

SERIA MONOGRAFII NAUKOWYCH UNIwersYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO



SCRIPTA HUMANA

VOL. 16

*NA ŚCIEŻKACH
BIOGRAFII I AUTOBIOGRAFII*

REDAKCJA NAUKOWA
Anastazja Seul



Uniwersytet Zielonogórski

SERIA MONOGRAFII NAUKOWYCH
Uniwersytetu Zielonogórskiego

/

**Scripta
Humana
Vol. 16**

KOLEGIUM REDAKCYJNE

Dorota Kulczycka (redaktor naczelny), Wolfgang Brylla (zastępca redaktora naczelnego), Sławomir Kufel,
Małgorzata Łuczyk, Marzanna Użdżicka, Paweł Ziemiak

RADA REDAKCYJNA SERII

Magda Mansour Hasabelnaby (Egipt), Karel Komárek (Czechy), Vyacheslav Nikolaevich Krylov (Rosja),
Leszek Libera, Jarosław Ławski, Piotr Michałowski, Małgorzata Mikołajczak,
Laura Quercioli Mincer (Włochy), Alexander Wöll (Niemcy)

W serii ukazały się:

- Interpretacje i reinterpretacje*, red. D. Kulczycka, M. Mikołajczak, Zielona Góra 2013 (t. 1)
Historia i historie, red. D. Kulczycka, R. Szyber, Zielona Góra 2014 (t. 2)
Eugeniusz Sue. Życie – twórczość – recepcja, red. D. Kulczycka, A. Narolska, Zielona Góra 2014 (t. 3)
„Obcy świat” w dyskursie europejskim, red. N. Bielniak, D. Kulczycka, Zielona Góra 2015 (t. 4)
Kryminał. Między tradycją a nowatorstwem, red. M. Ruszczynska, D. Kulczycka, W. Brylla, E. Gazdecka,
Zielona Góra 2016 (t. 5)
Literatura a film, red. D. Kulczycka, M. Hernik-Młodzianowska, Zielona Góra 2016 (t. 6)
American Literature and Intercultural Discourses, red. A. Łobodziec, I. Filipczak, Zielona Góra 2016 (t. 7)
Kultura nie tylko literacka. W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, cz. 1, red. E. Bednarczyk-Stefaniak,
A. Seul, Zielona Góra 2017 (t. 8)
Kryminał. Okna na świat, red. M. Ruszczynska, D. Kulczycka, W. Brylla, E. Gazdecka, Zielona Góra 2016 (t. 9)
Kultura nie tylko literacka. W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, cz. 2, red. D. Kulczycka, A. Seul,
Zielona Góra 2018 (t. 10)
From Essentialism to Choice: American Cultural Identities and Their Literary Representations, red. A. Ło-
bodziec, B.N. Fondo, Zielona Góra 2018 (t. 12)
Modernism Re-visited, red. U. Gołębiowska, M. Kubasiewicz, Zielona Góra 2019 (t. 14)
Liminality and Beyond: Conceptions of In-betweenness in American Culture and Literatura, red. A. Mobley,
B.N. Fondo, J. Filipczak, Zielona Góra 2020 (t. 15)

Zaproszenia do współtworzenia następnych tomów monografii znajdują się na stronie internetowej:
<http://www.ifp.uz.zgora.pl/index.php/badania-naukowe/scripta-humana/108-zaproszenia>

STARANIEM I NAKŁADEM JEDNOSTEK
Uniwersytetu Zielonogórskiego
Wydziału Humanistycznego
Instytutu Filologii Germańskiej
Instytutu Filologii Polskiej
Instytutu Neofilologii

SERIA MONOGRAFII NAUKOWYCH
Uniwersytetu Zielonogórskiego

/
**Scripta
Humana
Vol. 16**

Zielona Góra 2021

***Na ścieżkach biografii
i autobiografii***

Redakcja naukowa
Anastazja Seul

RADA WYDAWNICZA
Andrzej Pieczyński (*przewodniczący*), Andrzej Bisztyga, Bogumiła Burda,
Eugene Feldshtein, Beata Gabryś, Magdalena Gibas-Dorna,
Jacek Korentz, Tatiana Rongjińska, Franciszek Runiec (*sekretarz*)



RECENZJE
Alicja Mazan-Mazurkiewicz
Ewa Krawiecka

PROJEKT TYPOGRAFICZNY
Anna Strzyżewska

REDAKCJA
Weronika Girys-Czagowiec

KOREKTA
Kinga Dolczewska

SKŁAD
Arkadiusz Sroka

PROJEKT OKŁADKI
Grzegorz Kalisiak, Anna Strzyżewska

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2021

ISBN 978-83-7842-453-6
ISSN 2657-5906

OFICyna WYDAWNICZA UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO
65-246 Zielona Góra, ul. Podgórna 50, tel./faks (68) 328 78 64
www.ow.uz.zgora.pl, e-mail: sekretariat@ow.uz.zgora.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Luiza Rzymowska Wyznania św. Augustyna w refleksji fenomenologicznej w XXI wieku.....	13
Monika Kulesza Mistyczka i gospodyni. Niecodzienna biografia Marceliny Darowskiej.....	33
Anastazja Seul Autobiografia według alfabetu. Refleksja o <i>Dwugłosie z życia wziętym</i> Bożeny Chrzęstowskiej i Joanny Ciechanowskiej-Barnuś.....	51
Dorota Heck Radiacja autobiografizmu w twórczości Zofii Kossak.....	65
Elżbieta Gazdecka Najdłuższa polska autobiografia – fenomen twórczości Joanny Chmielewskiej....	77
Emanuela Bednarczyk-Stefaniak, Anastazja Seul <i>Krąg biblijny</i> Romana Brandstaettera jako autobiografia duchowa.....	85
Katarzyna Buganik Obozowa autobiografia Bogdana Bartnikowskiego. Świadectwo chłopca, który przeżył Auschwitz.....	117
Michał Banaszak Przekłady liryki Johna Donne’a na język polski w kontekście biograficznym....	131
Ewa Tichoniuk-Wawrowicz Elementy autobiograficzne w zbiorze wywiadów <i>Gli antipatici</i> Oriany Fallaci....	149
Noty o autorach	169

WSTĘP

Autobiografistyka i biografistyka cieszą się wzrastającym zainteresowaniem badaczy oraz czytelników. Ze względu na bogactwo i różnorodność tematyki stanowią one niewyczerpane źródło refleksji. Teksty autobiograficzne traktowane jako literatura dokumentu osobistego są bardzo zróżnicowane genologicznie: dziennik, dziennik filozoficzny, pamiętnik, list, wspomnienia z podróży, autobiografia duchowa. Znamy też blogi internetowe cieszące się wzrastającą popularnością, które także świadczą o swojej „inwazji autobiografizmu”¹. W tej różnorodności form wypowiedzi Małgorzata Czermińska znajduje to, co w nich wspólne, gdy stwierdza: „Łączność między poszczególnymi tekstami autobiograficznymi, nieosiągalną na płaszczyźnie gatunkowej, odnajdujemy w wielogłosie tradycji, w przestrzeniach międzytekstowych odbić i nawiązań, w ponawianiu aktu lektury”².

Także w tekstach biograficznych, które również są wewnętrznie zróżnicowane, można znaleźć to, co je łączy. Anna Legeżyńska, podejmując tę tematykę, podkreśla osobiste zaangażowanie autora przedstawiającego życie wybranej postaci: „Dla biografa początkiem drogi umożliwiającej takie spotkanie [spotkanie z osobą, której biografię przedstawia] jest **fascynacja** [podkr. w cytowanym tekście – A.S.] osobowością pisarza. Wyobraźnia, empatia i fascynacja tworzą hermeneutyczną ramę modalną tekstu biograficznego, którego celem – oprócz zysku pragmatycznego – jest utrwalenie wyjątkowości czyjegoś losu”³.

Można także znaleźć wspólne cechy autobiografii i biografii – a podstawową jest ludzki los widziany w rozmaitych kontekstach. Niezależnie od tego, kogo przedstawia napisana biografia czy autobiografia, powstały tekst może być potraktowany jako

1 B. Lubas-Bartoszyńska, *Między autobiografią a literaturą*, Warszawa 1993, s. 9. Interesujące jest także opracowanie, w którym autor (J.V. Gunn) cytuje Jamesa Olneya, przekonującego czytelników, iż współczesne zainteresowanie autobiografizmem jest związane z przesunięciem uwagi z *bios* na *autos*, z życia na tożsamość. J.V. Gunn, *Sytuacja autobiograficzna*, przeł. J. Węgorodzka, [w:] *Autobiografia*, red. M. Czermińska, Gdańsk 2009, s. 145 [cały art. 145-168]; zob. też. D.K. Sikorski, „Ja” żydowskie i „ja” ludzkie. Kilka słów o dylematach w budowaniu tożsamości polskich Żydów okresu międzywojennego, [w:] *Autobiografizm i okolice. Prace ofiarowane Profesor Małgorzacie Czermińskiej*, red. T. Sucharski, B. Żyńis, Słupsk 2011, s. 73.

2 M. Czermińska, *Autobiografia duchowa w dwudziestowiecznej literaturze polskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 1986, t. XXXIV, z. 1, s. 43.

3 A. Legeżyńska, *Wystarczy mocno i wytrwale zastanawiać się nad jednym życiem. Biografistyka jako hermeneutyczne wyzwanie*, „Teksty Drugie” 2019, nr 1, s. 27 (art. na s. 12-27).

wyzwanie, o którym pisała Czermińska, odnosząc się do autobiografii⁴. Jest to wyzwanie skierowane do czytelnika w oczekiwaniu na jego odpowiedź.

Starożytna mądrość zawarta w sentencji *historia magistra vitae est* dotyczy z pewnością także historii życia każdego człowieka, tej zapisanej w autobiografii, a także tej, która została przedstawiona przez innego autora. Cytowana już badaczka stwierdza: „Zarówno autobiografia, jak literacka opowieść o sobowtórze są dwiema odpowiedziami na to samo fundamentalne pytanie: kim jestem?”⁵. Słowa te można w pewien sposób – jak sędzę – odnieść także do biografii: biograf, przedstawiając swego bohatera, szuka odpowiedzi na podobne pytanie: „kim on jest?” i proponuje czytelnikom taką interpretację zdarzeń z jego życia, która odsłania tożsamość bohatera biografii. Poszukiwania te przybrały szczególną postać w odniesieniu do twórców literatury: doprowadziły do tego, że ich biografie były traktowane jako „jednostki procesu historycznoliterackiego”⁶ i zajmowały znaczące miejsce w dawniejszych badaniach literaturoznawczych⁷.

Czermińska również zauważa: „Pisanie autobiografii jest kreowaniem drugiego siebie, identycznego, a zarazem nieuchronnie innego”⁸: to autor rozstrzyga, co odsłania przed innymi, a co starannie ukrywa, jakich dokonuje konfabulacji, a co przedstawia zgodnie ze stanem obiektywnym, respektując klasyczną definicję prawdy⁹. To spostrzeżenie można odnieść także – jak sędzę – do pisania biografii. Nawet jeśli biograf podejmuje wielki trud rzemieślnika, bardzo skrupulatnie zbiera wszelkie dane o przedstawianej postaci, to jednak zawsze to, co napisze, nosi piętno jego subiektywizmu. Autor biografii wpływa na ostateczny wizerunek bohatera zaprezentowany czytelnikom, gdyż podejmuje ważne decyzje także tego typu: „w którym momencie urwać cytat, co schować za nawiasem z trzema kropkami, jaki kontekst dopowiedzieć, jak rozstawić akcenty, co jednak, mimo wszystko, pominąć”¹⁰.

Wzrastającą popularność biografii i autobiografii można potraktować jako przejaw swoistego trendu „kultury sławy”¹¹ widocznego także we wzroście zainteresowania życiem celebrytów, gdyż to właśnie sława ukryta jest źródłosłowie tego wyrazu, na co

4 *Ibidem*.

5 M. Czermińska, *Autobiografia i powieść, czyli pisarz i jego postacie*, Gdańsk 1987, s. 61.

6 J. Sławiński, *Myśli na temat: biografia pisarza jako jednostka procesu historycznoliterackiego*, [w:] *Biografia – geografia – kultura literacka*, red. J. Ziomek, J. Sławiński, [seria: *Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, t. XL], Wrocław 1975, s. 9-24.

7 Z. Matracki, *Biografistyka literacka Kleinera*, [w:] *Biografia – geografia – kultura literacka*, red. J. Ziomek, J. Sławiński, [seria: *Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, t. XL], Wrocław 1975, s. 139-169.

8 M. Czermińska, *Autobiografia i powieść...*, s. 61.

9 Na temat prawdy w autobiografii w kontekście koncepcji Lejeune’a i Ricoeura zob. Z. Mitosek, *Hermeneuta i autobiografia* „Teksty Drugie” 2002, nr 3, s. 139.

10 A. Franaszek, *Postrscriptum*, [w:] *Herbert. Biografia*, t. 2, *Pan Cogito*, Kraków 2018, s. 381.

11 D. Antonik, *Przemysł autobiografii. Ghostwriting, kultura sławy i utowarowienie tożsamości*, „Teksty Drugie” 2019, nr 1, s. 80-105.

wskazują język łaciński i francuski¹². Warto jednak zwrócić uwagę na to, jakie wartości promują („rozślawiają”) biografści i autobiografści w swoich książkach. Można je odkryć w literaturze ukazującej historię życia (lub jej wybrane fragmenty) przedstawicieli różnych grup ludzi, różnych zaangażowań, pasji i profesji. Aksjologiczne nacechowanie widoczne jest zarówno wtedy, gdy autorzy biografii i autobiografii przyjmują postawę ekstrawertywną, prezentując ludzkie losy widziane przez pryzmat rzeczywistości zewnętrznej, jak i wtedy, gdy przyjmują postawę introwertywną, koncentrując swą uwagę na wewnętrznych odczuciach i przeżyciach – własnych bądź cudzych. Bezsprzecznym faktem jest jednak i to, że pewne elementy własnej historii życia prześliskują niejako także przez innego typu teksty, np. poetyckie, prozatorskie, publicystyczne, które nie były pisane jako biografia lub autobiografia. Także tam zapisane są odwołania do osobistych doświadczeń i przeżyć, które reprezentują określoną aksjologię.

Autorzy artykułów opublikowanych w niniejszym tomie przyjęli różne perspektywy badawcze, skupiając swą uwagę na tekstach, w których obecność żywiołu (auto)biograficznego jest bardziej lub mniej widoczna. Bohaterami ich opracowań są zarówno postaci z dawnej przeszłości (św. Augustyn z Hippony), jak i współcześni twórcy – głównie polscy, chociaż również tu znalazło się miejsce dla włoskiej publicystki (Oriany Fallaci) i angielskiego poety (Johna Donne’a). Wśród prezentowanych postaci są osoby podejmujące różne zaangażowania społeczne (św. Marcelina Darowska), w tym działalność naukową i naukowo-dydaktyczną (Bożena Chrzęstowska, Joanna Ciechanowska-Barnuś), a przede wszystkim pisarską (Bogdan Bartnikowski, Roman Brandstaetter, Joanna Chmielewska, Zofia Kossak).

Tom otwierają dwa artykuły dotyczące świętych. Luiza Rzymowska ukazuje *Wyznania* św. Augustyna w kontekście współczesnej refleksji fenomenologicznej, przedstawia ich wielowiekowy wpływ na kulturę europejską, zwraca uwagę na żywotność dzieła biskupa z Hippony, jego wartość filozoficzno-teologiczną, a także retoryczne mistrzostwo autora. Praca Rzymowskiej bez wątpienia zainteresuje wszystkich, którym bliskie jest personalistyczne postrzeganie rzeczywistości.

Monika Kulesza w swoim opracowaniu *Mistyczka i gospodyni. Niecodzienna biografia Marceliny Darowskiej* przybliży dwa oblicza Darowskiej jako niepokalańskiej przełożonej, scalającej w sobie absolutny pragmatyzm i praktyczność gospodyni z wyżynami doznań mistycznych. Autorka z narracyjną pasją i solidnie dokumentując poszczególne etapy biografii Darowskiej, ukazuje Matkę Marcelinę jako nowoczesną i świadomą patriotkę, która swą troskę o dobro narodu wyraża zaangażowaniem we wszechstronną

¹² Wyraz *celebritas* w języku łacińskim ma kilka znaczeń; jedno z nich to sława, rozgłos. Zob. *Mały słownik łacińsko-polski*, red. nauk. Józef Korpanty, Warszawa 2001, s. 109; podobne znaczenie w języku francuskim ma wyraz *célébrité*: sława, rozgłos, a także osoba znakomita, sławna. Zob. K. Kupisz, B. Kielski, *Podręczny słownik francusko-polski polsko-francuski*, Warszawa 1968, s. 112.

edukację i wspieranie rozwoju młodych kobiet. Portret Darowskiej zostaje dopełniony poprzez omówienie kontemplacyjnego wymiaru jej biografii, owocującego stworzeniem polskiego języka mistycznego, co Jacek Woroniecki ujął w słowa: „Pierwszy raz język polski został użyty do oddania tajemniczej mowy Boga do człowieka”¹³.

Kolejny artykuł również dotyczy kobiet – ich zaangażowania społecznego i wychowawczego, a ponadto – naukowego. Anastazja Seul podejmuje refleksję nad autobiografią pisaną przez matkę i córkę – Bożenę Chrzastowską i Joannę Ciechanowską-Barnuś. Ich *Dwugłos z życia wzięty* zawiera materiał autobiograficzny zgrupowany według rozmaitych haseł ułożonych w porządku alfabetycznym. Hasła wskazują na rozległą panoramę wspomnień, chronologię wydarzeń, znaczenie wspólnoty rodzinnej, przyjacielskiej, religijnej i narodowej. Ta autobiografia jest zakorzeniona w polskiej kulturze dawnej i współczesnej oraz świadczy o poczuciu humoru autorek i o wielkiej ich wrażliwości na wartości humanistyczne.

Świat wartości humanistycznych oraz chrześcijańskich obecny jest także w kolejnym artykule *Radiacja autobiografizmu w twórczości Zofii Kossak*. Jego autorka Dorota Heck posługuje się terminem „radiacja”, traktując go analogicznie do terminu „promienianie”, używanego przez Karola Wojtyłę. W ten sposób pragnie wskazać na pozytywne i stałe oddziaływanie (auto)biografii na postawy moralne i kulturę pokoleń. Rysem, który odróżnia jej pisma autobiograficzne od nowoczesnych narracji tożsamościowych, jest rozszerzenie autobiografii o historię rodziny. Z analiz Doroty Heck wynika ponadto, że także powieści Kossak-Szczuckiej zawierają motywy lub sceny zbieżne z doświadczeniami życiowymi samej autorki.

Podobna zbieżność widoczna jest w artykule Elżbiety Gazdeckiej pt. *Najdłuższa polska autobiografia – fenomen twórczości Joanny Chmielewskiej*. Autorka przedstawia fenomen twórczości Chmielewskiej, która stosuje „autobiografizm wyrafinowany”. Rozwija się on „między prawdą a zmyśleniem” (Balcerzan), a pisarka odkrywa po latach, które elementy świata przedstawionego w jej kryminałach zostały wprost zaczerpnięte z realnego świata. Elżbieta Gazdecka, ukazując „najdłuższą polską autobiografię”, przekonuje, że literatura nazywana popularną może mieć pozytywny wpływ na rzeczywistość, może być wolna od prymitywnej, często upolitycznionej manipulacji.

