

SPOWIEDŹ I KAZANIE W KULTURZE I LITERATURZE

Redakcja naukowa:

Ewa Kozak

Adriana Pogoda-Kołodziejak

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, 2020

dr Ewa Kozak [ORCID: 0000-0001-9922-9793]

dr Adriana Pogoda-Kołodziejak [ORCID: 0000-0003-0712-2273]

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
Wydział Nauk Humanistycznych

Recenzja:

dr hab. Iwona Krycka-Michnowska – Uniwersytet Warszawski

Na okładce:

Biblioteca Malatestiana w Cesenie (Włochy), fot. Katarzyna Mroczyńska

Komitet Wydawniczy:

Andrzej Barczak, Eugeniusz Cieślak, Janina Florczykiewicz (przewodnicząca),
Jerzy-Paweł Georgica, Beata Jakubik, Jarosław Kardas, Wojciech Kolanowski,
Katarzyna Mroczyńska, Agnieszka Prusińska, Sławomir Sobieraj, Jacek Sosnowski,
Maria Starnawska, Ewa Wójcik, Waldemar Wysocki

© Copyright by Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, Siedlce 2020

Żaden fragment tej publikacji nie może być reprodukowany, umieszczany w systemach przechowywania informacji lub przekazywany w jakiegokolwiek formie – elektronicznej, mechanicznej, fotokopii czy innych reprodukcji – bez zgody posiadacza praw autorskich.

ISBN 978-83-66541-25-2



Wydawnictwo
Naukowe UPH

Wydawnictwo Naukowe

Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach

www.wydawnictwo-naukowe.uph.edu.pl

08-110 Siedlce, ul. Żytnia 17/19, tel. 25 643 15 20

Ark. wyd. 10.5. Ark. druk. 12.3.

Projekt okładki, druk i oprawa: Mazowieckie Centrum Poligrafii

SPIS TREŚCI

Ewa Kozak i Adriana Pogoda-Kołodziejak	5
WSTĘP	
Martin Braxatoris	9
PRINCÍP KONTRASTNÉHO PARALELIZMU AKO RÉTORICKÉ POZADIE MOTÍVU ZRUŠENIA PRARODIČOVSKÉHO PREKLIATIA V NAJSTARŠÍCH SLOVANSKÝCH HOMILETICKÝCH PAMIATKACH	
Gabriela Frischke	25
OBRONA STANU DUCHOWNEGO PRZED KRYTYKĄ W KAZANIACH DRUKOWANYCH Z CZASÓW PANOWANIA STANISŁAWA AUGUSTA (1764-1795)	
Martin Golema	47
ŽÁNER KÁZNE V SLUŽBÁCH OSVIETENSKÝCH IDEÁLOV. OBRAZY MESTA AKO „NEBESKÉHO JERUZALEMA” ALEBO „HRIEŠNEHO BABYLONU” V KÁZŇACH SLOVENSKÝCH OSVIETENSKÝCH VZDELANCOV	
Jacek Kwosek	67
MIŁOSIERDZIE W SAKRAMENCIE POKUTY W UJĘCIU KSIĘDZA PIOTRA SKARGI	
Ludmiła Łucewicz	81
„НАСТУПАЕТ КАКАЯ-ТО ВСЕОБЩАЯ ИСПОВЕДЬ”: РУССКАЯ АВТОРСКАЯ ИСПОВЕДЬ XIX В.	
Данута Шимоник, Венера Аминова	107
ДУХОВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МИРА ГЕРОЯ В РАССКАЗЕ АЛЕКСАНДРА КУПРИНА АНАФЕМА	
Sławomir Sobieraj	121
KAZANIA EKSPRESJONISTÓW. O ODNOWIE CZŁOWIEKA ORAZ SZTUKI W MANIFESTACH JERZEGO HULEWICZA I ADAMA BEDERSKIEGO	

Irena Dimova	137
SPOVEDANIE Z POHLAVIA.	
POKUS O PREČÍTANIE „ANDROGÝNNEJ GIPPIUSOVEJ”	
Krzysztof Tkaczyk	149
AUSTRIACKA SPOWIEDŹ DZIECIĘCIA WIEKU.	
ROZRACHUNEK Z PRZESZŁOŚCIĄ W <i>PANU KARLU</i>	
HELMUTA QUALTINGERA I CARLA MERZA	
Magdalena Daroch	161
„DWOJE OCZU ZA JEDNO OKO”. PARODIA KAZANIA NA GÓRZE	
W POWIEŚCI EDGARA HILSEN RATHA <i>NAZISTA I FRYZJER</i>	
Eva Pršová	173
LYRICKÁ SPOVEĎ BÁSNIKA MILANA RÚFUSA	
Martyna Kowalska	185
„WYZNANIE” CZY „WYZWANIE”?	
- POSTAWA AUTOBIOGRAFICZNA MARII ARBATOWEJ	

WSTĘP

Spowiedź i kazanie niosą ze sobą, jak powszechnie wiadomo, unikalne doświadczenie kulturowe, zgromadzone w trwającej ponad dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa. Tradycja spowiedniczo-kaznodziejska, zapoczątkowana przez Świętego Augustyna, przyswojona na kontynencie europejskim przez różne kultury, nieustannie rozwijana i przekształcana, pozostaje żywotna od wielu stuleci. W epoce średniowiecza, jako ważne aspekty życia religijnego, spowiedź i kazanie stały się dla literatury niezwykle pożądanymi gatunkami. Stopniowe odchodzenie od średniowiecznych kanonów religijnych w latach późniejszych przyczyniło się do kształtowania spowiedniczych i kaznodziejskich fenomenów jako samodzielnych estetycznie zjawisk, które do tej pory budzą trwałe zainteresowanie zarówno czytelników, jak i badaczy. Wśród ostatnich znajdują się autorzy artykułów zamieszczonych w niniejszej monografii, którzy zaprezentowali problem spowiedzi i kazania zarówno na przestrzeni wieków, jak i na podstawie źródeł o odmiennych poetykach.

Martin Braxatoris podejmuje próbę znalezienia retorycznego tła motywu odwołania klątwy pierwszych rodziców w najstarszych tekstach homiletycznych. Artykuł dostarcza interpretacyjnego zastosowania kilku pojęć: rekapitulacji Chrystusa jako ostatniego Adama, Matki Bożej jako nowej Ewy oraz idei odkupienia, odnowienia i deifikacji.

Gabriela Frischke dokonuje analizy wybranych tekstów Karola Fabianiego, Andrzeja Filipeckiego i Gabriela Cedrowicza w kontekście oskarżeń o bezużyteczność i prowadzenie świeckiego stylu życia przedstawicieli Kościoła katolickiego w okresie oświecenia. Autorka w swoim artykule prezentuje metody obrony i kontrargumenty duchownych.

Epoki oświecenia dotyczy również artykuł Martina Golemy. Autor, w oparciu o analizę kazań i artykułów publicystycznych słowackich protestanckich uczonych okresu oświecenia, zwraca uwagę na tworzenie i rozwój dwóch zróżnicowanych, kontrastowych i konfliktowych „obrazów miasta”

oraz kultury miejskiej, dwóch stabilnych stylów semantyzacji, które wraz z biblijnymi metaforami stworzyły pozycję miasta jako zjawiska. Te dwa sprzeczne ze sobą style w kulturze słowackiej odpowiadają bądź „miejskiej” idei raju – miasta, bądź „agrarniej” idei raju – ogrodu wiejskiego.

Jacek Kwosek porusza temat miłosierdzia w sakramencie pokuty w rozumieniu Piotra Skargi, koncentrując się na dwóch tekstach – *Kazaniu o siedmiu sakramentach*, konfrontując powyższy tekst z nauką Soboru Trydenckiego o sakramencie pokuty i usprawiedliwieniu oraz na kazaniu na trzecią niedzielę po Świątkach ze zbioru *Kazania na niedzielę i święta*, w którym – jak podkreśla autor tekstu – został położony większy nacisk na miłosierdzie Boże i miłość objawioną w sakramencie pokuty.

Ludmiła Łucewicz koncentruje się na rosyjskim wyznaniu autobiograficznym. W swoim artykule autorka prezentuje krótki przegląd grupy najbardziej reprezentatywnych tekstów XIX wieku oraz ukazuje doświadczenia związane z ich podstawową klasyfikacją. Podejmuje również próbę identyfikacji wybranych odmian wyznań autobiograficznych.

Danuta Szymonik i Venera Amineva poddały analizie opowiadanie *Anatema* Aleksandra Kuprina z punktu widzenia duchowości głównego bohatera. W swojej interpretacji wizerunku duchownego biorą pod uwagę takie strategie literackie, jak nieoczekiwane zmiany fabuły i metoda kontrastu, które przyczyniają się do przemiany postaci. Autorki podkreślają, że duchowa dojrzałość głównego bohatera ma źródło w dobru i pięknie.

Sławomir Sobieraj na przykładzie literackich manifestów Jerzego Hulewicza i Adama Bederskiego porusza problem koncepcji odnowy duchowej człowieka i tzw. Nowej Sztuki, które są najważniejszymi hasłami niemieckiego i polskiego ekspresjonizmu. Obu wspomnianych artystów charakteryzuje podobny kaznodziejski styl wypowiedzi, który wyróżnia się bogatym wykorzystaniem metafor i retorycznych postaci perswazji.

W artykule Ireny Dimovej w centrum uwagi znajduje się idea „wyznawania płci”, reprezentowana w wybranych utworach rosyjskiej poetki i pisarki Zinaidy Gippius. Autorka artykułu podkreśla, iż w twórczości Gippius proces spowiedzi, modlitwa jawi się jako szczególny element organizacyjny, zarówno tekstów prozatorskich, jak i poetyckich, a jednym z powtarzających się tematów jest „samotność” androgenicznego umysłu poetki oraz proces i stan osiągania wewnętrznej równowagi w rozmowie z Bogiem.

Krzysztof Tkaczyk w swoich rozważaniach skupia uwagę czytelnika na dramacie *Pan Karl* Helmuta Qualtingera i Carla Merza z 1961 roku. Monolog tytułowego Herr Karla staje się „wyznaniem” głównego bohatera, potępiającego naród austriacki za zaangażowanie w ruch nazistowski i nieumiejętność pogodzenia się z trudną przeszłością. Autor artykułu stawia pytanie, czy owa spowiedź w momencie, gdy pojawiła się w swojej artystycznej formie przyniosła zmianę w postawach społecznych w Austrii. Udzielając odpowiedzi negatywnej, wskazuje jednocześnie na rozpoczęcie procesu dochodzenia do trudnej prawdy historycznej.

Magdalena Daroch na podstawie powieści Edgara Hilsenratha *Nazista i fryzjer* ujawnia groteskową prezentację Holokaustu. Dokonując analizy porównawczej książkowego przemówienia Hitlera z biblijnym Kazaniem na Górze autorka demaskuje manipulowanie tłumem i grę na uczuciach ludzi zaznaczając jednocześnie, że „to dlatego podczas lektury satyrycznej i prześmiewczej powieści Hilsenratha śmiech grzęźnie w gardle”.

Eva Pršová w swoim artykule koncentruje się na utworach słowackiego poety Milana Rúfusa, zawierających elementy spowiedzi rozumianej jako rozmowa z Bogiem. W wierszach poświęconych niepełnosprawnej córce poety, a także w wezwaniach i dialogach z Bogiem analizie zostały poddane motywy strachu, bezsilności i nadziei. Jak zaznacza autorka, wiersze te pisane były przeważnie w sposób refleksyjny, filozoficzny, ugruntowany symboliką biblijną i obrazem fantastycznym.

Martyna Kowalska na podstawie analizy twórczości autobiograficznej Marii Arbatowej – wspomnień, opowiadań autobiograficznych oraz podróży – dokonuje rozważań nad motywacjami autorów, które przekonują ich do konieczności pisania o własnym życiu. Za punkt wyjścia do refleksji została obrana koncepcja „trójkąta autobiograficznego” M. Czerwińskiej z dwiema głównymi postawami: „wyznanie” i „wyzwanie”.

Oddając w ręce Czytelnika niniejszy tom redakcja żywi nadzieję, iż stanie się on inspiracją do własnych badań oraz interpretacji niezmiennie aktualnego problemu spowiedzi i kazania.

Ewa Kozak
Adriana Pogoda-Kołodziejak

Martin Braxatoris
Ústav slovenskej literatúry Slovenskej akadémie vied
Bratislava, Slovenská republika
ORCID: 0000-0002-5278-8261

PRINCÍP KONTRASTNÉHO PARALELIZMU AKO RÉTORICKÉ POZADIE MOTÍVU ZRUŠENIA PRARODIČOVSKÉHO PREKLIATIA V NAJSTARŠÍCH SLOVANSKÝCH HOMILETICKÝCH PAMIATKACH

Kontrastný paralelizmus

Paralelizmus (z gr. *παλληλισμός*) je rétorický termín, označujúci spojenie dvoch viet alebo častí vety pri korešpondencii ich gramatickej a sémantickej štruktúry, resp. pri opakovaní slova či frázy v oboch vetách/častiach vety. Aristoteles sa otázkam súvisiacim s paralelizmom venuje v časti *Rétoriky* venovanej stavbe vetnej periódy¹. Osobitne sa zaoberá prípadmi, keď sa veta skladá z protikladných kól; takáto podoba viet je podľa neho „príjemná vtedy, keď možno ľahko pochopiť protikladnosť myšlienok, keď sú vedľa seba, sú ešte väčšmi pochopiteľné, a takisto preto, že má podobu logického argumentu“². Dva protiklady vedľa seba podľa neho „spôsobujú vyvrátenie jedného z nich“, pričom ich spojenie je „takzvaná antitéza“³. Podobný postup poznáme aj z hebrejskej literatúry; v biblistike je známy termín *antitetický paralelizmus*⁴, ktorý označuje spojenie viet či častí vety s rovnakou štruktúrou a protikladným významom. Rovnako ako množstvo iných rétorických termínov, aj výraz *paralelizmus* nachádza širšie uplatnenie, keď sa používa na vyjadrenie štruktúrnej, funkčnej, temporálnej a i. spätosti prakticky akýchkoľvek

¹ Aristoteles, *Rétorika*, preklad Peter Kuklica, Martin 2009, s. 199 n.

² *Ibidem*, s. 202.

³ *Ibidem*.

⁴ Pozri napríklad L.I. Newman, W. Popper, *Studies in Biblical Parallelism*, Parts 1, 2, Oakland 1918, s. 15(71), 16(72), 49(105), 50(106), 203(259) a i.

(textových i netextových) entít. Princíp kontrastného paralelizmu predpokladá akýsi homomorfizmus medzi prvkami, ktoré chápu ako protikladné. V prípade rozmanitých spôsobov rozvíjania motívu zrušenia prarodičovského prekliatia v náboženských literárnych pamiatkach ide predovšetkým o role Adama a Krista, pričom je dôležité, že obaja plnia paradigmatickú funkciu smerom k ľudskému rodu, na ktorého čele stoja. Podobne ako v prípade antitézy z Aristotelovej *Rétoriky*, aj usúvzťažnenie rolí Adama a Krista na rétorickom podklade spôsobuje vyvrátenie účinku jedného z nich. Princíp kontrastného paralelizmu sa realizuje napríklad v exegetickej kázni Jána Zlatoústeho, podľa ktorej „Adam je obraz Krista⁵. (...) Ako sa Adam stal pre svojich potomkov, i keď neokúsili ovocie zo zakázaného stromu, príčinou smrti, ktorá vošla do sveta tým, že sa objavil Adam, tak Kristus sa pre tých, ktorí v neho veria, i keď nevykonali spravodlivé skutky, stal príčinou spravodlivosti, ktorú im daroval prostredníctvom kríža“⁶.

Homomorfizmus v myšlienkovej rovine umožňuje uplatnenie analogického úsudku, na ktorom sa zakladajú príklady (paradeigmy), používané podľa Aristotela vtedy, keď dve vety patria k tomu istému druhovému pojmu, ale jedna je známejšia ako druhá⁷. Rozlišujú sa pritom príklady z minulej skutočnosti a ireálne podobenstvá a bájky⁸. Ak Adam a Kristus patria k totožnému druhovému pojmu, úlohu neskoršieho možno priblížiť prostredníctvom úlohy jeho predchodcu. V kapitole venovanej možnému a nemožnému Aristoteles uvádza, že „ak je z dvoch protikladov jeden možný, alebo jestvuje, alebo sa uskutoční, ľahko si môžeme domyslieť, že je možný aj protiklad toho. (...) Ak je možná jedna vec z protikladov, je možná aj druhá“⁹. Na základe tohto pravidla by bolo možné usúdiť, že ak je známy prípad Adama ako patriarchu ľudského rodu, ktorý mohol smerovať ľudstvo k Bohu a nedokázal to, tak môže existovať iný patriarcha, ktorý túto úlohu dokáže splniť. Takýto úsudok sa pritom môže opieť o biblický text: „Lebo ako je skrze človeka smrť, tak je skrze

⁵ Porov. Rim 5,14.

⁶ *Homilia X.3 in Epistolam ad Romanos*. PG LX, s. 475. Ak neuvádzame inak, z cudzojazyčných prameňov citujeme v pracovnom preklade.

⁷ Aristoteles, *Rétorika*, op. cit., s. 37.

⁸ *Ibidem*, s. 145.

⁹ *Ibidem*, s. 142.

človeka aj zmrŕtvychvstanie: Ved' ako všetci umierajú v Adamovi, tak zasa všetci ožijú v Kristovi¹⁰. Podobnú myšlienku nachádzame aj v ďalšej biblickej pasáži: „Prvý človek zo zeme je pozemský, druhý človek je z neba. Aký je ten pozemský, takí sú aj ostatní pozemskí; a aký je nebeský, takí sú aj ostatní nebeskí. A ako sme nosili obraz pozemského, tak budeme nosiť aj obraz nebeského“¹¹. Táto idea je aj v jadre konceptov, ktoré budeme sledovať v najstarších slovanských homiletických pamiatkach a tiež v patristických textoch, predstavujúcich vo vzťahu k týmto pamiatkam možné ideové východiská.

Koncept rekapitulácie

Uvedenými súvislosťami sa pritom úloha rétoriky vo vzťahu k sledovanej problematike zd'aleka nevyčerpáva. Osobitný význam má v tomto smere koncept Krista ako nového/druhého Adama¹² a s ním súvisiaca teória rekapitulácie¹³, ktorú na základe biblických slov o zjednotení všetkého v Kristovi ako v hlave¹⁴ rozvinul Irinej Lyonský († asi 202) a jeho pokračovatelia. Rekapitulácia (gr. *ἀνακεφαλαίωσις*, lat. *recapitulatio*) predstavuje rétorický pojem¹⁵ vychádzajúci z predstavy o zopakovaní hláv (stgr. *κεφαλή*) či najdôležitejších častí textu. Obvykle sa používa na označenie zhrnutia či krátkeho zopakovania obsahu textu; popri časti textu môže ale predstavovať aj topos orientovaný na samotný text¹⁶ či na mimotextovú skutočnosť¹⁷. V diele Irineja a jeho pokračovateľov tento témín nadobúda teologický zmysel¹⁸. Podľa jeho učenia udalosti Kristovho

¹⁰ 1 Kor 15,21–22.

¹¹ 1 Kor 15,47–49.

¹² 1 Kor 15,45–49.

¹³ D. Minns, *Irenaeus: An Introduction*, London 2010, s. 108.

¹⁴ Ef 1,10. V gréckom texte nájdeme výraz *ἀνακεφαλαίωσασθαι*.

¹⁵ Pozri napríklad Ch. Walz, *Rhetores graeci*, Vol. VII, Pars II, Stuttgartiae et Tubingae-Londini-Lutetiae 1834, s. 1218.

¹⁶ Г.Г. Хаззагеров, *Топос vs концепт. К изучению топосферы культуры*, [in:] *Известия Южного федерального университета, „Филологические науки“* 2008, № 3, s. 17, 19.

¹⁷ Рогов. парггклад Аристотель, *О возникновении животных*, Москва-Ленинград 1940, s. 101. П.А. Баранов, *История эмбриологии растений в связи с развитием представлений о зарождении организмов*, Москва-Ленинград 1955, s. 30.

¹⁸ R.M. Grant, *Irenaeus of Lyons*, London 1997, s. 50-51. См. также И. Каплан, Христос как второй Адам в богословии священномученика Иринея Лионского. <https://bogoslav.ru/article/4278505> [dátum prístupu: 12.04.2020].

života predstavujú zopakovanie udalostí z Adamovho života, pričom však majú opačné vyústenie; Kristus vykonal to, čo napriek svojmu poslaniu nevykonal Adam, a napravil tým jeho chyby. Keďže v pôvodnom stvorení Adama sme boli podľa Irineja:

spútaní a zviazaní so smrťou skrze jeho neposlušnosť; bolo správne, že vďaka poslušnosti toho, ktorý bol pre nás človekom, sme sa mali oslobodiť od smrti; a pretože smrť vládla nad telom, bolo správne, že telo malo stratiť svoju silu a nechať človeka oslobodiť sa od útlaku. A tak sa Slovo stalo telom, aby prostredníctvom toho istého tela, ktorému vládol a panoval hriech, stratilo svoju silu a nebolo viac v nás. A preto náš Pán prijal svojím vstupom do tela to isté pôvodné stvorenie, aby sa mohol priblížiť a bojovať v mene otcov a poraziť Adamom to, čo Adamom porazilo nás¹⁹.

Kristus podľa Irineja prišiel medzi nedokonalých ľudí²⁰ ako človek, „rekapitujúc všetko v sebe“, „nie spôsobom, akým mohol prísť, ale spôsobom, aby sme ho my dokázali vidieť“²¹.

Koncept rekapitulácie sa pritom týka aj interpretácie ďalších momentov zo života hláv ľudského rodu. Podľa Irinejovej koncepcie muselo k záchráne dôjsť práve prostredníctvom smrti na dreve, „aby sme sa tak, ako sme sa prostredníctvom dreva stali hriešnikmi Boha tak, ako sme prostredníctvom dreva získali odpustenie nášho hriechu“²². Ďalej píše, že „ako sme prostredníctvom dreva stratili Slovo Božie, ekonómiou dreva sa stalo viditeľným pre všetkých ľudí“²³. Kristus podľa neho:

viditeľne prišiel k svojim a bol nesený svojím vlastným stvorením, ktoré nesie on sám, a neposlušnosť, ku ktorej došlo ohľadom dreva, napravil svojou poslušnosťou na dreve, a lživé zvedenie, ktorému sa nešťastne podrobila panna Eva, už zasnúbená s mužom, bolo rozrušené prostredníctvom pravdy, o ktorej si šťastne vypočula zvestovanie od anjela Panna Mária, rovnako zasnúbená s mužom. Lebo, ako bola jedna zvedená slovami anjela k tomu, aby utiekla od Boha a porušila jeho slovo,

¹⁹Irenaeus, St., *Bishop of Lyon. The Demonstration of the Apostolic Preaching*, ed. A. Robinson, London-New York 1920, s. 48.

²⁰ Irinej tu hovorí o nezrelom, detskom stave človeka.

²¹ *Contra haereses*, Liber IV. Caput XXXVIII. 1. PG VII, col. 1105.

²² *Contra haereses*, Liber V. Caput XVII. 3. PG VII, col. 1170.

²³ *Contra haereses*, Liber V. Caput XVII. 4. PG VII, col. 1171.

druhá prostredníctvom slov anjela získala radostnú zvesť, aby nosila Boha, podriaďujúc sa jeho Slovu. Ako bola jedna neposlušná Bohu, druhá sa poddala poslušnosti Bohu, aby Panna Mária bola zástankyňou panny Evy. A ako sa prostredníctvom panny ľudský rod podrobil smrti, prostredníctvom Panny sa zachraňuje, pretože neposlušnosť panny bola vyvážená poslušnosťou Panny. Hriech prvostvoreného človeka získal nápravu prostredníctvom trestu prvorodeného, a lešť hada bola porazená jednoduchosťou holuba, a tak boli pretrhnuté okovy, ktorými boli pripútaní k smrti²⁴.

Z citovaného úryvku je zrejmé, že princíp kontrastného paralelizmu nevzťahuje len na Adama a Krista, ale aj na vzťah Evy a Bohorodičky. Paralely medzi Gen. 2 a rozprávaním evanjelistu Lukáša o zvestovaní Kristovho narodenia²⁵ sa v rámci kresťanskej tradície začali formulovať práve v časoch Irineja a Justína Mučeníka († okolo 165) a zakladali sa na symbolickom kontraste medzi podvolením sa diabliovi a pokorným prijatím Božej vôle²⁶. Podľa Irineja „Eva bola neposlušná, pretože neprejavila poslušnosť, keď bola ešte pannou. Ako ona, ktorá mala muža Adama, kým bola ešte pannou (...) a stala sa príčinou smrti pre seba a celý ľudský rod, tak aj Mária, ktorá mala určeného muža, ale zostávala pannou, sa prostredníctvom poslušnosti stala príčinou spásy pre seba a celý ľudský rod“²⁷. V tvorbe Jána Zlatoústeho sa vytvárajú palalely medzi stvorením Evy bez ženy (z Adamovho rebra) a splodením Krista bez muža (z panny)²⁸. O paralely medzi Gen. 2 a zvestovaním sa vo svojej homiletickej tvorbe často opieral konštantínopolský patriarcha Proklos († 446)²⁹ či neskôr patriarcha Fotios († 893); ako príklad uveďme prvú *Besedu na Zvestovanie presvätej Bohorodičky*³⁰ a v druhú *Besedu na Zvestovanie presvätej Bohorodičky*³¹. Motívy súvisiace s konceptom Márie ako novej Evy sa nezriedka rozvíjajú aj v textoch venovaných sviatkom

²⁴ *Contra haereses*, Liber V. Caput XIX. 1. PG VII, col. 1175.

²⁵ Lk 1,26-38.

²⁶ J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979, s. 146-147.

²⁷ *Contra haereses*, Liber III. Caput XXII. 4. PG VII, col. 956-957.

²⁸ *In natalem Christi diem*, PG LVI, col. 389.

²⁹ J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 147.

³⁰ *The homilies of Photius, patriarch of Constantinople*, ed. C.A. Mango, Cambridge-Massachusetts 1958, s. 112 n.

³¹ *Ibidem*, s. 142.

Počatia a Narodenia Bohorodičky, ako napríklad vo Fotiovom *Slove na Narodenie presvätej Bohorodičky*³² či v *Reči na Narodenie Bohorodičky* od Andreja Krétskeho († 720)³³.

Koncept vykúpenia

V tvorbe Gregora Nysského († 394) sa miesto rekapitulácie stretávame s myšlienkou, predpokladajúcou, že Boh skrze obetovanie Krista vykúpil človeka (v zmysle splatenia ceny za vyslobodenie) spod moci diabla³⁴, pričom satan sa nechal oklamať ľudskou prirodzenosťou a telesnosťou, do ktorej bol Boh skrytý³⁵; a vo výsledku bol porazený. Vykupiteľská idea sa opiera o biblický verš, podľa ktorého Kristus „dal svoj život ako výkupné za mnohých“³⁶. Podobné prvky možno nájsť aj v diele Gregora Naziánskeho († 390), podľa ktorého „nové nahradilo staré a prostredníctvom utrpenia bol povoláný do pôvodného stavu ten, ktorý trpel, a každý náš hriech bol splatený tým, ktorý je vyššie ako my; a objavila sa nová sviatosť: z lásky k človeku ekonómia spásy voči padlému skrze neposlušnosť (...)“³⁷. Preto podľa Gregora Naziánskeho nastalo „narodenie z Panny, preto jasle a Betlehem: narodenie miesto stvorenia, Panna miesto ženy, Betlehem miesto Edemu, jasle miesto raja, malé a viditeľné miesto veľkého a skrytého (...) Preto drevo miesto dreva a ruky miesto ruky: miesto ruky drzo natiahnutej ruky statočne rozpäté, ruky pribité klincami miesto svojoľnej ruky (...)“³⁸. Podľa Gregora sa:

ináč nepojateľný do telesného pre nesmiernosť prirodzenosti nielenže stal poateľným prostredníctvom tela, ale aj sebou samým osvietil človeka, spraviac zo seba akoby kvások celého spojenia, oslobodil celého človeka z odsúdenia, spojac so sebou odsúdené, a stal sa za všetkých všetkým, z čoho pozostávame, okrem hriechu. – telom, dušou, myslou – všetkým, do čoho prenikla smrť³⁹.

³² *Ibidem*, s. 171-172.

³³ *Oratio prima, In nativitatem B. Mariae I*, PG 97, col. 809-812.

³⁴ *Oratio catechetica magna*, Caput XXII. PG XLV, col. 59-62.

³⁵ *Oratio catechetica magna*, Caput XXIII. PG XLV, col. 61-64.

³⁶ Mk 10,45.

³⁷ *Oratio II. Apologetica*, XXIII. PG XXXV, col. 433-434.

³⁸ *Oratio II. Apologetica*, XXIII – XXIV. PG XXXV, col. 433-434.

³⁹ *Oratio XXX. Theologica*, IV. XXI. PG XXXVI, col. 131-132.

Prostredníctvom Krista sa:

obnovujú prirodzenosti, a Boh sa stáva človekom. Ten, ktorý vstúpil na nebo nebies na východe vlastnej slávy a svetlosti sa oslavuje na západe našej biedy a našej pokory, a Syn Boží prijíma to, aby bol a nazýval sa Synom človeka, bez toho, aby menil to, čím bol – lebo to je nemenné, ale z lásky k človeku prijímajúc to, čím nebol. (...) Preto sa nespojiteľné spája – nielen Boh s narodením, myseľ s telom, mimočasové s časom a neohraničiteľné s mierou, ale aj narodenie s panenstvom, nečestnosť s tým, čo je vyššie než všetka česť, pokojné s vášnivým, nesmrteľné s porušeným. Lebo keďže ten, ktorý naučil zlu⁴⁰, dúfal vo svoju neporaziteľnosť, keď nás oklamal nádejou v zbožštenie, sám sa klame prekážkou tela (podčiarknutie MB), aby pri pristúpení k Adamovi stretol Boha. A tak nový Adam zachránil starého, a bolo sňaté odsúdenie tela, keď smrť bola umŕtvená telom⁴¹.

Jan Kassián († 435) predstavil koncepciu, podľa ktorej obolstený človek pri svojom páde uzatvoril zmluvu s diablom a dostal sa tak pod jeho moc. Keďže Boh rešpektuje jeho slobodnú vôľu, sám prijíma ľudskú podobu, aby ľudstvo vykúpil z otroctva cenou vlastnej krvi⁴². Podľa Jána záleží na vôli človeka, či túto milosť prijme alebo odvrhne⁴³. Toto a podobné učenia ukazujú, do akej miery je súvisí hamartológia a soteriológia; východiskovým bodom náuky o spáse je náuka o hriechu.

Koncepty obnovy a zbožštenia

V súvislosti so záchranou starého človeka je dôležitý koncept obnovy (do prvotného stavu), ktorý v danom prípade (na rozdiel od origenovského konceptu apokatastázy) nemá eschatologický⁴⁴, ale skôr soteriologický rozmer. Prvotný stav mnohí teológovia vrátane Klimenta Alexandrijského⁴⁵, Gregora Nysského⁴⁶, Andreja Krétskeho⁴⁷, Maxima

⁴⁰ T.j. diabol.

⁴¹ *Oratio XXXIX. In sancta Lumina. XIII.* PG XXXVI, col. 349-350.

⁴² *Collatio XXIII. – De velle bonum et agere malum.* Caput XII. PL XLIX, col. 1263-1268.

⁴³ *Collatio XIII. – De protectione Dei.* Caput XI – XIII. PL XLIX, col. 921-934.

⁴⁴ Prehľad významov a použití tohto slova v patristickej tradícii podáva, ed. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 195.

⁴⁵ *Stromata*, Liber IV. Cap. XXIII. PG VIII, col. 1359-1360.

⁴⁶ Pozri napríklad *De hominis opificio*, PG, XLIV, col. 183-184.

Vyznávača⁴⁸ i Fotia⁴⁹ charakterizujú ako čistý, bezhriešny, ideálny či dokonaly. Oproti tomu napríklad Irinej zdôrazňuje „detský stav“ prvstvoreného človeka a jeho nepripravenosť na prijatie Boha⁵⁰. Fotios, ktorý vo vyššie spomínanom zmysle bežne používa termín obnovy⁵¹, nechápe prvotný stav ako najdokonalejší, ale len ako predohru nebeského kráľovstva⁵². Podľa viacerých východných teológov vrátane Fotia⁵³, Maxima⁵⁴ a i. Boh už počas stvorenia predvídal ľudský pád a preto stvoril človeka v pohlavne diferencovanej podobe. Podľa Maxima však Adamovo stvorenie a pád prebehli súčasne; aktuálna a empirická existencia prvého človeka pred pádom je preňho čisto hypotetická⁵⁵. Boh dal podľa neho človeku (večnú) existenciu a určil cieľ, ku ktorému má smerovať: jeho dosiahnutie pritom predpokladá slobodný pohyb k Bohu, od ktorého sa človek odklonil hneď, ako začal uplatňovať svoju slobodnú vôľu⁵⁶. Adamov stav pred pádom Maxim chápe ako ideálny najmä z hľadiska jeho potenciálu zjednotenia všetkého v Bohu⁵⁷. Píše, že Kristus opätovne stvoril Adama a obnovil ho v pôvodnom stave⁵⁸. Prvotný stav však nevníma ako definitívny cieľ; jeho účelom je zbožštenie, ku ktorému mal doviest' ľudstvo Adam⁵⁹, a z ktorého už nemožno padnúť⁶⁰. Uvádza, že Boh opäť obnovil prirodzenosť človeka, „keď mu dal mu život bez utrpenia prostredníctvom (svojho) utrpenia, oddych prostredníctvom (svojich) ťažkostí, večný život prostredníctvom (svojej) smrti, svojím strádaním v tele obnovil stav

⁴⁷ *Oratio prima. In nativitatem B. Mariae I.* PG 97, col. 811-812.

⁴⁸ С.Л. Епифанович, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Москва 1996, s. 77.

⁴⁹ *Ad Amphiloichium*. Quaestio XXXVI. PG CI, col. 259-260.

⁵⁰ *Contra haereses*. Liber IV. Caput XXXVIII. 1. PG VII, col. 1105.

⁵¹ К. Керн, *Антропология св. Григория Паламы*, Париж 1950, s. 256-257.

⁵² *Ad Amphiloichium*. Quaestio VI. PG CI, col. 109-110, Porov. Керн, *op. cit.*, s. 254.

⁵³ *Ad Amphiloichium*, Quaestio CCLIV. PG CI, col. 1063-1064.

⁵⁴ *Ambiguorum liber*, PG.XCI, col. 1401-1402.

⁵⁵ A.G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford 2005, s. 80.

⁵⁶ Porov. И. Мейендорф, *Иисус Христос в восточном православном богословии*, Москва 2000, s. 153.

⁵⁷ *Ambiguorum liber*, *op. cit.*, col. 1353-1354, 1401-1402. *Quaestiones et dubia* III, PG. XC, col. 788-789. См. также И. Каплан, Христос как второй Адам в богословии преподобного Максима Исповедника, <https://bogoslav.ru/article/4574482>, [dátum prístupu 12.04.2020].

⁵⁸ *Quaestiones et dubia* 62, ed. J.H. Declerck, *Maximi confessoris quaestiones et dubia*, Corpus Christianorum. Series Graeca 10. Turnhout, Brepols 1982, s. 49.

⁵⁹ Porov. *Ambiguorum liber*, *op. cit.*, col. 1353-1354, 1401-1402.

⁶⁰ *Ibidem*, col. 1319-1320.

(ľudskej) prirodzenosti a tým, že si zobral telo, dal tejto prirodzenosti nadprirodzenú milosť – zbožštenie“⁶¹. Koncept zbožštenia (*θέωσις*), ktorý nachádzame už v tvorbe Atanáza Alexandrijského⁶² a ďalších mysliteľov vrátane Gregora Naziánskeho⁶³, Maxima Vyznávača⁶⁴ či Andreja Krétskeho⁶⁵ predpokladá účasť stvoreného človeka na Bohu prostredníctvom jeho milosti. Nejde teda len o odstránenie dôsledkov prarodičovského hriechu, ale o mystické spojenie Boha s človekom a človeka s Bohom. Nástrojom zbožštenia pre kresťana sú podľa cirkevných otcov sviatosti, osobitne krst a prijímanie⁶⁶, späť s napodobňovaním Krista a samotným zbožštením⁶⁷.

Podoby kontrastného paralelizmu v najstarších slovanských homiletických pamiatkach

Interpretačnú produktivnosť princípu kontrastného paralelizmu možno demonštrovať na textologicky súvisiacich slovanských kázňach *Adhortácia k pokániu*⁶⁸, *Všeobecné poučenie na pamiatku apoštola alebo mučenika*⁶⁹ a *Poučenie na desiatu nedel'u po Všetkých svätých*⁷⁰. V úvode všetkých troch nájdeme pasáže, ktoré sa týkajú prarodičovského pádu a jeho dôsledkov. Ak v týchto pamiatkach vystupuje do popredia úzka spojitosť medzi učením problémami hriechu a spásy. Medzi atribútmi hriešneho a spásonosného života je kontrastný vzťah, pričom odvrhnutie prvého a nasledovanie druhého predpokladá uplatnenie ľudskej vôle. Takýto vzťah možno demonštrovať na príklade *Adhortácie k pokániu*, v ktorej sa vytváranie kontrastu začína enumeráciou hriechov:

⁶¹ *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra* LXI. PG XC, col. 631-632.

⁶² „Slovo sa stalo človekom, aby sme sa zbožštili“. *De incarnatione* 54.3. PG XXV, col. 192-193.

⁶³ *Oratio XXXI. Theologica* V. XXX., PG XXXVI, 167-168.

⁶⁴ *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra* LIX. PG XC, col. 607-610.

⁶⁵ *Oratio prima. In nativitate B. Mariae I.* PG 97, col. 809-810.

⁶⁶ Pozri napríklad Gregorius Nyssensis, *Oratio Catechetica* 3., PG 45, col. 85-88.

⁶⁷ Епифанович, *op. cit.*, s. 26.

⁶⁸ Text uverejnil А.Х. Востоковъ, *Грамматическия объяснения на три статьи Фрейзингенской рукописи*, [in:] П.И. Кеппенъ, *Собрание Славянскихъ памятниковъ, находящихся внѣ Россіи. Кн. 1. Памятники собранные в Германіи, Санкт-Петербургъ*, 1827, s. 21-86. Slovenský preklad vydal E. Pauliny, *Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy*, Bratislava 1964, s. 205-208.

⁶⁹ *Климент Охридски: Събрани съчинения*, eds. Б.С. Ангелов, К.М. Куев, Х. Кодов, Т. 1. София 1970, s. 94-98. *Ibidem*, s. 101-105.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 146.

A tak, bratia, pamätajte, že sa aj synmi Božími nazývame. Preto odstúpme od tých mrzkých skutkov, ktoré sú skutky satanove, ako keď konáme pohanské obety, brata ohovárame, ako zlodejstvo, ako vražda, ako uspokojovanie tela, ako prísahy, ktoré nedodržiavame, ale ich porušujeme, ako nenávisť⁷¹.

Apel smerujúci k tomu, aby sa adresát kázne vzdal hriechu a konal dobré skutky, opiera sa o príklad svätcov, ktorých by mal nasledovať:

Môžete preto, synkovia, uvidieť i sami rozumieť, že boli prví ľudia v tvári takí, že i my sme, tiež že diablovo znenávideli a Božie si zaľúbili; že preto teraz sa im klaniame v ich kostoloch a modlíme sa k nim a na ich česť pijeme a obety im prinášame za spasenie našich tiel a duší našich. Takí istí môžeme ešte byť aj my, ak budeme robiť také činy, aké robili oni. Lebo lačného kímili, smädného napájali, bosého obúvali, nahého odievali, malomocného v mene Božom navštevovali, mrznúceho zohrievali, cudzieho vovádzali pod svoje strechy, v temniciach a v železných okovách spútaných navštevovali a v mene Božom ich utešovali⁷².

Podobne *Všeobecné poučenie...* obsahuje návod, ako sa prostredníctvom Krista vymaniť zo stavu odsúdenia, ktorý nasledoval po Adamovom páde: je potrebné uvedomenie si klamlivosti dočasného života, zanechanie hriechov, obrátenie sa ku Kristovi a nasledovanie svätých v modlitbách a dobrých skutkoch:

Nenechajme sa preto, bratia, oklamať týmto zlým a mŕtvotným životom. Lebo všetci sú tu dočasní a všetci sa postupne pominú; bohatí, ľud aj ostatní⁷³. Všetci tu zostanú, ale my len s hriechmi odídeme, naše telo sa uloží do hrobu pre potravu červom, naše kosti sa obnažia a duša pôjde za skutkami až do konečného vzkriesenia. Keď Pán príde na súd, duše spravodlivých sú vo svetle a hriešni v tme. Pán príde každému dať podľa skutkov. Vtedy opäť bude duša spolu s telom. Nenechajme sa preto oklamať, bratia, ani sa nenazývame nesmrteľnými, a zanechajme všetku zlobu a telesné pôžitky, almužnou a dobrými skutkami uctíme si pamäť svätého (meno). Zhromažďujúci sa v chráme na modlitby, s čistotou a láskou dôstojne oslávme sviatok svätého, a nie opilstvom, smilstvom či hrami (...) ⁷⁴.

⁷¹ E. Pauliny, *op. cit.*, s. 199, porov. *Ibidem*, s. 205.

⁷² *Ibidem*, s. 199-200, preklad upravený podľa *Ibidem*, s. 205-206.

⁷³ Porov. Žalm 49, 11.

⁷⁴ *Všeobecné poučenie, Климент Охридски..., op. cit.*, s. 101.

Pamiatka ďalej pokračuje výpočtom hriechov, ktoré má kresťan zanechať, a popisom skutkov vedúcich k večnému životu. Podobnú nomenklatúru hriechov a dobrých skutkov obsahuje aj obrad nad spovedajúcim sa zo *Sinajského euchológia*, ktorý vo svojom úvode odkazuje k sviatostnej obnove pôvodného stavu, od ktorého hriešnik odstúpil svojím previnením⁷⁵.

Téma napodobňovania svätých má má v skúmaných homiletických pamiatok na ceste k spáse kľúčový význam. Podľa *Všeobecného poučenia...* spravodliví ľudia, túžiaci po raji, ktorí si pevne opásali svoje bedrá a dali sa do boja s nepriateľským démonom a zvíťazili nad ním, vošli opäť do prvotnej rajskej blaženosti a doteraz vchádzajú, krásliac sa dobrými skutkami, tento klamlivý život považujú za prach a miesto, ktoré sa ako tieň nestálo presúva, meniac obdobia a roky⁷⁶. Identickú pasáž nachádzame v Poučení na desiatu nedel' u po Všetkých svätých⁷⁷. Adhortácia k pokániu po enumerácii Bohu milých skutkov svätých predkov pokračuje: „Tými, týmito skutkami sa Bohu približovali. Tak, synkovia, i nám jest modliť sa tomu istému vrchnému Otcu Hospodinovi, dokiaľ nás tamže neusídli v kráľovstvo svoje ktoré je uhotovené od začiatku do konca vyvoleným Božím“⁷⁸. Na inom mieste o predkoch píše, že „kruto trpeli, lebo ich bili metlami a pribodnúc ohňami piekli a metlami ťali a na drevo vešali a železnými kliešťami roztrhali. A to zase my teraz našou spravodlivou vierou a spravodlivou spoved'ou môžeme učiniť, čo oni tou veľkou strasťou učinili“⁷⁹.

Podobné prvky sa, prirodzene, nezdriedka objavujú v pochvalných slovách na počesť svätých. Napríklad v *Pochvalnom slove na blaženého Cyrila a arcibiskupa panónskeho Metoda*⁸⁰ čítame:

Bohu a spasiteľovi nášmu Ježišovi Kristovi, ktorý sa mnohou a nevypovedateľnou láskou k človeku zmiloval nad ľudským rodom, nedúfajúcemu vo svoje stvorenie, diabolskou ľsťou opantané, ktorý ponížil

⁷⁵ L. Geitler, *Euchologium. Glagolski spomenik manastira Sinai brda*, Zagreb 1882, s. 122.

⁷⁶ *Климент Охридски...*, op. cit., s. 95.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 146.

⁷⁸ Pauliny, op. cit., s. 200, preklad upravený podľa *Ibidem*, s. 206.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 201, preklad upravený podľa *Ibidem*, s. 207-208.

⁸⁰ *Климент Охридски...*, op. cit., s. 455, 479, 493. Preklad tejto pamiatky uvádza Ratkoš, P., *Veľkomoravské legendy a povesti*, Bratislava 1977, s. 84-93.

sa do dobrovoľnej pokory (Fil 2,7–8) a vzal si telo skrze Svätého Ducha a prečisté telo slávnej Bohorodičky a vždy Panny Márie, na zemi sa zjavil a žil s ľuďmi (Bar 3,38), v rovnakej podobe ako naše telá, vo svojom tele odsúdil hriech, aby umierajúci v Adamovi ožili v Kristovi (1 Kor 15,22), lebo on je náš pokoj, urobil z oboch jedno a zbúral múr rozdelenia (Ef 2,14–16), krížom zahubil nepriateľstvo a bol prvotinou zosnulých (1 Kor 15,20; Kol 1,18), a sebou usmernil ľudský rod na neporušiteľnú cestu. Potom vstúpil na nebesia, sadol si po pravici prestola velebnosti na výsostiach, dal ľudskému rodu znály prísľub, chtiac v posledných časoch prísť súdiť živých a mŕtvych a odplatiť sa každému podľa jeho skutkov ako spravodlivý sudca, Lebo nechce smrť hriešnika, ale jeho obrátenie a pokánie (Ez 18,23; Ez 33,11), čo i len by sa najväčšmi oddával zlobe každý človek. Lebo milostivý Boh neopustil svoje stvorenie, ani nezabudol na dielo svojich rúk, ale na každý rok a čas si vyvolil mužov a ukázal ich skutky a hrdinské činy ľuďom, aby sa im stali podobnými a získali večný život⁸¹.

Z *Pochvaly svätého mučeníka Dimitra*⁸² poznáme obdobu špecifického motívu hľadania prarodičovského miesta, dôstojnosti či hodnosti (známeho zo Života Konštantínovho IV, IX a XI):

prebľazený Kristov mučeník odmladi rástol ako plodný vinohrad (Oz 14,8), duchovnou sladkosťou všetkých napájajúc, rozumom rozkvitol ako ľalia (Sir 39,19), ľúbezne voňajúcou láskou priťahujúci všetkých k viere Kristovej, okrášlený výnimočnou dobrotou, výzorom žiariaci ako anjelská podoba, múdrosťou prekypujúci ako poklad života, mimo všetkej tejto nečistoty a telesnej žiadostivosti, pribíjajúci svoj um do nebies a pradedovské miesto a hodnosť hľadajúci, od ktorého odpadol praded Adam⁸³.

V najstarších slovanských homiletických pamiatkach nachádzame aj motív Bohorodičky ako novej Evy. Napríklad v Klimemtovom *Poučení na Počatie svätej Bohorodičky* čítame:

začína sa deň počiatku nášho spasenia a plodí v útrobach spravodlivej Anny podľa zvestovania archanjelom, spravodlivého vnuka Jesseho z Dávidovho kolena. Lebo skrze ňu sa zničili Adamove okovy, ňou sa

⁸¹ Климент Охридски..., *op. cit.*, s. 455, 479, 493. Preklad tejto pamiatky uvádza Ratkoš, *op. cit.*, s. 84-93.

⁸² Климент Охридски..., *op. cit.*, s. 227.

⁸³ *Ibidem*, s. 227.

oslobodil svet od ľsti, vďaka nej sa radujú proroci, očakávajúci narodenie pána nášho Ježiša Krista⁸⁴.

Pochvalné slovo na pamiatku blaženého proroka Zachariáša a o narodení Jána Krstiteľ'a, v ktorom sa preľstanie Evy diablom spája s hriechmi potomstva⁸⁵, obsahuje aj takúto pasáž: „Raduj sa, milosti plná, Pán s tebou. Požehnaná si medzi ženami a požehnaný je plod života tvojho. Raduj sa, ktorá si prekonala kľatbu Adamovu v prečistom živote svojom, ktorý týmto všetkým získal dokonalosť (...)“⁸⁶. V Klimentovom *Poučení na Narodenie prečistej vládkyne našej Bohorodičky* okrem zrušenia kľatby nachádzame koncept obnovy:

Nadišiel čas našej spásy, bratia, hľa, zažiaril nám, sediacim v tme hriechu, duchovný príbytok Krista-Slnka. Dnes, bratia, zažiarila celému svetu radosť, dnes narodená vnučka a pani pradeda Adama sníma Adamove putá, dnes sa narodila záhuba Evinej kľatby a obnova celého sveta, dnes sa zničila dávna leš' a novým ľuďom zažiarilo zvestovanie. Lebo ženským priestupkom sme odpadli od blaženosti a opäť sa ženským narodením vraciame naspäť do raja⁸⁷.

Ku konceptu obnovy sa v *Pochvale Bohorodičky na sviatok Zosnutia* pridáva aj koncept zbožštenia:

Svetlý sviatok oslavujúci, príd'te, milovaní, pokocháme sa týmto predivným zázrakom, odvrhnúc mrak každodennosti, zmyslové oči si osvietime a umom sa pozdvihneme, aby sme videli predivné Zosnutie Pánovej Matky a zhromaždenie jeho učeníkov na oblakoch na vyprevadenie prečistého tela skutočne presvätej a preslávnjej vládkyne našej Bohorodičky a Vždypanny Márie. Lebo prostredníctvom nej sa obnovil ľudský rod vetčný od hriechu, prostredníctvom nej sa otvoril Eden, zatvorený dávno prababou Evou. Prostredníctvom nej ustúpil ohnivý meč, odišiel a otvorila sa cesta vedúca do rajskej blaženosti. Prostredníctvom nej sa sňala kľatba a rozkvitlo požehnanie. Tam v nás vošla smrť a tade vyšiel večný život. A potom sa zjavilo nové nebo, nesúce stvoriteľ'a neba a zeme. Prostredníctvom teba sa zbožštilo ľudstvo (...)“⁸⁸.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 309-310.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 168.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 175.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 207.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 762.

Záver

Adekvátne interpretácia podôb motívu zrušenia prarodičovského prekliatia v najstarších slovanských homiletických pamiatkach nie je možná bez poznania dobového intelektuálneho kontextu. Motív nápravy dôsledkov prarodičovského hriechu v spomínaných textoch má patristické východiská a čerpá z viacerých konceptov cirkevných otcov. Jedným z nich je koncept rekapitulácie, ktorý sa zakladá na paralelizme medzi rolou Adama a rolou Krista vo vzťahu k ľudstvu. Súvisiace teologické koncepcie majú rétorické pozadie a predstavujú svedectvá, že cirkevní otcovia, ktorí svojím dielom zreteľne ovplyvnili aj tvorbu cyrilo-methodskej literárnej školy, sú hlboko spätí s intelektuálnou helénistickou výchovou a metódami myslenia, ktoré prevzali od svojich učiteľov⁸⁹. Vo vzťahu k spomínanému motívu sme navrhli uplatniť termín *kontrastný paralelizmus*, ktorý sa opiera o homomorfizmus entít stavaných do vzájomného protikladu. V našom prípade sa ide o role patriarchov s paradigmatickou funkciou voči ľudskému rodu. Významnú rolu tu zohráva moment napodobňovania, ktorý predpokladá prijatie paradigmatickej roly Krista a jeho svätých v živote kresťana. V intenciách princípu kontrastného paralelizmu sa nesie koncept obnovy, ktorý sa zakladá na myšlienke návratu k pôvodnému stavu prostredníctvom nápravy prarodičovských chýb. O podobný paralelizmus sa opiera koncept Bohorodičky ako novej Evy, ktorý pochádza z patristickej náuky a rovnako je zastúpený v najstarších slovanských kázňach. Hranice tohto interpretačného prístupu presahuje koncept zbožštenia, ktorý predpokladá hierarchicky vyšší stupeň v porovnaní s prvotným stavom. V časti skúmaných textov má motív zrušenia prarodičovského prekliatia podobu hľadania prarodičovského miesta, dôstojnosti či výsady, typickú pre literárne pamiatky tejto školy. V ostatných textoch motív zrušenia prarodičovského prekliatia štandardným spôsobom nadväzuje na patristické myšlienkové a duchovné dedičstvo.

⁸⁹ J. Kraus, *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, Praha 2011, s. 75-76.

Pramene

- Geitler L., *Euchologium. Glagolski spomenik manastira Sinai brda*, Zagreb 1882.
Maximi confessoris quaestiones et dubia, ed. Declerck J.H., Corpus Christianorum. Series Graeca 10. Turnhout Brepols 1982.
- Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* (PG). 161 vols, ed. Migne J.P., Parisiis 1857–1866.
- Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.* (PL). 221 vols, ed. Migne J.P., Parisiis 1844–1865.
- Pauliny E., *Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy*, Bratislava 1964.
- Ratkoš P., *Veľkomoravské legendy a povesti*, Bratislava 1977.
- The homilies of Photius, patriarch of Constantinople*, ed. Mango C.A., Cambridge–Massachusetts 1958.
- Востоковъ А.Х., *Грамматическия объяснения на три статьи Фрейзингенской рукописи*, [in:] Кеппенъ П.И., *Собрание Славянскихъ памятниковъ, находящихся внѣ Россіи. Кн. 1. Памятники собранные в Германіи.* Санкт-Петербургъ 1827, s. 21–86.
- Климент Охридски: Събрани съчинения*, Т. 1., eds. Б.С. Ангелов, К.М. Куев, Х. Кодов, София 1970.

Literatúra

- A Patristic Greek Lexicon*, ed. Lampe G.W.H., Oxford 1961.
- Aristoteles, *Rétorika*, preklad P. Kuklica, Martin 2009.
- Cooper A.G., *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford 2005.
- Grant R.M., *Irenaeus of Lyons*, London 1997.
- Irenaeus, St. Bishop of Lyon. The Demonstration of the Apostolic Preaching*, ed. Robinson A., London–New York 1920.
- Kraus J., *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, Praha 2011.
- Meyendorff J., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979.
- Minns D., *Irenaeus: An Introduction*, London 2010.
- Newman L.I., Popper, W., *Studies in Biblical Parallelism*, Parts 1, 2, Oakland 1918.
- Walz Ch., *Rhetores graeci*. Vol. VII. Pars II. Stuttgartiae et Tubingae – Londini–Lutetiae 1834.
- Аристотель, *О возникновении животных*, Москва–Ленинград 1940.
- Баранов П.А., *История эмбриологии растений в связи с развитием представлений о зарождении организмов*, Москва–Ленинград 1955.
- Епифанович С.Л., *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Москва 1996.
- Каплан И., *Христос как второй Адам в богословии священномученика Иринея Лионского*, <https://bogoslov.ru/article/4278505>.

Каплан И., *Христос как второй Адам в богословии преподобного Максима Исповедника*, <https://bogoslav.ru/article/4574482> [dátum prístupu: 12.04.2020].

Керн К., *Антропология св. Григория Паламы*, Париж 1950.

Мейендорф И., *Иисус Христос в восточном православном богословии*, Москва 2000.

Хаззагеров Г.Г., *Топос vs концепт. К изучению топосферы культуры*, „Известия Южного федерального университета Филологические науки“ 2008, № 3, с. 6-26.

THE PRINCIPLE OF CONTRAST PARALLELISM AS A RHETORICAL BACKGROUND OF THE MOTIF OF THE CANCELLATION OF THE CURSE OF FIRST PARENTS IN OLDEST SLAVIC HOMILETIC TEXTS

Abstract: The paper deals with the motif of cancellation of the curse of first parents in oldest Slavic homiletic literature. It examines the patristic foundations of the motif adaptations and their conceptual structure. On this basis, the author attempts to find a rhetorical background of the motif in homiletic texts. The author relies on the concept of contrast parallelism, presuming the homomorphism of entities that contradict each other. Thus, the article provides an interpretative application of several concepts: recapitulation, Christ as the last Adam, the Mother of God as the new Eve, and the idea of redemption, renewal and deification.

Keywords: *curse of first parents, contrast parallelism, recapitulation, renewal*

Gabriela Frischke
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz
Wydział Humanistyczny
ORCID: 0000-0003-3373-6850

**OBRONA STANU DUCHOWNEGO PRZED KRYTYKĄ
W KAZANIACH DRUKOWANYCH
Z CZASÓW PANOWANIA
STANISŁAWA AUGUSTA (1764-1795)**

W osiemnastym stuleciu Kościół katolicki musiał zmierzyć się z poważnym kryzysem. Narastały tendencje do rozluźnienia stosunków z papieżem; państwo, zasłaniając się dobrem społeczeństwa, ingerowało w sprawę Kościoła¹. Coraz głośniejsze i intensywniejsze krytykowano stan duchowieństwa, wśród elit nasilały się tendencje antyklerykalne, ponieważ wzrastały jednocześnie wymagania wobec kleru. Niechęć do duchownych przenosiła się także do miast i wsi². Zarzucano stanowi duchownemu przede wszystkim świecki styl życia, odejście od dawnych cnót, dewocję, nepotyzm³. Oskarżano kapłanów, a zwłaszcza zakony, o bezużyteczność dla społeczeństwa. Kumulacyjnym momentem stała się kasta jezuitów w 1773 r. ogłoszona przez papieża Klemensa XIV. Oskarżani przede wszystkim o mieszanie się do polityki i hamowanie postępów w nauce, jezuita w drugiej połowie XVIII w. stracili poparcie monarchów i byli stop-

¹ J. Wysocki, *Kościół w okresie oświecenia i rozbiorów państwa polskiego (1764-1815)*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań-Warszawa 1979, s. 6.

² Początki antyklerykalizmu w Polsce sięgają już XV w. Tendencja ta wzmocniła się w XVI i XVII w., a kwestią najbardziej krytykowaną były sprawy majątkowe oraz stan moralny duchowieństwa. Problemy te narastały i w końcu w XVIII w. konflikt nabral prawdziwego rozpędu. Antyklerykalizm obecny był także w innych krajach Europy, takich jak Francja, Hiszpania, Włochy i, oczywiście, w państwach protestanckich. Por. J. Tazbir, *Staropolski antyklerykalizm*, „Kwartalnik Historyczny” 2002, nr 3, s. 13-22; W. Smoliński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, Warszawa 1979, s. 298-342.

³ M. Ślusarska, *Oświeceniowe modele biskupa, plebana i parafii. Kontynuacja czy zmiana tradycji?*, [w:] *Dwór – plebania – rodzina chłopska. Szkice z dziejów wsi polskiej XVII i XVIII wieku*, red. M. Ślusarska, Warszawa 1998, s. 37.

niowo usuwani z krajów europejskich⁴. Pozostałe zakony, zwłaszcza kontemplacyjne, musiały zmierzyć się z zarzutami fanatyzmu, niedouczenia i zacofania⁵. Ponadto sądzono, że wstąpienie do zakonu ogranicza wolność jednostki i kłóci się z interesem społecznym. Popierano jedynie zgromadzenia opiekujące się chorymi oraz zajmujące się oświatą (oczywiście pod warunkiem, że zostały zreformowane). Coraz częściej proponowano kasatę zakonów kontemplacyjnych i żebraczych⁶. Skrytykowano także *immunitet fori*, zakładający, że tylko sąd kościelny mógł sądzić duchownego⁷.

Burzliwe dyskusje wywołał projekt *Zbioru praw sądowych* Andrzeja Zamoyskiego powstały w latach 1776-1778. Przewidywano ograniczenie przywilejów kościelnych, w tym proponowano oddanie spraw cywilnych dotyczących duchownych sądom świeckim, możliwość oskarżenia kapłana o przestępstwo przez świeckiego prokuratora przed sądem konsystorskim, a także mianowanie trybunału kościelnego jedynym oficjalnym pośrednikiem między wiernymi a Rzymem w sprawach dyspensy oraz organem analizującym bulle papieskie przed przekazaniem ich królowi. Ponadto król musiałby zaakceptować treść bulli przed wprowadzeniem jej w życie. Przewidywano także ograniczenie roli nuncjusza. Wywołało to spory niepokój ze strony Stolicy Apostolskiej. W Kodeksie zaproponowano ponadto znaczne ograniczenie możliwości zwiększania majątku duchowieństwa. Przede wszystkim zabroniono chłopom zapisywania ziemi Kościołowi. Grunty mogli nabywać jedynie plebani. Przewidywano również przekazanie nabytków kupionych po 1669 Komisji Edukacji Narodowej, ograniczono także możliwość zapisywania dóbr w testamentach na cele kościelne. Nuncjusz Giovanni Archetti gwałtownie sprzeciwił się wprowadzeniu *Zbioru praw*. Do sprzeciwu dołączył się ambasador rosyjski Otto von Stackelberg, który zachęcał posłów do zajęcia negatywnego stanowiska wobec projektu. Wszystkie te działania doprowadziły do defini-

⁴ S. Litak, *Od reformacji do oświecenia: Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 122; A. Łysiak-Łątkowska, *Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli polskiego oświecenia*, Słupsk 2003, s. 151-152.

⁵ S. Litak, *op. cit.*, s. 188.

⁶ A. Łysiak-Łątkowska, *op. cit.*, s. 146.

⁷ J. Wysocki, *op. cit.*, s. 35.

tywnego odrzucenia projektu w czasie sejmu w 1780 r., jednak obrona Kościoła nie była tutaj dominująca⁸.

Rozpoczęcie obrad Sejmu Wielkiego przyczyniło się do wznowienia dyskusji na temat przywilejów Kościoła. Udział w niej wziął m.in. Hugon Kołłątaj, który sprzeciwił się kolejnym obciążeniom podatkowym nakładanym na duchowieństwo. Pojawiły się pomysły, aby Rzeczpospolita przejęła majątek kościelny i wypłacała kapłanom pensje. W marcu 1789 r., po burzliwej debacie, sejm postanowił obciążyć duchowieństwo dodatkowym podatkiem w wysokości 20% dochodów, z drobnymi wyjątkami⁹. Z powodu zawiązania konfederacji targowickiej, wybuchu konfliktu z Rosją oraz kolejnych rozbiorów Rzeczypospolitej, zamiary te nigdy nie weszły w życie.

