każdej nocy, mówi się, że zarzili się nawykiem rozstrzeliwania, że egzekucje stały się dla nich tak niezbędne, jak morfina dla narkomanów. Zgłaszają się ochotniczo na służbę i nie mogą zasnąć, jeśli kogoś nie zastrzelą”⁵⁷. Perwersyjną fascynację umieraniem odnajdziemy również u otoczonych złą sławą „Maratowców”, których okrucieństwa naznaczyły ogarnięte strachem Nantes⁵⁸. Świadczenie ich działalności zeznawali później podczas procesu Carrier’a, że „Maratowcy”: „Niszczyli wspańnięte obrazy; oszczędzali tylko ten, który przedstawiał śmierć; mówili (więźniom) z okrutną ironią: «Patrzcie na ten obraz!», a uwięzionym kobietom mówili, że są dobre, by pić z wielkiego kubka [gotowe na śmierć – przyp. autora]”⁵⁹.

Motyw bierności ofiar pojawia się wielokrotnie w zeznaniach członków hitlerowskich *Einsatzgruppen*. Podczas procesu w Norymberdze jeden z dowódców zeznał: „Ofiary prowadzone w kierunku rowów nigdy nie próbowały zbiec przed rozstrzelaniem, ani nigdy nie stawiały oporu, co mnie niezwykle dziwiło. Ci ludzie nie przywiązywali do istnienia takiej samej wartości, jak my”. Negacja znaczenia tego, co odbierano ofiarom, prowadzi do uznania samych katów za ofiary. Kontynuując swoje rozważania na temat odpowiedzialności za masowe mordy, Paul Blobel podkreśla, iż: „Wszystko odbywało się bardzo spokojnie. Zajmowało to sporo czasu, muszę powiedzieć, że nasi ludzie biorący udział w egzekucjach cierpieli z powodu wycieńczenia nerwowego w większym stopniu niż ci, którzy mieli zostać rozstrzelani. Z psychologicznego punktu widzenia było to dla nas ciężkie doświadczenie”⁶⁰.

Szokujące relacje dotyczące masowych egzekucji przybierają wymiar diaboliczny. Obojętnie, czy mówimy o Rewolucji Francuskiej, czy też bolszewickiej, bo

⁵⁶ *Ibidem*, s. 862.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 864.

⁵⁸ Członkowie kompanii „Marat”.

⁵⁹ B. Baczko, *Jak wyjść...*, s. 167.

⁶⁰ M. Moracchini, *Oddziały specjalne Hitlera (Einsatzgruppen)*, tłum. P. Sembrat, Warszawa 2004, s. 166.

w każdym z systemów zauważyć można stopniowo asymilowany przez społeczeństwo fantazmat śmierci. Nieuchronnie przybierał on groteskową maskę hiperboli i w metaforycznym zapędzie wydobywał z kolektywnej pamięci społecznej najbardziej archaiczne wyobrażenia zagłady. Niektóre spośród nich przywołane już zostały w kontekście symboliki krwi, i to właśnie krew stanie się szczególnym medium, pośrednicząc w symbolicznej wymianie zachodzącej pomiędzy doświadczeniem i towarzyszącym mu narracyjnym ujęciem rzeczywistości a irracjonalnym oglądem traumatycznego świata⁶¹. Bronisław Baczko przytacza szereg relacji opisujących uczestników terroru, których ludzkie oblicze naznaczone zostaje piętnem demoniczności. Wampiry, kanibale, demony w ludzkiej skórze – by przywołać najbardziej powszechne epitety – nie są tutaj zwykłymi figurami retorycznymi, ale figurami pamięci, umożliwiając utrwalenie wizerunku oprawców jako ucieleśnienia potworności. Siła tychże zbiorowych wyobrażeń wcielonego zła, wyobrażeń zwielokrotnionych w kolejnych opowieściach, była na tyle wielka, by kształtować i wpływać na najbardziej nawet osobiste doznania. Relacje o terrorze stają się doświadczeniem zbiorowym i wspólnotowym, nawet, a być może i przede wszystkim, dla tych, którzy nie mieli z nim bezpośredniego kontaktu. „Był to ogromny poemat dantejski – pisze Michelet – który kazał Francji zstąpić krąg po kręgu w czeluście piekielne mało znane nawet tym, co już przez nie przeszli. Znow ujrzano, przemierzono te posępne regiony, świat ruin i widm [...]. Mężczyźni, kobiety i dzieci, wszyscy od najwyższej postawionych do najskromniejszych, widzieli w snach *noyades*, mgłę nad Loarą, jej toń, słyszeli krzyki tych, co z wolna tonęli”⁶². Wspomniane przez Micheleta *noyades* były formą masowych egzekucji stosowaną za przyzwoleniem Łazarza Carriera podczas fali terroru w Nantes. Polegały na masowym zatapianiu statków i barek wraz z zgromadzonymi na nich ludźmi. Praktyki nierzadko uzupełniano o tak zwane śluby rewolucyjne, kiedy to w odmetę rzeki strącano związanych z sobą ludzi, pieczętując ich związek śmiercią⁶³.