Biografią innego twórcy zajęły się dwie autorki: Emanuela Bednarczyk-Stefaniak i Anastazja Seul. Przedmiotem ich analiz był *Krąg biblijny* Romana Brandstaettera. Literaturoznawczynie, powołując się na klasyfikację Małgorzaty Czerwińskiej, uzasadniają, iż *Krąg biblijny* jest specyficzną autobiografią duchową, gdyż wyrasta on z tradycji judaizmu i łączy tradycje protestancką oraz katolicką. Autorki zwróciły uwagę na dwa

13 J. Woroniecki, *Przedmowa do niewydanego drukiem życiorysu Matki Marceliny Darowskiej* (pióra S. Gertrudy Skórzewskiej), napisana 7 marca 1918 r., AGSN, sygn. F VII 5, s. 6.

aspekty odsłaniające świat wewnątrz Romana Brandstaettera: treści intelektualne i doznania duchowe. Te pierwsze związane są z bogactwem lektur, które zostały przedstawione w niniejszym artykule; drugie zaś to osobiste przeżycie spotkania z Bogiem za pośrednictwem dzieła sztuki, jakim była reprodukcja rzeźby z XVII wieku Innocenza da Palermo z kościoła San Damiano w Asyżu. To duchowe przeżycie zostało ukazane przez autorki artykułu w kontekście mistyki żydowskiej i chrześcijańskiej.

Odmienny materiał biograficzny przedstawia Katarzyna Buganik, pisząc o książce *Dzieciństwo w pasiakach* Bogdana Bartnikowskiego. Autor przedstawił w niej swoje doświadczenie z Auschwitz, w którym jako dziecko spędził kilka miesięcy. Po wielu latach, powracając pamięcią do bolesnej traumy, dokonał swoistego rozliczenia z przeszłością na kartach swej biografii. Katarzyna Buganik, idąc za myślą autora, mniej uwagi poświęciła przeżyciom duchowym, a więcej faktografii. Zwróciła także uwagę na cele, jakie założył sobie Bartnikowski, przedstawiając wybrane sytuacje z życia w obozie zagłady: świadectwo, edukacja i pełna szacunku pamięć o byłych więźniach.

Autorzy dwóch ostatnich artykułów wydobywają pewne elementy biografii z tekstów, które z założenia nie są biograficzne. Michał Banaszak dokonuje analizy wybranych wierszy Johna Donne'a, które zostały przełożone z języka angielskiego przez kilku tłumaczy, zaś Ewa Tichoniuk-Wawrowicz interpretuje zbiór 18 wywiadów Oriany Fallaci, które sama tłumaczy z języka włoskiego.

Michał Banaszak, zestawiając przekłady kilku utworów Donne'a z tekstem oryginalnym, rzuca światło na te zdarzenia z życia poety, których ślady dostrzegł w jego utworach. Autor artykułu z bogatej spuścizny literackiej wydobywa utwory, w których odnajduje trzy konteksty biograficzne. W tekstach tego przedstawiciela poetów metafizycznych XVII wieku wskazuje ślady konwersji na anglikanizm, echa wypraw wojennych i śmierci żony. Poetycki zapis tych zdarzeń został poddany wnikliwej analizie, co pozwoliło dostrzec mistrzostwo słowa artystycznego Donne'a, a także owoce prac translatorskich.

Ostatni artykuł zatytułowany przez Ewę Tichoniuk-Wawrowicz *Elementy autobiograficzne w zbiorze wywiadów „Gli antipatici” Oriany Fallaci* ukazuje włoską dziennikarkę, która przeprowadzając wywiady ze swymi rozmówcami, odsłania ich przeżycia, sposób postrzegania świata, a jednocześnie odsłania samą siebie. W ten sposób autorka, prezentując 18 portretów mniej i bardziej znanych postaci, przedstawia swój portret. Jej narracja autobiograficzna jest przesycona osobistymi odczuciami, wrażeniami, bogatą emocjonalnością, subiektywizmem ocen. Ewa Tichoniuk-Wawrowicz skupia się na relekturze tekstów Fallaci jako postaci godnej zainteresowania i zasługującej na to, by poświęcić jej swą uwagę.

Różne formy uprawiania (auto)biografistyki i biografistyki – od jawnie deklarowanego zapisu zdarzeń/przeżyć do zapisów ukrytych czy to w poezji, czy prozie – budzić mogą wiele rozmaitych refleksji i pytań, dotyczących wielu dziedzin, np. filozofii, teologii, historii, socjologii, psychologii, a także pytań egzystencjalnych. Czytelnikom zainteresowanym sposobem prezentacji wybranych postaci w naszym tomie „Scripta Humana” życzę prawdziwie inspirującej lektury.

Anastazja Seul

Luiza Rzymowska
Uniwersytet Wrocławski
ORCID: 0000-0002-2747-5108

WYZNANIA ŚW. AUGUSTYNA W REFLEKSJI FENOMENOLOGICZNEJ W XXI WIEKU

Twórczość Świętego Augustyna wywarła przemożny wpływ na myśl chrześcijańską. Intensywność i trwałość jej oddziaływania w tej intelektualnej oraz religijnej przestrzeni może być porównywana nawet do żywej i nieprzemijającej recepcji dzieł Platona w całej filozofii europejskiej.

Doktryna biskupa Hippony góruje ponad poglądami innych filozofów chrześcijańskich, jest monumentalna, co wyraził metaforycznie Stefan Świeżawski:

Zaważyła ona potężnie na potomności, jej cień pada na całość myśli chrześcijańskiej, na każdy prąd umysłowy¹.

Jest też fundamentalna, co przedstawił za pomocą metafory Leszek Kołakowski:

Dzieło Augustyna jest budowlą gigantyczną, na której wspierało się życie intelektualne chrześcijaństwa przez wieki, zarówno filozofia, jak teologia. Ogromna rozprawa *Państwo Boże*, największe dzieło chrześcijańskiego antyku, powstało przez okrutny przypadek, jakim było zdobycie i złupienie Rzymu przez Wizygotów w 410 r. Z tego przypadku powstała chrześcijańska filozofia historii, a także potężna odpowiedź – choć nie był to temat nowy – na sprawę mocy zła w bycie².

Cóż charakteryzuje całość tego dzieła? Jego badacze muszą się konfrontować z brakiem oczekiwanego rozdziału filozofii i teologii. Aureliusz Augustyn bowiem „przedstawia filozofię i teologię jako własne przeżycie, jako zagadnienie subiektywne, a nie intersubiektywne”³. Wyróżnia go „podejście psychologiczno-historyczne”⁴ i z jednej strony pragnienie wyłożenia treści tego, co pojął i kontemplował, a z drugiej – niechęć do systematyczności wywodu naukowego. Stąd Jacques Maritain uważał, że nauka Augustyna to wyraz osobistego przeżycia, którego źródłem są dary Ducha Świętego.

1 S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 338.

2 L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Kraków 2004, s. 77.

3 S. Świeżawski, *op. cit.*, s. 361.

4 *Ibidem*.

A ponieważ jest ona bardziej duszpasterskim nauczaniem niż systemem filozoficznym, Swieżawski pisze o Doktorze Łaski:

Augustyna można śmiało uznać za nauczyciela zachodniego chrześcijaństwa, wobec którego nikt nie przeszedł obojętnie⁵.

Bez niego, twierdził polski historyk filozofii, nie istniałaby teologia w takiej formie, w jakiej rozwijała się ona od XIII wieku. Co ciekawe, w wielkich systemach scholastyki antyaugustyńskiej krytykowany jest augustynizm, nie Augustyn⁶. Nadto „nawet i w krytyce przejawia się największa cześć dla Augustyna, a krąg jego wpływu jest bardzo szeroki: Anzelm, wiktoryni, Bonawentura, Roger Bacon, Henryk z Gandawy, Duns Szkot, Pascal, Malebranche i inni”⁷.

Berthold Altaner zaś sprecyzował ten wpływ, nazywając Augustyna z Hippony „zapewne najbardziej znaczącym teologiem Kościoła w ogóle”⁸:

Na życie Kościoła zachodniego wywierał głęboki wpływ aż do czasów nowożytnych, i to nie tylko na filozofię, dogmatykę, teologię moralną i mistykę, lecz także na życie społeczno-charytatywne, politykę Kościoła, prawo państwowe i kształt kultury średniowiecznej⁹.

Jako ów wielki nauczyciel św. Augustyn wnosi do filozofii chrześcijańskiej silny pierwiastek emocjonalny. W swoich dziełach zwraca się „do wnętrza *ja*, do podmiotu”¹⁰, jak zaobserwował Mikołaj Bierdiajew, stawiając ważną hipotezę:

Święty Augustyn był prawdopodobnie pierwszym, który zwrócił się w stronę egzystencjalnej filozofii podmiotu. Sformułował zasadę doświadczenia wewnętrznego i samowiarogodności świadomości. Uznał wątpliwości za źródło wiarygodności i dowód własnego istnienia. Dusza to według niego integralna osoba¹¹.

Zasada doświadczenia wewnętrznego przenika całą spuściznę Aureliusza Augustyna, lecz poprzez autobiograficzną narrację w *Wyznaniach*, spisanych ok. 397-400 roku, ten najwybitniejszy twórca pośród Ojców Kościoła czyni coś więcej – wprowadza odbiorcę w swoje osobiste doświadczenie wewnętrzne i pozwala mu uczestniczyć w tajemnicy duchowej przemiany. Choć nie zwraca się do czytelnika bezpośrednio, buduje z nim szczególną relację na obrzeżach tej najważniejszej i najintymniejszej – swojej relacji z Bogiem, sekretnej relacji *ja* narratora z Boskim *Ty*. Odsłonięcie takiej prywatności

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

8 B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 542.

9 *Ibidem*, s. 542.

10 M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji, Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 38.

11 M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przekład i wstęp W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 42.

było w dziejach literatury czymś nowym i zdumiewającym – uczyniło św. Augustyna prekursorem literatury konfesyjnej. W dziejach filozofii chrześcijańskiej zaś – prekursorem prądów mistycznych, zwłaszcza w połączeniu z jego nauką o iluminacji. Z kolei skupieniem na osobie ludzkiej jako podmiocie psychiczności i duchowości autor *Confessiones* inspirował personalistów. Niezwykła nuta brzmi w tych słowach *Wyznań*, świta w nich uczuciowość, wcześniej niedostępna rozważaniom filozoficznym:

Wielką, tajemniczą przepaścią jest człowiek, o Panie! Tyś policzył włosy na jego głowie i żaden nie spadnie bez Twej woli. Ale łatwiej zliczyć jego włosy niż jego uczucia i poruszenia jego serca¹².

Zygmunt Kubiak, polski tłumacz *Confessiones*, nadaje im szczytne miano jednej z najsłynniejszych książek, „jakie przechowuje nasza cywilizacja”¹³. Jej frapujący łaciński tytuł ma podwójne znaczenie: ‘wyznawanie’ w sensie spowiadania się z życia oraz ‘wysławianie’ w sensie pochwały mądrości Stworzyciela. Berthold Altaner pisał, że *Wyznania* „dają nadzwyczaj głęboki wgląd w wewnętrzny rozwój Augustyna (aż do śmierci jego matki w 387 r.) i pozwalają niejako wraz z nim przeżywać ciężką walkę toczoną przez niego o znalezienie spokoju w Bogu (1-9)”¹⁴. Tym samym tekst otwiera się na rozliczne interpretacje kolejnych pokoleń czytelników.

1. Miejsce *Wyznań* św. Augustyna w badaniach fenomenologicznych Natalie Depraz

Na początku XXI wieku najistotniejsze rozważania na temat wpływu Augustyna na dzieje filozofii możemy odnaleźć w nurcie współczesnej fenomenologii – u Natalie Depraz¹⁵, w jej wydanej w Paryżu w 2006 roku książce pt. *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète (Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna)*¹⁶.

Dlaczego warto zwracać się ku tej metodologii, gdy analizujemy świadectwa duchowości? Najtrafniej formułuje odpowiedź Anna Strzyżewska, pisząc:

[...] Fenomenologia rozpatrywana pod względem metodycznym jest filozofią antyscjentystyczną. Sprzeciwia się ona bowiem korzystaniu z metod właściwych naukom przyrodniczym, przy czym jej wyniki stanowią analizę fundamentów samych tych nauk – ich podstaw epi-

12 Św. Augustyn, *Wyznania*, IV 14. Wszystkie cytaty z *Wyznań* podaję za wydaniem: Św. Augustyn, *Wyznania*, przekład, wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 2008.

13 Z. Kubiak, *Od Tagasty do Ostii*, [w:] Św. Augustyn, *Wyznania*, op. cit., s. 7.

14 B. Altaner, A. Stüber, op. cit., s. 544-545.

15 Natalie Depraz, ur. w 1964 r. – wybitna przedstawicielka fenomenologii francuskiej (należy do trzeciego pokolenia fenomenologów we Francji), profesor filozofii. Pracuje na Uniwersytecie w Rouen i w Archiwum Husserla w Paryżu.

16 N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2010.

stemicznych. Metoda ta nie jest jednak metodą spekulatywną, lecz deskryptywną, polegającą na analizie czystych fenomenów jako danych wyjściowych dla każdego rodzaju wiedzy¹⁷.

Depraz w swojej oryginalnej pracy traktuje fenomenologię jak dyscyplinę filozoficzną opisującą kompleksowo (dzięki podejściu interdyscyplinarnemu) doświadczenie człowieka – każde doświadczenie – i próbuje w przełomowy sposób zwrócić ją ku praktyce. Idąc w ślad za Edmundem Husserlem, przypomina, że w opisie genezy fenomenów zewnętrznych i wewnętrznych filozof proponował metodę *epoché*. Tak nazywał zawieszenie sądu w oglądzie świata, oswobodzające z uprzedzeń, metaforycznie nazywane przezeń ujmowaniem w nawias tezy o świecie, a naukowo: redukcją transcendentálną. Jak pisze autorka, „dosłownie *epoché* odpowiada zawieszeniu zwykłego toku myślenia poprzez wtargnięcie w ciągłość przepływu myśli”¹⁸ – nie jest to jednak destrukcyjna negacja, lecz pozbawienie ważności takiej myśli, która skupia się wyłącznie na postrzeganym przedmiocie, a zakłóca obserwację aktu postrzeżenia¹⁹. Samą nazwę Husserl zapożyczył od starożytnych sceptyków, lecz nie czuł z nimi wspólnoty rozumienia tego pojęcia. Depraz zaś ponownie bada te związki, tropi motyw *epoché* tak w szkołach stoików i sceptyków, jak i u Ojców Pustyni oraz u św. Augustyna, gdyż interesuje ją genealogia tych dokonań, które w historii filozofii otworzyły bramy dla fenomenologii praktycznej.

W trzeciej części swojej pracy, pt. *Historia fenomenologii: archeologia dokonań*, w rozdziale pt. *Genealogia postaci*²⁰ autorka śledzi znaczenie dla ukształtowania się „protofenomenologii” trzech mistrzów wielkiej tradycji duchowej: Sokratesa, Chrystusa i Buddy. Chrystus jawi się tutaj jako rewolucjonista, który – według Husserla – celowo zbijał rozmówcę z tropu. Wywoływał u niego „postawę zapytywania”, powiązaną z metodą *epoché*²¹, lecz inaczej niż Sokrates – posługując się mową pełną antynomii, ujętą w przypowieści „o podwójnym porządku sensu”²², literalnym i symbolicznym. W dialogu z uczniami używał ambiwalentnych zwrotów, wytwarzając antynomię paraboliczną (zakłada ona „pojawienie się u słuchaczy obszaru niepewności i niezrozumienia”²³) i wprowadzając ich w zdumienie, które przywodzi do zadawania sobie pytań, a usuwa sprzeciw, jest więc transformujące (właśnie ono umożliwiło reformę prawa żydowskiego). Słuchacz Chrystusa stawał przed samym sobą, przed swoimi ograniczeniami i wahaniami – i musiał spróbować się odnaleźć, podsumowuje Depraz, „na

17 A. Strzyżewska, *O metodzie fenomenologii Husserla*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2014, nr 20, s. 218.

18 N. Depraz, *op. cit.*, s. 221 i n.

19 *Ibidem*, s. 222.

20 *Ibidem*, s. 203-227.

21 *Ibidem*, s. 207.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, s. 208.

nowym, przyprawiającym o zawroty głowy terytorium etyki bez koncesji, gdzie nie ma innego poczucia bezpieczeństwa niż to, które płynie (jeśli w ogóle można tak powiedzieć) z doświadczenia własnej niewiedzy i eksponuje nas na to, co nienazwane²⁴.

Pod znakiem *epoché* rozwija się następnie myśl Ojców Pustyni, powiązana z myślą stoicką – powiązanie to widać wyraźnie w świadectwach Antoniego Pustelnika, w jego umiłowaniu cnoty mędrca. Francuska badaczka zauważa jednak, że te dwa nurty zachowują odrębność, a ich syntezę przeprowadzi dopiero św. Augustyn. W tym celu oprze się na Klemensie Aleksandryjskim, Orygenesie i Grzegorzem z Nyssy, potrafiących wydobyć z antycznej filozofii zapowiedź chrześcijańskiego Objawienia. Autorka podkreśla:

Augustyn nie nawiązuje jednak do pojęcia cnoty – jako synonimu panowania nad sobą – ale przedstawia wewnętrzną podróż opisywaną w pierwszej osobie²⁵.

W tym miejscu Depraz wskazuje na wyjątkowe znaczenie *Wyznań*. Podobnie pisze o nich Kubiak: w końcowych sekwencjach *Confessiones* odnajduje świadectwo nie tylko pojednania osoby ludzkiej ze swoim Stwórcą, lecz także przekroczenia filozofii antycznej, „jej ideału duchowej harmonii człowieka, niewzruszoności mędrca”²⁶.

Nim jednak Depraz przejdzie do swoich wniosków z lektury książki Augustyna, objaśnia, jak potrzebne zawieszenie sądu zachodzi podczas modlitwy serca praktykowanej przez Ojców Pustyni i hezychastów. Uwaga skupionego na swym sercu mnicha, przyjmującego określoną pozycję ciała i spowalniającego rytm oddechu, czuwa nad zsynchronizowaniem toku słów z oddechem. Ten „pierwszy ruch uważności” nazywa autorka „konwersją”²⁷ (*conversio*), odwróceniem ludzkiej inteligencji i zwróceniem jej ku sobie samej. *Metanoia* nie dotyczy wyłącznie skruchy, lecz oznacza zwrot *nous*, czyli umysłu „jako świadomego rdzenia osobowej egzystencji”²⁸. Poprzez praktykowanie modlitwy Jezusowej – czyli powtarzanie zdania: „Panie Jezu Chryste, miej litość nad nami” – „człowiek, odkrywając własną nędzę, umieszcza w centrum absolut”²⁹.