W odpowiedzi na ataki Kościół podjął próbę reform, zwaną oświeconym katolicyzmem. Nurt ten zakładał powrót do postanowień soboru trydenckiego, ewangelizację wśród wiernych, usunięcie przerostu obrzędowości, edukację duchowieństwa i zwiększenie dyscypliny wewnętrznej¹⁰. Podniesienie formacji intelektualnej duszpasterzy odbywać się miało przez adaptację nowości filozoficznych oraz w naukach przyrodniczych, prawnych i historycznych. Ponadto starano się eliminować obrzędowość ludową, często widząc w niej zabobonność. Duży nacisk kładziono na teologię moralną. Zgodnie z postanowieniami trydenckimi dbano o podwyższenie poziomu przygotowania duchowieństwa do pełnienia obowiązków, zrezygnowano za to z dyskusji z innowiercami. Kościół miał na celu zapewnienie wiernym zbawienia i szczęścia doczesnego poprzez udział w edukacji wiernych i moralną naukę¹¹. W Polsce nurt ten przejawiał się głównie przez postulowanie poprawy poziomu umysłowego, reformy szkolnictwa, gromadzenia księgozbiorów, a w kręgu duchowieństwa eksponowania katolicyzmu jako podstawy wychowania, oczyszczenia liturgii z barokowych zwyczajów i odpowiedniego przygotowania duszpasterzy do

⁸ R. Butterwick-Pawlikowski, *Polska rewolucja a Kościół katolicki. 1788-1792*, tłum. M. Ugniewski, Kraków 2019, s. 210-218.

⁹ *Ibidem*, s. 308-314, 318-319, 351, 373.

¹⁰ M. Ślusarska, *Kaznodziejstwo epoki stanisławowskiej – inspiratorzy, twórcy, odbiorcy*, „Napis” Seria II, 1995, s. 101.

¹¹ R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a Katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia” 2014, nr 30, s. 31-32.

pracy¹². Richard Butterwick-Pawlikowski stwierdził, że w latach 60. osiemnastego stulecia (a więc na początku panowania Stanisława Augusta) nurt oświeconego katolicyzmu był najsilniejszy, podając przy tym szczególnie przykład prac Stanisława Konarskiego oraz próby zaprowadzenia reform przez króla, który w swoje działania usilnie starał się zaangażować duchowieństwo¹³. Po pierwszym rozbiore Rzeczypospolitej ukształtował się także model nowoczesnego biskupa-reformatora, dbającego o seminaria w swojej diecezji, piszącego listy pasterskie i wizytującego parafie¹⁴.

Obok próby wprowadzenia reform starano się wyperswadować wiernym krytykowanie kapłanów, stąd szacunek należny duchownym stał się popularnym tematem w kazaniach. Pojawiał się w przemowach na niedziele całego roku, święta, a także we wzornikach kazań, które mogły być wykorzystywane wielokrotnie we wszystkich parafiach. Do omówienia tego zagadnienia zostaną wykorzystane argumenty przedstawiane przez trzech kaznodziejów: Karola Fabianiego, Andrzeja Filipeckiego i Gabriela Cedrowicza. Ich głównymi ośrodkami działania w rozważanym okresie były: Kalisz, Lwów i Łęczycza.

Karol Fabiani (1716–1786¹⁵) był jezuitą, przez 11 lat pełnił funkcję kaznodziei w różnych parafiach, ponadto przez kilka miesięcy był rektorem kolegium jezuickiego w Poznaniu. Gdy zakon został rozwiązany, osiadł w Łęczycy, gdzie został kolejno mansjonarzem i kaznodzieją ordynaryjnym (1775 r.), dziekanem kolegium mansjonarzy (1775 r.), kaznodzieją szkół województwa łęczyckiego (1777 r.) i wreszcie kanonikiem kaliskim (1779 r.). Był autorem zbiorów kazań: *Missya apostolska* (1783), *Kazania na niedziele całego roku* (1786), *Kazania na święta* (1788), *Kazania przygodne* (1790). Dzieła Fabianiego cieszyły się popularnością również w dziewiętnastym stuleciu¹⁶.

¹² J. Wysocki, *op. cit.*, s. 21.

¹³ R. Butterwick-Pawlikowski, *op. cit.*, s. 41-42.

¹⁴ *Ibidem*, s. 43; patrz: M. Ślusarska, *Oświeceniowe modele biskupa...*, passim.

¹⁵ W *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995* L. Grzebienia podano lata życia 1716-po 1791; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy: 1564-1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, <https://www.jezuici.krakow.pl/cgi-bin/rjbo?b=enc&q=Fabiani&f=0&q=&f=0&q=&f=0>, [data dostępu: 18.05.2020].

¹⁶ R. Kaczmarek, *Fabiani Karol (1716-1786)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. VI, Kraków 1948, s. 337; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, *op. cit.*, oprac. elektr.

Andrzej Filipecki (1727-1792¹⁷) również był jezuitą. Przez jedenaście lat wykładał we Lwowie, po kasacie zakonu został kanonikiem katedralnym lwowskim i kaznodzieją. Opublikował *Na niedziele całego roku kazania* w czterech tomach (1783-1784) oraz wiele kazań okolicznościowych¹⁸. Napisał także tragedię *Leo Filozof, cesarz wschodni* (Lwów 1754)¹⁹.

Gabriel (Adam?²⁰) Cedrowicz (zm. 1828) był kaznodzieją szkół kaliskich, w 1783 r. został proboszczem parafii opatowskiej, a później parafii słupeckiej. Następnie został mianowany kanonikiem przy kolegiacie łączycyckiej. Pełniąc następnie funkcję kustosza kolegiaty w Choczcu i proboszcza w Gołuchowie, w 1811 r. został kanonikiem kapituły gnieźnieńskiej. W 1814 r. zdobył tytuł doktora teologii. Do śmierci pełnił swoje obowiązki²¹. Drukiem ukazały się kazania okolicznościowe Cedrowicza: *Kazanie na przeprowadzeniu wstawionego obrazu Najswiętszej Maryi Panny* (1786), *Kazanie w dzień Józefa Świętego, którego Bóg w obrazie przy Kolegiacie Kaliskiej będącym, od dawna do tych czas cudami i łaskami wstawia* (1787), *Kazanie w kościele nowo-wystawionym przy pierwszym obrzędku nabożeństwa miane* (1787), *Kazanie o godności i użytku kapłanów* (1789) oraz *Kazanie o Świętym Józefie ile Świętym jest* (1791)²².

W kazaniach kapłani wymieniali zarzuty im stawiane i starali się z nimi odpowiednio polemizować. Pozostaje pytaniem, czy zawsze znaj-

<https://www.jezuici.krakow.pl/cgi-bin/rjbo?b=enc&q=Fabiani&f=0&q=&f=0&q=&f=0>, [data dostępu: 18.05.2020].

¹⁷ W *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995* L. Grzebienia podano lata życia 1729-1792; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, op. cit., oprac. elektr. <https://www.jezuici.krakow.pl/cgi-bin/rjbo?b=enc&q=Filipecki&f=0&q=&f=0&q=&f=0>, [data dostępu: 18.05.2020].

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego, z licznymi jej dopełnieniami, przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego*, Warszawa 1874, t. V, s. 389.

²⁰ W Bibliografii Staropolskiej Estreichera prace Gabriela Cedrowicza błędnie są przypisane Adamowi Cedrowiczowi. Ks. Józef Pelczar potraktował Gabriela Cedrowicza i Adama Cedrowicza jako dwie różne osoby. Pomocne w identyfikacji okazują się tytuły opublikowanych kazań. Adam był jedynie kapłanem kościoła parafialnego w Rawie: J. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, t. II *Kaznodzieje polscy*, Kraków 1896, s. 284, podczas gdy Gabriel pełnił o wiele więcej funkcji. Autorka zgadza się z ks. Pelczarem różniąc wspomnianych duchownych.

²¹ J. Korytkowski, *Pracaci i kanonicy Katedry Metropolitańskiej Gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych podług źródeł archiwalnych*, Gniezno 1883, s. 121-122.

²² Na podstawie Elektronicznej Bibliografii Staropolskiej Estreichera oraz badań własnych.

dowali odpowiednie uzasadnienie swoich racji. Analiza przykładowych tekstów drukowanych kazań pozwoli na określenie, na jakie oskarżenia duchowieństwo zwracało uwagę najbardziej, jakich kontrargumentów używało oraz czy stosowało jakieś środki perswazji.

Karol Fabiani wymienił następujące zarzuty:

Gdyby to Duchowni nasi, takowi byli, iako BÓG wyraźnie nakazuje przez Mojżesza (...) Gdyby to oni, takie prowadzili życie, iako Paweł Święty naucza, i rozkazuje, aby byli wszystkim przykładem dobrych uczynków, w Nauce, szczerości, powadze (...). Żadney prawie między nami Świeckimi, i Duchownemi, w obyczajach, mowach, zabawach, w samym nawet ubierze, mankietach, fryzurach, różności niemasz. Kiedy to w tym wieku naszym widzimy, (Boże odpuść) Wielu Kapłanów Duchownych, nie przykładnych, którzy nie żyją tak, iako im powinność Stanu ich, i powołanie każe, iak takich poważać, kiedy sami Stan swoy znieważają?²³

Wyliczył zatem odejście od nauki Pisma Świętego oraz świecki styl życia. Krytykujący ten stan rzeczy mieli stwierdzić, że takim zachowaniem kapłani znieważali samych siebie. Kaznodzieja zdaje się jednak nie rozumieć, że od duchowieństwa – stróżów moralności i przykazań Bożych, wymaga się spójności między głoszoną nauką a czynami. Problem ów pojawił się o wiele wcześniej. Jego istnienie potwierdza się w wydanyemu około 20 lat wcześniej kazaniu Wincentego Ciszewskiego, który nieporadnie broił kleru powołując się na jego „świętobliwość” oraz „uczoność”²⁴.

Z kolei Andrzej Filipecki wspominał o następujących oskarżeniach:

Duchowni, mówią jedni, to próżne tylko w Rzeczypospolitey strawy są; nic na dobro publiczne nie robią, tylko sobie spokojnie po Domach y Klaszto-

²³ Kazanie Na niedzielę XIII. Po Świętkach. O poszanowaniu Kapłanów. I Stanu Duchownego, [w:] *Kazania na niedziele całego roku z różnych kaznodziejów wybrane w krótki i iasny sposób mówienia ułożone przez X. Karola Fabianiego kanonika kaliskiego szkół wojewódzkich łęczyckich kaznodzieję. Na rok pierwszy część II. W Kaliszu w drukarni J. O. Xiążęcia Imć. Prymasa Roku Pańskiego. 1786*, s. 201-201; we wszystkich cytatach zachowano oryginalną pisownię.

²⁴ *Słowo Boże w Kaznodzieiach, y Kaznodzieie słowa Bożego opowiadacze. Od przeciwnych sobie zarzutów obronieni kazaniem Imieniem y Zaszczytem Jaśnie Wielmożnego Jmci Pana Antoniego z Małachowic Małachowskiego Starosty Ostrołęckiego, Kawalera Orderu S. Stanisława Trybunału Koronnego Marszałka. Z pozwoleniem Zwierzchności Do Druku podanym. Przez X. Wincentego Ciszewskiego Towarzystwa Jezusowego. Prześwietney Kollegiaty Poznańskiej kaznodzieję Roku 1767*; por. J. Snopek, *Objawienie i Oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 228, 270.

rach siedzą, a jednak tyle intrat y dochodów, pożerają: gdyby ich liczba mniejsza była, więceyby Rzeczpospolita, y na woienne wydatki potrzebnych nakładów, y do świeckich urzędów zgodnych ludzi miała. Duchowni, mówią drudzy, bardzo teraz źli y nie przykładni są, y wcale od cnoty dawnych przodków swoich odstąpili: co inszego to było dawnych owych Świątych y mądrych Biskupów, Prałatów, Plebanów y Zakonników czcić y szanować: ale na tych terażniejszych, wcale odrodnych, y ze zgorzeniem żyjących, kto szemrać y utyskiwać nie będzie?²⁵

W przytoczonym fragmencie kaznodzieja zwrócił uwagę przede wszystkim na zarzut bezużyteczności stanu duchownego i generowanie zbędnych kosztów oraz na nieprzykładne zachowanie, różne od dawniejszych obyczajów. Brak jest tutaj jednak sprecyzowania, jakie zachowania autor miał na myśli, pisząc o odejściu od tradycyjnych cnót.

Podobne przewinienia wymienił Gabriel Cedrowicz:

[świat] patrzy na kapłany, iak na ludzi nieużytecznych zupełnie; umyka zatem im danin i dobrodzieystw (...) Kapłani teraz, mówią, nie tacy, iak przedtym, i z kądże tu ich czcić? Życie, co widzieć, prowadzą rozwiązłe, urodzenie ich, nie takie, iak nasze, wyraz też sam Kapłan, nie wiele kogo obchodzi²⁶.

Oprócz wcześniej wskazanych nieużyteczności i rozpustnego życia kaznodzieja wspomniał o tym, że często stan szlachecki nie chciał uszanować kapłanów wywodzących się z mieszczaństwa czy chłopstwa. Stąd też mogłoby wynikać tak ostre osądzenie duchowieństwa, bez skrupułów.

Na swoją obronę kapłani stosowali w tekstach kazań mniej więcej te same argumenty. Powoływali się na fragmenty Pisma Świętego, w którym Jezus wspominał kapłanów. Karol Fabiani przywołał cytaty „Idźcie,

²⁵ Na niedzielę IV. po Trzech Królach. Kazanie II. O poszanowaniu duchownych, [w:] *Na niedziele całego roku Kazania Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego Kanonika Gremialnego Lwowskiego Niegdyś przez Iedenascie Lat w teyże Katedrze Kaznodzieię wydane. Podług Czterech Części Roku Na cztery Tomiki podzielone. Tomik I. Zamyka w sobie Kazania od Adwentu do Wielkiego Postu. We Lwowie w Drukarni Bractwa Trojcy Świętej. Roku 1783*, s. 538-539.

²⁶ Kazanie o godności i użytku kapłanów przy Pierwszej Ofierze kapłana miane przez X. Gabryela Cedrowicza. Kanonika Łęczyckiego, Plebana Opatowskiego i Słupskiego Komissarza Biskupiego Dyecezyi Wroclawskiej w Polsce, Szkół Kaliskich Kaznodzieie. W Kaliszu. 1789. W drukarni J.O.X. Jmci Prymasa, Arcybiskupa Gnieźnieńskiego, s. 9, 22-23.

ukażcie się kapłanom”²⁷ (Łk 17,14²⁸), akcentując autorytet duchowieństwa, jednak dokonał pewnej nadinterpretacji, wnioskując: „...na wielu miejscach (...) Jezus Urząd ow duchowny, Zakon dawny, i wszystkie prawa Kościoła owego Kapłany czcić i poważać nakazywał”²⁹. Przeinaczył również przykazanie miłości, dopuszczając się przy tym nadużycia, pisząc: „...Czcij Boga ze wszystkiewy duszy twoiej, i czcij Kapłany”, dodając: „...Daway im cześć, iakoć rozkazano”³⁰. O posłuszeństwie wobec kapłanów mówi fragment: „...Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam polecą, lecz uczynków ich nie naśladowajcie. Mówią bowiem, ale sami nie czynią” (Mt 23,2-3). Wyraźnie ujawniło się w tym miejscu wykorzystanie wyjętych z kontekstu fragmentów Ewangelii przez kaznodzieję do własnych celów.

Karol Fabiani zwrócił uwagę, że kapłanom należy być szacunek tak samo jak rodzicom: „...Bo jeżeli Ojcom cielesnym, Rodzicom, powinniśmy poszanowanie, z ustawy, i przykazania samego Boga, dopieroż Ojcom naszym Duchownym Kapłanom...”³¹. Porównał zatem kapłanów do ojców i opiekunów duchownych wiernych. Wymienił przy tym, że udzielają sakramentów i są posłańcami Boga, działającymi w Jego imieniu. Ponadto powołał się także na staropolską tradycję poszanowania kapłanów³². Na obronę duchowieństwa stwierdził także, że:

Naprzód wiedzieć macie: że my nie chwalemy tego, co w stanie Kapłańskim nagannego jest. Ani się tego zapieramy, i owszem ze wstydem naszym wyznajemy, że i między nami Duchownymi trafić się może iaka niedoskonałość, bośmy ludzie tako iako i wy, przeto nie macie się czemu

²⁷ Na ten sam fragment powołał się Andrzej Filipecki, por. *Na niedzielę III. po Trzech Królach. Kazanie II. O poszanowaniu duchownych*, [w:] *Na niedziele całego roku Kazania Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego Kanonika Gremialnego Lwowskiego Niegdyś przez Iedenascie Lat w teyże Katedrze Kaznodzieję wydane. Podług Czterech Części Roku Na cztery Tomiki podzielone. Tomik I. Zamyka w sobie Kazania od Adwentu do Wielkiego Postu. We Lwowie w Drukarni Bractwa Trojcy Świątey. Roku 1783*, s. 492.

²⁸ Autorka powołuje się na fragmenty Ewangelii na podstawie: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1990.

²⁹ *Kazanie Na niedzielę XIII. Po Świątkach (...) przez x. Karola Fabianiego (...)*, op. cit., s. 193.

³⁰ *Ibidem*, s. 193; Fabiani przeinaczył cytat: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą duszą i całym swoim umysłem (...). Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22,37-38).

³¹ *Ibidem*, s. 195.

³² *Ibidem*, s. 197.

dziwować, gdy w nas niedoskonałość iaką pobaczycie. (...) Daymy to, żeby też który Duchowny był zły. Cóż wam świeckim do tego? Nie jesteście sędziami Kapłanów. Jeżeli który jest zły, jest zły sam sobie, osławiać, nawet i złego nie godzi się, gdyż przez osławienie osoby iednego acz złego Kapłana, wszystkim się dobrym sława uymuie³³.

Fabiani nie zaprzeczył więc, że wśród duchownych zdarzają się błędy, lecz starał się wyperswadować wiernym jawne oskarżanie niedoskonałych duchownych, aby negatywna ocena nie wpłynęła źle na pozostałych, czyniących dobrze kapłanów. Można jednak w powyższym fragmencie odnaleźć pewną sprzeczność – w pierwszej części wypowiedzi kaznodzieja stwierdził, że duchowni są takimi samymi ludźmi, jak wierni, a więc istotami ulegającymi pokusie grzechu; z drugiej części zaś można wywnioskować, że kapłani stawiali stan duchowny ponad prawem świeckim. Jednak zarzuty stawiane duchowieństwu przez wiernych mogłyby sugerować, że świeccy widzieli w kapłanach równych sobie.

Kaznodzieje negowali zarzut, że duchowni są niepotrzebni. Andrzej Filipecki stwierdził, że tego typu oskarżenia są niesprawiedliwe i są dowodem niewdzięczności wiernych: „...Mieć Duchownych za próżnujących y nie pożytecznych, y dla tego im czci powinney uymować, wielka niewdzięczność. Mieć Duchownych za popsutych, y dla tego ich przyzwoicie nie czcić, wielka niesprawiedliwość...”³⁴. Ponadto uważał, że poszanowanie kapłanów jest konieczne do poprawy obyczajów. Zazaczył oprócz tego, że kapłani byli czczeni także w religiach pogańskich, jako boski dar i pośrednicy z niebios³⁵. Dodatkowo wspomniał, że dzięki przybyciu duchowieństwa do chrystianizowanych krajów pojawiła się tam nauka, oraz że to właśnie zakony zakładały i do tej pory opiekowały się szpitalami³⁶.

Z kolei Gabriel Cedrowicz uważał, że duchowieństwo jest konieczne dla przetrwania narodu: „...Kapłani Narody wspierają. Kapłani, co Bóg im przykazał, za siebie i za lud się modlą. *De precare pro te & pro populo*.

³³ *Ibidem*, s. 202-203.

³⁴ *Na niedzielę IV. po Trzech Królach (...) Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), op. cit.*, s. 539.

³⁵ *Na niedzielę III. po Trzech Królach (...) Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), op. cit.*, s. 494, 501.

³⁶ *Na niedzielę IV. po Trzech Królach (...) Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), op. cit.*, s. 545.

Kapłanów tedy użytek nie mały...”³⁷. Sądził, że rozwiązaniem problemu byłoby oddawanie kapłanom tego, co im się należy z tytułu prawa. Wówczas księża nie musieliby potrzebować pomocy ze strony parafian³⁸.

Kaznodzieje oprócz kontrargumentów starali się wywrzeć wpływ na odbiorców poprzez dotarcie do sumień oraz wywołania poczucia strachu przed karą. Gabriel Cedrowicz napisał o tym, że duchowni są wręcz pogardzani i wyszydzani przez wiernych:

Kapłani-ć teraz w niewielkiej przed światem uwadze. Do tego przyszło, iż ledwie ich za iedno nie maią pomiotło, a to ci naybardziej, którzy w obliczu Bożym pomiotłem są piekła. Rzadki, ktoby ich, iak się należy, szanował, dopieroż rzadszy, którzyby dobrze czynił³⁹.

W powyższym fragmencie widać, że kaznodzieja starał się zwrócić uwagę przede wszystkim na to, że osoby najgłośniejszy krytykujące kapłanów same nie zasługują na szacunek i są ludźmi złymi, grzesznymi i zdeprawowanymi. W tym miejscu Cedrowicz oczekiwał szacunku i wsparcia dla duchownych. W dalszym miejscu wspomniał, w tonie wyrzutu, że kapłani są oskarżani praktycznie z błahych powodów:

Kto o lada co pozywany? Kapłan. Kto w sądowniach szykanowany? Kapłan. Kto przez wyroki uciążony? Kapłan. Kto ostatni w odebraniu swej należytości, pierwszy zaś w przepadku? Kapłan. Kto w obgadywaniach bezprzestannych? Kapłan. Kto w zazdrości, gdy co ma na polu, abo też i doma, u siebie, abo i u kogo? Kapłan⁴⁰.

W powyższym fragmencie widać reakcję na przekonanie społeczne, że duchownym lepiej się powodzi, stąd też zazdrość i zawiść ze strony wiernych. Cedrowicz kreował duchownych wręcz na męczenników. Twierdził, że kapłan znajduje się w pogardzie wśród wiernych i zawsze spotykają go w życiu przykrości. Jego zdaniem bez kapłanów naród stanie się niewierny. Ponadto, jeżeli duchowieństwu zostaną odebrane prawa i dobra majątkowe, lud upadnie: „...Od tego się zaczęło w Królestwie

³⁷ *Kazanie o godności i użytku kapłanów (...) przez X. Gabryela Cedrowicza (...), op. cit., s. 127.*

³⁸ *Ibidem*, s. 139-141.

³⁹ *Ibidem*, s. 6-7.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 75-76.

Szwedzkim, za Gustawa Wazy⁴¹, przez to też, wiernem będąc, w wierze swej upadło. Od tego, jeżeli i u nas się zacznie: przez to też w teyż w swej wierze upadnie..."⁴². Przewidywał zatem fatalne skutki zmniejszenia majątku i przywilejów Kościoła. Wizję wzmocnił przykładem sytuacji panującej w Szwecji, w jego mniemaniu wywołanej przejściem na protestantyzm⁴³. Wzmianka o sytuacji materialnej kleru mogła być echem dyskusji, która rozpoczęła się na fali projektu *Zbioru praw sądowych* kanclerza wielkiego koronnego Andrzeja Zamoyskiego stworzonego w latach 1776-1778 i odrzuconego w 1780 r. Przepisy Kodeksu zakładały m.in. ograniczenie jurysdykcji Stolicy Apostolskiej oraz uderzały w zakony, zwłaszcza te, które przedstawiciele oświecenia uważali za nieużyteczne⁴⁴. W roku wydania kazania Cedrowicza trwały obrady Sejmu Wielkiego. Powróciła wówczas dyskusja na temat majątku Kościoła. Domagano się m.in. kasaty zakonów kontemplacyjnych, konfiskaty połowy dóbr klasztornych i nałożenia na stan duchowny dodatkowego podatku⁴⁵.

Karol Fabiani wspomniął, że kapłan stawał się faktycznie pewnego rodzaju „mistrzem ceremonii” podczas pogrzebu, strasząc przy tym wiernych śmiercią bez wsparcia duchowego. Można tu się dopatrzeć zarzutu przyziemności wiernych, którzy potrzebowali kapłanów jedynie w sytuacjach trudnych, kiedy zostaje się samemu. Chociażby z tego prostego względu powinni duchownych poważać⁴⁶.

Andrzej Filipecki przestrzegął, że ci, którzy nie szanują duchownych, nie szanują samego Boga i zostaną skazani na potępienie:

pewni bądźcie, że, że jeżeli o cześć swoją [Bóg] gorliwy jest, y o ich [kapłanów] też się cześć gorliwie uymuie; bo ponieważ ich Namiestnikami

⁴¹ Gustaw I Waza (1496 – 1560) – król Szwecji w l. 1523-1560, założyciel dynastii Wazów.

⁴² *Kazanie o godności i użytku kapłanów (...) przez X. Gabryela Cedrowicza (...), op. cit., s. 153-160.*

⁴³ Przyjęcie przez Szwecję luteranizmu nastąpiło w 1527 r. Po sekularyzacji dóbr kościelnych i likwidacji hierarchii kościelnej (w tym szkolnictwa) znacznie zmniejszyła się liczba wykwalifikowanej kadry urzędniczej. Ponadto podatki obciążające chłopów wzrosły trzykrotnie. Wynikały z tego buntury chłopskie. Kryzys udało się przezwyciężyć dopiero po ustabilizowaniu administracji; M. Kopczyński, *Gustaw I Waza, [w:] Dynastie Europy*, red. K. Kurka, tom 12, *Wazowie*, Inowrocław 2011, s. 24-29.

⁴⁴ R. Szczurowski, *Zaradzić potrzebom doczesnym i wiecznym. Idea oświecenia w Kościele katolickim w Polsce (do 1795 r.)*, Kraków 2014, s. 93.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 94.

⁴⁶ *Kazanie Na niedzielę XIII. Po Świątkach (...) przez x. Karola Fabianiego (...), op. cit., s. 204-206.*

swoimi uczynił, y na mieyscu swoim Sędzię im Urząd na ziemi sprawować kazał, zaiste w pogardzie ich, on też sam pogardę odnosi. Jest on gorliwy o każdą zniewagę bliźnich naszych, a gorliwy tak, że nawet ogniem piekielnym grozi temu, któryby Brata swojego zelżywie szalonym nazwał⁴⁷.

Szydzącym więc z kapłanów groziła kara boska, ponieważ kapłan jest pośrednikiem między wiernymi a Bogiem i należy go z tego względu czcić. Ponadto Bóg uczynił z duchownych niejako swoich synów, których dopuścił do swej władzy⁴⁸. W innym miejscu ostrzegął, że: „...jeżeli temi zbawienia waszego pomocnikami wzgardzicie; bydź może że wam BÓG na ciężkie ukaranie wasze, pomocy ich nie pozwoli, kiedy iey na uniknienie zguby wieczney naybardziej potrzebować będziecie...”⁴⁹. Dla wzmocnienia przekazu przytoczył opowieść o Saulu, który pragnąc ujrzeć ducha Samuela, spotkał diabła, który przepowiedział mu bliską śmierć i potępienie:

Bydź śmierci bliskim, a zamiast Kapłana mieć przytomnego czarta! (...) Ale nie mógł się inszego Kapłana spodziewać przy śmierci, który prawdziwych kapłanów prześladował za życia. (...) Wierni Słuchacze, niech was BÓG od podobnego przypadku zachowa; ale sprawiedliwie się go lękać możecie, jeżeli z przyzwoitym dla Kapłanów y Duchownych poszanowaniem nie będziecie⁵⁰.

Filipecki zatem przedstawił osoby krytykujące kapłanów jako prześladowców, chciał przestrzec wiernych przed karą i utwierdzić ich w przekonaniu, że tylko z pomocą kapłana czeka ich spokojna śmierć i tylko oni mogą zapewnić im zbawienie.

Izabela Kępka, badając wybrane przykłady kazań oświeceniowych wydanych drukiem, wyróżniła podstawowe językowe środki perswazji. Wymieniła wśród nich środki leksykalne, czyli nazwy wartości i antywartości, apostrofy, które podkreślają emocjonalny związek z odbiorcami; zabiegi retoryczne w formie pytań medytatywnych zakończonych odpowiedzią, sentencji (zdań w formie oznajmującej, nie pozostawiającej

⁴⁷ *Na niedzielę IV. po Trzech Królach (...)* Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), *op. cit.*, s. 511.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 513.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 515.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 516.

miejsca na podważanie ich treści); morfologiczne środki perswazyjne w postaci formy trybu rozkazującego, a także słownictwo normatywne (mające na celu podkreślenie apelu) oraz jego powtórzenia (paralelizmy składniowe), zdania o charakterze wolitywnym łagodzące perswazyjny przekaz i wreszcie wypowiedzi o charakterze deklaracji, opierające się często na wspólnych poglądach autora przekazu i jego odbiorców⁵¹. Te same formy można odnaleźć w analizowanych powyżej kazaniach.

Gabriel Cedrowicz chętnie stosował apostrofy, często połączone z formą trybu rozkazującego, np.: „...Patrzayże teraz, co czci Kapłanom uymuiesz, co im wymawiasz stan i urodzenie; i, abo sobie, abo innym, przygań. Przygań Królom, i Oycom Królewskim; przygań samemu Chrystusowi Panu” (s. 56); „...co dziś wystawić konieczna, wystawić, mówię, wam stan Kapłański” (s. 5); „...wam zaś, co to na stan Kapłański biiecie, co mu uwłóczycie, co godności Kapłańskiej, ni za nic nie macie, powiadam: Nic was przed Bogiem nie usprawiedliwi” (s. 18); „...Uważaycie, co to, kiedy na swoje bezprawia, to zmrużonym okiem, kiedy na ich przewinienia, to do wytrzeszczu patrzycie; uważaycie, rumieniąc się na iego słowa” (s. 34); „...zmiłuy się, uwolniy Kapłanów od takiego wniosku, z sprawiedliwości, ia ciebie uwolnię, choć z łaski” (s. 39). Duchowny zwracał się do bezpośrednio zgromadzonych wiernych, bądź wybierając 2 os. liczby pojedynczej, aby niejako skrócić dystans między sobą a odbiorcami.

Dla lepszego zobrazowania omawianego tematu stosował powtórzenia, np.

Nie masz, gdzieby Kapłan potrzebny nie był. Rodzi się kto z nas; Kapłan mu potrzebny. Wstępuje w iaki stan; Kapłan mu potrzebny. Chory lub umiera; Kapłan mu potrzebny. Słowem; bez Kapłana, nie obedydziemy się w życiu, nie obedydziemy przy śmierci⁵²;

Kto o lada co pozywany? Kapłan. Kto w sądowniach szykanowany? Kapłan. Kto przez wyroki uciążony? Kapłan. Kto ostatni w odebraniu swej należytości, pierwszy zaś w przypadku? Kapłan. Kto w obgadywaniach

⁵¹ I. Kępka, *Językowe środki perswazji w polskich kazaniach katolickich od oświecenia do czasów współczesnych na wybranych przykładach*, „Język – Szkoła – Religia” 2009, nr 4, s. 154-156.

⁵² *Kazanie o godności i użytku kapłanów (...) przez X. Gabryela Cedrowicza (...)*, s. 149-150.

bezprzestannych? Kapłan. Kto w zazdrości, gdy co ma na polu, abo też i doma, u siebie, abo i u kogo? Kapłan⁵³.

Cedrowicz zastosował także w swojej wypowiedzi kontrast (połączony z formą trybu rozkazującego oraz nazwami antywartości), np.:

Niechay kto, byle nie z Duchownych, zrobi co naygorzey; nic to. Duchowny, Kapłan, niech przewini mało; to zaraz rozwiążłość, to zbrodnia, to srogi występpek. (...) Toż źli Kapłani, iż o swe mówią; wy nie źli, iż im, co ich, zatrzymujecie? Toż źli Kapłani, iż sobie prawnie postępuią; wy nie źli, iż ani krom prawa, ani za prawe, oddać im, co ich iest nie chcecie, tysiąc wybiegów przy tym czyniąc? (...) Zabiiąsz, iak wy? Ciemiężasz sieroty, iak wy! Krzywdzasz poddanych, iak wy! Przytrzymuiąsz zasługi, iak wy? Dybiąsz na cudze, iak wy? Gwałcąsz Święta, iak wy? Wywołuiąsz na siebie, iak wy? Chodząsz po domach podeyrzanych, iak wy? Łamiąsz przykazania natury, Boskie, Kościelne, Narodu, stanu, iak wy? (...) Co byś mówił o mnie, gdybym, widząc Szlachcica, abo Mieszczanina, iż się po rynsztokach wala, iż kradnie, źle żyje; rozgłaszał powszechnie, że wszyscy Szlachta, Mieszczanie, są pijanicami, są złodziejami, są hultajami. Toż mów i o sobie⁵⁴.

Wzmocnieniu przekazu służyć miało słownictwo normatywne oraz jego powtórzenia (połączone z nazwami antywartości):

Precz ich szkalowania, czernienia, szpocenia, czci im uymowania. Precz, niby uśmiechem dla żartu, a wrzeczy samey, na przegryzanie, z nich drwinkowania. Dyabelski to poszept i podmuch, którego, kto słucha, biada mu⁵⁵.

Wśród ciągu pytań medytacyjnych zakończonych odpowiedzią można przytoczyć fragment:

Bo, z kądże ta ich wina? Proszę. Pewnie, iż czasem sarkną na szczupłość dochodów? Pewnie, iż się o swoje upomną? Pewnie, iż swego prawnym muszą dochodzić sposobem? Te bowiem rzeczy naywięcey Kapłanom nieważność robią⁵⁶.

⁵³ *Ibidem*, s. 75-76.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 23, 26-28.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 97-98.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 25.

Cedrowicz zastosował również wypowiedzi o charakterze deklaracji w połączeniu z apostrofą i kontrastem:

Gdybym oto widział, tak ten świętobliwy powiedział Cesarz, że Kapłan grzeszy; zdiąłbym szatę moję, i okrył Kapłana, by go nikt nie doyrzał (...) Ty zaś pewniebyś, iak na dziwowisko, wszystkich pozwoływał; aby nań patrzyli, z niego urągali⁵⁷.

Często duchowny wykorzystywał w swojej wypowiedzi sentencje: „...Kapłani-ć teraz w niewielkiej przed światem uwadze” (s. 6); „...Świat więc błdzić musi. Tak iest; świat błdzi niechybnie, a błdzi na głowę, błdzi na swą zgubę” (s. 8).

Karol Fabiani, stosując apostrofy, wyrażał się w 1 os. liczby mnogiej, co pozwalało na uzyskanie lepszej więzi z odbiorcami kazania. Łączył także wypowiedzi o charakterze adresatywnym z formą trybu rozkazującego, np.: „...Jużeście powiedzieli, co was od powinnego Kapłanów poszanowania odraża? Słuchajciez co wam na to odpowiadam”⁵⁸. Często wykorzystywał różne sentencje, np. „...Kapłańska godność większa iest, niżeli Królewska, bo sami Królowie, do nóg się Kapłańskich zniżają, z pokorą grzechy swoje wyznają, na sąd się Kapłański zdaią i o rozgrzeszenie proszą”⁵⁹; „...Jeżeli który iest zły, iest zły sam sobie, osławiać, nawet i złego nie godzi się, gdyż przez osławienie osoby iednego acz złego Kapłana, wszystkim się dobrym sława uymuie”⁶⁰.

W kazaniu Fabianiego można także odnaleźć pytania medytatywne z odpowiedziami: „...Znieważyciele Stanu Kapłańskiego i Osób Bogu poświęconych, gdy ich lekce sobie ważą, albo się z nich naśmiewają, wicież czym to Duchem czynią? Pewnie nie Duchem Chrystusowym”⁶¹ oraz „...Daymy to, żeby też który Duchowny był zły. Cóż wam świeckim do tego? Nie iesteście sędziami Kapłanów”⁶².

⁵⁷ *Ibidem*, s. 35.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 202.

⁵⁹ *Kazanie Na niedzielę XIII. Po Świątkach (...) przez x. Karola Fabianiego (...)*, s. 196.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 206.

⁶¹ *Ibidem*, s. 198.

⁶² *Ibidem*, s. 203.

Dla wzmocnienia przekazu można przytoczyć przykład kontrastu, w którym Fabiani zestawiał kapłanów z aniołami:

Aniołowie nie mają mocy wiązania i rozwiązania grzechów. Kapłani tę moc, i władzę mają. Aniołowie nie mogą ofiary Ciała Pańskiego sprawować, Kapłani mogą, Aniołowie nie będą nikogo sądzili, Kapłani i samych Aniołów, iako wyraźnie Paweł S. mówi..."⁶³.

Swoją wypowiedź łagodził poprzez zdania o charakterze wolitywnym:

...my nie chwalemy tego, co w stanie Kapłańskim nagannego iest. Ani się tego zapieramy, i owszem, ze wstydem naszym wyznajemy, że i między nami Duchownemi, trafić się może iaka niedoskonałość, bośmy ludzie tak iako i wy⁶⁴;

Wszyscy tego pragniemy, żebyśmy mieli, w ten moment Przewodnika na drogę wieczności, któryby nas Świętymi Sakramentami opatrzywszy, Duszę naszą Bogu polecił, i oddał. Nie otwieraymyż nigdy ust naszych, na ich obmowę, żeby nam ich Bóg w tenczas, nie zamknął, kiedy nam będą najpotrzebnieyszemi⁶⁵.

Andrzej Filipecki w swoich kazaniach również posługiwał się językowymi środkami perswazji. Wykorzystał nazwy antywartości, takie jak: „poniżenie”, „obrzydzenie”, „pogarda”⁶⁶, „fałsze”, „błędne nauki”, „wzgarda”, „ostre przymówki”, „źli i nieprzykładni”, „ze zgorzeniem żyjących”⁶⁷ oraz wartości, np. „dostojność kapłańska”⁶⁸. Sięgnął po słownictwo normatywne, wzmacniając swoją argumentację, np.:

Z iaką to się zaś Dusz ludzkich szkoda, z iakim Wiary Świętej poniżeniem, z iaką samegoż Chrystusa, którego oni Namiestnikami są, y Boski iego między ludźmi Urząd sprawują, pogardą dzieie, widzą to dobrze wszyscy Boga się boiący, y gorzkiemi na to łzami płaczą!⁶⁹;

⁶³ *Ibidem*, s. 195.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 202-203.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 206-207.

⁶⁶ *Na niedzielę III. po Trzech Królach (...)* Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), *op. cit.*, s. 493-494.

⁶⁷ *Na niedzielę IV. po Trzech Królach (...)* Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), *op. cit.*, s. 537-539.

⁶⁸ *Na niedzielę III. po Trzech Królach (...)* Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), *op. cit.*, s. 496.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 494.

Wierni Słuchacze, niech was Bóg od podobnego przypadku zachowa; ale sprawiedliwie się go lękać możecie, jeżeli z przyzwoitym dla Kapłanów y Duchownych poszanowaniem nie będziecie⁷⁰.

Mieć Duchownych za próżnujących y nie pożytecznych, y dla tego im czci powinney uymować, wielka niewdzięczność. Mieć Duchownych za popsutych y nieprzykłych, y dla tego ich przyzwoicie nie czcić, wielka niesprawiedliwość⁷¹

oraz, dołączając jednocześnie apostofofę: „...Y w rzeczy samey Słuchacze, nigdy wzgarda y nie cześć Kapłanów, nie iest bez wzgardy y nie czci samegoż Boga..”⁷², „...strzegą was Trzody Chrystusowey iako naywiernieysi, że tak rzekę psi. Znienawidźciesz sobie saley tych psów, a kto was od wilków na Kościół zawziętych obroni?”⁷³.

Aby wzmocnić przekaz kazania, Filipecki wykorzystał apostofofę wraz z powtórzeniem:

Wam się żadna nie podobała kompania, żebyście iey iakoą o Duchownych, czyli to prawdziwą czyli zmyśloną powieścią, rozśmieszyć nie mieli. Wam się żadna nie podobała uczta, żebyście iey iaką Duchownych obową, iako potrawy solą, przyprawić nie chcieli. Wamj się wielką zdawało mądrością, co przeciwko nim paszkwilującego napisać, a zaś wielką prostotą iawnie z nimi publicznym posiedzeniu przestawać⁷⁴.

By wywrzeć silniejszy nacisk na odbiorców wypowiedzi, połączył apostofofę z formą trybu rozkazującego: „...Patrzcież więc, iakoście źle czynili, kiedyście z niedobrym dla nich sercem, y z letkim Osób ich poważaniem byli”⁷⁵.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 516.

⁷¹ *Na niedzielę IV. po Trzech Królach (...)* Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), *op. cit.*, s. 539.

⁷² *Na niedzielę III. po Trzech Królach (...)* Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), *op. cit.*, s. 512-513.

⁷³ *Na niedzielę IV. po Trzech Królach (...)* Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), *op. cit.*, s. 545.

⁷⁴ *Na niedzielę III. po Trzech Królach (...)* Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego (...), *op. cit.*, s. 514.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 514.

Chętnie sięgał po pytania medytatywne, często zakończone odpowiedzią:

Lecz Kapłan czymże jest w porównaniu z Bogiem? Izali on się jego sługą y niewolnikiem nazwać nie powinien? A jednak na słowa tego sługi, tego niewolnika, Bóg każdego dnia stępuje z Nieba, y całą powagę swoją zamyka pod osobami Chleba⁷⁶;

Y będziecież więc od tych wielkiej zacności y cnoty ludzi odrodni, abyście przyzwoitego Kapłanom poszanowania nieoddawali, których oni przeważnym rozsądkiem swoim tak wielokiej czci godnemi odsądziłi? Będziecież tak samym że Zbawicielem swoim pogardzający, abyście tych czci y szanować nie mieli, którym on w uszanowionej Ciałą swego ofierze, nieiakiej nawet nad sobą samym Zwierzchność pozwolił⁷⁷;

...możecież rozumieć Słuchacze, że Bóg który Kapłanów tak wysoko wyniósł, niechce aby też Lud, nad którym im Zwierzchność powierzył, wysoko ich poważał? Y owszem pewni bądźcie, że jeżeli o cześć swoją gorliwy jest, y o ich też się cześć gorliwie uymuie...⁷⁸

Wypowiedź łagodził poprzez zastosowanie form adresatywnych, wzmacniających emocjonalną więź ze słuchaczami, takich jak:

Ale oraz wyraziłem nie wątpię to wszystko, co nayściślejszy na was obowiązek wkłada, abyście z należytą dla nich czcią, z należytym poszanowaniem byli. Bo nierozumiecie, że władza ta y dostoyność tylko jest czasowym y że tak rzekę pożyczanym tytułem, któryby im, gdy się spodoba, odebrać można. (...) Kapłańska dostoyność, bo żadney, nietylko ludzkiej, ale y Anielskiej mocy niemasz, żeby ją Kapłanom wydrzeć y odebrać mogła⁷⁹;

Ja żebym temu tak wielkiemu złemu iakie z strony moiej lekarstwo przyniósł, a niektórym zwiedzionym (...) obmamione oczy otworzył, o poszanowaniu Duchownych, iako o rzeczy do poprawy obyczajów ludzkich naybardziej potrzebney, do was pomówić biore przedsię⁸⁰.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 499.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 506.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 511.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 496-497.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 493.

Łagodzeniu przekazu miały służyć również wypowiedzi o charakterze wolitywnym, takie jak: „...niech wam dobrotliwy Bóg, lepszego o nas zdania, lepszego na swoje dobro względu użyczy!”⁸¹, a także:

Z tym wszystkim ja bynajmniej temu nie przeczę, że y Duchowni mają swoje przywary y niedoskonałości; y że nie wszyscy cnotliwi, y doskonali są: Sądzę iednak iż dla iednego y drugiego złego, nie trzeba obwiniać wszystkich, gdyż inni bardzo się od niego różnią⁸²

oraz wypowiedzi o charakterze deklaracji:

Dla was będziemy pracować we dnie, będziemy czuwać w nocy, będziemy po Kościołach, po ambonach, po konfesyonałach, po szpitalach, po więzieniach, po szkołach, wysługować się wam ustawicznie⁸³.

W podsumowaniu można stwierdzić, że w omawianym okresie doszło do zeświecczenia stanu duchownego oraz jego deprawacji. W kazaniach znalazł odbicie konflikt, prawdopodobnie ostry, między kapłanami a wiernymi. Istotą tego konfliktu jest oskarżanie duchownych o zaniedbanie norm moralnych i zatrącenie duchowości. Ci odpierają atak, używając biblijnej zasady: „Kto z was jest bez winy niech pierwszy rzuci kamień”. Wbrew pozorom kaznodzieje bardzo dobrze charakteryzują na fali tej polemiki stan duchowny i jego ułomności. W przedstawionych fragmentach kazań wymienione zostały grzechy społeczne, przy czym kaznodzieje twierdzili, że przykłady występków kapłanów to przypadłości nielicznych, tym samym starali się odeprzeć oskarżenia, sprzeciwiali się przenoszeniu przywar jednostek na całość stanu. Szukali wyjaśnienia uprzywilejowania stanu duchownego w Piśmie Świętym (niekiedy ich nadużywając i przeinaczając znaczenie cytowanych fragmentów) i posłannictwie Bożym. W analizowanych tekstach uwidoczniło się odbicie narastania w społeczeństwie tendencji antyklerykalnych. Najczęściej kaznodzieje polemizowali z oskarżeniem o nieużyteczność, gromadzeniem dóbr oraz nieprzykładnym zachowaniem. Usiłowali także wywrzeć wrażenie na wiernych poprzez

⁸¹ *Na niedzielę IV. po Trzech Królach (...)* Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipieckiego (...), *op. cit.*, s. 562.

⁸² *Ibidem*, s. 554.

⁸³ *Ibidem*, s. 562.

wywołanie poczucia winy i strachu przed karą boską. Przypominano przede wszystkim o obowiązku szanowania kapłanów wynikającym z Pisma Świętego. Powoływano się także na przykłady postaci historycznych, słynących z poważania duchowieństwa. Zaznacza się jednak w przytoczonych fragmentach pewnego rodzaju konflikt – z jednej strony została postawiona swoista barykada „my kapłani” – „oni wierni” (wynosząca niejako duchowieństwo ponad stan świecki), z drugiej zaś mowa jest o tym, że duchowni są takimi samymi ludźmi jak członkowie społeczeństwa, skłonni do grzechu. Ujawnia się tutaj także problem rozumienia przez księży posługi kapłańskiej, zderzenia dwóch koncepcji – z jednej strony zaznaczają swoją rolę w życiu wiernych, z drugiej strony mienia się jednak jedynie sługami i posłannikami Boga, podczas gdy z nauk Chrystusa wynika, że duchowni mieliby być sługami ludu i prawdopodobnie tego oczekiwało od nich społeczeństwo.

Kaznodzieje stosowali językowe środki perswazji takie jak apostrofa, nazwy wartości i antywartości, słownictwo normatywne i jego powtórzenia, formę trybu rozkazującego, pytania medytatywne lub ich ciągi, sentencje, deklaracje. Niezwykle jednak trudnym jest jednoznaczne określenie wpływów kazań na postawę wiernych. Teksty przypominające o należnym kapłanom szacunku drukowano przez cały okres panowania Stanisława Augusta (zwłaszcza w latach 80. XVIII w.), stąd można przypuszczać, że krytyka nie cichła, a walka Kościoła z oskarżeniami nie przynosiła oczekiwanych efektów.

Bibliografia

Źródła:

Kazanie Na niedzielę XIII. Po Świątkach. O poszanowaniu Kapłanów. I Stanu Duchownego, [w:] *Kazania na niedziele całego roku z różnych kaznodziejów wybrane w krótki i jasny sposób mówienia ułożone przez X. Karola Fabianiego kanonika kaliskiego szkół wojewódzkich łęczyckich kaznodzieję. Na rok pierwszy część II. W Kaliszu w drukarni J. O. Xiążęcia Imć. Prymasa Roku Pańskiego. 1786.*

Kazanie o godności i użytku kapłanów przy Pierwszej Ofierze kapłana miane przez X. Gabryela Cedrowicza. Kanonika Łęczyckiego, Plebana Opatowskiego i Słupskiego Komisarza Biskupiego Dyecezyi Wrocławskiej w Polsce, Szkół Kali-

skich Kaznodzieie. W Kaliszu. 1789. W drukarni J.O.X. Jmci Prymasa, Arcybiskupa Gnieźnieńskiego.

Na niedzielę III. po Trzech Królach. Kazanie II. O poszanowaniu duchownych, [w:] Na niedziele całego roku Kazania Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego Kanonika Gremialnego Lwowskiego Niegdyś przez Iedenascie Lat w teyże Katedrze Kaznodzieię wydane. Podług Czterech Części Roku Na cztery Tomiki podzielone. Tomik I. Zamyka w sobie Kazania od Adwentu do Wielkiego Postu. We Lwowie w Drukarni Bractwa Trojcy Świętey. Roku 1783.

Na niedzielę IV. po Trzech Królach. Kazanie II. O poszanowaniu duchownych, [w:] Na niedziele całego roku Kazania Przez W. JMci Xiędza Andrzeja Filipeckiego Kanonika Gremialnego Lwowskiego Niegdyś przez Iedenascie Lat w teyże Katedrze Kaznodzieię wydane. Podług Czterech Części Roku Na cztery Tomiki podzielone. Tomik I. Zamyka w sobie Kazania od Adwentu do Wielkiego Postu. We Lwowie w Drukarni Bractwa Trojcy Świętey. Roku 1783.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań-Warszawa 1990.

Bibliografia:

Butterwick-Pawlikowski R., *Między Oświeceniem a Katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia” 2014, nr 30.

Butterwick-Pawlikowski R., *Polska rewolucja a Kościół katolicki. 1788-1792*, tłum. M. Ugniewski, Kraków 2019.

Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy: 1564-1995, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, opracowanie elektroniczne <https://www.jezuici.krakow.pl/bibl/enc.htm>, [data dostępu: 18.05.2020].

Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego, z licznemi jej dopełnieniami, przy współprawnictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego, t. V., Warszawa 1874.

Kaczmarek R., *Fabiani Karol (1716-1786)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. VI, Kraków 1948.

Kępka I., *Językowe środki perswazji w polskich kazaniach katolickich od oświecenia do czasów współczesnych na wybranych przykładach*, „Język-Szkoła-Religia” 2009, nr 4.

Kopczyński M., *Gustaw I Waza*, [w:] *Dynastie Europy*, red. K. Kurka, tom 12 *Wazowie*, Inowrocław 2011, s. 24-29.

Korytkowski J., *Prałaci i kanonicy Katedry Metropolitańskiej Gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych podług źródeł archiwalnych*, Gniezno 1883.

Litak S., *Od reformacji do oświecenia: Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994.

Łysiak-Łątkowska A., *Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli polskiego oświecenia*, Słupsk 2003.

- Pelczar J., *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, t. II *Kaznodzieje polscy*, Kraków 1896.
- Smoliński W., *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, Warszawa 1979.
- Snopek J., *Objawienie i Oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986.
- Szczurowski R., *Zaradzić potrzebom doczesnym i wiecznym. Idee oświecenia w Kościele katolickim w Polsce (do 1795 r.)*, Kraków 2014.
- Ślusarska M., *Kaznodziejstwo epoki stanisławowskiej – inspiratorzy, twórcy, odbiorcy*, „Napis” Seria II, 1995.
- Ślusarska M., *Oświeceniowe modele biskupa, plebana i parafii. Kontynuacja czy zmiana tradycji?*, [w:] *Dwór – plebania – rodzina chłopska. Szkice z dziejów wsi polskiej XVII i XVIII wieku*, red. M. Ślusarska, Warszawa 1998.
- Tazbir J., *Staropolski antyklerykalizm*, „Kwartalnik Historyczny” 2002, nr 3.
- Wysocki J., *Kościół w okresie oświecenia i rozbiorów państwa polskiego (1764-1815)*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań-Warszawa 1979.
-

DEFENSE OF THE CLERICAL STATE AGAINST CRITICISM IN PRINTED SERMONS FROM THE REIGN OF STANISŁAW AUGUST (1764-1795)

Abstract: During the Enlightenment, the Catholic Church had to face a crisis of faith along with criticism brought about by the emergence of new ideas. The clergy were accused of uselessness and, at the same time, of living a secular lifestyle. Attempts were made to respond to such criticisms via a number of means, including sermons. In this context the texts of Karol Fabiani, Andrzej Filipecki and Gabriel Cedrowicz have been analyzed. The article presents the method of defense and counterarguments of the clergy.

Keywords: *enlightenment, Catholic church, sermons, critics, Poland, 18th century*

Martin Golema
Univerzita Mateja Bela
Filozofická Fakulta
Banská Bystrica, Slovenská republika
ORCID: 0000-0003-1980-2022

ŽÁNER KÁZNE V SLUŽBÁCH OSVIETENSKÝCH IDEÁLOV. OBRAZY MESTA AKO „NEBESKÉHO JERUZALEMA” ALEBO „HRIEŠNEHO BABYLONU” V KÁZŇACH SLOVENSKÝCH OSVIETENSKÝCH VZDELANCOV¹

Možných perspektív pri pohľade na žáner kázne je rozpracovaných viacero, my budeme vychádzať z toho, že kázeň možno legitímne vnímať či skúmať aj ako prototypový orálne prednášaný či tlačený žáner spoločenského reintegrojujúceho interdiskurzu. Z tejto perspektívy (budovanej na báze Linkovej teórie interdiskurzu, potenciál fungovať ako interdiskurz má podľa J. Linka práve náboženstvo, ale aj filozofia či literatúra²), sa nám kázeň javí ako „duchu doby” viac alebo menej otvorený, teda v istom zmysle dosť „všeživý”, plastický a dynamický žáner reintegrojujúci i viaceré dobové špeciálne diskurzy. V 18. storočí bol tento žáner spoločensky veľmi významný, bol orientovaný nielen na tradičný alebo aktualizujúci výklad biblického textu; zrejmy historický pohyb ťažiska kázňového žánru v skúmanom období (najmä v rokoch tzv. „josefinizmu” v Rakúskej monarchii) možno sledovať smerom od kázne ako exegetickej homílie silno viazanej na biblický text a zaužívanú tradíciu jeho výkladu ku kázni skôr tematickej (vyjadrujúcej sa aj k aktuálnym „svetským” témam), často

¹ Štúdia je výsledkom riešenia projektu Vedeckej grantovej agentúry Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky a Slovenskej akadémie vied číslo 1/0747/18 (*Obrazy sveta ako výskumná doména humanitných vied. Produkcia, distribúcia, recepcia a spracovávanie obrazov sveta*).

² J. Link, *Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik*, [w:] *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Hrsg. J. Fohrmann und H. Müller, Frankfurt a. M. 1988, s. 284-311; J. Link, *Versuch über den Normalismus: wie Normalität produziert wird*, Göttingen 2009.

novátorskej, otvorenej viac svetu a osvietenškému „duchu doby“, a preto unikajúcej (u slovenských protestantov) z prísneho zovretia tradičného luteránskeho biblizmu.

Jeden zo zaujímavých a v slovenskej kultúre aj vplyvných variantov práve takejto angažovanej, teda svetu a vplyvným dobovým ideológiám výrazne otvorenej kázne bol pestovaný na prelome 18. a 19. storočia. Vznikal a formoval sa v špecifickom spoločenstve slovenských protestantských vzdelancov, evanjelických farárov pôsobiacich v habsburskej monarchii v širšom okolí slovenských banských miest (centrovaných okolo Banskej Bystrice) v rokoch vlády cisára Jozefa II., teda v rokoch 1780-1790. Týmto kňazom – vzdelaným odchovancom nemeckých univerzít, zapísaným už v mladosti medzi „akademických mešťanov“ (väčšinou na univerzite v Jene), a tiež nadšeným prívržencom radikálne osvietených jozefinských reforiem tradičná kázeň „z kancl'a“ už evidentne nestačila. V rámci zosilneného ľudovýchovného aktivizmu a veľkých osvietených nádejí chceli osloviť i podstatne širšie publikum, a to napr. aj prostredníctvom „novín“, periodických tlačovín kratšieho rozsahu, teda inak, ako to dovoľuje príliš úzko chápaná kázeň. Mali potrebu limitujúce možnosti kázne doplniť a ďalej rozšíriť, pokračovať v kázaní aj mimo kostola (už v gravitačnom poli iných, svetských a viac učených žánrov „zlievajúcich sa“ do spoločného prúdu dobového žurnalistického interdiskurzu špecificky reintegrujúceho moralizujúcu náboženskú kázeň s inými, najmä vedeckými dikurzmi). V dobovom jazyku sa pre fenomén, pod jednou pojmovou „strechou“ integrujúci kázne, vedy i umenia vžilo širšie označenie „literní umění“³.

³ K dobovým umeleckým „fazetám“ významu dôležitého slovného spojenia „literní umění“ komplexnejšie L. Rišková, *Básnik a jeho Poezye*, [w:] B. Tablic, *Poezye*, (ed.) L. Rišková, Bratislava 2019, s. 57-70, tiež 193-212. Na iné, komplementárne, viac už vedecké „fazety“ toho istého slovného spojenia (s viacerými „fazetami významu“ prezieravo počíta tzv. kognitívna definícia v etnolingvistických slovníkoch), odkazuje zase nápadne dlhý podnázov knižného vydania *Starých novín literního umění*, išlo tu o kolektívny súbor prác spomínaných evanjelických vzdelancov. *Staré noviny* najprv vychádzali periodicky ako mesačník (1785), neskôr však boli súborne vydané aj knižne v Banskej Bystrici v roku 1786, hlbšej analýze týchto „novín“ sa budeme venovať nižšie. Ich spomínaný podnázov znel takto: „Spolusebrání rozličných Spisů z všelikého Umění historického, geografického, filozofického, fyzikálního, hvězdářského a ekonomického k užitečnému Času trávení v Umění zběhlých slovenského Jazyka milovníků a potřebnému naučení mladého věku Lidí z částky z jiných knih vytahnutých a v slovenské čisté roucho oblečených, z částky pak v nově vydělaných“. Záverečný článok knižného vydania *Starých novín*, napísaný ich iniciátorom a hlavným redaktorom O. Plachým, však priamo odkazoval skôr k najvlastnejšej funkcii kázňového žánru, keď hierarchicky

Slovenskí osvietenský vzdelanci sa chceli práve prostredníctvom rozvíjania „literního umění“ užšie a na dobovej úrovni spolčiť najmä s (nemeckým) učným svetom a tak iniciatívne participovať nielen na dejinách spásy, ale i na radikálnych reformách v ich okruhu veľmi obľúbeného panovníka, cisára Jozefa II.

Ich ľudovýchový recept pochádzal z ideovej kuchyne dobového meštianstva. Bola ním až puritánsky prísna výchova či skôr prevýchova „ľudu“ k neúnavnej činnosti, pravidelnosti, dochvilnosti, racionálnemu uvažovaniu, triezvosti, šetreniu a presnosti⁴. Táto nová, pôvodne meštianska ideológia, razantne presadzovaná aj samotným cisárom Jozefom II., v rokoch osvietenského jozefinizmu do veľkej miery „kolonizovala“ aj kostoly v habsburskej monarchii, premenila ich na akési „domy osvety“⁵ („kolonizovala“ teda nutne i žáner kázne). Jeden z aktívnych dobových aktérov M.I. Mošovský napr. píše, že „*kostol a kancel' je obecna škola pro chude duchem*“⁶.

V západnej Európe 18. storočia sa postupne objavuje a etabluje tlačeneý žurnalistický reintegroujúci intediskurz vyrastajúci aj z takto angažovaných kázni, vznikajú tu početné novinárske podujatia nabité étosom aktivizmu, askézy a vzdelania adresované predovšetkým rastúcim mestským stredným vrstvám. Takéto iniciatívy sa objavujú už začiatkom 18. storočia v Anglicku (*Tatler, Spectator*) a v Nemecku (napr. *Moralische Wochenschriften* v Jene). Práve nemecké novinárske iniciatívy inšpirovali slovenských evanjelických kňazov z budúceho redakčného okruhu *Starých novín literního umění* (viacerí z nich strávili študentské roky na univerzite v Jene). Tento okruh slovenských vzdelancov mal navyše charakter kultúrneho spolku, učenej spoločnosti. O ich jenským vzorom inšpirovanom

najvyšší cieľ novín jasne a nedvojznačne definoval predovšetkým v nábožensko-morálnej oblasti: „Ano toto institutum jest nařízeno k rozšířování dobrých a křesťanských mravů, aby lidé byli pracovití, dobří a poslušní – aby se varovali všeho toho, což štěstí jejich tovaryšství kazí“. (*Staré noviny literního umění* [...], B. Bystrica 1786). K (starobylému) východiskovému žáneru kázne nepriamo odkazoval, domnievame sa, i samotný názov-oxymoron „Staré noviny“. K zámeru z kresťanského hľadiska bezpečne a korektne reintegrovať viaceré (najmä vedecké) špeciálne diskurzy do celistvého prúdu „literního umění“ zase odkazuje zvláštny podnázov „*Spolusebrání rozličných Spisů*“.

⁴ B. Loewenstein, *Projekt moderny*, Praha 1995, s. 252.

⁵ T. Münz, *Filozofia slovenského osvietenstva*, Bratislava 1961, s. 53.

⁶ T. Münz, *op. cit.*, s. 53.

kolektívnom predsavzatí vydávať „noviny“ sa môžeme dočítať v bratislavských *Prešpúrskych novinách*⁷ (1785, č. 35):

Již od některého času cosi se nám v uších pletlo, žeby se praví jedno učené tovaryšstvo okolo Banských měst na tom bylo sněslo, aby něco takového, jako ono Jenanské, k chvále našeho znamenitého Slovenského národu na světlo vydalo. Jakby ale jináče totiž chválitebné umínění s učeným světem spolčiti mohlo, jiný lepší prostředek vynaleznouti nemohlo, totiž učené tovaryšství, jak kdyby po kusu něco vydávalo. Pročež sobě vyvolilo jméno Staré noviny z kterých Každý měsíc, jedna knižečka že čtyř Archů záležející v Banské Bystřicy u Pána Jana Jozefa Tumlera privilegiatního Knihlačitele, vytlačena bude.

Autorský okruh *Starých novín* deklaroval pozoruhodne širokú jazykovú otvorenosť ďalším prispievateľom⁸. Pôvodný názov spolku protestantských kňazov plánujúceho vydávanie *Starých novín* bol „učené tovaryšství“, „erudita societās“, P. Valaský v súpise uhorských spolkov *Conspetus reipublicae litterariae in Hungaria* (1785) pridal označenie „slavica“, aby spomínané „učené tovaryšství“ odlíšil od podobných inorečových spoločností vznikajúcich vo vtedajšom Uhorsku. Ako členov tejto spoločnosti uvádza Valaský evanjelických kňazov Augustína Doležala, Ondreja Plachého a Jána Hrdličku. Iné pramene⁹ zoznam členov dopĺňajú, uvádzajú i Michala Semiana, Michala Institorisa Mošovského a Juraja Ribaya. Predsedom tejto učenej spoločnosti a hlavným redaktorom *Starých novín*

⁷ „Prešpúrske Noviny“ 1785, č. 35.