Drastyczność opisów, która z czasem przybiera mocno odrealniony charakter, obnaża jednocześnie prawdziwe oblicze terroru pozbawionego już maski racjonalnego działania i służącego – poprzez chwilowe zawieszenie norm – konfirmacji wartości podstawowych dla systemu rewolucyjnego. Zabiegi cielesne – a w tym kontekście antropologicznym prezentowana była analiza funkcjonowania przemocy kolektywnej – polegały nie tyle na fizycznym oddziaływaniu, ile na – przede wszystkim – generalnej zmianie koncepcji cielesności i człowieczeństwa, które zostały poddane ostatecznej próbie. Jerzy Szacki wśród różnorodnych wizji utopii, zawartych w piśmiennictwie europejskim, wskazuje na istnienie utopii polityki i utopii zakonu, dążących do nadania rzeczywistości pożądanego kształtu wbrew jakimkolwiek racjonalnym obiekcjom. Tkanka społeczna staje się przedmiotem manipulacji i, jak pisze autor *Spotkania z utopią*: „O ile inne typy utopii pozwalają na zachowanie «czystych rąk», o tyle ona [utopia polityki – przyp. autora] wymaga nieuchronnie

⁶¹ O fantazmatach rewolucyjnego terroru w oczach przeciwników – zob. M.O. Grenby, *The Anti-Jacobin Novel. British Conservatism and the French Revolution*, Oxford 2001.

⁶² Cyt. za: B. Baczko, *Jak wyjść...*, s. 158.

⁶³ Zob. A.J. Mayer, *Furies violence and terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton–New Jersey 2000.

ich zbrukania. Utopista polityki – w odróżnieniu od innych utopistów – bierze udział w grze, której reguły zostały opracowane bez niego. Aby zniszczyć zastany świat, musi w pewien sposób w nim uczestniczyć. Stąd znane paradoksy utopijnej polityki: terror stosowany z miłości do ludzi i nienawiści do przemocy, wojny prowadzone w imię świata bez wojen, kłamstwo mające utorować drogę królestwu Prawdy⁶⁴.

Projekt przebudowy świata w najbardziej nawet szczegółowych aspektach jego funkcjonowania pociąga za sobą nową wizję osoby ludzkiej i źródeł moralności. Cezary Wodziński traktuje dwudziestowieczne systemy totalitarne jako systemy ucieleśnionego i metafizycznego zła. Współczesny manicheizm – jak postuluje autor *Światłocieni zła* – przejawia się w dwóch odmianach: nihilistycznej, której istotą stanowi negacja istnienia wartości obiektywnych, oraz pesymistycznej, która wprawdzie nie podważa ich istnienia, ale głosi, iż dla człowieka są one nieosiągalne⁶⁵. Jeżeli podążać tropem etyki Levinasa, której centrum stanowi spotkanie z „Innym” – a na taki kierunek przyszłych badań wskazuje chociażby Caroline Weber – wówczas doświadczenie rewolucyjne i totalitarne obnaży zanik możliwości rozpoznawania samego siebie w kulturze i nawiązywania pełnych relacji z innymi⁶⁶. Koncepcja „twarzy innego”, podejmowana w rozważaniach Emanuela Levinasa, będzie w świecie naznaczonym terrorem raczej utratą twarzy, symbolicznym roztopieniem się w bezkształtnym tłumie bezimiennych ofiar i równie bezosobowych sprawców. Dla zaistnienia tegoż procesu potrzebna była nowa koncepcja cielesności, w której mechanistyczna wykładnia istoty człowieczeństwa ulega zespoleniu z niemalże irracjonalną wiarą w uświęconą zbiorowość. Metafora człowieka–maszyny i wizja społeczeństwa jako ożywionego organizmu prowokowały do tego, by uczynić z nich bardziej funkcjonalne i ulepszone wersje samych siebie. Merleau-Ponty w obrębie struktury organizmu i świadomości ludzkiej dostrzega trzy porządki stawania się cielesności: porządek fizyczny, witalny oraz ludzki. Dla opisu ich wzajemnych relacji należy przyjąć model dialektyczny, w którym, by zaistniał kolejny porządek, musi być zostać ugruntowany w porządku niższym. Droga cielesności podąża od mechanizmu przez organizm do ciała ludzkiego⁶⁷. W wypadku antropologii rewolucyjnych i totalitarnych będziemy mieć do czynienia z odwróceniem procesu, kiedy to następuje desakralizacja człowieka i upadek z poziomu integralnej cielesności na poziom ożywionego ciała. Będzie to kolejna odsłona przetworzonego przez ideologię rewolucyjną i eksterminacyjną mitu „adamickiego” – który za Ricoeurem przywołany został w innym miejscu tej pracy – wskazującego na przyczyny upadku: człowieka, narodu, społeczeństwa i kultury oraz na sposób zaradzenia tymże.