Szczególną formę modlitwy dostrzega Depraz również w narracji *Wyznań*, pisząc rozdział zatytułowany: *Święty Augustyn a forma ćwiczeń duchowych* – określenie to odsyła nie tylko do *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli, lecz także do dzieła Pierre’a Hadota pt. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*³⁰. Badaczka rozpoznaje u narratora *Wyznań* ten sam „wewnętrzny ruch modlitwy”³¹ co u Ojców Pustyni, przypominając, że *metanoia* św. Augustyna pokazuje interwencję Objawienia w jego wnętrzu, doprowadzając go

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*, s. 217.

26 Z. Kubiak, *op. cit.*, s. 20.

27 N. Depraz, *op. cit.*, s. 218.

28 *Ibidem*, s. 219.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

do zakwestionowania własnego życia – dlatego właśnie „dziewięć pierwszych ksiąg *Wyznań* zajmuje poruszająca opowieść o nawróceniu”³². Nie umknęła także uwadze autorki kluczowa rola stosunku narratora do czasu:

[...] Jesteśmy obecni w czasie dzięki temu, że mamy jego świadomość. Odniesienie do chwili i do jej rozwijania się uwarunkowuje nas również na głębię naszego stosunku do samego siebie³³.

W jaki sposób wiąże filozofka Augustynowe ćwiczenia z metodą Husserla? Najważniejsza jest dla niej księga dziesiąta *Wyznań*, poświęcona badaniu sumienia, w której autor opisuje różne etapy „ćwiczeń duchowych” oraz swoje stany życia wewnętrznego³⁴. Augustyn dobrze oddaje „napięcie duszy zwróconej jednocześnie ku samej sobie i ku Bogu”³⁵ – Depraz nazywa to uważnością, jak też ruchem uwagi, który polega na odwoływaniu się do pamięci w celu przeniknięcia życia danej osoby. Przy czym nie same wspomnienia pozwalają mu spojrzeć inaczej na minione wydarzenia, lecz pamięć o Bogu. Należy tutaj dodać, że spostrzeżenia autorki są zgodne z wnioskami badaczy jego teologii: „Augustyn podkreśla wielką rolę pamięci, ale nie pamięci przeszłości jak u Platona, lecz pamięci współczesnej”³⁶.

O Augustynowym opisie protofenomenologicznym Depraz pisze:

Mamy tu do czynienia z niezwykle precyzyjnym opisem, który w równym stopniu porusza wyobraźnię, co różne sfery zmysłowości. Dotyczy on zjawiska dużo później określonego przez Husserla mianem zwrotu refleksji oraz stabilizowania go w czasie (to znaczy: podtrzymywania go i wywoływania na nowo w pamięci)³⁷.

Autorka wykryła zatem nić łączącą Chrystusową metodykę prowadzenia dialogu, metodykę modlitwy ojców pustyni oraz Augustynową metodykę autobiograficznego opisu przeszłości. Wszystkie trzy formy ćwiczeń duchowych dotyczą pracy nad uruchomieniem uważności. Swoisty ruch uwagi pozwala dokonać radykalnej zmiany życia, pełnej konwersji.

Triada: Jezus Chrystus – Ojcowie Pustyni – św. Augustyn jest bardzo ciekawa i historycznie, i geograficznie. Istotnie twórczość biskupa Hippony domyka proces formowania się chrześcijaństwa. Pisał o tym Alfred North Whitehead:

Chrześcijaństwo opiera się na intensywnym studium znaczenia pewnych historycznych zdarzeń, rozproszonych nieregularnie w okresie około tysiąca dwustu lat, począwszy od żydowskich proroków i historyków, a skończywszy na ustabilizowaniu zachodniej teologii przez Augustyna. Opowieść ta rozciąga się na wschodnich wybrzeżach Morza Śródziemnego, od Palestyny proroków po Ateny Platona; kulminuje w Galilei i Jerozolimie, choć jej

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, s. 220.

36 S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 347.

37 N. Depraz, *op. cit.*, s. 220.

centrum przemieszcza się niepewnie między Antiochią, Efezem, Egiptem, Rzymem, Konstantynopolem i Afryką. Kiedy Augustyn umarł w 430 roku, główne rysy religii narodów europejskich zostały ustalone. Już wtedy były w niej obecne wszystkie możliwe dlań formy³⁸.

2. Znaczenie opisu podróży wewnętrznej w *Wyznaniach*

Wspomniałam już, że Depraz uwypukla fakt przedstawienia w *Wyznaniach* podróży wewnętrznej – przedstawienia w pierwszej osobie.

Kubiak w swoim wstępie do przekładu *Confessiones* (w wydaniu z 2008 r.) pt. *Od Tagasty do Ostii* pokazuje rzeczywistą wędrówkę narratora z miejsca na miejsce, czyli podróż „geograficzną”, jak również używa metafory podróży w odniesieniu do jego rozwoju intelektualnego:

Od momentu przeczytania w dziewiętnastym roku życia (373 po Chr.) *Hortensjusza* aż do wydarzeń własnej biografii duchowej, które się rozegrają w latach 386-387 i których zapis kończy narrację historyczną *Wyznań*, Afrykańczyk odbywa pełną niepokoju wędrówkę filozoficzną³⁹.

Styl narracji autobiograficznej *Wyznań* ma właśnie taką piękną cechę: w książce zostały ukazane trzy podróże w sposób niezwykle płynny, żywy i plastyczny, otwierający szeroko przed oczyma wyobraźni czytelników okna, za którymi mogą zobaczyć nie makietę północnej Afryki, nie martwą scenografię teatralną, ale prawdziwe otoczenie autora i jego ujęcia w różnych planach. Nie znając języka filmu, autor *Wyznań*, gdy opisuje zdarzenia, chętnie stosuje techniki narracyjne przypominające nam, współczesnym, techniki filmowe. Możemy bowiem wyodrębnić w tekście pewne sceny, wyraziste, złożone z ujęć, a może nawet sekwencje. Z pewnością opis aktu nawrócenia narratora w ogrodzie, pełen i liryzmu, i dramatyzmu, układa się w sekwencję.

Jeśli „reżyseria filmu polega na umiejętności czytelnego opowiadania wydarzeń rozgrywających się w czasie i przestrzeni, za pomocą odpowiednio użytych środków wyrazowych i dźwiękowych”⁴⁰, to właśnie tego dokonuje Augustyn: więcej niż opowiada – c z y t e l n i e opowiada o wydarzeniach ze swojej przeszłości za pomocą specjalnych środków. Bezspornie są to środki retoryczne, pozwalające Augustynowi obrazowo szkicować owe trzy podróże.

Pierwszą podróż, tę oczywistą, dzieli na odcinki zmiany miejsca życia, zwroty w relacjach z ludźmi i przeobrażenia działalności Augustyna; drugą tworzą ścieżki poszukiwań rozbudzonego umysłu, błądzącego wśród tego, co intelektualiście oferowała

38 A.N. Whitehead, *Przygody idei*, przekład i skorowidz M. Piwowarczyk, opracowanie i wstęp P. Gutowski, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa 2020, s. 196 i n.

39 Z. Kubiak, *op. cit.*, s. 10.

40 J. Plisiecki, *Język filmu i jego mowa*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2010, t. 1, s. 163.

ówczesna kultura literacka i filozoficzna; trzecia to tajemniczy ruch doświadczenia wewnętrznego. Autor potrafi złączyć owe trzy wymiary w całość, osiągając jedność wspomnień-wyznań – z pewnością dzięki znajomości *dispositio*, retorycznych reguł kompozycyjnych, i dzięki zjawisku grupowania zdarzeń z przeszłości. Whitehead pisał, że „grupowanie zdarzeń jest wynikiem pewnej wspólnej funkcji, którą spełniają one w doświadczeniu podmiotu spostrzegającego. Zgrupowane zdarzenia osiągają wtedy jedność”⁴¹. Funkcja tych zdarzeń staje się zrozumiała, gdy czytamy ten fragment *Wyznań*:

Niech się śmieją ze mnie ludzie dumni, tacy, których jeszcze nie obaliłeś zbawiennie i nie ugodziłeś, Boże mój. Ja jednak ku Twojej chwale wyznaję te zawstydzające czyny. Proszę, pozwól mi przejść w pamięci jeszcze raz te błędne drogi moje, te manowce, i złożyć Tobie ofiarę radosną. Bez Ciebie bowiem kimże byłbym, jeśli nie istotą biegnącą ku przepaści?⁴².

Dwie pierwsze podróże są niezwykle ważne dla trzeciej, ukrytej. Zmiany miejsc, środowiska, otoczenia domowego wpływają na świat wewnętrzny młodego Augustyna. To nie jest bez znaczenia, w jakim miejscu i czasie dobiegnie końca wielowarstwowy proces jego nawrócenia – w ogrodzie przy domu wynajmowanym przezeń i jego bliższych w gwarnym Mediolanie, faktycznej stolicy cesarstwa zachodniego, w roku 386, po burzliwych wydarzeniach w życiu osobistym autora, po rozpadzie projektu założenia wspólnoty filozofów i po rozstaniu z Bezimienną, jak nazywa Kubiak towarzyszkę życia Augustyna, która zmuszona do odjazdu, zostawiła przy nim Adeodata, ich syna. I nie jest bez znaczenia umiłowanie filozofii przez autora *Wyznań* – to ono wpłynie na zerwanie z fałszem odkrytym w manicheizmie, zgodnie z tą funkcją filozofowania, która daje możliwość śmiałej rewizji teorii, doktryn czy stanowisk. Z kolei lektura dialogu Cyserona *Hortensjusz*, niezachowanego do naszych czasów, spowoduje u Augustyna pierwszy etap przemiany duchowej.

I oto następuje moment kulminacyjny: płacz skruchy w mediolańskim ogrodzie, czyli jedna ze wspomniałych scen w sekwencji nawrócenia bohatera autobiografii:

A skoro dociekliwa myśl zgarnęła z najskrytszych ostepów duszy całą moją nędzę i wyciągnęła ją na powierzchnię, przed oczy mego serca, wtedy się wreszcie zerwała we mnie burza, niosąc deszcz łez rzęsiстых. Aby się wypłakać, podniosłem się i odszedłem od Alipiusza. Wydało mi się, że najlepiej jest płakać w samotności. Odszedłem więc dostatecznie daleko, aby nawet jego obecność mi nie przeszkadzała. Musiał się domyślać, co się ze mną dzieje, bo zdaje się, że odchodząc, coś do niego powiedziałem i głos mój już wtedy się łamał wzbierającym we mnie płaczem. Alipiusz, porażony zdumieniem, pozostał tam, gdzie przedtem siedzieliśmy razem. A ja rzuciłem się gdzieś na ziemię, u stóp drzewa figowego.

41 A.N. Whitehead, *op. cit.*, s. 240.

42 Św. Augustyn, *Wyznania*, IV 1.

Już nie powstrzymywałem łez, które zaraz popłynęły z moich oczu strumieniem – ofiara, jaką Ty łaskawie przyjmujesz⁴³.

Wyznania to książka o zmianie poglądów. To jest zasadnicze osiągnięcie św. Augustyna: dokonanie tej zmiany i doniosłe literacko, arcy mistrzowskie, a zarazem psychologiczne – i w tym sensie: wyprzedzające kilka epok – jej opisanie. Najcelniej ujął to Whitehead w swoich *Przygodach idei* w 1933 roku:

Nie nawiązuję tu jedynie do faktu, że ludzie zmieniają poglądy wraz z wiekiem lub też z postępem bądź regresem wiedzy. Ważną kwestią jest sposób, w jaki poglądy są utrzymywane, i waga, jaką się przypisuje ich poszczególnym sformułowaniom. Święty Augustyn zmienił swoje poglądy. Nie tylko uświadomił wszystkim epokom tragiczną intensywność uczuć związanych z nawróceniem, ale także poświęcił całe życie, aby dokładnie wyrazić nowe doktryny. Pozostał platończykiem i jego zainteresowanie doktryną łaski było platońskim dążeniem, by jasno powiedzieć, w jaki sposób skończone ludzkie życie może partycypować w boskich doskonałościach⁴⁴.

Z tego wynika potężne dziejowe znaczenie indywidualnego doświadczenia autora *Wyznań*:

Wyświadczył wielką przysługę cywilizacji, dostarczając zachodniej Europie precyzyjnego sformułowania wielkich zagadnień tuż przed nadejściem barbarzyńców. Dzięki niemu zachodnie chrześcijaństwo przetrwało i miało wpływ na cywilizację, nie degenerując się do tradycyjnych zabobonów typu abisyńskiego⁴⁵.

Przywołane przez Depraz zagadnienie zwrócenia się inteligencji ku samej sobie wiąże się z koncepcją samopoznania w nauczaniu św. Augustyna i jego wspomnianym przez Whiteheada „platońskim dążeniem”. Prawdopodobnie autorka nie знаła pracy pt. *Platonismus in Christentum (Platonizm w chrześcijaństwie)* Wernera Beierwaltesa z 1998 roku, w której autor objaśnia:

Programowa odpowiedź Augustyna na postawione w *Soliloquiach* pytanie o *ratio* brzmi: *Deum et animam scire cupio. Nihil plus? Nihil omnino*. Zgodnie z tym celem, czyli chęcią poznania bytu ducha ludzkiego i danych mu możliwości, lecz nie mniej ich boskiej zasady, należałoby tak oto pojmować podstawową filozoficzną i teologiczną intuicję Augustyna: poznanie duszy czy ducha, przy współdziałaniu oświecającej ludzkie myślenie łaski boskiej, przypisane jest i zlecone człowiekowi; ale w tym stopniu, w jakim dusza i duch tworzą i określają człowieka, samopoznanie jest nadrzędnym celem wszelkiego poznania i wiedzy i ich fundamentów też. Ponieważ samopoznanie wskutek treściowej konieczności dokonującego się myślenia nie może ograniczyć się solipsystycznie do siebie, staje się nieodzownym założeniem i rokującą nadzieję drogą poznania Boga⁴⁶.

43 Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII 12.

44 A.N. Whitehead, *op. cit.*, s. 128.

45 *Ibidem*.

46 W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty 2003, s. 167 i n.

Beierwaltes, historyk filozofii, buduje inną triadę niż Depraz: Plotyn – św. Augustyn – Marsilio Ficino, włączając myśl biskupa Hippony w nurt platonizmu. Nie zgadza się z mniemaniem, że widoczne w *Wyznaniach* Augustynowe odkrycie jaźni czy samoświadomości było epokowym odejściem od poglądów starożytności – uważa, że inspirował go w tym Plotyn, że „Augustyn działał również pod wpływem intelektualnych bodźców neoplatonizmu”⁴⁷:

Widać to już w jego koncepcji świadomego odwrotu od sfery wielości i zmysłowości, dokonywanego zarazem jako nawrót duszy, ducha i myślenia wraz ze wszystkimi siłami emocjonalnymi do własnego wnętrza. Zwrot czy odwrót ku wnętrzu, do wewnętrznego człowieka to wszakże nie wycofanie się i zamknięcie w bezświatowej subiektywności, raczej równa się on coraz silniejszemu uświadamianiu sobie własnych korzeni, uświadamianiu, które dokonuje się jako wewnętrzny wzlot myśli ku jej boskiej zasadzie⁴⁸.

Beierwaltes podąża dalej niż Depraz za autorem *Wyznań*, badając problematykę tego zwrotu ku wnętrzu. W *Wyznaniach* analizuje bowiem tak zwaną wizję z Ostii w księdze siódmej. Augustyn doświadczył jej po lekturze ksiązek platoników – ksiązek przełożonych z greki na łacinę, w których odnalazł cytowany Prolog Ewangelii Janowej, czyli syntezę wiary Kościoła:

Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem, światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie, ani nawet nie jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dzienne wielokrotnie, wielokrotnie się wzmogło i rozjaśniło, i całą napełniło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem, ale nie tak jak oliwa jest nad wodą ani nie tak jak niebo jest nad ziemią. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, którą miłość zna⁴⁹.

Po języku tej wizji poznajemy wyzwolenie Augustyna z manicheizmu – dusza nie może być częścią Boga, jest stworzona i jako taka: zdolna do oglądania światła iluminacji Bożej. Choć nie następuje tu opis zjednoczenia duszy z Bogiem, niewątpliwie fragment ma pewne cechy świadectwa doświadczenia mistycznego i dlatego bardzo cenna jest jego analiza w *Platonizmie w chrześcijaństwie*⁵⁰.

Warto zaznaczyć, że Beierwaltes w specyficzny sposób rozumie konwersję narratora *Wyznań*: uważa, że ideę *reditio in se ipsum* (ideę powrotu do samego siebie) Augustyn

47 *Ibidem*, s. 168.

48 *Ibidem*.

49 Św. Augustyn, *Wyznania*, VII 10.

50 Zob. W. Beierwaltes, *op. cit.*, s. 168-174.

przejął od Plotyna lub Porfiriusza (lub od obu) i rozwinął ją jako „wzlot we wnętrzu” (*ascensus in corde*)⁵¹. Eksponując i wznosząc się samoświadomość, i nadbyt prawdy apriorycznej, której boskość jest oczywista, Augustyn wszakże dokumentuje różnicę między własnym i Plotyna rozumieniem Prawdy. W jego teologii pojęcie Boga okazuje się inne niż u Plotyna mimo tych samych atrybutów Absolutu (jedność, dobroć, bezpoczątkowość, transcendencja, niepojmowalność, nieskończoność i moc). Tak Beierwaltes interpretuje poznanie Boga przez autora *Wyznań*:

Inaczej niż by się to dało pomyśleć o bezrelacyjnym, nadbędącym i nadmyślącym Jednym, Augustyn w świadomej, a ukrywanej refleksji filozoficznej utożsamia Boga z niezmiennym, bezczasowym SOBĄ SAMYM, wypowiadającym siebie samego w „jestem, który jestem”; pojmuje Go jako wieczny rozum (*ratio aeterna*), jako *intelligentia* czy *primus ac summus intellectus*, obejmujący w sobie niezmiennie idee jako przedpojęcia mającego być stworzonym światu i w ten sposób obecny jako sam byt, żyjący przez myślenie (*unum omnia*)⁵².

Bóg, do którego mówi narrator w *Wyznaniach*, nie dałby się pomyśleć jako byt bezrelacyjny. Istotą tej książki jest naoczne – przy czytelniku-świadku – rozwijanie i najgłębiej osobowe przeżywanie relacji: *ja*, człowiek – *Ty*, Bóg. Ten proces zachodzi podczas podróży wewnętrznej, mającej wiele płaszczyzn. W samym planie duchowych zdarzeń zawierają się: wędrowanie daleko od Boga, zwrot, wędrowanie ku Niemu, ale wektorów jest tu więcej. Ten opis ma swój punkt kulminacyjny w akcie konwersji narratora w księdze VIII, lecz poprzedza go akt samopoznania z ruchem w górę, czyli „wzlot we wnętrzu” w księdze VII. *Confessiones* to bowiem podróż zarówno przez pamiętane zdarzenia, jak i przez to, co nieznanne, a przecież poznawane z natężeniem uwagi, wysiłkiem i pasją. To także podróż najwrażliwszego *ja* autora poprzez odsłaniający, obnażający jego duszę żywioł narracji – podróż myśli i uczuć, ruchliwość wyznań przyjmujących kształt nadawany im i przez te nieustannie zmieniające się, i przez te powtarzające się słowa, zdanie po zdaniu, od początku trwania opowiadania do jego końca.