⁸ „Slovenští Novináři“ z *Prešpúrskych Novín* (tie vychádzali v Bratislave v slovakizovanej bibličtine v rokoch 1783 -1787) sľubovali banskobystrickým *Starým novinám* všestrannú pomoc. Uverejnili zaujímavú výzvu pre potenciálnych prispievateľov: „Komukoli pak bude dobrá libá vůle, toto chválitebné usylování svými přídávky ozdobiť, ten nechať s podepsáním svého jména, aneb v tajnosti aby zjevně chválen byl, Pánu Impressorovi odešle, a o to právě nic nepečuje komuby - toto chválitebné Umínění, neyprv na paměť bylo přišlo. Kdoby pak sobě aneb snad netroufal, aneb se právě styděl tomuto učenému tovaryšství své přídávky v Slovenském, snad y mateřinském jazyku, odeslati, ten nechať takové v Řeckém, Latinském, Vlachském (Italiánském), Francouzském, Německém, Uherském, a jestli se líbí y Židovském odešle a my takové k obecnému vzdělání naší mnohovážné Veřejnosti, věrně přeložíme“ („Prešpúrske Noviny“ 1785, č. 35).

⁹ E. Fordinálová, *Stretnutie so starším pánom alebo Tragédia Augustína Doležala*, Martin 1993; J. Ďurovič, *Evanjelická literatúra do tolerancie*, Martin 1940; F. Ruttkay, *Prvý slovenský časopis – Staré noviny literárneho umění*, „Otázky žurnalistiky“ 1987, č. 1, s. 23-31; J. Valach, *Erudita societās slavica*, „Literárny archív MS“ 1973, s. 95-111.

bol Ondrej Plachý. Učená spoločnosť teda združovala široký a dosť reprezentatívny okruh protestantských slovenských vzdelancov.

Novinové články v „*Starých novinách*“, i ďalšie početné „ľudovýchovné“ (osvetové) práce a knižky (napr. i nižšie analyzovaná *Postyla domovní* z roku 1805) vytvorené, preložené či upravené členmi tohoto učeného spoločenstva, nepochybne formálne, no i obsahovo vyrastajú z kázňového žánru (v historickom oblúku sa doň neskôr i navracajú). *Staré noviny literního umění* z roku 1785 preto vnímame a interpretujeme ako určitý doplnok a žurnalistický komplement, predĺženie, pokračovanie, vylepšenie a zintenzívnenie kázní. Tieto „noviny“ verne odrážajú atmosféru veľmi sľubne naštartovaného rozmachu nepriviligovaných vrstiev v období vlády Jozefa II. Pomerne razantný nástup vzdelaných protestantských reprezentantov slovenského „tretieho stavu“ (v tábore slovenských katolíkov mu zodpovedalo rovnako masívne tzv. „berňolákovské“ hnutie) bol sprevádzaný popularizáciou nových ideí (teda aj ich nutnou interdiskurzívnu reintegráciou v širšom, veľmi liberálne definovanom rámci „literního umění“). Táto bola až neskôr, najmä po smrti cisára v r. 1790, príkro zabrzdená, a to aj v dôsledku revolučných udalostí vo Francúzsku (nehatený a takmer necenzurovaný všestranný rozvoj „literního umění“ v rokoch jozefinizmu sa na dlhší čas vymkol kontrole konzervatívnejších zástupcov „trónu a oltára“, neskôr už predstavoval pre nich vyslovene explozívnu, nebezpečnú záležitosť). Dozvuky práve tohto obdobia však možno evidovať i v neskorších, už v iných historických okolnostiach podstatne opatrnejšie formulovaných prácach členov „erudita societatis slavica“.

Panovník Jozef II. cieľavedome vytváral veľmi priaznivé podmienky pre rôznorodé ľudovýchovné podujatia, kňazi (katolícki a protestantskí) sa v jeho predstavách mali stať najmä „úradníkmi štátu“. Cisár presadzoval politiku, ktorá do veľkej miery rezonovala so snahami „učeného tovaryštví okolo Banských měst“. Napr. i kontroverzné Jozefom II. plánované a aj razantne presadzované „rozplynutie“ historického Uhorska v širšom a modernizovanom štátnom celku Jozefovej ríše členov banskobystrickej učenej spoločnosti, na rozdiel od väčšinou opozične naladených privilegovaných uhorských stavov a vysokých predstaviteľov uhorskej katolíckej cirkvi, vôbec neiritovalo, naopak, skôr ho vítali. Evidentne uzavreli akýsi „pakt“ medzi Jozefovým racionálnym despotizmom a slobodným myslením,

uzavreli ho podobne ako napr. Immanuel Kant s pruským kráľom¹⁰, a tento „pakt“ ich zaväzoval napr. ku kompromisom aj v jazykovej oblasti (niektorí z nich napr. bez výhrad akceptovali napr. i Jozefove germanizačné snahy¹¹).

Veľké nádeje, ktoré u slovenských protestantských kňazov a vzdelancov vzbudzovala práve jozefínska tendencia oslobodzovať individuum, charakteristicky vyjadril v básni venovanej Jozefovi II. J. von Sonnenfels: *„Bud' vládcom občanov, nie otrokov, svoju moc si vybuduj z ich srdcí len“*¹². „Srdcia“ dobových vzdelaných slovenských protestantov boli, po storočiach tvrdých náboženských perzekúcií a prenasledovania, v tejto záležitosti vyladené zvlášť ústretovo. Kým doboví konzervatívni katolícki kronikári videli v radikálnych jozefínskych opatreniach (napr. v rušení niektorých kláštorov a v ďalších zásahoch do cirkevných záležitostí) počiatok „panstva Antikrista“, protestantský pohľad, teda pohľad z pozície predtým dlhodobo len druhoradých, trpených alebo aj prenasledovaných občanov habsburskej ríše bol radikálne iný. Veľmi pozitívny vzťah vzdelaných slovenských protestantov k cisárovi možno ilustrovať i zaujímavým príkladom z Čiech, tu napr. českí sedliaci, patriaci pred prijatím Jozefovho tolerančného patentu k tzv. „tajným evanjelikom“, po smrti Jozefa II. odmietli vziať skon svojho dobrodincu na vedomie a čakali na jeho slávny návrat. Ešte o desať rokov po cisárovej smrti, na prelome storočí, mnohí z nich verili, že Napoleon Bonaparte je Jozefov syn, ktorý prichádza, aby vyhnal z českého kráľovstva vrchnosť, a nastolil evanjelickú vieru ako jediné štátne náboženstvo¹³. Početné pramene konštatujú u cisára Jozefa II. veľmi naliehavo pociťovanú „modernú“ reformátorskú potrebu priblížiť svoju ríšu k veľmi radikálne postavenej osvietenскеj norme. Táto snaha ho myšlienkovito stavala až do blízkosti švajčiarskych kalvinistov, škótskych puritánov, amerických kvakerov či dokonca francúzskych jakobínov¹⁴, práve ona bola tým, čo k nemu silno priťahovalo i členov bansko-bystrickej „erudita societas slavica“.

¹⁰ I. Kant, *Odpoveď na otázku: čo je to osvietenstvá?*, „Filosofický časopis“ 1993, č. 3, s. 381-387.

¹¹ Podrobnejšie M. Golema, *Projekt mentálnej urbanizácie v Starých novinách literárneho umění*, Banská Bystrica 1999.

¹² Citované podľa M. Machovec, *Předrevoluční jakobín aneb život plný paradoxů*, [w:] *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, red. M. Machovec, Praha 1995, s. 15.

¹³ B. Hamannová, *Habsburgové*, Praha 1996, s. 185.

¹⁴ M. Machovec, *op. cit.*, s. 17.

Kým napr. katolícky kardinál Batthyany v Uhorsku patril medzi najrozhorčenejších odporcov Jozefa II¹⁵. a v kruhoch vysokého katolíckeho kléru si panovník vyslúžil hanlivú prezývku „Glaubensfeger“ (metla náboženstva), medzi presvedčenými prívržencami Jozefa II. nachádzame skutočne „podozrivo“ veľa protestantov, ktorých zvlášť silne oslovovalo, okrem mnohého iného, i to, že panovník „žil ako prvý z panovníkov až asketicky prosto a striedmo“¹⁶. V stykoch s nepriviligovanými stavmi neprejavoval nadradenosť, skôr zvýšenú empatiu, ba dokonca sympatiu i k „tretiemu stavu“. Radikálne pozitívnejším spôsobom oceňoval nekatolíkov: vzdelancov, mešťanov i iných pre ríšu užitočných ľudí práce (dobovo značne populárnym sa stal napr. príbeh o cisárovej orbe pluhom v moravských Slavíkoviciach, udalosť tu v 19. storočí pripomínal i liatinový pomník).

Stále ešte silné ozveny ducha jozefínskych (i širšie osvietenských) reforiem, žánrovo formátované už opäť „konzervatívnejšie“, teda v podobe kázní, možno nájsť i v knihe kázní s názvom *Postyla Domovní aneb Křesťanská Přemýšlování na Nedělní a Sváteční Evangelia k slávě Boží a všeobecnému Vzdělání zporádaná... od Ondřeje Plachého... V Banské Bystrici* (1805). Túto postilu (zbierku kázní) z nemčiny preložil, doplnil a vydal iniciátor a hlavný redaktor *Starých novín* (vracajúci sa už od viac žurnalistických žánrov otvorených dobe naspäť ku „konzervatívnejšiemu“ žánru tlačenej kázně a k evanjelickému biblizmu). Autorom originálu tejto pôvodne nemeckej postily s názvom *Christliche Hauspostille*¹⁷ bol nemecký evanjelický farár a pedagóg Christian Gotthilf Salzmann, Plachého úvod k jej prekladu však naznačuje, že v prípade tejto zbierky kázní išlo skôr o jej voľné prepracovanie či skôr spoluautorstvo, Plachý totiž upozorňuje, že postila je „od Krystyana Salzmann v nemeckom jazyku sepsaná, a skrze mne a pomocy Boží, ne toliko do tohoto preložená, ale zvláštním spôsobom, k spasytedlnému vzdělání spořádaná...“.

V *Postyle domovní* sa vo vnímaní a dobovom (priamom alebo metaforickom) hodnotení protikladov medzi mestom a dedinou ešte dá zreteľne rozpoznať starší osvietenský fundament ako emocionalizovaný

¹⁵ E. Winter, *Jozefinizmus a jeho dějiny*, Praha 1945, s. 112.

¹⁶ M. Machovec, *op. cit.*, s. 17.

¹⁷ Ch.G. Salzmann, *Christliche Hauspostille*, Schnepfenthal 1793.

protiklad „sprosté Osady“, „pulérovanější Města“, na časovej osi v obrazoch histórie úzko spájaný s dvojicou konceptuálnych metafor „tmavá noc“ stredoveku a „rozednívání“ od 15. storočia. Stretávame sa tu ešte stále so skôr pozitívnym vnímaním a hodnotením mesta a „vzdelanejších“ mestských foriem života (charakteristickým pre *Staré noviny*), no objavujú sa tu už aj úplne iné, nové tóny s iným biblickým metaforickým krytím, pri pohľade Plachého (Salzmanna) na dobové mesto už evidentne cítiť vzrastajúce znepokojenie. Napr. ešte aj známy nemecký sociológ Max Weber, autor dôležitých prác o protestantskej etike a protestantskej vnútrosvetskej askéze, podložených aj vlastnou autopsiou, používal pri vnímaní mestskej kultúry tiež veľmi pozitívnu, trocha jemnejšie vybrúsenú, pôvodne však „osvietenskú“ optiku, sám sa identifikoval ako „Bürger“, teda ako niekto, kto cíti v osvietenskom zmysle svoju stavovskú vyvolenosť, svoje misijné poslanie vo vzťahu k „barbarským roľníkom periférie“¹⁸. Podobne pozitívny základný postoj k mestu charakterizoval i viacerých slovenských osvietenských kňazov – puritánsky prísnych „priateľov ľudu“ najmä v rokoch jozefinizmu, prejavoval sa však v slovenskej kultúre i oveľa neskôr, v historicky už nových súvislostiach a generačne rôzne aktualizovaných formách (vyrastajúcich však – viditeľne či menej viditeľne – i zo starých biblických konceptuálnych metafor čiže i z utopických osvietenských projekcií mesta ako možného budúceho „nebeského Jeruzalema“). V slovenskej kultúre sa „kult mesta“ (spole so svojim protipólom – zatracovaním mesta) opakovane vynáral (najmä medzi vzdelanými protestantmi) ako veľká téma počas celého 19. storočia, a to v rámci dôležitých sporov o charaktere slovenského národa a o jeho (urbánnom alebo rurálnom) dejinnom smerovaní.

V rokoch jozefinizmu ešte pomerne jednoznačné pozitívne zvýznamňovanie dobového mesta (jeho hodnôt a životných foriem) ako s veľkými nádejami budovaného budúceho „nebeského Jeruzalema“ (typické pre *Staré noviny*) sa už po roku 1800 postupne vytráca, mesto sa už stáva skôr nebezpečným priestorom (v metaforickom pomenúvacom mode „hriešnym Babylonom“). V Plachého/Salzmannovej *Postyle domovní* z roku 1805 sa napr. dozvedáme, že „člověk v městě, zvláště pak ve velikém,

¹⁸ M. Weber, *Výbor z díla*, Praha, 1969.

v ustavičném nebezpečení se nalézají, a protož y v nešťastlivejších okolostojích jsa postaven, nikdy náležitě pokojný býti nemůže¹⁹. A naopak: „Ve všech, neb Dědinách živu býti, jest jistě velmi veliké, a nepřeláčené štěstí“²⁰. V „přemýšlování“ o „nebezpečnostech“ mestského života sa o meste dozvedáme toto: „Mezy tak rozličnými lidmi, musy člověk tam živ býti, s nimi obcovati, y neníli to nebezpečné? Nemůželi ponekud, y neymravnějšího člověka, zlý příklad nakazyti?“²¹ Priestor reálneho (uhorského či nemeckého) mesta z konca 18. či začiatku 19. storočia už totiž čoraz menej praje „puritánsky“ asketickému spôsobu života, propagovaného prísny a náročným dobovým protestantizmom, takmer „nebeský Jeruzalem“ sa preto i v očiach prísnych protestantských kazateľov postupne mení na „hriešny Babylon“. Z nasledujúcich riadkov kázne (zaujímavo nadpísanej ako „přemýšlování“ o nebezpečnosti mestského života) už cítiť vo vzťahu k mestu a mestskej kultúre sklamanie a strach: „Tak hle! člověk lehce může, v velikých městech, skrz obyčejné náklonosti k rozkošem, svěden, oklaman, skažen, a o své ctnosti připraven býti...“²² „Jak mnozý záhalčiví, kterýž žádného uloženého povolání nemají, jen podle svých zlých žádostí živí jsou, a jakožto lvové rvoucí obcházejí hledající, kdežby nevinnost svěsti mohli!“²³

Dobovými protestantmi (najmä prísneho pietistického razenia) zvlášť oceňovaná až nutkavá pracovitost²⁴ úzko spojená s veľmi prísnou „vnútrosvetskou askézou“, teda napr. i s prísny „zošňurovaním“ akejkoľvek luxusnej i prestížnej spotreby či telesných pôžitkov („veselostí“), sa teda z dobového reálneho mesta či mestečka vytráca a naopak, množia sa tam „příležitosti k rozličnému kratochvílení [...] Jak lehce člověk, na to přiveden býti může, aby tyto veselosti často navštěvoval!... Nemůželi

¹⁹ *Postyla domovní...*, op. cit., s. 162.

²⁰ *Ibidem*, s. 160.

²¹ *Ibidem*, s. 166.

²² *Ibidem*, s. 167.

²³ *Ibidem*, s. 164.

²⁴ O novom vnímaní a vyššom, v princípe nearistokratickom, no pre dobovú stredoeurópsku mestkú kultúru príznačnom oceňovaní duševnej či telesnej práce sa v *Postyle domovní* dozvedáme, že práca: „... není nejakové těžké jho, kteroužby nám byl Bůh jakžto pokutu za hříchy naše naložil; ona jest oučastenství ustavičného díla Božího - Bylaliby práce nejakové jho, y pročzeby Bůh jednostejně dělal?...“ A keďže sa „skrze pracování, Božími Spoludelníky stávame [...] y jakžebychom ty práce s radostí na se nevzali, kteréžto každému z nás jsou odmerené?“ (*Ibidem*, s. 120).

člověk, velmi lehce tím způsobem, od svého povolání odveden býti, od opatrování svých dítek se vzdáliti, ano k zpozdilému, a neporádnému pracování naklonen býti?"²⁵ Reálne mesto v skúmanom „přemyšlování“/ kázni (konceptualizované už metaforicky viac ako „hriešny Babylon“), teda mesto vzdalujúce sa utopickým osvietenským predstavám budúceho „nebeského Jeruzalema“, bolo zasiahnuté, okrem iných znepokojivých procesov, i neočakávanými ohlasmi a dôsledkami francúzskej revolúcie. Nepraje preto už ani samotnej kresťanskej viere, pretože práve tam „...množý náboženství posměváči, kteřížto tý pravdy, jenžto nám jsou tak důležité, nás až posavad v našich povinnostech posylnovaly, v souženích uspokojovaly, v krechkostech a hříších nám k potěšení sloužily, vysmívají, a v lehkost uvěsti hledají“²⁶.

V reálnom meste (teda v stredoeurópskom meste na počiatku 19. storočia) sú teda nebezpečne ohrozované obidva základné protestantské prostriedky spásy – viera i s ňou úzko spájaná nutkavá protestantská pracovitosť a askéza, odporúčanou alternatívou sa preto stáva skôr útek z „hriešneho Babylonu“. Staršia jozefínska dichotómia „pulérovanejší Města – sprosté Osady“ sa, už po prevratných revolučných udalostiach vo Francúzsku, v myslení časti slovenských osvietencov a najmä u ich neskorších, romantizmom zasiahnutých pokračovateľov postupne začína obracať.

Najplnšie a najrazantnejšie veľmi silný príklon k biblickej konceptuálnej metafore mesta ako „hriešneho Babylonu“ vyjadruje aj iný v slovenskej kultúre zvlášť vplyvný evanjelický vzdelanec Ľudovít Štúr, vedúca osobnosť slovenského národného hnutia a slovenského literárneho romantizmu. V práci *Slovanstvo a svet budúcnosti* (v ktorej v rámci hegeliansky formátovanej filozofie dejín reintegruje pomocou charakteristických konceptuálnych metafor viaceré špeciálne diskurzy, išlo tu o jeho kultúrno-politický testament poznačený hlbokým sklamaním z výsledkov revolúcie 1848-1849) už Ľudovít Štúr Slovákom (i všetkým Slovanom) odporúča celonárodné odmietnutie nastáňovať sa do veľkých miest a zopakovať tak historickú chybu Západu: „Meštianska spoločnosť sa ocitla na Západe v katastrofálnom stave: najväčšie bohatstvo je sústredené

²⁵ *Ibidem*, s. 166.

²⁶ *Ibidem*.

v rukách niekoľkých osôb a slúži pritom najmä ako prostriedok na dosiahnutie pôžitku, (pôvodná asketická mentalita mešťanov je teda definitívne preč – pozn. M.G.) existuje tu však súčasne popri nesmiernej biede”²⁷. Neskorý Štúr tu už zvýznamňuje a konceptualizuje explozívne napredujúce urbanizačné procesy a rozrastajúce sa dobové mesto z úplne inej pozorovateľskej pozície, vyrastajúcej z iných biblických obrazov, teda už z pozície obhajcu tradičnej spoločnosti – konzervatívneho mysliteľa (jeho konzervativizmus sa – s istými problémami – snažíme vnímať a popisovať ako „legitímnu intuíciu človeka modernej doby”²⁸.

Z tejto Štúrovej, už prototypovo romantickej, antiosvietenskej observačnej pozície, nadväzujúcej však i na metaforiku staršieho observačného jazyka kázní časti slovenských osvietenských kňazov, bývalé aristokratické elity predstavujú menšie zlo ako nové elity meštianske, rovnako tradičné feudálne právo tým, že rodiny pripútavalo k pôde, poskytovalo im zároveň väčšie istoty, aké mal biedny človek „niekde na nároží vo veľkom meste... na seba ponechaný a bez akýchkoľvek prostriedkov... vytrhnutý z rodičovského domu”²⁹, a teda zbavený istôt a opôr tradičnej spoločnosti. Podľa Štúra: „Bez toho, že by sme sa tu chceli čo len v najmenšom zastávať feudálneho práva, ktoré sa u nás Slovanov aj tak nikdy neujalo, obsahovalo v sebe zdravé jadro”³⁰, pretože obmedzovalo voľné nakladanie s pôdou, bránilo roztriešteniu pozemkového vlastníctva a následnému veľkému zbedačeniu roľníctva a úteku do miest. Tu v mestách potom bývalí roľníci „dohnaní do zúfalstva snujú pomstu... tu je žriedlo drzého, úbohého komunizmu”³¹ píše osvietenstvom už hlboko sklamaný Ľudovít Štúr v roku 1852³². Súčasťou práve takéhoto silnejúceho

²⁷ L. Štúr, *Slovanstvo a svet budúcnosti*, Bratislava 1993, s. 87.

²⁸ F. Novosad, *Súčasný liberalizmus: Dohodnúť sa o spravodlivosti*, [w:] *O slobode a spravodlivosti*, Bratislava 1993, s. 17.

²⁹ L. Štúr, *op. cit.*, s. 88.

³⁰ *Ibidem*, s. 88.

³¹ *Ibidem*, s. 89.

³² Ľudovít Štúr, emblémová a komplikovaná postava-symbol slovenskej národnej identity, svoju prácu *Slovanstvo a svet budúcnosti* koncipoval po nemecky v prvej polovici 50. rokov 19. storočia, asi v rokoch 1852 – 1853. Krátko nato ako čerstvý štyridsiatnik zomrel. Rukopis sa dostal v roku 1862 do Ruska, kde vyšiel o päť rokov neskôr (1867) s podtitulom Posolstvo Slovanom z brehu Dunaja v preklade Vladimira Ivanoviča Lamanského. V roku 1909 vyšlo toto dielo v cárskom Rusku druhý raz. Nemecký originál tohto Štúrovho spisu vyšiel na domácej pôde až v druhej dekáde existencie prvej Československej republiky zásluhou prof. Josefa

romantického kultu vidieka sa neskôr, najvýraznejšie napr. v Nemecku, stala dokonca až nenávisť k veľkostatkom: „Nadvláda veľkomiest zničí všetko, čo má dušu a čo je prirodzené (...) hlavne nemeckú krajinu a sedliakov (...) mestá sú hrobom nemectva”³³.

Neskorý Štúr, hlboko sklamaný mestskou kultúrou i výsledkami revolúcií z rokov 1848-49 kladie otázku:

Je teda vzdelanosť nazývaná osvietenstvom naozaj žiarivou zástavou, pod ktorou stáť znamená najvyššiu blaženosť a ktorá oprávňuje hlasy národov k jej chvále? Toto takzvané osvietenstvo vystavovali ako najdrahší klenot a považovali ho za cenný výdobytok získaný v boji so stáročiami; pri skutočnom svetle ho však nemôžeme považovať za nič iné, než omyl bujnejúci vo svojej prázdnote a nárokuje si tým najopováhlivejším a najnehoráznejším spôsobom na svoju domnelú hodnotu³⁴.

Štúr tu veľmi polemicky nadväzuje na dobre viditeľnú líniu myslenia protestantských sloveských vzdelancov s teologickým vzdelaním, myslenie neskorého Štúra už plne „žije” metaforou mesta ako hriešneho Babylonu³⁵.

Ak zameriame pozornosť na tieto historicky premenlivé a krajne protichodné „obrazy” mestského sveta a mestských hodnôt, vyrastajúce aj zo starobylých biblických metafor dlhodobo rozvíjaných najmä v rámci kázňového žánra, ťažisko nášho výskumného záujmu môžeme presunúť od otázky, aké vlastne stredoeurópske mesto v 18. či v 19. storočí „objektívne” bolo, k otázke akými možnými historicky (a metaforicky) podmienenými spôsobmi bolo vnímané. Následne sa môžeme posunúť aj k inej, súvisiacej

Jiráskova (rok 1931). Prvý slovenský preklad textu vznikol až v polovici 30. rokov minulého storočia, ale prekladateľ Mikuláš Gacek ho neurobil z nemeckej pôvodiny, ale zo spomenutých ruských vydání. Tento preklad vtedy knižne nevyšiel, a nevyšiel ani na druhý pokus v 40. rokoch, zrejme z politických dôvodov (vojnový slovenský štát sa totiž aktívne angažoval vo vojne proti Sovietskemu zväzu), kompletný slovenský preklad tohto diela z viacerých dôvodov knižne vyšiel až v r. 1999.

³³ Citované podľa P. Johnson, *Dějiny dvacátého století*, Praha 1991, s. 119.

³⁴ L. Štúr, *op. cit.*, s. 24.

³⁵ Slovenská kultúra i politika, už dlhodobo rozštiepená pozdĺž liberálno-konzervatívnej osi, sa i dnes vysporadúva s touto Štúrovou otázkou, s nechutou k „osvietenskému” svetu, teda s dilemou či romanticky odísť žiaľit medzi „zrúcaniny minulosti” alebo sa s nádejou prispôbiť znepokojivej dynamike moderného sveta, či povedať „áno” osvietenstvu (i v jeho nových globalizujúcich formách) alebo spomaliť a začať kopat’ protiosvietenské zákopy.

otázke: ako by mohla vyzerat' kognitívna definícia slova „mesto“ zachytávajúca viaceré, a to aj ostro protirečivé dobové „fazety“ významu? V ďalšom spresnení, inšpirovanom kognitívnou lingvistikou a kognitívnou literárnou vedou, ktorými konceptuálnymi metaforami sa vtedy „žilo“ v rámci konkrétnych sporiacich sa dobových vzdelaneckých komunit?

Až po takomto prestavení ohniska pozornosti môžeme (napr. prostredníctvom analýzy *Postily domovní* či *Starých novín*) zhustene opísať rozličné podoby sporu dvoch odlišných, kontrastných a sváriacich sa obrazov sveta, dvoch vedľa seba existujúcich ustálených štýlov sémantizácie dávajúcich fenoménu mesta zmysel a určujúcich jeho význam i pomocou biblických metafor. Tieto dva „obrazy sveta“ (v obvyklom a častom súčasnom zjednodušení „liberálny“ a „konzervatívny“ či „mestský“ a „vidiecky“) predstavujú skúmateľné, dlhodobo utvárané kultúrne výtvyry s mimoriadne hlbokými koreňmi odkazujúcimi i ku kázňovému žánru. Fungujú ako balíky určitým spôsobom sedimentovanej skúsenosti, ktoré ako apriórne významové štruktúry predchádzajú (a určujú) subjekt-objektový vzťah. Predstavujú teda kognitívno-emocionálne filtre, cez ktoré sa svet mesta „javil“ a i dodnes „javí“ slovenskému človeku. Dnes prevládajúca „objektivistická“ kultúrna história³⁶ od ich existencie, od ich usporiadateľskej sily bežne abstrahuje, nepredstavujú pre ňu perspektívnu tému, my sa však sústredíme práve na ňu.

Pri pokusoch o porozumenie či skôr o „zhustený opis“ veľmi starých, no stále na novo prepukajúcich, teda i súčasných slovensko-slovenských „kultúrnych vojen“ narážame v rôznych obrazoch mesta ako starobylých „kontajneroch“ významu na vzájomne protirečivé vrstvy sedimentovanej skúsenosti, apriórne konštruujúce buď predstavu mesta ako „nebeského Jeruzalema“, alebo mesta ako „hriešneho Babylonu“. S týmito dvoma ostro protirečivými štýlmi sémantizácie korešponduje alebo „urbánna“ predstava raja – mesta alebo „agrárna“ predstava raja – záhrady (obidve môžu v reintegrovanom interdiskurze fungovať i ako metaforické fraktálové zmenšeniny Slovenska či Európskej únie). Obidva obrazy ako apriórne interpretačné schémy (aktivované alebo naopak utlmované v konkrétnych použitíach) majú čosi, čo možno nazvať

³⁶ K „mýtu objektivismu“ sa kriticky a obsažne vyjadrujú G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory, ktorými žijeme*, Brno 2002, s. 202-241.

konštrukčnou silou. Takúto konštrukčnú silu je však ochotná prisúdiť kultúrnym pojmom istej vymedziteľnej kultúry iba kantovská filozofická paradigma, podľa ktorej prvky toho, čo nazývame „jazykom“ či „mysľou“, prenikajú tak hlboko do toho, čo nazývame „skutočnosťou“, že sám projekt predstavovania nás samotných ako „mapujúcich“ niečo na jazyku nezávislé je od samého počiatku „*fatálne polovičatý*“³⁷.

Pôvodne osvietenský obraz ideálneho a silne idealizovaného mesta (ako viac či menej sekularizovaného „nebeského Jeruzalema“) prenikal, v 18. i 19. storočí i s pomocou kázni či ich rôznych učených žurnalistických doplnení a kontinuantov, do „skutočnosti“ veľmi hlboko, usporadúval ju, koncentroval v sebe množstvo viac alebo menej utopických nádejí (alebo, naopak, fóbií spájaných s iným obrazom „hriešneho Babylonu“). Obsahoval vábivé historické prísľuby, dnes zmutované napr. už i do podoby technomorfne dizajnovaného digitalizovaného „nebeského Jeruzalema“. S dlhodobou zhromažďovanou usporiadateľskou silou usmerňoval, a to aj prostredníctvom kázni ako zvlášť vplyvného žánra dobového interdiskurzu, slovenský kultúrny pohyb smerom k vytúženým (či, naopak, obávaným) mestským bránam a k mestskej mentalite³⁸.

Už v dobových osvietenských kázňach i v ich žurnalistickom rozšírení, teda i v *Starých novinách*, sú sformované dve protikladné observačné pozície, dva protikladné observačné (proto)jazyky a teda i dva ďalej historicky rozvíjateľné kognitívno-emocionálne filtre, cez ktoré sa už našim osvietencom „javil“ svet mesta a následne i povaha (mentalita) slovenského národa. V týchto dvoch krajných polohách³⁹ nachádzame buď dobovo „progresivistické“ kritické obrazy slovenského dedinského ľudu (káraného prísnymi osvietenskými kňazmi a učiteľmi) váhavo a okúňavo stojaceho pred bránami budúceho „nebeského Jeruzalema“, ale nachádzame tu už i ostro protichodné idealizujúce obrazy ľudu držiaceho sa sebedovome práve svojich starobylých rurálnych tradícií, múdro

³⁷ H. Putnam, R. Rorty, *Co po metafyzice?*, Bratislava 1997, s. 57.

³⁸ V dobovej mentálnej výbave slovenských vidiečanov ešte nepretvorenej dostatočne ofenzívne šíreným „literným umením“ (zahŕňajúcim, popri iných žánroch, napr. i tlačené kázne v podobe postíl) napr. chýbala O. Plachému aj „*koruna všech Ctností Tovaryšství lidského*“ a sestra „*Lásce křesťanské*“ (*Staré noviny...*, *op. cit.*, s. 459) – „snášelivost“. V pozadí Plachého osvietenských predstáv sa teda vznášala liberálno-utopická sekularizovaná predstava znášateľného „nebeského Jeruzalema“ zbaveného nevzdelanosti, poverčivosti a fanatizmu.

³⁹ O nich podrobne Golema, *op. cit.*

odmietajúceho vstúpiť do „hriešneho Babylonu“. Tieto protichodné metafory, dnes už väčšinou hlboko ukryté a čitateľné len v najstarších jazykových a textových sedimentoch, konceptualizujúce mesto buď ako „nebeský Jeruzalem“, alebo ako „hriešny Babylon“, sa stali v dejinách slovenskej kultúry dôležitou obraznou osnovou mnohých vnútorne symetrických, dnes už väčšinou plne sekularizovaných, systematicky previazaných (a na prvý pohľad nemetaforických) sémantických dichotómií. Predstavujú však stále podstatnú súčasť rôznych sváriacich sa „režimov reči“ vystavaných okolo dôležitých konceptuálnych metafor a dodnes rôznymi spôsobmi „dláždia“ cesty našim základným (dnes veľmi polarizovaným) predstavám o národných či európskych dejinách⁴⁰.

Za všetky na tejto starej metaforickej báze osnované spory možno ako ilustráciu spomenúť skutočne prototypový spor zo začiatku 20. storočia. Išlo o spor evanjelického teológa a luteránskeho kňaza Jána Lajčiaka, prívrženca liberálnych smerov v cirkevných otázkach i v slovenskom národnom hnutí, držiteľa teologického doktorátu z parížskej Sorbony a Jozefa Škultétyho, angažovaného slovenského intelektuála viac „štúrovského“ (romantického) razenia⁴¹. Z Lajčiakových prác sála veľmi silné napätie medzi odporúčanou urbánnou normou a rurálnou slovenskou fakticitou. Škultéty sa ho pokúšal zmierniť, keď v polemike s Lajčiakom napísal: „Ideál dobre je vysoko postaviť, a treba poučovať i karhať, ale v úsudkoch zachovajme náležitú mieru. A keď pričierno maľujeme samých

⁴⁰ „Myšlení je imaginativní v tom smyslu, že pojmy, které nejsou přímo ukotveny ve zkušenosti, jsou zastoupeny metaforami, metonymiemi a mentální obrazností – jež všechny přesahují doslovné zrcadlení neboli zobrazení vnější skutečnosti. Právě tato imaginativní schopnost umožňuje »abstraktní« myšlení a dláždí mysl cestu mimo to, co můžeme vidět nebo čeho se můžeme dotknout.“ (G. Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci. Co kategorie vypovídají o naší mysli*, Praha 2006, s. 14) Tému možno plne vzťahnuť tak na prototypovo „liberálne“ súčasné textové výtvy, ako aj na ich súčasné „konzervatívne“ protipóly, a to najmä vtedy, ak zalistujeme v starších textových sedimentoch, napr. kázňach.

⁴¹ Podľa Lajčiaka útočiaceho s pozdnoosvietenským kritickým pátosom na romantické obhajoby mestskou kultúrou ešte „nepokazeného“ slovenského dedinského ľudu: „Zaslepení a ideálne prepíati priatelia slovenského ľudu spievajú hymny o peknote slovenského života. Všetko je im ideálne krásne. Spievajú o ľude zdravom, čistom, životaschopnom, o úhl'adných domoch, o pestrých krojoch, o krásnom speve a o mnohom tomu podobnom. Kdežto v skutočnosti niet pravdy ani jednej litery v tých hymnách“ (J. Lajčiak, *Slovensko a kultúra*, Bratislava 1994, s. 168). „Národ slovenský, tvoriaci vážny element v uhorskej krajine, nevydobyli si ešte ani zd'aleka tej hodnoty, akú by mať mal v krajine. Vinou toho sme si sami. Navyknutý na »dolce far niente« /sladké ničnerobenie/ nechce sa nám sily svoje náležite napnúť a dokázať, akoby sa patrilo, svoju života a kultúry schopnosť.“ (*Ibidem*, s. 91).

seba, odvraciamе pozornosť od krajinských pomerov a snímame vinu z veľikých vinníkov⁴². To, čo je podľa Škultétyho Lajčiakom „pričierno maľované“, je práve dobová stále ešte rurálna slovenská ľudová mentalita, povaha slovenského národa opierajúca sa o jeho jazykový obraz sveta. Lajčiak ju identifikuje ako hlavného „páchatel’a“ zodpovedného za neutešené kultúrne pomery. Jeho ideový oponent Škultéty, aj keď vidí hlavného páchatel’a v krajinských pomeroch vtedajšieho Uhorska bezohľadne presadzujúceho tvrdú maďarizáciu a polofeudálne privilégia maďarských či pomadžarčených elít, nepopiera nutnosť poučovať i karhať, a teda mentálne pretvárať ľudové spoločenstvá. Základná konceptuálna metafora, do ktorej je zarámovaný obraz slovenského ľudu, je však u Lajčiaka, Škultétyho totožná, je to metafora žiaka. Ale kým „puritánsky“ prísni „žalobcovia“ osvietenského razenia (Lajčiak, v *Starých novinách* Plachý) navrhujú zašikovať žiaka – páchatel’a do mesta pred súdnu stolicu „univerzálného“ rozumu a tam ho podrobiť až zničujúco prísnej kritike, romantická (či aj staršia protoromantická) „obhajoba“ (Škultéty, v *Starých novinách* napr. Augustín Doležal) tvrdí, že žiakovi – slovenskému národu treba hlavne postaviť modernejšiu školu, aby sa mohlo prejaviť jeho inak obdivuhodné „prirodzené“ nadanie. No ortiel je v oboch prípadoch veľmi podobný, aj keď rozdielne nalievavý, je to kultúrna homogenizácia slovenského ľudu na báze vysokej mestskej kultúry, je to racionálne disciplinovanie, mentálne „pomeštiečenie“, inými slovami celonárodná púť k „osvícení“ ako k pôvodne urbánnej norme.

Sociológ Max Weber pomerne presvedčivo ukázal, ako táto norma už od 16. storočia vznikala pod vplyvom asketického protestantizmu, práve na báze Weberových bohato argumentovaných zistení možno s porozumením vyložiť, ako aj v dobových slovenských chrámoch pod palbou kázní (a v nich aktualizovaných biblických metafor) vznikala „moderný“, mentálne už skôr mestský človek ako „subjekt sebareglementácie, sebadisciplinovania a zvažovania pomeru medzi výnosmi a nákladmi“⁴³, teda disciplinovaný „puritán“ žijúci „podľa biblie a účtovnej knihy“, pre ktorého práve nutková pracovitosť a zároveň prísna askéza boli podstatnými prostriedkami seba výchovy a sebaformovania. Aj v slovenských roľníckych

⁴² Citované podľa R. Chmel, *Kritika a kontinuita*, Bratislava 1975, s. 92.

⁴³ F. Novosad, *Kultúra princíпов a kultúra zručností*, „Filozofia“ 1997, č. 1, s. 3-9.

spoločenstvách sa zásluhou kázňového žánru postupne objavovali jednotlivci žijúci „podľa účtovnej knihy”, Weberove asketické „zarábajúce stroje”, jazykom *Postyly domovní* „plní obyvatelé bleskem měst oslepení”.

V snahe v mestách „aspoň své dítky osaditi” začali podstatne viac dbať aj o ich vzdelanie. Typicky ich k tomu zaväzovala napr. *Postyla domovní*: „Bůh i chudobným a neučeným lidem dítky požeňává: tedy y to znáti musíme, žeby nemohlo býti docela nemožné, takovým potřebné vynaučování, a potřebné vychovávání udělovati”⁴⁴. Aby aj pri nich „cyl Stvořitele obdržen byl”, je im treba venovať všetok mimopracovný voľný čas:

Ovšem nám naše zaměstnání s pracemi našeho povolání vždycky to nedopouští, abychom dítky své vůkol sebe měli; ale právě proto, tím pilněji na takové pozorovati máme, když sme od práce svobodní... To však mnozí rodičové nečiní, vždy jen své dítky od sebe vzdáliti hledají, a bez nich, do všelijakého jdou tovaryšství, v nemžtoby se náležite obveselovati mohli!⁴⁵

I bežná, predtým neproblematizovaná (tradične skôr zanedbávaná) starostlivosť o vzdelávanie detí je teda v *Postyle domovní* už vykreslená ako významný asketický prostriedok plne rovnocenný iným vysoko hodnoteným činnostiam (modlitbe, práci), získava teda v dobovom protestantskom „obrazu sveta” až sakrálny status. Je teda valorizovaná rovnako vysoko a predstavuje pre človeka vyzdvihnutého či povolaneho do úradu Božieho „*Spoludelníka*” s novou intenzitou pociťovaný záväzok. Na jeho základe napr. i jednoduchí dedinskí rodičia sú povinní rozpoznať u dieťaťa prirodzené nadanie a ak je to možné, vzdelaním mu otvoriť cestu zo stavovského zovretia (najčastejšie i dvere z dediny do mesta):

Jen neyprvé to samé zkušjme, k jakovým pracem naše dítky neyvětší náklonnost ukazují; zdáliš více k pracem duchovním, čili k tělesným? zdáliš k takovým, kteréž se při sezení vykonávají, a neb k jiným, kteréžto s mnohým pohybováním těla jsou spojené? zdáliš k takovým, kteréž mnohé rozmyšlování potřebují, a neb k jiným, k nimžto se většjí přisylení

⁴⁴ *Postyla domovní, op. cit.*, s. 75.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 83.

ramén vyhledává. Tak je zaopatříme dobrou radou, a slušnou příležitostí, aby se v tomto zaměstnání k budoucímu prospěchu svému cvičily⁴⁶.

Pod polarizovanými obrazy sveta, ktoré sa i dnes veľmi aktívne a konflikte prejavujú v „kultúrnych vojnách“ v slovenskom prostredí, možno vytušiť aj podpisy niektorých vyššie citovaných „puritánskych“, mestu zvlášť naklonených osvietenských učiteľov ľudu, ale tiež aj ich romantických či proromantických oponentov fandiach viac dedine a vidieku. Ich charakteristické texty (často vo forme kázňového žánra, osnované obvykle v podobe „rýmujúcich sa“ ideových sporov a napätí, konceptualizované – explicitne či implicitne – prostredníctvom metafor) obsahujú napr. i *Postyla domovní* či *Staré noviny*. Slovenskí osvietenci a tiež ich oponenti, dnes už hlboko ponorení a ukrytí v subjekte/jazyku, sú, zdá sa, ešte stále určitým spôsobom kultúrne aktívni (a neustále aktualizovateľní). Práve v súvislosti s ich protichodnými koncepciami možno hovoriť o špecificky slovenskom variante slovenského (liberálneho) protestantského „puritanizmu“ ako významného mestotvorného a i dynamizujúceho národovtvorného činiteľa, na druhej strane tiež i o jeho konzervatívnejšej a opatrnejšej romantickej protiváhe. I texty osvietenských kázní (a ich učených dotvorení či kontinuantov) teda môžu ukazovať na veľmi dôležité historické súvislosti a dnes už sotva viditeľné určujúce kultúrne väzby, no zároveň i na živú usporiadateľskú silu veľmi starých metafor.

Literatúra

Brtáňová E., *Stredoveká scholastická kázeň*, Bratislava 2000.

Chmel R., *Kritika a kontinuita*, Bratislava 1975.

Ďurovič J., *Evanjelická literatúra do tolerancie*, Martin 1940.

Fordinálová E., *Stretnutie so starším pánom alebo Tragédia Augustína Doležala*, Martin 1993.

Golema M., *Projekt mentálnej urbanizácie v Starých novinách literárneho umění*, Banská Bystrica, 1999.

Hamannová B., *Habsburgové*, Praha 1996.

Johnson P., *Dějiny dvacátého století*, Praha 1991.

Kant I., *Odpoveď na otázku: čo je to osvícenství?*, „Filosofický časopis“ 1993, č. 3, s. 381-387.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 197.

- Kowalská E., *Kázeň ako zdroj informácií pre sociálne a politické dejiny? K možnostiam interpretácie kázňovej tvorby luteránskych exulantov z Uhorska*, [w:] *Slovenský literárny barok. Venované 340. výročiu smrti Petra Benického*, eds. Z. Kákošová, M. Vojtech, Bratislava 2005, s. 118-129.
- Lajčiak J., *Slovensko a kultúra*, Bratislava 1994.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory, ktorými žijeme*, Brno 2002.
- Lakoff G., *Ženy, oheň a nebezpečné veci. Co kategorie vypovídají o naší mysli*, Praha 2006.
- Link J., *Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik*, [in:] *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Hrsg. J. Fohrmann und H. Müller, Frankfurt a. M. 1988, s. 284-311. s. 284-311.
- Link J., *Versuch über den Normalismus: wie Normalität produziert wird*, Göttingen, 2009.
- Machovec M., *Předrevoluční jakobín aneb život plný paradoxů*, [w:] *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, red. M. Machovec, Praha 1995, s. 9-25.
- Novosad F., *Kultúra princípov a kultúra zručností*, „Filozofia“ 1997, č. 1, s. 3-9.
- Novosad F., *Súčasný liberalizmus: Dohodnúť sa o spravodlivosti*, [w:] *O slobode a spravodlivosti*, Bratislava 1993, s. 7-18.
- Postyla Domovní aneb Křesťanská Přemýšlování na Nedělní a Sváteční Evangelia k slávě Boží a všeobecnému Vzdělání zporádaná... od Ondřeje Plachého... V Banské Bystrici 1805.*
- „Prešpurské Noviny“ 1785.
- Putnam H., Rorty R., *Co po metafyzice?*, Bratislava 1997.
- Rišková L., *Básnik a jeho Poezye*, [w:] B. Tablic, *Poezye*, ed. L. Rišková, Bratislava 2019.
- Ruttkay F., *Prvý slovenský časopis – Staré noviny literárního umění*, „Otázky žurnalistiky“ 1987, č. 1, s. 23-31.
- Salzmann Ch.G., *Christliche Hauspostille*, Schnepfenthal 1793.
- Staré Noviny literárního Umění. Spolusebrání rozličných Spisů z všelikého Umění historického, geografického, filozofického, fyzikálního, hvězdářského a ekonomického k užitečnému Času trávení v Umění zběhlých slovenského Jazyka milovníků a potřebnému naučení mladého věku Lidí z částky z jiných knih vytahnutých a v slovenské čisté roucho oblečených, z částky pak v nově vydělaných, jímž místo Předmluvy předložen jest Charakter anebože Vyobrazení našeho milostivého Cýsaře a krále Jozefa II ho. V B. Bistrici... 1786.*
- Štúr L., *Slovanstvo a svet budúcnosti*, Bratislava 1993.
- Valach J., *Erudita societas slavica*, „Literárny archív MŠ“ 1973, s. 95-111.
- Winter E., *Jozefinismus a jeho dějiny*, Praha 1945.

**SERMON AS GENRE IN THE SERVICE OF ENLIGHTENMENT IDEALS:
THE TOWN AS “HEAVENLY JERUSALEM” OR “SINFUL BABEL”
IN SERMONS OF SLOVAK ENLIGHTENMENT SCHOLARS**

Abstract: The study is based on the analysis of sermons and journalistic articles of Slovak Enlightenment protestant scholars. It pays attention to creation and development of two diverse, contrast and conflict “images of the town” and urban culture, two stable styles of semantisation, which together with biblical metaphors created the position of the town as a phenomenon. Contrast “images of the town” (nowadays commonly simplified as “liberal” and “conservative”) in Slovak culture represent pieces of art, formed for a long time and still alive, with deep roots referring also to the sermon as the genre. Their later actualisations still refer to either metaphoric idea of a town as “Heavenly Jerusalem” or to a town as “sinful Babel”. These two contradictory styles of semantisation in Slovak culture correspond to either “urban” idea of paradise – town, or “agrarian” idea of paradise – rural garden.

Keywords: *sermon, Enlightenment, images of the town, biblical metaphors*

MIŁOSIĘRDZIE W SAKRAMENCIE POKUTY W UJĘCIU KSIĘDZA PIOTRA SKARGI

Problematyka miłosierdzia zajmowała istotne miejsce w kaznodziejstwie księdza Piotra Skargi, tak samo zresztą jak w jego działalności duszpasterskiej znaczącą rolę odgrywało organizowanie dzieł miłosierdzia – przypomnijmy, że był on założycielem Bractwa Miłosierdzia¹. Swoistą summą jego poglądów w tej materii jest *Kazanie o miłosierdziu*, którego pierwszymi adresatami byli właśnie członkowie Bractwa Miłosierdzia. Znajdziemy tam przejmujące słowa: „Bez miłosierdzia wiara katolicka jako drzewo bez owocu, nadzieja jako najemnik bez zapłaty, miłość jako matka bez dzieci, modlitwa jako ptak bez skrzydeł, post jako potrawa bez soli”². Wynika z nich, że miłosierdzie zajmuje w katolickim systemie cnót pozycję centralną, stanowiąc warunek wartości wszystkich pozostałych. Jednak oparcie rekonstrukcji poglądów Skargi na miłosierdzie wyłącznie na *Kazaniu o miłosierdziu* byłoby mylące, ponieważ w innych tekstach inaczej rozkłada akcenty, uznając raczej miłość za podstawę pozostałych cnót³. Zamierzamy tu podjąć kwestię, w jaki sposób w sakramencie pokuty

¹ Por. m.in. T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce XVI wieku*, Kraków 1913, s. 340; F. Kwiatkowski, *Ojciec ubogich*, „Ruch Charytatywny” 1936, R. XIX, s. 195-197; J. Cyrek, *Ks. Piotr Skarga apostołem miłosierdzia*, „Ruch Charytatywny” 1936, R. XIX, s. 199-204; J. Leżeński, *Skarga wśród naszych czasów*, „Ruch Charytatywny” 1936, R. XIX, s. 215-220; S. Obirek, *Koncepcja miłosierdzia w pismach księdza Piotra Skargi SJ*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI-XVII wieku*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 19-29; W. Rocznik, *Piotr Skarga, Philantropist of the Counter-Reformation*, „The Polish Review” 2007, T. 52, z. 1, s. 37-100.

² P. Skarga, *Kazanie o miłosierdziu*, [w tegoż:], *Kazania przygodne z inemi drobniejszemi pracami o różnych rzeczach wszelakim stanom należących*, Kraków 1610, s. 114.

³ Zob. J. Kwosek, *Kategoria miłosierdzia w kazaniach księdza Piotra Skargi*, Katowice 2013, s. 102-105.

przejawia się miłosierdzie Boże. Oprzemy się przede wszystkim na *Kazaniach o siedmi sakramentach*⁴, ale i do *Kazań na niedziele i święta* zajrzeć nam przyjdzie.

Kazania o siedmi sakramentach są właściwie systematycznym wykładem nauki o sakramentach ujętym w formie kazań. Zgodnie z ówczesną praktyką kazania wydawano w formie pisanej jako materiały do wykorzystania przez innych kaznodziejów, skąd mogli wybrać potrzebne im treści. Ich odbiorcami byli więc przede wszystkim duchowni⁵. Skarga zaczyna od stwierdzenia, że Ewangelia nakazuje czynić pokutę. O ile chrzest jest okrętem, którym bezpiecznie można do portu zbawienia dopłynąć, o tyle pokuta jest deską ratunku po potopie. Ma więc charakter awaryjny, jest ratunkiem dla człowieka, który, odrodzony przez chrzest, znów popadł w grzech. Sama zaś pokuta to: „żałość jest za grzech, którą się do P. Boga obracamy, któregośmy rozgniewali i onym się grzechem brzydzimy, mając się wolę poprawić, o łasce miłosierdzu Bożym nie wątpiąc, ani rozpaczając”⁶. I dalej: „Zowiem też pokutą płacz zwierzchny i utrudzenie jakie cielesne, albo karanie samego siebie, ale pokuta, która prawej cnoty imię ma, jest wewnętrzna i serdeczna, z której się owa zwierzchnia pochodzić ma i rodzić się”⁷. Pokuta zatem jest wewnętrznym zwróceniem się ku Bogu, które znajduje wyraz w czynnościach zewnętrznych. Dlatego nie może dokonać się bez wiary: „Bo gdyby pokutujący nie wierzył, iż Bóg na grzech się gniewa i sprawiedliwy jest, grzechu by się nie bał. By też nie wierzył, że Bóg jest miłosierny i obiecał pokutującym odpuszczenie przez Chrystusa pośrednika naszego, w grzechu by rozpaczył i nie byłoby pokuty żadne zalecenie”⁸. Widać stąd, że sakrament pokuty ze swej istoty zakłada, że Bóg jest sprawiedliwy i miłosierny zarazem – inaczej pokuta nie miałaby sensu.

Pokuta istniała od zawsze, Chrystus natomiast uczynił ją sakramentem, by człowiek miał pewność, że grzechy zostają mu odpuszczone. Jednak pewność, o której tu mowa, dotyczy mocy sakramentu, a nie

⁴ P. Skarga, *Kazania o Siedmi Sakramentach Kościoła Ś. Katolickiego*, Kraków 1618.

⁵ Zob. M. Korolko, *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*, [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 41-71.

⁶ P. Skarga, *Kazania o siedmi sakramentach...*, *op. cit.*, s. 771.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

okoliczności towarzyszących jego udzieleniu – np. odpowiedniej dyspozycji penitenta. Należy więc wierzyć słowu Bożemu, ale sobie nie dufać – takiej rady udziela Skarga⁹. Do odpuszczenia grzechów potrzebne są: zasługi Chrystusa, sakrament oraz własna pokuta. Materią sakramentu jest wyznanie grzechów, formą – słowa kapłana *ego te absolvo*. Z wyznaniem grzechu łączyć się musi skrucha, spowiedź i dosyćczynienie¹⁰. Jak widać, Skarga stosuje klasyczne, scholastyczne ujęcia sakramentu, wyróżniając w nim materię i formę¹¹. Wskazuje też, że pokutę znano już w Starym Przymierzu, lecz nie była wtedy sakramentem¹².

Skarga przedstawia tu nauczanie Soboru Trydenckiego zawarte w *Dekrecie o sakramencie pokuty*. Sakrament pokuty wynika z postanowienia Bożego miłosierdzia wobec słabości ludzkiej¹³. Ludzie zawsze potrzebowali pokuty. „Jednakże pokuta nie była sakramentem przed przyjściem Chrystusa ani nie jest nim dla tego, kto nie jest ochrzczony”¹⁴. Formą sakramentu są słowa kapłana *ego te absolvo*, materią – akty penitenta: żal za grzechy, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie¹⁵. Przez chrzest człowiek staje się nowym stworzeniem. „Do takiej jednak nowości i niewinności nie możemy dojść przez sakrament pokuty bez wielkich naszych łez i trudów, jak tego żąda sprawiedliwość Boża. Toteż słusznie Ojcowie święci nazwali pokutę ‘jakimś mozolnym chrztem’ [św. Grzegorz z Nazjanzu, orat 39, 17 PG36, 356 A i inni]”¹⁶. Jak się dalej przekonamy, Skarga wiernie podąża za nauczaniem Trydentu, dodając tylko niekiedy własne uzupełnienia. Jest to zresztą zgodne z celami, jakie wyznaczali sobie w tym czasie katolicy kaznodzieje. Jak pisze Korolko: „Zasadniczym celem działalności kaznodziejów-literatów pierwszego pokolenia jezuitów (...) była obrona zakwestionowanych przez reformację dogmatów, zwłaszcza zdefiniowanych ex cathedra na Soborze Trydenckim”¹⁷.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Dziś mówimy raczej ‘zadośćuczynienie’; oba terminy są kalką łacińskiego *satisfactio*.

¹¹ Zob. m.in. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tł. bp J. Tyrawa, Wrocław 1990, s. 56-57.

¹² P. Skarga, *Kazania o siedmiu sakramentach...*, *op. cit.*, s. 772.

¹³ Podajemy za: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, s. 433.

¹⁴ *Ibidem*, s. 434.

¹⁵ *Ibidem*, s. 435.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ M. Korolko, *op. cit.*, s. 64.

W kolejnym kazaniu omawia Skarga pojęcie usprawiedliwienia, jako że łaska sakramentu pokuty polega właśnie na usprawiedliwieniu i pojednaniu z Bogiem. Jest to szczególnie istotne, ponieważ impulsem dla reformacji – od strony teologicznej patrząc – było podjęcie problematyki łaski i zmiana w sposobie rozumienia usprawiedliwienia¹⁸. Usprawiedliwienie ma następujący przebieg: „Naprzód Bóg uprzedza grzesznika miłosierdziem swoim i serce jego do siebie nawraca”¹⁹. Następnie grzesznik wyraża zgodę i pojawia się przestrach. Grzesznik „oczy żywą wiarą otwarza na łaskę i sprawiedliwość Bożą, wierząc jako Pan Bóg grzeszące karze i jakie im męki i karania na świecie i po śmierci nagotował”²⁰. Zauważmy, że uświadomienie sobie karzącej sprawiedliwości Bożej już jest dziełem miłosierdzia Bożego. Przestrach jednak prowadzi do rozmyślenia o nadziei: „jako to P. Bóg dobry i grzeszne pokutujące przyjmuje, i ze krwi i śmierci Syna hojnie im odkupienie nagotował”²¹. Pojawia się wtedy pragnienie naprawy życia, grzesznik udaje się do spowiedzi, żałuje za grzechy i pokutuje.

Tym razem Skarga oparł się na *Dekrecie o usprawiedliwieniu* Soboru Trydenckiego, który tak opisuje nawrócenie dorosłych:

Grzesznicy przygotowują się do usprawiedliwienia [kan. 7, 9], kiedy pobudzeni i wspomóczeni łaską Bożą, przyjmują wiarę ‘ze słuchania’ [por. Rz 10,17], dobrowolnie zwracają się ku Bogu. (...) A kiedy pojmują, że są grzesznikami, od bojaźni Bożej, która ich z pożytkiem przejmie, zwracają się do rozważania Bożego miłosierdzia, nabierają nadziei, ufając, że Bóg będzie im łaskawy przez wzgląd na Chrystusa – zaczynają Go miłować jako źródło sprawiedliwości i dlatego odnoszą się do swoich grzechów z jakimś obrzydzeniem i nienawiścią [kan 9], tzn. w duchu pokuty, którą przed chrztem należy czynić²².

¹⁸ Ujęcie sakramentu pokuty przez Marcina Lutra oraz ustalenia Soboru Trydenckiego w tej sprawie omówione pokrótce [w:] T. Schneider, *op. cit.*, s. 222-224. Na temat teologicznego kontekstu reformacji i nauczania Soboru Trydenckiego o usprawiedliwieniu zob. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998, s. 119-138.

¹⁹ P. Skarga, *Kazania o siedmiu sakramentach...*, *op. cit.*, s. 774.

²⁰ *Ibidem*, s. 774-775.

²¹ *Ibidem*, s. 775.

²² *Breviarium fidei...*, *op. cit.*, s. 316.

W końcu przyjmują chrzest i zaczynają zachowywać Boże przykazania. Dopiero wtedy następuje usprawiedliwienie, które „nie jest prostym odpuszczeniem grzechów [kan. 11], lecz także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów”²³.

Również to, że Skarga odnosi ten opis do sakramentu pokuty, zgodne jest z nauczaniem *Tridentinum*. Jak pisze Marian Morawski:

cały ów pochód usprawiedliwienia, który wedle nauki Soboru odbywał się przed chrztem, w ten sam mniej więcej sposób powtarza się przy odzyskaniu łaski poświęcającej. (...) Ta tylko jest różnica, że zamiast sakramentu chrztu, trzeba w ten pochód wstawić pokutę, zresztą bowiem wszystko tym samym porządkiem się odbywa²⁴.

Przy okazji Skarga wyjaśnia, że grzechy przeciw Duchowi Świętemu to postawy, które uniemożliwiają skruchę, lub ją utrudniają; są nieodpuszczalne, gdyż bardzo trudno się od nich uwolnić.

Następnie autor przechodzi do skruchy: „Skrucha jest żałość za grzechy z mocną wolą poprawy”²⁵. Chrzczący się w Jordanie u św. Jana Chrzciciela mogli otrzymać odpuszczenie grzechów właśnie z uwagi na skruchę. Bóg leczy serca tych, którzy sami się karzą – i sam rozum tak nakazuje: „Bo inaczej się z sądu karzą, a inaczej się z pokuty jedną”²⁶. To, co sędzia nakaże, winny uczynić musi i nie może liczyć na łaskę sędziego.

Lecz jeśli się jedną, a przyjaźń z sobą wieść chcą, musi ten, co obraził nieprzyjaciela, żałować tego, co się stało. I musi się puścić na karanie jego dobrowolnie i z miłości czyniąc nagrodę, jaką każe. A iż Pan Bóg przez kapłany się nami jedna, musi iść do tego i temu się na karanie poddać, który na miejscu Boga siedzi²⁷.

Skarga więc odwołuje się do zwyczajów ludzkich, by wyjaśnić relacje człowieka z Bogiem. Grzesznik musi też grzech wyznać, by kapłan

²³ *Ibidem*, s. 317.

²⁴ M. Morawski, *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym*, Kraków 1924. Wykład XVIII: Łaska poświęcająca: usprawiedliwienie. http://www.ultramontes.pl/dogma_gratiae.htm, [data dostępu: 5.09.2019].

²⁵ P. Skarga, *Kazania o siedmiu sakramentach...*, *op. cit.*, s. 776.

²⁶ *Ibidem*, s. 777.

²⁷ *Ibidem*.

wiedział, jaką naznaczyć pokutę. Nie inaczej się jednają syn z ojcem, sługa z panem, mąż z żoną. Porównania spowiedzi do trybunału pojawiają się też w Dekrecie o sakramencie pokuty Soboru Trydenckiego.

Kazanie 3 dotyczy żalu doskonałego i niedoskonałego (*contritio* i *attritio*). Znów Skarga podaje definicję skruchy: „żałość za grzechy, która z bojaźni synowskiej przychodzi, na samą się tylo łaskę Bożą oglądając, a o karanie i szkody nie dbając”²⁸. Taki rodzaj skruchy to *contritio*. Powiada też, że serce mięsiste to serce podatne na skruchę, gdy serce kamienne jest na nią niepodatne²⁹. Z kolei Sobór Trydencki tak definiuje skruchę: „Skrucha, która zajmuje pierwsze miejsce wśród wymienionych aktów penitenta, jest to ból duszy i wstręt do popełnionego grzechu z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości”³⁰.

Skarga jednak pisze o skrusze w kontekście rozważań na temat bojaźni³¹. Nie każda bojaźń jest skruchą: diabli wszak też się Boga boją, a skruchy w nich nie ma. Są różne rodzaje bojaźni. Pierwsza to przyrodzona, jaką zwierzęta też odczuwają, a zatem obawa przed zagrożeniami naturalnymi. Następnie jest bojaźń świecka (*scil. światowa*), czyli obawa przed opiniami ludzkimi, przed prawem etc. Następnie mamy bojaźń z obawy przed karą Bożą, ale bez rzeczywistej woli odmiany. Bojaźń niewolnicza unika grzechu, ale nie wyrzeka się woli jego czynienia. Nie wystarcza więc do odpuszczenia grzechów. Wystarcza natomiast bojaźń służebnicza, która porzuca grzech i wolę jego czynienia z obawy przed Bożą karą. Wystarcza jednak, o ile łączy się ze spowiedzią³². Właśnie ją można utożsamić z *attritio*. Skarga przypomina bowiem, że Pan Jezus w Ewangelii sądem i piekłem grozi, jest więc się czego bać. Jednak *attritio* jest niedoskonałą formą żalu i o tyle jest dobre, o ile prowadzi do *contritio*, czyli skruchy opartej na bojaźni synowskiej. Polega ona nie na obawie przed skutkami grzechu, lecz na obawie przed obrażeniem Boga. Jej motywem jest więc miłość: „o piekło nie dbam, niech je mam, gdyżem na to

²⁸ *Ibidem*, s. 778.

²⁹ Jest to aluzja do Ez 11,19 i 36,26.

³⁰ *Breviarium fidei...*, *op. cit.*, s. 436.