Tego typu ideologie w sposób niezamierzony przywracały archaiczne matryce rytualne, gdzie na poziomie myślenia prelogicznego rzeczywistość stawała się uchwytana jedynie poprzez działanie i myślenie w kategoriach symbolu. I – podobnie jak w wypadku samego rytuału – zauważalny byłby proces przetwarzania rzeczywistości społecznej. Victor Turner, modyfikując klasyczną teorię rytów przejścia Arnolda van Gennepa, wskazał na dwa modele relacji łączących ludzi, opartych od-

⁶⁴ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 63.

⁶⁵ C. Wodziński, *Światłocieni zła*, Wrocław 1998, s. 215-217.

⁶⁶ C. Weber, *op. cit.*, Minneapolis–London 2003, s. 231.

⁶⁷ M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 168-169.

powiednio o: „strukturę” i „*communitas*”. Model społeczeństwa opartego na pierwszym filarze cechuje kulturowe zróżnicowanie, a wewnętrzne systemy hierarchii i ról społecznych legitymizowane są poprzez instytucje. Rzecz ma się odmiennie w przypadku modelu „*communitas*”, opartego na życiu wspólnotowym i niezróżnicowanym, w którym poszczególne jednostki posiadają ten sam status społeczny, podporządkowując się jedynie władzy rytualnej. Przejściu pomiędzy stanami integracji i dezintegracji społecznej towarzyszy wejście w fazę liminalności (*liminality*), kiedy stała struktura ulega czasowemu podważeniu na rzecz modelu wspólnotowego. Tylko tym sposobem normy ulegają confirmacji w życiu potocznym, lecz środkiem temu służącym będzie czasowe ich zawieszenie i zdyskredytowanie⁶⁸. Podobny mechanizm przyzwolenia na czasowe zawieszenie norm moralnych – by po przejściu fazy liminalnej przywrócić je w całej okazałości – odnajdziemy w licznych nazistowskich tyradach wymierzonych przeciwko „zdegenerowanemu światu” współczesności. W tym tonie utrzymane było przemówienie, które w 1935 roku wygłosił Adolf Hitler do członków Hitlerjugend: „Musimy wychować nowego człowieka, aby nasz naród nie zaginął z powodów degeneracji naszych czasów”⁶⁹. W innym z przemówień jeszcze bardziej dobitnie podkreślił, iż zawieszenie norm stało się konieczne dla realizacji celu: „Być może jesteśmy niehumanitarni! Ale jeśli uratujemy Niemcy, dokonamy największego czynu na świecie. Być może postępujemy niesłusznie! Ale jeśli uratujemy Niemcy, usuniemy znów największą niesprawiedliwość. Być może jesteśmy niemoralni! Ale jeśli nasz naród zostanie uratowany, utworzymy znów drogę moralności [...]. Żadnych protestów w tych sprawach, tylko zemsta i czyn! Jeśli jesteś w końcu zdecydowany bronić się, niemiecki narodzie, to nie miej litości”⁷⁰. Elias Canetti w klasycznej już monografii o istocie władzy i tłumie wspomina o mechanizmie „przemiany odwrotnej”, której istotę stanowi fakt, „[...] że zawsze dokładnie wiadomo, co się w skutek niej pojawi. Człowiek uświadamia sobie z góry rezultat, jaki ma nastąpić; rusza w tym kierunku z przerażającą pewnością, ignorując wszystkie przemiany, które przenika na wylot jako próżne zwodnicze sztuczki. [...] Można czynić to często, a wreszcie może się to stać namiętnością”⁷¹. W dalszym fragmencie autor *Masy i władzy* wskazuje, iż ostatecznym skutkiem tej przemiany będzie zredukowanie świata do najbardziej elementarnych form, co w kontekście prowadzonych rozważań równa się triumfowi władzy, rasy czy też klasy społecznej.