3. Znaczenie kunsztowności *Wyznań* dla filozofii

Kunszt literacki św. Augustyna sprawi, że *Confessiones* staną się wzorcem dla późniejszych pisarzy autobiografii i niewyczerpanym źródłem inspiracji dla poetów oraz prozaików wszystkich czasów. Opis podróży wewnętrznej w *Wyznaniach* miał zatem znaczenie i dla filozofii, i dla literatury, albowiem oczarowywał swoją formą oraz dawał asumpt do tworzenia nowego typu narracji. Pisał o tym Jan Balbierz, podkreślając zarazem powtarzalność ramy narracyjnej – podróżowania, wędrowania, pielgrzymowania

51 *Ibidem*, s. 169.

52 *Ibidem*, s. 172.

w dosłownym i symbolicznym sensie. To nie tylko motyw podróży rozpoznawalny w tekstach, lecz także swoisty szkielet kompozycyjny utworu:

Wzorzec narracji autobiograficznej został jednak ukonstytuowany znacznie wcześniej [niż *Wyznania* Jeana-Jacques'a Rousseau – przyp. L.R.], historycy tej formy najczęściej wskazują na *Wyznania* św. Augustyna. Tam właśnie pojawia się, złożona z kilku etapów, struktura rozpoczynająca się od zgodnego z naturą dzieciństwa, po którym następują upadek i wygnanie, wędrówka, kryzys, epifaniczne nawrócenie, a wreszcie nowe narodziny i powrót. Owe „figury augustyńskie” ulegają w późniejszej literaturze licznym modyfikacjom i tak np. w romantyzmie chrześcijańskie *peregrinatio* zmienia się w różnorakie formy, geograficznej lub duchowej podróży, ich szkielet pozostaje jednak zasadniczo niezmienny⁵³.

Przyglądając się fenomenowi Augustynowego opisu introspekcji, Natalie Depraz nie przeprowadza w swojej książce analizy filologicznej czy retorycznej tekstu *Wyznań*, jednakże należy się spodziewać, że takie działanie potwierdziłoby intuicję badaczki. Cały tekst *Wyznań* opiewa Boga, który daje osobie ludzkiej łaskę konwersji.

W księdze pierwszej czytamy:

Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie⁵⁴.

W łacińskim oryginale zdanie to brzmi: „[...] quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”⁵⁵. W dosłownym, surowym tłumaczeniu pierwszą jego część można zapisać tak: „ponieważ uczyniłeś / stworzyłeś nas **ku Tobie**” albo: „ponieważ uczyniłeś / stworzyłeś nas **według siebie**”, czyli: „stworzyłeś nas na swój obraz”, gdyż brzmi tutaj echo innego zdania: *Ad imaginem quippe Dei factus est homo* (Księga Rodzaju 1, 27). Wolno zatem przetłumaczyć tę frazę i tak: „Albowiem stworzyłeś nas zwróconymi ku Tobie”, ponieważ w akcie stworzenia człowiek był zwrócony twarzą ku Stwórcy, czyniącym go na swoje podobieństwo – taka jest głębia tej myśli, przenikającej całość dzieła. Na przykład w księdze drugiej autor wyznaje Bogu, że jego matka bała się wędrówki syna „krętymi drogami tych, co zwróceni są do Ciebie plecami, a nie twarzą”⁵⁶. Problematyka *Wyznań* jest skoncentrowana wokół zwrotu umysłu ku swemu Stwórcy – a właśnie o tym zwrocie pisze Depraz – i ewangelicznej *metanoi*, czyli takiej przemiany życia, która sprawi, że człowiek rozpocznie autentyczny dialog z Bogiem.

Fascynujące są w *Wyznaniach* zabiegi adresowania narracji: ponieważ jej znaczna część to monolog *ja* do *Ty*, przeobfite są przejścia od trybu opowiadania do apostrof i od apostrof do trybu opowiadania. Słuchaczem monologu duszy, adresatem auto-

53 J. Balbierz, „Jeśli nie lepszy, w każdym razie jestem inny”. Kilka uwag o współczesnej teorii autobiografii, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 2008, t. 3, z. 1, s. 12.

54 Św. Augustyn, *Wyznania*, I 1.

55 S. Aurelii Augustini, *Confessiones*, Oxonii, J.H. Parker; J.G. et F. Rivington, Londini 1883, <https://archive.org/details/a545544600auguuoft/page/n17/mode/2up> [dostęp: 19.08.2020].

56 Św. Augustyn, *Wyznania*, II 3.

biograficznego przekazu jest Bóg. Owo stopniowe zacieśnianie relacji między Nim i narratorem, tożsamym z autorem książki, wyraża ducha teologii Augustyna – najmniej dwa jej aspekty, które przedstawię, sięgając po zwięzłe komentarze Kołakowskiego.

Po pierwsze – potrzebę poznawania jedynie Boga i duszy.

Boga i duszę poznać to wszystko poznać: stworzenie i cel stworzenia, ład świata i boską w nich obecność, nasze poznawanie świata, a więc ideę prawdy, siłę rozumu i siłę wiary, miejsce człowieka w kosmosie i naturę czasu⁵⁷.

Po drugie – potrzebę kochania jedynie Boga dla Niego samego.

Z tego, że Bóg jest dobrem absolutnym, wynika, że On jeden zasługuje na cześć, wiarę i miłość jako cel sam w sobie: tylko poprzez odniesienie do Niego wolno nam kochać Jego stworzenia, a więc ludzkich współuczestników naszego losu. Świat jest pełen śladów Boga, Bóg jest blisko i jest nieustannie w duszy naszej obecny, chociaż możemy się od Niego odwracać, gdy nie miłość nami kieruje, ale pożądanie, czyli miłość własna⁵⁸.

Także granice kompozycyjne trzynastu ksiąg *Wyznań* ich twórca inkrustował wypowiedziami skierowanymi do Boga. O układzie ksiąg pisał z wycuciem ich tematyki Altaner:

Wyznania przybierają często charakter nader surowych samooskarżeń, ale jednocześnie są wyrazem uwielbienia Boga i dziękczynnej modlitwy za Jego łaskawe kierownictwo. Księga dziesiąta daje psychologiczną analizę i opis duchowych przeżyć i stanów do czasu spisania wyznań. Księgi od jedenastej do trzynastej zawierają wnikliwie, nawiązujące do biblijnych relacji o stworzeniu, rozważania na temat Boga i świata, czasu i wieczności; Augustyn pragnie w nich uwielbić Boga i okazać Mu chwałę za ofiarowane mu światło w sprawach religijno-intelektualnych⁵⁹.

Każda księga rozpoczyna się zdaniem-apostrofą, wprowadzającym kolejną apostrofę lub łańcuch apostrof, lub inne rozwinięcie artystycznego wstępu – za każdym razem jest to efektowne *exordium*, przygotowane zgodnie z zasadami sztuki retorycznej, wprowadzające nastrój intymności i bliskości, nastrój zwierzeń, wyznań, bezkresnego otwierania serca w całkowitym zaufaniu. Każda księga – prócz trzeciej, czwartej i siódmej, w których zwrot do Boga występuje także we wstępie, lecz opóźniony o kilka zdań. Przyjrzyjmy się różnorodności apostrof w pierwszych zdaniach ksiąg:

Księga I, 1. Jakże wielki jesteś, Panie⁶⁰.

Księga II, 1. Przywołam teraz we wspomnieniu dawną obrzydliwość, ten jad, którym ciało zatrzymało duszę – przywołam nie dlatego, jakoby go lubił, lecz po to, abym Ciebie umiłował, Boże.

Księga III, 1. Przybyłem do Kartaginy, gdzie kocioł występnych namiętności huczał dokoła

57 L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 77.

58 *Ibidem*, s. 78.

59 B. Altaner, A. Stüber, *op. cit.*, s. 545.

60 Św. Augustyn, *Wyznania*, I 1 (i następne księgi, jak podano w tekście).

mnie. [...] Tak naprawdę potrzeba mi było pokarmu wewnętrznego, Ciebie samego, Boże mój – ale tego głodu nie uświadamiałem sobie.

Księga IV, 1. W okresie owych dziewięciu lat, od dziewiętnastego do dwudziestego ósmego roku życia, zarówno sam byłem uwodzony, jak innych wodziłem na manowce. [...] Niech się śmieją ze mnie ludzie dumni, tacy, których jeszcze nie obaliłeś zbawiennie i nie ugodziłeś, Boże mój.

Księga V, 1. Przyjmij te wyznania, ofiarę, jaką składają moje usta Tobie, który je stworzyłeś i skłoniłeś do tego, by słały imię Twoje.

Księga VI, 1. Nadziejo moja od młodości, Boże mój, gdzie byłeś przez cały ten czas?

Księga VII, 1. Umarła już moja młodość, zła, haniebna, i wchodziłem w wiek męski. [...] Za substancję uważałem tylko to, co można dostrzec oczyma. Ciebie jednak, Boże, nie wyobrażałem sobie w postaci ciała ludzkiego; taki błąd odrzuciłem już na początku moich studiów filozoficznych.

Księga VIII, 1. Pragnę Ci złożyć dzięki, Boże mój, opowiadając o Twoim miłosierdziu dla mnie.

Księga IX, 1. O, Panie, jam sługa Twój, jam sługa Twój i syn służebnicy Twojej.

Księga X, 1. Pragnąłbym Cię poznać, o Panie, który mnie znasz.

Księga XI, 1. Ty, Panie, jesteś w wieczności – czy więc nie wiesz, że mówię to wszystko do Ciebie?

Księga XII, 1. Jakże się krząta serce moje, Panie – w tym moim ubogim życiu – potrząśnięte słowami Twego Pisma Świętego!

Księga XIII, 1. Do Ciebie wołam, o Boże mój, pełen miłosierdzia dla mnie, który mnie stworzyłeś i nie zapomniałeś o mnie wtedy, gdy ja o Tobie nie pamiętałem.

Posługując się terminologią retoryczną, musimy jednakże stwierdzić, że w *Confessiones* wyznający ma dwóch odbiorców swoich wyznań. Bóg jest Odbiorcą prymarnym, natomiast odbiorcą sekundarnym w zamyśle autora są czytelnicy. Nie zapomina o nich Augustyn; dowodzą tego takie zwroty jak: „Niech o tym czyta, kto zechce”⁶¹ lub ten piękny fragment o zmarłej matce narratora, o św. Monice:

Oby jej ostatnia zwrócona do mnie prośba wypełniła się w modlitwach wielu czytelników tych wyznań obficie, niżby się mogła wypełnić w moich tylko modlitwach⁶².

Kunszt Aureliusza Augustyna, wytopiony w piecu sztuki retorycznej, widoczny w każdym z jego utworów, w *Wyznaniach* wprost olśniewa. Język utworu, przesiąknięty frazeologią biblijną, rozpięty między doskonałym opanowaniem rozmaitych konwencji a genialną oryginalnością stylu, jest pełen blasku ze względu na swoje unikalne piękno i na niespotykaną dotąd żarliwość w opisie doświadczenia wewnętrznego. Autor miał wówczas około 43-46 lat, zatem książka była owocem dojrzałego talentu pisarskiego, inspirowanego najznakomitszymi utworami starożytności. Dlatego Manuel Maria Carrilho zaleca jej lekturę badaczom historii retoryki:

61 Św. Augustyn, *Wyznania*, IX 12.

62 *Ibidem*.

Święty Augustyn jest tu szczególnie interesujący, gdyż zanim nawrócił się na chrześcijaństwo, był wybitnym mistrzem retoryki o silnych przekonaniach cycerońskich⁶³.

Jak pokazałam w zakończeniu książki *U źródeł pojmowania retoryki, twórczość św. Augustyna* stanowi punkt zwrotny w dziejach retoryki grecko-rzymskiej⁶⁴. Przełom w sztuce spowodowały jego koncepcja mądrości i teoria poznania. Swoją krytyczny, pełen goryczy stosunek do studiów retorycznych i wyuczonego zawodu retora Augustyn wyraził w *Wyznaniach*, natomiast nowe wartościowanie retoryki przedstawił w dziele *O nauce chrześcijańskiej*, będącym zarysem „syntezy antycznego wykształcenia i teologii chrześcijańskiej, który wywierał bardzo wielki wpływ na następne stulecia”⁶⁵. W jego czwartej księdze autor zajął się problemem natchnienia mówcy, stawiając tezę, że piękno wzbudza w języku wyrażana idea, nie środki wyrazu, nie technika, kierująca staraniem o ich najlepszy dobór.

W warstwie fabularnej *Wyznań* ze wspomnień Augustyna wyłania się negatywny obraz sztuki retorycznej, odwołującej się do ziemskiej hierarchii, do potrzeby dominacji, rywalizacji i korzyści materialnych, sprzecznych z powołaniem osoby ludzkiej, skoro tkwi w niej *imago*, właściwy obraz Boży, a w jej duszy odbija się Trójca Święta. Ale w harmonii konstrukcji książki, w jej oszałamiająco bogatej szacie językowo-stylistycznej święci triumfy najwytworniejsza retoryka, wieloletnie doświadczenie Augustyna w porywającym słuchacza mówieniu i dającym rozkosz czytelnikowi pisaniu. *Confessiones* zostały bowiem ukształtowane w duchu nowej sztuki słowa, ewokowanej w piśmie *O nauce chrześcijańskiej*. To zaś zbadawszy, wyprowadziłam następujący wniosek:

Wątek piękna mowy płynącego z żarliwości mówcy, odnaleziony w dziele Augustyna ukazuje nam zasadniczą przemianę w pojmowaniu sztuki retorycznej, zgodną z nowymi potrzebami osoby w świecie chrześcijańskim: ostoją mówców nie będzie już wykształcenie, nauki mistrzów wymowy czy żmudne ćwiczenia, ale ich osobista siła wewnętrzna, duchowa, żar uczuciowy, natchnienie. Nie zmienia się natomiast osadzenie sztuki retorycznej w rzeczywistości odwzorowywanej w języku, piękno słowa rodzi się bowiem i tu z siły tkwiącej w rzeczach, które mówca przedstawia zgodnie z regułami logicznego myślenia⁶⁶.

Z pewnością trudno by nam było znaleźć w światowej prozie wypowiedzanie uczuć do Boga ujęte w tak kunsztowne, tak misternie zbudowane zdania jak w *Wyznaniach*. Szlachetne wysłowienie myśli wiąże się tutaj nie tylko z wirtuozerią poetycką, siłą wyrazu artystycznego i naturalną dla autora elegancją w prozie, ale prawdopodobnie także z samym stylem antytetycznego myślenia.

63 M. Meyer, M.M. Carrilho, B. Timmermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, red. M. Meyer, przeł. Z. Baran, Warszawa 2010, s. 76.

64 L. Rzymowska, *U źródeł pojmowania retoryki*, Wrocław 2013, s. 133-139.

65 B. Altaner, A. Stuiber, *op. cit.*, s. 561.

66 L. Rzymowska, *op. cit.*, s. 138 i n.

Oto dwie przykładowe apostrofy, w których Augustyn, mistrz inwencji, kompozycji i elokucji, operuje dużą skalą afektów perswazyjnych: afektem miłości (*amor*), pragnienia (*desiderium*), nadziei (*spes*), strachu (*timor*) i żalu (*dolor*), kreując zbliżenie ludzkiego *ja* i boskiego *Ty*. Wybrane apostrofy łączy ekspresyjne obrazowanie, impakt, gwałtowność i zmysłowość epifanii: Bóg uderza grzesznika ostrym blaskiem i ślepemu objawia się jak błyskawica. W napięciu uczuciowym tego spotkania drżą jednak niebywałe kontrasty: uderzający Bóg przygarnia, dotyka, wzbudza zachwyt Pięknem, największą czułość i miłosną tęsknotę. Czytający nie może rozumieć, czym jest Jego widok, zapach, smak i dotyk, lecz może to sobie wyobrazić.

Wieczna Prawdo! Prawdziwa Miłości! Umiłowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wzdycham dniem i nocą. Gdy po raz pierwszy Cię poznałem, Tyś mnie do siebie przygarnęła, żebym zobaczył, iż powinienem coś ujrzeć, a także – iż nie jestem jeszcze zdolny do ujrzania tego. Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem, aż zadrzałem z miłości i zgrozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie – w krainie, gdzie wszystko jest inaczej⁶⁷.

Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się po świecie błąkałem i tam szukałem Ciebie, beładnie chwytając rzeczy piękne, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie – rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były. Zawołałaś, krzyknęłaś, rozdarłaś głuchość moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim⁶⁸.

Bardzo trafnie ujmuje Altaner związek płomienności narracji *Wyznań* z poglądami filozoficznymi św. Augustyna:

Dzieło to jako całość jest arcydziełem literatury światowej, które dowodzi wybitnego mistrzostwa autora w przedstawianiu duchowych przeżyć i stanów. Fakt, że Augustyn czuł się wówczas zmuszony oskarżyć siebie z tak bezlitosną szczerością i upokorzyć się przed światem, pozostaje niewątpliwie w związku z dopiero co sformułowaną przezeń nauką o łasce Bożej i predestynacji, która go do głębi poruszyła⁶⁹.

Owo poruszające, a nawet wstrząsające odkrycie filozoficzne dotyczyło darmowej łaski Bożej. Tę Augustynową naukę streszcza Kołakowski:

Cokolwiek wiemy i cokolwiek czynimy, tą lub inną drogą prowadzi nas ku Bogu. Nie znaczy to oczywiście, że nie możemy się od Boga odwrócić, że nie ma w nas korzenia zła. Nie tylko jest ów korzeń, ale po grzechu pierworodnym jest on wszechmocny, jeśli nie zdusi go boża łaska. Wszystko, co z własnej woli czynimy, jest Bogu przeciwne, jest złe. Co dobrego czynimy, jest dziełem łaski, która na mocy samej treści tego pojęcia jest niezasłużona; jest darem swobodnie danym i co więcej, takim, że nie przyjąć go nie jest w naszej mocy. Mamy więc przerażający obraz świata: gdyby nie łaska, wszyscy bylibyśmy (zasłużenie) mieszkańcami

67 Św. Augustyn, *Wyznania*, VII 10.

68 Św. Augustyn, *Wyznania*, X 27.

69 B. Altaner, A. Stuiber, *op. cit.*, s. 561.

piekła, Bóg jednak niektórych, wedle własnego wyboru, czyni (niezasłużonymi) uczestnikami wiecznej szczęśliwości. Wybór ten w niczym od wybranych nie zależy, lecz jest swobodną boską decyzją, której racji domyślać się nie możemy⁷⁰.

Także Altaner wspomina o lęku wywoływanym przez ten obraz:

Nauka o łasce głoszona przez Augustyna i mająca swe źródło w pojęciu Boga, który napawa grozą, od samego początku napotykała sprzeciw w Kościele, a w późniejszych czasach doprowadziła do poważnych błędów⁷¹.

Widzimy zatem w *Wyznaniach* stopienie się w jedno filozoficznych treści i artystycznej formy. Mocą talentu retorycznego biskupa Hippony filozofia i teologia stają się literaturą piękną, co bynajmniej nie odbiera temu emocjonalnemu, autobiograficznemu dyskursowi dociekliwości, wnikliwości, logiczności, zwłaszcza w wypowiedziach argumentacyjnych gęsto przeplatających tekst.