³¹ Widać tu wyraźnie paralelę z uwagami św. Bernarda z Clairvaux o możliwych postawach człowieka wobec Boga, to jest postawie sługi, najemnika oraz syna. Por. Św. Bernard z Clairvaux, *List o miłości*, [w tegoż:] *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, przekł. i wstęp S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 55-59.

³² P. Skarga, *Kazania o siedmiu sakramentach...*, *op. cit.*, s. 778.

zasłużył, tyło mi tego żal, żem dobrodzieja mego i namilszego Ojca, któregom czcić miał i miłować więcej, niżli sam siebie, obraził”³³.

W kazaniu 4, o spowiedzi, czyli samym wyznaniu grzechów, Skarga polemizuje z protestantami i uzasadnia spowiedź w oparciu o argumenty skrypturystyczne. Następnie omawia płynące z niej korzyści: daje pewność odpuszczenia grzechów, daje ulgę sumieniu, odpuszcza grzechy nawet przy żalu niedoskonałym, a w końcu wstyd z nią związany powoduje odrazę do grzechu. Nazywa też ustanowienie spowiedzi przejawem Bożego miłosierdzia³⁴, zgodnie z przywołanym już nauczaniem Soboru Trydenckiego. W kazaniu 5 podejmuje temat samej spowiedzi, to jest wyznania grzechów. *Notabene*, dopiero tu wspomina o rachunku sumienia. Spowiedź jest rodzajem sądu, ale nader osobliwego: „Piękny i dziwny sąd, sam na się żałuje, sam się karać chce, sam na się wszystko, powiadam, sam pomstę na się pragnie i czynić ją nad sobą chce. A sędzia się dziwując pokorze a powolności, miłościwy dekret za obwinionym wypuszcza i wolnym go od wszystkich długów czyni”³⁵. Dlatego na tym sądzie oszukiwać nie warto, bo nie siedzi w nim nasz wróg. Spowiedź jest trybunałem miłosierdzia. Kapłani mają więc w nim pilnie pełnić swą funkcję: „Macie wielki urząd połowu dusz ludzkich, wrywania ich z piekła i mocy diabelskiej, macie miejsce pokazania miłości waszej ku Chrystusowi, który je drogą swoją krwią kupił (...)”³⁶. Znów więc powołuje się na mękę Pańską jako źródło mocy sakramentu. „Tu pasza najlepsza, tu pogoda do łowienia najszkodliwsza, tu czas do szczepienia cnót wszelkich i pobożności, do karania nierządów i złości, która Kościół Boży wszystek i Rzeczpospolitą psuje”³⁷. Zatem spowiadanie to naśladowanie miłości Chrystusa do ludzi: „Jeśli mnie miłujecie, paście te owieczki moje”³⁸.

Kazanie 6 dotyczy zadośćuczynienia. Skarga objaśnia w nim, dlaczego w ogóle jest ono potrzebne, skoro Chrystus zgładził wszystkie nasze grzechy i Ojciec dla Jego męki nam je przebacza. Kwestia to istotna z uwagi na polemiki z protestantami i ich koncepcję usprawiedliwienia

³³ *Ibidem*, s. 779.

³⁴ *Ibidem*, s. 785.

³⁵ *Ibidem*, s. 787.

³⁶ *Ibidem*, s. 788.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, s. 779.

zewnątrznego. Sobór Trydencki w *Dekrecie o sakramencie pokuty* objaśnia, że zadośćuczynienie jest potrzebne z uwagi na sprawiedliwość Bożą; inaczej trzeba z tymi, co przed chrztem grzeszyli w niewiedzy, a inaczej z tymi, co już po chrzcie³⁹. Ma też zapobiegać kolejnym grzechom:

Te zadośćuczynne kary bez wątpienia bardzo powstrzymują od grzechu powściągając jakby jakimś wędzidłem i pobudzając penitentów do większej ostrożności na przyszłość. Leczą one również pozostałości grzechów, a występne nawyki, spowodowane złym życiem, usuwają przez akty cnót przeciwnych⁴⁰.

Zadośćuczynienie możliwe jest tylko dzięki Chrystusowi⁴¹. Skarga i tu idzie wiernie za nauczaniem Trydentu, uzupełniając je uwagami o rodzajach sprawiedliwości: „Sprawiedliwość jest jedna, doskonała i równa, a druga z łaski i nierówna”⁴². Pierwsza polega na oddaniu tego, co się należy. Druga bierze to, co zobowiązany dać może, a zatem zadowala się zadośćuczynieniem mniejszym w stosunku do możliwości zobowiązanego. Jak to obrazowo ujmuje, zamiast ucięcia palca za palec, wypłata pieniędzy. Stosownie do tego zadośćuczynienie może być równe i nierówne. Bóg nie odnosi z naszej strony żadnej szkody, ale krzywdę może odnieść, gdy nie uczymy Go jak należy⁴³. Grzech jest zatem obrazą Boską. Skarga opiera się tu na doktrynie *satisfactio* św. Anzelma⁴⁴. Z powodu grzechu Adama człowiek zasłużył na wieczne męki. Nie może jednak zadośćuczynić za grzech, bo nie jest Bogu równy – im większa dysproporcja między obrażającym i obrażonym, tym zadośćuczynienie musi być większe. Kto by więc chciał Bogu wynagrodzić krzywdę, musiałby sam być Bogiem. Dlatego Bóg Syna swego posłał, by zadośćuczynił za człowieka. „Jednak zostawił na nas Pan Bóg onę drugą nagrodę i dosyćczynienie, które jest z łaski, a równości żadnej nie ma. Bo dla tegoż Syna swego Pana Jezusa przyjmuje to, co mu damy i co przemożem, chociaż mu tym, co od niego mamy,

³⁹ Por. *Breviarium fidei...*, *op.cit.*, s. 442, par. 463.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 442.

⁴¹ *Ibidem*, s. 443.

⁴² P. Skarga, *Kazania o siedmi sakramentach...*, *op.cit.*, s. 790.

⁴³ *Ibidem*, s. 791.

⁴⁴ Por. św. Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, [w tegoż:] *O Wcieleniu. Wybór pism*, przekł. i wstęp A. Rosłan, Poznań 2006, s. 45-210.

płacim. A jako mówią, od złego dłużnika i plewy bierze”⁴⁵. W obrazowy sposób Piotr Skarga wyraża więc doktrynę, że zasługa jest owocem łaski uświęcającej. Grzech powoduje trzy rodzaje kary: utratę łaski uświęcającej, cierpienie oraz utratę życia wiecznego. Męka Chrystusa usuwa karę pierwszego rodzaju, bo umożliwia odzyskanie łaski uświęcającej; i trzeciego rodzaju, bo możemy osiągnąć życie wieczne. Nie zawsze natomiast usuwa cierpienie. Zadośćuczynienie jest właśnie tym karaniem, które możemy przyjąć. Jest ono potrzebne, bo trzeba, byśmy mieli jakiś wkład w swoje zbawienie, czego zaś sami dodać nie możemy, tego Bóg udziela ze skarbca zasług Chrystusa. Dzieje się tak:

Aby się sprawiedliwość od miłosierdzia Boskiego nie dzieliła. Bo są nierozdzielne u Pana Boga siostry: nigdy jedna bez drugiej nie jest. Bo jako przeć się sam siebie Pan Bóg w miłosierdziu nie może, tak też i w sprawiedliwości. Wszystkie drogi jego miłosierdzie i prawda albo sprawiedliwość. Miłosierny Pan Bóg i sprawiedliwy (...)”⁴⁶.

A wreszcie, służy temu, byśmy sobie nie lekceważyli grzechu. Ma też wymiar ascetyczny, bo służy poprawie. Zadośćuczynić zaś możemy przez modlitwę, post i jałmużnę. Modlitwa leczy pychę świata tego, post – pożądlivość ciała, wreszcie jałmużna – pożądlivość oczu⁴⁷. Możemy też pokutować jedni za drugich w ramach „uczestnictwa świętych”⁴⁸, czyli świętych obcowania.

Jak widać, Skarga o miłosierdziu pisze tu raczej niewiele. Owszem, stwierdza, że ustanowienie sakramentu pokuty jest dziełem Bożego miłosierdzia i że już samo usprawiedliwienie jest jego przejawem. Mało tego – jego przejawem ma być samo to, że Bóg wzbudza w nas bojaźń z powodu grożących nam kar. Głównym jego celem wydaje się jednak być przedstawienie nauczania Soboru Trydenckiego i polemika z protestantami. Na uwagę zasługuje też odwołanie się do doktryny *satisfactio* św. Anzelma. Skarga, przez dobór sugestywnych obrazów, stara się unaocznic nauczanie soborowe, czy też uczynić je bardziej przystępnym.

⁴⁵ P. Skarga, *Kazania o siedmiu sakramentach...*, *op.cit.*, s. 791.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 793.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 794. Jest to nawiązanie do 1 J 2,16.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 795.

Próbuje też podać racjonalne argumenty mające je uzasadnić – w tym celu odwołuje się do stosunków międzyludzkich jako wzorca relacji między Bogiem i człowiekiem. Stąd też wprowadza rozróżnienie rodzajów sprawiedliwości. Wreszcie stara się znaleźć równowagę między miłosierdziem Bożym i sprawiedliwością.

Nieco inaczej rzecz się przedstawia w kazaniu na trzecią niedzielę po Świątkach, gdy czytana była perykopa o celnikach i grzesznikach przybywających do Jezusa i o szemraniu faryzeuszy z tego powodu (Łk 15,1-10)⁴⁹. Zdaniem Skargi faryzeusze sądzili, że Pan Jezus pomaga grzesznikom w grzechach lub je pochwała. Jezus jednak przyjmuje tych, którzy pragną wyjść z grzechu – *notabene*, z samego tekstu perykopy to nie wynika. Człowiek dobry i sprawiedliwy żałuje wszak grzeszników, naśladowując tak Boga. „Nie wiedzieli co Pan Bóg dla grzesznych czyni, a jako je miłuje, wabiąc je i ciągnąc do siebie i rozmaite im przyczyny do pokuty i upamiętania podając”⁵⁰. W pierwszej części kazania noszącej tytuł *O łasce Bożej ku grzesznym pokutującym, a iż pokuta jest sakramentem nowego Zakonu* przedstawia pokutę jako sakrament, którego moc płynie z męki Pańskiej: „Nie potrzeba długiej rzeczy około tego, jako na grzeszne P. Bóg łaskaw, gdyż dla nich jedynego Syna swego posłał?” Nikt zresztą nie jest bez winy: „(...) i jednego nie naleść, któryby się z swoją sprawiedliwością przed Bogiem pochłubić mógł. Wszytki Bóg grzesznemi być osądził, mówi św. Paweł, aby się nad wszytkimi użalił”⁵¹. Za św. Pawłem stwierdza, że Prawo, ani kary nie pomogły na „jad szatański”, którym Adam został zatruty. „Wiem co im pomoże, rzekł Syn Boży: Dam się wzgóre podnieść, a wszystkich pociągnę do siebie. Dam moję krew za ich długi, które im twarde serce czynią. Dam moję śmierć na ich ożywienie, dam moje wysługi na ich pomoc do powstania. Za te błędne owe, zdrowie moje położę”⁵². Męka Pańska wyzwala od tyranii diabła i dostarcza sił do pełnienia woli Bożej. Co więcej, ustanowił Zbawiciel sakrament pokuty „z tej śmierci i wysługi swojej”⁵³. Również i tu Skarga bazuje na dokumentach Soboru Trydenckiego – ze zrozumiałych względów wykład tej problematyki jest

⁴⁹ Kazanie to omawiamy [w:] J. Kwosek, *op. cit.*, s. 70-73.

⁵⁰ P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta*, Kraków 1609, s. 299.

⁵¹ *Ibidem*, s. 300.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

krótszy – tym razem mocniejszy akcent kładąc na miłość i miłosierdzie Boże. Tak samo jest w drugiej części kazania, w której ukazuje Jezusa jako poszukującego grzeszników, co wynika stąd, że częścią perykopy ewangelicznej jest przypowieść o zagubionej owieczce. „Jako na to przyszedł z nieba Syn Boży, aby grzeszne do zbawienia przywodził: tak też w tym żywocie to samo było najpilniejsze staranie jego, aby zawiedzione i w grzechach upadłe do nauki, którą się upamiętać mogli, pociągnął”⁵⁴. Dlatego czynił dobrze wszystkim, uzdrawiając i wyganiając złe duchy. Nikim nie gardził i dlatego odwiedzał grzeszników. Nikogo nie obrażał, lecz wszystkich pocieszał. „Będąc ubogim, wolał z skarbów swoich tajemnych dawać, a niżli brać: wolał sam nędzę cierpieć, niżli na cudzą patrzeć: żałować z każdego upadku bliźniego odnosząc, miłosierdzie swoje wszędzie rozszerzał”⁵⁵. Jest więc Jezus Chrystus wzorcem postępowania dla wszystkich, zwłaszcza dla kapłanów: „abyśmy od skarbów zbawiennych, które nie nosim, nikogoż nie odrażali, sprawując się jako słudzy onego takiego mistrza (...)”⁵⁶. Przede wszystkim jednak Jezus ma moc przemieniania dusz ludzkich: „Panem jest nas łotrów, aby z nas dobre syny Boże poczynił. A On mówi: kto do mnie przydzie, łotr i rozbójnik, i kłamca, i lichwiarz, i mężobójca, żadnego nie odrzucę”⁵⁷. Nikt nie jest więc bez szans. Przypowieść o zagubionej owieczce tak komentuje: „Szuka Pan Jezus grzesznych, jako owce błędnej. Nie my go grzeszni pierwaj szukamy, ale On nas szuka. Pierwej on nas miłuje w ten czas, gdyśmy nawięcej miłości jego uczynili się niegodnymi”⁵⁸. Całość kończy, jak zwykle modlitwa:

O Panie dobrotliwy, cóż tobie tym weselem i Aniołom twoim przybędzie? Moje to wesele, jać się od śmierci wracam, ja z paszczęki wilka wychodzę, ja łaski twej, która mię wrywa, używam. A tobie co przybywa? To, mówi Pan, iż cię miłuję, a w twoim się dobrym kocham, a krwie mojej i wysług moich, i męki mojej na tobie nie tracę⁵⁹.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 303.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 304.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 306.

Bóg pragnie dobra człowieka i stąd bierze się radość niebios z nawrócenia grzesznika.

Powodem, dla którego Skarga w kazaniu na 3. niedzielę po Świątkach przy omawianiu sakramentu pokuty mocniejszy nacisk kładzie na miłosierdzie Boże niż w *Kazaniach o siedmiu sakramentach*, wydaje się sama treść perykopy ewangelicznej, która przedstawia Jezusa okazującego miłosierdzie grzesznikom oraz zawiera przypowieści o drachmie i zagubionej owieczce ukazujące miłosierdzie Boże. Sam Jezus jest obrazem miłosiernego Ojca, a zarazem wzorcem postępowania dla wiernych. Dlatego Skarga mocniej akcentuje też związek między męką Pańską jako najwyższym wyrazem miłosierdzia Jezusa względem ludzi a sakramentem pokuty.

Bibliografia

- Anzelm z Canterbury, św., *O Wcieleniu. Wybór pism*, przekł. i wstęp A. Roslan, Poznań 2006.
- Bernard z Clairvaux, św., *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, przekł. i wstęp S. Kiełtyka, Poznań 2000.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997.
- Cyrek J., *Ks. Piotr Skarga apostołem miłosierdzia*, „Ruch Charytatywny” 1936, R. XIX, s. 199-204.
- Grabowski T., *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce XVI wieku*, Kraków 1913.
- Korolko M., *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*, [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 41-71.
- Kwiatkowski F., *Ojciec ubogich*, „Ruch Charytatywny” 1936, R. XIX, s. 195-197.
- Kwosek J., *Kategoria miłosierdzia w kazaniach księdza Piotra Skargi*, Katowice 2013.
- Leżeński J., *Skarga wśród naszych czasów*, „Ruch Charytatywny” 1936, R. XIX, s. 215-220;
- Morawski M., *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym*, Kraków 1924. http://www.ultramontes.pl/dogma_gratiae.htm.
- Obirek S., *Koncepcja miłosierdzia w pismach księdza Piotra Skargi SJ*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI-XVII wieku*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 19-29.

Oko D., *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998.

Rocznik W., *Piotr Skarga, Philantropist of the Counter-Reformation*, „The Polish Review” 2007, T. 52, z. 1, s. 37-100.

Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1990.

Skarga P., *Kazania na niedziele i święta*, Kraków 1609.

Skarga P., *Kazania o Siedmi Sakramentach Kościoła Ś. Katholickiego*, Kraków 1618.

Skarga P., *Kazania przygodne z inemi drobniejszymi pracami o różnych rzeczach wszelakim stanom należących*, Kraków 1610.

MERCY IN THE SACRAMENT OF PENANCE IN PIOTR SKARGA'S APPROACH

Abstract: The article concerns mercy in the sacrament of penance as understood by Piotr Skarga. The teachings of Piotr Skarga on penance in *Kazania o siedmiu sakramentach* (*Sermons about seven sacraments*) is compared with the teachings of the Council of Trent on the sacrament of penance and on the justification. Piotr Skarga faithfully refers to the teachings of the Council, writing on the subject of mercy to the degree required in order to discuss the teaching of the Council. Greater emphasis on God's mercy and love revealed in the sacrament of penance was placed by Skarga in his sermon on the third Sunday after Pentecost. The reason for this was the pericope read at that time, showing Jesus' mercy for sinners (Lk 15, 1-10).

Keywords: *Skarga Piotr, Sacrament of Penance, mercy, Council of Trent*

„НАСТУПАЕТ КАКАЯ-ТО ВСЕОБЩАЯ ИСПОВЕДЬ“: РУССКАЯ АВТОРСКАЯ ИСПОВЕДЬ XIX В.

1.

В XIX в. исповедальность пронизывает самые разные тексты¹. Русские авторы независимо от социальных, политических, философских, этических, эстетических и проч. Установок – сентименталисты, романтики, реалисты – обращаются к исповеди как в художественном, так и документально-автобиографическом творчестве. Ф.М. Достоевский специально акцентирует внимание на всепроникающей исповедальности, пронизывающей и собственно литературные произведения, и документы «личного происхождения»: дневники, заметки, письма, мемуары. Писатель отмечает:

Современная мысль (...) дошла до возможного своего рубежа и осматривается, роется кругом себя, сама осязает себя. Почти всякий начинает разбирать, анализировать и свет, и друг друга, и себя самого. Все осматриваются и обмеривают друг друга любопытными взглядами. Наступает какая-то всеобщая исповедь. Люди рассказываются, выписываются, анализируют самих же себя перед светом, часто с болью и муками. Тысячи новых точек зрения

¹ См. об этом: Л.Ф. Луцевич, *Разновидности русской писательской исповеди*, [w:] *Człowiek Świadomość. Komunikacja. Internet*, red. L. Szypielewicz, Warszawa 2012, s. 858-864; Л.Ф. Луцевич, *Писательская исповедь: к вопросу о типологии*, [w:] *Autobiografie pisarzy rosyjskich. Studia Rossica XXI*, red. A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Łucewicz, Warszawa 2012, s. 19-30; Л.Ф. Луцевич, *Русская авторская исповедь XIX в.*, [w:] *Z Polskich Studiów Slawistycznych*, seria 13, t. 1, *Literaturoznawstwo. Kulturoznawstwo. Folklorystyka*, Prace na XVI Międzynarodowy Kongres Slawistów w Belgradzie 2018, red. B. Zieliński, Poznań 2018, s. 157-167; Л.Ф. Луцевич, *Исповедь как литературный жанр в России XIX века*, [в:] *XVI Međunarodni kongres slavista* (Београд 20-27 VIII 2018). Тезе и Резиме у два тома, т. 2: *Књижевност, култура, фолклор. Питанья славистике*, red. B. Suvajdžić, Београд 2018, с. 113-114.

открываются уже таким людям, которые никогда и не подозревали иметь на что-нибудь свою точку зрения².

Исповедальность, как зафиксировал писатель, становится, действительно, главенствующей тенденцией литературы XIX в. На первый план выдвинулись потребности личности в более глубоком самопознании, желание «открыться» миру во всей своей человеческой «целокупности» и утвердить таким образом право на свое мнение через самоанализ и самооценки.

Мои наблюдения касаются преимущественно исповедей автобиографических, авторы которых находятся в состоянии напряженного поиска истины о себе и о неразумном, жестоком, несправедливом мире. Они сосредоточивают внимание, казалось бы, на вопросах частных, сугубо личных, но за этой личностной исповедальностью нередко кроются проблемы общечеловеческого масштаба, решение которых соотносится с основополагающими христианскими ценностями. Стремясь понять себя, осознать процессы собственного развития (в том числе творческого), авторы исследуют свой душевно-духовный опыт, пытаются разгадать «скрытые пружины» событий и явлений, проникают в тайны психики, вырабатывают адекватные приемы самовыражения. Все в совокупности обуславливает доминирование *исповедальной нарративности* в литературе XIX в.

В публикуемой статье преследуется цель привлечь внимание к *автобиографической исповеди*. Эта жанровая разновидность, как оказалось, достаточно широко используется русскими авторами, но в должной степени пока не исследована. Библиографическое изучение литературного процесса XIX в. позволило выявить совокупность текстов, относящихся к указанному жанру. В статье представлен краткий обзор наиболее презентативных текстов, а также предложена их первичная классификация. При отборе материала для изучения и последующей классификации на первый план выдвинут формальный признак: наличие самого слова «исповедь» (или его синонимов: *признание, покаяние*) в названии или подзаголовке,

² Ф.М. Достоевский, *Петербургская летопись*, [в:] Ф.М. Достоевский, *Собрание сочинений* в 15 т., т. 2: *Повести и рассказы 1848-1859*, Ленинград 1988, с. 24.

использование его непосредственно в тексте произведения. По сути исповедальных текстов, безусловно, значительно больше, чем формально маркировано: вся русская классика XIX в. исповедальна. Однако именно формальный признак позволяет ограничить материал и более конкретно обнаружить характер авторской рецепции.

2

Предваряя перечень автобиографических исповедей XIX в., отмечу, что в самом начале нового столетия Николай Карамзин, пародийно подражая Руссо, написал небольшую повесть под названием *Моя исповедь* (1802), герой которой некий граф NN оправдывает свою безудержную циничную откровенность модной тенденцией, получившей распространение в современной ему литературе:

Ныне всякий сочинитель романа спешит как можно скорее свой образ мыслей о важных и неважных предметах сообщить. Сверх того, сколько выходит книг под титулом «Мои опыты», «Тайный журнал моего сердца»! Что за перо, то и за искреннее признание. Как скоро нет в человеке старомодного варварского стыда, то всего легче быть автором исповеди. Тут не надобно ломать головы; надобно только вспомнить проказы свои, и книга готова³.

Из содержания «исповеди» графа NN совершенно очевидно, что повествователь сосредоточился исключительно на пороках, порожденных эгоизмом. Он прекрасно различает, что есть добро и что есть зло, однако чувство раскаяния абсолютно чуждо ему, этические мотивы и оценки намеренно удалены писателем из его самосознания. Карамзинская повесть обозначила героя нового времени с его сосредоточенностью на сугубо личной истории, центр которой составляют многочисленные любовные «проказы», но главное в герое – это намеренный эпатаж его эгоистических признаний, циничное пренебрежение общественным мнением ради одной единственной цели: сосредоточить внимание на своей особе и таким образом прославиться. Воплотив в своем протоганисте, ничем не необузданное

³ Н.М. Карамзин, *Избранные сочинения*: 2 т., т. 1, Москва-Ленинград 1964, с. 729.

«эго», писатель в самом начале века предупредил современников о «величайшем зле», провоцирующим вседозволенность.

В отличие от художественного образа, созданного Карамзиным, авторы многих автобиографических исповедей зачастую вовсе не стремятся к славе; чаще они стараются понять и объяснить себе и своим адресатам вольные или невольные «грехи» и по возможности убедительно оправдаться ради «устроения» своего будущего.

Далее в хронологической последовательности кратко описаны наиболее показательные исповедально-автобиографические произведения XIX в.

3

В 1829 г. Петр Вяземский (1792-1878) пишет *Мою Исповедь*. К тому времени он известный поэт, литературный критик, переводчик и почти десять лет как бывший государственный чиновник⁴. Исповедуется он перед Николаем I в либеральных грехах молодости варшавского периода в надежде вернуться на государственную службу (немало места уделено в исповеди особенностям русской политики в царстве Польском). Исповедь князя не содержит никаких религиозных коннотаций, основным ее содержанием становится изложение происходивших событий (в том виде, в каком они предстают в сознании автора по истечении прошедшего десятилетия), разоблачение наветов недоброжелателей, восстановление своего доброго имени. Князь последовательно демонстрирует неосновательность «обвинений», отсутствие какой-либо реальной «вины» с его стороны и соответственно несправедливость наказания — отстранение от службы. В исповеди он активно использует лексику судебного дискурса: *суд, правосудие, обвинение, показание, наказание, преступление, приговор* и проч. При этом подчеркивает, что написал *не оправдание, не «адвокатскую защиту себя», а полную*

⁴ Первоначально *Записка о князе Вяземском, им самим составленная* (1828–1829) предназначалась для царя Николая I и его ближайшего окружения. Сам Вяземский называл «Записку» «исповедью» в письмах к В.А. Жуковскому от декабря 1828 и 10 января 1829 г. См.: П.А., Вяземский *Полное собрание сочинений: в 12 т.* Санкт-Петербург 1878–1896, т. 1, 1878, с. 85. В *Полном собрании сочинений «Записка...»* получила название *Моя исповедь*.

и безооговорочную исповедь, где высказал себя всего⁵ – со всей искренностью, с чистой совестью, не скрывая недостатков, а порой, может быть, с неуместной откровенностью. Защищая свою честь, князь требует справедливого разбирательства по всем вопросам:

На обвинение в порочности нравов моих и поведения моего в Петербурге прошу и суда и ограждения меня впредь от подобной клеветы наказанием клеветников. Если обвинение падает на какое-нибудь мое сочинение, прошу обвинения и требования меня в ответу; если на мои частные письма – прошу выслушать мое сознание и оправдание⁶.

В конечном итоге цель была достигнута: в 1830 г. поэт вновь принят на государственную службу. Исповедь, обращенная к императору, выполнила свое назначение.

Сам император Николай I (1796-1855) в 1831 г. на французском языке пишет *Ma confession*⁷ – тайную исповедь для самого себя, где подробно рассматривает взаимоотношения России и Европы; резко критикует при этом Австрию и Пруссию – партнеров по Священному союзу, не исполняющих принятые на себя обязательства перед Россией; император скрупулезно анализирует сложившуюся ситуацию в период наступивших европейских революций, вырабатывает политическую доктрину, обосновывая для себя идею самодостаточности и независимости России от союзников; считает свой опыт подавления декабристского мятежа уроком, который может быть чрезвычайно полезен в новых условиях для европейцев (при этом ни слова о взбунтовавшейся Польше!).

В 1832 г. появляется *Моя жизнь, или Исповедь* «народного» писателя, популярного романиста Александра Орлова (1790-1840)⁸. Сын сельского понамаря, семинарист, студент Московского университета, учитель в помещичьих домах, приказный в Уголовной

⁵ П.А. Вяземский, *Моя исповедь*, [в:] П.А. Вяземский, *Полное собрание сочинений: в 12 т.*, Санкт-Петербург 1878-1896, т. 2: 1827-1851, 1879, с. 106.

⁶ *Ibidem*, с. 101.

⁷ Л.Ф.Луцевич, «Буду говорить, как сам видел, чувствовал — от чистого сердца...», [в:] *Текст и традиция: альманах*, 6, ред. Е. Водолазкин, Санкт-Петербург 2018, с. 107-127.

⁸ См.: Орлов А., *Моя жизнь или исповедь: московские происшествия Александра Орлова*, в 2 ч., Москва 1832.

палате, Орлов, непрестанно борясь с нищетой и унижениями, писал свои бесчисленные рассказы, повести, романы; а в исповеди пересказал читателям свою горькую, трудную жизнь.

Что-то такое есть, что, так сказать, гонит от меня счастье... Упрекают меня, почему я занимаюсь столь ничтожными произведениями тогда, когда-бы я мог произвести что-нибудь лучшее. Но это знает моя одна нужда! Ежели другие имеют годового дохода тысячу, а мне в год не дают и двухсот рублей; ежели другие занимают стулья, а мне не дают места на скамейке в числе самых ничтожных писцов; ежели другой встает окружен изобилием, а я не имею куска черствого хлеба и не в состоянии заплатить пяти рублей за квартиру; ежели у другого полки уставлены книгами, а у меня не на что купить пера, чернил и бумаги: то между мною и другими разница велика; а по сей причине мне ничего не остается делать, как смеяться над несчастиями и готовить себе после гроба другим воспоминание: Орлов умер в нищете! И был – Олицетворенная Нищета!⁹

По словам исследователя, Орлов создает свою публичную исповедь как некий «образчик failed life, антижития»¹⁰.

В 1847 г. Николай Гоголь (1809-1852) трудится над «повестью моего авторства»¹¹. Степан Шевырев издает эту «повесть» уже после смерти Гоголя под названием *Авторская исповедь*. Текст спровоцирован, во-первых, болезнью, которая казалась писателю смертельной; а во-вторых, негативным восприятием современниками настоящей «исповеди», как указывает Гоголь, – *Выбранных мест из*

⁹ Цит. по: Уроженцы и деятели Владимирской губернии, получившие известность на различных поприщах общественной пользы, собрал и дополнил А.В. Смирнов. Вып. 4-й. <http://lubovbezusl.ru/publ/istorija/aleksandrov/r/66-1-0-2726>, [дата доступа: 01.10.2019].

¹⁰ Д. Сдвижков, *Новая личность и новая религиозность в русской автобиографии XVIII – первой половины XIX века*, [в:] *Вера и личность в меняющемся обществе. Автобиографика и православие в России конца XVII – начала XX века*, ред. Л. Манчестер, Д. Сдвижкова, Москва 2019, с. 41.

¹¹ См. подробнее: Л.Ф. Луцевич, «Авторская исповедь» Гоголя: текст и контекст, [в:] *Двести лет Гоголя*, ред. В. Шукин, Кракów 2011, с. 27-37; Л.Ф. Луцевич, *Авторецепция как попытка формирования литературной репутации в «Авторской исповеди» Николая Гоголя*, [в:] *Творчество Гоголя и русская общественная мысль. XIII Гоголевские чтения*, Москва 2013, с. 176-184; Л.Ф. Луцевич, *Писательская исповедь Николая Гоголя как опыт «внутреннего строения» (В свете биографической концепции Ю.М. Лотмана)*, „Studia Rossica Gedanensia 2”, ред. Е. Konefał, W. Stec, K. Wojan, Gdańsk 2015, с. 196-205.

переписки с друзьями (1847). Исповедуясь по сути перед Белинским (реакция на зальцбруннское письмо критика), писатель отрывается от художественного творчества и устремляется на путь проповедничества. Исповедь до Белинского не дошла. В 1848 г. критик умер. А Гоголь к *Авторской исповеди* больше никогда не возвращался.

В 1849 г. свои признательные *Показания*¹² в форме исповеди дал Александр Баласогло (1813-1893) – гардемарин Черноморского флота, участник войны с Турцией (1828-1829), поэт, «утопист», «коммунист», «фурьерист»¹³, один из первых посетителей «пятниц» Петрашевского. В 1849 он был арестован, заключен в Алексеевский рavelин Петропавловской крепости. В течение четырех суток, ничего не скрывая, на 22-х листах он «изложил свою душу», предоставив следствию «полную духовную исповедь всех своих дел и помышлений»¹⁴. В результате следственных розысканий было установлено, что Баласогло ничего не знал о «тягостных» намерениях «заговорщиков» – планах создания тайной типографии. Он был освобожден из-под ареста и отправлен на службу в Олонецкую губернию, там в 1851 – после тяжелого нервного потрясения – его сразило душевное заболевание, от которого бывший петрашевец так никогда и не оправился.

Ярким образцом политической *Исповеди* (1851) стали признания Михаила Бакунина (1814-1876), подробно описавшего свои «преступления», находясь в Алексеевском рavelине Петропавловской крепости, куда был заключен за участие в европейских революциях 1848-1849 гг. Николай I лично пожелал ознакомиться с чистосердечным покаянием политического узника, написанным так, «как духовный сын пишет духовному отцу»¹⁵. Бакунин вынужден был согласиться на императорское предложение: «Да, государь, я буду исповедываться Вам как духовному отцу, от которого человек ожидает не здесь, но для другого мира прощения (...)»¹⁶. В данном

¹² *Показание А.П. Баласогло*, [в:] *Дело Петрашевцев*: в 2 т., т. 2, отв. ред. В.А. Десницкий, Москва-Ленинград 1941, с. 54-98.

¹³ *Ibidem*, с. 96.

¹⁴ *Ibidem*, с. 55.

¹⁵ М.А. Бакунин, *Исповедь*, комм. Ю.М. Стеклов, Санкт-Петербург 2010, с. 25.

¹⁶ *Ibidem*.

контексте, думается, уместно напомнить размышления Мишеля Фуко об императивном принуждении любой власти «к признаниям» со стороны подданных:

Когда признание не является спонтанным или предписанным неким внутренним императивом, оно вымогается; его выколачивают из души или вырывают у тела. Начиная со средних веков, пытка сопровождает его как тень и поощряет его (...) И самая безоружная нежность, и самые кровавые проявления власти равно нуждаются в исповеди. Человек на Западе стал признающимся животным¹⁷.

Бакунин написал «выколоченную из души» исповедь, опираясь при этом на гетевский принцип: «нечто вроде *Dichtung und Wahrheit*» (поэзия и вымысел; правда и вымысел), где правда – это факты, воссозданные в тексте, а поэзия – истолкование (неизбежно субъективное) этих фактов. Он избежал казни. А по истечении времени уже Александр II разрешил ему выехать на вольное поселение в Сибирь; оттуда Бакунин успешно бежит в Америку, а затем переправляется в Лондон к единомышленнику – Александру Герцену, где вновь занимается революционной деятельностью.

Необычна *Моя исповедь* (1862) Николая Огарева (1813-1877)¹⁸ – также соратника Герцена. Автор называет ее физиологической (или антропологической). Это, действительно, опыт самоанализа, ведущегося с позиций «естествоиспытателя»¹⁹. Пережив под влиянием позитивистских идей Огюста Конта (*Auguste Comte, Cours de philosophie positive, I-IV, 1830-1842*) страстное увлечение естественными науками с их жестким законом детерминизма, Огарев пришел к убеждению, что история, социальная жизнь людей основываются на антропологии,

¹⁷ М. Фуко, *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*, сост. пер. с франц., комм. и послесл. С. Табачниковой, Москва 1996, с. 158.

¹⁸ Исповедальность постоянно привлекает внимание Огарева, получая выражение и в художественном творчестве. В 1842 г. он пишет стихотворение под названием *Исповедь*; в 1858-1859 гг. работает над драмой *Исповедь лишнего человека. Сцены*, где образ главного героя – Николая Петровича, наделен некоторыми автобиографическими чертами.

¹⁹ См. подробнее: Л.Ф. Луцевич, *Исповедь как авторский жизнетекст в антропологической перспективе*, [в:] *Антропология литературы: методологические аспекты проблемы*: в 3 ч., 1 ч., гл. ред. Т.Е. Автухович, Гродно 2013, с. 11-20.

а антропология в свою очередь – на физиологии человека. В автобиографической исповеди, избрав для себя позицию естествоиспытателя, автор занялся выявлением принципов детерминизма (причинности и закономерностей) в человеческой природе, рассматривая себя как конкретную биологическую особь: «каким образом это животное, которое называют Н. Огарев, вышло именно таким, а не иным (...) Моя исповедь должна быть отрывком из физиологической патологии человеческой личности»²⁰. Исповедь Огарева как опыт антропологической интерпретации «истории личного пути» занимает особое место среди русских писательских исповедей XIX в., предваряя в некоторой степени опыт самопостроения личности Льва Толстого.

В 1867 г. свою *Исповедь* обращает к Александру II писатель, историк старообрядчества, этнограф Василий Кельсиев (1835-1872)²¹ – политический эмигрант, сотрудник Герцена, обретавший в Англии, Турции, Польше, др. странах, похоронивший за границей всех родных – брата, сына, жену... Разочаровавшись в идейных устремлениях лондонских идеологов, в собственной революционной пропаганде, он пересмотрел свои взгляды, раскаялся в своих действиях, вернулся в Россию. Оказавшись в заключении, в течение месяца написал покаянную *Исповедь*, где подробно рассказал о жизни и «верованиях» 60-х гг., о «деятели против правительства»²², подчеркнув, что исповедь его предпринята «во имя России», чтобы привлечь внимание к «причинам и обстоятельствам, вызвавшим (...) явления вроде нигилистов или эмигрантов»²³, которые разрушают страну. Получив помилование, Кельсиев получил и право поступления на государственную службу; он занялся литературой, начал сотрудничать с консервативными изданиями. В 1868 г. издал мемуарную книгу

²⁰ Н.П. Огарев, *Избранное*, вст. статья, подгот. текста и примеч. Г. Елизаветиной, Москва 1977, с. 302-303.

²¹ См. подробнее: Л.Ф. Луцевич, *Польский вопрос в «Исповеди» Василия Кельсиева*, [w:] *Polska – Rosja: dialog kultur*. Tom poświęcony pamięci profesor Jeleny Cybienko, Studia Rossica XXII, red. A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Łucewicz, Warszawa 2012, s. 135-150.

²² В.И. Кельсиев, *Исповедь*, подгот. к печати Е. Книгисепп, вст. ст. и ком. М. Клевенского, [в:] *Литературное наследство*, т. 41-42, кн. 2, Ленинград 1941, с. 26.

²³ *Ibidem*, с. 268.

Пережитое и передуманное (СПб., 1868) – сокращённую для легальной печати версию своей *Исповеди*.

В 1871 г. *Исповедь* пишет Иван Прыжов (1827-1885) – ученый, историк, этнограф (в 1868 г. издал уникальное исследование *История кабаков в России в связи с историей русского народа*); он же – самый старший (43 года) среди нечаевцев (один из участников убийства студента Ивана Иванова). Исповедь он пишет от 3 лица для своего адвоката как материал для защиты, показания дает весьма откровенные, в содеянном не раскаивается. Свое участие в нечаевской организации объясняет стечением неблагоприятных жизненных обстоятельств:

Я был чисто труженик; был еще честный человек; я по самой природе не был агитатором (...) в агитаторы меня выдвинули, вымучили, выдавили (...) Мне предстояло два пути: правительство и радикалы. Обратись я к первому, оно бы плюнуло на меня. Я обратился ко второму, но условия мои к нему не подошли, и мы должны были разойтись. Вот и все преступление Прыжова!²⁴

Обращаясь к своему адвокату, Прыжов высказывает свои пожелания:

Чего бы я желал? Оставаться в Великороссии – не хочу, никогда. Жить в глуши, хоть в Иркутске, только иметь средства работать, т.е. не умереть с голоду (...) Но боюсь, что и этого не будет, т.е. сошлют на голодную смерть. Поэтому не сочтете ли приличным заявить, что вы совсем не защищаете меня от ссылки (...) вы, принимая во внимание нашу ученую нищету, и самую постыдную, желаете сберечь меня, чтобы я мог сделать что-либо доброе, а не умереть в ссылке с голоду и бесплодно²⁵.

Обвинение вменяло Прыжову в вину «заговор с целью ниспровержения правительства во всем государстве и перемены

²⁴ И.Г. Прыжов, *Исповедь*, [в:] И.Г. Прыжов, *Очерки. Статьи. Письма*, ред., ввводн. ст. и комм. М.С. Альтмана, Москва-Ленинград 1934, с. 25.

²⁵ *Ibidem*, с. 29.

образа правления в России»²⁶. По приговору суда «преступник» подвергся «публичной казни»: возведен на эшафот (как атеист он отказался от причастия), лишенен прав состояния, сослан на каторгу в Сибирь. Судя по тяжести обвинения, Прыжов получил желаемый им – «мягкий», приговор.

1874 годом датируется *Литературная исповедь* Алексея Толстого (1817-1875) – поэта, прозаика, драматурга. Непосредственным толчком для этой исповеди явилась просьба итальянского учёного графа Анджело де Губернатиса, собиравшего материалы для своего словаря о современных литераторах (*Diccionario biografico dei scrittori contemporanei*, 1879-1882). Губернатис и Толстой были знакомы; поэт с удовольствием откликнулся на просьбу. В ответном письме он согласился описать «биографические подробности, касающиеся (...) литературной деятельности», предоставляя своему корреспонденту «возможно более полную исповедь»²⁷. При некоторых ограничениях исповедь поэта являет ценный опыт самоосмысления, осознания себя как личности и как художника, попытку прояснить свои жизненные и творческие устремления, определить свое предназначение. Толстой, составляя свое письмо-исповедь, сознательно или бессознательно, выбирает в качестве определяющей стратегии не столько подробности биографической истины (истории жизни «как она была»), сколько создание общего очерка жизни и творчества в той версии, которая для него самого – в отношениях именно с этим адресатом – была наиболее оптимальна. Эта исповедь до сегодняшнего дня остается основным биографическим материалом о поэте.

В 1876-1877 создана *Моя исповедь. Записки русского солдата* – офицера, декабриста, литератора Евдокима Лачинова (1799-1875). Как участник восстания он был лишен чинов, ордена, дворянского достоинства и записан рядовым в действующие батальоны полков 20-й дивизии за то, что «он, зная не только о существовании и цели злоумышленного общества, но даже о времени и способах,

²⁶ Цит. по: А.Г. Звягинцев, *Роковая Фемида. Драматические судьбы знаменитых российских юристов*, Москва 2012, с. 117.

²⁷ А.К. Толстой, *Собрание сочинений*: в 4 т., т. 4, под ред. И. Ямпольского, Москва 1969, с. 390.

предполагаемых для приведения оных в действие, не объявил о том начальству»²⁸. Лачинов был сослан на Кавказ, участвовал в сражениях, регулярно вел дневники и разного рода записки. Сохранившиеся материалы имеют общее заглавие *Моя исповедь*. Здесь автор последовательно рассказывает об аресте, о времени, проведенном в заключении, и очень сдержанно говорит о себе как о политическом заговорщике: «Очень желал я, чтоб исповедь моя вполне изображала всего меня. Однако вижу, что намерение мое неудачно исполнилось и что много оставлено на догадку читателя; а такие дополнения могут быть или слишком выгодны, или невыгодны для меня (...)»²⁹. Полностью исповедь Лачинова никогда не издавалась.

В 1878 г. *Мою исповедь* завершил писатель, богослов, философ – Константин Леонтьев (1831-1891)³⁰. Еще ранее он написал повесть *Исповедь мужа* (1864), которую впоследствии называл сочинением «греховным», «дьявольским», «тонко-развратным»³¹, а современный исследователь обнаружил немало общего между протагонистом и его автором³². Центральным событием собственно автобиографической *Моей исповеди* становится поворотный момент в биографии Леонтьева – духовный кризис, приведший его к православию. В 1871 г. внезапно он тяжело заболел (по его предположению, холерой), испытал жуткий страх смерти. В отчаянии обратился с молитвой к Богородице о спасении, обещая в случае выздоровления принять монашеский постриг. Через два часа почувствовал облегчение. В исповеди автобиографической на личном примере писатель показывает, что решение встать на религиозный путь истинного православия не ведет

²⁸ Цит по: *Декабристы об Армении и Закавказье*. (Сборник документов и материалов), ч. 1, Ереван 1985 http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1820-1840/Lacinov_E_E_II/pred.htm, [дата доступа: 01.10.2019].

²⁹ Цит. по: М.Г. Нерсисян, *Декабрист Е. Лачинов и его записки об Армении*, [в:] *Из истории русско-армянских отношений*, кн. 1, Ереван: 1956, с. 179–220. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1820-1840/Lacinov_E_E/pred2.htm, [дата доступа: 01.10.2019].

³⁰ Л.Ф. Луцевич, *Исповедь Константина Леонтьева: текст и контекст*, [в:] *Текст и традиция*, 4, гл. ред. Е. Водолазкин, Санкт-Петербург 2016, с. 41-58; Л.Ф.Луцевич, *Константин Леонтьев: Авторцепция и/или автопортрет?*, „Slavia Orientalis” 2016, nr 3 (t. LXV), s. 465-477.

³¹ Леонтьев К.Н., *Полное собрание сочинений и писем*: в 12 т., т. 6 (2), ред. В.А. Котельников и О.Л. Фетисенко, Санкт-Петербург 2004, с. 18.

³² *Ibidem*, с. 110.

автоматически к новой жизни. Его ожидания быстрого и заметного внутреннего преобразования не оправдываются. Он по-прежнему в течение долгих лет испытывает разного рода сомнения, неудовлетворен своим положением, не способен обрести ровное состояние духа. В результате в исповеди обращения он не столько кается, сколько сетует, негодует, жалуется. К теме своего религиозного обращения Леонтьев будет постоянно возвращаться, пытаться всякий раз понять, объяснить, истолковать собственную «натуру» самому себе и окружению.

В 1879 г. увидела свет автобиографическая повесть *Исповедь души* Валентина Ярмонкина (1847[1848]-?) – писателя, публициста-монархиста, редактора журнала «Вестник Русского Собрания». В исповеди представлены эпизоды из жизни 27-летнего молодого человека: его юность и молодость, первая любовь, отъезд из кавказского городка пароходом по Волге в Петербург, годы обучения, Петербург и его окрестности, студенческие шалости, адвокатская деятельность. Переоценка былых ценностей, желание кардинальных перемен происходит в сознании молодого адвоката под влиянием наблюдений за безысходной жизнью членов одной безымянной семьи, трагически погибающей от бедности, бесправия, беззакония. Описывая поездку на родину, автор сосредоточивается на внутренних ощущениях, полудетских страхах: «нервы настроены как-то пугливо; весь организм находится в крайнем возбуждении; все чудится и чудится...»³³. В конечном итоге ночные ужасы, мучительные грезы, горестные размышления о тяготах деревенской жизни постепенно вытесняются в сознании героя всепобеждающим покоем и гармонией, разлитыми в окружающую его природу.

В 1879-1882 г. над *Вступлением к ненапечатанному сочинению (для Исследования догматического богословия)* – впоследствии названным *Исповедью* – работает Лев Толстой (1828-1910)³⁴. Толстой

³³ В.В. Ярмонкин, *Исповедь души*, Санкт-Петербург 1879, с. 71.

³⁴ См. подробнее: Л.Ф. Луцевич, *Исповедь Льва Толстого: анализ, покаяние, поиски истины веры*, „Slawia Orientalis”, Rocznik LIX, nr 4, Warszawa 2010, s. 467-486; Л.Ф. Луцевич, *Вопрос о смысле жизни в «Исповеди» Л.Н. Толстого*, [в:] *Славянские чтения VIII*, Daugawpils 2011, s. 65-77; Л.Ф. Луцевич, *«Исповедь» Л.Н. Толстого*, [в:] *Рецепция личности и творчества Льва Толстого*, сост. и науч. ред. Л.Е. Бушканец, Казань 2017,

проанализировал главные интенции своей жизни, приведшие его к «отпадению от веры», искреннее раскаялся в грехах и ошибках своей юности, молодости, зрелости, рассмотрел характерологическую сущность собственной личности до «перелома», дал резко негативные оценки и характеристики себя в прошлом, наметил пути позитивных поисков истины веры, устремляясь к религии, близкой простому народу. Толстой обрел в конечном итоге «истинное понимание» христианства как учения о сотворении добра. При этом он отверг догматическую сторону православия, восприняв христианство исключительно как моральное учение, сведя его к этике любви и непротivления, к поиску добра.

В 1881-1882 появилась *Моя полная предсмертная исповедь*³⁵ – фактически история жизни – беллетриста (автора нескольких романов), «чухломского дворянина и международного лексикографа», гитариста-концертанта Николая Макарова (1810-1890). Ранее Макаров написал автобиографическую повесть *Задумевная исповедь. Назидательная быль с вариациями на «точки зрения»*, которая была опубликована в «Современнике» (1859, № 11) с кратким послесловием Николая Добролюбова. Критик заметил, что автор «вовсе не выставляется пред читателями идеалом добродетели и непогрешимости», но в его исповеди, несмотря на художественную посредственность, можно найти «искреннее, простосердечное, непосредственное изображение многих (...) сторон русской жизни»³⁶. Позже *Задумевная исповедь* была включена Макаровым в полную двухтомную исповедь, где автор, начиная с младенчества, «описал до мельчайших подробностей свою жизнь со всеми злоключениями

с. 7-37; Л.Ф. Луцевич, *Ранние дневники Льва Толстого как автопретекст «Исповеди»*, „Studia Rossica Gedanensia”, nr 5, Gdańsk 2018, s. 185-199; Л.Ф. Луцевич, «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» (*Исповедальные размышления Льва Толстого о смерти*), [w:] *Slavica Wratislaviensia, Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*, t. 13: *Tanatos*, red. E. Tyszkowska-Kasprzak, współpraca S. Kamińska-Maciąg, Wrocław 2018, s. 191-203.

³⁵ Н.П. Макаров, *Мои семидесятилетние воспоминания и с тем вместе моя полная предсмертная исповедь*, ч. 1-2, С-Петербург 1881-1882.

³⁶ [Н.А. Добролюбов], *Несколько слов от редакции по поводу предыдущей статьи*, [в:] Н.А. Добролюбов, *Собрание сочинений*: в 9 т., т. 5: *Статьи и рецензии (июль-декабрь 1859)*, Москва-Ленинград 1962, http://az.lib.ru/d/dobroljubow_n_a/text_1410.shtml, [дата доступа: 01.10.2019].

и испытаниями судьбы, далеко не баловавшей его»³⁷; поведал своим современникам о «неизбывных горе, тоске, оскорблениях, обидах», которые «раскаленным камнем лежали на дне (...) измученной души, жгли, резали, рвали ее»³⁸; рассказал и о «себяфобии», которая вытекала «из преувеличенного ли самолюбия, из остатков ли (...) детства – застенчивости, <букости>, из чрезвычайной ли (...) мнительности, щекотливости, или из хронической недоверчивости к самому себе, к своим способностям, к своей злой судьбе»³⁹. Исповедь Макарова в начале 1930-х гг. привлекла внимание Бориса Эхенбаума, который на ее основе написал ироническую биографическую повесть о нелепом «чудаке» – *Маршрут в бессмертие (Жизнь и подвиги чухломского дворянина и международного лексикографа Николая Петровича Макарова)*⁴⁰. В наши дни эта повесть (не замеченная критикой в свое время) неожиданно стала предметом, с одной стороны, серьезного научного изучения⁴¹, а с другой – резкого, беспощадного суда⁴². Отношение авторов к повести Б. Эхенбаума непосредственно сказывается на оценочном восприятии главного героя – Николая Макарова, и его исповеди.

Как видно из обзора, в XIX в. ряд авторов – участников тех или иных политических процессов, вынуждены исповедаваться в своих идеологических пристрастиях. К концу столетия на русской почве политическая исповедь может являть собой достаточно последовательное исповедание такой «новой веры», как социализм. Такова, в частности, *Биография-исповедь* (1885-1889) идеолога революционного народничества Петра Лаврова (1823-1900). Его «исповедание» структурно состоит из двух разделов: I. *Биографические данные*

³⁷ П. Быков, Н.П. Макаров (*Некролог*), „Всемирная иллюстрация” 1891, т. XLV, № 3, 12 января, с. 47-48.

³⁸ Н.П. Макаров, *Ко всей читающей русской публике*, [в:] Макаров Н.П., *Извлечения и выдержки из моих семидесятилетних воспоминаний*, Санкт-Петербург 1881-1882, с. VI.

³⁹ Н.П. Макаров, *Mea culpa* (*Несу повинную*), [в:] *Ibidem*, с. 16.

⁴⁰ См.: Б.М. Эхенбаум, *Маршрут в бессмертие*, Москва 1933.

⁴¹ См.: М.Г. Соколянский, *Повесть Б.М. Эхенбаума «Маршрут в бессмертие» как опыт филологической прозы*, „Russian Literature” [Amsterdam], LVIII-III/IV, 1 October – 15 November 2005, s. 445–466.

⁴² См.: В. Тавровский, *Ложный маршрут Эхенбаума. (О недостоверности книги Б.М. Эхенбаума «Маршрут в бессмертие» как биографического источника)*, [в:] „История гитары в лицах”. Рыцарь гитары, 2016, № 3-4, (18/19), с. 95-108.

(представленные в повествовании от 3 лица); II. *Учение* (1. *Общее мировоззрение*; 2. *Этика*; 3. *Социология и социализм*; 4. *История и ее отношение к антропологии*; 5. *Практические задачи по отношению к России*). Свое мировоззрение Лавров называет «антропологическим», сосредоточивает все свое внимание на мыслящей личности как носителе высокой нравственности, которая в свою очередь формируется усилиями воли, направленной на концентрацию всех физических и духовных сил. Автор не принимает теоцентричной картины мира, поскольку она умозрительна и бездоказательна. Отношение Лаврова к религии позиционируется им как «объективное»: выполнив свою роль «в доисторический период», религия с течением времени атрофируется, а в недалеком будущем исчезает вовсе:

Религиозное настроение есть для Лаврова настроение патологическое (...) Признавая обширную роль религии в эволюции человечества, особенно в доисторический период, Лавров пытался доказать, что, собственно, все творчество религиозной мысли принадлежит этому периоду; в течение же истории под названием религии работает исключительно мысль философская – эстетическая и позже нравственная; религиозный элемент все атрофируется и встречается лишь в переживаниях прошлого, и цивилизация нового времени есть по своей существенной характеристике цивилизация светская, стремящаяся выделить из себя всякий религиозный элемент, который окончательно и должен из нее исчезнуть⁴³.

Философ предпринял создание своей биографии-исповеди прежде всего для того, чтобы личным примером укрепить веру молодых соратников в идеи социализма. Он убежден, что русский социалист должен не только всеми силами содействовать распространению социалистических идей в обществе, но и в процессе собственной жизни неустанно воплощать их.

⁴³ П.Л. Лавров, *Биография-исповедь*, [в:] П.Л. Лавров, *Философия и социология. Избранные произведения* в 2 т., т. 2, сост. и примеч. И.С. Книжника-Ветрова, Москва 1965, с. 635.

В это же время свое политическое покаянное *Прошение о помиловании* (1888) создает и Лев Тихомиров (1852-1923)⁴⁴ – один из лидеров «Народной воли», «голова организации», ее «золотое перо», публицист, писатель, редактор подпольной типографии. Будучи убежденным нигилистом, революционером, сторонником царевбийства в 1870-е гг., он отрекается от своего радикального прошлого в конце 1880-х гг., становится глубоко верующим христианином, признающим истинность православия и идеологом монархии. Теперь он считает свою причастность к терроризму «преступной уступкой» революционным настроениям, временным затмением, когда ум и совесть оказывались «омрачены общим туманом»⁴⁵. *Прошение* – это развернутая исповедь с ясным желанием автора открыть свои грехи, трактуемые как «тяжкий кошмар безумного прошлого». Текст включает в себя ретроспективное повествование о жизни автора в состоянии «революционной горячки»; при этом структурно-семантический центр текста составляет «длинный ряд политических преступлений»⁴⁶. Осознание грехов, как и в христианской исповеди, сопровождается не только раскаянием в «бесчисленных винах» в прошлом, но и кардинальным пересмотром взглядов и системы ценностей в настоящем. Результатом покаяния становится метанойя: принципиальная перемена убеждений и новый образ жизни.

Стоит упомянуть и о *Политической исповеди современного поляка* (1897) Дариуша Багницкого (Dariusz Bagnicki, 1852-1910) – публициста, «много думавшего о положении польской народности»⁴⁷. Исповедь, изданная на польском и русском языках, призвана, по словам ее создателя, прежде всего обратить должное внимание на принципиальные стороны русско-польских отношений⁴⁸. Анализируя свой жизненный опыт, Багницкий обнаруживает в нем некие типологические черты и призывает народы к толерантности:

⁴⁴ Л.А. Тихомиров, *Прошение о помиловании*, [в:] Л.А. Тихомиров, *Воспоминания*, предисл. В.И. Невского, вступ. ст. В.Н. Фигнер, Москва-Ленинград 1927, с. 240-251.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 243.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 240.

⁴⁷ Д. Багницкий, *Политическая исповедь современного поляка*, Санкт-Петербург 1897, с. II.

⁴⁸ *Ibidem*, с. 40.

(...) традиционный, вынесенный из семейной обстановки сепаратистический польский патриотизм, атрофированный русской гимназической жизнью, был разбужен во мне русским университетом, чистокровными русскими профессорами, русской политической наукой, популярной русской публицистикой. Так как, едва ли я первый и последний поляк, который, состоя в русском подданстве, повергся умственному воздействию в этом направлении, то может быть, совестливые русские читатели, познакомившись с моим «случаем», перестанут относиться с беспощадной строгостью ко всякому, даже совсем отвлеченному, «польскому мечтательству»⁴⁹.

В своем повествовании автор, указывая на «грехи» взаимонепонимания между россиянами и поляками, исповедует уважительные отношения между народами, предлагая компромиссное решение национальных и социально-политических проблем.

Приведенный обзор текстов показывает, что к жанру авторской исповеди обращались и крупнейшие писатели столетия, и мало известные или вовсе забытые литераторы. Причины, цели, задачи, как и адресаты авторских исповедей, как видно, различны.

4

В целом русские авторские исповеди XIX в. включают в себя достаточно пестрый, неоднородный материал, что и определяет их широкий тематический диапазон. С одной стороны, существуют уникальные сложнейшие исповедальные тексты, в которых доминирует религиозно-философский дискурс. Недостигаемый образец – *Исповедь* (1879-1882) Льва Толстого. Это сложнейший религиозно-философский, социально-этический, литературно-публицистический текст, которому соответственно присущи многотемность, полижанровость, стилистическое разнообразие. С другой стороны, немало исповедей тематически конкретизированных, так сказать, «упорядоченных». Авторы таких исповедей преследуют конкретную цель, обращены к конкретной личности, сосредоточены на конкретном «предмете» (событии, поступке, свойстве характера

⁴⁹ *Ibidem*, с. 11.

и проч.). Такова, например, незаконченная *Моя исповедь* (1871) Николая Мартынова (1815-1875), где «дурной» характер Михаила Лермонтова призван оправдать смертоубийство, трактуемое автором как «несчастное событие», «происшествие», по поводу которого у него к концу жизни возникло «желание высказаться», «облегчить свою совесть откровенным признанием самых заветных помыслов и движений сердца»⁵⁰. Есть попытки откровенного признания, но ни покаяния, ни раскаяния в этой т.н. «исповеди» нет. Это единственная в литературе XIX в. исповедь нераскаявшегося убийцы.

Существуют исповеди «поли» (тематические, проблемные, жанровые, стилистические, телеологические, функциональные и проч.), существуют исповеди преимущественно «моно» (одно событие, одна цель, конкретный человек-адресат) и есть исповеди «смешанные». Чаще встречаются смешанные. Такая первичная дифференциация обусловлена внутренней жанрово-литературной аналогией: повесть, рассказ, очерк, письмо.

Изучение русских авторских исповедей XIX в. позволяет классифицировать их по сюжетно-тематическому и жанровому принципу. С определенной степенью условности можно выделить несколько разновидностей автобиографических исповедей.

I. Исповеди-покаяния, ориентированные на раскаяние в грехах и исповедание христианского вероучения (*религиозные*), основу которых составляет сюжет *обращения* (Фонвизин, Гоголь, Леонтьев, Толстой).

II. Исповеди-признания в (объяснения, обвинения, доносы) (*бытовые?*) где доминирует авторское самооправдание в неблагоприятном (греховном) поступке (Екатерина II: прелюбодеяние, Николай Мартынов: убийство, Аполлон Григорьев: алкоголизм; Николай Макаров: обвинение-донос в мошенничестве и проч.).

III. Исповеди-когниции (познания) позитивистского толка (*психико-физиологические*), основу которых обуславливает процесс естественно-научного самопознание автора (Николай Огарев,

⁵⁰ Н.С. Мартынов, *Моя исповедь*, [в:] М.Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников, сост., подг. текстов, вст. ст. и примеч. М.И. Гиллельсона и В.А. Мануйлова, Москва 1972, с. 398.

Анастасия Каирова) или познание/описание внешнего мира (Евдоким Лачинов).

IV. Исповеди–очерки творческого пути, литературной биографии автора (*литературные*) (Алексей К. Толстой; Александр Орлов).

V. Исповеди-проповеди – пропаганда, выражение социально-политических воззрений (*политические*), автобиографическую сюжетику которых определяют различные факторы: 1) становление, развитие и утверждение религиозной, философской, политической, социальной, этической идеи, доктрины, позиции, мировоззрения в целом (Петр Вяземский, Николай I, Александр Баласогло, Петр Лавров, др.); 2) отход / отказ, раскаяние (рenegатство) автора – истинное или мнимое – от прежних политических убеждений и переход/ возвращение на позиции православия и монархии (Михаил Бакунин, Василий Кельсиев, Иван Прыжов, Лев Тихомиров).

5

Исповедь не исчезает и в начале XX в. В творчестве Брюсова, Белого, Блока, Дурылина⁵¹ встречаются ее образцы, но содержание и авторское отношение к ней изменились. Это можно увидеть воочию, если сравнить характер исповедальной интенции, отмеченной Достоевским в 1840-е гг. и Валентином Свенцицким в начале нового столетия. Достоевский в свое время констатировал не только всеобщность исповедальности, но и ее полезную, хотя и болезненную очистительность для личности, открывшей способность публичного самоанализа и самооценки. В XX в. прозаик, философ, богослов Валентин Свенцицкий (1881-1931), создавая свои глубоко исповедальные *Записки странного человека*, продолжает размышлять об исповеди и ее значении (ориентируясь и на Достоевского). В *Предисловии* он вновь отмечает потребность в исповеди героя нового времени, хотя значимость покаяния здесь уже не столь очевидна. У исповедующегося нет конкретного

⁵¹ См.: Ал. Блок, *Исповедь язычника* (1918); С. Дурылин, *В школьной тюрьме. Исповедь ученика* (1907); А. Белый, *Каменная исповедь. По поводу статьи Н.А. Бердяева «К психологии революции»* (1908); Вал. Брюсов, *Моя исповедь. «Правда о смерти Н.Г. Львовой»* (1913) и др.

адресата, кроме некоего весьма абстрактного читателя, отсюда безнадежные риторические вопросы: «кто верит публичной исповеди? Да и какое имею я право публично исповедываться? (...) Кому нужна моя исповедь?»⁵². По сути, повествователь, казалось бы, страшится публичности, не видит смысла в собственной социализации. Но и при этом исповедь остается единственной формой истинной/искренней самооценки и, что сейчас еще более важно – самоспасения:

Двойственность (...) жизни, невозможность никому открыть душу, по правде, по совести; невозможность нигде и никогда побыть самим собой (...) измучили, утомили (...) душу (...) захотелось хоть на бумаге (...) сбросить с себя «добродетельного» двойника, который в действительности нисколько на меня не похож (...) хоть на бумаге сказать то, о чём боишься даже подумать, точно могут подслушать эти думы; нарушить эту проклятую комедию, которую я играю, чтобы спастись от ужасного призрака смерти⁵³.