Rytualizacja świata i człowieka w obrębie działania maszyny terroru oraz ideologii totalitarnych może wiązać się z tym, co Hannah Arendt określa mianem „nowego objawienia”, wynikającego ze zmiany percepcji historii i czasu, która dokonała się w myśli europejskiej po wydarzeniach Rewolucji Francuskiej. Śledząc trajektorie rewolucyjnych ideologii w obrębie myśli filozoficznej XIX stulecia, autorka *O rewolucji* wskazuje na nową konceptualizację czasu, który w heglowskim

⁶⁸ Zagadnieniu obrzędowych zmian statusu poświęcił Turner szereg rozpraw. Por. Idem, *The Ritual proces: Structure and Antistructure*, Chicago 1969; Idem, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2005.

⁶⁹ Podaję za: B. Hamann, *op. cit.*, s. 203.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 203-204.

⁷¹ E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 1996, s. 435-436.

modelu świata łączy w sobie cykliczność z linearnością porządku i następstw, zatem odnosi się do modelu gier społecznych Turnera. „Nowożytnie pojmowanie dziejów, – pisze Arendt – z jego niespotykanym naciskiem na historię jako proces, ma wiele źródeł, przede wszystkim we wczesnonowożytnym pojmowaniu natury jako procesu [...], każdy ruch cykliczny jest bowiem z definicji ruchem koniecznościowym. Że jednak konieczność, jako nieodłączna właściwość historii, miała przetrwać nowożytnie załamanie cyklu wiecznych powrotów i pojawić się na nowo w ruchu linearnym, a więc niepowracającym do tego, co było znane wcześniej, lecz sięgającym w nieznaną przyszłość – to już fakt, który zawdzięcza swe istnienie doświadczeniu politycznemu i biegowi rzeczywistych wydarzeń, nie zaś teoretycznej spekulacji”⁷². W dialektycznym modelu Hegla możliwe jest zaistnienie w rzeczywistości zobjektywizowanych form Absolutu, pojawiają się wyższa konieczność i przeznaczenie oraz ich manifestacje: jednostka wybitna, duchowy przywódca, wódz. Hagiografia oficjalna i pośmiertna deifikacja wodzów rewolucji znamionuje proces otwierania się zbiorowości na działanie form symbolicznych, na potrzebę identyfikacji na poziomie ponadjednostkowym. Przyjmując taki model człowieczeństwa, umożliwia się funkcjonowanie poza tradycyjnym uniwersum – które ma zresztą ulec diametralnej przebudowie – wyznaczonym przez tradycję, religię czy etykę, tak by stworzyć podwaliny „nowego świata” i „nowego człowieka”. Inny paradygmat rytualny – można go nazwać regresywnym – zauważa Wolfgang Sofsky, dla którego upojenie zabijaniem stanowi przykład ucieczki od uporządkowanego i zhierarchizowanego reżymu kulturowego. To kultura zwiększa potencjał destrukcyjny atawistycznych instynktów tkwiących w człowieku. Poprzez złamanie tabu – w tym również zakazu zabijania – uzyskuje się krótkotrwałą ucieczkę od tyranii uporządkowanych nakazów. Kultura okazuje się integralnie powiązana z przemocą: „Im bardziej rygorystyczny jest zakaz – przekonuje autor *Traktatu o przemocy* – dyktowany przez kulturę, tym większą stanowi on pokusę, im silniejsi są zmarli, tym mocniej buntuje się życie, im surowsza samodyscyplina, tym potrzebniejsza potrzeba nowej rewolty, kolejnego pogwałcenia prawa, wystąpienia przeciw kulturze”⁷³. A skoro kultura reżymów totalitarnych dąży do absolutnej kontroli, podobny proces musi wpływać na przebieg terroru, nadając mu monstrialny charakter.

Antropologia ciała w systemach rewolucyjnych i totalitarnych będzie w istocie kulturową archeologią cielesności. Ostateczny charakter terroru sprzyjał ujawnieniu najbardziej archaicznych wyobrażeń, wydobyciu ich na poziom świadomości społecznej w formie fantazmatu. W tej mierze uświadomienie sobie istoty zła miałyby wartość ekspiacyjną, ale w świecie zinstytucjonalizowanej przemocy nawet doświadczenie zła przykryte zostało maską ideologii. To w rzeczywistości forma przedstawienia i teatralizacji zachowania, w której głównymi aktorami będą nie ludzie z krwi i kości, ale ludzka krew i ludzkie kości.

⁷² H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 64.

⁷³ W. Sofsky, *Traktat o przemocy*, tłum. M. Adamski, Wrocław 1999, s. 212.