Interesująco rozważał kunsztowność stylu Augustynowego Erich Auerbach, widząc w nim dowód na to, że artyzm chrześcijan nie stoi w sprzeczności z wiarą:

Retoryka Augustyna opiera się zawsze na tradycji klasycznej; nie da się w „prostej rytmice ludowej” nieustannie grać antytezami i przeciwstawiać sobie brzmieniowo pojęć lub ich ze sobą krzyżować. Z drugiej strony także wyszukana retoryka wywodzi się pierwotnie z elementarnego ludzkiego instynktu rytmu, sensu i analogii brzmieniowych, a w późnym antyku jej artystyczne formy były popularnym dobrem wspólnym, skoro bardzo wielu potrafiło się nią rozkoszować. Augustyn był mistrzem retoryki, dowodzi tego już bieg pierwszej części jego życia; retoryka stała się jego naturą, drugą naturą, tak jak to zazwyczaj dzieje się z wirtuozami. Ale najwyższa biegłość może bardzo dobrze służyć najszczerzej i najgłębszej intymności; ludowa zgrzebność zaś nie jest ochroną przeciw pustce serca⁷².

Co jest największym kunsztem Augustyna w *Wyznaniach*? Stworzenie literackiej iluzji dialogu w monologu. Autobiograficzna narracja to naturalnie monolog, ale *Confessiones* zostały napisane w taki sposób, by czytelnicy byli pewni nie tylko tego, że Bóg JEST i słucha tych wyznań, lecz także tego, iż po ich zakończeniu odpowie autorowi. Urzeka nas owo ujawnienie zorientowanej dialogicznie relacji osoby ludzkiej i Boga – w filozofii XX wieku będą ją tak ujmować najwybitniejsi personalisci.

Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Auerbach E., *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. R. Urbański, Kraków 2006.

⁷⁰ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 81 i n.

⁷¹ B. Altaner, A. Stuiber, *op. cit.*, s. 577.

⁷² E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. R. Urbański, Kraków 2006, s. 57.

- Augustyn, św., *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst łacińsko-polski, przekład, wstęp i komentarz J. Sulowski, Warszawa 1989 (= „Patres Ecclesiae” 1).
- Augustyn, św., *Wyznania*, przekład, wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 2008.
- Balbierz J., „*Jeśli nie lepszy, w każdym razie jestem inny*”. Kilka uwag o współczesnej teorii autobiografii, „*Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*” 2008, t. 3, z. 1, s. 9-22.
- Beierwaltes W., *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty 2003 (= „FUNDAMENTA. Studia z historii filozofii” XXXIII).
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji, Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002 (= „Biblioteka Europejska”).
- Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przekład i wstęp W. i R. Paradowscy, Kęty 2004 (= „Biblioteka Europejska”).
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2010 (= „Prolegomena” 4).
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Kraków 2004.
- Kubiak Z., *Od Tagasty do Ostii*, [w:] Św. Augustyn, *Wyznania*, przekład, wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 2008, s. 7-23.
- Meyer M., Carrilho M.M., Timmermans B., *Historia retoryki od Greków do dziś*, red. M. Meyer, przeł. Z. Baran, Warszawa 2010.
- Plisiecki J., *Język filmu i jego mowa*, „*Roczniki Kulturoznawcze*” 2010, t. 1, s. 163-174.
- Rzymowska L., *U źródeł pojmowania retoryki*, Wrocław 2013.
- Strzyżewska A., *O metodzie fenomenologii Husserla*, „*Humanistyka i Przyrodoznawstwo*” 2014, nr 20, s. 203-219.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- Whitehead A.N., *Przygody idei*, przekład i skrowidz M. Piwowarczyk, opracowanie i wstęp P. Gutowski, Warszawa 2020 (= „Biblioteka Współczesnych Filozofów”).

Netografia

- S. Aurelii Augustini, *Confessiones*, Oxonii, J.H. Parker; J.G. et F. Rivington, Londini, 1883, <https://archive.org/details/a54554460oauguuoft/page/n17/mode/2up> [dostęp: 19.08.2020].

Streszczenie: Po krótkiej charakterystyce wpływu twórczości św. Augustyna na myśl chrześcijańską autorka rozwija temat w trzech częściach. W części pierwszej odsłania wartość badań Natalii Depraz dla współczesnego odczytania *Wyznań*. Depraz wprowadziła to arcydzieło literatury duchowej w nurt refleksji fenomenologicznej w XXI wieku: w książce *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète* (Paryż 2006) powiązała Augustynową metodykę narracji autobiograficznej ze sposobem, w jaki prowadził dialog ze słuchaczem Chrystus, oraz z praktyką modlitewną Ojców Pustyni, a całość – z metodą *epoché* Edmunda Husserla. Inspirując się tymi wnioskami, Luiza Rzymowska ukazuje dynamikę i znaczenie opisu podróży wewnętrznej w *Confessiones*, oddzieliwszy go od opisu podróży „geograficznej” i opisu podróży „intelektualnej” narratora. Z kolei w części trzeciej charakteryzuje znaczenie kunsztowności *Wyznań* dla filozofii. Wyjątkowy styl dzieła, w którym stapiają się w jedno treści filozoficzne i forma arty-

styczna, jest manifestem przełomu w sztuce retorycznej – przełomu, jaki Augustyn, nauczyciel retoryki, ogłosił w rozprawie pt. *O nauce chrześcijańskiej*.

Słowa klucze: św. Augustyn, Natalie Depraz, Edmund Husserl, *Wyznania*, filozofia chrześcijańska, teologia, fenomenologia, *epoché*, literatura piękna, autobiografia, narracja, retoryka, doświadczenie wewnętrzne, podróż wewnętrzna, konwersja

Confessions of Saint Augustine in phenomenological reflection of the 21st century

Summary: This paper begins with a brief overview of the influence of St. Augustine's writings upon the Christian thought. Subsequently, the subject is developed in three parts. The first part focuses on the importance of the research of Natalie Depraz for the contemporary reading of the *Confessions*. Depraz introduced this masterpiece of spiritual literature to the stream of phenomenological reflection in the twenty-first century. In her book *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète* (Paris 2006) Augustine's narrative methodology, the mode of Christ's dialogue with the listener, and the prayer practice of the Desert Fathers have been connected together and linked with Edmund Husserl's *epoché* method. Inspired by these conclusions, Luiza Rzymowska shows the dynamics and meaning of the description of an inner journey in the *Confessions*, separating it from the descriptions of 'geographical' and 'intellectual' journeys of the narrator. Third part of the paper describes the meaningfulness of the artistry of Augustin's work for philosophy. The exceptional style of the *Confessions*, in which philosophical content and artistic form melt into one, is a manifesto on the breakthrough in the art of rhetoric – the breakthrough pronounced by Augustine the rhetoric teacher in his treatise *On Christian Education*.

Key words: St. Augustine, Natalie Depraz, Edmund Husserl, *Confessiones*, the *Confessions*, Christian philosophy, theology, phenomenology, *epoché*, belles-lettres, autobiography, narrative, rhetoric, inner experience, inner journey, conversion

Monika Kulesza

Katolicki Uniwersytet Lubelski

ORCID: 0000-0002-9588-5950

MISTYCZKA I GOSPODYNI. NIECODZIENNA BIOGRAFIA MARCELINY DAROWSKIEJ*

Marcelina Darowska miała życiorys, którym można by obdarzyć wiele kobiet i żadna nie narzekałaby na życie bezbarwne i jałowe. To biografia kobiety nietuzinkowej, żyjącej lat 84, z pasją i rozmachem zadziwiającym po dziś dzień. Przez ten czas dane jej było zaznać słodyczy małżeństwa i macierzyństwa, goryczy wdowieństwa, a umierała w roku 1911 jako przełożona zgromadzenia niepokalanek¹, które założyła z Józefą Karską i którym pół wieku kierowała.



Marcelina Darowska

* Pragnę w tym miejscu podziękować siostrze Janinie Martynusce z Szymanowa za wszelką pomoc w pozyskiwaniu trudno dostępnych materiałów na temat biografii Darowskiej, a także wszystkie konsultacje naukowe.

¹ Pełna nazwa: Zgromadzenie Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny.

Zatem dane jej było przeżyć zaledwie dekadę wieku XX, jednakże zdumiewać może, jak trafnie potrafiła odczytywać znaki czasu², jak odważnie weszła w wiek XX, by zastępy swoich wychowanek przygotować do nadchodzących czasów i ich specyfiki. Gdy umierała w roku 1911, zostawiała po sobie już nie setki, ale tysiące wychowanek, „kształconych w szkołach średnich i elementarnych według programów przez nią ułożonych, na podstawie podręczników redagowanych przeważnie przez siostry nauczycielki pod jej kontrolą i uczących za jej przykładem z nieustępliwą wytrwałością”³. Jej dzieło trwa nieprzerwanie po dziś dzień i projektuje wiele biografii także w XXI wieku. I jakkolwiek program pedagogiczny Matki ma już około 150 lat, myliłby się ten, kto uznałby go za staroświecki i skamieniały⁴.

Życie i dokonania Darowskiej doczekały się wielu rozpraw. Marek Chmielewski dokonał zestawienia bibliograficznego prac poświęconych jej osobie⁵. Jednakże już wstępna lektura tych dzieł i opracowań przekonuje, jak trudno jest oddać całokształt poczynań Matki (często tak właśnie nazywanej) i jednocześnie omówić kompetentnie głębię jej życia duchowego. Najczęściej prace poświęcone Darowskiej rozpadają się na te, które bądź omawiają charakter i specyfikę jej biografii duchowej, bądź też przybliżają dzieło i myśl pedagogiczną niepokalańskiej przełożonej. Nikt dziś bowiem nie dyskutuje z prawdą, że „najwybitniejsze i najciekawsze, najbardziej oryginalne w działalności tej błogosławionej są dwa obszary – wychowanie i mistyka”⁶. Na fakt, że w odniesieniu do tego dwoistego wymiaru działalności Darowskiej potrzeba nie tylko refleksji teologicznej, ale i hermeneutycznej – zwracał już uwagę ksiądz Stanisław Urbański⁷.

Zagłębiając się w lekturę dzieł biograficznych poświęconych tejże błogosławionej, można zauważyć, że prace dotyczące zarówno jej życia mistycznego, jak i pełnego rozmachu dzieła pedagogicznego pisane są najczęściej ze stosowną rewerencją, tonem majestatycznym i pełnym powagi, co częstokroć rozmija się z wrażliwością współczesnego czytelnika. Chciałoby się jednak zerknąć na biografię Darowskiej od strony

2 Ewa Jabłońska-Deptuła zaznaczała, że Darowska po wielokroć podkreślała, iż „nic w miejscu nie stoi” i była mistrzem w odczytywaniu „znaków czasu”. Odczytywała je nie tylko z gazet czy książek, lecz widziała je przez pryzmat kontaktów z ludźmi oraz przez modlitwę (jak mawiała: „przez patrzenie Panu w oczy”). Zob. E. Jabłońska-Deptuła, *Marcelina Darowska. Niepokalanka 1827-1911*, Lublin 1996, s. 95. Ta umiejętność dostrzegania zmieniającej się pozycji polskiej kobiety i ciągłego dostosowywania do tego programów nauczania stanowiła o ogromnej sile zakładów wychowawczych prowadzonych przez Darowską.

3 *Ibidem*.

4 Zob. M. Majewska, *Program pedagogiczny Matki Marceliny*, [w:] *Bł. Marcelina Darowska. Dar na trzecie tysiąclecie*, pod red. M. Chmielewskiego, s. J. Martynuski, Lublin–Szymanów 2007, s. 106.

5 Zob. M. Chmielewski, *Bibliografia o Marcelinie Darowskiej*, [w:] *Marcelina Darowska – niepokalański charyzmat wychowania*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 117-145.

6 D. Myszka, *Kult bł. Marceliny Darowskiej*, [w:] *Bł. Marcelina Darowska...*, s. 49.

7 S. Urbański, *Bł. Marcelina – główna przedstawicielka mistyki kobiecej*, [w:] *Bł. Marcelina Darowska...*, s. 137.

mniej oficjalnej i namaszczonej, dopatrzeć się tam przede wszystkim postaci kobiety, która zarówno w klasztornej kuchni, jak i na wyżynach doznań mistycznych była tą samą osobą⁸. Niniejsza praca na podstawie dzieł biograficznych poświęconych tej błogosławionej będzie się zatem starała uchwycić i zarysować ów charakterystyczny dla życiorysu Darowskiej splot dwóch pozornie odmiennych rzeczywistości, to znaczy niezwykłego życia mistycznego ze zdroworozsądkową umiejętnością doglądania i zaradzania wszelkim prozaicznym sprawom gospodarskim. Wiele jest bowiem prawdy w słowach, że była ona „mistyczką w stałym kontakcie z Bogiem, otrzymując przez całe życie zakonne objawienia. Nie traciła jednak nigdy kontaktu ze światem, interesując się bieżącymi wydarzeniami, a pod koniec życia nakazując ich referowanie”⁹.



Celina Michałowska, *Portret Marceliny Darowskiej*, własność Archiwum Głównego Sióstr Niepokalanek*

* Dalej jako AGSN.

⁸ Warto w tym miejscu przywołać zbeletryzowaną biografię pióra siostry Wawrzyny Chwedoruk. Zob. W. Chwedoruk, *Zawsze byłam szczęśliwa. Bł. Marcelina Darowska od Niepokalanego Poczęcia NMP*, Szymanów 2019.

⁹ A. Kinasz, *Błogosławiona Marcelina Darowska – życie i kształcenie w służbie Bogu, ojczyźnie, społeczeństwu*, „Folia Historica Cracoviensia” 2009/2010, vol. XV/XVI, s. 389.

Na portrecie namalowanym przez niepokalankę, siostrę Marię Celinę od Trójcy Przenajświętszej (Celinę Michałowską)¹⁰, Darowska upozowana jest *en trois quarts*, wyraz twarzy ma poważny, spokojny, skupiony i jest to podobizna ukazująca ją w dojrzałym już wieku.

Któż jednak domyśliłby się, że ta stateczna przełożona niepokalańskiego zgromadzenia

[...] była tą samą młodą osobą, która już po decyzji wstąpienia do klasztoru, ale przebywając jeszcze poza nim, oskarżała się Józefie Karskiej, jak swej przyszej przełożonej: „Gdy [w drodze do Żerdzia] woźnica konie rozpuścił jakby z wichrem po tym morzu stepów – serce mi zadrzało zupełnie po dawnemu i bując sobie zaczęło. Zdawało mi się, że wolna, niepodległa, pani świata, pani woli i Bóg wie ile tam jeszcze głupstw przyplłynęło do głowy! Wtem się opamiętałam, spuściłam skrzydła, wzruszyłam ramionami i zawstydziłam się: o też to mi zakonnica¹¹.

A przecież wedle słusznych słów Marii Sołtan: „Marcelina-dziecko, Marcelina-żona i matka, Marcelina-wychowawczyni, Marcelina-zakonnica i założycielka – to ten sam człowiek [...]”¹². Postrzegamy dziś Darowską jako niezłomną zakonnice zakładającą i budującą jeden po drugim klasztor oraz zakłady wychowawcze dla dziewcząt. Mało kto ma świadomość, że gdy zaczynała swoje dzieło, była osobą niewypłacalną finansowo, zmuszoną ciągle szukać sposobów na pożyczanie pieniędzy, aby „doprowadzić do końca rozległe prace budowlane, przed podjęciem których zawahałby się niejedyn dobrze usytuowany mężczyzna”¹³. Z pewnością nie ułatwiał jej sprawy fakt, że była „wdową z dzieckiem podającą się za zakonnice, która w czasie pełnym napięć twierdzi, że współtworzy zgromadzenie mające na celu wychowanie dziewczynek – wszystko to razem wyglądało co najmniej dziwnie”¹⁴.

Marta Majewska poczyniła przenikliwą uwagę, że Darowska niejednokrotnie stawała przed niełatwymi wyborami i nie wahała się mówić „nie”¹⁵. I tak też wybrała drogę życiową będącą zaprzeczeniem możliwości pozostania we wdowieństwie i spokojnego gospodarzenia w Żerdziu na Podolu, choć naciski i ze strony rodziny, i ze strony podanych na taki dalszy ciąg jej biografii były wprost niewiarygodne. „W tej niełatwej

¹⁰ Celina Michałowska była córką najwybitniejszego przedstawiciela romantycznego nurtu w polskim malarstwie dziewiętnastowiecznym – Piotra Michałowskiego. Więcej o tej postaci pisałam w pracy *Genialne diablę. Jazłowieckie dzieje Celinę Michałowskiej*, [w:] *Polskie życie kulturalno-literackie od 1864 roku na ziemiach obecnej Ukrainy*, Lublin 2017; *Amazonka, malarka, zakonnica*, „Tematy i Konteksty” 2019, nr 9 (14); *Literatura w kręgu unijnych zbliżeń. W 450. rocznicę Unii Lubelskiej*, red. W. Maryjka, M. Stanisław, G. Trościński, Rzeszów 2019, s. 536-563.

¹¹ List do Józefy Karskiej, 27 sierpnia 1855. Cyt. za: M.A. Sołtan, *Człowiek wielkich pragnień. Matka Marcelina Darowska 1827-1911*, Szymanów 1997, s. 54.

¹² M.A. Sołtan, *op. cit.*, s. 23-24.

¹³ E. Jabłońska-Deptuła, *Marcelina Darowska. Niepokalanka...*, s. 91.

¹⁴ *Ibidem*, s. 91-92.

¹⁵ M. Majewska, *Program pedagogiczny Matki Marceliny*, [w:] *Bł. Marcelina Darowska...*, s. 89-90.

decyzji pomocne mogły się okazać duchowe wzory, takie jak św. Joanny de Chantal, której droga wiodła również od osamotnienia po śmierci męża i opieki nad dziećmi ku założeniu zakonu wizytek¹⁶. Tak więc Darowska przeczy rozpowszechnionemu sądowi, że o ile „wśród mistyków prawie nieobecni są małżonkowie, o tyle największą ich liczbę stanowią osoby konsekrowane”¹⁷.

Dominanty biografii. O Darowskiej wiadomo, że nie czuła powołania do małżeństwa. Jej pragnieniem było życie konsekrowane, jednakże po represyjnej rosyjskiej kasacie klasztorów na tym obszarze byłej Rzeczypospolitej, w którym się wychowała (Szulaki niedaleko Berdyczowa), nie miała nawet okazji poznać jakiegokolwiek zakonicy¹⁸. A że była zamożna, ładna, inteligentna i żywa – stanowiła znakomitą partię. Na dworze szulackim zatem konkurentów nie brakowało¹⁹. Marcelina poddała się ostatecznie naciskom ojca i wyszła za mąż za Karola Weryhę Darowskiego w 1849 roku. Pomimo początkowego dystansu do kwestii zamążpójścia i parokrotnego odrzucania oświadczyń Darowskiego (bodaj najwytrwalszego konkurenta do jej ręki) Marcelina okazała się dobrą żoną i stworzyła z Karolem udaną parę małżeńską²⁰.