Оказывается, только исповедь может дать герою-повествователю (безнравственному, аморальному эгоисту) возможность «хоть на несколько часов побыть самим собой – и получить в виде этой бумаги и этого пера наконец того молчаливого собеседника, который всё выслушивает и всё забудет»⁵⁴. Это признание – свидетельство того, что социализация, даже в такой условно-пассивной форме «обобщённого другого» (бумаги и пера), необходима, поскольку в противном случае личность утрачивает не только способность для выражений мыслей, восприятий, действий и проч., но теряет самое себя. В *Послесловии* автор настаивает на автобиографизме, поясняя: исповедь – это «не простой продукт воображения, не просто художественный образ, а нечто имеющее более органическую связь с моей душой»⁵⁵. Одиноким автор, изнемогающий от страха – в равной степени и жизни, и смерти – все-

⁵² В.П. Свенцицкий, *Антихрист (Записки странного человека)*, изд. 2-е с послесл., Санкт-Петербург 1908, с. 5. <http://books.e-heritage.ru/book/10076560>, [дата доступа: 01.10.2019].

⁵³ *Ibidem*, с. 23.

⁵⁴ *Ibidem*, с. 24.

⁵⁵ *Ibidem*, Свенцицкий В.П., *Антихрист (Записки странного человека)*, изд. 2-е с послесл., Санкт-Петербург 1908.

таки ищет пути выхода из уединенного сознания, стремясь к преодолению состояния расколотости между «я» и окружающим миром.

* * *

Итак, подводя предварительные итоги, можно констатировать, что в исповедях XIX в. могут доминировать разные авторские интенции: стремление к сохранению принципов религиозного обращения; направленность на откровенность признания (истинного или ложного); сосредоточенность на самооправдании в осознании конкретной ситуации, поступка, проблемы и проч. Интенциональность обусловливает некую дискурсивную разнородность: исповеди-обращения, как правило, духовно-напряженные, многоаспектные, неоднозначные в оценках; исповеди-признания – внешне детерминированные; исповеди-оправдания и самопознания – обязательно аналитичные, – при этом все они инспирированы той или иной кризисной ситуацией, в которой вольно или невольно оказался их автор.

Библиография

- Багницкий Д., *Политическая исповедь современного поляка*, Санкт-Петербург 1897.
- Бакунин М.А., *Исповедь*, ком. Ю.М. Стеклов, Санкт-Петербург 2010.
- Быков П., *Н.П. Макаров (Некролог)*, „Всемирная иллюстрация” 1891, т. XLV, № 3, 12 января, с. 47-48.
- Вяземский П.А., *Полное собрание сочинений*: в 12 т., Санкт-Петербург 1878-1896.
- Декабристы об Армении и Закавказье*. (Сборник документов и материалов), ч. 1, Ереван 1985 [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/ XIX/ 1820-1840/Lacinov_E_E_II/pred.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1820-1840/Lacinov_E_E_II/pred.htm). [дата доступа: 01.10.2019].
- Дело Петрашевцев*: в 2 т., т. 2, отв. ред. В.А. Десницкий, Москва-Ленинград 1941.
- Добролюбов Н.А., *Собрание сочинений*: в 9 т., т. 5: *Статьи и рецензии (июль-декабрь 1859)*, Москва-Ленинград 1962, http://az.lib.ru/d/dobroljubow_n_a/text_1410.shtml. [дата доступа: 01.10.2019].
- Достоевский Ф.М., *Собрание сочинений*: в 15 т., т. 2: *Повести и рассказы* 1848-1859, Ленинград 1988.
- Звягинцев А.Г., *Роковая Фемиды. Драматические судьбы знаменитых российских юристов*, Москва 2012.
- Карамзин Н.М., *Избранные сочинения*: в 2 т., т. 1, Москва-Ленинград 1964.

- Кельсиев В.И., *Исповедь*, подгот. к печати Е. Книгисепп, вст. ст. и ком. М. Клевенского, [в:] *Литературное наследство*, т. 41-42, кн. 2, Ленинград 1941.
- Лавров П.Л., *Биография-исповедь*, [в:] Лавров П.Л., *Философия и социология. Избранные произведения*: в 2 т., т. 2, сост. и примеч. И.С. Книжника-Ветрова, Москва 1965.
- Леонтьев К.Н., *Полное собрание сочинений и писем*: в 12 т., т. 6 (2), ред. В.А. Котельников, О.Л. Фетисенко, Санкт-Петербург 2004.
- Луцевич Л.Ф., „Авторская исповедь” Гоголя: текст и контекст, [в:] *Двести лет Гоголя*, ред. В. Шукин, Kraków 2011, s. 27-37.
- Луцевич Л.Ф., «Буду говорить, как сам видел, чувствовал – от чистого сердца...», [в:] *Текст и традиция*, альманах 6, гл. ред. Е. Водолазкин, С-Петербург 2018, с. 107-127.
- Луцевич Л.Ф., «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожился бы неизбежно предстоящей мне смертью?» (*Исповедальные размышления Льва Толстого о смерти*), [w:] *Slavica Wratislaviensia, Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*, т. 13: *Tanatos*, ред. Elżbieta Tyszkowska-Kasprzak, współpraca Sylwia Kamińska-Maciąg, Wrocław 2018, s. 191-203.
- Луцевич Л.Ф., «Исповедь» Константина Леонтьева: текст и контекст, [в:] *Текст и традиция*, альманах 4, гл. ред. Е. Водолазкин, С-Петербург 2016, с. 41-58.
- Луцевич Л.Ф., «Исповедь» Л.Н. Толстого, [в:] *Рецепция личности и творчества Льва Толстого*, сост. и науч. ред. Л.Е. Бушканец, Казань 2017, с. 7-37.
- Луцевич Л.Ф., *Авторрецепция как попытка формирования литературной репутации в «Авторской исповеди» Николая Гоголя*, [в:] *Творчество Гоголя и русская общественная мысль. XIII Гоголевские чтения*, Москва 2013, s. 176-184.
- Луцевич Л.Ф., *Вопрос о смысле жизни в «Исповеди» Л.Н. Толстого*, [в:] *Славянские чтения VIII*, Daugawpils 2011, s. 65-77.
- Луцевич Л.Ф., *Исповедь как авторский жизнетекст в антропологической перспективе*, [в:] *Антропология литературы: методологические аспекты проблемы*: в 3 ч., 1 ч., гл. ред. Т.Е. Автухович, Гродно 2013, с. 11-20.
- Луцевич Л.Ф., *Исповедь как литературный жанр в России XIX века*, [в:] *XVI Međunarodni kongres slavista* (Београд 20-27 VIII 2018). *Тезе и Резимеи у два тома, т. 2: Књижевност, култура, фолклор. Питања славистике*, ред. Бошко Suvajdžić, Београд 2018, с. 113-114.
- Луцевич Л.Ф., *Исповедь Льва Толстого: анализ, покаяние, поиски истины веры*, „Slavia Orientalis”, Rocznik LIX, nr 4, Warszawa 2010, s. 467-486.
- Луцевич Л.Ф., *Константин Леонтьев: Авторрецепция и/или автопиар?* „Slavia Orientalis” 2016, nr 3 (t. LXV), s. 465-477.
- Луцевич Л.Ф., *Писательская исповедь Николая Гоголя как опыт «внутреннего строения» (В свете биографической концепции Ю.М. Лотмана)*, „Studia

- Rossica Gedanensia 2", red. E. Konefał, W. Stec, K. Wojan, Gdańsk 2015, s. 196-205.
- Луцевич Л.Ф., *Писательская исповедь: к вопросу о типологии*, [w:] *Autobiografie pisarzy rosyjskich*, Studia Rossica XXI, red. A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Łucewicz, Warszawa 2012, s. 19-30.
- Луцевич Л.Ф., *Польский вопрос в «Исповеди» Василия Кельсиева*, [w:] *Polska – Rosja: dialog kultur*. Tom poświęcony pamięci profesor Jeleny Cybienko, Studia Rossica XXII, red. A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Łucewicz, Warszawa 2012, s. 135-150.
- Луцевич Л.Ф., *Разновидности русской писательской исповеди*, [w:] *Człowiek Świadomość. Komunikacja. Internet*, red. L. Szypielewicz, Warszawa 2012, s. 858-864.
- Луцевич Л.Ф., *Ранние дневники Льва Толстого как автопретекст «Исповеди»*, „Studia Rossica Gedanensia”, t. 5, Gdańsk 2018, s. 185-199.
- Луцевич Л.Ф., *Русская авторская исповедь XIX в.*, [w:] *Z Polskich Studiów Slawistycznych*, seria 13, t. 1, *Literaturoznawstwo. Kulturoznawstwo. Folklorystyka*, Prace na XVI Międzynarodowy Kongres Slawistów w Belgradzie 2018, red. B. Zieliński, Poznań 2018, s. 157-167.
- Макаров Н.П., *Ко всей читающей русской публике*, [в:] Макаров Н.П., *Извлечения и выдержки из моих семидесятилетних воспоминаний*, [Санкт-Петербург 1881-1882].
- Макаров Н.П., *Мои семидесятилетние воспоминания и с тем вместе моя полная предсмертная исповедь*, ч. 1-2, Санкт-Петербург 1881-1882.
- Мартынов Н.С. *Моя исповедь*, [в:] *М.Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников*, сост., подг. текстов, вст. ст. и примеч. М.И. Гиллельсона и В.А. Мануйлова, Москва 1972, с. 398-401.
- Нерсисян М.Г., *Декабрист Е. Лачинов и его записки об Армении*, [в:] *Из истории русско-армянских отношений*, кн. 1, Ереван: 1956, с. 179-220. http://www.vostlitinfo/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1820-1840/Lacinov_E_E/pred2.htm, [дата доступа: 01.10.2019].
- Огарев Н.П., *Избранное*, вст. ст., подг. текста и примеч. Г. Елизаветиной, Москва 1977.
- Орлов А., *Моя жизнь или исповедь: московские происшествия Александра Орлова*, в 2 ч., Москва 1832.
- Прыжов И.Г., *Очерки. Статьи. Письма*, ред., вв. ст. и комм. М.С. Альтмана, Москва-Ленинград 1934.
- Свенцицкий В.П., *Антихрист (Записки странного человека)*, изд. 2-е с послесл., Санкт-Петербург 1908. <https://religion.wikireading.ru/227772>, [дата доступа: 01.10.2019].
- Сдвижков Д., *Новая личность и новая религиозность в русской автобиографии XVIII – первой половины XIX века*, [в:] *Вера и личность в меняющемся обществе. Автобиографика и православие в России конца XVII — начала XX века*, ред. Л. Манчестер, Д. Сдвижкова, Москва 2019, с. 29-59.

- Соколянский М.Г., *Повесть Б.М. Эйхенбаума «Маршрут в бессмертие» как опыт филологической прозы*, [в:] „Вісник Дніпропетровського університету” им. Альфреда Нобеля, сер. «Філологічні науки» 2012, № 2 (4), с. 11-24.
- Тихомиров Л.А., *Прошени о помиловани*, [в:] Тихомиров Л.А. *Воспоминания*, предисл. В.И. Невского, вступ. статья В.Н. Фигнер, Москва-Ленинград 1927, с. 240-251.
- Толстой А.К., *Собрание сочинений*: в 4т., т.4, под ред. И. Ямпольского, Москва 1969.
- Уроженцы и деятели Владимирской губернии, получившие известность на различных поприщах общественной пользы*. Собрал и дополнил А.В. Смирнов. Вып. 4-й. <http://lubovbezusl.ru/publ/istorija/aleksandrov/r/66-1-0-2726>, [дата доступа: 01.10.2019].
- Фуко М., *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*, сост. пер. с франц., комм. и послесл. С. Табачниковой, Москва 1996.
- Эйхенбаум Б.М., *Маршрут в бессмертие*, Москва 1933.
- Ярмонкин В.В., *Исповедь души: (Этюды из жизни молодого человека)*, Санкт-Петербург 1879.

**“A UNIVERSAL CONFESSION IS COMING”: CONFESSIONAL WORKS
BY RUSSIAN AUTHORS DURING THE 19th CENTURY**

Abstract: In this article, the author aims to draw attention to the genre of Russian autobiographical confession. A brief overview of the group of the most representative texts of the 19th century is given, and the experience of their primary classification is presented. With a certain degree of conditionality, the author of the article identified several varieties of autobiographical confessions: 1) confession-repentance (repentance and conversion), 2) confession-recognition (author’s self-justification), 3) confession-cognition (natural-scientific self-knowledge), 4) confession – literary biography (essay on life and work), 5) confession-preaching (propaganda of certain ideas).

Keywords: *Russian autobiographical confession, review, classification, repentance, recognition, cognition, literary biography, sermon*

Данута Шимоник

Институт региональной культуры и литературоведческих исследований им. Францишка Карпиньского, Седльце
ORCID: 0000-0003-0671-6619

Венера Аминева

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань
ORCID: 0000-0003-4016-2242

ДУХОВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МИРА ГЕРОЯ В РАССКАЗЕ АЛЕКСАНДРА КУПРИНА *АНАФЕМА*

Литературное отражение мира главного героя в небольшом рассказе Александра Куприна *Анафема* (1913) сводится главным образом к его духовному измерению, хотя в произведении автор довольно много места уделяет также и внешнему облику персонажа. Всё это служит, однако, главной цели – представлению внутреннего мира, потрясений и переживаний отца Олимпия, страстного любителя читать, который в концепции А. Куприна был вынужден предать анафеме знаменитого писателя Льва Николаевича Толстого.

Как известно анафема имеет свою многовековую традицию в православной и в католической церкви и обозначает самое строгое наказание провинившихся по отношению к церковным догматам. С этой исторической традицией пришлось измерить себя герою купринского рассказа, под заглавием *Анафема*.

Высказывания некоторых исследователей, например Александра Ткаченко¹ и Елены Сузрюковой², свидетельствуют, что

¹ А. Ткаченко, *Проклятие, которого не было. Церковь и Толстой: история отношений* <https://foma.ru/proklyate-kotorogo-ne-byilo.html>, [дата доступа: 20.03.2020].

² Е. Сузрюкова, *Анафема в рассказе А.И. Куприна «Анафема» и В.А. Никифорова-Волгина «Торжество Православия»*, „Культура и текст“, № 4, 2017 (31), с. 170. Данная статья построена на противопоставлении точек зрения, названных в заглавии работы авторов, на проблему праздника *Торжество Православия*, в чин которого входит провозглашение анафемы. Проблема рассмотрена с позиции православной церкви и трактуется как «врачующий» акт изоляции от сообщества верующих и в отношении анафемствованного, и в отношении сообщества верных (см. с. 168). Естественно, что анализ купринского

данный рассказ не историчен и основан на полном вымысле. Мы не до конца согласны с такой трактовкой, поскольку почти все купринские произведения основаны на жизненном материале. Большая его доля нашла своё отражение и в рассказе *Анафема*, что будет доказано ниже. Конечно, в любом литературном произведении имеем дело с художественным вымыслом, который

не претендует на то, чтобы быть истинным, но и не является ложью. Это особый род художественной условности, и автор произведения и читатели понимают, что описываемых происшествий и героев в действительности не было, но вместе с тем воспринимают изображаемое как то, что могло бы быть в нашей повседневной земной жизни или в каком-то другом мире

– читаем в *Литературной энциклопедии*³.

Следует добавить, что, как правило, плод художественного воображения имеет толчок в реальности. Так было и в случае с рассказом *Анафема*, написанном в Гатчинский период, наряду с такими известными произведениями, как *Гамбринус*, *Гранатовый браслет*, *Телеграфист*, *Мой полёт* и др.

В Гатчине Куприн часто посещал Собор Св. Павла, увлекаясь прекрасным церковным песнопением. Он дружил со священниками Павловского собора, отцом Александром и протодьяконом Амвросием, знаменитым соборным басом, у которого писатель однажды увидел на полке книги Льва Толстого. Как справедливо сказано в одной из интернет-статей: «заиграло бурное воображение А.И. Куприна. Он давно мечтал написать рассказ, посвящённый гению Толстого»⁴.

рассказа проводится в этом же ракурсе. Наша интерпретация расходится с постановкой вопроса Сюзрюковой, ибо зиждется на попытке объективного прочтения текста произведения, отталкивающегося, с одной стороны, от действительных фактов, с другой – от текста, основанного на необычайной фантазии автора, не скрывающего своей симпатии и к Толстому и к священнику Олимпию, который, как справедливо заметила Сюзрюкова, отторгнув себя от церкви, повторяет путь своего идола.

³ *Литературная энциклопедия в 11 томах*, Москва 1929–1939, https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_literature/4931, [дата доступа: 18.02.2020].

⁴ Самый прелестный уголок около Петербурга, <http://history-gatchina.ru/town/kuprin/kuprin3.htm>, [дата доступа: 18.02.2020].

Итак, главными импульсами к написанию рассказа были реальные события и люди. В рассказе *Анафема* протодьякон Амвросий явно послужил прототипом главного героя – отца Олимпия, в котором – с уверенностью можно сказать – запечатлены также черты самого Куприна и его литературные, музыкальные и театральные интересы. Кстати, стоит напомнить, что среди купринских образов ярко выделяются фигуры артистов, с их характерной внешностью, моделью поведения и голосом⁵. Своеобразным «артистизмом» наделяется и отец Олимпий. Его появление в церкви сравнивается с приходом в театр знаменитого баритона, пробовавшего перед публичным выступлением свой голос. Об артистической натуре отца Олимпия свидетельствует, например, следующая характеристика героя:

В нём проснулась настоящая гордость любимца публики, баловня всего города, на которого даже мальчишки собирались глазеть с таким же благоговением, с каким они смотрят в раскрытую пасть медного геликона в военном оркестре на бульваре (...). Стоял он на своём возвышении, огромный в золотом парчовом не гнувшемся стихаре, с чёрными с сединой волосами, похожими на львиную гриву, и время от времени постоянно пробовал голос⁶ (658-659)⁷.

Здесь сразу возникает ассоциация с олимпийским богом (не случайно Куприн дал своему герою имя Олимпий). В приведённом фрагменте герой превосходит прихожан своим огромным ростом, одеянием и местонахождением на возвышении. С высока он, как древнегреческий бог, а также, как и большинство купринских актёров,

⁵ Об интересе Куприна к театру см. D. Szymonik, *Александр Куприн и театр: артисты и злодеи в творчестве писателя*, [В:] *Homo ludens в европейской культуре. Шекспир и современность. Homo ludens w kulturze europejskiej: Szekspir i współczesność*, „Colloquia Litteraria Sedlcensia”, Т. XXVII, Siedlce 2018, с. 259-269.

⁶ А.И. Куприн, *Собрание сочинений в шести томах*, т. IV. *Произведения 1905-1914*, Государственное Издательство Художественной Литературы, Москва 1958, с. 658-659. Далее ссылки на это издание даются в тексте в круглых скобках с указанием страниц.

⁷ Отметим, что выражения «чёрные с сединой волосы», «львиная грива» или просто «грива» появляются в раннем произведении Куприна под заглавием *Последний дебют* (1889). Стоит также отметить вслед за Сузрюковой, что львиная грива вызывает ассоциации с именем Толстого.

наблюдает за публикой, мысленно оценивая её и мысленно же выражая своё, необязательно положительное, мнение о ней⁸.

Возвращаясь к генезису рассматриваемого произведения, следует подчеркнуть, что важным поводом к написанию рассказа было отлучение, или же, как было сказано в долго подготавливаемом синодальном документе, отпадение Льва Толстого от церкви. Нетрудно догадаться, что Куприн, хотя и непосредственно не высказывался по этому поводу, явно сочувствовал великому писателю и не мог одобрить резких на него атак. Куприн обожал Толстого, особенно восхищался повестью *Казаки*, которую перечитывал множество раз, плача от умиления и радости. Похожие чувства ощущает и его герой – отец Олимпий, который должен совершить в церкви обряд анафематствования („чина православия”). Отметим, что накануне герой читает любимую Куприным повесть Толстого.

В этой связи автор-повествователь отмечает:

Это чтение взбудоражило стихийную протодьяконскую душу. Три раза подряд прочитал он повесть и часто во время чтения плакал и смеялся от восторга, сжимая кулаки и ворочался с боку на бок своим огромным телом (657-658).

Здесь ещё раз следует обратить внимание на указанный выше автобиографический момент. Поведение протодьякона сродни купринскому отношению к толстовской повести. И автор и его герой одинаково сильно переживают и воспринимают образ мира и персонажей, изображённых в ранней повести Толстого *Казаки*. В случае с протодьяконом повесть настолько взволновала душу героя, что на следующий день, в первую неделю великого поста, во время анафематствования,

его мысли не могли отвязаться от этой повести (...), и постоянно в его уме, с необычайной яркостью, всплывали простые, прелестные

⁸ Об особенностях изображения Куприным театра и актёров речь идет в нашей статье. Александр Куприн и театр: артисты и злодеи в творчестве писателя, [w:] *Homo ludens в европейской культуре. Шекспир и современность. Homo ludens w kulturze europejskiej: Szekspir i współczesność*, „Colloquia Litteraria Sedlcensia” 2018, т. XXVII, s. 259-269.

и бесконечно увлекательные образы. Но безошибочно следуя привычке, он уже окончил символ веры, сказал «аминь» и по древнему ключевому распеву возгласил: «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди» (660).

Затем, согласно строгим требованиям архиепископа, следовал длинный обряд отлучения от церкви и поимённые проклятия иконоборцев и еретиков, русских раскольников, бунтовщиков и изменников. Повествователь останавливается на способе чтения протодьяконом полагающегося текста из канона Андрея Критского, из чина погребения и др. Произнося слова проклятия, Олимпий, как отмечает повествователь, «сотрясал своим львиным рёвом собор», заставлял «звенеть стёклышки на люстрах». В другом месте слова проклятий сравниваются с ударами огромного медного колокола.

В рассказе Куприн прибегает к излюбленному им приёму контраста: на возгласы Олимпия хор отвечал «нежными, стонущими, ангельскими голосами», – констатирует субъект повествования. Важным приёмом являются также неожиданные повороты сюжета. В момент, когда Олимпий заканчивал обряд отлучения от церкви многочисленного списка лиц, псаломщик вручил ему записку от отца протоиерея, в которой было поручение владыки «анафемствовать боярина Льва Толстого».

Стоит заметить, что очень часто сигналом поворота сюжета в художественном произведении является выражение «и вдруг». Куприн также следует этому принципу. Приведём цитату:

И вдруг Олимпий почувствовал, что волосы у него на голове топорщатся в разные стороны и стали тяжёлыми и жёсткими, точно из стальной проволоки. И в тот же момент с необыкновенной ясностью всплыли прекрасные слова вчерашней повести (661)⁹.

⁹ Мы не до конца согласны с интерпретацией данного фрагмента Сузрюковой, которая считает, что это признак болезненного и неживого состояния (с. 171). По нашему мнению, здесь более адекватным кажется обратное прочтение. Неживой не может чувствовать, а в приведённом отрывке сказано: «Олимпий почувствовал» и дальше повествователь ссылается на живую память героя: «И в тот же момент с необыкновенной ясностью всплыли прекрасные слова вчерашней повести». Если говорить о болезненном состоянии, то оно вскоре появляется. («Лицо его стало синим, почти чёрным, пальцы

С психологической точки зрения ощущения героя выражает его всполошенное, вышедшее из равновесия состояние. Роня потрясающие слова проклятия, протодьякон в ужасе думает: «Боже мой, кого это я проклиная (...) Неужели его? Ведь я же всю ночь проплакал от радости, от умиления, от нежности» (661).

Отражением внутреннего мира героя в трудный для него момент является описание внешнего вида и поведения персонажа: «Лицо его стало синим, почти чёрным, пальцы судорожно схватились за перила кафедры (...)» (662).

Несмотря на фактически болезненное состояние, герой – пишет Куприн – напрягая всю мощь своего громадно голоса, начал торжественно:

– Земной нашей радости, украшению и цвету жизни, воистину Христа соратнику и слуге боярину Льву...

Он замолчал на секунду. А в переполненной народом церкви в это время не раздавалось ни кашля, ни шёпота, ни шарканья ног. Был тот ужасный момент тишины, когда многосотенная толпа молчит, подчиняясь одной воле, охваченная одним чувством. И вот глаза протодьякона наполнились слезами и сразу покраснели, и лицо его на момент сделалось столь прекрасным, как прекрасным может быть человеческое лицо в экстазе вдохновения. Он ещё раз откашлянулся, попробовал мысленно переход в два полутона и вдруг, наполнив своим сверхъестественным голосом громадный собор, заревел – ...Многая ле-е-е-та-а-а-а (663).

И так, под влиянием настоящего искусства и сцен из Толстовской повести, которые запомнились о. Олимпию в силу хорошей памяти, в нём происходит внутренний перелом, взросление души. И вместо того, чтобы по обряду анафемствования опустить свечу вниз, он высоко поднял её вверх, и вместо проклятия провозгласил славу знаменитому писателю.

И здесь отчасти можно согласиться с замечаниями Ткаченко и Сузрюковой, что рассказ построен на вымысле. Действительно, обряд анафемствования Льва Толстого не был совершён ни в одной

судорожно схватились за перила кафедры (...)» 662). Однако, как мы пишем в главном тексте, герой смог взять себя в руки и довести свой «план» до конца.

церкви, хотя в 1901 году в печати появилось извещение Святейшего правительствующего синода о том, что граф Лев Толстой более не является членом Православной Церкви в силу публично высказываемых убеждений, несовместимых с её учением. Документ под названием *Определение Святейшего Синода о графе Льве Толстом от 20-22 февраля 1901* был напечатан в 8 номере официального органа синода «Церковные ведомости».

Нужно напомнить, что попытки отлучения писателя от церкви предпринимались намного раньше. В 1888 году архиепископ Никанор обращался к Александру III с просьбой провозгласить Льву Толстому «торжественную анафему». Через несколько лет просил об этом также харьковский протоирей Тимофей Буткевич. Количество нападков на «еретика» Толстого из года в год увеличивалось. На сторону обвинителей встал также обер-прокурор Святейшего Синода Константин Победоносцев. Однако царь, опасаясь общественных волнений, а также по многим другим причинам, о чём довольно подробно пишут Борис Клинт¹⁰ и Георгий Протоиерей Ореханов¹¹, отклонил предложение церковных сановников. И только после смерти государя Победоносцеву удалось частично осуществить давно построенный план. Частично, потому что, как мы писали выше, в храмах анафемы не произошло.

Из вышесказанного следует, что названный выше документ об отлучении Толстого от Церкви готовился отдельными этапами, которые перечисляются Г. Орехановым. Изученные протоиереем материалы показывают, что это был продолжительный многолетний и сложный процесс, начало которого, как мы отметили, относится ещё к 1888 году, когда о проекте в Синоде отлучения Льва Толстого от Церкви пишет профессору Николаю Гроту архиепископ Херсонский Никанор. С этим проектом он обращался и к Александру III. Затем, через три года, т.е. в 1891 г., с предложением – а вернее – требованием

¹⁰ Б. Клинт, *Анафема Льву Толстому: «Убрать моё тело без заклинаний и молитв»*, <https://www.pravmir.ru/lev-tolstoj-ubrat-moe-telo-bez-zaklinanij-i-molitv/>, [дата доступа: 18.02.2020].

¹¹ Г. Протоиерей Ореханов, *Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой. Конфликт глазами современников*, <https://religion.wikireading.ru/90276>, [дата доступа: 18.02.2020].

передать писателя анафеме выступил в своей речи *О лжеучении графа Л.Н. Толстого* упомянутый выше харьковский протоиерей Т. Буткевич. В 1896 году (с датой 26 апреля) о предстоящей и не минуемой, как можно было уже предполагать, анафеме, пишет в письме знаменитому педагогу, основателю школы для крестьянских детей, Сергею Рачинскому¹² Константин Победоносцев. Следовательно, призыв отлучить Толстого от церкви прозвучал также в 1897 году, во время третьего миссионерского съезда в Казани. В этом же году Ясную Поляну навещает протоиерей Д. Троицкий, чтоб напутствовать Толстого. Однако – как заявляет Ореханов – ни одна из этих инициатив не была осуществлена. Далее священнослужитель сравнивает документы, которые позволили ему реконструировать историю отлучения Толстого от Церкви. Нужно отметить, что в них требование наказания великого писателя было выражено в довольно резкой форме.

Первым из названных документов является *Проект постановления об отлучении Л.Н. Толстого архиепископа Амвросия (Ключарева)*, опубликованный в 1899 году в журнале «Вера и Церковь», вскоре после выхода в свет Толстовского романа *Воскресение*. Ореханов отмечает, что по стилю этот документ напоминает харьковские проповеди Амвросия, направленные против представителей интеллигенции. Автором рассматриваемой книги приводятся выдержки из брошюры харьковского священнослужителя с характерным заглавием: *О религиозном сектантстве в нашем образованном обществе*, и с характерными выражениями: «ложно понятая наука», «ложное просвещение» и др. В преамбуле к проекту было сказано, что Господь заранее предупредил своих учеников о появлении различных «еретиков, лжеучителей и совратителей». Автор документа объявляет Л.Н. Толстого и всех, кто будет увлекаться его сочинениями, врагами Православной Церкви.

¹² Стоит обратить внимание на факт, что после ухода из Московского университета С.А. Рачинский организовал в своём доме на Малой Дмитровке встречи с учёными, художниками и литераторами. Одним из гостей был Лев Толстой. Беседы со знаменитым писателем обратили внимание Рачинского на проблемы народного просвещения. В 1872 году он вернулся в родовое село Татево, где основал школу и общежитие для крестьянских детей. Организации их обучения Рачинский посвятил свою дальнейшую жизнь.

Второй рассматриваемый протоиереем документ – это *Секретное циркулярное письмо первенствующего члена Св. Синода митр. Иоанникия (Руднева) по поводу болезни и возможной смерти Л.Н Толстого*, который говорит о том, что в случае смерти писателя Св. Синод запрещает совершать заупокойные литургии, поминовения и панихиды. Письмо, предназначенное лишь для церковной иерархии, не могло быть напечатано в форме официальной публикации, однако оно проникло за границу и было напечатано сначала в Швейцарии, а затем в Англии и Франции. Определённый свет, по мнению Ореханова, бросили на дело Толстого, опубликованные в «Колоколе» воспоминания Василия Скворцова, составителя, опубликованной в 1903 году книги *По поводу отпадения от православной Церкви графа Льва Николаевича Толстого. Сборник статей «Миссионерского Обозрения»*. Свидетельство Скворцова указывает на некоторые важные аспекты дискуссии по поводу отрешения Толстого от Церкви, например, на факт, что доклад Дмитрия Мережковского о Толстом, прочитанный на заседании Петербургского философского общества, сопровождался «протолстовскими» комментариями известного в Санкт-Петербурге священника Григория Петрова, большого поклонника автора *Казаков*. Скворцов считает, что в деле отлучения писателя от церкви главную роль сыграл владыка Антоний Храповицкий, не один раз выступавший с острой критикой по поводу писателя. Как полагает Скворцов, он и убедил митрополита Антония Вадковского, который был в это время первенствующим членом Св. Синода, в необходимости наказания Толстого. По мнению миссионера, обер-прокурор Победоносцев, вопреки бытующим убеждениям, не имел непосредственного отношения к идее отлучения Толстого, но как автор официальных документов, был вынужден составить акт.

В книге Ореханова рассматривается также *Слово в Неделю православия, произнесённое в Исаакиевском кафедральном соборе 18 февраля 1901 г. Слово...* было произнесено с амвона собора архимандритом Тихомировым, ректором Петербургской семинарии в Неделю православия, т.е. в первое воскресенье Великого поста. Хотя в проповеди имя Толстого не упоминалось, но, как справедливо полагает Ореханов, умеренный приговор писателю был произнесён.

Основной целью *Слова...* было, с одной стороны, объяснение смысла анафемы, наложенной на тех, кто отлучил себя от Церкви, с другой – подготовить общество к предстоящему акту отлучения. В выступлении архимандрита указывалось на возможность вернуться в лоно церкви для заблудившихся после покаяния. Вместе с тем подчёркивалось, что для тех кто упорно пребывает в заблуждении не может быть снисхождения; по отношению к ним будут предприняты суровые меры.

Следует отметить за Орехановым, что в машинописном Проекте *Дело Св. Синода 1901 г.* вычеркнуты наиболее резкие слова и выражения. В окончательном варианте синодального акта в деле Толстого отсутствует также слово «отлучил». Оно заменено выражением «отторгнул». Тем не менее акт исключает, в случае смерти писателя, возможность христианского погребения и заупокойных молитв.

Документ об отлучении/отпадении Толстого от всех церковных таинств вызвал многие отклики и противоположные реакции: от негодования до одобрения. Писателя защищали и оправдывали такие известные представители культуры, как Иван Бунин, Владислав Ходасевич, богослов, литературный и музыкальный критик Владимир Ильин, который писал: «Приближаясь к последнему периоду своей жизни и творчества, Толстой, несомненно, стал опять возвращаться к вере и Церкви»¹³. В свою очередь главные церковные сановники строго осуждали Толстого и его приверженцев – толстовцев. Несмотря на перспективу отлучения, Толстой не менял своей позиции по отношению к церкви и её догматам (об этом свидетельствует, между прочим, и его ответ Св. Синоду). Он до конца жизни остался верен своим убеждениям.

Вопрос об отпадении Толстого от Православной церкви до сегодняшнего дня вызывает дискуссии, а иногда и острые споры. В этих дискуссиях нередко присутствует слово «анафема», которое лучше всего передаёт смысл действий, затеянных вокруг личности писателя. Мы до сих пор помним, что в школьных учебниках в разделах, посвященных

¹³ Цит. за Г. Орехановым. <https://religion.wikireading.ru/90276>, [дата доступа: 18.02.2020].

биографии Толстого, подчёркивались его идеи непротивления злу насилием и самоусовершенствования души человека, что, по-нашему мнению, вовсе не противоречит христианству.

Любовь Толстого к божьему созданию прекрасно передаёт Александр Куприн в проинтерпретированном выше рассказе *Анафема*. Священнослужитель Олимпий запомнил те страницы из толстовской повести *Казаки*, в которых Ерощка проявляет особую чуткость по отношению к ночным бабочкам; он жалеет их и нежным голосом пытается предупредить об опасности огня свечи. Подобными качествами наделяется и протоиерей Олимпий. Огромный вес, «грудная клетка – точно корпус автомобиля, «страшный голос» уживаются в нём «с нежной снисходительностью по отношению к слабым». Кроме того, этот «великан» искренне боялся своей маленькой худенькой жены, которая «обращалась со своим мужем чрезвычайно строго» (656). Как уже упоминалось выше, внутренний переворот происходит в герое, в момент, когда он осознал, что никак не может осудить автора *Казаков* и пересилив себя, вместо того, чтоб по указанию церкви опустить свечу вниз, он поднял её вверх и вместо анафемы пропел любимому писателю славу.

В изображении А. Куприна реакция на поведение отца Олимпия оказалась неоднозначной¹⁴. Мальчишки подхватили слова протоиерея и вместо унылого пения «радостно, точно серебряные звуки архангельских труб они кричали на всю церковь: Многая, многая, многая лета» (663). Регент волновался: «шипел» на мальчишек и «колотил их камертоном по головам», короче говоря, в церкви произошло нечто неожиданное и необычное, что привело к нарушению обычного церковного порядка в первое воскресенье Великого поста. К отцу Олимпию на кафедру взобралось несколько обеспокоенных лиц: отец настоятель, отец благочинный, консисторский чиновник, псаломщик и сильно взволнованная дьяконица. Отстраняя всех, главный герой в одном коротком предложении выразил суть происшедшего и своё отношение к Богу и человеку: «– Я сорвал себе голос, но это во славу Божию и его» (663),

¹⁴ Здесь можно увидеть параллель с реакциями на документ о лишении Толстого членства в Православной церкви.

чем подтвердил убежденность в беспроvinности своего поступка. Затем Куприн, как и в начале рассказа, прибегает к театрализации и привносит в текст произведения элементы сценического представления:

Он снял в алтаре свои парчовые одежды, с умилением поцеловал, прощаясь, орарь, перекрестился на запрестольный образ и сошёл в храм. Он шёл, возвышаясь целой головой над народом, большой, величественный и печальный, и люди невольно, со странной боязнью расступались перед ним, образуя широкую дорогу. Точно каменный, прошёл он мимо архиерейского места, даже не покосившись туда взглядом, и вышел на паперть (663-664).

В приведённом фрагменте обращают на себя внимание пластичность образа и наличие глаголов движения, которые отражают динамику происходящего, решительность и целенаправленность действий священника. Его уже не пугают ругательства и отчаянные вопли жены, выбежавшей вслед за ним из церкви. Наоборот, это она, первый раз в жизни, испугалась его «расширенных воловьих гневных глаз» и тяжело и сурово произнесённого междометия: «– Ну?!», в котором содержался и подразумеваемый вопрос (чего пристала, что тебе нужно) и восклицание, вселяющее в дьяконицу страх и зарождавшееся чувство смирения.

Итак, А. Куприн руководимый четырьмя, как можно предполагать, основными факторами (дискуссиями вокруг отлучения Толстого от Церкви, долго вынашиваемым желанием написать произведение о нём, личным знакомством с отцом Александром и протодьяконом Амвросием – «прототипами» о. Олимпия, и наконец своим воображением) создал образ священника, который нашёл в себе силы супротивиться мнению высших сановников. Истинная вера в Христа и в апостольскую церковь не помешали, а скорее помогли купринскому герою увидеть красоту и добро в творчестве писателя, под влиянием которого взрослеет и преображается душа священника. Таким способом, посредством пластически обрисованной художественной фигуры о. Олимпия Куприн отдал дань великому классику.

Библиография

- Szymonik D., *Александр Куприн и театр: артисты и злодеи в творчестве писателя*, [в:] *Homo ludens в европейской культуре. Шекспир и современность. Homo ludens w kulturze europejskiej: Szekspir i współczesność*, „Colloquia Litteraria Sedlcensia” 2018, т. XXVII, s. 259-269.
- Бабурина Т.С., *Самый прелестный уголок около Петербурга* <http://history-gatchina.ru/town/kuprin/kuprin3.htm>, [дата доступа: 18.02.2020].
- Клин Б., *Анафема Льву Толстому: «Убрать моё тело без заклинаний и молитв»* <https://www.pravmir.ru/lev-tolstoj-ubrat-moe-telo-bez-zaklinanij-i-molity/>.
- Куприн А.И., *Собрание сочинений в шести томах*, том четвёртый. *Произведения 1905-1914*, Москва 1958.
- Литературная энциклопедия в 11 томах*, Москва 1929-1939, https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_literature/4931, [дата доступа: 18.02.2020].
- Ореханов Г., *Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. Конфликт глазами современников*, <https://religion.wikireading.ru/90276>, [дата доступа: 18.02.2020].
- Сузрюкова Е. *Анафема в рассказах А.И. Куприна «Анафема» и В.А. Никифорова Волгина Торжество православия*, <https://cyberleninka.ru/article/n/anafema-v-rasskazah-a-i-kuprina-anafema-i-v-a-nikiforova-volgina-torzhestvo-pravoslaviya>, [дата доступа: 18.02.2020].

THE SPIRITUAL DIMENSION OF THE HERO'S WORLD IN THE STORY ANATHEMA BY ALEXANDER KUPRIN

Abstract: This article focuses on interpretation of the short story “Anathema” by Alexander Kuprin from the point of view of the main hero’s spirituality. The protagonist Father Olimpiy finds himself in a difficult situation: he has to excommunicate Lev Tolstoy, his favourite writer, from the Orthodox Church. In Russian Literature Studies there is a thesis that the story is “not historical but based on pure fiction”. However, the authors of this article do not completely agree with this position and provide evidence that the short story is based on real events and people. In their interpretation of Father Olimpiy’s image they take into account such literary strategies, as unexpected plot changes and the method of contrast, which contribute to the transformation of the character. The authors emphasize that the main hero’s spiritual maturity takes place under the influence of Good and Beauty discovered by him in Tolstoy’s novel *The Cossaks* (*Казачи*).

Keywords: *Alexander Kuprin, Anathema, Lev Tolstoy*

KAZANIA EKSPRESJONISTÓW. O ODNOWIE CZŁOWIEKA ORAZ SZTUKI W MANIFESTACH JERZEGO HULEWICZA I ADAMA BEDERSKIEGO

Przedstawiciele ekspresjonizmu podejmowali, podobnie jak futuryści, zagadnienie przemiany człowieczeństwa, co wiązało się z poszukiwaniem nowych form życia, ale także ich odpowiedników w literaturze i sztuce. Domagali się rewolucyjnych działań w wymiarze uniwersalnym. O ile jednak Marinetti i jego kontynuatorzy nastawieni byli na wielbienie techniki i miasta, o tyle ekspresjoniści domagali się radykalnego przełomu na innej płaszczyźnie. Przeciwwstawiali kultowi maszyny i szeroko pojętej materii duchowość, a przede wszystkim wiarę w przemianę wewnętrzną człowieka, która miałyby doprowadzić do przełamania kryzysowej sytuacji cywilizacyjnej.

Jak pisał z perspektywy upływu kilkudziesięciu lat od momentu powstania niemieckiego nurtu nowej sztuki Kurt Pinthus, jego uczestnik i jeden z głównych animatorów, mimo wielu akcentów pesymistycznych, ekspresjonizm niósł głębokie przekonanie o możliwości nowego początku w twórczości artystycznej, rozwoju jednostki i całej wspólnoty ludzkiej. Jego głównym toposem był ton humanitaryzmu¹.

Nastawienie na duchowość narzucało podniosłą stylistykę zarówno utworów lirycznych, jak i towarzyszącej im publicystyki, która często przyjmowała charakter quasi-religijny. Patos polskich przedstawicieli kierunku, skupionych wokół pisma „Zdrój”, występował we wszystkich rodza-

¹ K. Pinthus, *Nach 40 Jahren*, ins: *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument ds. Expressionismus*, hrsg. Kurt Pinthus, Berlin 2016, s. 14.

jach ich pisarskiej aktywności, był „intensywny i oratorsko apostołski”². Ekspresjoniści mieli upodobanie w gatunkach o rodowodzie biblijnym, takich jak hymn, przypowieść i misterium, co nie dziwi, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że dążyli do odrodzenia człowieka przez religię i ujawnienia w jego świecie wewnętrznym „Boga, Prawdy i Ducha”³. Oczywiście, należy pamiętać, iż wiele ich utworów trudno jest jednoznacznie dookreślić w aspekcie genologicznym; podobnie jak inni awangardyści lekceważyli bowiem oni tradycyjny kanon gatunkowy.

Twórczość literacka ekspresjonistów oscylowała między formą odezwy o charakterze ideologiczno-politycznym a zgoła kościelnym kazaniem⁴, często miała charakter profetyczny. Sporadycznie słowo „kazanie” pojawiało się co prawda również w tytułach niektórych dzieł pisarzy niemieckich początku XX wieku (np. Karla Jakoba Hirscha *Predigt in Litauen*, Ludwika Rubinera *Predigt über der Güte und Liebe*)⁵, ale w sensie metaforycznym i formule dalekiej od wzorców kaznodziejskiego przepowiadania⁶. Więcej wypowiedzi o charakterze zbliżonym do kazania znanego z historii Kościoła – tj. pouczającej przemowy – znajdziemy w publicystyce, głównie w manifestach, ale niekoniecznie literackich. Teksty te nawiązywały w stylistyce nakazu i chrześcijańskiej topice treści do nauk Chrystusa na Górze, kazań Mistra Eckahrta i Marcina Lutra. Innym jeszcze źródłem inspiracji mogły być przemyślenia moralno-filozoficzne zgromadzone w książce Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*. Warto zauważyć, że twórca idei nadczłowieka, proklamując w swoich mowach prawo do indywidualnej moralności, adresował je do artystów i filozofów⁷. Odbiorcami manifestów byli przecież również ludzie sztuki i jej miłośnicy. Sami autorzy mieli też świadomość przewartościowania znaczenia pojęcia i jakości określenia,

² K. Klein, *Ekspresjonizm polski (Grupa Zdroju)*, Lwów 1932, s. 474 (Odbitka z „Przeglądu Humanistycznego” 1932, r. 7).

³ *Ibidem*, s. 472.

⁴ T. Wróblewska, *Ekspresjonizm niemiecki: komunizm i aktywizm*, „Dialog” 1966, nr 12, s. 86.

⁵ Jednym z ważnych punktów odniesienia dla poetów niemieckiego ekspresjonizmu stał się zachęcający do ucieczki z miasta wiersz Ludwika Dehmela *Kazanie do ludu wielkiego miasta (Predigt ans Grossstadtvolk)*, który spotkał się z krytyczną repliką René Schickelego (*Grosstadtvolk*).

⁶ Wart odnotowania jest wiersz wezwanie Johannesa R. Bechera *Mensch stehe auf* z przywołanej wyżej antologii *Menschheitsdämmerung* (op. cit., s. 253-254).

⁷ I. Hoffmann, *Sinnlichkeit und Abstraktion. Versuch einen expressionistischen Text zu lesen*, Würzburg 2001, s. 84.

które w ich zastosowaniu odnosiło się zazwyczaj do sztuki. Chociaż były i wyjątki, jak na przykład niektóre wypowiedzi Jerzego Hulewicza, założyciela „Zdroju” i głównego organizatora polskiego ruchu ekspresjonistów. Na ową wyjątkowość zwrócił już uwagę Przemysław Czapliński, gdy właśnie kazaniem nazwał artykuł redaktora naczelnego poznańskiego pisma⁸, zatytułowany *Gdy Trójca w Jednię się zmienia...*, który opublikowano w październiku 1918 roku, a więc tuż przed progiem niepodległości⁹.

Atmosferę profetyczności tworzyły w pierwszych tomach „Zdroju” z lat 1917-1918, ogłaszane na jego łamach fragmenty *Genezis z Ducha* Słowackiego i wyjątki z prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. Ponadto w poznańskim piśmie drukowano również jedno z kazań mistrza Eckharta (*O ciemności*) w przekładzie Jadwigi Przybyszewskiej.

Także wypowiedzi Bohdana Hulewicza (*O pełnię życia*) oraz Stanisława Przybyszewskiego (*Obrachunki*), objaśniające przemiany duchowe i artystyczne współczesności, nawiązywały w wielu miejscach do biblijnej stylistyki i perswazji opartej na motywach nakazu i przestrogi. Niekiedy pojawiały się wprost odwołania nie tylko do Ducha, ale i samego Boga, który miał wspierać wyzwalanie „ukrytych mocy duszy polskiej”:

Chwila dzisiejsza, wywracająca warownie spojone fikcjami, przypominała nam dawne czasy. Czujemy się znów narodem i to jednym z pierwszych. Nie przesądając więc, gdzie kopce graniczne jaźni polskiej, polecamy się Bogu i pomyślnym wiatrom¹⁰.

O pełnym patosu stylu „zdrojowców” decydował niemalże religijny język: mocno zmetaforyzowany, bogaty w antytezy, paradoksy, alegorie i symbole¹¹. Obrazowe przykłady zachowań lub zjawisk, wnioski i pouczenia, dopełnione wezwaniem do etycznego postępowania stanowią o podobieństwie do mów wygłaszanych przez Chrystusa na Górze¹² oraz kaznodziejskiego przepowiadania. W pełnym profetyzmu liście *Poeta a świat*

⁸ P. Czapliński, *Poetyka manifestu literackiego 1918-1939*, Warszawa 1997, s. 104.

⁹ J. Hulewicz, *Gdy Trójca w Jednię się przemienia...*, op. cit., „Zdrój” 1918, t. 5, z. 2, s. 26-28.

¹⁰ K. Łuczewski, *Preludium*, „Zdrój” 1918, t. 2, z. 1, s. 19.

¹¹ S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 21-22.

¹² S. Szymik, *Kazanie na Górze*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. VIII, *Język – Kino*, Lublin 2000, s. 1268.

Jerzy Hulewicz ukazuje postacie wybitnych jednostek, które „wieszczą objawienie a nową tworzą formę Ducha”. Ich los przewidziany przez Boga to działanie na rzecz odkupienia ludzkości. Dlatego nowi prorocy, tak jak i ci opisani w Piśmie Świętym, są narażeni na kamienowanie, ale to nie zmienia planów Najwyższego. Cierpienie bohaterskich męczenników – naśladowców Syna Bożego – zostało ekstrapolowane na współczesnych głosicieli Ducha, czyli artystów: „Nie będzie końca męczarni, aż ostatni prorok, ostatni pieśniarz boży, ostatni poeta na krzyżu zawiśnie i odda doskonałego w formie Ducha Bogu, z którego się począł”¹³.

Jeszcze bardziej homilijny charakter nosi manifest Jerzego Hulewicza *Gdy Trójca w Jednię się zmienia...*, poświęcony sprawom życia zbiorowego narodu i Europy. Pierwsza analogia do klasycznych mów znanych z Dziejów Apostolskich to początkowe odwołanie do doświadczenia odbiorców¹⁴, czyli w tym wypadku czytelników. Autor, zastanawiając się nad kryzysem współczesności i bankructwem wielkich idei, przedstawia losy kultury zachodnioeuropejskiej od czasów Rewolucji Francuskiej jako okres ciężkiej choroby, którą spowodował „niepowstrzymany rozpęd ku Materii i ku zmaterializowaniu całego życia”¹⁵. Metafora choroby oraz krwawych żniw czyni język wypowiedzi bardzo obrazowym i przemawiającym przekonująco do wirtualnych słuchaczy:

Odbiegła Europa od idei wszystkich swoich duchowych przywódców, którzy zawsze i wszędzie głosili DUCHA EWANGELIĘ, którzy Materię mienili wytworem Ducha i dlatego środkiem, nie zaś celem ostatecznym człowieka ją określali.

Głuche były ludy na głos odwiecznego Prometea, który w twórcach z Ducha objawiał się po tylekroć, i niewidzące Ognia, który im niósł w darze. Przeto zebrały żniwo obfite z krwi. Materia mścił się jęła za Materię¹⁶.

Potem następuje wywód o wyjątkowym ludzie Kołodziejów, który od dawna żyjąc na ziemiach między Łabą i Prypecią, jako jedyny przedkładał w swoich działaniach Ducha nad Materię, podczas gdy inne narody

¹³ J. Hulewicz, *Poeta a świat*, „Zdrój” 1918, t. 3, z. 5, s. 130.

¹⁴ Por. A. Lewek, *Kazanie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, op. cit., s. 1267.

¹⁵ J. Hulewicz, *Gdy Trójca w Jednię się przemienia...*, op. cit., s. 26.

¹⁶ *Ibidem*.

czyniły przeciwnie. Dzięki temu zapewnił sobie nieśmiertelność. Retoryczne pytanie o możliwość połączenia w jedność rozdartego w wymiarze materialnym narodu ukazuje konieczną drogę postępowania ducha rewolucjonisty, co potwierdza włączony w tok wypowiedzi niedokładny i raczej celowo przetworzony cytat z dramatu *Leleweł* Stanisława Wyspiańskiego:

jam jest rewolucyjny duch i duch kłątew i szału -We mnie jest duch narodu, władza, o której siwy bard powiada - Duch co się odmładza, budzi, co Szuka dróg nowych - szuka sprzymierzeń z owymi duchami, co mocne nad moce światów, potężne, jak mocarze¹⁷.

W oryginalnej wersji nie było mowy o nowych drogach. Ten sam tekst u młodopolskiego pisarza wygląda nieco inaczej: „Jam jest rewolucyjny duch, duch kłątew, szału! - /- A księżę chcesz mnie zgubić, chcesz stłumić, - o biada! / We mnie jest duch narodu, - jest ta górna władza, / o której skaldów bard siwy powiada, ... / duch co się odmładza, / co się budzi, co szuka swych dróg, swoich wierzeń, / szuka bytu i prawdy szuka i sprzymierzeń / z owymi duchy co są niebosiężne, /co są mocne nad moce światów, a potężne / jak legendarne króle, - jak mocarze!”¹⁸. Chociaż puenta wypowiedzi głównej postaci dramatu wyrażała pragnienie wskrzeszenia zaginionego słowiańskiego (pogańskiego) świata, a więc nie mogła być przytoczona literalnie ze względu na konotację niechrześcijańską, to korespondowała z ideą odnowy cywilizacyjnej, zrodzoną przez doświadczenia masowego ludobójstwa i ogrom zniszczeń dorobku minionych wieków, które przyniosła ze sobą Wielka Wojna.

Hulewicz, pisząc o przemianach w narodzie (polskim), dokonujących się za sprawą działania jednostek wybranych („Bóg się wciela pod zakłębciem człowieka, takóž przeistacza się Trójca w jednię nie za przyczyną wykonawców, ale pod zakłębciem twórczych duchów”), podkreśla nie tylko prometejskość, ale i rewolucyjność Ducha. Jego rozumowanie nawiązuje bezpośrednio do koncepcji mistycznych Juliusza Słowackiego, a przede wszystkim do *Odpowiedzi na „Psalmy przyszłości”*, w którym to tekście

¹⁷ *Ibidem*, s. 27.

¹⁸ S. Wyspiański, *Leleweł*, [w tegoż:] *Dramaty*, t. III, Warszawa 1925, s. 93.

najważniejszą rolę odgrywa duch „wszczynający ruch, wieczny rewolucjonista”.

Konstrukcja tego ekspresjonistycznego kazania jest przemyślana, ułożona z ciągu argumentacji, która bazuje na zestawieniu antytetycznych obrazów: przewaga Materii nad życiem ukazywana jest w przywiązaniu do majątku, prywatnych interesów, dewocyjnej religijności, powtarzaniu „wyczynionych formuł”. Z kolei aprobata Ducha wiąże się z oddaniem „ogniom prometejskim” i nowym trendom. Autor przekonuje, że mimo iż trwanie przy dawnych wartościach pozwoliło polskiemu narodowi na zachowanie swojej tożsamości, to teraz musi on być otwarty na zmiany:

Wyżęnąc nam tedy rozwielmóżnione, martwe formuły i przesady, które tylko po to wciąż od nowa uświęcamy, iżby nie uczynić wewnętrznej pustki. Wyżęnąc, a dać nowe!

Pierwiastki nowe są gotowe, jeno przyswoić je duszy zbiorowej i nie odpychać objawień spływających na nas co dnia, co godzina...

Nieprzebrane są skarby ducha objawione już światu, jeno wahamy się sięgnąć po nie z obawy, iżby nie stanąć w sprzeczności do uświęconych nawyknień, do martwej życia formuły, która przecież próżnią jest¹⁹.

Pisząc o martwych formułach, ma na myśli przede wszystkim wzorce i nawyki przejęte przez Polaków od zaborców i Europy Zachodniej. Tym samym paradygmat kulturowy nazwany tutaj Impresją przeciwstawia Ekspresji, a Zachodowi przeciwstawia Wschód, nawet pogański:

Przeto stało się, że ci, których wzgardliwie zwiemy poganami, bliżsi są Gwiazdzie Betleemskiej i bliżsi Golgocie, aniżeli my, wyznawcy Krzyża.

Bliższe są ludy Wschodzącego Słońca Krzyżowi, albowiem dusza ich żyje EKSPRESJĄ.

Krzyż zasię Ekspresją jest²⁰.

Perswazyjność tej wypowiedzi jest oczywista. Tak jak każde kazanie ma na celu przekonywać o pewnych prawdach moralnych, chociaż w tym wypadku nie religijnych, lecz z religią blisko spokrewnionych; na-

¹⁹ J. Hulewicz, *Gdy Trójca w Jednię się przemienia...*, op. cit., s. 28.

²⁰ *Ibidem*.

klania też do przyjęcia konkretnej postawy – w tym wypadku związanej z odrzuceniem pobudek materialnych na rzecz duchowych. Ponadto wypowiedź proponuje wartością najważniejszą uczynić dobro narodowe²¹.

W zakończeniu swojego tekstu Jerzy Hulewicz kreuje Polaków jako naród wybrany, zresztą zgodnie z mesjanicznymi koncepcjami naszych wieszczów: Mickiewicza i Słowackiego:

Nie bądźmy ludem ostatnim, ale jako przed wiekami ojcowie nasi, ludem pierwszym, albo do pierwszych należącym, który nową wzniesi łunę Poznania i nowe ludom da życie, nowe wskaże życia wytyczne.

Do praźródeł Poznania wrócić nam, do źródeł z których wywodzi się duch nasz; z praźródeł czerpać nam bezpośrednio ducha moc, nie za przyczyną nauczonych życia schematów, które martwością swoją zdarły dostojeństwa szatę z trupich Europy piszczele²².

Potwierdzeniem źródła inspiracji jest końcowy cytat, którego treść zawierała wywyższenie Polski ponad innymi narodami – tym razem opatrzone nazwiskiem autora *Balladyny*. Warto zaznaczyć, że pierwsze manifesty programowe Hulewicza nosiły specyficzny charakter, ich problematyka w ogóle nie wykazywała bezpośrednich związków z literaturą i sztuką, a forma przypominała modlitwę, biblijną przypowieść bądź kazanie²³. Wpływ na obecność wątków mesjanicznych w jego artykułach miał też Przybyszewski, w pierwszym okresie funkcjonowania pisma główny ideolog „Zdroju”, który nauczał o wyzwoleniu się spod „jarzma materii” i ogłaszał Słowackiego Janem Chrzcicielem polskiego ekspresjonizmu²⁴.

Zapewne też niechęć do konkretnych deklaracji artystycznych redaktora naczelnego poznańskiego pisma spowodowana była jego swoistą grą dyplomatyczną, które miała na celu pogodzenie dwóch obozów, reprezentujących sprzeczne stanowiska. „Młodych” – z Bederskim i Kubickim na

²¹ O dystynktywnych cechach kazania, które powinno przekazywać wiedzę religijną, komunikować prawdy moralne, proponować określone wartości oraz postawy pisała Jadwiga Sambor, zob. *eadem*, *O języku współczesnych kazań polskich*, [w:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 59.

²² J. Hulewicz, *Gdy Trójca w Jednię się przemienia...*, *op. cit.*, s. 29.

²³ P. Czapliński, *op. cit.*, s. 104.

²⁴ S. Przybyszewski, *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”, „Zdrój”* 1918, t. 4, z. 1, s. 5-6.

czyle (tworzącym od 1918 r. grupę „Bunt”)²⁵, którym bliżej było do ideologii i poetyki niemieckiego ekspresjonizmu, oraz „starych” – których uosabiał Przybyszewski, chcący zachować rolę przewodnika, mentora oraz łącznika między Młodą Polską a środowiskiem „Zdroju”. Ostatecznie temu ostatniemu udało się ściągnięcie grupy „pod własny sztandar” i przypisanie jej tradycji rodzimej: romantyczno-młodopolskiej²⁶.

Nie ulega wątpliwości, że manifesty Hulewicza ze względu na odejście od kwestii artystycznych (wyjątkiem była programowa wypowiedź *My*²⁷), sytuowały się nieco na uboczu dyskusji o sztuce i literaturze, które toczono w pierwszych latach dwudziestolecia międzywojennego. Przybyszewskiego przedstawiciele nowej sztuki w Polsce prawie nie dostrzegali, traktując jako artystę obcej im epoki. Bederskiego z jego wystąpieniem programowym w kwietniu 1918 roku też nie zauważono, głównie dlatego, że ruch wczesnoawangardowy był jeszcze w powijkach, a życie literackie ograniczone z powodu wojny i zaborowych podziałów. Dopiero w 1920 roku uaktywnili się na arenie ogólnopolskiej futuryści, pojawiły się pisma konkurencyjne wobec „Zdroju”, czyli „Skamander”, a niedługo potem „Nowa Sztuka” i „Ponowa”.

Niektóre z tekstów programowych Jerzego Hulewicza możemy nazywać kazaniem (oczywiście, w odmianie literackiej), albowiem dotyczą zagadnień religijno-duchowych i propagują wynikające z nich postawy moralne; także w leksyce, składni i retorycznej formule są zgodne z zasadami przyjętymi w praktyce kaznodziejskich przepowiadaniań. Istotna jest również ich profetyczna wymowa. Najlepszym przykładem – oprócz szerzej analizowanego manifestu *Gdy Trójca w Jednię się zmienia...* – jest nieco późniejsza wypowiedź *Duch wieczny rewolucjonista*, w której do głosu dochodzi idea nowego człowieka i nowej sztuki, prowadzącej do przemian Życia²⁸. Ukryte w tle napomknienia na temat kwestii artystycznych, nie przeszkadzają w snuciu wyводу o imperatywie rewolucyjności, która ma

²⁵ J. Ratajczak, *Zagasy „brzask epoki”. Szkice z dziejów czasopisma „Zdrój” 1917-1922*, Poznań 1980, s. 33.

²⁶ *Ibidem*, s. 48-49.

²⁷ J.H. [Jerzy Hulewicz], *My*, „Zdrój” 1918, t. 5, z. 5-6, s. 163-166. Mowa tu o walce o nowego człowieka i nową sztukę, która „życiem jest” oraz o wspólnym froncie działań futurystów, kubistów i ekspresjonistów (*ibidem*, s. 166).

²⁸ J. Hulewicz, *Duch wieczny rewolucjonista*, „Zdrój” 1919, t. 6, z. 3-4, s. 58-60.

przyświecać w budowaniu Nowej Polski (tekst opublikowany został w lutym 1919 roku). Waler patriotyczny tej przemowy jest niepodważalny. Autor dzieli odbiorców na tych, których nazywa „przyjaciółmi z ducha” i „życia twórcami” oraz tych, którzy trwają na straży starego dawnego porządku. Perswazyjność, „nieodłączna z naturą ludzkiej komunikacji” także w kazaniu²⁹ – przejawia się tutaj poprzez zestawienie zachowań negatywnych i pozytywnych, odradzanych i polecanych. Dodatkowo wspiera argumentację zwracanie się do obydwu grup w tej samej formie drugiej osoby liczby mnogiej oraz metaforyczny język, czego przykładem jest jeden z końcowych ustępów artykułu: „Pobielajcie więc groby wasze, iżby służyły za schowanie martwych formuł waszych. Lud zaś własną buduje świątynię, która przetrwa, aż nowa wieków konieczność nowego nie wystawi gmachu”³⁰.

Koncepcja sztuki wspartej na wartościach wewnętrznych, sztuki metafizycznej, która źródeł szukała w romantyzmie, a była też pogłosem idei młodopolskich, nie stanowiła *novum*. Czerpała wiele z wcześniejszych programów Stanisława Przybyszewskiego, Zenona Przesmyckiego i Artura Górskiego, na co zwracał uwagę już w 1919 roku Wilhelm Feldman³¹. Jednak w środowisku poznańskich artystów zaistniała w tym samym czasie osobna grupa młodych (pod nazwą „Buntu”), spośród których najbardziej talentem i śmiałością wystąpień wyróżniał się Adam Bederski. Wspomniany wyżej, wnikliwy historyk i krytyk literatury polskiej dostrzegał odmienność postawy autora *Impromptu erotycznego*, wskazując na jego niechęć do Młodej Polski i bliższe związki z „ekspresjonizmem zachodnim”, niż z rodzimą tradycją literacką³².

Jego manifest *Czytelniku pobożny* zawiera program najbardziej radykalny i awangardowy ze wszystkich wcześniej i później ogłaszanych przez „zdrojowców”. W krytyce literatury poprzedniej epoki autor nie czynił żadnych wyjątków, piętnował nastrojowość i sentymentalizm, łatwość rymów i symbole, metafizyczne porywy. Nie mogło zatem dziwić poirytowanie tym wystąpieniem Przybyszewskiego, który nie tylko opatrzył je mocno krytycznym komentarzem w swoim eseju o ekspresjonizmie

²⁹ D. Zdankiewicz-Jedynak, *Perswazyjność tekstów kaznodziejskich*, „Więź” 1993, nr 9, s. 52.

³⁰ J. Hulewicz, *Duch wieczny rewolucjonista*, *op. cit.*, s. 60.

³¹ W. Feldman, *Współczesna literatura polska 1864-1917*, cz. III: 1907-1918, Kraków-Warszawa 1919, s. 179-180.

³² *Ibidem*, s. 182.

i Słowackim³³, lecz czynił redaktorowi naczelnemu pisma z powodu nieodpowiedzialnej – jego zdaniem – publikacji liczne wyrzuty, które znamy z korespondencji między nimi³⁴. Wybitny pisarz Młodej Polski czuł się urażony buńczucznością młodego poety, który był wcześniej jego ulubieńcem³⁵.

Wypowiedź Bederskiego jest trudna do określenia pod względem genologicznym tak jak inne manifesty ekspresjonistów, którzy odchodzą od czystości rodzajowej czy gatunkowej, nadrzędnie traktują ideologię. Manifest i wiersz upodobniają się do siebie³⁶, także ich frazeologia niczym się nie różni³⁷. Oprócz aspektów poetyckich w tekście „meteora awangardy” można się doszukiwać cech kazania. Oczywiście, byłoby to kazanie literackie w podwójnym sensie. Po pierwsze, ze względu na formę pisemną, po drugie, z powodu jego demonstracyjnej literackości – która w stylu naśladuje poetykę mowy kaznodziejskiej, jednakże w ogóle nie podejmuje problematyki religijnej. Słowo Duch – tak nadużywane przez Jerzego Hulewicza i innych polskich ekspresjonistów w rozmaitych kontekstach – u Bederskiego pojawia się tylko raz i to w nowym ujęciu: „oto bóg o nas samych, piersi nasze i ducha naszego się toczy, sami stanęliśmy i wolni”³⁸. Nie ma mowy o pochodzeniu Ducha od Boga, duch jest w człowieku. To oznacza inną płaszczyznę komunikacji. Jak trafnie zauważał Józef Ratajczak, pisząc o artystach z kręgu „Buntu”, charakterystyczna dla symbolizmu „relacja Bóg – Człowiek zastąpiona zostaje relacją: Artysta – Społeczeństwo, czy wręcz Artysta – Ludzkość, Człowieczeństwo”³⁹.

Wyrugowanie z mowy wątków religijnych, o czym wspominałem wyżej, przy zachowaniu dużej metaforyczności i zdań wielokrotnie złożonych w biblijnym stylu, czyni z niej trawestację kazania, nawet swojego rodzaju pastisz. Nieco ironicznie potraktowanie odbiorcy jako mniej wta-

³³ S. Sobieraj, *Adam Bederski – meteor awangardy*, [w:] *Dwudziestolecie międzywojenne. Nowe spojrzenia*, red. J. Pasterski, Rzeszów 2019, s. 17.

³⁴ Zob. J. Ratajczak, *op. cit.*, s. 46-47.

³⁵ Zob. B. Hulewicz, *Wielkie wczoraj w małym kręgu*, Warszawa 1968, s. 72. Autor wspomina, jak z wielką atencją Przybyszewski odniósł się do wiersza Bederskiego podczas spotkania ze studentami z Poznania, gdy zamieszkiwał w Monachium (prawdopodobnie opisywane zdarzenia miały miejsce ok. 1913 roku).

³⁶ P. Czapliński, *op. cit.*, s. 183-184.

³⁷ E. Balcerzan, *Ekspresjonizm jako poetyka*, [w tegoż:] *Kręgi wtajemniczenia*, Kraków 1982, s. 278.

³⁸ A. Bederski, *Czytelniku pobożny*, „Zdrój” 1918, t. 3, z. 1, s. 2 [tzw. zeszyt „Buntu”].

³⁹ J. Ratajczak, *op. cit.*, s. 42.

jemniczonego jest potwierdzeniem paralelności tej wypowiedzi z homilijnym nauczaniem w praktyce Kościoła. Tytułowy zwrot – „Czytelniku pobożny”, określa adresata, sugerując jego związek z religią, dookreślając grupę ludzi, do których tekst jest skierowany, podobnie jak to czyniły niektóre listy apostołskie. Jednakże treść wynurzeń świadczy o czymś zupełnie innym: „pobożny” oznaczać może w ich kontekście człowieka oddanego starym przyzwyczajeniom i regułom obowiązującym w sztuce. Podobieństwo do retoryki kazania ujawnia się w stosowaniu wyrazów uogólniających, wprowadzaniu antytez i wyliczeń. Najistotniejsze jest nastawienie na odbiorcę wirtualnego poprzez używanie zaimków osobowych w drugiej osobie. W wypowiedzi występuje konwencja „ty”, którą cechuje zmienność tożsamościowa, podporządkowana komunikacji językowej, osiągnięciu porozumienia między głoszącym nauki i słuchaczem, między twórcą i odbiorcą. Jest to „ty” transcendentne poddane manipulacji językowej⁴⁰. W wyniku jej działania „ty” ma się zmienić w „my”, gdy w zakończeniu Bederski wypowiada przesłanie swojego manifestu i określa wartości dla niego najwyższe, czyli życie i człowieczeństwo. Przestrzeń religii i symboli, określaną w publikacjach Hulewicza słowami-kluczami (Bóg, Duch, Krzyż), zastępuje przestrzenią antropologii:

Młodzi jesteśmy i wiarę mamy w życia – co w nas gore – potęgę (mimo wszystko!)

Nie znamy woli narzuconych hamulców, ni wstrzymujemy – trwogą przejęci przed wynikiem (straszliwym może) – myśli, w przód pracę cięciwy, wygodnymi zwierzęcości naszej ogólnikami.

Wsluchani w wielki hymn walk naszych i w cele najwyższe tylko mierząc, drwimy z wszelkich norm artystycznych, (o nędzo!) portów przeczulenia i strupieszności,
 tętnem targani rozhukanych żywota sił co dnia przekupniom zostawiamy
 kłopotliwe form wyiskrzania,
 sami treści pełni
 i zjawy naszej przewodniej, którą zwiemy
 (szczere i bezwzględne) człowieczeństwo.
 Nasze – i twoje, o czytelniku⁴¹.

⁴⁰ E. Kuźma, *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Wrocław 1976, s. 142-145.

⁴¹ A. Bederski, *op. cit.*, s. 2.

Mamy tu do czynienia z mową buntowniczą, przemawiającą do intelektu – nie do uczuć, refleksyjną („mózgową”) i realistyczną – nie symboliczną. Pozyskiwanie odbiorcy dla swoich idei odbywa się w trzech etapach.

Najpierw na zasadzie odróżnienia: my i ty, czyli on (ktoś inny) odbywa się przedstawienie nadawcy (-ów) jako grupy młodych zmagających się z „starczych z rzeczy tej ziemi nierównomiernością” i czytelnika, który może „buntu i wiary” zeznanie odrzucić lub się z nim zapoznać. Oksymoroniczne wyrażenie podkreśla odmienną od ezoteryczno-teozoficznych wykładów naczelnego redaktora „Zdroju”. Słowo „wiara” nie odnosi się do treści religijnych, jest wiarą w życie i jego potęgę, co można odczytywać jako nawiązanie do filozofii Friedricha Nietzschego.

Następnie rozwijany jest dwuczęściowy wykład: o spadku kulturowym Młodej Polski, która zostaje poddana totalnej krytyce wraz symbolizmem (nadużywanym i oderwanym od realnego świata), oraz o stanowisku buntowników, którzy deklarują rezygnację z powtarzania tego, co dawne: sentymentalizmu i uczuciowości (na rzecz rozumu), podporządkowania społecznemu uzusowi (na rzecz „egotyzmu”).

W końcowym fragmencie znajdujemy wyłączenie najważniejszych wartości, wyznawanych przez „my” i zaskakującą woltę w prowadzonym wywodzie; to co wcześniej zostało wyraźnie odróżnione, teraz wchodzi w koniunkcję: „nasze – i twoje” łączy się w jedno, dzięki słowu kluczowemu: „człowieczeństwo”.

Omawianemu manifestowi bliżej do mów Nietzschego, włożonych w usta Zaratustry, niż do kościelnych przepowiadań. Jednak jako jedna z wypowiedzi programowych ekspresjonistów, którym formuła kazania była nieobca, wchodzi on w swoisty dyskurs ideologiczno-komunikacyjny, reprezentując skrajny przypadek, biegunowo odmienny od wczesnych tekstów programowych Jerzego Hulewicza. Radykalizm Bederskiego, wyrażający się w nawiązywaniu do nietzscheańskiej koncepcji silnej jednostki i futurystycznych haseł zerwania z tradycją⁴², nie pozostał bez wpływu na innych uczestników ruchu. Odegrał znaczącą rolę w ich częściowym uwolnieniu się od patronatu Przybyszewskiego i Młodej Polski. Spowodował, że w późniejszych wypowiedziach Stanisława Kubickiego (*Tamtym coś*

⁴² S. Sobieraj, *op. cit.*, s. 18.

nicoś) i Jana Stura (*Czego chcemy*) na pierwszym planie stały kwestie artystyczne, aczkolwiek religijna otoczka wciąż pozostała, głównie za sprawą związków z romantyzmem.

Odrodzenie duchowe człowieka, które było jednym z najważniejszych haseł niemieckiego i polskiego ekspresjonizmu, znalazło swoje odbicie również w przywoływanych wyżej, krańcowo różnych wypowiedziach publicystycznych Jerzego Hulewicza i Adama Bederskiego.

U pierwszego z nich nastawione było na wykazywanie aktualności myśli Juliusza Słowackiego i wynajdywanie religijnych oraz biblijnych uzasadnień dla nowej sztuki. W niektórych artykułach Hulewicz opisuje jedynie relacje Bóg – Człowiek i Bóg – Naród, sprawy artystyczne pozostawiając w sferze domysłów czytelnika. Możemy tylko przypuszczać, że gdy pisze o „nowym człowieku”, ma na uwadze również „nowego twórcę”. W innych manifestach, jak na przykład *Do świętego buntownika*, wypowiada się co prawda o pieśniarzu-poecie, ale w sposób ezoteryczny, przedstawiając go jako naśladowcę Chrystusa, bez wzmianki o jakichkolwiek merytorycznych założeniach programowych⁴³.

Natomiast Bederski stawia na pierwszym miejscu relacje Jednostka – Społeczeństwo i Artysta – Odbiorca. Przy tym szczególnie podkreśla znaczenie niezależności człowieka, jego wolności i „samotności niezwalczonej” oraz sprzeciwu wobec „łatwości twórczej”. To klarowne nawiązanie do wizji nadczłowieka – działającego w pojedynkę twórcy, który w *Przedmowie Zaratustry* oświadcza: „Kocham tego, co wolnego jest ducha i wolnego serca”⁴⁴. Artysta – jak mniema poeta – stawia sobie za cel wypowiedzenie siebie samego, a w związku z tym odrzuca wszelkie ograniczenia woli, a także normy artystyczne i schematy zachowań. Jest bliski życiu i tworzy życie. Taki jest jego program sztuki odnowionej, który „ukochaniem świata”⁴⁵ wpisuje się w nurt ekspresjonistycznego aktywizmu. Skądinąd wiadomo, że życie, traktowane jako opozycja intelektu, konwencji i form oraz szeroko pojmowanej kultury, stawało się na początku dwudziestego wieku

⁴³ S. Sobieraj, *Na progu polskiej awangardy. Wczesna poezja ekspresjonistów poznańskich w kontekście literatury i sztuki europejskiej*, [w:] *Awangarda, awangardyzm, awangardowość w teorii i praktyce*, red. S. Sobieraj i R. Bobryk, Siedlce 2016, s. 23.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kraków 2016, s. 13.

⁴⁵ A. Bederski, *Świata*, „Zdrój” 1918, t. 2, z. 6, s. 162. Tu końcowe wiersze: „Tym, co wokół nas są jedno: wzgardliwy pocałunek ludzi, co świat jednakże ukochali”.

jedną z kluczowych kategorii nowoczesności, której patronowali filozofowie przełomu: Nietzsche i Bergson⁴⁶. Jej atrakcyjność doceniali zarówno futuryści, jak i ekspresjoniści.

Bibliografia

- Balcerzan E., *Ekspresjonizm jako poetyka*, [w tegoż:] *Kręgi wtajemniczenia*, Kraków 1982.
- Bederski A., *Czytelniku pobożny*, „Zdrój” 1918, t. 3, z. 1.
- Bederski A., *Światu*, „Zdrój” 1918, t. 2, z. 6.
- Czapliński P., *Poetyka manifestu literackiego 1918-1939*, Warszawa 1997.
- Feldman W., *Współczesna literatura polska 1864-1917*, cz. III: 1907-1918, Kraków-Warszawa 1919.
- Hoffmann I., *Sinnlichkeit und Abstraktion. Versuch einen expressionistischen Text zu lesen*, Würzburg 2001.
- Hulewicz B., *Wielkie wczoraj w małym kręgu*, Warszawa 1968.
- Hulewicz J., *Duch wieczny rewolucjonista*, „Zdrój” 1919, t. 6, z. 3-4.
- Hulewicz J., *Gdy Trójca w Jednię się przemienia...*, „Zdrój” 1918, t. 5, z. 2.
- Hulewicz J., *My*, „Zdrój” 1918, t. 5, z. 5-6.
- Hulewicz J., *Poeta a świat*, „Zdrój” 1918, t. 3, z. 5.
- Klein K., *Ekspresjonizm polski (Grupa Zdroju)*, Lwów 1932.
- Kuźma E., *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Wrocław 1976.
- Lewek A., *Kazanie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. VIII, *Język – Kino*, Lublin 2000.
- Łuczewski K., *Preludium*, „Zdrój” 1918, t. 2, z. 1.
- Markowski M.P., *Literatura nowoczesna. Leśmian, Schulz, Witkacy*, Kraków 2007.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kraków 2016.
- Pinthus K., *Nach 40 Jahren*, [w:] *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, oprac. K. Pinthus, Berlin 2016.
- Przybyszewski S., *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”*, „Zdrój” 1918, t. 4, z. 1.
- Ratajczak J., *Zagasy „brzask epoki”*. *Szkice z dziejów czasopisma „Zdrój” 1917-1922*, Poznań 1980.
- Sambor J., *O języku współczesnych kazań polskich*, [w:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988.
- Sawicki S., *Sacrum w literaturze*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.

⁴⁶ M.P. Markowski, *Literatura nowoczesna. Leśmian, Schulz, Witkacy*, Kraków 2007, s. 37.

- Sobieraj S., *Adam Bederski – meteor awangardy*, [w:] *Dwudziestolecie międzywojenne. Nowe spojrzenia*, red. J. Pasterski, Rzeszów 2019.
- Sobieraj S., *Na progu polskiej awangardy. Wczesna poezja ekspresjonistów poznańskich w kontekście literatury i sztuki europejskiej*, [w:] *Awangarda, awangardyzm, awangardowość w teorii i praktyce*, red. S. Sobieraj i R. Bobryk, Siedlce 2016.
- Szymik S., *Kazanie na Górze*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. VIII, *Język – Kino*, Lublin 2000.
- Wróblewska T., *Ekspresjonizm niemiecki: komunizm i aktywizm*, „Dialog” 1966, nr 12.
- Wyspiański S., *Leleweł*, [w tegoż:] *Dramaty*, t. III, Warszawa 1925.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., *Perswazyjność tekstów kaznodziejskich*, „Więź” 1993, nr 9.
-

EXPRESSIONISTS' SERMONS: ON THE RENEWAL OF MAN AND ART IN MANIFESTS OF JERZY HULEWICZ AND ADAM BEDERSKI

Abstract: The concept of the spiritual renewal of man and a so-called New Art, which are the most important slogans of German and Polish expressionism, were represented in the literary manifests of Jerzy Hulewicz and Adam Bederski. Both artists were connected to the Poznan journal of “Zdrój” and shared a similar sermon-like style of expression, which was characterized by a rich usage of metaphors and rhetoric figures of persuasion. In search of religious and biblical sources Jerzy Hulewicz focused on the topicality of Juliusz Słowacki’s thought. In some articles Hulewicz described relations to God, Man and God, the People (Nation), while leaving out art issues. Bederski, on the other hand, focuses on the dichotomy of the Self – Society and Artist – the Recipient concurrently stressing the importance of man’s freedom and independence in reference to Nietzsche’s concept of the 'strong self' and 'will to power'. Understanding life as the supreme value, Bederski was an organic part of the cultural tendencies of his time.

Keywords: *expressionism, manifest, sermon, Jerzy Hulewicz, Adam Bederski*

Irena Dimova
Uniwersytet Mateja Bela
Filozofická fakulta
Bánska Bystrica, Slovenská republika
ORCID: 0000-0002-5750-1741

SPOVEDANIE Z POHLAVIA. POKUS O PREČÍTANIE „ANDROGÝNNEJ GIPPIUSOVEJ”¹

Zinaida Gippiusová nepatrí k najviac recipovaným ruským autorom z prvej polovice 20. storočia v slovenskom ani v širšom európskom literárnovednom priestore. Jej tvorba zachytáva špecifickú polohu autorky na pomedzí literárneho, náboženského a filozofického diskurzu. Cez jej tvorivú a vo všeobecnosti kultúrnu prítomnosť v ruskom kontexte zo začiatku 20. storočia sa nám ukazuje osobitý prípad odvahy oddať svoj život písaniu, vtedy prijímanému ako čisto mužská aktivita, v čase, keď v Rusku ženskosť, žena a vcelku všetko ženské bolo tematizované spôsobom, ktorý nemá v svetovej literatúre obdobu.

Keďže je ruský filozoficko-bohoslovecký diskurz zo začiatku 20. storočia predovšetkým diskurzom mužským, povaha štúdie si vyžaduje predostrieť stručný exkurz do literárno-kultúrneho kontextu tzv. strieborného veku. Prelom 19. a 20. storočia v ruskej literatúre charakterizuje jeden mimoliterárny jav, ktorým bola zmena v nábožensko-filozofickej oblasti a ktorý zohral neodmysliteľnú úlohu v ruskom, ako aj v európskom meradle. Ide o druh „nového náboženského vedomia“, ktorý vo veľkej miere ovplyvnil vtedajšiu literárnu produkciu, a preto sa zvykne hovoriť o začiatku nového obdobia vo vývine ruskej poézie. Hlavní predstavitelia tohto smeru boli napr. Vladimír Solovjov, nielen ako básnik, ale aj ako náboženský mysliteľ a filozof, Alexander Blok, Vjačeslav Ivanov a mnohí ďalší. Kritika zvykne v tejto línii zaraďovať Zinaidu Gippiusovú k „druhoradým autorom“ tejto vlny v ruskej literatúre, označovanej v zá-

¹ Štúdia je výsledkom riešenia projektu Vedeckej grantovej agentúry Ministerstva školstva Slovenskej republiky a Slovenskej akadémie vied číslo 1/0747/18 (*Obrazy sveta ako výskumná doména humanitných vied. Produkcia, distribúcia, recepcia a spracovávanie obrazov sveta*).

padoeurópskom diskurze ako literatúra „fin de siècle“². Jeden z hlavných nositeľov „nového náboženstva“ bol práve manžel ruskej autorky, Dmitrij Merežkovskij, ktorý dal do súvislosti otázku pohlavia a náboženskú problematiku. Tento ruský filozof vo svojich textoch neraz vyhlásil, že „otázka pohlavia sa nachádza v stave pohybu, teda nie je mŕtvym bodom“³. V tejto dobovej situácii bola Zinaida Gippiusová v jedinečnom postavení aktívnej a vo vtedajších vplyvných umeleckých kruhoch uznávanej ženskej autorky.

Cieľom tohto výkladu je nazrieť do svojrázneho „románu s Bohom“, ktorý u Zinaidy Gippiusovej nachádzame a ktorým poetka pokračuje v Solovjovej línii nazerania na otázku pohlavia ako na religióznu otázku. Preto túto úvahu začneme jej dielom, ktorým sa literárna veda zaoberala len parciálne a ktoré poukazuje na súvzťažnosť medzi životopisom autorky a autonómnym svetom jej umeleckej tvorby⁴. *Contes d'amour*⁵ je jeden z denníkov poetky, ktorý si viedla v rokoch 1893 až 1904. Práve tieto denníkové zápisy sú naším predmetom záujmu, pretože vyplňujú túto motivačnú medzeru vzniku tvorby autorky a sú integrálnou súčasťou, nie appendixom jej tvorivého procesu. Slúžia ako svojrázne životopisné pozadie celkového prostredia, v ktorom Gippiusovej umelecké texty vznikali a v ktorom sa jej názory – estetické a náboženské – menili. V nich zachytený samopohyb myšlienky poskytuje iný pohľad na čítanie „androgynnej“ Zinaidy Gippiusovej. Napriek spovednej denníkovej forme sú aj tu emocionálnosť a myšlienkovosť podané miestami nepriamo, záhadnými náznakmi, čo nám dáva dôvod zaradiť toto dielo autorky k jej umeleckej produkcii.

² J. Komorovský, *Vladimír Sergejevoč Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie*, Košice 2011, s. 5.

³ D. Merežkovskij, „(...)вопрос о поле находится в состоянии движения, что он – не мертвая точка.“ – Merežkovskij, Dmitrij: *Новый Вавилон*, 1904. Dostupné na: http://az.lib.ru/m/merezhkovskij_d_s/text_1904_novy_vavilon.shtml.

⁴ Hoci je možné s istotou uviesť, že súčasný kritický diskurz o autorke sa pohybuje v líniih istej „kritickej nekrofilie“, jej denníkové diela a monografie stále zotrávajú v tieni kritického diskurzu. Sústredenejšiu pozornosť tejto problematike venovali napríklad Elena Krivolapovová a Irina Fedorcuk: E. Криволапова, *К проблеме аутентичности „Дневника любовных историй“ Зинаиды Гиппиус*, „Вестник славянских культур“ 2011, № 3 (XXI). М.: ГАСК, с. 78-83. И. Федорчук, *Авторские стратегии Зинаиды Гиппиус: конструирование „женственности“ в „Contes d'amour“*, "Polilog. Studia Neofilologiczne" 2012, nr 2, 155-162.

⁵ V preklade názvu tohto konkrétneho textu Zinaidy Gippiusovej pozorujeme variantnosť. V ruskom kontexte sa napríklad vyskytujú tri varianty: *Сказки любви, Дневник любовных историй, Расчеты любви*. Do slovenského jazyka je možné titul preložiť ako *Príbehy lásky*.

Tematizácia vlastnej inakosti v denníku *Contes d'amour*

V texte *Contes d'amour* pozorujeme samotný vývoj ideového stanoviska spojeného s tromi hlavnými koncepciami filozofickej platformy autorky, ktorými sú: zaľúbenosť (влюбленность), nová cirkev (новая Церковь) a tretie pohlavie (средний (третий) пол). Napriek týmto trom konkrétnym pilierom jej umeleckého programu je pre ňu charakteristické to, čo je typické všeobecne pre názory predstaviteľov tohto básnického a filozofického zoskupenia zo strieborného veku, a to neustála procesualnosť názorov. Ide o myšlienkový pohyb podobný tomu, ktorý vidíme v Solovjovom miešaní jeho Sofií a ktorý akumuluje nekonečné „stretnutia sa s Ideou“⁶. Napríklad idea, že láska je niečo „božské v človeku“ je u Zinaidy Gippiusovej zjavná solovjovská proveniencia. Na strane druhej, z poetologického hľadiska sme si vybrali práve toto denníkové dielo kvôli niektorým jeho výrazným podobnostiam v uplatnených literárnych formách, ktoré sa dotýkajú žánrových kontúr modlitby – teda centrálnej témy tejto štúdie. Ide predovšetkým o jeho schopnosť a funkciu zachytiť vnútorný život píšuceho jednotlivca pri jeho osobnom pokuse o budovanie vlastného pohľadu na svet. Navyše ponúka táto forma denníkového zaznamenávania možnosť nazrieť do samotného „mechanizmu myslenia“ autora. Napokon môže *Contes d'amour* fungovať ako most spájajúci život s tvorbou, ktoré sú v prípade ruskej autorky v úzkej súvislosti, a ako kľúč k čítaniu jej poézie.

U Zinaidy Gippiusovej pozorujeme dôslednosť vo využití denníkovej formy. Svoje svojrázne „memoáre“ začína písať v roku 1893, pričom posledné sú z roku 1940. Zjednodušujúco povedané, denníky jej slúžia na ceste k seba-poznaniu a seba-analýze, odhaľujú „zložitý a protirečivý proces autorkinho vnímania a poňatia vlastnej podstaty“⁷. *Contes d'amour* zaujíma zvláštnu pozíciu medzi denníkmi, pretože autorka osobitne zdôrazňuje

⁶ V súvislosti so stretnutiami Solovjova s „večnou ženskosťou“ Rozanov hovorí o jeho „svojráznom románe s Bohom“ (Н.И. Димитрова, *Владимир Соловьев между вечной женственностью и вечной женскостью*, «Соловьевские исследования» 2001, № 1, с. 164).

⁷ D. Tomson vidí príčinu obrátenia sa k tejto literárnej forme v tom, že práve denníkové záznamy „раскрывают сложный и противоречивый процесс понимания Гиппиус своей натуры“. Д. Томсон, *Мужское Я в творчестве Зинаиды Гиппиус: литературный прием или психологическая потребность*, "Преображение. Русский феминистский журнал" 1996, № 4, СС, с. 149.

vzťah k tomuto diáru. V ňom sa Z. Gippiusová vyjadrila nielen o hlavných koncepciách svojho umeleckého programu (o láske, zamilovanosti, vzťahoch medzi mužmi a ženami), ale reflektovala aj samotné knižné telo denníka, pretože v ňom nachádzame aj jej premenlivý postoj k nemu samému. Napríklad v zázname z 13. marca 1901 čítame: „Chcela by som vedieť, čo ma na tomto zošíte priťahuje“⁸.

S využitím „motívov“ z *Contes d'amour* sa pozrieme na niektoré básnické texty, ktoré svedčia o uplatnení subžánrov modlitby pri procese, ktorý sme vyššie nazvali „spovedanie sa z pohľavia“ alebo presnejšie povedané z androgýnnosti.

Poézia a modlitba

Začneme výrokom Zinaidy Gippiusovej zo 17. novembra 1893 – „Je potrebné ľúbiť seba ako Boha“⁹, ktorý nachádzame aj v básni *Venovanie (Посвящение)* z roku 1894 (uverejnenej 1895). Vstupné dvojveršie textu uvádza obsiahlu tematiku profánneho – sakrálneho, aby v druhej slohe prišlo k stretnutiu sa so sebou samým a zároveň s Bohom. Tým sa z básne stáva svojrázna hierofánia básnického subjektu. V tomto konkrétnom prípade ide o jednorazovosť procesu, pri ktorom sa „sagrálne“ dostáva do literárneho textu, a to v podobe idey, ktorú sme už videli v *Contes d'amour*, konkrétne veršom: „Milujem ja seba tak ako Boha“¹⁰. Nachádzame aj zmenu vo forme výrazu, pričom z pochybovania a neistoty v prvom variante z denníkovej poznámky poetka dochádza k presvedčeniu o tejto „láske k sebe“. V básni teda vidíme, že Zinaide Gippiusovej nejde iba o ideu ľudského existovania na tomto svete v lone Boha, ale aj o bytie po vertikálnej línii človek – človek.

Denník *Contes d'amour* tiež umožňuje sledovať predhistóriu dosiahnutia tejto konštanty a istej vnútornej rovnováhy autorkinho svedomia. Takmer deväť mesiacov predtým v poznámke z 22. februára 1893 Zinaida Gippiusová vyjadrila aj svoju najväčšiu pochybnosť, a to slovami: „Či nie je vo mne fyziologická nenormálnosť“¹¹. Samotný efemérny

⁸ „Хотела бы я знать, что влечет меня к этой тетради — теперь?“

⁹ „Надо полюбить себя как Бога“.

¹⁰ „Но люблю я себя, как Бога“.

¹¹ „Нет ли во мне просто физиологической ненормальности?“

náznak prosby, ktorý nachádzame v uvedenej básni *Venovanie*, je zasa možné nájsť v obsiahlom obrátení sa k Bohu v denníku z 19. marca tohto istého roku 1893: „Dnes som písala verše znovu po mnohých rokoch. Aj keď nie sú dobré, píšem ich a zopakujem si ich tak, ako sa modlím“¹². V tomto výroku korení autorkine chápanie modlitby ako spôsobu bytia. Práve obrátenie sa k Bohu je v poézii Zinaidy Gippiusovej spojivom poetického a náboženského. O dva roky neskôr v tom istom diári Zinaida Gippiusová napísala, že „verše píšem vždy tak, ako sa modlím“ (25. novembra 1895)¹³. V tejto časti je možné hovoriť aj o výskyte a chápaní modlitby u ruskej poetky. Nesporne ide o toto prepojenie básnického a náboženského modusu, ktoré Karol Nandrásky opisuje tým, že „logika spôsobu myslenia v náboženskej reči je príbuzná tej, ktorá vládne v poézii“¹⁴.

O básnickom geste Zinaidy Gippiusovej je možné povedať, že splýva s modlitbou, s tou chvíľou, v ktorej vzniká samotná duchovnosť. Samozrejme, hovoriť o žánrovej forme modlitby u poetky nie je ťažké, keďže podstata jej lyrickej výpovede korení vo vyjadrení osobného vzťahu k zmyslu vlastnej existencie a tým aj k Bohu, čo automaticky stotožňuje báseň s modlitbou¹⁵. Samozrejme, v tomto smere je potrebné rozlíšiť básnickú – literarizovanú modlitbu od kultovej, keďže v našom prípade pôjde o tú prvú, pre ktorú sú charakteristické individuálne prežívanie a pohľad básnika (lyrického subjektu) na svet. Spektrum subžánrov modlitby je sám osebe veľký, preto je potrebné zdôrazniť, že u Zinaidy Gippiusovej ide o modlitbu-rozhovor (možno povedať tú najčastejšiu u básnikov 20. storočia v ruskej poézii). V nej je lyrický subjekt rovnocenným partnerom Boha. Pritom dialogickosť v textoch ruskej autorky predstavuje skôr výraz vnútorného básnického sebavedomia, spredmetňovania vlastnej dilemy. Nejde teda o klasickú modlitbu, ale o básnickú, o modlitbu literárneho charakteru, v ktorej autorka uplatňuje rôzne subžánrové polohy. Preto sa nezameriavame na štruktúru alebo tvarovanie textov, ale na isté

¹² „Я писала стихи сегодня, после многих лет. Пусть они плохи, но пишу их и повторяю потом — как молюсь. Есть неведомое чувство умиления и порыва в душе. О, если б молиться, пока жить!“

¹³ „Стихи я всегда пишу, как молюсь...“

¹⁴ K. Nandrásky, *Milan Rúfus – poeta sacer*, Bratislava 2002, s. 174.

¹⁵ E. Gombala, *Básnická podoba modlitby v eposoch Jána Hollého*, [v:] *Text modlitby a jej jazykové, literárne a komunikačné hodnoty*, Banská Bystrica 2000, s. 108.

dokonca zakódované modlitbové formulácie spovedného charakteru. Výnimočný je v nich práve vzťah k Bohu a autorkine videnie a chápanie sveta a seba samej.

Častý výskyt žánrových náznakov modlitby u Zinaidy Gippiusovej je ľahko vysvetliteľný okolnosťami jej umeleckého a filozofického postoja, ktoré bývajú založené na tematike náboženskej. Konkrétnejšie ide u autorky o hlavnú črtu modlitby, ktorá býva najčastejšie definovaná ako rozhovor človeka s Bohom, ako jeden zo základných nástrojov religiozity. Keďže práve v hľadaní nového náboženstva korení celistvé tvorivé gesto ruskej autorky, prítomnosť tohto žánru v jej tvorbe – aj umeleckej, aj filozofickej (pokiaľ sa u nej žánrovosť prelína) – je nepochybná. Rozdiel je v tom, že u poetky ide o modlitby, ktoré vyrastajú priamo zo subjektu, z osobnosti modliaceho, ktorá je rozhodujúcim faktorom v celostnej koncepcii autorky. Mohli by sme preto jej poéziu označiť ako osobnú, alebo ako poéziu osobnej spovede. U Zinaidy Gippiusovej nie je religiózny exteriér jej poézie, ale samotný interiér. Modus spovedania sa je spojený s ideou Tretej cirkvi, ktorú charakterizuje nový individuálny spôsob náboženského uvažovania. Nevýlučným komponentom tohto uvažovania je subjektívne poznanie (božskej) pravdy. Ojedinelé prejavy hľadania extatického okamihu formou spovedania sa vedú u Zinaidy Gippiusovej k hlavnej idei androgýnnosti.

Androgýnnosť u Zinaidy Gippiusovej

Keďže už v názve tejto štúdie stojí idea spovedania sa z pohlavia, žánrové prejavy modlitby u ruskej autorky sú úzko späté s koncepciou androgýnnosti. Predtým ako sa sústreďíme na túto koncepciu filozofie a umeleckej tvorby Zinaidy Gippiusovej, stojí za zmienku nazrieť do „pavučiny“ jej sveta, pretože práve prelínanie charakterizuje tematické a motivické úrovne jej tvorby. V tejto línii nachádza Jenifer Prestová v básni *Pavúky* (Пауки) z roku 1903 kód k čítaniu konkrétneho umeleckého textu, ako aj samotnej autorky¹⁶. Z uvažovania Jenifer Prestovej nás zaujíma odkaz na mytologickú postavu Arachné. Práve idea tkania akoby najlepšie opisovala spojenie básnickej a filozofickej práce Zinaidy Gippiusovej.

¹⁶ J. Presto, *Beyond the Flesh: Alexander Blok, Zinaida Gippius, and the Symbolist Sublimation of Sex*. Madison 2008, xviii, p. 230-231.

Vo svojej tvorbe je ruská poetka pútaná ako v pavučine svojej existencie. Jej život sa javí tesne prepojený s jej umením. Otázkou, ktorú si v tejto časti kladieme, je, ako sú idea androgýnnosti a chápanie pohlavia predstavené formou spovedania sa u Zinaidy Gippiusovej.

Uvažovanie nad termínom androgýnnosti si vyžaduje terminologické upresnenie, upresnenie si východísk a podstaty využitia tohto pojmu u Zinaidy Gippiusovej. Začiatok 20. storočia, ako aj prelom 19. a 20. storočia sa charakterizuje nielen sociálno-politickým revolučným hnutím v Rusku, ale ešte aj hnutím v nábožensko-filozofickej oblasti. V jeho programe bola konfrontácia s historickým kresťanstvom, očakávanie nových zjavení, vytvorenie „nábožensky založenej verejnosti“ a viera v eschatologické vyústenie dejín¹⁷. V tejto súvislosti možno o tvorbe Zinaidy Gippiusovej povedať, že začala nové obdobie vo vývine ruskej poézie. Cítiť u nej veľký dobový vplyv Solovjova, nielen pokiaľ ide o poéziu, ale hlavne o niektoré aspekty jeho filozofie, ako napríklad učenie o všejednote a bohočlovečenstve. Na tomto mieste je nevyhnutné zdôrazniť, že na kresťanskom Východe je ťažké stanoviť, kde končí teológia a začína filozofia¹⁸. Samozrejme, Zinaida Gippiusová prijímala tieto idey predovšetkým cez prizmu svojej individuality.

Hlavný pilier jej „filozofie“ tvorí myšlienka „prekrásnej lásky“ (чудесная любовь). V móde tejto koncepcie a realizuje aj idea androgýna, na ktorej je založený samotný tvorivý život (жизнетворчество) Zinaidy Gippiusovej, a tým aj niektoré umelecké diela. Vyššie uvedený výrok autorky o jej „fyziologickej nenormálnosti“ a priznanie v poznámke zo 4. marca 1895 („O ňom som si myslela, že je človek tretieho pohlavia“) sa rozrastá do celistvej koncepcie o človeku tretieho pohlavia (среднего рода). V línii korelačnosti žánrovej formy denníka a umeleckého textu stojí diáda tela autora a knižného tela. Keďže ide o androgýnnosť a jej prejavy v umeleckom texte, potrebné je aj stručné naznačenie metaliterárneho diskurzu dobového vnímania Zinaidy Gippiusovej. Svedectvá napríklad Andreja Belého, Nikolaja Berdiajeva a Niny Berberovej sú všetky založené na obraze autorky, podané nám slovami Sergeia Makovského: „androgýn z pláten

¹⁷ J. Komorovský, *Vladimír Sergejevoč Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie*, Košice 2011, s. 5.

¹⁸ *Ibidem*, s. 7.

Sodomy“. Prelínanie ženskej a mužskej podstaty jej súčasníci nekomentovali ani tak v kontexte jej tvorby, ale na reálnom autorskom pozadí. V línii podobnej „kritickej nekrofilie“ sa pohybuje aj súčasný kritický diskurz o Zinaide Gippiusovej. Na strane druhej, v rámci autorkinej živototvorby (жизнетворчество) alebo ešte v procese „vymyslenia seba“ (выдумания себя) nás zaujíma dešifrovanie jej básnických textov na základe poznania jej androgýnnej filozofie. Ako sme už videli vyššie, v denníku *Contes d'amour* sa Zinaida Gippiusová sponedá zo svojej „bisexualnosti“, ktorá v jej prípade znamená, že sa duševne cíti viac mužom a telesne ženou. Termín bisexualita v ponímaní ruskej autorky má dimenzie odlišné od dnešného chápania tohto pojmu. Ide teda o stret mužských a ženských charakteristík v každom jednotlivcovi.

Spovedanie sa z androgýnnosti

Výber básní je motivovaný nielen priestorovými limitmi príspevku, ale predovšetkým hlavným motívom androgýnnosti. Preto sme si zvolili prvú a druhú básnickú knihu autorky. Prvá obsahuje texty z rokov 1889 až 1903 a druhá texty z rokov 1903 až 1909. Obdobie obsiahnuté v jej knižnej prvotine a sčasti v druhej knihe sa do najväčšej miery prekrýva s obdobím predstaveným v denníku *Contes d'amour*, teda 1893 až 1904. Navyše v predslove k tejto knihe pod názvom *Potrebné o veršoch* (Необходимое о стихах) ozrejmla Zinaida Gippiusová využitie modlitby vo svojej tvorbe svojráznou vlastnou teoretickou koncepciou. Celý tento predslov je autorkou zámerne predstavený ako neutrálny, ako svojrázny ne-postoj. Zároveň ide o dôležitý *detour*, ktorý sa javí istým poetickým manifestom poetky. Na prvý pohľad je vidno, že ide o autorku krstenú Solovjovom a jeho umeleckým a náboženským presvedčením, že svet smeruje k nebu, pričom aktívna rola sa pripisuje ľudskému individuu. V tomto predslove nastoľuje Zinaida Gippiusová základnú funkciu, ktorú má modlitba v jej poézii. Emocionálne vyznania autorky sú nevyhnutne prepojené s tou žánrovou formou, ktorá zašifruje u nej istý svetonázorový prerod. Ide o prelínanie profánneho a sakrálneho, tým, že morálna a estetická dekonanizácia predstaviteľky Tretej cirkvi sa prejavuje prostredníctvom náboženského žánru. V tomto

predslove Zinaida Gippiusová nastoľuje, že rozhodujúca stránka jej básnickej tvorby a osobnosti a života vo všeobecnosti je kód modlitby. *Contes d'amour* nám v tom zmysle pomáha nájsť tento moment, v ktorom sa filozofická myšlienka u Zinaidy Gippiusovej stala myšlienkou poetickou. Tento predslav k prvej básnickej knihe Zinaidy Gippiusovej je možné s plnou zodpovednosťou prijať za východisko úvah o chápaní žánru modlitby v jej umeleckých textoch a vôbec v jej živote. Dimenzie modlitby sú spojené práve s filozofickou a estetickou koncepciou nastolenou v tomto texte.

Ako sme už videli v predslove *Potrebné o veršoch*, Zinaida Gippiusová venovala osobitnú pozornosť otázke modlitby. Zdôrazňuje význam tejto žánrovej formy pre spoznávanie a vyjadrenie pravdy ako prirodzenej ľudskej potreby. Poéziu na druhej strane považuje za „slovesnú hudbu“, za jednu z foriem, ktorú prijíma modlitba v našej duši – ako „svedectvo skúsenosti viery“¹⁹.

Vo vzťahu Zinaidy Gippiusovej (jej lyrického subjektu) k Bohu je možné nájsť provokačnú dvojsmyselnosť – pochopiteľnú v zmysle diabolických konotácií vtedajšej dekadentskej stránky symbolistickej poézie. Okrem prítomnosti diavla či čerta v niektorých z jej básnických textov (ako *Соблазн* (1900), *Мертвая заря* (1901), *Иметь* (1905), *Мережи* (1902), *Дьяволенок* (1906) a ďalšie) je spochybňovanie viery a správnosti cesty k nej spojené hlavne s figúrou Boha. Hlavnou príčinou tohto osobného sporu s božskou figúrou je to, čo Zinaida Gippiusová vyjadrila v básni z roku 1907 (*Женское „Нету“*): „mňa Stvoriteľ urazil, / plačem, pretože nie som“²⁰.

V tejto súvislosti vzniká otázka o „teologickom rozmere“ diel, teda o tom, na čo nadväzuje autorka a ako konštruuje významy a poslania. Prístup k modlitbe Zinaidy Gippiusovej je možné zobrazit' na početnej línii textov z jej básnickej tvorby. Existuje vrstva básní, ktorých titul nadväzuje na žáner modlitby (ako napr. *Нескорбному учителю* (1901), *Христу* (1901), *Христианин* (1901), *Другой христианин* (1901) a iné). V ďalšej skupine textov je nosné obrátenie sa k Bohu (*Баллада* (1890), *Стук* (1900), *Дар* (1901), *О другом* (1901) a iné). V týchto exemplárnych skupinách básnických textov ide predovšetkým o formu prosby, ktorá vyrastá

¹⁹ J. Moricová, *Vzťah modlitby a poézie podľa Jerzyho Szymika*, [in:] *Modlitba v umení*, Banská Bystrica 2006, s. 154.

²⁰ „Меня Сотворивший меня обидел, / я плачу оттого что меня нет.“

z osamelosti, z dobrovoľnej izolácie od ostatných. Hierofánia Zinaidy Gippiusovej je spätá s hľadaním „toho, čoho niet na svete“, teda s hľadaním tohto druhu lásky, ktorú v línii Solovjova označuje autorka ako zaľúbenosť (влюбленность). „Vzbura“ proti Bohu, na druhej strane, sa objavuje tam, kde lyrický hlas poetky spochybňuje svoju podstatu a prirodzenosť. V tejto línii stojí za zmienku, že už samotný autorkin hlas, ktorý prevažuje v básnickej tvorbe Zinaidy Gippiusovej, svedčí svojou formou vyjadrovania mužským rodom o základnom postoji autorky, teda o ideí písania „ako človek, nie ako žena“. Už týmto základným znakom svojej poézie vytvára poetka vlastnú mytológiu, ktorá nachádza svoj vrcholný prejav v ideí androgýnnosti. Spovedanie sa z inakosti je nosnou ideou napríklad básne *K rybníku* (*К пруду*, 1895). Ústredná veta textu „som iná, som cudzej viery“²¹ neguje príčinu izolácie lyrického Ja od ostatných, ktorú nachádzame v inakosti v dôsledku inej, cudzej viery. Podobné je aj poslanie básne *Iný kresťan* (*Другой христианин*, 1901). Už samotný titul evidentne nadväzuje na idey odlišnosti, oddelenosti od ostatných. V dôsledku inakosti kresťanstva lyrického Ja je v texte vyjadrený pocit nepochopenia zo strany ostatných: „Nikto ma nechápe –/ ani ma chápať nemusí“²². Svojrázna vzbura proti Bohu v negáciách antropocentrizmu predstavuje aj báseň *Sloboda* (*Свобода*, 1904). Lyrické Ja v texte vyhlasuje stotožnenie vôle Boha so svojou vôľou, vyhlasuje svoje právo na výber, ktoré je odveké ako to božie.

Ako istým záverom a dosiahnutým právom „na androgýnnosť“ sa javí v jej poézii spovedanie sa zo svojej podstaty, ktorú v raných básňach Zinaida Gippiusová označovala ako neprirodzenú. V texte *Ty* (*Ты*) z roku 1905 čítame: „Ty – môj veselý a neľútostný/ Ona – moja blízka a neznáma“²³. Lyrické Ja už nie je označené mužským hlasom, mužské a ženské nie sú ani sprítomnené v jednom hlase. Básnický subjekt sa predstavuje dvojitou podstatou – aj mužskou, aj ženskou. Po doplnení informáciou o androgýnnosti autorky známej z kontextu života a jej denníkovej tvorby sa tieto dva verše z básne dotvárajú do zmysluplného celku. Táto svojrázna „nenormálnosť“ je v už vyššie spomenutej básni (*Женское „Нету“*, 1907) zobrazená ako osobná urážka zo strany stvori-

²¹ „Я весь иной, я чуждой веры“.

²² „Никто меня не поймет –/ и не должен никто понять“.

²³ „Ты – мой веселый и беспощадный, –/ Ты – моя близкая и неизвестная“.

teľa. Z tých dvoch ukážok v línii „spovedania sa z pohlavia“ vidíme, že v týchto prípadoch nejde o priame obrátenie sa k Bohu, ale iba o spomenutie jeho figúry, resp. roly.

Diskurz o androgýnnosti akoby kulminoval v jej rozsiahlej básni vydanej post mortem *Posledný kruh*. A nový Dante v Pekle (*Последний круг. И новый Дант в Аду*, 1968). V texte zaznieva otázka tematizujúca tu interpretovaný kľúčový aspekt filozofie autorky, teda otázka pohlavia: „Ste vy žena? Ste „on“ alebo „ona“?“, pričom odpoveď je: „Moja odpoveď je jednoduchá: neviem“²⁴.

Na záver je možné povedať, že u Zinaidy Gippiusovej sa proces spovedania, teda modlitba, javí ako osobitý organizačný komponent jej prozaických a básnických textov, dokonca je možné hovoriť o konštante tohto žánru v jej tvorbe. Predmetom jej umeleckých textov je „samota“ jej androgýnnej mysle a proces a stav dosiahnutia vnútornej vyrovnanosti v rozhovore s Bohom. Navyše, jej básne spolu s jej denníkovým dielom *Contes d'amour* svedčia o tom, že hľadať básnika v básni je stále produktívny spôsob recepcie.

Literatúra

- Gombala E., *Básnická podoba modlitby v eposoch Jána Hollého*, [v:] *Text modlitby a jej jazykové, literárne a komunikačné hodnoty*, Banská Bystrica 2000.
- Komorovský J., *Vladimír Sergejevoč Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie*, Košice 2011.
- Krivolapova E., *К проблеме аутентичности „Дневника любовных историй“ Зинаиды Гиппиус*, „Вестник славянских культур“ 2011, № 3 (XXI), с. 78-83.
- Moricová J., *Vzt'ah modlitby a poézie podľa Jerzyho Szymika*, [v:] *Modlitba v umení*, Banská Bystrica 2006.
- Nandrásky K., *Milan Rúfus – poeta sacer*, Bratislava 2002.
- Presto J., *Beyond the Flesh: Alexander Blok, Zinaida Gippius, and the Symbolist Sublimation of Sex*, Madison 2008.
- Димитрова Н., *Владимир Соловьев между вечной женственностью и вечной женкостью*, „Соловьевские исследования“ 2001, № 1.
- Федорчук И., *Авторские стратегии Зинаиды Гиппиус: конструирование „женственности“ в „Contes d'amour“*, „Polilog. Studia Neofilologiczne“ 2012, nr 2, 155-162.

²⁴ „Вы – женщина? Вы „он“ или „она“?“, „Ответ мой прост: не знаю“.

Мережковский Д., *Новый Вавилон* 1904, http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1904_novy_vavilon.shtml, [дата доступа: 21.09.2019].

Томсон Д., *Мужское Я в творчестве Зинаиды Гиппиус: литературный прием или психологическая потребность*, „Преображение. Русский феминистский журнал“ 1996, № 4.

CONFESSING GENDER: AN ATTEMPT AT READING „THE ANDROGYNOUS GIPPIUS“

Abstract: The paper focuses on the idea of „confessing gender“ as represented in the selected works of the Russian author Zinaida Gippius. The focus lies on the prayer as a special organizational component of her prose and poetic texts. The author applies the structure of this „symbolic act“ to works written by Zinaida Gippius, in which an actualisation of her basic philosophical concepts like infatuation (влюбленность), new church (новая Церковь) and third (middle) gender (средний (третий) пол) can be found. The object of this study is „the loneliness“ of Gippius’s androgynous mind and the process of reaching a state of mental equilibrium in the conversation with God. This object can be found in her diary entries in *Contes d’amour* and in her poetic works written between 1889 and 1914. Furthermore, the author addresses Gippius’ artistic presence in the context of Russian literature in early twentieth century. The author concludes that the artistic life of Zinaida Gippius is one of the best examples of a synthesis of artistic production and social engagement.

Keywords: *Russian poetry, prayer, androgynous, gender*

Krzysztof Tkaczyk
Uniwersytet Warszawski
Wydział Neofilologii
ORCID: 0000-0003-4604-8950

AUSTRIACKA SPOWIEDŹ DZIECIĘCIA WIEKU. ROZRACHUNEK Z PRZESZŁOŚCIĄ W PANU KARLU HELMUTA QUALTINGERA I CARLA MERZA

I kazałem drzewom zgadywać. Powiedziałem: „Wysilcie się trochę. Ruszcie móżgownicą! W jaki sposób umrę? Spróbujcie domyślić się przyczyny mojej śmierci!”. „Jest nam to zupełnie obojętne!” – oświadczyły drzewa. „Mimo to! – zachęcałem. – Spróbujcie zgadnąć. To przecież tylko zabawa!” „Zostaniesz złapany i powieszony” – rzekły drzewa. Roześmiałem się i powiedziałem: „To mało prawdopodobne. Większość ludobójców pozostaje na wolności. Niektórzy za granicą. Większość jest z powrotem w swojej dawnej ojczyźnie. Nie czytałyście gazet? Ludobójcom powodzi się dobrze! Są fryzjerami. Albo kimś innym. Wielu ma własne firmy. Wielu posiada fabryki. Są przemysłowcami. Wielu zajmuje się znowu polityką, zasiadają w rządzie. Mają pozycje i poważanie. I rodziny”. Uśmiechnąłem się i zażartowałem: „Zaprawdę, powiadam wam. Oto cała prawda. Pozostają na wolności i kpią sobie z Boga i ze świata. Tak. I ze słowa „sprawiedliwość!” „Powinniście wymyślić coś lepszego – powiedziałem do drzew. – Coś, co jest bardziej prawdopodobne”¹.

Edgar Hilsenrath, *Nazista i fryzjer*, 1971

Pierwszy rozdział *Spowiedzi dziecięcia wieku* – powieści napisanej w roku 1836 przez Alfreda de Musseta – liczy sobie zaledwie kilka linijek. Oto on niemal w całości:

Aby napisać historię swego życia, trzeba przede wszystkim żyć; nie moją własną też historię piszę. Dotknięty, w młodym wieku jeszcze, okropną chorobą moralną, opowiadam, co mi się zdarzyło w ciągu trzech lat. Gdybym tylko sam jeden był chory, milczałbym: ale ponieważ wielu prócz mnie cierpi na tę chorobę, piszę dla nich. Nie wiem nawet, czy zwrócą uwagę na me słowa; ale gdyby nawet miały się spotkać z zupełną obojętnością i tak zyskałbym tyle, iż lepiej uleczyłbym sam siebie².

¹ E. Hilsenrath, *Nazista i fryzjer*, przeł. R. Wojnarowski, Kraków 2011, s. 425.

² A. de Musset, *Spowiedź dziecięcia wieku*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1979, s. 29.

Ta *okropna choroba moralna*, z której powodu cierpi nie tylko główny bohater Oktaw, młodzieniec zakochany i podejrzliwie zazdrosny, ale i wielu mu podobnych, to schorzenie bardzo specyficzne, choroba wieku romantycznej proveniencji, ogólnie znana pod pojęciem weltschmerzu, czyli bólu świata – wewnętrzny niepokój wynikający z przekonania o niedoskonałości otaczającej rzeczywistości, ze zderzenia chęci działania i niemożności samorealizacji. Uczucie jakie pojawiło się wraz ze schyłkiem epoki napoleońskiej, w której co prawda Francja składała co roku swemu cesarzowi „w darze trzysta tysięcy młodych ludzi”³, to jednak „nigdy nie było tyle radości, tyle życia, tyle fanfar wojennych we wszystkich sercach. Nigdy nie wschodziło na niebie czystsze słońce niż to, które osuszało wszystką krew”⁴. Tymczasem śmiało marzenia o bohaterstwie, które można było realizować w wielkich bitwach, w okresie ponapoleońskim utraciły prawo bytu.

Opowieść de Musseta jest literacką wariacją na temat jego własnej nieszczęśliwej miłości do George Sand, zanim ta poznała jeszcze Chopina, i swoistym rozliczeniem z przeszłością samego autora.

O *Spowiedzi* jej tłumacz Tadeusz Żeleński (Boy) napisał, że pozwala ona „najbardziej bezpośrednio (...) zajrzeć w duszę poety, jest zarazem jednym z nader znamiennych dokumentów Romantyzmu”⁵. Warto pójść tropem tej konstelacji pojęć: rozliczenie z przeszłością – wejrzenie w duszę – znamienny dokument, bo okaże się ona nad wyraz przydatna w analizie dokumentu innej epoki i innej spowiedzi, jak się wydaje o donioślejszym znaczeniu dla refleksji nad *conditio humana* współczesnych i o znacznie większym polu ideowego rażenia niż ta sprzed niemalże już dwustu lat. Przenieśmy się zatem w czasy nam bliższe, bo do roku 1961 i do kraju nie tak romantycznego jak Francja epoki ponapoleońskiej, czyli do Austrii epoki ponazistowskiej. I chociaż to ostatnie określenie wydawać się może nieadekwatne do opisu europejskiego państwa lat sześćdziesiątych, przesadzone, czy wręcz dla Austriaków obraźliwe, to jak pokazuje wydarzenie, które stało się pretekstem do poniższych refleksji, niemało w nim prawdy.

³ *Ibidem*, s. 30.

⁴ *Ibidem*.

⁵ T. Żeleński (Boy), *Od tłumacza*, [w:] A. de Musset, *Spowiedź dziecięcia wieku*, s. 5-27.

A chodzi o spektakl telewizyjny zatytułowany *Pan Karl*, ekranizację dramatu, a dokładniej rzecz ujmując monologu scenicznego autorstwa Helmuta Qualtingera – austriackiego aktora teatralnego, kabaretowego i filmowego, i Carla Merza – austriackiego dramaturga, scenarzysty, aktora i autora tekstów kabaretowych, zrealizowany w publicznej telewizji austriackiej ORF przez Ericha Neuberga – znanego reżysera filmowego – także Austriaka.

Wieczorem 15 listopada 1961 roku na ekranach telewizorów ukazał się popularny i powszechnie lubiany Helmut Qualtinger i wcielając się w postać „Pana Karla” – niczym specjalnym nie wyróżniającego się pracownika jednego z wielu wiedeńskich sklepów delikatesowych, pomocnika właścicielki, na poły magazyniera, na poły sprzedawcy – rozpoczął swój niezwykły monolog. Karl to świadek, ale i, co nie bez znaczenia, współuczestnik wszystkich ważnych dla Austrii i Europy wydarzeń pierwszej połowy XX wieku, zdający, niczym Forrest Gump relację ze swojego życia, i tak jak ten amerykański bohater wyobraźni, nie do końca świadom tego, co właśnie robi. Sam Qualtinger powiedział o kreowanym przez siebie bohaterze, że „każde [jego] zdanie zostało kiedyś przez kogoś w Wiedniu powiedziane albo pomyślane”⁶, dając jednoznacznie do zrozumienia, że jest on w zamierzeniach autora archetypem Austriaka, wzorcem z Sèvres drobnomieszczańskiego wiedeńczyka. To dlatego w dramacie Qualtingera Karl nie posiada nazwiska – jest jedynie „Panem Karlem”, a więc każdym, każdym Austriakiem dumnym z siebie i swojego kraju.

Opowieść Karla to zbiór obrazów, mozaika przeżyć wspomnień, korowód wydarzeń od wczesnych lat trzydziestych, obejmujący pożar Pałacu Sprawiedliwości w Wiedniu i rozruchy uliczne w czerwcu roku 1927, przyłączenie Austrii do Rzeszy w roku 1938, wkroczenie 12 marca 1938 roku na teren Austrii dwustu tysięcy żołnierzy niemieckich – oddziałów Wehrmachtu, SS, policji i jednostek lotniczych, uchwałę o włączeniu Austrii do Wielkiej Rzeszy jako Marchii Wschodniej (Ostmark) z 13 marca tegoż roku, przybycie Hitlera do Wiednia dzień później i jego przemowę 15 marca na Placu Bohaterów (Heldenplatz), historycznym i centralnym placu stolicy Austrii, proklamującą Anschluss Austrii i pory-

⁶ <https://tv.orf.at/orf3/stories/2750699>, [data dostępu: 29.01.2020].

wającą tłumy oraz sceny z wojennej rzeczywistości Wiednia – prześladowania Żydów, w których Karl brał czynny udział, donoszenie do władz na nieprawomyślnych współobywateli, wreszcie przegraną Niemiec, wkroczenie wojsk amerykańskich do Austrii, okupację sowiecką, odbudowę miasta i podpisanie Traktatu Państwowego w sprawie odbudowy niezawisłej i demokratycznej Austrii 15 maja 1955 roku.

Ten monolog jest specyficzną spowiedzią, skierowaną do widza. Spektakl został mianowicie zainscenizowany w ten sposób, że Karl niemal bezustannie patrzy w stronę ekranu, intensywnie się weń wpatruje, robi pauzy, jakby oczekując reakcji słuchacza, jego odpowiedzi, przytaknięcia, wyrazu zrozumienia⁷.

Spowiedź to osobliwa, bo niejako prowadzona wbrew sobie, jej subwersywna siła wynika właśnie z faktu, że od początku do końca płynie ona dwoma nurtami, tym zamierzonym przez mówiącego, i tym przez niego rzeczywiście realizowanym z każdym kolejnym zdaniem. Karl prezentuje siebie w swoim własnym mniemaniu z jak najlepszej strony: kreuje się na życiowego eksperta, który potrafił odnaleźć się w trudnych latach trzydziestych:

W trzydziestych latach – nie powiem – człowiek był bez grosza... nie za wesoło było... Austria dopiero się z tych ran, co jej zadali w pierwszą wojnę światową... dopiero te rany lizała. (...) Trzydzieste lata? No, wtenczas panie, to co rusz człowiek był bezrobotny. Co się trafiła robota, to potem znowu nic. Takie życie (...)! Co rusz to bezrobotny, trafiło się coś, znowu bezrobotny... znowu się trafiło... co rusz zmieniałem te posady. (...) Wszystko wtenczas stało w miejscu (...) w tych trzydziestych latach...⁸

Gdy trzeba było, maszerował ulicami z tymi, którzy akurat płacili: „Do trzydziestego czwartego to ja byłem socjalista, nie? (...) Później to chodziłem demonstrować za czarnymi... za heimwerą..., nie? Pięć szylingów się dostawało... Potem przeszedłem do tego, no... do nazistów... też było pięć szylingów...”⁹. A poza tym, wspomina Karl z rozrzewnieniem, człowiek był

⁷ Rzeczoną ekranizację *Pana Karla* odnaleźć można w Internecie na stronie https://www.youtube.com/watch?v=hZip_JrKqCY, [data dostępu: 29.01.2020].

⁸ H. Qualtinger i C. Merz, *Pan Karl*, przeł. J.S. Buras, „Dialog. Miesięcznik poświęcony dramaturgii współczesnej” 2019, nr 7(749), s. 122-124.

⁹ *Ibidem*, s. 123.

młody i „[t]akiej zabawy jak wtenczas już nie było potem! Na Praterze, panie... nad Dunajem...z dziewczynami... w wodzie”¹⁰. Anschluss Austrii przywitał, zresztą jak zdecydowana większość Austriaków, z nieukrywaną radością, a o Hitlerze wypowiada się z niekłamany podziwem:

A potem (...) przyszedł Hitler... No, to był, panie, entuzjazm... to była taka radość, że tego sobie w ogóle nie idzie wyobrazić – po tych strasznych latach... po tych wszystkich smutnych latach... Raz wreszcie w tem Wiedniu my się mielim z czego cieszyć... widowisko było, panie... człowiek miał na co popatrzeć. (...) No więc my tam wszystkie stali... ja to pamiętam... na Ringu i na Heldenplatzu... jak okiem sięgnąć, panie... człowiek czuł, że to są wszystko sami swoi... to było tak jak na fajrant w jakiej gospodzie przy winku... taka jedna wielka gospoda, panie...! Ale uroczyście. W głowie się człowiekowi kręciło od tego. (...) Niemce wkroczyły – z muzyką maszerowały (...) nasi niemieccy bracia, nie...? Na obszarze południowoniemieckim... stara rzesza... nowa rzesza... No, nasi policjanci też już tam stali z opaskami z tą swastyką... to było okropne, panie... ta cała zbrodnia, jak tych łatwowiernych ludzi tak prowadzili na te manowce... Znaczy się, ten ich führer... Ale to był ktoś, panie... ja wiem, może to był i diabeł jakiś... ale czuło się tę wielkość w nim...¹¹

Karl uważa siebie wręcz za ofiarę wielkiej historii, na którą jako mała płotka nie miał przecież żadnego wpływu. Mało tego, zawsze zachowywał się przyzwoicie, nawet wtedy, gdy wstąpił do NSV (Nationalsozialistische Volkswohlfahrt / Narodowosocjalistyczna Ludowa Opieka Społeczna) – założonej w roku 1932 organizacji zajmującej się opieką społeczną, świadczoną wyłącznie obywatelom Rzeszy czystym rasowo, która była przybudówką partyjną NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei / Narodowosocjalistyczna Niemiecka Partia Robotników) i miała ściśle określone cele polityczne: indoktrynację ideologiczną i wychwytywanie osobników podejrzanych i niepewnych politycznie. „Pan sobie pomyśl, w takim domu te ludzie przez całe lata nie miały żadnej opieki... pies z kulawą nogą się niemi nie zajmował... ja tylko chciałem trochę wychować tych ludzi... bo, wiesz pan, ja nie tylko że chodziłem zbierać czynsz... to było tylko tak, przy okazji... (...) ja żem im przynosił takie różne hasła –

¹⁰ *Ibidem*, s. 122.