Niestety, w kwietniu 1852 roku Marcelina owdowiała, a niedługo potem zmarło jedno z dwojga dzieci. (Zabezpieczanie zaś losu córki Karoliny do końca dni Darowskiej stanowiło drogę pełną trosk i utrapień.) Po tych trudnych wydarzeniach wyjechała do Niemiec na przeszło dwumiesięczną kurację w Heidelbergu i Nauheim. Kolejnym etapem podróży okazał się Paryż, gdzie spotkała się z Adamem Mickiewiczem (co nie wzbudziło w niej specjalnych poruszeń), a także z ojcem Aleksandrem Jełowickim, jednym z pierwszych zmartwychwstańców, który rozbudził w niej na nowo głębokie życie duchowe. Jełowicki ujrzał w Darowskiej kandydatkę do życia zakonnego i wysłał ją do Rzymu (był wówczas rok 1854), gdzie ojciec Hieronim Kajsiwicz wraz z Józefą Karską myśleli o utworzeniu żeńskiej gałęzi zmartwychwstańców. Kajsiwicz, „chcąc doświadczyć autentyczności jej powołania, zaczął traktować tę »panią na Żerdziu« mającą blisko dwa tysiące poddanych chłopów, przywykłą do rozkazywania, rządzenia i obsługi – prawie jak pomoc domową”²¹. Jak podsumował rzecz Artur Kinasz: „Nieprzyzwyczajona do takich manier »pani z Żerdzia« była bliska odstąpienia od wybranej drogi, lecz po

16 *Ibidem*, s. 91. Zob. także: M. Chmielewski, *Marcelina Darowska – przykład mistyki kobiecej*, [w:] *Marcelina Darowska. Niepokalański charyzmat wychowania...*

17 *Ibidem*, s. 47.

18 Zob. E. Jabłońska-Deptuła, *Zakorzenia nadzieję. Matka Marcelina Darowska o rodzinie i dla rodziny*, Lublin 2007, s. 12.

19 Zob. *Eadem*, *Niepokalanki w polskim trwaniu*, Nipokalanów 1993, s. 44.

20 „W późniejszych latach Marcelina oceni swoje małżeństwo jako etap konieczny w dziele formowania zgromadzenia, którego celem ma być wychowanie kobiet do odpowiedzialności”. *Ibidem*, s. 45.

21 E. Jabłońska-Deptuła, *Marcelina Darowska. Niepokalanka...*, s. 39.

dłuższej walce wewnętrznej usunęła taką pokusę. W dniu 12 maja 1854 roku przed o. Kajsiewiczem złożyła prywatne śluby pokory oraz posłuszeństwa²².

Po około rocznej nieobecności wiele jednak spraw wzywało Marcelinę na powrót do kraju²³. Trzeba było bowiem zająć się majątkiem po mężu, a także wychowaniem córki Karoliny. Gdy znalazła się znów w swoim majątku, zaczął się dla niej „okres zmagania z niewiarygodnymi trudnościami, jakie jej czyniła rodzina, i pogłębiającego się rozdarcia między obowiązkami macierzyńskimi a drogą zakonną”²⁴.

Nie obyło się bez szantaży ze strony ojca, którego stan zdrowia był krytyczny, czym niejako „szachował” Marcelinę, i który nie wahał się nadto przechwytywać korespondencji córki ze zmartwychwstańcami. Zdaniem rodziny Marcelina była „oplątana” przez zmartwychwstańców i marnowała w ten sposób los własny, a także los własnego dziecka²⁵.

Dopóki jeszcze siedziała z dzieckiem w Żerdziu – zajmując się gospodarstwem – rzecz była i mniej ujawniona, i mniej rażąca. Teraz wracała po długiej nieobecności w kraju i wszyscy sprzysięgli się, żeby jej ponowny wyjazd do Rzymu wybić z głowy. Źródłem bólu Marceliny był fatalny stan psychiczny ojca, którego była tak bardzo ukochaną córką. W Krakowie, gdzie zebrała się duża część rodziny zaniepokojonej nie tylko Marceliną, ale zagrożonym utratą wzroku Janem Kotowiczem (katarakta), rozpętała się nad „niepoczytalną” wdową istna burza. [...] Marcelina z przykrością uświadomiła sobie, że zajmując się sprawami zgromadzenia w Rzymie, w jakiejś mierze zaniedbała zdrowie własnej córki, nie wypełniła zatem dobrze pierwszego i naturalnego zobowiązania, jakim są obowiązki macierzyńskie. W Krakowie stała się świadkiem załamania nie tylko psychicznego, ale i fizycznego – ojca, u którego lekarze stwierdzili poważną wadę serca. [...] W tym stanie rzeczy sytuacja Marceliny komplikowała się z powodu świadomości, że jej postępowanie stanowi bezpośrednie zagrożenie dla życia ojca. Położenie tej kobiety było rzeczywiście straszne²⁶.

Gdy ostatecznie zdecydowała się opuścić swój majątek, aby jednak udać się do Rzymu i zająć się losami młodej, niepokalańskiej wspólnoty, musiała czynić to nocą, żeby przywiązani do niej poddani nie zatrzymali jej w majątku.

Pomimo ciągle nieuporządkowanej sytuacji rodzinnej i majątkowej ówczesne opisy jej przeżyć i doświadczeń duchowych (zamieszczała je w listach do Karskiej,

22 A. Kinasz, *op. cit.*, s. 378. Marcelina Darowska w obecności o. Kajsiewicza złożyła prywatne śluby czystości i posłuszeństwa. Nie ma „ślubów pokory” – jak to ujął Kinasz. Ślubów ubóstwa nie mogła jeszcze wówczas złożyć, gdyż załatwiała sprawy majątkowe swoje i córki Karoliny.

23 Na tym nie dość poddawania jej posłuszeństwa wielorakim próbom. Obdarzona niebagatelną wrażliwością estetyczną chciała w drodze powrotnej do swego majątku zwiedzić Neapol i zobaczyć Szwajcarię. Ojciec Kajsiewicz nakłaniał ją jednak do ascezy i będąc przeciwny „rozrywkowym podróżom”, polecił wracać najkrótszą drogą przez Wenecję (która skądinąd zachwycała Marcelinę). Zob. *ibidem*.

24 E. Jabłońska-Deptuła, *Niepokalanki w polskim...*, s. 51.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

Kajsiewicza, a potem także i do Piotra Semenenci²⁷ wskazują niezbicie, że Marcelina weszła w stan bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem i doznawała łask mistycznych.

Ostatecznie miast żeńskiego zgromadzenia zmartwychwstańek dla pracy wśród kobiet na emigracji – powstało w Rzymie, na via Paolina, Zgromadzenie Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny, a na czele kilkusobowej wspólnoty stanęła Józefa Karska. Po jej śmierci w 1861 roku Marcelina złożyła śluby wieczyste, a następnie objęła przełożęństwo nad młodym zgromadzeniem. Trzeba jednak pamiętać, iż od śmierci męża do przywdziania habitu Marcelinę dzieliło długie dziesięciolecie²⁸ pełne niewiarygodnych wprost zmagania, których tutaj nie sposób opisać.

Darowską jako przełożoną od samego początku cechowało głębokie przekonanie, że charyzmatem niepokalańskiej wspólnoty ma być odrodzenie Polski przez wychowanie dziewcząt do roli żon, matek i obywaterek²⁹. Dlatego nie bacząc na opór zmartwychwstańców, zdecydowała się przenieść wraz z kilkoma zakonnice do kraju, a na gniazdo początkującej wspólnoty wybrała Jazłowiec na Podolu.

W ciągu swego życia, oprócz Jazłowca, Matka Darowska założyła pięć innych klasztorów: w Jarosławiu, Nowym Sączu, Słonimie, Nizniowie i w Szymanowie. Przy tych klasztorach niepokalanki nieodmiennie prowadziły zakłady wychowawcze dla dziewcząt ze wszystkich warstw społecznych.

To są właśnie owe żelazne i stale powtarzane fakty z biografii Darowskiej. Nie jest jednak celem niniejszej pracy dalsze chronologiczne odtwarzanie wydarzeń z życia Darowskiej. Są one solidnie i po wielokroć udokumentowane, choć nie zmienia to faktu, że „postać tej Wielkiej Wychowawczyni pozostaje dotychczas mało znana”³⁰. W niniejszej pracy pragnęłabym jednak uchwycić raczej i opisać ów znamieny rys osobowości Darowskiej, która scalała w sobie absolutny pragmatyzm i praktyczność z wyżynami doznań mistycznych. W całej jej przebogatej i wielowątkowej biografii daje się bowiem wyodrębnić te dwie stałe dominanty, pozornie sprzeczne, jednakże w osobie Darowskiej znajdujące przedziwne zespolenie. Darowska łączyła bowiem w sobie niezwykłą trzeźwość myślenia, roztropność, zadziwiający rozsądek i mistrzowską wprost zdolność prowadzenia spraw gospodarskich, a jednocześnie przecież jej życie duchowe obfitowało w bogate doznania mistyczne. Takiego obrotu rzeczy nie spodziewała się nawet ona sama. W liście do Kajsiewicza określiła siebie przecież jako istotę „całymi

27 Pozostawiła po sobie ponad 11 tys. listów, spośród których kilkaset zawiera relacje o stanie duchowym, jakie składała swoim kierownikom duchowym, tj. H. Kajsiewiczowi, P. Semenenci i J. Karskiej. Ponadto napisała *Pamiętnik*, obejmujący lata 1870-1874 i 1900-1903, autobiografię *Coś co poprzedziło – kilka lat życia Matki Darowskiej przez nią samą spisane* (AGSN sygn. P.20.1.I.1) oraz traktat ascetyczno-mistyczny pt. *Kartki*.

28 Zob. E. Jabłońska-Deptuła, *Zakorzeniać nadzieję...*, s. 13.

29 Mówi się nawet o mystyce Ojczyzny u Darowskiej. Zob. M. Chmielewski, *Marcelina Darowska. Wzór wiary i patriotyzmu*, [w:] E. Walewander, *Nagroda Polonijna im. Skowyrów*, Lublin 1997, s. 135.

30 E. Jabłońska-Deptuła, *Zakorzeniać nadzieję...*, s. 73.

łapami po świecie chodzącą, pędzącą dnie całe w zajęciach między kuchnią, spiżarnią a robotami rzemieślniczymi³¹. To Józefa Karska była mistyczką i to od niej zarówno Kajsiowicz, jak i Darowska oczekiwali uduchowionego poprowadzenia młodej żeńskiej wspólnoty³². Nie bez przyczyny Kajsiowicz skierował do Darowskiej słowa: „Ty będziesz do gospodarstwa, a ona będzie latać po powietrzu”³³. Jednakże Jacek Woroniecki tak podsumował owe rozpoznania Kajsiowicza: „Rachował na ich [Marceliny i Józefy – M.K.] własne usposobienie, ale rachował bez Boga, który nie potrzebuje oglądać się na usposobienia swych stworzeń, gdyż władny jest w każdej chwili przystosować je do swych planów”³⁴. Ostatecznie to Darowska została na połowę wieku pełną trzeźwości przełożoną niepokalańską, którą Bóg obdarzył nadto bogatym życiem mistycznym³⁵. Używając terminologii Kajsiowicza – Marcelina również zaczęła „latać”. Zaś skala jej przeżyć mistycznych pozwala zaliczyć ją do najwybitniejszych mistyczek polskich przełomu XIX i XX wieku³⁶.

Jednakże jej znamienita trzeźwość natury paradoksalnie obawiała się nadprzyrodzonego życia duchowego i stale się przed nim wzdragała. Woroniecki, pisząc przedmowę do życiorysu Darowskiej, skreślił na temat tych obaw następujące słowa:

A gdy mimo tego Bóg robił z nią co chciał i nie zważając na jej drżenie i nieufność do stanów niezwykłych, dalej oblewał ją potokami łask mistycznych, M. Marcelina nie przestawała się wypraszać: „Ja nie lubię, boję się tego, czego nie rozumiem” – pisze do o. Hieronima w r. 1859 z Nizy; lubię rzeczy jasne, pewne, logiczne, niezaprzeczone. Prosiłam tedy Boga, aby miłosierdziem swoim czuwał nad głową moją, nad wyobraźnią, bując jej nie pozwalał, a prowadził mnie po ziemi czystą, prostą, dotykającą drogą³⁷.

31 List do ojca Hieronima Kajsiowicza, 4 IX 1863, AGSN, sygn. P. 5. 1. II. 188.

32 Darowska tak się wyraziła o Józefie Karskiej: „Był to typ najidealniejszy, jaki znalazłam kobiety duchowej, ascetycznej, z całym wdziękiem dowcipu i uprzejmości najlepszego towarzystwa świata”. Cyt. za: J.R. Bar, s. M.A. Sołtan: *Służebnica Boża Marcelina Darowska*, seria *Polscy Święci*, t. 8, Warszawa 1987, s. 199.

33 J. Woroniecki, *Przedmowa do niewydanego drukiem życiorysu Matki Marceliny Darowskiej* (pióra S. Gertrudy Skórzewskiej), napisana 7 marca 1918 r., AGSN, sygn. F VII 5, s. 11.

34 *Ibidem*.

35 Naturę tych doświadczeń opisał M. Chmielewski w pracach: M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Niepokalanów 1992; *idem*, *Kontemplacyjne przejawy doświadczenia mistycznego bł. Marceliny Darowskiej*, [w:] *Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 187-204; *idem*, *Marcelina Darowska – przykład mistyki kobiecej*, [w:] *Marcelina Darowska – niepokalański charyzmat wychowania*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 37-48; *idem*, *Prymat miłości w doświadczeniu mistycznym Marceliny Darowskiej*, [w:] *Miłość większa niż grzech*, Homo Meditans, t. 12, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 159-174; *idem*, *La lingua mistica della madre Marcelina Darowska*, [w:] *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso Internazionale. L'Aquila – Forte Spagnolo – 24/30 Giugno 1991*, a cura di G. De Gennaro, L'Aquila 1995, s. 400-402.

36 Por. *idem*, *Prymat miłości w doświadczeniu mistycznym Marceliny Darowskiej...*

37 J. Woroniecki, *op. cit.*, s. 12.

Bogu jednakże spodobało się Marcelinę często od tej „dotykanej” drogi odrywać. Jakże znamienne są rozterki Kajsiewicza, który nie mając już żadnej wątpliwości co do prawdziwości mistycznych doświadczeń Darowskiej, kierował ją do ojca Piotra Semenienki, znanego ze swej głębokiej wiedzy teologicznej:

Zabawna Matka! – pisał Kajsiewicz – Pyta mnie od czasu do czasu: Ojcze, czy ja dobrze latam? A cóż ja Ci odpowiem, moje dziecko, kiedy Pan Bóg mi nie daje latać, jeno chodzić piechotą? Ty – mówiłem do ojca Piotra – może i nie latasz, ale zawsze masz teleskop (naukę), to patrz, jak one tam latają³⁸.

To połącznie umiejętności gospodarzenia z życiem kontemplacyjnym obecne było w biografii Darowskiej, nim objęła przełożęństwo nad niepokalańską wspólnotą, i rozciągało się aż po jego kres. Nie jest tajemnicą, że początki tego zgromadzenia były trudne i surowe, lecz Darowska bez zbędnych sentymentów zakasała rękawy i wykonywała samodzielnie nieskończenie wiele fizycznych prac, nie bacząc na fakt, że jest matką przełożoną doświadczającą przecie uniesień mistycznych. Jabłońska-Deptuła tak opisywała znamieny fakt z czasów początków wspólnoty niepokalańskiej:

Równocześnie warunki fundacyjne tak dalece odbiegały od utartych wyobrażeń o regularnym życiu zakonnym, że jedna z kandydatek do siostr konwerek, [...] widząc trzydziestoparoletnią wdowę w czarnej sukni, przygotowującą w prowizorycznej kuchni własnoręcznie posiłki, powiedziała zgorszona, że nie wstąpi do takiego klasztoru, gdzie główna przełożona sama gotuje i zamiata³⁹.

Warto w tym miejscu przytoczyć komentarz Marka Chmielewskiego, który właśnie na przykładzie Darowskiej ukazywał stereotypowość wyobrażeń na temat życia mistycznego:

Te dwa porządki: głębokie życie duchowe sięgające szczytów mistyki, a zarazem niezmordowana aktywność na polu społeczno-wychowawczym, nie bardzo dają się pogodzić w tradycyjnym – niestety i uproszczonym modelu świętości i doskonałości chrześcijańskiej. Tymczasem autentyczność kontemplacji wlanej weryfikuje się w doczesnym zaangażowaniu mistyka, które z drugiej strony swą owocność czerpie ze zjednoczenia z Bogiem⁴⁰.

Zaraz potem Chmielewski dodawał: „Marcelina Darowska jest takim autentycznym mistykiem otwartym na wszystkie sprawy, jakimi żyli ludzie jej epoki”⁴¹. Kolejni badacze ujmują to jeszcze inaczej. Ich zdaniem przesłanie i pisma Darowskiej „nie straciły swego blasku dzięki temu, że potrafiła wznieść się ponad otaczającą ją rzeczywistość, utrzymując z nią jednocześnie bardzo żywy kontakt”⁴².

38 List od ojca Hieronima Kajsiewicza, 19 sierpnia 1865. Cyt. za: M.A. Sołtan, *op. cit.*, s. 111.

39 M.A. Sołtan, *op. cit.*, s. 7.

40 M. Chmielewski, *Marcelina Darowska. Wzór wiary i patriotyzmu...*, 135-137.

41 *Ibidem*, s. 135.

42 S. Urbański, *op. cit.*, s. 140.

Darowska a św. Teresa Wielka

Im dłużej przyglądać się sylwetce Darowskiej, tym bardziej widoczne staje się jej wielorakie podobieństwo do św. Teresy z Ávili. Porównywanie założycielki niepokalanek do reformatorki Karmelu zarówno ze względu na fenomen życia mistycznego, jak i ze względu na działalność zakonotwórczą często pojawia się w różnego rodzaju opracowaniach na temat Darowskiej.

Warto przypomnieć, że Matka Marcelina na polecenie Kajsiewicza dokonywała zapisów swoich przeżyć mistycznych. Były to tzw. *Notatki*. Wszystkich tych notatek jest 26 i pochodzą z okresu 1857-1869. W swej formie przypominają one *Sprawozdania duchowe* św. Teresy⁴³.

Analogie między świętą z Ávili a Marceliną czyniono już za życia Darowskiej, w niespełna 20 lat od jej „nawrócenia mistycznego”⁴⁴. Oto jak Juliusz Feliński (zmarłychwstaniec) pisał o zadaniu, które zlecił mu Kajsiewicz:

[...] szczególnym jednak zrządzeniem Opatrzności o. Hieronim polecił mi przepisywanie listów m. Marceliny, które się stały dla mnie prawdziwą szkołą życia doskonałego. Po pismach św. Teresy i innych wielkich świętych nic równie nauczającego, równie budującego nie czytałem. Owszem więcej jeszcze od tamtych one mnie karmiły, bo memu powołaniu bardziej odpowiadały⁴⁵.