¹¹ *Ibidem*, s. 125-126.

takie myśli Goethego i Hitlera... „Zdrowie to obowiązek” na ten przykład i takie tam inne pożyteczne rzeczy (...) Żeby sobie powiesili”¹² – opowiada Karl, domorosły wychowawca i edukator, który nie widzi nic niestosownego w zrównaniu dyktatora i nazistowskiego arcyzbrodniarza z osobistością kultury i literatury światowego formatu.

Nawet wtedy, gdy Karl wraz z dozorcą kamienicy zmusili jednego z żydowskich współmieszkańców do zmywania wrogich napisów, nie widział w tym aktu przemocy, lecz konieczność chwili:

I pan popatrz tylko, co nam potem zarzucali – a to wszystko było całkiem inaczej... W naszym domu mieszkał taki jeden Żyd, Tennenbaum się nazywał... tak poza tem to był w porządku gość, nie? No i tam jacyś wypisali na trotuarze takie tam rzeczy przeciw nazistom (...) I ten Tennenbaum musiał to zmywać... No ma się rozumieć, nie sam... inne Żydki też musiały... i ja go tam zaprowadziłem, żeby to zmywał... a nasz dozorca to tylko się przyglądał i się śmiał... ale on natychmiast leciał zara, jak była gdzie jaka draka... Po wojnie on wrócił, znaczy się, ten Tennenbaum. Ma się rozumieć, nic mu się w ogóle nie stało... Spotykam go raz na ulicy. Mówię do niego grzecznie: Moje uszanowanie, panie Tennenbaum! Nawet na mnie nie spojrział. Mówię drugi raz: Uszanowanie, panie Tennenbaum! Znowu się na mnie nie patrzy. To sobie myślę... no tak, tera się obraził. A w końcu – ktoś to musiał zmyć, nie...? Wiesz pan, nasz dozorca to nie był żaden tam nazista. Tylko że on nie chciał sam tego zmywać. To wszystko, panie, co się dzisiaj o tem gada, to jest nieprawda... to były wspaniałe, piękne... ja tam lubię sobie to powspominać... Przy tem, kochany panie, żeby ja bynajmniej co z tego miał... Inne, nie powiem, powychodziły na swoje... ustawiły się w życiu... sklepy tamtych poprzedzowały, domy... kina! Ja tam tylko jednego Żyda żem zaprowadził. Ja byłem ofiara, panie. Inne się zбоgaciły. Ja byłem idealista¹³.

Groźnie i ponuro pobrzmiwa ten „idealizm” Karla, jeśli uwzględnić fakt, że i Adolf Eichmann, główny koordynator i wykonawca planu ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej, tzw. morderca z za biurka (Schreibtischtäter)¹⁴, także uważał siebie za idealistę, o czym pisała Hannah Arendt w swojej książce *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności*

¹² *Ibidem*, s. 127.

¹³ *Ibidem*, s. 126-127.

¹⁴ Por. H. Schoeck, *Vorsicht Schreibtischtäter. Politik und Presse in der Bundesrepublik*. Seewald 1972, s. 18-20.

zła, będącej w dużej mierze relacją z procesu Eichmanna w Jerozolimie w roku 1961¹⁵.

Karl wyszedł obronną ręką z zawieruchy wojennej, a i w powojennej rzeczywistości wiedzie mu się całkiem dobrze. Przetrwał, bo zawsze trzymał się od wielkiej polityki z daleka, gdzieś w jej cieniu załatwiał swoje małe interesiki, obserwował i w nic się nie mieszał: „Ja to tam nie za bardzo wiem, o co to się rozchodziło (...) Wiesz pan, Austria to była zawsze niepolityczna... znaczy się, my w ogóle nie jesteśmy jacyś tam polityczni ludzie...”¹⁶.

Tak to przynajmniej wyglądało z jego perspektywy. A jak było naprawdę? Warto powrócić do *Spowiedzi* de Musseta i zapytać o austriacki kontekst owej *okropnej choroby* moralnej i tych wielu, którzy, oprócz spowiadającego się austriackiego dziecięcia wieku, także jej ulegli. Kim byli i co im dolegało? Odpowiedź nie jest trudna, to ci niepolityczni ludzie, którzy tolerowali i współuczestniczyli, bez których nazistowska machina nie mogłaby tak dobrze funkcjonować. To ci z Ringu i Heldenplatzu, którzy jak Karl, są emanacją „ciemnej strony złotego wiedeńskiego serca skażonego chłodem uczuciowym, brakiem empatii i brutalną plebejskością”¹⁷ – bo taka jest przecież prawdziwa i przerażająca natura snującego swą „skrajnie niewiarygodn[ą]”¹⁸ opowieść egoisty. To wreszcie ci wszyscy, którzy nadal dobrze śpią.

¹⁵ „Zgodnie z wyobrażeniem Eichmanna [pisze Arendt], „idealista” jest człowiek, który nie tylko wierzy w jakąś „ideę”, nie kradnie i nie przyjmuje łapówek, lecz ponadto żyje dla swojej idei, dlatego też nie może zostać przedsiębiorcą – i gotowy jest poświęcić dla niej wszystko, a zwłaszcza wszystkich. Kiedy Eichmann mówił oficerowi śledczemu, że wystąpił na śmierć własnego ojca, gdyby tego odeń zażądano, nie chodziło mu tylko o to, żeby podkreślić, jak bardzo związany był rozkazami i jak bardzo gotów był im się podporządkować. Chciał przez to także pokazać, jakim był zawsze „idealista”. Absolutny „idealista” ma naturalnie, tak jak wszyscy ludzie, osobiste uczucia i emocje, ale nigdy nie pozwoli, żeby przeszkadzały mu one w działaniu, jeśli doszłoby do konfliktu między nimi a jego „ideą.” H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987, s. 54. Proces Eichmanna rozpoczął się 11 kwietnia i zakończył 15 grudnia 1961 r., kiedy to trzech sędziów na zmianę odczytywało przez 15 godzin liczący 211 stron wyrok. Eichmann został skazany na śmierć. Cóż za zaskakująca koincydencja z datą emisji *Pana Karla* i późniejszą premierą – 30 listopada 1961 r. roku w Kleines Theater der Josefstadt im Konzerthaus w Wiedniu.

¹⁶ H. Qualtinger i C. Merz, *op. cit.*, s. 121-123.

¹⁷ L. Musner, *Der Geschmack von Wien. Kultur und Habitus einer Stadt*, Frankfurt-New York 2009, s. 200.

¹⁸ M. Wąsik, *Człowiek swoich czasów*, „Dialog. Miesięcznik poświęcony dramaturgii współczesnej” 2019, nr 7(749), s. 141.

Czego nie powiedział Karl, a może właśnie powiedział, choć powiedzieć nie chciał, zwerbalizował protagonista cytowanej na wstępie powieści Hilsenratha – Max Schulz, były oberscharführer SS i ludobójca, ukrywający się w Izraelu pod przybranym nazwiskiem swojej ofiary Icka Finkelsteina:

Ja byłem wówczas jedynie drobną płótką. Zaprzedałem duszę diabłu, uczepliłem się butami i mundurem koła historii, ale mój „ciężar” niewiele „zaważył”. Czymże jest zresztą drobna płótką? I czymże jest mundur? I para butów z wysokimi cholewkami? Ale miliony drobnych płótek... w mundurach i bez... w wysokich butach i bez... wszystkie te drobne płótki, które wtedy powiedziały „tak” i wraz ze mną uwiesiły się wielkiego koła fortuny – one owo koło poruszyły¹⁹.

A na co „chorowały” austriackie płótki? Oto lista tych najpoważniejszych „schorzeń”: KZ Mauthausen, KZ Loibl, KZ Melk, KZ Ebensee, KZ Gusen I, II i III, KZ Linz-Kleinmünchen, KZ Großramming i jeszcze wiele innych rozsianych w Dolnej i Górnej Austrii, Karyntii, Styrii, Wiedniu i Salzburgu obozów, Rechnitz, gdzie w nocy z 24 na 25 marca 1945 podczas przyjęcia dla miejscowej socjety NSDAP i SS wydanego przez hrabinę Batthyány zastrzelono około 180 przymusowych robotników – węgierskich Żydów, prześladowania Żydów po przyłączeniu Austrii do Rzeszy, 1 300 000 Austriaków w Wehrmachcie²⁰, 68 000 Austriaków w Waffen-SS²¹, 693 000 Austriaków w NSDAP²² i wiele, wiele innych pomniejszych „przypadłości”, o których pamiętano, ale się o nich nie mówiło, jak nie mówi się głośno o wstydliwych chorobach.

To milczenie, a raczej zamilczanie niewygodnej przeszłości, wynikało z szeregu uwarunkowań historycznych, społecznych i politycznych. Austria lat sześćdziesiątych to kraj, w którym wciąż kultywowana jest teza o tym, że była ona pierwszą ofiarą Hitlera, mająca swe prawne korzenie w tzw. Deklaracji Moskiewskiej – dokumencie podpisanym 30 października 1943 roku przez przedstawicieli trzech z czterech mocarstw biorących

¹⁹ E. Hilsenrath, *op. cit.*, s. 65.

²⁰ Por. K. Bauer, *Die dunklen Jahre. Politik und Alltag im nationalsozialistischen Österreich 1938-1945*, Frankfurt am Main 2017, s. 200.

²¹ Dane szacunkowe. Por. *ibidem*, s. 436.

²² Por. Ch. Axer, *Die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit. Deutschland und Österreich im Vergleich und im Spiegel der französischen Öffentlichkeit*, Köln-Weimar-Wien 2011, s. 174.

udział w konferencji aliantów w Moskwie (19-30 października 1943 r.): ZSRR, Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii (przedstawiciel Republiki Chińskiej nie podpisał się pod deklaracją w sprawie Austrii). Dokument ten stwierdzał nielegalność i odwrócenie skutków Anschlussu oraz proklamował odbudowę demokratycznej i suwerennej Austrii. I to na tę deklarację powołują się wszystkie wczesne demokratyczne rządy powojennej Austrii, klucząc w kwestii denazyfikacji kraju i odszkodowań wojennych, jakie Austria miałaby po wojnie wypłacić swoim ofiarom. Austria to kraj, który na mocy ustawy uchwalonej przez parlament w październiku 1955 roku, jest i ma pozostać neutralny. Neutralny, a więc niezaangażowany politycznie po żadnej ze stron wielkiego konfliktu wschodu z zachodem. Niepolityczny kraj niepolitycznych obywateli, którzy chcieliby po trudach wojennych wieść spokojne życie, nie oglądając się wstecz. Zwłaszcza, że po tym jak Austria w roku 1948 roku przystąpiła do planu Marshalla, kraj rok po roku mógł się poszczycić wysoką dynamiką wzrostu gospodarczego. Początek lat sześćdziesiątych w Austrii to zatem okres małej stabilizacji i rodzącego się dobrobytu. Austriacy, być może po raz pierwszy po wojnie czują, że mogą być dumni z siebie i z tego, co osiągnęli, chcą patrzeć w przyszłość i uwolnić się ostatecznie od traumy wojennej, która dla większości z nich nie wynikała bynajmniej ze świadomości, że są współodpowiedzialni za zbrodnie nazistowskie, bo wiedzę o austriackich niegodziwościach wojny spychają, niczym lęki dzieciństwa do głębokiej podświadomości, ile raczej z wciąż żywej pamięci o 261 000 żołnierzy z Marchii Wschodniej poległych na frontach II wojny²³.

I na taki właśnie mentalno-społeczny grunt trafia utwór Qualtingera, pomyślany jako prowokacja i impuls do debaty o przeszłości. Telewizowie, patrząc i słuchając „Pana Karla”, nie mogli uwierzyć, że oto ktoś, kto może i powinien, jak całe niemal austriackie społeczeństwo, milczeć o czasach niedawno minionych, nie tylko tego nie robi, ale opowiada o nich z najdrobniejszymi szczegółami. Monolog, który miał być zabawną opowieścią z życia zwykłego Austriaka, przyprawioną nutką humoru, sentymentalizmu i może odrobiną krytyki, zwłaszcza że przed emisją Qualtinger zaanonsował przedstawienie jako opowieść o „zwykłym człowieku, który

²³ Por. K. Bauer, *op. cit.*, s. 410.

przeżył wiele wielkich chwil” i w którego perypetiach życiowych odzwierciedla się „obraz ostatnich dziesięcioleci – kawałek przeszłości, kawałek teraźniejszości, kawałek świata”²⁴, przeistoczył się w mowę oskarżycielską, spowiedź będącą demaskacją całego narodu. O tym, jak traumatyczne dla wielu oglądających spektakl było to swoiste spotkanie z samym sobą, najbardziej świadczą ich nerwowe reakcje. Już w trakcie emisji do stacji ORF dzwonili oburzeni widzowie, a wkrótce po niej szpalty wiedeńskich dzienników zapełniły się protestami czytelników. Karl, jeden z nich, nie mógł być przecież w tej roli i funkcji zaakceptowany, bo to burzyło obrazy przechowywane zarówno w pamięci indywidualnej i rodzinnej, jak i w zinstytucjonalizowanej pamięci kolektywnej. Austriacki pisarz i krytyk teatralny Hans Weigel, który wygłosił przed emisją *Pana Karla* krótkie wprowadzenie²⁵, spuentował nastroje społeczne, jakie w tych dniach panowały w Austrii stwierdzeniem: „Pewnemu typowi ludzkiemu nadepnięto na odcisk, a cały naród krzyknął: au!”²⁶, a recenzent gazety „Abend-Zeitung” tak zrelacjonował to, co zauważył poprzedniego wieczoru w jednej z restauracji: „Większość ludzi przyszła dla hecy. Ale z hecy nic nie wyszło. Na początku w lokalu panowała wesoła atmosfera. Piło się piwo i radośnie jadło kiełbasę. Ale później [na stolikach] stało ciepłe piwo. A kęs kiełbasy nie chciał dać się przełknąć”²⁷.

Czy ten akt indywidualnej ekspiacji, będący jednocześnie wymuszonym swoistym aktem spowiedzi narodu przyniósł zasadniczą zmianę postaw społecznych w Austrii? Z pewnością nie, na to było za wcześnie. Rozpoczął jednak proces dochodzenia wspólnoty do niewygodnej dla niej prawdy historycznej. Musi upłynąć wiele lat, aby potwierdzany w oficjalnej narracji polityków mit założycielski o skrzywdzonej Austrii mógł odejść w niebyt. Przed Austriakami jeszcze długa droga: 4 listopada 1988 r. czeka ich premiera w wiedeńskim Burgtheater obrazoburczej i demaskującej austriackie korzenie nazizmu sztuki Thomasa Bernharda *Plac Bohaterów* (Heldenplatz), dwie mowy kanclerza Franza Vranitzkyego potwierdzające

²⁴ Por. M. Wąsik, *op. cit.*, s. 138.

²⁵ Por. *Der Herr Karl* (krótkie informacje dot. tekstu i emisji przedstawienia), [w:] H. Qualtinger, „*Der Herr Karl*” und andere Texte fürs Theater, Wien 1996, s. 361.

²⁶ Cyt. w J. Landa, *Bürgerliches Schocktheater. Entwicklungen im österreichischen Drama der sechziger und siebziger Jahre*, Frankfurt am Main 1988, s. 43.

²⁷ Cyt. w M. Wąsik, *op. cit.*, s. 146.

współdział Austrii w zbrodniach wojennych ogłoszone 8 lipca 1991 i 9 czerwca 1993 roku, wizyta Thomas Klestila, jako pierwszego austriackiego prezydenta, w Knesecie w Jeruzalem 15 listopada 1994 r. i powtórzenie tego, co przed nim mówił w Wiedniu Vranitzki, Wystawa Werhrmachtu prezentowana w 1996 roku w sześciu największych miastach Austrii ukazująca zbrodnie wojenne tej uważanej dotychczas za moralnie czystą formację wojskową, uchwała parlamentu z dnia 11 listopada 1997 r. proklamująca dzień wyzwolenia obozu koncentracyjnego Mauthausen 5 maja Dniem Walki z Przemocą i Rasizmem czy wreszcie uroczyste odsłonięcie pomnika ofiar Holokaustu na Placu Żydowskim (Judenplatz) w Wiedniu 25 października 2000 roku. To wszystko dopiero się wydarzy, ale pamiętać warto, że na początku drogi był zakłamywany oportunistą Karl, jak się okazuje, jako „[część] tej siły i grozy, [c]o zła wiecznie pragnie, lecz dobro tworzy”²⁸.

Bibliografia

- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.
- Axer Ch., *Die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit. Deutschland und Österreich im Vergleich und im Spiegel der französischen Öffentlichkeit*, Köln-Weimar-Wien 2011.
- Bauer K., *Die dunklen Jahre. Politik und Alltag im nationalsozialistischen Österreich 1938-1945*, Frankfurt am Main 2017.
- de Musset A., *Spowiedź dziecięcia wieku*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1979.
- Der Herr Karl* (krótkie informacje dot. tekstu i emisji przedstawienia), [w:] H. Qualtinger, „*Der Herr Karl*” und andere Texte fürs Theater, Wien 1996, s. 358-361.
- Goethe J.W., *Faust*, przeł. B. Antochewicz, Wrocław 1992.
- Hilsenrath E., *Nazista i fryzjer*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 2011.
- Landa J., *Bürgerliches Schocktheater. Entwicklungen im österreichischen Drama der sechziger und siebziger Jahre*, Frankfurt am Main 1988.
- Musner L., *Der Geschmack von Wien. Kultur und Habitus einer Stadt*, Frankfurt-New York 2009.
- Qualtinger H. i Merz C., *Pan Karl*, przeł. J.S. Buras, „Dialog. Miesięcznik poświęcony dramaturgii współczesnej” 2019, nr 7(749), s. 120-135.
- Schoeck H., *Vorsicht Schreibtischtäter. Politik und Presse in der Bundesrepublik*, Seewald 1972.

²⁸ J.W. Goethe, *Faust*, przeł. B. Antochewicz, Wrocław 1992, s. 58.

Wąsik M., *Człowiek swoich czasów*, „Dialog. Miesięcznik poświęcony dramaturgii współczesnej“ 2019, nr 7(749), s. 136-147.

Żeleński (Boy) T., *Od tłumacza*, [w:] A. de Musset, *Spowiedź dziecięcia wieku*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1979.

<https://tv.orf.at/orf3/stories/2750699>.

https://www.youtube.com/watch?v=hZip_JrKqcy.

**AUSTRIAN CONFESSION OF A CHILD OF THE CENTURY.
RECKONING WITH PAST IN *DER HERR KARL* BY HELMUT QUALTINGER AND CARL MERZ**

Abstract: Helmut Qualtinger's and Carl Merz's drama *Der Herr Karl* had its premiere on 15th November 1961 on Austrian national television ORF. In his monologue, Herr Karl is telling a story of his life as a witness and co-participant in crucial to both Austria and Europe historical events, from the transformation into the Austrofascist regime and the Anschluss (annexation) by Nazi Germany, through World War II, capitulation followed by occupation by Allied forces, and finally the rebuilding of Austria as a free state. His monologue, at first a funny account of his life as a typical Everyman, slowly transforms into a 'confession' of the main protagonist, who then condemns the whole nation for their involvement in Nazi movement and not coming to terms with their difficult past.

Keywords: *Helmut Qualtinger, Carl Merz, Herr Karl, Austria, theatre, reckoning with past*

Magdalena Daroch
Uniwersytet Warszawski
Wydział Neofilologii
ORCID: 0000-0002-5563-0646

„DWOJE OCZU ZA JEDNO OKO”. PARODIA KAZANIA NA GÓRZE W POWIEŚCI EDGARA HILSEN RATHA *NAZISTA I FRYZJER*

„Jestem Maks Schulz, nieślubny, choć czysto aryjski syn Minny Schulz...”¹ – tak rozpoczyna się powstała w 1971 roku powieść niemieckiego pisarza żydowskiego pochodzenia Edgara Hilsenratha *Nazista i fryzjer*. Jest ona monologiem, a właściwie spowiedzią, nazistowskiego ludobójcy i uchodzi za pierwszą w literaturze Holokaustu pozycję napisaną z perspektywy sprawcy².

Przepelniona czarnym humorem i utrzymana w konwencji groteski, miejscami wulgarna i obsceniczna powieść Hilsenratha przez kilka lat nie mogła ukazać się w Niemczech. Sam autor przyznał, że „[o]pór wobec jakiegokolwiek rodzaju czarnego humoru albo satyry w literaturze Holokaustu wyszedł przede wszystkim od niemieckich kolegów: z braku odwagi cywilnej i ze strachu, że mogliby się gdzieś narazić”³. Było to już jednak po sukcesie *Blaszanego bębena* Günthera Grassa, który pokazał, że można w prześmiewczy i satyryczny sposób mierzyć się z tematem Zagłady⁴.

¹ E. Hilsenrath, *Nazista i fryzjer*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 5.

² Za pierwszą książkę w literaturze Holokaustu napisaną z perspektywy sprawcy uważa *Nazistę i fryzjera* m.in. Dietrich Dopheide. Por. D. Dopheide, *Das Groteske und der Schwarze Humor in den Romanen Edgar Hilsenraths*, Berlin 2000, s. 115. Warto jednakże zwrócić uwagę, że już w 1952 roku ukazała się we Francji powieść Roberta Merle *La mort est mon métier* (pol. *Śmierć jest moim rzemiosłem*, 1956), której narratorem i protagonistą jest Rudolf Lang – postać wzorowana na komendancie obozu Auschwitz Rudolffie Hössie.

³ *Holocaust und Unterhaltung. Eine Diskussion mit: Edgar Hilsenrath, Michal Komar, Ursula Link-Heer, Egon Monk und Marcel Ophüls*, [w:] *Kunst und Literatur nach Auschwitz*, red. M. Köppen, Berlin 1993, s. 107-112, s. 110.

⁴ Rüdiger Steinlein zwraca uwagę na podobieństwa między protagonistą powieści Hilsenratha a Oskarem Matzerathem. Por. R. Steinlein, *Das Furchtbarste lächerlich? Komik und Lachen in*

Wydaje się zatem, że w przypadku *Nazisty* zastrzeżenia budził przede wszystkim fakt, że Holocaust przedstawiony został z punktu widzenia sprawcy⁵. Książka została więc przetłumaczona na język angielski i wydana w Stanach Zjednoczonych, gdzie odniosła ogromny sukces (*The Nazi and the Barber. A Tale of Vengeance*, 1971)⁶, który uitorował jej drogę na rynek niemiecki. W Niemczech ukazała się jednak dopiero sześć lat później.

Protagonistą powieści Hilsenratha jest nazistowski zbrodniarz Maks Schulz. Po wojnie przybiera on tożsamość swojego przyjaciela z lat dzieciństwa, żydowskiego fryzjera Icka Finkelsteina⁷, którego własnoręcznie zastrzelił w obozie zagłady Laubwalde w Polsce. By uwiarygodnić się w roli ofiary, Schulz robi sobie tatuaż z numerem obozowym rozpoczynającym się od litery „A” jak Auschwitz, ponieważ, jak cynicznie stwierdza: „To robi większe wrażenie. Jest bardziej znane.”⁸, i dzięki złotym zębom prawdziwych ofiar rozpoczyna nowe życie jako ocalały z Holocaustu: wyjeżdża do Palestyny, gdzie otwiera zakład fryzjerski i wiedzie żywot szanowanego obywatela, a potem bojownika o niepodległość właśnie powstającego państwa Izrael⁹.

Texten der deutschen Holocaust-Literatur, [w:] *Kunst und Literatur nach Auschwitz*, red. M. Köppen, Berlin 1993, s. 97-106, s. 103.

⁵ Zwraca na to uwagę m.in. Andreas Graf: „Zastrzeżenia wydawnictw wzięły się w obydwu przypadkach [chodzi o powieści *Noc i Nazista i fryzjer*] najwyraźniej z przedstawionej przez autora perspektywy (...), a poza tym nie wolno było pisać satyrycznie o zbrodniach nazizmu i państwie Izrael. I rzeczywiście obydwie powieści prowokują wybraną perspektywą.” A. Graf, *Mörderisches Ich. Zur Pathologie der Erzählperspektive in Edgar Hilsenraths Roman „Der Nazi & der Friseur“*, [w:] *Edgar Hilsenrath. Das Unerzählbare erzählen*, red. Th. Kraft, München 1996, s. 135-146, s. 136.

⁶ Fritz Rumler podaje, że sprzedano ponad milion egzemplarzy. Por. F. Rumler, *Max & Itzik*, [w:] *Edgar Hilsenrath. Das Unerzählbare erzählen*, red. Th. Kraft, München 1996, s. 69-72, s. 69.

⁷ Dopheide zwraca uwagę, że ta zamiana ról może być nawiązaniem do komedii Charliego Chaplina *Dyktator* (*The Great Dictator*) z 1940 roku, w której żydowski fryzjer z racji swojego podobieństwa do Hitlera wciela się w rolę Führera. Hilsenrath odwraca ten wątek – to niemiecki ludobójca przyjmuje tożsamość żydowskiego fryzjera, co ułatwia mu jego rzekomo „żydowski wygląd”, czyli haczykowaty nos i wyłupiane oczy. Widać wyraźnie, że powieść Hilsenratha jest gorzką satyrą na powojenne Niemcy, w których wciąż aktualne są antysemickie stereotypy. Por. Dopheide, *op. cit.*, s. 113-115.

⁸ E. Hilsenrath, *op. cit.*, s. 126.

⁹ Sam Schulz tak podsumowuje swoje życie: „Z niewinnego niemowlęcia, które nazywało się kiedyś Maks Schulz, zrobił się mały szczurołap. A ze szczurołapa uczony panicz. A z uczonego panicza... fryzjer. A z fryzjera esesman. A z esesmana ludobójca. A z ludobójcy... drobny żydowski czarnorynkowy handlarz Icek Finkelstein. A teraz: z drobnego żydowskiego handlarza Icka Finkelsteina... pionier, repatriant, bojownik o wolność.” *Ibidem*, s. 203.

Pod koniec swojego życia ten nazistowski zbrodniarz okazuje jednak coś na kształt skruchy, domaga się sądu nad samym sobą i chce ponieść sprawiedliwą karę, choć wie, że jest to niemożliwe. „Moja śmierć, stwierdza, byłaby tylko jedną śmiercią. Jedną śmiercią za 10 000 śmierci. To byłoby niesprawiedliwe”¹⁰. Niemniej jednak przyznaje się do popełnianych zbrodni, beznamyślnie zdając czytelnikowi relację z przebiegu procesu Zagłady:

„Czasami rozstrzelaliśmy więźniów na stojąco... jak stali przed tym długim rowem... w jednym rzędzie... patrzyli w głąb tego rowu, a myśmy strzelali do nich z tyłu. A czasami patrzyli na nas, i wtedy strzelaliśmy do nich z przodu. Niekiedy kazaliśmy im wskakiwać do rowu, kłaść się na brzuchu, i rozstrzelaliśmy ich z góry. To była moja specjalność”¹¹.

Opowiada o wszystkim z niesłychaną lekkością, jakby nie zdając sobie sprawy z wagi swoich czynów: „To był spokojny odcinek. Ten nasz odcinek. I nic się na nim nie działo. Z nudów odstrzelaliśmy soople z drzew, czasem sprzątnęło się też paru Żydów, bo nie mieliśmy nic lepszego do roboty... więc rozwalano się ich... w lesie albo na cmentarzach”¹². Większym problemem była dla niego nuda niż fakt masowego mordowania niewinnych ludzi. Ludobójca stwierdza wręcz: „Prawdziwa zabawa zaczęła się dopiero, gdy przenieśliśmy się do Rosji. (...) Wie pan, jak się rozstrzeluje 30000 Żydów w małym lasku? I wie pan, co to znaczy dla człowieka niepalącego? Tam nauczyłem się palić”¹³. Schulz jest przy tym niemal dumny z tego, że tak sprawnie wywiązał się z powierzonego mu zadania i przechwala się olbrzymią liczbą ofiar na swoim koncie: „W Laubwalde było 200 000 Żydów. Wszystkich zabiliśmy. 200 000!”¹⁴

¹⁰ *Ibidem*, s. 421. Dlatego Schulz stwierdza: „Nie ma dla mnie kary, którą moje ofiary dałyby się przejednać.” *Ibidem*, s. 422.

¹¹ *Ibidem*, s. 80.

¹² *Ibidem*, s. 52.

¹³ *Ibidem*, s. 53. Dopheide analizuje ten fragment następująco: „Ambiwalentne, szokujące działanie groteski jest tu ewokowane przez zaskakujące połączenie nie dających się pogodzić ze sobą elementów: masowego mord na ludziach i palenia z nudów przy monotonnej pracy. Ta na pierwszy rzut oka niewinna wypowiedź ma tym bardziej straszliwy wydźwięk, im bardziej banalna się wydaje: ‘understatement’ ostatniego zdania odsłania bowiem zbrodnię na niebywałą skalę.” D. Dopheide, *op. cit.*, s. 175.

¹⁴ E. Hilsenrath, *op. cit.*, s. 54.

Autorowi *Nazisty i fryzjera* nie można jednak zarzucić, że uwłacza godności ofiar, czy że w jakimkolwiek stopniu daje się uwieść stworzonej przez siebie postaci, że przejawia jakąś niezdrową fascynację złem. Wręcz przeciwnie – Hilsenrath na każdym kroku dystansuje się od swojego protagonisty. Od samego początku wiadomo, że Maks Schulz jest bohaterem negatywnym – to odrażający, zarówno psychicznie jak i fizycznie („miał (...) czarne włosy, żabie oczy, haczykowany nos, grube wargi i popsute zęby”¹⁵) człowiek, który sam o sobie mówi, że ma „defekt mózgu”¹⁶ i wciąż przypomina, że jest zbrodniarzem, nawet kiedy opowiada o sobie jeszcze jako o dziecku: „Ja, Maks Schulz, skończone właśnie siedem tygodni życia, przyszły ludobójca, wówczas jednak niewinne dziecię (...)”¹⁷. Tego typu wtřęty pojawiają się dosyć często („Zamówiłem dla siebie, ludobójcy Maksa Schulza, jedno ciastko”¹⁸), jak gdyby narrator chciał zawczasu zerwać nić sympatii, jaka mogłaby się nawiązać między nim a czytelnikiem. W powieści Hilsenratha nie znajdziemy żadnego fragmentu, który by wskazywał na to, że autor widzi w swoim protagoniście człowieka, czy że próbuje go w jakimś stopniu zrozumieć. Maks Schulz nie ma w sobie także nic z inteligentnego, wyrafinowanego i w jakimś stopniu pociągającego nazisty, którego taki właśnie obraz przemyca czasami popkultura (zwłaszcza kinematografia). On wzbudza raczej pogardę i obrzydzenie niż strach i mógłby być postacią komiczną, gdyby nie fakt, że dopuścił się tak okropnych czynów.

Tytuł powieści Hilsenratha przywołuje na myśl pochodzący z 1938 roku esej Ernsta Blocha *Der Nazi und das Unsägliche* (*Nazista i to, co niewysłowione*). Bloch zastanawia się w nim, jak literatura ma reagować na nazizm, który jest dla autora „zarówno godny politowania, jak i straszny”¹⁹. Jego zdaniem pisarz jest bezradny wobec tego zjawiska, bo język, którym się do tej pory posługiwał, nie jest w stanie opisać tego, co się wokół niego dzieje:

Mówi się o łajdakach, przestępcach, gangsterach, pismak bazgrze codziennie coś o ochlapanym krwią reżimie Hitlera, wszystko oklepane, wszystko

¹⁵ *Ibidem*, s. 22.

¹⁶ *Ibidem*, s. 20.

¹⁷ *Ibidem*, s. 16.

¹⁸ *Ibidem*, s. 255.

¹⁹ E. Bloch, *Der Nazi und das Unsägliche*, [w tegoż:] *Gesamtausgabe, Band II, Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt am Main 1970, s. 185-192, s. 185.

zbyt ogólnikowe. Łajdaków było już wielu, już niejeden reżym ociekał krwią, nazista pachnie jeszcze czymś zupełnie innym niż krwią²⁰.

Bloch skarży się na brak odpowiednich słów, za pomocą których mógłby napiętnować to „jakościowo nowe i niewysłowione”²¹ zjawisko: „Nigdy czegoś takiego nie było, Hitler jako ‘największy Niemiec’, to po prostu odbiera mowę”²². Według Blocha język nie nadąza już za rzeczywistością w Niemczech, bo nazizm jest całkowicie nowym fenomenem. Również nazista jako bohater literacki (nawet ten negatywny) nastrocza trudności, bo z kimś takim nie musiał się tej pory mierzyć żaden pisarz: „Bestie renesansu były wielkimi władcami, Ryszard III (...) był straszny, ale nie godny politowania (...)”²³ Bloch powtarza swoją tezę, że nazista pachnie czymś innym niż krwią i dodaje: „on pachnie również uryną w olbrzymim nocniku, śmierdzącym nocniku jego zwyczajów, jego ohydy, jego zbrodni, jego ideologii”²⁴.

Nazista jest dla niego nie uosobieniem zła (das Böse), którego przeciwieństwem jest dobro, lecz ucieleśnieniem tego, co złe, niedobre, zepsute (das Schlechte).²⁵ Dlatego nie da się go przyrównać do żadnej postaci literackiej, ani do Karola, ani nawet do Franciszka Moora ze *Zbójców* Fryderyka Schillera, co najwyżej do dwóch Schillerowskich łotrów: Szufterle i Szpigelberga²⁶.

Jak zatem można opisać nazistę, zastanawia się Bloch i dochodzi do wniosku, że nie wystarczą ostre słowa i „dosadny, pomstujący ton”²⁷. Zamiast tego lepiej spróbować wywołać zdumienie, zakłopotanie (das Befremden) i dezaprobatę, posługując się groteską: „Więc niejedni broni się przed tym odwróconym światem, przed tymi potworkami i im podobnymi przedstawiając ich groteskowo w najwyższym zadziwieniu”²⁸. Ale i to zdaniem Blocha nie oddaje w pełni istoty tego nowego zjawiska:

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, s. 186.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 189.

²⁵ Por. *ibidem*.

²⁶ Por. *ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 186.

²⁸ *Ibidem*, s. 187.

Ale groteska nie wystarczy w przypadku nazizmu: przeważa nieme potrząsanie głową. Już raczej *komizm* wydawałby się bardziej odpowiedni, tym bardziej, że jego istota polega na demaskowaniu zbliżającej się z hukiem pustki. Siłą jego dowcipu jest natychmiastowe pokazanie całej mieroty i sztuczności; wtedy nazizm staje obnażony i ośmieszony w całej swej okazałości²⁹.

Tym tropem zdaje się podążać Hilsenrath, który w swojej powieści właśnie za pomocą komizmu i groteski obnaża i ośmiesza nazistów, ich ideologię i zwolenników, a także pokazuje (podobnie jak wcześniej Günther Grass w *Blaszanym bębenku*), że przejęcie władzy umożliwiło im niemieckie drobnomieszczactwo. Dla tych ludzi „Pan Hitler”³⁰ był lekiem na całe zło, czyli wszystkie ich bolączki i niepowodzenia życiowe. „On nas wszystkich zbawi”³¹, mówi matka protagonisty w rozmowie z sąsiadami, którzy, tak jak ona, upatrują w Führerze swojego wybawcy, i dodaje: „zemści się też na tych cholernych żołnierzach, którzy skalali naszą piwnicę, anuluje, jak to się mówi, upokarzający traktat pokojowy z Wersalu, skończy z niewolą procentów, a niezamężnym matkom aryjskiego pochodzenia z właściwym rodowodem pomoże odzyskać godność”³². Dlatego kiedy w 1932 roku Hitler odwiedza ich miasteczko, niemal wszyscy witają go jak mieszkańcy Jerozolimy Chrystusa w Niedzielę Palmową – ubierają się odświętnie i przystrajają domy na jego cześć. Porównanie do Chrystusa nie jest bezzasadne, bo Hitler rzeczywiście stylizowany jest w powieści Hilsenratha na mesjasza: przykryty flagą stół, przy którym przemawia, przypomina ołtarz, otaczają go dziwne, złowróżbne ptaki, które zapowiadają rok 1933, czyli przejęcie władzy przez nazistów („(...) przyleciały znikąd, nagle po prostu były, usiadły na ołtarzu bo obu stronach Führera, wyglądały niczym ptaki śmierci, nie kwiliły, nie ćwierkały, nie śpiewały, siedziały niemo na dębowym drewnie przykrytym flagą, tworzyły dziwne odstępy: jeden, potem: dziewięć, potem: trzy – a potem znowu trzy”³³). Mowie Hitlera towarzyszą także dziwne zjawiska atmosferyczne: „Zaczęło grzmieć i błyskać

²⁹ *Ibidem*, s. 187.

³⁰ E. Hilsenrath, *op. cit.*, s. 33.

³¹ *Ibidem*, s. 30.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 37.

się. (...) zbierały się masy chmur i krążyły ponad ołtarzem. Ale deszcz się bał i chmury rozproszyły się z powrotem”³⁴.

Hitler, podobnie jak Jezus, wygłasza do swoich wyznawców kazanie na górze. Jego słowa są stylizowane na język biblijny, pojawia się np. często fraza: „I Führer rzekł.”, ale w warstwie semantycznej nie mają one z nauką Jezusa nic wspólnego. Wygłoszona przez niego mowa jest nie tylko parodią kazania Zbawiciela, lecz też całkowitym przeciwieństwem jego nauki.

Przesłanie Chrystusa: „Szczęśliwi ubodzy, bo wasze jest królestwo Boże. Szczęśliwi, którzy teraz łakniecie, bo będziecie nasyceni” (Mt 5, 3-4)³⁵ w ustach Hitlera brzmi: „Błogosławieni silni, albowiem oni posiadają ziemię. Błogosławiona pięść, albowiem wybije dziurę w kole, ażeby dziura była prawdziwa, a nie połowiczna. Połowicznych dziur bowiem nie ma!”³⁶ Hitler powołuje się na naukę Chrystusa po to, by ją obalić i zastąpić swoją własną: „Wiecie, że w Starym Testamencie powiedziano: Nie będziesz zabijał; jeśli ktoś zabija, ten winien jest sądu. Ja zaś powiadam wam: Kto zabija wroga ludu, ten uświęca imię moje. A kto mnie uświęca, ten ma udział w mojej świętości”³⁷. Także i sens kazania o nadstawianiu drugiego policzka jest przeinaczony, bo Hitler traktuje je bardzo dosłownie i uświadamia swoim słuchaczom, że nie wystarczy wyrwanie jednego zęba, by rozbroić wroga: „Wiecie, że powiedziano: Oko za oko, ząb za ząb. Ja zaś pytam was: Czyż nie czynią tak również celnicy? Czymże jest jedno oko i czymże jest jeden ząb? Czyż nie zostaje jeszcze jedno oko? i trzydzieści jeden zębów?”³⁸ Dlatego Hitler formułuje swoje własne przykazanie, w którym nie tylko nawołuje do przemocy, ale ją też usprawiedliwia i wskazuje, że agresja fizyczna jest konieczna, by zapanować nad światem:

Ja zaś powiadam wam: dwoje oczu za jedno oko. I trzydzieści dwa zęby za jeden. Oślepcie swoich wrogów i uczynicie ich bezzębnymi po wieki. Albowiem ślepiec nie może już widzieć. A bezzębny nie może już gryźć. Jeśli

³⁴ *Ibidem*, s. 39.

³⁵ *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2011.

³⁶ E. Hilsenrath, *op. cit.*, s. 38.

³⁷ *Ibidem*, s. 38-39.

³⁸ *Ibidem*.

pragniecie panować, bijcie mocno. A jeśli pragniecie ziemi, którą chcę wam dać, czyńcie tak, jak wam nakazałem. Amen³⁹.

Słowa mówcy padają na podatny grunt. „Zgromadziły się tutaj prawie całe Niemcy” – zauważa jeden z uczestników owego osobliwego wiecu, nauczyciel języka niemieckiego Salzstange, dla którego Hitler jest „wielkim uzdrowicielem”. Zaraz jednak uściśla: „Tylko niezadowoleni. Zgromadzili się tutaj niezadowoleni z całych Niemiec!”⁴⁰ i doprecyzowuje, co jest przyczyną owego niezadowolenia:

Zgromadzili się tutaj wszyscy, którzy oberwali już kiedyś po głowie – od Pana Boga albo od ludzi. Na przykład łysielcy, są ludzie przesadnie chudzi i przesadnie grubi, ludzie o zbyt krótkich i o zbyt długich nogach, za starzy i za młodzi, zбочeńcy bez partnera i impotenci, i ludzie o rękach dusicieli, którzy nie mogli dotąd dusić, bo powiedziano im, że wolno im tylko głośkać, przyszli także okularnicy i okularnice, gdyż „On” powiedział: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie!”. Ale owe dziatki – to przecież te kaleki życiowe! Tak jest (...) – przede wszystkim kaleki: ci, co bardzo by chcieli, a nie mogą⁴¹.

Ci wszyscy wyznawcy Hitlera są więc „bankrutami” i „kalekami życiowymi”, nieudacznikami, którym się (w większości z ich winy) nie powiodło (tak jak ojczymowi protagonisty, fryzjerowi i pedofilowi Slavitzkiemu, który zazdrości klientom swojemu żydowskiemu konkurentowi). Wszyscy ci ludzie mają poczucie, że ich skrzywdzono, ale są zbyt leniwi, by zmienić coś w swoim życiu (Slavitzki mógłby wysprzątać swój salon, zacząć dbać o klientów i przestać sikać do umywalki, w której myje im włosy, ale zamiast tego woli wierzyć w spisek światowego żydostwa), dlatego potrzebują kogoś takiego jak „pan Hitler”, który ma „oczy proroka”⁴² i mówi dokładnie to, co chcą usłyszeć, składając przy tym absurdalne, niemożliwe do spełnienia, ale atrakcyjnie brzmiące obietnice:

Adolf Hitler mówił najpierw o genezie ruchu (...), o krwi poległych kolegów, o martwych, którzy nie są martwi, ponieważ żyją w nas dalej, wyja-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 34.

⁴¹ *Ibidem*, s. 35.

⁴² *Ibidem*, s. 38.

śnił nam, dlaczego trzeba budować armaty i że on będzie je budował – i to jakie! – albowiem przysiągł to na swojego Ojca, Pana Opatrzności, wytłumaczył nam, że zwykłe armaty tylko strzelają, natomiast jego armaty mogą także wytwarzać masło i czarny chleb, i chudy twaróg i kiełbaski z kiszoną kapustą⁴³.

Hitler odwołuje się również do kompleksów i ukrytych resentymentów, mówi głośno o tym, o czym ci wszyscy zgromadzeni rozmawiają w zaciszu swoich domów: o „(...) wersalskim traktacie pokojowym, który należy anulować (...), o spisku światowego żydostwa, które trzyma w swoich siłach niemiecki honor, niemiecką odwagę i niemiecką wierność, żeby udaremnić rozwój”⁴⁴.

W scenie kazania Hilsenrath nawiązuje również do męki Pańskiej – Hitler wygłasza swoją mowę na Górze Oliwnej, czyli miejscu, w którym wg Ewangelii św. Łukasza Chrystus modlił się przed ukrzyżowaniem o spełnienie woli Ojca i zwrócił się z przestrożą do swoich uczniów: „Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie.” (Łukasz 22, 46) W powieści Hilsenratha góra ta, oprócz nazwy nie ma nic wspólnego ani z biblijnym miejscem, ani z jego religijnym znaczeniem – firma Meyer, która produkuje olej jadalny „(...) organizuje tam festyn strzelecki, będący wyrefinowaną kampanią reklamową (...)”⁴⁵ swojego produktu. To typowy dla Hilsenratha zabieg – pisarz przywołuje konotacje biblijne, po to, by za chwilę je zniwelować lub odwrócić ich sens: jego „mesjasz” sam namawia ludzi do złego, a tłum chętnie ulega tej pokusie.

W pewnym momencie führer otwiera Biblię i wplata do swojego przemówienia fragment z Ewangelii św. Łukasza opisujący jedną ze stacji Drogi Krzyżowej: „A szło za nim mnóstwo ludu, także kobiet, które zawodziły i płakały nad nim. Lecz Jezus zwrócił się do nich i rzekł: ‘Córki jerozolimskie, nie płaczcie nade mną: płaczcie raczej nad sobą i nad waszymi dziećmi! Oto bowiem przyjdą dni, kiedy mówić będą: Szczęśliwe niepłodne łona, które nie rodziły, i piersi, które nie karmiły.’”⁴⁶ Wykorzystuje go jed-

⁴³ *Ibidem*, s. 37.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 37-38.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 32.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 38. Por. „Kiedy go wyprowadzili, zatrzymali niejakiego Szymona z Cyreny wracającego z pola i włożyli na niego krzyż, żeby go nioś za Jezusem. A szedł za nim wielki tłum ludu i kobiet, które płakały i zawodziły nad Nim. Jezus obrócił się do nich i powiedział: Nie płaczcie

nak jedynie po to, by przekonać swoich słuchaczy, że sam Chrystus odwrócił się od Żydów i rzucił na nich klątwę. Stąd tylko krok do tezy, że ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej w gruncie rzeczy będzie dla Żydów wybawieniem: „Führer zamknął Biblię, złożył dłonie, wznosił swe płomienne oczy proroka ku niebu i rzekł: ‘Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Pan ich przeklął. I klątwa ich przygniata. Ja zaś przyszedłem, aby ją zdjąć’”⁴⁷.

W swoim kazaniu Hitler głosi również relatywizm moralny i prawo silniejszego, co jest całkowitym zanegowaniem moralności chrześcijańskiej: „Przeklęty niech będzie kij w rękę fałszywego mistrza. Ponieważ jednak kij zmienia właściciela, a nowy mistrz jest prawdziwym mistrzem, więc niech kij będzie uświęcony”⁴⁸. Dodaje również: „Błogosławiony kij w rękę prawdziwego mistrza. Zważcie bowiem: To nie kij uszlachetnia rękę, tylko ręka kij. Zaprawdę powiadam wam: W rękę prawdziwego mistrza kij stanie się mieczem, ażeby ręka panowała po wszystkie wieki. Amen”⁴⁹. Także i protagonista powieści, który był przez swojego ojczyma bity czarnym kijem bambusowym (żółty przeznaczony był dla jego matki), odnajduje w mowie Hitlera fragment mu szczególnie bliski:

W gardle czułem kluchę. Która mnie dławiła. I którą chciałem wypluć. (...) I wtedy powiedziałem sobie: A właściwie dlaczego dalej mam to znosić? Dość tego! I powiedziałem sobie: Maks Schulz. Nie będziesz już nadstawiał tyłka. Najwyższy czas, żebyś sam wziął kij do ręki, i żółty i czarny⁵⁰.

Podobne odczucia mieli i inni zebrani na górze, co relacjonuje Maks Schulz: „I nagle ujrzałem miliony kijów, świstały nad Górą Oliwną, a cała gama kolorów odbijała się w zwierciadle ponad nami, które nie było już niebieskie, tylko stało się morzem barw”⁵¹. Tym ludziom po raz pierwszy ktoś powiedział, że nie muszą być ofiarami, że sami mogą wziąć sprawy w swoje ręce i obiecał, że im w tym pomoże, zapewniając im jednocześnie

nade Mną, płacźcie raczej nad sobą i swoimi dziećmi, bo nadchodzą dni, kiedy będą mówić: Szczęśliwe niepłodne łona, które nie rodziły, i piersi, które nie karmiły” (Łukasz, 23, 26-29).

⁴⁷ *Ibidem*, s. 38.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 39.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 40.

⁵¹ *Ibidem*.

bezkarność i przyrzekając, że poprowadzi ich do zwycięstwa. Hitler jest dla nich prawdziwym zbawicielem, mesjaszem, na którego tak długo czekali. Jego słowa wywołują wśród tłumu prawdziwą ekstazę:

Nagle ktoś krzyknął. A potem wszyscy zaczęliśmy krzyczeć. Nasze prawe ręce. Nagle wystrzeliwały w górę. Jakby same z siebie. Krzyczeliśmy jak opętani. Krzyczeliśmy: Amen! Amen! Amen! Każdy zaraził swym zapalem sąsiada. Krzyczeliśmy. Wrzeszczeliśmy. Płakaliśmy. On był naszym zbawcą. Ktoś w tłumie zaszczołał głośno: Mój wodzu, daj i mnie kij!⁵²

Punktem kulminacyjnym przemówienia Hitlera jest groteskowa scena, w której miliony ludzi, nieudaczników życiowych, w tym morderców i przestępców, wypluwa w ekstazie dławiące ich od dawna w gardle kluchy. „Wie Pan, jak się wypluwa dławiącą kluchę? A wie pan, jak to wygląda, gdy miliony jednocześnie wyplutych kluch szybują w powietrzu?”⁵³, pyta protagonista swojego czytelnika. I scena ta byłaby tylko śmieszna i groteskowa, gdyby nie była jednocześnie przerażająca, bo te kluchy, jak sam przyznaje po latach Maks Schulz „(...) trafiały w niewinnych ludzi (...)”⁵⁴. To dlatego podczas lektury satyrycznej i prześmiewczej powieści Hilsenratha śmiech grzęźnie w gardle.

Bibliografia

- Bloch E., *Der Nazi und das Unsägliche*, [w tegoż:] *Gesamtausgabe, Band II, Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt am Main 1970, s. 185-192.
- Dopheide D., *Das Groteske und der Schwarze Humor in den Romanen Edgar Hilsenraths*, Berlin 2000.
- Graf A., *Mörderisches Ich. Zur Pathologie der Erzählperspektive in Edgar Hilsenraths Roman „Der Nazi & der Friseur“*, [w:] *Edgar Hilsenrath, Das Unerzählbare erzählen*, red. Th. Kraft, München 1996, s. 135-146.
- Hilsenrath E., *Nazista i fryzjer*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994.
- Holocaust und Unterhaltung. Eine Diskussion mit: Edgar Hilsenrath, Michal Komar, Ursula Link-Heer, Egon Monk und Marcel Ophüls*, [w:] *Kunst und Literatur nach Auschwitz*, red. M. Köppen, Berlin 1993, s. 107-112.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2011.

⁵² *Ibidem*, s. 40.

⁵³ *Ibidem*, s. 41.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 42.

Rumler F., *Max & Itzik*, [w:] *Edgar Hilsenrath. Das Unerzählbare erzählen*, red. Th. Kraft, München 1996, s. 69-72.

Steinlein R., *Das Furchtbarste lächerlich? Komik und Lachen in Texten der deutschen Holocaust-Literatur*, [w:] *Kunst und Literatur nach Auschwitz*, red. M. Köppen, Berlin 1993, s. 97-106.

**„TWO EYES FOR ONE EYE.” PARODY OF THE SERMON ON THE MOUNT
IN EDGAR HILSEN RATH’S NOVEL *THE NAZI AND THE BARBER***

Abstract: *The Nazi and the Barber*, a satirical and grotesque novel by Edgar Hilsenrath, is a confession of the former Nazi mass-murderer Max Schulz, who after WWII hides from persecution by adopting the identity of his Jewish friend Itzik Finkelstein. The article concentrates on a scene from the first part of the novel, which depicts Adolf Hitler’s fictional speech in the form of a parody of Jesus Christ’s Sermon on the Mount.

Keywords: *Holocaust, sermon, parody, Nazism*

Eva Pršová
Univerzita Mateja Bela
Filozofická fakulta
Banská Bystrica, Slovenská republika
ORCID: 0000-0001-6005-2687

LYRICKÁ SPOVEĎ BÁSNIKA MILANA RÚFUSA¹

“Nemá cenu žiť život, ktorý nie je skúmaný.”

Sokrates

Úvod

Spoveď má viacero konotácií. Okrem religióznej spovede sa dá kategorizovať vo viacerých formách: vo vede, v psychoterapii, regresnej terapii, v básni. Spoločnou charakteristikou pre všetky tieto formy je túžba dostať zo seba von myšlienky, ťaživé pocity, výčitky, zdanlivé hriechy, ale aj túžby a dosiahnuť pocit úľavy. Na druhej strane spoveď môže aj traumatizovať z prezradenia čohosi, čo bolo skryté, tajné a potom prirodzene nastáva frustrácia z vysloveného. Predmetom môjho záujmu je konotácia spovede ako básne a spovede v básni. Osobná či reflexívna lyrika predurčená na spytovanie, odhaľovanie intímneho vnútra, ale aj priestor na básnické premýšľanie a filozofovanie.

Tradícia básne-spovede v zmysle odhaľovania intímneho a skrytého sa začala v slovenskej literatúre asi v moderne, konkrétne u predstaviteľov symbolizmu, pokračovala neosymbolistami, ďalej predstaviteľmi rustikálnej poézie a katolíckou modernou v období medzivojnovnej literatúry. V literatúre od 2. svetovej vojny do súčasnosti sa básnickou spoveďou prezentovalo určite viacero básnikov, no výnimočné miesto medzi nimi patrí Milanovi Rúfusovi. Desaťročia oslovoval čitateľov témami lásky, rodiny, otázkami života a smrti, intimitou a hĺbkou existencie človeka a jeho tragédiami nielen prostredníctvom básní, ale aj desiatkami esejí, množstvom

¹ Tento príspevok je výstupom riešenia projektu VEGA 1/0043/20 s názvom *Nuda a ľahostajnosť ako prejavy strachu a úzkosti v dnešnej postmodernej dobe (Filozofické a literárne reflexie)*.

rozhovorov a jedinečnými knihami prebásnených rozprávok či modlitbičiek pre detských čitateľov.

Básnik a Stvoriteľ

Básnik pochádzal z rodiny, ktorá si hlboko ctíla a zachovávala vieru v tradície a predovšetkým vieru v Boha. Tá sa premietla aj do jeho tvorby prostredníctvom mnohých rozhovorov básnika so Stvoriteľom. Literárne rozhovory boli dôverné, mali podobu spovede alebo modlitby. K. Nandrásky túto časť básnikovej tvorby nazval teopoéziou, lebo sú to „slová, ktoré odhaľujú Božie pôsobenie a deje sa v nich proces lásky“². V duchu úvodného Sokratovho citátu môžeme napísať, že básnik svoj život neustále skúmal, overoval si smer svojho života sebaspytovaním aj spytovaním Stvoriteľa. Ku každodenným intímnym rozhovorom, v ktorých sa rovnako pýtal, premýšľal, ako aj odpovedal, sa básnik priznával pri mnohých príležitostiach: „Zvyknem sa s ním zhovárať ako so susedom. Nie iba ďakujem a chválím. Boh nie je horenos, že by ochkal od rozkoše, keď Ho chvália. A na tejto zemi je toľko kontroverzných vecí, až to vyzerá, že sú jej podstatou. A tak Mu hovorievam: »Muselo to byť? Inak sa to nedalo, pane?“³

Rúfusova poézia bola preto permanentnou modlitbou a spovedou:

Nemám už na báseň?
Mám ešte na spoveď.
Ešte viem otázku,
no neviem odpoveď.
Neviem už odpoveď...
(...)
Viem tvoje veci.
Chod'
a do konca ich doved'.
Ty jakživ cítiaci,
že báseň, to je spoveď“⁴.

² K. Nandrásky, *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, Bratislava 2002.

³ D. Podracká, *Charitas, eros a agapé*, <http://old.litcentrum.sk/43540>, [dátum prístupu: 05.10.2019].

⁴ M. Rúfus, *Báseň a čas*, Bratislava 2005, s. 58.

Básnik sa zveruje Bohu, ľuďom, človeku, básni, prírode, prosí za seba, za svoje dieťa, za ľudstvo, akoby všetky hriechy sveta prechádzali ním, v básňach činí pokánie za seba aj za celé ľudstvo, „nesie dva kríže naraz: vlastný kríž i kríž sveta“⁵, priznáva si údel trpiaceho a pokorne prijímajúceho človeka: „Človek si na osud zareptá vždy a tak trocha sa mu ulaví, ale vedieť ho uniesť, o tom je to. Niekedy mám také strašné podozrenie, že medzi dobrým a zlým osudom nie je až taký rozdiel. Čo je dobrý osud? Tzv. zlý osud odmeňuje tých svojich, zatiaľ čo tí (...) zasiahnúť náhlym blahobytom »vyľahšievajú a vylahšievajú«, až si sami skomplikujú svoj vlastný údel. A či ja považujem svoj osud za spravodlivý?“⁶ Na druhej strane sa považuje za Bohom obdarovaného, lebo dostal dar básne, za ktorý si Boh žiadal aj zaplatiť, ako si žiadali zaplatiť za oheň v gréckom mýte bohovia. Svoj dar teda považuje za zaplatený, lebo Boh si ho *nahmatal prstom*, aby sa vykúpil bolesťou a trápením. Od života dostal obrovskú, snád' najväčšiu ranu, ktorú môže dostať ako rodič. Jeho jediná dcéra Zuzana sa narodila 6. januára 1961 (v jednej z básní ako "Trojkráľová") s telesnou aj mentálnou poruchou, v dôsledku ktorej bola a stále je celoživotne odkázaná na pomoc rodičov a opatrovateľov⁷. Zostala večným dieťaťom uväzneným vo veľkom tele, ktoré príde každé ráno/a zobudí básnika svojim detským bozkom. Nebolo jednoduché zmieriť sa s touto skutočnosťou, obzvlášť keď manželia už nemohli mať ďalšie deti. A tak ako všetci rodičia postihnutých detí, ktorí majú spočiatku problém prijať túto skutočnosť, dokonca ju odmietajú a hnevajú sa na celý svet⁸, aj básnik je sklamaný a Bohu adresuje otázky aj výčitky, občas sa aj búri ako Jób. Sú to však len krátko trvajúce hnevy, lebo spolu s hlbokou vierou sa u neho snúbi

⁵ D. Podracká, *Iné dejiny – iné Vianoce*, [in:] Milan Rúfus, *Rozhovory so sebou a s tebou*, Bratislava 1998, s. 115-127.

⁶ D. Podracká, *Báseň je zjednotením človeka s Tajomstvom*, <http://old.litcentrum.sk/43540>, [dátum prístupu: 15.10.2019].

⁷ Téma hendikepu v literatúre pre deti v kontexte Rúfusovej tvorby sme sa už venovali a motív Zuzanky či modlitby v jeho básni zostáva v našej trvalej pozornosti. Viac pozri: Pršová E., *Starosti a láska. Motív večného dieťaťa v poézii Milana Rúfusa*, Prešov 2018 a Pršová E., *Od tabuizácie k adorácii. Človek s hendikepom v literárnom zobrazení*, Bratislava 2019.

⁸ M. Šmidová, *Prístup k deťom s telesným postihnutím*, Trnava 2005 a Šuryová L., Hučik J., *Reakcie rodičov na príchod dieťaťa s mentálnym postihnutím – stres, uzmiernenie, výzva*, [in:] *Študent na ceste k praxi II, Zborník príspevkov zo Študentskej vedeckej medzinárodnej konferencie v odbore špeciálna pedagogika a liečebná pedagogika*, Prešov 2013, s. 297-308, <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Dubayova2>, [dátum prístupu: 02.09.2018].

pokora a odovzdanosť a láska k dcére sa prelína s láskou k Bohu. Verše vzdoru a trúfalých otázok vždy nahradí pokorné prijatie toho, čo mu nadelil Boh aj Osud: „Všetko, čo sa udialo medzi mnou a oblohou, nájdete v mojej básni. Prílivy, odlivy, búrky a možno aj trochu pokoja i ťažko preniknuteľnú hĺbinu bezpečnosti. Nájdete to tam a mne sa nežiada k tomu nič dodávať. V publicistike sa môžete štylizovať, v básni nie. Aspoň nie v tom jej variante, ktorým ja hrám svoj vabank“⁹.

Básnik-otec dostal Zuzanku, ktorá je jeho darom i prútom. Výlučne jej venoval dve zbierky, ale dcéra má priestor v každej z jeho zbierok: „Svoje som si o Zuzanke povedal v *Pamätníčku* a skladbe *Žalmy o nevinnej*. Niekedy mám dokonca pocit istého vyznamenania, pretože to, že som v blízkosti niečoho iracionálneho, niečoho, čomu sa dlhé roky hovorilo anjel, čo iba u detí, všetkých detí nájdete. Je to strašne namáhavé, chce to viac ako celého rodiča, ale dáva to i takú odmenu, ktorú iní nie sú schopní dať. Trochu fifty fifty“¹⁰.

Radosť a trest ako noetické východiská básnikovej spovede

Ak skúmame básnikovu tvorbu od konca 60. rokov minulého storočia až po jeho poslednú zbierku zo sklonku roka 2008, nachádza sa v nej Zuzanka ako najbytošnejší obraz a leitmotív vo viacerých emocionálnych a poetických podobách. Od počiatočného prekvapenia, ktoré sa prvýkrát objavilo v b. *Bolesť* zo zbierky *Zvony* („Sú stromy s bokom Kristovým,/ sú šľahy blesku; takto udrie bič“) aj v mnohých ďalších básňach v zb. *Žalmy o nevinnej* („Odkiaľ si prišla taká, aká si?/ Kto ťa mi, kadiaľ, za mnou poslal takú?“), prechádza k šoku a zúfalstvu, z ktorého sa spamätáva v viacerých básňach, dokonca aj v rozprávkovej knihe *Sobotné večery* („A teraz hlasno odvrávam; Pritisol si ma, život, ku stene“). Zúfalstvo sa mení na bezmocnosť („Načo to bolo?/ Prezradíš mi, Bože?“) a pomalú akceptáciu („Neprezradíš a odpusť, že sa pýtam,/ hľadajúc odpoveď v blankyte“) až po zdanlivé zmierenie („Uzrozumený/ stojím v povinnosti/ a nereptám./ Naopak – prosím, Pane,/ podrž ma v službe“), ktoré pretrváva do konca básnikovho života, aj keď ho neustále nahľadáva strach. Je to existenciálny strach o dieťa, čo bude s ním, keď on

⁹ M. Čergovská, *Nad žalmami a „piesňou ťažkých krídel“*, [in:] Milan Rúfus, *Rozhovory so sebou a s tebou*, Bratislava 1998, s. 129-131.