Marek Chmielewski przeprowadził z kolei analizę możliwych powinowactw między pismami Teresy od Jezusa a spuścizną Darowskiej i jego zdaniem: „W pismach Współzałożycielki niepokalanek można wyodrębnić trzy rodzaje odniesień do św. Teresy od Jezusa: cytaty lub parafrazy z jej pism, konfrontacje własnych stanów duchowych z tym, co opisywała hiszpańska Mistyczka oraz przykłady z życia Świętej”⁴⁶.

Między tymi obiema kobietami można też prześledzić analogie temperamentalne i charakterologiczne. Oczywiście temat to śliski badawczo i mogący łatwo wyprowadzić na manowce, jednakże trzeba też przyjąć do wiadomości, że żywoty osób świętych obrastają najczęściej także we wspomnienia i anegdoty na temat ich zachowań, powiedzeń, zwyczajów, dzięki czemu biografie świętych bywają bardziej rozpoznawalne, niżli dzieje się to za sprawą uczonych rozpraw.

43 Bazując na tych listach i notatkach, Marcelina podjęła próbę syntezy osobistych doświadczeń ascetyczno-mistycznych w dwuczęściowym dziełku pt. *Kartki*. Zob. M. Chmielewski, *Św. Teresa od Jezusa w pismach błogosławionej Marceliny Darowskiej (1827-1911)*, [w:] *Mistrzynie świętości. Katarzyna ze Sieny, Teresa z Avila*, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, J.M. Popławski, Lublin 1997, s. 191.

44 Zob. M. Chmielewski, *Św. Teresa od Jezusa...*, s. 202.

45 Memoriał o. J. Felińskiego do o. P. Semenki (AGSN P.12.1.II.6), [w:] Z. Obertyński, *Zmartwychwstańcy a Niepokalanek. Próba dokumentacji wzajemnej zależności*, t. 2, Warszawa 1949, s. 236.

46 M. Chmielewski, *Św. Teresa od Jezusa...*, s. 192.

Święta Teresa prócz niekwestionowanego głębokiego życia duchowego odznaczała się, tak jak i Marcelina, bardzo trzeźwym i roztropnym charakterem. Najbardziej bodaj rozpowszechnioną wieścią na temat jej barwnego charakteru jest riposta, którą miała skierować do samego Jezusa. Tenże tłumaczył jej w objawieniu, że pozwala, by cierpiała, bo tak traktuje przyjaciół. Teresa zaś miała Mu odpowiedzieć: „Nie dziwię się więc, Panie, że masz ich tak niewielu...”.

Na podobieństwo charakterologiczne Marceliny do innych wielkich świętych (w tym do Teresy Wielkiej) zwracał już uwagę ojciec Woroniecki:

Podobna w tym do wielkich swych siostr, św. Teresy, a jeszcze bardziej do św. Katarzyny, ma ona nawet pewien ton humoru w obcowaniu z ludźmi, ba, nawet i z Bogiem, kiedy Bóg żąda od niej w Nizy, by spisała to, co jej o wychowaniu chrześcijańskim dał do poznania, a na tylko z Jego pomocą w pewnym usposobieniu mistycznym jest w stanie to zrobić, raz czekając, aż ono nastąpi, z całą prostotą prosi Chrystusa, aby przyszedł, „to byśmy pisali”. Innym razem, gdy Pan od niej żąda czegoś, co ją kosztuje i przed czym się wzdraga, raptem spostrzegłszy, że role zostały jakby odwrócone, mówi do Niego: „Panie mój, coś tak wygląda, jakbyś Ty mojej potrzebował łaski, a nie ja Twojej”. Jakże zupełnie nieskrępowana czuje się ze swym Panem, który, podobnie jak z innymi świętymi, ukazując się jej, modli się z nią razem. Ze św. Katarzyną odmawiał officium, z M. Marceliną odmawia pięć Zdrowaś Maria weselnych!⁴⁷

Podobieństwo charakterologiczne i styl zachowań właściwy dla Świętej Teresy widoczne były także w innych postawach Darowskiej. Chmielewski zwrócił uwagę, że zarzucano założycielce niepokalanek, iż lekceważy księży, chcąc ingerować w sprawy sumień współsióstr i wychowanek, gdy tymczasem ona starała się o zachowanie odpowiedniego dystansu wobec duchowieństwa, który gwarantowałby należy im szacunek⁴⁸. Mając świadomość podobnej roli w zgromadzeniu, jaką odegrała m.in. reformatorka Karmelu w swoim środowisku zakonnym, Darowska odpierała zarzuty słowami, które stały się już poniekąd słynne:

Dyrekcja sumienia jest w rękę spowiedników i nikt mi nie dowiedzie, że ją sobie przyswajam. Ja prowadzę pracę, prowadzę Zgromadzenie, jak to czyni przełożona we wszystkich dobrze się trzymających klasztorach, jak to było u Karmelitanek za czasów św. Teresy, u Wizytek za czasów św. Joanny de Chantal itd. [...] Oto niezaprzeczenie, co nam za złe mają: że ani my, ani nasze dzieci [tj. wychowanki – M.K.], nie gonimy za księżmi, a oni się nami bawić nie mogą. Ja nadto stan kapłański szanuję, abym na to pozwolić mogła⁴⁹.

Zarówno Święta Teresa, jak i Marcelina nie ukrywały, że swoje charyzmaty, wiedzę i natchnienia dostają od Boga i nie jest to wiedza nabyta w sposób ziemski. Święta Teresa pisała: „Pan okazywał mi tak wiele miłości, pouczając mnie na różne sposoby, że bardzo mało albo w ogóle potrzebowałam książek. Jego majestat był prawdziwą

47 J. Woroniecki, *op. cit.*, s. 20.

48 List do o. J. Felińskiego z 2 I 1883 (AGSN sygn. P.8.5.I.141 i 141a).

49 *Ibidem*.

księgą, gdzie dane mi było zobaczyć prawdy”⁵⁰. Darowska wtórowała Świętej Teresie słowami: „[...] książki nie uczą mnie rzeczy nowych, tylko oświecają, utwierdzają w tym, co Bóg nauczył”⁵¹.

Chmielewski zwracał uwagę, że Darowska, zwłaszcza w opisach modlitwy kontemplacyjnej, posługiwała się terminologią mistyczną, która może pochodzić ze szkoły terezańskiej⁵². Jednakże w żadnym razie nie można wysnuwać z tego wniosku o wtórności mistycznego języka Darowskiej. Jak bowiem zauważył Kajsiewicz – Marcelina była tą, która „stworzyła polski język mistyczny”⁵³. Woroniecki z kolei tak pisał o fenomenie werbalizacji przez Darowską jej doznań mistycznych:

Pierwszy raz na ziemiach polskich łaski mistyczne połączyły się z głęboką kulturą umysłową, która pozwoliła M. Marcelinie zdać sobie sprawę z tego, co się w duszy dzieje i jędrnym językiem to opisać. Pierwszy raz język polski został użyty do oddania tajemniczej mowy Boga do człowieka, do opisania tego, tak trudnego do ujęcia w słowa ludzkie, obcowania człowieka z Bogiem w najgłębszych tajnikach duszy⁵⁴.

Warto w tym miejscu dodać, że literaturoznawcy jednak, jak się zdaje, wolą nadal dyskutować formuły „mistyczny” Słowacki, „mistyczny” Mickiewicz. W niczym nie deprecjonując tego wysiłku uczonych, trzeba jednak oddać także sprawiedliwość mistycznym doświadczeniom osób, które nie spisały ich, sięgając wyżyn polskiej poezji. Trudno bowiem do końca zgodzić się z sądami takimi jak ten, iż „nie przypadkiem najwybitniejszymi polskimi mistykami są poeci: Beniśławska, Mickiewicz, Słowacki”⁵⁵. Sąd ów przesadnie, jak się zdaje, nobilituje poetów i zapewne w sposób niezamierzony dyskryminuje zapisy doświadczeń mistycznych osób konsekrowanych. Jednakże z racji swej wielowymiarowości kwestia ta zasługuje na odrębne opracowanie analityczno-porównawcze.

Zaproszenie do postępowości i zaproszenie do świętości

Charakterystyczna dialektyka cechowała także program pedagogiczny Darowskiej. Gdy spojrzeć bowiem na model osobowościowy kobiety stworzony przez Matkę Marcelinę w kontekście rodzących się u schyłku XVIII wieku i rozwijających się w XIX wieku organizacji kobiecych – wydaje się on niezwykle postępowy, jednocześnie jednak dystansuje się od modelu kobiety sufrażystki, kobiety radykalnie wyemancypowanej⁵⁶. „Darowska

50 Św. Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak OCD, Poznań 2010, R. 26, 5.

51 List do m. J. Karskiej z 27 I 1856 (AGSN sygn. P.4.1.III.20).

52 M. Chmielewski, *Św. Teresa od Jezusa...*, s. 203.

53 Zob. Memoriał o. J. Felińskiego do o. P. Semenki, *op. cit.*, s. 248.

54 J. Woroniecki, *op. cit.*, s. 6.

55 K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów, [b.d.w.], s. 35.

56 Zob. S. Nabywaniec, *Marceliny Darowskiej system pedagogiczno-edukacyjny*, [w:] *O kobietach*.

w swoim spojrzeniu na rolę i miejsce kobiety w społeczeństwie wyprzedziła oficjalny głos kościoła skierowany w tej kwestii do rządów państw świata, jakim była encyklika Piusa XI *Casti connubi* z 1930 r.⁵⁷. Model ten nie zamykał kobiety wyłącznie w ścianach domu czy gospodarstwa, ale uwzględniał jej szersze – polityczne i społeczne ambicje⁵⁸.

Tym samym Darowska odstąpiła od stereotypu kobiety bezwolnej, zdanej na łaskę innych – głównie męża, kobiety niewykształconej, pozbawionej inteligencji, bez szerokich horyzontów myślowych. Jej model to kobieta wykształcona, inteligentna, wolna w swych decyzjach, która może i powinna swobodnie prezentować swoje myśli i wyrażać swoje uczucia, co nie przeszkadza jej być kochającą żoną i matką. Model ten okazał się atrakcyjny w odbiorze społecznym, skoro do szkół niepokalańskich napływało wiele dziewcząt [...]. Pedagogiczno-edukacyjny program tych szkół cieszył się wielkim uznaniem tak rodziców, jak władz państwowych⁵⁹.

Jabłońska-Deptuła zaś podkreślała, że znamioną cechą wspólnoty niepokalańskiej jest to, iż niejako równoległe i równoważnie postawione zostały obok siebie dwa wzorce: kobiety w życiu rodzinnym oraz kobiety w życiu konsekrowanym⁶⁰. Warto jednak zauważyć, że będąc zakonnicą, Darowska nigdy nie wyniosła życia konsekrowanego nad małżeńskie, mało tego, z całym szacunkiem do powołania zakonnego (do odkrycia którego w sobie przeszła długą i ciernistą drogę) z wielką mocą „przeciwstawiała się jakimukolwiek *ciągnięciu* do klasztoru”⁶¹. Do swych wychowanek w roku 1904 mówiła, że Bóg ma być pochwalony wszędzie, nie tylko w klasztorach⁶².

Jej indywidualizacja podejścia, jaką stosowała zarówno w odniesieniu do zakonnicek, jak i wychowanek, była niezwykle *novum* we współczesnej Matce pedagogice. Zdaniem Matki każdy człowiek jest przez Boga „domierzony”, to znaczy ma swoją miarę daną mu od Boga i swoje osobne miejsce na świecie. I tę właśnie miarę winien człowiek wypełnić – nie szukając niczego innego⁶³.

Jednakże jej niezwykła roztropność i przenikliwość, zarówno na niwie psychologicznej, jak i pedagogicznej⁶⁴, nie były ostatnim słowem Darowskiej do jej zakonnicek, duchowych córek i licznych wychowanek. To nie była tylko dobra zarządczyni i przenikliwie myśląca przełożona. Darowska była także mistyczką i nie przedstawiała stale przedkładać wszystkim kobietom, które prowadziła, że każda z nich powołana jest do

Studia i szkice. Wiek XIX, pod red. J. Hoff, Rzeszów 2011, s. 77.

57 *Ibidem*.

58 Zob. *Ibidem*.

59 *Ibidem*, s. 80.

60 E. Jabłońska-Deptuła, *Zakorzenia nadzieje...*, *op. cit.*, s. 8.

61 Zob. *ibidem*, s. 28.

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*.

64 „Niektóre stwierdzenia psychologów wyprzedziła co najmniej 50 lat. Na swoich doświadczeniach wypracowała teorie, które stały się hasłami współczesnej pedagogiki i psychologii”. M. Majewska, *op. cit.*, s. 105-106.

świętości. Potrafiła jak nikt inny w tamtych czasach „wypromować nową interpretację roli, jaką odgrywa pierwiastek kobiecy w procesie świętości, tworząc wokół siebie rodzinę córek duchowych”⁶⁵. Przekonanie Matki o powszechnym powołaniu do świętości także skądinąd wyprzedziło czasy. Oto fragment rekolekcji dla postulantek, które Matka prowadziła zawsze osobiście i w których to rekolekcjach ujawnia się z całą mocą jej bezkompromisowość duchowa:

Grzech serca główny: to własna miłość, kochanie niedobre siebie, to zajmowanie się sobą, liczenie, oglądanie się na siebie, wyrachowanie, aby wszystko dla nas najlepiej było, aby usunąć każdą niedogodność itd. Jakież to wszystko liche, jak duszę uboży i zacieśnia! I Pan za karę się odwróci, znajdziesz się strasznie sama! W duszy niepokój, gorycz, niesmak niewypowiedziany. A przecież masz, czegoś szukała; masz siebie – a nic nie masz. Jaka pustka! Jaka ciemność! I słusznie: w czym grzech, w tym pokuta; coś wybrała, to ci się dostało: ty sama zamiast Boga! Cierp teraz samolubstwo swoje!⁶⁶

Zarzucono jej nawet, iż próbuje ludzi przerobić w anioły, stawiając im zbyt duże wymagania. Darowska jednak nie cofała się przed stwierdzeniem, że wszystko powinno być pełne, maksymalne, całkowite⁶⁷. Jakże znamienne jest fakt z czasów przed wstąpieniem Darowskiej do zakonu, kiedy gwałtownie pragnąc lepiej służyć Panu, potrafiła chwycić się środka tak radykalnego, jak wypisanie sobie na piersiach rozpalonym drutem „nie grzesz”. Ów wzmiankowany incydent wskazuje na gwałtowność charakteru Marceliny, ale także na to, że nic nie umiała robić połowicznie⁶⁸.

Zbliżając się do końca refleksji, trzeba zauważyć, że Darowskiej i jej posłannictwa nie można zamknąć w przedziale rozważań religijnych, gdyż dzieło tej błogosławionej zdecydowanie wykraczało i wykracza poza bramy Zgromadzenia, tak samo jak przesłanie, które jej przyświecało: odrodzenie upodlonej zaborami Ojczyzny przez wychowanie polskich dziewcząt na „żony, matki i obywatelki kraju”⁶⁹, co starała się czynić przede wszystkim przez gruntowne kształcenie kobiet. W *Notatce z 19 III 1859 roku*, będącej jakby zarysem konstytucji przyszłego zgromadzenia, Darowska pisała:

Kobieta, matka nowego pokolenia, matką jest przyszłości [...]. Więc, aby świat przemienić, trzeba zacząć od przemiany, od oczyszczenia, udoskonalenia kobiety, od przygotowania mu niewiast miłujących Boga i miłujących Go w przykazaniach Jego, w bliźnich, w obowiązkach stanu. Niewiast mądrych i mężnych. Takich dziś świat potrzebuje, takie mu wychować wolą Boga Przedwiecznego Zgromadzenia naszego zadaniem⁷⁰.

65 S. Urbański, *op. cit.*, s. 140.

66 *Rekolekcje dla postulantek*, 1875 r., cyt. za: A. Sołtan, *op. cit.*, s. 183.

67 M. Majewska, *op. cit.*, s. 98.

68 Zob. E. Jabłońska-Deptuła, *Marcelina Darowska. Niepokalanka...*, s. 43.

69 *Eadem, Biogram Marceliny Darowskiej*, [w:] *Marcelina Darowska...*, s. 19.

70 Cyt. za: M. Chmielewski, *Marcelina Darowska – niepokalański charyzmat wychowawczy*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” 1996, nr 43, s. 13.

Trzeba zatem stwierdzić, iż swoim posłannictwem i nauczaniem Darowska „rozsadziła” ówczesny paradygmat Polki przez nakreślenie nowej misji kobiety – świadomej obywatelki, lecz jednocześnie pielęgnującej wiarę i tradycję. Ta znamienna dwoistość misji błogosławionej obecna jest także w jej doświadczeniach mistycznych, gdzie łączyła ona afektywność z realizmem działania.

Na tle mistyki kobiecej XIX i XX wieku Darowska jest zatem swego rodzaju fenomenem, a jej doświadczenie i dzieło w sposób niepowtarzalny sprzęgają w sobie mistykę i wychowanie. Jak mówiła sama Darowska: „bez dzieła wychowania nie byłoby niepokalanek”⁷¹. Jednakże kompetentne i wyczerpujące omówienie wielowymiarowości oraz specyfiki doświadczeń mistycznych Darowskiej, a także nieprzemijającej aktualności jej przesłania pedagogicznego, skierowanego do polskiej kobiety, nie jest możliwe w ramach jednego artykułu.

Z całą pewnością można jednak poczynić konstatację, że problematyka kobiecości jest żywo pulsującą i jedną z przewodnich myśli w biografii i przesłaniu Marceliny Darowskiej. Teolodzy często podkreślają, że jej osoba i dzieło wpisują się w nurt badań nad geniuszem kobiety (o którym pisał Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem*), a także stanowią ważne odniesienia dla teologii feministycznej. Przesłanie biografii Darowskiej i jej orędzie skierowane w stronę polskiej kobiety stanowią zatem istotną kontrpropozycję dla obecnych literaturoznawczych badań inspirowanych krytyką feministyczną oraz swego rodzaju przeciwwagę dla postmodernistycznych teorii na temat kobiecości i tożsamości kobiety rozwijanych w XXI wieku.

Mało komu znany jest fakt, że do Darowskiej – wzruszony jej działalnością wychowywania dziewcząt, a przez to odradzania kraju – napisał w roku 1904 list dziękczynny sam Henryk Sienkiewicz. Niechaj słowa sędziwej Matki (miała wtedy już 77 lat), którymi odpisywała Sienkiewiczowi, staną się zakończeniem tejsze pracy:

Jam, Panie, jest zakonnica, sługa Boża, to jest mnie dla mnie nie ma. Są Boże na ziemi sprawy i w jednej z nich dana mi cząsteczka. Tę objęłam i chodzę koło niej duszą całą i sercem całym. [...] Nie patrzę na owoce pracy naszej. One do nas nie należą. Jeśli są – BOŻE są i własnością tego ukochanego i rozdartego KRAJU⁷².

Bibliografia

- Bar J.R., Sołtan M.A., *Służebnica Boża Marcelina Darowska*, seria *Polscy Święci*, t. 8, Warszawa 1987.
- Chmielewski M., *Bibliografia o Marcelinie Darowskiej*, [w:] *Marcelina Darowska – niepokalański charyzmat wychowania*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996.
- Chmielewski M., *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Niepokalanów 1992.