¹⁰ M. Rúfus, *Chlapec maľuje dúhu*, Eva Jenčíková, Bratislava 2009, s. 512.

z tohto sveta odíde („Čo sa s ňou stane, keď vstúpi do údelu/spod našich krídel,/našich náručí?/Zašliapne ju to ako chorú včelu?/Prijme ju svet?/Či svet ju umučí?“). Tieto fázy postoja k situácii, v ktorej sa ocitá on aj jeho dieťa, sa v tomto poradí objavujú aj v niektorých zbierkach, najvypuklejšie však v zbierke *Žalmy o nevinnej* (1997). A kondenzované do niekoľkých veršov aj v priestore básne *Žiť s ňou*, zo spomínanej zbierky: „Čo s tebou, osud.../ Občas sa správaš umne./ Obdaruješ aj bytím zhrdenú./ Nechajte maličkých.../ Posielal si ich ku mne/ skrze ňu, spravodlivý, skrze ňu. // A kde sa smutné so zúfalstvom stretá,/ nezlomil ma tvoj ťažký tieň./ V nej prijímal som všetky deti sveta./ Po celý život, každý deň“¹¹.

Zbierka *Žalmy o nevinnej* obsahuje 22 básní, v ktorých sa vyznáva básnik z lásky k dcére, lásky k Bohu ako jej stvoriteľovi, no zároveň mu posielala aj množstvo zúfalých otázok („A ja – Lót v kameni./ So zašliapnutým slovom./ Takisto sám,/ no, Bože, aký sám!“¹²), výčítiek, dokonca pochybností o jeho existencii („A v takej chvíli,/ až na smrť tichý, sám,/ nie som si istý, Bože, či si tam. // Odpusť srdcu./ A nesúď jeho žiaľ – je celé jej./ No Ty si mu ju dal“¹³). Tieto pochybnosti sa však vždy transformujú do opätovnej pokory a dôvery voči Stvoriteľovi a jeho zámeru, ako je to v emblémovej básni zbierky *Čo s tým*: „Čo s tým,/ ak múdri dary nevracajú,/ pod'akujú sa, prijímú pozvanie... // A byť je dar./ Ved' akokoľvek ťažká by bola chvíľa,/ prosíš: Ešte príď! // Nič nebudeme vracat', moja láska./ Nič, moja milá./ Budeme to žiť“¹⁴.

To, že si básnik zvolil žáner žalmu, malo byť návratom k podstate poézie. Žalm je podľa básnika základom lyriky, má najbližšie k spojeniu básne a spovede a básne a výpovede¹⁵ bez nadbytočnej a iritujúcej hry v básni. V druhej časti názvu zbierky sa absorbujú všetky synonymá k nevinnosti, jednak je to nevinnosť detská, plynúca z nevedomosti, potom nevinnosť ženská, spojená s čistotou, nepoškrvnenosťou, panenskosťou, bielou farbou a kvetom ľalie, nevinnosť človečia, s ktorou sa možno ocitnúť v situácii bez pričinenia seba samého, ale aj nevinnosť nadpozemská s obrazom anjela a duchovnej čistoty. Všetky tieto obrazy sa nachádzajú v spojení s modlitbou

¹¹ M. Rúfus, *Žalmy o nevinnej*, [in:] *Dielo IV*, Dunajská Lužná 2004, s. 37.

¹² *Ibidem*, s. 40.

¹³ *Ibidem*, s. 41.

¹⁴ *Ibidem*, s. 51.

¹⁵ M. Rúfus, *op. cit.*, 2009, s. 511

alebo filozofickou výpoveďou nielen v tejto zbierke, ale aj v ostatných zbierkach určených deťom (*Studnička, Pamätníček, Modlitbičky, Nové modlitbičky*) alebo aj zbierkach dospelým čitateľom (*Neskorý autoportrét, Čas plachých otázok, Čakanka, Báseň a čas, Vernosť, Ako stopy v snehu*).

Vo väčšine básní rieši autor aj vážne teologické otázky, ktoré bývajú súčasťou opisovaných životných situácií. Autor však nepotrebuje prehodnocovať vzťah k Bohu v zmysle nedostatku viery či pocitu viny, on si je, napriek večným pochybnostiam a napriek osudu, istý duchovnou oporou, božou priazňou a láskou. Potrebuje sa však vyrovnáť s následkami (namiereným či zdvihnutým prstom smerom k básnikovi), zmyslom a podstatou tohto „*daru*“ aj „*trestu*“, uisťovať sa v božej priazni pre dieťa, ktoré bude navždy potrebovať ochranu. V tomto zmysle sa spolieha na Boha, vkladá seba aj osud svojej dcéry do jeho rúk a nachádza v spojení s ňou nový zmysel života a poslanie barda-speváka, ako je to v básni *Otcovské pastorále*¹⁶ zo zbierky *Žalmy o nevinnej*:

Rozpamätaj sa, Pane, spomínaj.
A zotrvaj s ňou pri jej ľudskom lóse.
Bud' jej, ak nie si, Bože nevedomých,
Bože slabých a Bože bezbranných.
To Tebe maľuje veľké a skvelé domy,
to Tebe nosí kvety do dlaní,
to Tebe...

Pochopiteľne, že básnik redukuje detaily vlastných skúseností a veľakrát bolestných vzťahov, ktoré sú v realite oveľa zložitejšie, ako je to vložené do symbolických skratiek v básňach: „...oddám Ti, Pane, svoje veľké mláďa. // Nešetri tuná strážnych anjelov./ Podaruj jej ich, koľko bude treba./ A nehľadaj ju prstom boľavým,/ ako si hľadal mňa (b. Zo závetu, zb. *Žalmy o nevinnej*“¹⁷). S pribúdajúcim vekom básnika-otca je v tvorbe ešte intenzívnejšie prítomná viera, silnejšia pokora, ale zároveň sa čoraz nástojčivejšie objavuje aj strach a obavy o neistú budúcnosť dcéry. A tak aj v básňach už otvorene prosí o prijatie dieťaťa, ako je to zrejmé v básni *Môj epitaf*: „Až nebudem/ a ona ešte bude/ plniť tu ďalej svoj uložený údel,/

¹⁶ M. Rúfus, *op. cit.*, 2004, s. 31.

¹⁷ *Ibidem*, s. 60.

neodoprite jej sol' zeme - / ľudskú lásku./.../ Neodoprite jej.../ Bude vás prosiť v tichu/ ten, kto ju miloval/ do posledného dychu“¹⁸.

V každej ďalšej zbierke M. Rúfusa sa s pribúdajúcim vekom čoraz nástojčivejšie ozývajú na jednej strane verše zmierenia s osudom a Bohom, na druhej strane hlboké stony existenciálnej úzkosti a strach o budúcnosť jeho večného dieťaťa. V *Neskorom autoportréte* z roku 1992 je už podľa názvu témou problém osudu a ako píše na prebale knihy B. Kováč, v tejto zbierke obzvlášť „pribudlo samoty a zhorklo bytie“, aj keď verše „pretepluje jeho mýtus detstva..., romantický príbeh o deťoch ako o kvetinách, ktoré sem prišli rovno z raja“¹⁹. Explicitne obnažuje básnik osobné trápenie v básňach *Dcérka I*, *Dcérka II* a *Dcérka III*. V prvej básni²⁰ dominuje motív božieho *prsta*, ktorým si ho ako básnika označil: „To je ten prst, ktorým si si ma nahmatal. A ako presne“. Prst je jeho kríž, to trápenie, ktoré musí niesť. Najvyšší ho zasiahol na najcitlivejšom mieste, preto sa mu odváži oponovať: „Nemusel si až tak. Možno by som i bez toho, sám sa ozval“. Boh si podľa básnika myslí, že by si na neho nespomenul, že by mu nedôveroval, keby mu neposlal do cesty bremeno. A zároveň mu adresuje výčitku, nezneužíva svoj talent a celú svoju tvorbu venuje práve jemu, Stvoriteľovi a Najvyššiemu: „Prečo si si ma poisťoval na viac, než som hodný? (...) Ja, nesvoj, neslobodný nevoľník básne. A tá už sama stačí na plnú mieru údely“. V básni *Dcérka II*²¹ nadväzuje na prvú báseň, ale motív prsta smeruje k Zuzanke, k prstom dieťaťa, ktoré sú primárnymi znakmi telesného obmedzenia v motorike. Postihnuté dieťa stále niečo skúma hmatom, chytá, skúša neistými pohybmi: *Veci z jej sveta volajú po jej prstoch*. Ale po tomto opise dieťaťa nasleduje opäť rozhovor s Bohom, lebo otec, dívajúc sa na svoje dieťa, pýta sa ho: „Môj Bože, podľa čoho nás vlastne budeš súdiť? Podľa toho, čo dokážeme? Či podľa toho, čo sme? Podľa našej obratnosti? Či podľa našej lásky k životu?“ Tretia báseň je, ako to často u Rúfusa býva, polemikou medzi radosťou a krížom, ktorý s bolesťou musí niesť rovnako ako Kristus. No napriek tomuto ťažkému údely Stvoriteľovi ďakuje za dar života pre dieťa: *A ďakujem Ti, Pane, za*

¹⁸ *Ibidem*, s. 47.

¹⁹ M. Rúfus, *Neskorý autoportrét*, Liptovský Mikuláš 1992, cit. z obálky.

²⁰ *Ibidem*, s. 23.

²¹ *Ibidem*, s. 59.

Zuzanku. Už mu svoj osud nevyčíta, je vd'ačný za lekciu pokory v živote, za to, že si ho Pán vybral niest' kríž tak, ako ho niesol Kristus cestou na Golgotu. Aj keď bol zdrvený, utrápený, možno aj nahnevaný, s pokorou prijal Pánov dar niest' si svoj kríž: „Niest' kríž – poťažkať to, čo je za bolesťou, lebo to, čo sa skrýva za ňou a utrpením, je „radosť čistých, zázračná tichá radosť“²².

Zbierkou *Báseň a čas* (2004)²³ sa mal uzavrieť tvorivý kruh básnika, preto ju považoval za svoj testament. V tomto pomyselnom testamente je opäť jedna z básní pomenovaná po jeho dcére, *Zuzanka*, a aj keď sa niektoré obrazy v nej opakujú, prvýkrát použil v jednom verši protiklad slov *svoj dar i svoj prút*, ktoré v jednej dlani pre neho nesie Boh. Zároveň váha, či ho teda Boh *pokoril* alebo *povýšil*, no vzápätí otázka stráca na význame, lebo zmysel jeho životu dáva láska: „Ešte som nikoho/až takto nemiloval./Ešte som od lásky/neplatil takú daň“. V básni *Škola pokory* zase vytvára napätie s paralelou búriaceho sa Jóba, aby sa vzápätí pokorne kajal: „Odpusť mi,/ty Blízky dial'avou“.

Aj v posledných dvoch zbierkach, ktoré básnikovi vyšli, sa objavuje motív *Zuzanky* v spojení s prosbou, modlitbou aj nádejou, a to niekoľkokrát. V zbierke *Vernosť* (2006)²⁴ v básni *Úrodný dážd'* dostáva *Zuzana* opäť obraz kríža, ale aj dažďa, ktorý je ničivý a žehnajúci zároveň. Motív kríža, modlitby a božej ochrany nachádzame aj v básňach *Modlitba k meninám*: „Pane, čo najviac milujem,/to každý deň má mena“ a v *Modlitbe Trojkráľovej*: „S hojivým teplom Božích vánkov/vznášaj sa, Kriste, nad *Zuzankou*./.../Zver mi ju, prosím, do ochrany/tým najnežnejším anjelom“. V podobnom duchu sa nesú aj básne z poslednej zbierky *Ako stopy v snehu* (2009)²⁵ s tematikou *Zuzanky*, detstva, spomienok, lásky a rekapitulácie života. Posledná časť má názov *Dar i bremeno*, no má širšie významové pole, v týchto dvoch slovách sa zjednocuje celý život človeka. Básnik už *nereptá*, ale pokorne a pokojne sa pripravuje na odchod, ďakuje za svoj dlhý život, ako je to v básni *Moja cesta*: „Vo sne som netušil,/ že môže byť aj dlhá, (...) A pravdaže, nie s prakom./ Vříšit' sa za údel?/ Môj múdry Bože, na kom?“ A ako sa zvykne hovorievať, že na konci cesty prídeme k poznaniu,

²² *Ibidem*, s. 81.

²³ M. Rúfus, *Báseň a čas*, Bratislava 2005.

²⁴ M. Rúfus, *Vernosť*, Bratislava 2007.

²⁵ M. Rúfus, *Ako stopy v snehu*, Bratislava 2009.

básnik o také poznanie na hranici života a smrti prosí v básni *Preghiera breve*: „Môj Bože, darca bremien,/ ale aj pokoja... »povedz mi, riekni mi«, / to Teba prosím, Pane:/ »Otvor mi nepoznané«. Čo je to však to nepoznané? Je to to, čo je za životom alebo zmysel bytia, cieľ? Celý život ho chcel poznať, vedieť a vidieť a sám sebe má zostať do konca tajomstvom? Má byť *organ*, *ktorý nehrá*? A tak až v poslednej básni *Post scriptum* sa priznáva, že celý jeho život bol hľadaním odpovede na tajomstvo života, ktorého „ústa nie sú také zdielne./ Čím bol môj život? Trvalým úžasom z Božej dielne“.

K výrazovej stránke Rúfusovej básne-spovede

Rúfus sa vo svojej poézii vzdáva hry a slovnej ekvilibristiky, vybral si len prosté slovo, lebo jeho účinok považuje za najsilnejší. Na začiatku svojej tvorby v básni *Zbohom, pán Baudelaire*²⁶ sa rozhodol, že nebude „rozbíjať“ báseň ako lodičku“, vzdal sa poetizmu, ktorý uplatňoval v začiatkoch. Jeho poézia mala byť o pravde, o živote malého človeka, „v čudesnom horoskope hviezd, / čo svietia v ľudských očiach, básnik spoznal, čo je zúfalstvo/ a čo je poézia.“ Táto jeho zosobnená lyrika, ako píše J. Zambor, „sa vzdáva okrasnosti, osobitne metafory i hráčskej kombinatoriky v prospech vecnosti, inak povedané, vzdáva sa krásy v prospech pravdy“²⁷. Tematicko-motivická línia sa opakuje, preberá viackrát tie isté motívy, lebo ho trápi a znepokojuje stále to isté. Odpovede hľadá najčastejšie v transcendentálnom dialógu s Bohom. Jeho obrazy majú enigmatickú podobu, sú modelované ako *záhada*, *tajomstvo*, *neznáme*, *nepoznané*, *tabu* alebo ako zdôraznenie chýbajúcej zmyslovosti: *Pravda je tichá ako tieň, je nemá, je holá*²⁸. Na vyjadrenie bolesti a pokory využíva kristomorفيزačné prirovnania a metafory s obrazmi Krista, ukrižovania, kríža a biblické obrazy vyjadrujúce jeho bolesť a utrpenie: *Šimonovo trápenie*, *Veronikin ručník*... Nevinnosť a detskú čistotu predstavuje pridávaním obrazov panny Márie, čistej panny, ľalie a v celej jeho tvorbe je prítomný mýtus Márie panny, ktorá je *Raz pre úžas, raz pre útechu, je tvoja, navždy mimo hriechu*... Zároveň si požičiava aj postavy z ľudových

²⁶ M. Rúfus, *Chlapec maľuje dúhu...*, op. cit., s. 40-41.

²⁷ J. Zambor, *O Rúfusovej obraznosti*, [in:] *Tvarovanie básne, tvarovanie zmyslu*, Bratislava 2010, s. 111.

²⁸ M. Rúfus, *Žalmy o nevinnej*, [in:] *Dielo IV*, Dunajská Lužná 2014, s. 32.

rozprávok ako *Šípovú Ruženku, vílu, Popolušku, Snehulienku, cárovnú, jednoduchú* a ich metaforizáciou folklorizuje obraznosť básní. S týmito obrazmi sa potom spája aj nadmerné využívanie deminutív, pretože ak je jeho dieťa večné, bude navždy aj *maličká dievčička, Zuzička*, ktorá má *rúčky* a *nožičky* či *vlásky*. V ideovej rovine pri otázkach dotýkajúcich sa zmyslu bytia a dočasnosti na tomto svete komponuje myšlienky na polemickosti a kontrastnosti ako láska – bolesť, radosť – bolesť, láska – strach, nebo – raj. Neustále oslovovanie Boha, Najvyššieho, ale aj Osudu či človeka je súčasťou modlitby, spovede, spytovania a prosby zároveň, preto je takmer v každej básni prítomná apostrofizácia. A On – otec aj poet sa transformuje v agape, najhlbšiu obetavú a odovzdanú lásku.

Záver

V jednom z rozhovorov Rúfus pripustil, že aby mohol človek načúvať reči Boha, musí byť jeho duša dostatočne očistená, aby bola schopná tú reč prijímať, lebo „reč Boha je prostá a účinná. Je to reč bez slov“, so slovami pracuje len on ako básnik. On tvorí „báseň, ktorá je zjednotením človeka s Tajomstvom. A tomu tajomstvu dáva rôzne mená. Jedným z tých mien je Boh“²⁹.

Na začiatku sme písali, že Rúfusova poézia bola permanentnou spoveďou, ale aj niečo medzi piesňou lásky a poslušnosti Bohu, medzi nespokojnosťou a pokorou, medzi revoltou a odovzdanosťou. Osobná lyrika akoby sa pohybovala na osi od vzbury cez akceptáciu, postupnú poslušnosť až prijímanie Božej vôle. Je to spoveď, v ktorej odhalil dušu, myšlienky, osobnú filozofiu, otcovský postoj aj emócie. Prezентuje svoju nepatrnosť v nekonečnosti sveta a vesmíru a jeho diania a zároveň svoju veľkosť vo viere, otcovskej láske a bezhraničnej dôvere voči Stvoriteľovi. Dokázal na malom priestore básne vysloviť v kondenzovanej podobe hlboké myšlienky o človeku, živote, svete, zmysle bytia. Ponúkal holú, hoci hlbokú pravdu. Jednu takú pravdu každý deň žil prostredníctvom svojej dcéry – večného dieťaťa a všetko zo života s ňou možno nájsť v jeho básňach. Básnik sa prihovárал za ňu, veril v ľudskú lásku a dúfal v božiu

²⁹ D. Podracká, *Básnik je zjednotením človeka s Tajomstvom. Rozhovor s básnikom Milanom Rúfusom*, Litcentrum 2003, <http://old.litcentrum.sk/43540>, [dátum prístupu: 05.10.2019].

pomoc a skrze nej aj v to spomínané očistenie duše v b. *Dcérka*: „Čo ostáva mne zo mňa?/ Cestička krivo rovná/ a vrásky pred i za čelom? // Ostáva mi to čisté. // Prisahám pri kolíske:/ Žil som tu s anjelom“³⁰, aby si na konci bytia mohol ako novozákonný Timotej povedať: „Dobrý boj som bojoval, beh som dokončil, vieru som zachoval“³¹.

Bibliografia

- Čergovská M., *Nad žalmami a „piesňou ťažkých krídel“*, [in:] *Milan Rúfus. Rozhovory so sebou a s tebou*, Bratislava 1998, s. 129-131.
- Druhý list Timotejovi*, [in:] *Biblia*, Trnava 2014, s. 1543.
- Jakabčic I., Požár L., *Všeobecná patopsychológia. Patopsychológia mentálne postihnutých*, Bratislava 1995.
- Marčok V., *Básnik veľkého srdca*, <http://www.litcentrum.sk/43836>, [dátum prístupu: 06.9.2018].
- Marčok V., *Milan Rúfus*, Bratislava 1985.
- Nádej pre každého. Nová zmluva a Žalmy*, Bratislava 2000.
- Nandrásky K., *Čo oslovujem, teba oslovíac? Milan Rúfus a modlitba*, [in:] *Filozofia*, Bratislava 2000, roč. 55, č. 9, s. 702-717.
- Nandrásky K., *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, Bratislava 2002.
- Podracká D., *Charitas, eros a agapé*, <http://www.litcentrum.sk/43949>, [dátum prístupu: 05.10.2018].
- Podracká D., *Báseň je zjednotením človeka s Tajomstvom*, <http://old.litcentrum.sk/43540>, [dátum prístupu: 15.10.2019].
- Podracká D., *Iné dejiny – iné Vianoce*, [in:] *Milan Rúfus. Rozhovory so sebou a s tebou*, Bratislava 1998, s. 115-127.
- Poliak J., *Milan Rúfus. Trinásta komnata v každom z nás*, [in:] *Rozhovory o literatúre pre mládež*, Bratislava 1978, s. 324-338.
- Pršová E., *Od tabuizácie k adorácii. Človek s hendikepom v literárnom zobrazení*, [in:] *Ľudské práva osôb so zdravotným postihnutím – od ideí k realite*, ed. Tatiana Sedová, Bratislava 2019, s. 106-117.
- Pršová E., *Starosti a láska. Motív večného dieťaťa v poézii Milana Rúfusa*, [in:] *O dieťati, jazyku, literatúre*, Prešov 2018, roč. VI/2, s. 17-30.
- Rúfus M., *Rozprávka je orechovou škrupinkou, v ktorej je uložený život*, [in:] *Milan Rúfus, Chlapec maľuje dúhu a iné*, ed. Eva Jenčíková, Bratislava 2009, s. 529, <https://kultura.sme.sk/c/4257127/rufus-rozpravka-je-orechovou-skrupinkou-v-ktorej-je-ulozeny-zivot.html>, [dátum prístupu: 15.10.2019].
- Šmidová M., *Prístup k deťom s telesným postihnutím*, Trnava 2005.

³⁰ M. Rúfus, *Jednoduchá až po koreňky vlasov*, [in:] *Dielo IV*, Dunajská Lužná 2014, s. 122.

³¹ *Druhý list Timotejovi*, *Biblia*, Trnava 2014, s. 1543.

- Šúryová L., Hučík J., *Reakcie rodičov na príchod dieťaťa s mentálnym postihnutím – stres, uzmiernenie, výzva*, [in:] *Študent na ceste k praxi II, Zborník príspevkov zo Študentskej vedeckej medzinárodnej konferencie v odbore špeciálna pedagogika a liečebná pedagogika*, Prešov 2013, s. 297-308, <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Dubayova2>, [dátum prístupu: 15.10.2019].
- Vaško I., *Milan Rúfus*, Bratislava 2010.
- Zambor J., *O Rúfusovej obraznosti*, [in:] *Tvarovanie básne, tvarovanie zmyslu*, Bratislava 2009, s. 101-113.
- Zambor J., *O Rúfusovej obraznosti*, [in:] Milan Rúfus, *Chlapec maľuje dúhu a iné*, ed. Eva Jenčíková, Bratislava 2009, <http://www.litcentrum.sk/43951>, [dátum prístupu: 15.10.2019].

Pramene

- Rúfus M., *Ako stopy v snehu*, Bratislava 2009.
- Rúfus M., *Báseň a čas*, Bratislava 2005a.
- Rúfus M., *Básne*, Bratislava 1988.
- Rúfus M., *Dielo IV. (Žalmy o nevinnej (1997), Jednoduchá až po koreničky vlasov (2000), Čas plachých otázok (2001), Čakanka (2003))*, ed. Milan Richter, Dunajská Lužná 2005b.
- Rúfus M., *Chlapec maľuje dúhu a iné*, ed. Eva Jenčíková, Bratislava 2014.
- Rúfus M., *Neskorý autoportrét*, Liptovský Mikuláš 1992.
- Rúfus M., *Rozhovory so sebou a s tebou*, Bratislava 1998.
- Rúfus M., *Sobotné večery*, Bratislava 1979.
- Rúfus M., *Vernosť*, Bratislava 2007.
- Rúfus M., *Život básne a báseň života. Úvahy o umení*, Bratislava 2002.
- Rúfus, M., *Knihá rozprávok*, Bratislava 1975.

THE LYRICAL CONFESSION OF POET MILAN RÚFUS

Abstract: This paper focuses on those works of Slovak poet Milan Rúfus which contain elements of confession, in the sense of a conversation with God. The paper also explores the ideas of fear, helplessness and hope in his poems dedicated to his disabled daughter Zuzanka (from the collection *Psalms on the Innocent / Žalmy o nevinnej*), as well as his appeals to and dialogues with God in his final collections (*A Late Self-Portrait / Neskorý autoportrét, Poem and Time / Báseň a čas, Like Footprints in the Snow / Ako stopy v snehu*). These poems are predominantly written in a reflective, philosophical mode, grounded in biblical symbolism and fantastical imagery.

Keywords: *confession, Milan Rúfus, poetry, Psalms on the Innocent / Žalmy o nevinnej, dialogue with God*

„WYZNANIE” CZY „WYZWANIE”? **– POSTAWA AUTOBIOGRAFICZNA MARII ARBATOWEJ**

Uwagę obserwatora przemian literackich zachodzących w Rosji u schyłku istnienia Związku Radzieckiego przyciąga ekspansja „żywołu autobiograficznego”¹. Nie oznacza to jednak, że egodokumenty nie były znane w Rosji wcześniej. Przeciwnie, pisarstwo osobiste było szeroko rozpowszechnione, szczególnie w gronie arystokracji XVIII i XIX wieku². Wraz z nastaniem „jedynej słusznej metody” – realizmu socjalistycznego – relacje jednostkowe, wyznania i świadectwa osobiste znalazły się w sferze literatury zakazanej³. „Niefikcyjalna proza autobiograficzna”⁴ przetrwała jednak dzięki samizdatowi i tamizdatowi. Przez pryzmat własnych losów

¹ Pojęcie uwzględnia niejednorodność i wielopłaszczyznowość współczesnych tekstów autobiograficznych. Owa różnorodność nie pozwala określić ich mianem biografii w sensie klasycznym, jako określonego gatunku literackiego. Zob. M. Czermińska, *Autobiografia i powieść, czyli pisarz i jego postacie*, Gdańsk 1987, s. 7-9.

² Za pierwszą rosyjską autobiografię uznawany jest utwór: *Żywot protopopa Awwakuma, przez niego samego nakreślony* (*Житие протопопа Авакума им самим написанное*, ok. 1672). Zob. L. Suchanek, *Literatura i kultura staroruska*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980, s. 64; B. Mucha, *Historia literatury rosyjskiej. Od początków do czasów najnowszych*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 68. Od II połowy XVIII wieku do początku wieku XIX teksty autobiograficzne o charakterze intymnym były domeną kobiet z wyższych warstw społecznych. Zob. Н. Пушкарева, *У истоков женской автобиографии в России*, „Филологические науки” 2000, № 3, s. 62-70; K. Kosowska, *Obraz życia szlachcianek rosyjskich w kulturze i literaturze. Od Piotra Wielkiego do Mikołaja I*, Kraków 2012.

³ Los Michaiła Zoszczenki, autora *Przed wschodem słońca* (*Перед восходом солнца*, 1943), jest wyraźnym przykładem ograniczeń nakładanych na twórców przez władzę. W swoim autobiograficznym utworze pisarz analizował stadia kształtowania się własnej neurozy, co ostatecznie pomogło mu w wyłączeniu. Był to zabieg nowatorski w obrębie rosyjskiej literatury, jednak ceną jaką Zoszczenko zapłacił za odstępstwo od norm socrealizmu była ogromna. Zob. *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drawicz, Warszawa 1997, s. 396-398; *Zoszczenko Michaił Michajłowicz*, [w:] W. Kasack, *Leksykon literatury rosyjskiej XX wieku. Od początku stulecia do roku 1996*, tłum. B. Kodzis, Wrocław-Warszawa-Kraków 1996, s. 738-740.

⁴ I. Kowalska-Paszt, *Proza niefikcyjalna trzeciej fali emigracji rosyjskiej*, Szczecin 2001, s. 58.

twórcy odzwierciedlali bezmiar zniewolenia społeczeństwa radzieckiego oraz nieludzkie metody stosowane przez aparat władzy⁵. „Proza autodokumentalna”⁶ stała się źródłem prawdy o życiu za żelazną kurtyną i stanowiła rekonstrukcję obrazu radzieckiej rzeczywistości ukrywanej za półprawdami w literaturze oficjalnej. Autobiografie wraz z innymi utworami literatury wolnej stopniowo zaczęto wydawać w Rosji w okresie pierestrojki oraz po 1991 roku. Jednak użyte we wstępie określenie „ekspansja żywiołu autobiograficznego” oznacza wydawniczy zalew tekstów osobistych, swoistą modę na egodokument trwającą do dziś. Po tę formę wypowiedzi sięgają zarówno zasłużeni twórcy literatury (np. Wasilij Aksionow, *Ловите голубиную почту... Письма 1940-1990 гг.*), pisarze mniej znani (Maria Arbatowa, *Мне сорок лет*), jak i działacze kultury i sztuki (Andriej Konczałowski, *Низкие истины. Семь лет спустя*), politycy (np. Borys Jelcyn, *Записки президента*), czy wreszcie artyści estrady, celebryci i sportowcy (Ałła Pugaczowa, *Я – Алла Пугачева*; Maria Szarapowa, *Неудержимая. Моя жизнь*). Nie istnieje prosta i jednoznaczna odpowiedź na pytanie: w czym współcześnie tkwi wzmożona potrzeba opisywania i upubliczniania własnej egzystencji. Biorąc pod uwagę XX-wieczną przeszłość Rosji, wyjaśnień można szukać w odgórnym nakazie wykluczenia sfery osobistej z życia publicznego. Z tego względu upadek systemu spowodował otwarcie społeczeństwa na prywatność, zarówno ze strony autorów, jak i czytelników. Jednak współcześnie wyczuwalna moda na pisarstwo osobiste nie jest charakterystyczna jedynie dla krajów bloku wschodniego. Pomijając kwestie zarobkowe, motywacją autorską może być próba zaznaczenia swojego śladu w historii pokolenia, opowiedzenia o swoich dokonaniach i zamiarach. Innym powodem może być chęć samopoznania, refleksja nad sensem własnego życia i odnalezienie jednostkowej tożsamości. Te dwie postawy narracyjne Małgorzata Czermińska określa jako świadectwo i wyznanie,

⁵ Zob. m.in. А.А. Амальрик, *Нежеланное путешествие в Сибирь*, New York 1970; В. Буковский, *И возвращается ветер...*, Москва 2007; Н.Я. Мандельштам, *Воспоминания*, Москва 1999; А.Д. Сахаров, *Воспоминания*, New York 1990; А.И. Солженицын, *Бодался теленок с дубом. Очерки литературной жизни*, Москва 1996. Na ten temat zob. także: Ю. Мальцев, *Мемуары*, [в:] *Вольная русская литература (1955-1975)*, Frankfurt/Main 1976, s. 234-276.

⁶ Określenia używam za: *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, op. cit., s. 564.

będące dwoma „wierzchołkami trójkąta autobiograficznego”⁷. Należy dodać, że postawy te rzadko występują w izolacji: „w materii konkretnego tekstu możemy mówić o dominacji jednego bieguna nad innymi, ale nigdy o wykluczeniu któregoś”⁸. Istnieje zatem zasadnicza różnica między jasnym celem biografii, którym jest po prostu prześledzenie historii własnego życia, a głębszymi intencjami, jakimi kieruje się autor tekstu. Koncepcja trzech postaw autobiograficznych wydaje się mieć w tym przypadku zasadnicze znaczenie. Świadectwo wiąże się z postawą ekstrawertywną, gdzie przez pryzmat doświadczeń JA oglądamy świat. W postawie wyznania świat jest źródłem impulsów dla przeżyć rozgrywających się wewnątrz jednostki, co nazwano postawą introwertywną⁹. Trzeci wierzchołek trójkąta autobiograficznego to zwrot do czytelnika, wyzwanie rzucone w konkretnym celu, znanym autorowi. Ta postawa na pierwszym planie stawia relację JA-TY.

Rozważania teoretyczne proponujemy poprzeć materiałem źródłowym w postaci twórczości prozatorskiej Marii Arbatowej¹⁰. W kręgu naszych zainteresowań pozostaną teksty objęte, zgodnie z terminologią Philippe Lejeune, paktem autobiograficznym zakładającym tożsamość autora, narratora i bohatera¹¹. Pozostałe utwory prozatorskie Marii Iwanowny¹² można rozpatrywać w granicach paktu powieściowego. Ich analiza w kategoriach biografizmu powinna zawierać znajomość życiorysu autorki, bowiem „присущий ей (Арбатовой – М.К.) автобиографизм, проявляющийся всегда по-разному: где-то главной героиней является сама писательница, где-то героини вымышленные, но

⁷ M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 19-52.

⁸ *Ibidem*, s. 25.

⁹ *Ibidem*, s. 23; M. Czermińska, *Autobiografia i powieść...*, *op. cit.*, s. 18.

¹⁰ Maria Iwanowna Arbatowa (ur. 1957 r.) – autorka 14 dramatów oraz licznych utworów autobiograficznych i kryptoautobiograficznych, publicystka, działaczka społeczna. Znana także ze swej aktywności na rzecz obrony praw kobiet i zaangażowania w rosyjski ruch feministyczny.

¹¹ P. Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1975, nr 5(23), s. 31-49.

¹² M. in. M. Арбатова, *Семилетка поиска*, Москва 2003; M. Арбатова, *Визит нестарой дамы*, Москва 2008; M. Арбатова, *Любовь к американским автомобилям*, [в:] *Мобильные связи*, Москва 2009, s. 5-169; M. Арбатова, *Кино, вино и домино*, Москва 2009.

между ними и автором всегда можно провести параллель, найти сходство”¹³.

Po zaistnieniu na literackiej scenie Rosji jako dramaturg, Arbatowa przeniosła się w obszar prozy. Rozpoczęła od powieści autobiograficznej¹⁴ *Мат czterdzieści lat* (*Мне сорок лет*, 1998). We wstępie odnotowała: „Автобиография – это не литература, а инструмент, с помощью которого можно взглядеться в события собственной жизни и принять их”¹⁵. Pisarka określa w ten sposób autorską intencję, w której wyraźnie wyczuwalna jest chęć odkrycia własnej tożsamości. W sposób niezwykle drobiazgowy przedstawia drogę życiową prowadzącą do pracy dramaturga i, co ważne, do działalności w ruchu feministycznym. Tłem jej biografii jest społeczne i kulturowe życie w epoce breżniewizmu. Opowieść rozpoczyna od wczesnego dzieciństwa, naznaczonego piętnem choroby polio. Trudna do zaakceptowania diagnoza wiązała się z latami spędzonymi w szpitalach i internatach, przerywanymi wakacyjnymi wyjazdami do sanatorium dla niepełnosprawnych dzieci. Okres ten wspomina jako bolesny, co potęgowała tęsknota za domem rodzinnym: „В то время как у здоровых детей существовала семья, ставящая на стол тарелку с едой, целующая в нос, (...) мы, как зеки, целиком растили себя сами”¹⁶. Ogromnym ciosem dla dziesięcioletniej dziewczynki była nagła śmierć ojca. Brak wsparcia ze strony najbliższych, poczucie odrzucenia, wreszcie żałoba spędzona w samotności w internacie w sposób znaczący wpłynęły na relację z matką. Tematowi braku matczynej więzi z córką Arbatowa poświęca wiele miejsca, kreśląc bardzo dokładną charakterystykę rodzicielki¹⁷. Jednocześnie pisarka poddaje idealizacji postać ojca, z którego utratą nie będzie mogła pogodzić się przez długie lata.

¹³ M. Хлыстова, *Проза Марии Арбатовой: герои, конфликты, идиостиль*, Saarbrücken 2011, s. 7.

¹⁴ Podtytuł nadany przez autorkę. Zob. M. Арбатова, *Мне сорок лет. Автобиографический роман*, Москва 1999.

¹⁵ *Ibidem*, s. 3.

¹⁶ *Ibidem*, s. 35.

¹⁷ Kwestia niełatwych stosunków matki i córki jest obecna w wielu tekstach Arbatowej. Autorka stoi na stanowisku, że jest to najważniejsza więź w życiu kobiety. Nieprawidłowe relacje rzutują na przyszłe rodzicielstwo, stosunki z mężczyznami i ogólne podejście do życia. Złagodzenie traumy może nastąpić w wyniku psychoterapii, którą pisarka z powodzeniem zakończyła.

Szczególnie interesująco wypadają opisy niepokornej młodości Maszy z Arbatu. Wczesna przeprowadzka z domu matki do kamienicy w centrum Moskwy i udział w ruchu hipisowskim określają buntowniczą naturę autorki. Nonkonformizm młodej kobiety przejawiał się także w świadomej rezygnacji ze wstąpienia do Komsomołu, czego dotkliwe skutki odczuła w klasie maturalnej i w trakcie egzaminów na studia. Jej młodzieńczy sprzeciw wobec reguł obowiązujących w państwie radzieckim był zakorzeniony w poczuciu wolności wewnętrznej, którą pisarka akcentuje do dnia dzisiejszego jako działaczkę na rzecz obrony praw mniejszości. Problematykę wewnętrznej swobody można określić jako sygnaturę twórczości Arbatowej¹⁸. Z tego względu jej utwory autobiograficzne są możliwością prześledzenia ewolucji poglądów i drogi jaką przebyła do obecnej postawy.

W opisie lat młodzieńczych autorka nie omija faktów, związanych z najbardziej prywatnymi sferami swojego życia. Drobiazgowo kreśli historie relacji z mężczyznami, wyraźnie artykułuje własne pragnienia i uczucia. Sprawia wrażenie pewnej siebie kobiety, kochającej życie i otwartej na kontakty z ludźmi. Najcięższym przeżyciem dla nastolatki był gwałt, którego padła ofiarą. Materiał dostarcza szczegółowych informacji na temat okoliczności zdarzenia, sama scena gwałtu została jednak pominięta. Urowadzenie, utrata integralności fizycznej, groźba śmierci oraz towarzyszące temu bezradność i lęk odcisnęły piętno na psychice rosyjskiej pisarki. Przeplatają się tutaj dwie postawy autobiograficzne: świadectwa i wyznania. Z jednej strony autorka relacjonuje przebieg zdarzeń, z drugiej, stara się wnikać do własnego wnętrza, w okaleczoną psychikę. Istotny jest tutaj dystans czasowy (o gwałcie pisze bowiem jako dojrzała kobieta) oraz psychoterapia, na jaką zdecydowała się po siedemnastu latach od zdarzenia. Nad dwiema postawami dominuje jednak trzecia – wyzwanie, skierowane do czytelników:

Только через семнадцать лет после этого я прошла психическую реабилитацию, и жизнь резко изменилась в лучшую сторону. Поэтому я настойчиво советую всем жертвам изнасилования

¹⁸ Zob. M. Kowalska, *Rozważania o wolności wewnętrznej (inspirowane dramaturgią Marii Arbatowej)*, [w:] *Maski wolności w dramacie XX i XXI wieku*, red. L. Mięśowska, P. Charko-Klekot, A. Tyka, Katowice 2019, s. 175-190.

последовать моему примеру, ведь изнасилование оставляет в психике мощные последствия¹⁹.

Apel skierowanych do ofiar napaści seksualnej jest jednocześnie oskarżeniem rzuconym w kierunku „opiekuńczego” państwa radzieckiego. Arbatowa krytycznie wyraża się o braku profesjonalnej pomocy psychologicznej oraz panującej „kulturze milczenia” na tematy związane z intymnością i seksualnością. Bezradność kobiety polegająca na przekonaniu, że sprawcy pozostaną bezkarni, a milicja obarczy atrakcyjną nastolatkę winą za gwałt wyrastała ze społecznego przyzwolenia na męską dominację w każdej dziedzinie życia, utożsamianą przez Arbatową z siłą i agresją: „Насилие пронизывало всю советскую жизнь”²⁰.

W dalszych częściach autobiografii pisarka skupia się na swoim życiu zawodowym, nie pomijając przeszkód, jakie stanęły na drodze początkującej dramatopisarki²¹. Na pierwszym miejscu stawia wszechobowiązującą cenzurę i kumoterstwo. Niebagatelnym problemem była też tematyka jej dramatów, mocno osadzona w radzieckiej codzienności, wysuwająca na pierwszy plan prywatną przestrzeń kobiet. Napisała na ten temat:

Я не могла понять, почему писатели мужчины совершенно свободно пишут о том, что является стрессами для мужчин, но как только я говорю о аналогичных вещах в жизни женщины, все дружно зажимают мне рот, утверждая, что я излагаю что-то неприличное²².

Opisy literackiego życia rosyjskiej stolicy są wzbogacone anegdotami, zabawnymi historiami z życia znanych ludzi, fragmentami korespondencji i cytataми z klasyków. Nie brakuje odautorskich komentarzy, pozwalających wniknąć w poglądy autorki. Co jednak charakterystyczne dla postawy wyznania, tematowi stawiania pierwszych kroków na literackiej scenie Moskwy towarzyszą intymne opisy stanu psychicznego kobiety,

¹⁹ M. Арбатова, *Мне сорок лет...*, *op. cit.*, s. 104. Zob. M. Sieklucka, *Proces twórczy Marii Arbatowej jako przykład terapii zespołu stresu pourazowego*, „Acta Polono-Ruthenica” 2013, nr 18, s. 99-110.

²⁰ *Ibidem*, s. 123.

²¹ W okresie istnienia ZSRR tylko jedna sztuka Arbatowej (*Анкета для родителей*, 1985) została wystawiona na deskach teatru. Pozostałe dramaty zostały odrzucone przez Ministerstwo Kultury. Zob. M. Арбатова, *Мне сорок лет...*, *op. cit.*, s. 227-229.

²² M. Арбатова, *Мне сорок шесть. Автобиографическая проза*, Москва 2004, s. 454.

której przyszło zmierzyć się z wczesnym macierzyństwem, depresją poporodową i problemami małżeńskimi. Mając świadomość faktu, że jej sytuacja nie była wyjątkowa, Arbatowa podjęła pracę na rzecz psychicznej rehabilitacji kobiet (klub „Harmonia”). Zapisła się także na zajęcia z psychologii, by osobiste przeżycia wesprzeć wiedzą teoretyczną. Jednocześnie zbliżyła się do kiełkującego na gruncie rosyjskim ruchu feministycznego, co ostatecznie przyniosło jej sławę jako „pierwszej feministki Rosji”²³.

Wraz z końcem ubiegłego wieku Arbatowa przystąpiła do pracy nad rozszerzeniem autobiografii, którą wymownie zatytułowała *Pożegnanie z XX wiekiem (Прощание с XX веком, 2001)*²⁴. Składają się na nią dwa tomy, z których pierwszy stanowi uzupełnioną i poprawioną wersję powieści *Mam czterdzieści lat*²⁵. Drugi tom opisuje w szczególności kampanię wyborczą Arbatowej podczas wyborów do Dumy Państwowej w 1999 roku²⁶. Życie prywatne, w tym historia drugiego małżeństwa, jest jedynie tłem dla problematyki politycznej i społecznej. Z tego względu oba tomy charakteryzują się nierównością stylistyczną. Utrzymana w stylu publicystycznym część druga wyraźnie odbiega od intymistyki swoistej dla części pierwszej. Pewnym novum jest także wzbogacenie autobiografii o losy przodków pisarki i jej obu mężów, co autorka tłumaczy: „В сорок шесть начинают остро волновать могилы предков. Почему не волновали

²³ Określenie to Arbatowa zyskała występując w roli psychologa w programie telewizyjnym „Я сама” (TV-6), poświęconym kobiecej tematyce. Zob. M. Kowalska, *Maria Arbatova and feminism in Russia*, [w:] *Między tradycją a nowoczesnością. Tożsamość kobiety w przestrzeni domu, w historii, kulturze i na drogach emancypacji*, red. W. Laszczak, D. Ambroziak, B. Pudełko, K. Wysoczańska-Pająk, Opole 2014, s. 147-154; T. Rowieńska, *Historia prozy kobiecej w epoce transformacji, czyli „oczy szeroko zamknięte” rosyjskiego feminizmu*, [w:] *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, t. II, *Feminizm*, red. E. Kraskowska, Warszawa 2005, s. 84-94.

²⁴ М. Арбатова, *Прощание с XX веком. Автобиографическая проза*, Москва 2002.

²⁵ Przeredagowana pierwsza część autobiografii została także wydana jako osobna publikacja. Zob. М. Арбатова, *Мне сорок шесть*, *op. cit.* Jest to jedyna książka Marii Iwanowny przetłumaczona na język polski (bez komentarza należy pozostawić jakość tłumaczenia i mylący, nieuzgodniony z autorką tytuł polskiego przekładu). Zob. М. Арбатова, *Na imię mi kobieta*, tłum. T. Kiełb, Warszawa 2005.

²⁶ Obszerne fragmenty drugiej części autobiografii składają się na publikację: *Как я честно пыталась попасть в Думу. Малохудожественная история выборов*, Москва 2007. Arbatowa jest znana z powrotów do swoich dzieł, przeredagowywania tekstów, uzupełniania i poprawiania (również form gramatycznych i stylistycznych). W 2018 roku została wydana powieść *Wizyta niestarej damy*, poprawiona przez autorkę po dziesięciu latach od pierwszej publikacji. М. Арбатова, *Визита не старой дамы*, [w:] М. Арбатова, *Живая скульптура*, Москва 2018, s. 5-346.

раньше? Раньше казалось, что для этого в семье есть взрослые. Теперь понятно, что ты старшая, что все на тебе...”²⁷ Maria Iwanowna wyraźnie akcentuje przekonanie, że bez wiedzy na temat swojego drzewa genealogicznego trudniej jest zrozumieć samą siebie. Nie przypadkowo autobiografia zawiera fragmenty odnalezionego dziennika dziadka, a kilka obszernych rozdziałów jest poświęconych losom poszczególnych bliskich. Ten literacki genogram jest dla autorki sposobem na dotarcie do wiedzy o sobie: „Обретая по ниткам и осколкам биографии людей, большинство из которых знаю только по фотографиям, я отчетливо понимаю, что только благодаря их воле и интеллекту я стала такой, какая есть, несмотря на одергивания общества”²⁸.

W obszarze prozy niefikcyjnej Arbatowej na szczególną uwagę zasługuje cykl autobiograficznych opowiadań, ujętych w zbiorze *Мат на имя Кобиета (Меня зовут Женщина 1993-1997)*²⁹. Po publikacji książki na autorkę spadła lawina krytyki³⁰, czego głównym powodem był fakt, że pisarka znalazła się wówczas w centrum wydarzeń politycznych podczas wyborów parlamentarnych. Krytycy zarzucali jej zbytnią otwartość, przesadną dokładność w opisie prywatnych sfer życia oraz ukazywanie fałszywego obrazu rosyjskiej rzeczywistości. Na pytanie: czy nie żałuje szczerości, jaką wyjawiała na stronicach książki, odpowiedziała po latach:

Я написала о том, что казалось мне важным. Российская проза в этом смысле сильно отстала от Запада – там женщины так пишут уже сто лет. Когда-то эта книга вызвала у некоторых шок. Но с тех пор уже написали столько и такого, что мои книги можно рекомендовать институту благородных девиц. Я первой рассказала о том, о чем женщины привыкли молчать, и многие, прочитав это, смогли

²⁷ М. Арбатова, *Мне сорок шесть...*, *op. cit.*, s. 738.

²⁸ М. Арбатова, *Прощание с XX веком*, т. I, *op. cit.*, s. 59.

²⁹ М. Арбатова, *Меня зовут Женщина. Автобиографическая проза*, Москва 1999.

³⁰ Zob. m.in. Ю. Рахаева, *Мария Арбатова. Меня зовут женщина*, „Знамя” 1998, № 4, <https://magazines.gorky.media/znamia/1998/4/mariya-arbatova-menya-zovut-zhenshhina.html>, [data dostępu: 14.08.2019]; А. Тарасов, *Очень современная повесть. Феминистка как стриптизерша: культурологический анализ*, Москва 1999; Ю.И. Мухин, *Мир идиотов (интеллектуальная московская среда)*, <http://www.read.in.ua/book213321/>, [data dostępu: 14.08.2019]; А. Михеев, *Маше Арбатовой, когда ей было двадцать*, Москва 1999. W powyższym spisie nie uwzględniono licznych artykułów prasowych.

решить свои проблемы. Если бы я знала, что буду в 99-м году баллотировать в Госдуму, я бы не стала выдавать эту книжку³¹.

W książce *Na imię mi Kobieta* znalazło się kilka opowiadań autobiograficznych, pisanych na przestrzeni lat 90. Dystans czasowy pomiędzy pracą nad poszczególnymi utworami wpłynął na różnorodność stylistyczną i tematyczną zbioru. W niektórych opowiadaniach mocno wyczuwalna jest narracja liryczna. Za przykład może posłużyć *Ostatni list do A.* (*Последнее письмо к А.*, 1995), pisany w formie epistolarnej. Faktograficzność małej prozy Arbatowej współbrzmi z refleksyjnością, m.in. *Aborcja z powodu niekochanego* (*Аборт от нелюбимого*, 1994). Autorka dzieli się z czytelnikiem własnymi przemyśleniami i odczuciami. Przeważa w nich postawa wyznania, motywowana chęcią zrozumienia podjętych decyzji i ich następstw. Opis postaci konstruowany jest za pomocą rozmaitych środków wyrazu. Przeważa charakterystyka wewnętrzna, jednak pisarka często sięga po portret, szkic, a także spowiedź. Zakres tematyczny małej prozy jest trudny do zdefiniowania. Mamy do czynienia z bardzo osobistą problematyką, odsłaniającą stan duszy autorki, a także z tematami ogólnospołecznymi.

Jednym z ważniejszych tematów, które Arbatowa otwarcie poruszyła po raz pierwszy w Rosji, jest kwestia aborcji³². Problemowi przerywania ciąży są poświęcone dwa opowiadania autobiograficzne: *Na imię mi Kobieta* (*Меня зовут Женщина*, 1993) oraz *Aborcja z powodu niekochanego*. Ukazując tę stronę kobiecości, autorka wyszła z założenia, że należy przerwać praktykę milczenia na tematy kulturowo i społecznie wpisane w egzystencję rosyjskich kobiet. Co więcej, z pozycji świadka udokumentowała nieludzkie warunki panujące w klinikach ginekologicznych, brak empatii ze strony personelu i instrumentalne podejście do pacjentek. Przyczyn takiego zachowania należy upatrywać w liczonej w dziesięciolecia praktyce

³¹ В. Копылова, *Не просто Мария*, „Московский Комсомолец” 2008, № 24850 (31.08.2008), <https://www.mk.ru/editions/daily/article/2008/08/31/25550-ne-prosto-mariya.html>, [data dostępu: 14.08.2019].

³² Problematyka ta jest osią tematyczną dramatu *Równanie z dwiema wiadomymi* (1982), uznanego przez radziecką cenzurę za skandaliczny. Zob. М. Арбатова, *Уравнение с двумя известными*, в той же: *Старые пьесы о главном*, Москва 2008, с. 55-102.

aborcyjnej na terenie Związku Radzieckiego. Za powszechny dostęp do aborcji Arbatowa wini system państwowy:

Я ненавижу государства, в котором существует смертная казнь, я ненавижу мир, в котором удобны аборты. Это тяжелый тупой мужской мир, в котором за кражу кошелька дают 10 лет тюрьмы, а за аборт – 3 дня больничного листа. Этот мир организован так, что проще убить, чем вырастить³³.

Określiła także przyczynę problemu: brak kultury antykoncepcyjnej, będący wykroczeniem wobec praw płci żeńskiej³⁴.

W drugiej części opowiadania *Mam na imię Kobieta* pisarka podjęła kolejny ważny temat, wpisany dotąd w kobiecą sferę prywatności. Chodzi o stosowane w ZSRR praktyki okołoporodowe, skandaliczne warunki panujące na oddziałach położniczych i powszechną znieczulicę wobec rodzących kobiet. Tematyczną dominantą opowiadania jest stan psychiczny autorki, związany z doświadczanymi w szpitalu poniżeniem i utratą godności. Te przykre odczucia potęguje lęk o życie własne i nienarodzonego potomstwa. Arbatowa szczegółowo opisuje procedury medyczne, jakim była poddawana, a także fizyczny ból, którego doświadczyła. Zwraca uwagę na obojętność lekarzy, opieszałość w niesieniu pomocy, a w niektórych przypadkach na ich grubiaństwo: „В детстве меня пугали бабой-ягой, в юности-гинекологом”³⁵. Autorka dochodzi do wniosku, że w Związku Radzieckim tylko łąpówki i znajomości mogą zapewnić kobiecie właściwe warunki i należytą pomoc w trakcie porodu. Ten literacki ekshibicjonizm wynika z potrzeby mówienia o sprawach dotąd marginalizowanych przez władzę i resztę społeczeństwa, a dotyczących przejmującej większości kobiet w ZSRR. Pisząc utwór na początku lat dziewięćdziesiątych, Maria Iwanowna wierzyła, że zmiana władzy i kursu politycznego dają nadzieję na poprawę sytuacji. Takie podejście pozwala ująć dzieło autobiograficzne jako zjawisko społeczne³⁶, narzędzie do badań nad szerszą grupą ludzi: pokoleniem, warstwą społeczną, grupą zawodową, narodem. Arbatowa

³³ М. Арбатова, *Аборт от нелюбимого*, [w:] *Eadem, Меня зовут Женщина*, *op. cit.*, s. 279.

³⁴ *Ibidem*, s. 281.

³⁵ *Eadem, Меня зовут Женщина*, [в той же:] *Меня зовут Женщина*, *op. cit.*, s. 51-52.

³⁶ А. Giza, *Жизнь jako опowieść. Analiza materiałów autobiograficznych в перспективе социологии wiedzy*, Wrocław 1991, s. 6.

stała się głosem rosyjskich kobiet, zaniedbywanych w latach istnienia Związku Radzieckiego. Autorka podjęła niezwykle odważne, jak na ówczesne czasy, tematy: fizyczne i psychiczne okaleczanie kobiet, dyskryminacja płciowa, aborcja, warunki panujące w szpitalach położniczych, brak profesjonalnej pomocy psychologicznej dla kobiet zmagających się ze stratą dziecka, czy depresją okołoporodową. Tytuł zbioru opowiadań *Na imię mi Kobieta* sugeruje zasadniczy powód ich napisania: przekazać historie, które spotkały autorkę ze względu na fakt bycia kobietą. Potwierdza to fragment jednego z utworów:

Все это произошло со мной семнадцать лет тому назад только по той причине, что я – женщина. И пока будут живи люди, не считающие это темой для обсуждения, это будет ежедневно происходить с другими женщинами, потому что быть женщиной в этом мире непочетно даже в тот момент, когда ты делаешь то единственное, на что не способен мужчина³⁷.

Postawa świadka splata się w tym miejscu z postawą wyzwania, o czym świadczą słowa pisarki: „Я могу бросить ему вызов [миру – М.К.] только ценой своей биографии”³⁸. Tłumaczy to zasadniczą intencję autorki, która skłoniła ją do intymnych wyznań. Istotny jest także społeczny oddźwięk tej intymistyki. Z jednej strony, na Arbatową spadła lawina krytyki, podsycana trwającą kampanią przedwyborczą. Była określana mianem skandalistki, wojującej feministki, kobiety bez moralności i wartości etycznych. Jednak dla autorki bardziej znaczące były nieoficjalne reakcje kobiet, które w listach i podczas osobistych spotkań wyrażały wdzięczność za rozpoczęcie publicznej debaty nad ich sytuacją społeczną.

Nad autobiograficzną twórczością Marii Iwanowny dominuje postawa wyzwania. We wczesnych utworach była ona motywowana chęcią ukazania bezmiaru krzywdy wyrządzanej kobietom w Związku Radzieckim:

В каком-то смысле это предупреждение молодым девчонкам, потому что, как мы ни старались кричать о правах женщин, свинство пока с трудом идет на убыль, и они ежедневно сталкиваются с тем же самым. Единственное чем я могу помочь, это утверждением, что так

³⁷ M. Arbatowa, *Меня зовут Женщина*, *op. cit.*, s. 63.

³⁸ M. Arbatowa, *Аборт от нелюбимого*, *op. cit.*, s. 279.

быть не должно и чем меньше мы будем бояться говорить об этом вслух, тем быстрее изменится мир, в котором мы живем³⁹.

W ostatnim czasie⁴⁰ pisarka dała o sobie znać jako obrońca praw człowieka. Szczególnie mocno akcentuje to stanowisko w trawelogach, dokumentujących podróże do Indii i Ameryki⁴¹. Kreśląc prozą historię własnego życia, Arbatowa wychodzi poza ramy autonarracji. Na tle swojej biografii dokumentuje procesy społeczne i kulturowe, mające wpływ na życie jednostek. Wskazuje na wady systemu i zmusza do refleksji nad potrzebą zmiany. Istotnym dla tego modelu twórczości jest chęć wywołania efektu w odbiorcach, nawoływanie do podjęcia działań w kierunku poprawy sytuacji. Bez wątplenia ważna jest także postawa wyznania, mająca w przypadku Arbatowej charakter terapeutyczny. Proces twórczy prowadzi do autorefleksji i daje szansę na przepracowanie cierpienia.

Bibliografia

- Czerwińska M., *Autobiografia i powieść, czyli pisarz i jego postacie*, Gdańsk 1987.
- Giza A., *Życie jako opowieść. Analiza materiałów autobiograficznych w perspektywie socjologii wiedzy*, Wrocław 1991.
- Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drawicz, Warszawa 1997.
- Kasack W., *Zoszczenko Michaił Michajłowicz*, [w tegoż:] *Leksykon literatury rosyjskiej XX wieku. Od początku stulecia do roku 1996*, tłum. B. Kodzis, Wrocław-Warszawa-Kraków 1996, s. 738-740.
- Kosowska K., *Obraz życia szlachcianek rosyjskich w kulturze i literaturze. Od Piotra Wielkiego do Mikołaja I*, Kraków 2012.
- Kowalska M., *Maria Arbatowa and feminism in Russia*, [w:] *Między tradycją a nowoczesnością. Tożsamość kobiety w przestrzeni domu, w historii, kulturze i na drogach emancypacji*, red. W. Laszczak, D. Ambroziak, B. Pudełko, K. Wysocka-Pająk, Opole 2014, s. 147-154.

³⁹ М. Арбатова, *Прощание с XX веком*, т. I, *op. cit.*, s. 165.

⁴⁰ Wpływ na ten fakt mógł mieć udział w życiu politycznym Rosji: w sztabie wyborczym Borysa Jelcyna (1996), jako kandydatka partii Sojusz Sił Prawicowych (Союз правых сил) w wyborach parlamentarnych (1999), reprezentantka Partii Praw Człowieka (Партия прав человека, 2001). Wyborczy program Arbatowej zawierał szereg postulatów dotyczących poprawy życia kobiet, dzieci, inwalidów, mniejszości seksualnych. Zob. М. Арбатова, *Как я честно пыталась попасть в Думу*, *op. cit.*

⁴¹ М. Арбатова, *Дегустация Индии*, Москва 2006; М. Арбатова, *Неделя на Манхэттене*, Москва 2016.

- Kowalska M., *Rozważania o wolności wewnętrznej (inspirowane dramaturgią Marii Arbatowej)*, [w:] *Maski wolności w dramacie XX i XXI wieku*, red. L. Mięśowska, P. Charko-Klekot, A. Tyka, Katowice 2019, s. 175–190.
- Kowalska-Paszt I., *Proza niefikcyjnalna trzeciej fali emigracji rosyjskiej*, Szczecin 2001.
- Lejeune P., *Pakt autobiograficzny*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1975, nr 5(23), s. 31-49.
- Mucha B., *Historia literatury rosyjskiej. Od początków do czasów najnowszych*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002.
- Rowieńska T., *Historia prozy kobiecej w epoce transformacji, czyli „oczy szeroko zamknięte” rosyjskiego feminizmu*, [w:] *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, t. II, *Feminizm*, red. E. Kraskowska, Warszawa 2005, s. 84-94.
- Siekłucka M., *Proces twórczy Marii Arbatowej jako przykład terapii zespołu stresu pourazowego*, „Acta Polono-Ruthenica” 2013, nr 18, s. 99-110.
- Suchanek L., *Literatura i kultura staroruska*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980.
- Арбатова М., *Автобиографичны трójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.
- Арбатова М., *Дегустация Индии*, Москва 2006.
- Арбатова М., *Как я честно пыталась попасть в Думу. Малохудожественная история выборов*, Москва 2007.
- Арбатова М., *Меня зовут Женщина. Автобиографическая проза*, Москва 1999.
- Арбатова М., *Мне сорок лет. Автобиографический роман*, Москва 1999.
- Арбатова М., *Мне сорок шесть. Автобиографическая проза*, Москва 2004.
- Арбатова М., *Неделя на Манхэттене*, Москва 2016.
- Арбатова М., *Прощание с XX веком. Автобиографическая проза*, Москва 2002.
- Арбатова М., *Уравнение с двумя известными*, [в той же:] *Старые пьесы о главном*, Москва 2008, s. 55-102.
- Копылова В., *Не просто Мария*, „Московский комсомолец” 2008, № 24850 (31.08.2008), <https://www.mk.ru/editions/daily/article/2008/08/31/25550-ne-prosto-mariya.html>, [data dostępu: 14.08.2019].
- Мальцев Ю., *Мемуары*, [в:] *Вольная русская литература (1955-1975)*, Frankfurt/Main 1976, s. 234-276.
- Михеев А., *Маше Арбатовой, когда ей было двадцать*, Москва 1999.
- Мухин Ю.И., *Мир идиотов (интеллигентная московская среда)*, <http://www.read.in.ua/book213321/>, [data dostępu: 14.08.2019].
- Пушкарева Н., *У истоков женской автобиографии в России*, „Филологические науки” 2000, № 3, s. 62-70.
- Рахаева Ю., *Мария Арбатова. Меня зовут женщина*, „Знамя” 1998, № 4, <https://magazines.gorky.media/znamia/1998/4/mariya-arbatova-menya-zovut-zhenshhina.html>, [data dostępu: 14.08.2019].

Тарасов А., *Очень современная повесть. Феминистка как стриптизерша: культурологический анализ*, Москва 1999.

Хлыстова М., *Проза Марии Арбатовой: герои, конфликты, идиостиль*, Saarbrücken 2011.

A “CONFESSION” OR A “CHALLENGE” – AUTOBIOGRAPHICAL ATTITUDE OF MARIA ARBATOVA

Abstract: The contemporary publishing market in Russia is characterized by the expansion of the “autobiographical element”. In the era of fashion for egodocuments, it's worth pondering on the motivations of authors which persuade them of the need to write about their own lives. The autobiographical prose of Maria Arbatowa will serve as an example. Among all the Russian writer's texts, we will take into consideration memories, autobiographical stories and travelogues. The starting point for reflection will be the concept of M. Czerminska's “autobiographical triangle” with the two main attitudes: “confession” and “challenge”.

Keywords: *Maria Arbatova, Autobiographical Triangle, „Confession”, „Challenge” Autobiographical prose*