71 Cyt. za: E. Jabłońska-Deptuła, *Zakorzeniać nadzieję...*, s. 120.

72 Cyt. za: *ibidem*, s. 65.

- Chmielewski M., *Kontemplacyjne przejawy doświadczenia mistycznego bł. Marceliny Darowskiej*, [w:] *Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999.
- Chmielewski M., *La lingua mistica della madre Marcelina Darowska*, [w:] *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso Internazionale. L'Aquila – Forte Spagnolo – 24/30 Giugno 1991*, a cura di G. De Gennaro, L'Aquila 1995.
- Chmielewski M., *Marcelina Darowska – niepokalański charyzmat wychowawczy*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” 1996, nr 43.
- Chmielewski M., *Marcelina Darowska – przykład mistyki kobiecej*, [w:] *Marcelina Darowska. Niepokalański charyzmat wychowania*, pod red. M. Chmielewskiego, Lublin 1996.
- Chmielewski M., *Marcelina Darowska. Wzór wiary i patriotyzmu*, [w:] E. Walewander, *Nagroda Polonijna im. Skowyrów*, Lublin 1997.
- Chmielewski M., *Prymat miłości w doświadczeniu mistycznym Marceliny Darowskiej*, [w:] *Miłość większa niż grzech*, Homo Meditans, t. 12, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996.
- Chmielewski M., *Św. Teresa od Jezusa w pismach błogosławionej Marceliny Darowskiej (1827-1911)*, [w:] *Mistrzynie świętości. Katarzyna ze Sieny, Teresa z Avila*, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, J.M. Popławski, Lublin 1997.
- Chwedoruk W., *Zawsze byłam szczęśliwa. Bł. Marcelina Darowska od Niepokalanego Poczęcia*, Szymanów 2019.
- Darowska M., *Cztery pogadanki rekolekcyjne*, Szymanów 2003.
- Domaszewska E., Guźda E., Pintscher M., *100 lat dziejów i pracy apostołskiej Białego Klasztoru Sióstr Niepokalanek w Nowym Sączu. 1897-1997*, Nowy Sącz 1997.
- Jabłońska-Deptuła E., *Marcelina Darowska. Niepokalanka 1827-1911*, Lublin 1996.
- Jabłońska-Deptuła E., *Niepokalanki w polskim trwaniu*, Niepokalanów 1993.
- Jabłońska-Deptuła E., *Zakorzenia nadzieje. Matka Marcelina Darowska o rodzinie i dla rodziny*, Lublin 2007.
- Jordan G., *Aby żyła wśród nas. M. Marcelina Darowska (1827-1911)*, Warszawa 1991.
- Jordan G., *Wychowanie to dzieło miłości. System pedagogiczny bł. Marceliny Darowskiej*, Szymanów 1997.
- Kinasz A., *Błogosławiona Marcelina Darowska – życie i kształcenie w służbie Bogu, ojczyźnie, społeczeństwu*, „Folia Historica Cracoviensia” 2009/2010, vol. XV/XVI.
- Kosyra-Cieślak H., *Czarna Pani*, Szymanów 1996.
- Kosyra-Cieślak H., Szymczak R., *Siostry Niepokalanki, Poszłam siał do Polski... i weszło. 150 lat pracy Zgromadzenia Sióstr Niepokalanek*, t. I, Szymanów 2004.
- Majewska M., *Program pedagogiczny Matki Marceliny*, [w:] *Bł. Marcelina Darowska. Dar na trzecie tysiąclecie*, pod red. M. Chmielewskiego, s. J. Martynuski, Lublin–Szymanów 2007.
- Myszka D., *Kult bł. Marceliny Darowskiej*, [w:] *Bł. Marcelina Darowska. Dar na trzecie tysiąclecie*, pod red. M. Chmielewskiego, s. J. Martynuski, Lublin–Szymanów 2007.
- Nabywaniec S., *Marceliny Darowskiej system pedagogiczno-edukacyjny*, [w:] *O kobietach. Studia i szkice. Wiek XIX*, pod red. J. Hoff, Rzeszów 2011.
- Obertyński Z., *Zmartwychwstańcy a Niepokalanki. Próba dokumentacji wzajemnej zależności*, t. 2, Warszawa 1949.
- Sołtan M.A., *Człowiek wielkich pragnień. Matka Marcelina Darowska 1827-1911*, Szymanów 1997.
- Sołtys M.A., *Zawsze razem. Szkic biograficzny Matki Marceliny Darowskiej 1827-1911*, Szymanów 1986.
- Śmigiera J., *Bł. Marcelina Darowska*, Kraków 2008.

Teodorowicz J., *Matka Marcelina Darowska. Mowa żałobna podczas obrzędu pogrzebowego w Jazłowcu dnia 14 stycznia 1911*, Lwów 1991.

Woroniecki J., *Przedmowa do niewydanego drukiem życiorysu Matki Marceliny Darowskiej* (pióra S. Gertrudy Skórzewskiej), napisana 7 marca 1918 r., AGSN, sygn. F VII 5.

Urbański, *Bł. Marcelina – główna przedstawicielka mistyki kobiecej*, [w:] *Bł. Marcelina Darowska. Dar na trzecie tysiąclecie*, pod red. M. Chmielewskiego, s. J. Martynuski, Lublin–Szymanów 2007.

Streszczenie: Celem niniejszej pracy jest ukazanie specyfiki biografii Marceliny Darowskiej – założycielki niepokalanek – od strony mniej oficjalnej i sformalizowanej. Zagłębiając się w lekturę dzieł biograficznych poświęconych tejże błogosławionej, można zauważyć, iż prace dotyczące zarówno jej życia mistycznego, jak i pełnego rozmachu dzieła pedagogicznego pisane są najczęściej ze stosowną rewerencją, tonem majestatycznym i pełnym dystansu oraz powagi, co częstokroć rozmija się z wrażliwością współczesnego czytelnika, a nadto przesłaniać może prawdziwy profil osobowości Darowskiej. Istnieje zatem potrzeba ukazania specyfiki tej biografii z pominięciem wielokrotnie powtarzanych i oficjalnych faktów, dojrzenia w Darowskiej przede wszystkim kobiety, która zarówno w klasztornej kuchni, jak i na wyżynach doznań mistycznych była tą samą osobą. Niniejsza praca starała się uchwycić i zarysować charakterystyczny dla życiorysu Darowskiej spłot dwóch pozornie odmiennych rzeczywistości, to znaczy niezwyklego życia mistycznego ze zdroworozsądkową umiejętnością doglądania i zaradzania wszelkim prozaicznym sprawom gospodarskim.

Słowa kluczowe: Marcelina Darowska, pedagog, niepokalanek, biografia, polski język mistyczny

The mystic and the hostess. Unusual biography of Marcelina Darowska

Summary: The purpose of the article “*The mystic and the hostess. Unusual biography of Marcelina Darowska*” is to present the biography of the foundress of Niepokalanek convent through less official and less formal lens. Searching through the literature and various biographies of this particular saint one can clearly notice that most of them, both pertaining to her mystical life and to pedagogical writings, are written in solemn language, with certain restraint causing misguided understanding of true personality of Darowska as well as a distance and a dissonant due to sensibility of contemporary reader. There seemed to be an obvious need to present her biography without duplicating well-known and repeated facts and, instead, to look at Darowska both through the lens of the convent’s kitchen as well as through mystic experiences which happened to the very same person. This work aims to capture and present a characteristic intertwined world both of extraordinary mystic life and everyday life and ability to manage various demands of running a household.

Key words: Marcelina Darowska, pedagog, Niepokalanek convent, Polish language of mysticism

Anastazja Seul
Uniwersytet Zielonogórski
ORCID: 0000-0001-7137-2109

AUTOBIOGRAFIA WEDŁUG ALFABETU. REFLEKSJA O DWUGŁOSIE Z ŻYCIA WZIĘTYM I JOANNY CIECHANOWSKIEJ-BARNUŚ

Wprowadzenie

*Dwugłos z życia wzięty*¹ napisany przez Bożenę Chrzastowską i jej córkę Joannę Ciechanowską-Barnuś wpisuje się we współczesną „kulturę autobiografizmu”. Jest to jednak autobiografia szczególnego rodzaju, gdyż została napisana przez dwie autorki. Tytułowy dwugłos zaznacza się w niej na dwa sposoby: siedem rozdziałów napisała Bożena Chrzastowska (każda strona podpisana inicjałami: BCh), tyleż samo wyszło spod pióra Joanny Ciechanowskiej-Barnuś (każda strona podpisana inicjałami: JCB), są też takie, które pisały obie autorki, przedstawiając to samo zagadnienie ze swego punktu widzenia (jest ich 11). Temu ich zewnętrznemu uporządkowaniu odpowiada zawartość treściowa ich biograficznej książki.

Warto też zauważyć, że książka, pisana przez polonistki, liczy tyle rozdziałów, ile liter ma alfabet, a rozdziały te zostały uporządkowane alfabetycznie: od „A” (*A jak autobiografia*) do „Z” (*Z jak Zwierzęta*). W *Dwugłosie* znalazło się także miejsce dla litery „Y”, gdyż autorki napisały o swych czworonożnych ulubieńcach, przedstawicielach rasy york.

Taki układ rozdziałów, jak zauważa Joanna Ciechanowska-Barnuś, jest wynikiem wrodzonej potrzeby rodowitych poznanianek do porządkowania świata. We współczesnej dobie reform i wszelkich transformacji porządek alfabetyczny jest tym, na który istnieje społeczna zgoda. Innym jego walorem jest to, że jest nie tylko „najprostszy”, ale i „dyscyplinuje nie tylko piszące te słowa” (JCB, s. 5).

Porządkując swe wspomnienia, autorki wpisują się w trendy, które coraz częściej obecne są w naszej kulturze. Od ponad ćwierćwiecza bowiem znany jest *Alfabet wspomnień* Antoniego Słonimskiego, w którym poeta pisze: „musimy poddać się albo zasadom chronologii, albo prawom kompozycji”² i wybiera porządek alfabetyczny dla

1 B. Chrzastowska, J. Ciechanowicz-Barnuś, *Dwugłos z życia wzięty*, Poznań 2015. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. Odwołania do książki zapisuję w nawiasie w tekście głównym, wskazując za pomocą inicjałów na autorkę danego fragmentu wg schematu: BCh, s., lub JCB, s.

2 A. Słonimski, *Alfabet wspomnień*, Warszawa 1975, s. 5.

swoich zapisków o znanych mu postaciach, a także o kilku miejscach, z którymi czuł się związany. Podobny układ przyjmowali inni autorzy, sięgając pamięcią wstecz, aby przedstawić znanych im ludzi i – często – osobiste spotkania z nimi. Takie „alfabety” coraz częściej pojawiały się na przełomie obecnego tysiąclecia. Na rynku księgarskim można odnaleźć takie pozycje podpisane nazwiskami ludzi związanych z literaturą, sportem, polityką, filmem, dziennikarstwem, Kościołem³.

Jednak alfabetyczny układ *Dwugłosu z życia wziętego* w zasadniczej większości nie dotyczy postaci: tylko trzy rozdziały zostały poświęcone wybranym osobom (*B jak Bożena; I jak Isia; J jak Jan Paweł II*). Pod tym względem książka ta jest podobna do *Alfabetu* o. Leona Knabita⁴: w obu również dominuje materiał autobiograficzny i w obu został on zgrupowany wokół alfabetycznie ułożonych haseł. Zapiski ojca Leona oraz autorek *Dwugłosu* łączą także rozległa panorama wspomnień, zakorzenienie w polskiej kulturze, poczucie humoru, światopogląd oraz prezentowany w obu autobiografiach świat wartości⁵.

Już pierwszy rzut oka na spis treści książki pozwala dostrzec, że poszczególne rozdziały dotyczą miejsc, tematów, zagadnień, które odegrały ważną rolę w ich życiu: rodzina (*C jak Chwaliszewo, D jak dom, K jak Korzenie*); szkoła (*Szkoła*); praca (*T jak Tytuły, U jak Uniwersytet*); zaangażowanie społeczne (*Marynka, Niezgoda, „Polonistyka”, Reformy*); zagadnienia międzynarodowe (*E jak Europa, F jak Fundacja*); kultura religijna (*Verba sacra*); w trzech rozdziałach pojawia się temat odpoczynku (*Wakacje, Hawrań, Goście*); autorki także dzielą się swą miłością do świata przyrody (*O jak Ogród, Y jak Yorki, Z jak Zwierzęta*), przedstawiają swoje rozumienie problematyki przywództwa (*L jak Liderka*) i wypowiadają się o zagrożeniu dehumanizacji życia (*Ł jak Łatwizna*).

Przedstawiony materiał autobiograficzny można byłoby więc badać pod względem tematycznym – koncentrując swą uwagę na wymienionych zagadnieniach.

Ale można też inaczej...

3 S. Kisielewski, *Abecadło Kisiela*, Warszawa 1990. Książka ta stanowi szczególny „pamiętnik mówiony”, w którym zawarte są osobiste wspomnienia i refleksje dotyczące wielu postaci; W. Komar, *Alfabet Władysława Komara*, Kraków 1991; C. Miłosz, *Abecadło Miłosa*, Kraków 1997; *Alfabet braci Kaczyńskich. Rozmawiali Michał Karnowski, Piotr Zaremba*, Kraków 2000; J. Gruza, *Telewizyjny alfabet wspomnień w porządku niealfabetycznym*, Warszawa 2000; R. Matuszewski, *Alfabet. Wybór z pamięci 90-latka*, Warszawa 2004. Autor przedstawił wizerunki ludzi nauki, kultury – zwłaszcza literackiej, polityki i filozofii; *Alfabet Tischnera*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2002; *Alfabet Rokity. Rozmawiali: Michał Karnowski, Piotr Zaremba*, Kraków 2004; *Alfabet Jana Pawła II*, słowo wstępne A. Nowak, koordynacja zesp. aut. B. Gancarz, Kraków 2005. *Mały alfabet Magdy i Andrzeja Dudzińskich*, Kraków 2009.

4 L. Knabit, *Alfabet. Moje życie*, red. M. Latasiewicz, Kraków 2006. W ostatniej części wspomnienia są zgrupowane według chronologii zdarzeń, a w tytułach tych rozdziałów książki pojawiają się tylko liczby oznaczające wybrane lata.

5 Zob. interesującą prezentację tej książki: A. Legeżyńska, *Księga domowa The Home Book*, „Polonistyka. Innowacje” 2018, nr 8, s. 15-26, pdf, http://cejsh.imc.edu.pl/cejsh/element/bwneta1.element.ois-doi-10_14746_2018_8_2 [dostęp: 11.02.2020].

Różnorodności tematycznej odpowiada bowiem różnorodność narracji. Gdy bliżej zaznajomić się z *Dwugłosem*, okaże się, że można w nim odnaleźć – jak w staropolskim *silva rerum* – wiele form wypowiedzi wplecionych w narrację: artykuł, dialog, list, mail, modlitwę, piosenkę (także kolędę), przemówienie, przysłowie, sprawozdanie, wiersz, wspomnienie, wykaz osób. Można byłoby spojrzeć na autobiografię Bożeny Chrzęstowskiej i jej córki, zatrzymując się nad tymi formami, wskazać na ich funkcje i w ten sposób odsłonić bogactwo biograficznych szczegółów.

Ale można też inaczej...

Wielości przedstawionych form wypowiedzi towarzyszy swoista polifonia: z kart autobiografii przemawiają do czytelnika ludzie nauki, profesorowie kilku uczelni, filozofowie, poeci, prozaicy, krytycy literaccy. W książce poznańskich nauczycielek jest miejsce dla ludzi zaangażowanych w życie społeczne i polityczne, dla przedstawicieli teatru, muzyki, malarstwa, rzeźby. I te odwołania można byłoby prześledzić, aby – mając na uwadze autobiografię – przedstawić ich związek z życiem autorek.

Ale można też inaczej...

W tym miejscu chcę powrócić do cytowanej już Małgorzaty Czermińskiej, która zwraca uwagę na to, że autobiografia jest zawsze wyzwaniem rzuconym czytelnikowi. I chociaż często pozostaje on w ukryciu, to jednak zawsze dla czytelnika przeznaczone jest zarówno świadectwo, jak i wyznanie oraz – co najbardziej wyraziste – wyzwanie⁶. O swoistym dialogu z czytelnikiem, a więc i z odpowiedzią na wyzwanie, jakie *implicite* wpisane jest w *Dwugłos*, świadczą także słowa Agnieszki Kłakówny, recenzentki, a zatem i czytelniczki: „Po lekturze nie trzeba będzie już pytać żadnego premiera, jak żyć... W razie wątpliwości wystarczy po raz kolejny zacząć czytanie książki. Tej książki”⁷.

Philippe Lejeune, pisząc o celu autobiografii, przekonuje, że jednym z nich jest przekazywanie wartości⁸. Mając na uwadze, iż obie autorki są nauczycielkami, dla których formowanie postaw i kształtowanie osobowości są czymś bardzo istotnym, można uznać, że zagadnienia aksjologiczne *implicite* są wpisane w ich autobiografię.

6 M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie, wyzwanie*, [w:] *eadem, Autobiograficzny trójkąt świadectwo, wyznanie, wyzwanie*, Kraków 2000, s. 25-61. Inny autor, odnosząc się do *Wyznań* św. Augustyna, zauważa, że w autobiografii istotne jest „znaczenie doświadczenia osobistego, celowość szczerego ujawniania go drugiemu człowiekowi. Założenie to uwierzytelnia »ja« oraz upoważnia podmiot dyskursu do przedstawienia swego minionego życia. Co więcej, »ja« znajduje potwierdzenie swej funkcji stałego podmiotu oraz obecność korelatu »ty«, który uzasadnia dyskurs”. J. Starobinski, *Styl autobiografii*, tłum. W. Kwiatkowski, [w:] *Autobiografia*, red. M. Czermińska, Gdańsk 2009, s. 89.

7 A. Kłakówna, [Słowa z fragmentu recenzji zamieszczonego na okładce książki – dop. A.S.].

8 „Autobiografia została stworzona po to, aby przekazać uniwersum wartości, wrażliwość na świat, nieznanne doświadczenia – i to w ramach relacji osobistych, dostrzeganych jako autentyczne i niefikcyjne”. P. Lejeune, *Czy można zdefiniować autobiografię*, tłum. Regina Lubas-Bartoszyńska, [w:] *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski [i in.], red. R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2001, s. 18.

W *Dwugłosie* obecna jest troska o czytelników, tak jak w profesję autorek wpisana jest troska o uczniów i studentów.

Tak więc prezentując tę autobiografię, zwróć uwagę na aksjologiczny porządek brzmiący jednogłośnie dwugłosem: porządek wartości przekazywanych w rodzinie Mazurków⁹ i później w rodzinie Chrzęstowskich.

Na tropach wartości

Na znaczenie porządku, który powinien rządzić światem, zwraca także uwagę Agnieszka Kłakówna, wymieniając wartości zapisane w autobiografii: „gościnność bez granic, i wielkoduszność, i serdeczność, i pracowitość, i odpowiedzialność, i gotowość naprawiania w każdym momencie głupot, których świat narobi”¹⁰. Porządek obecny w książce odsłania również porządek życia.

Argumentem za tym, aby zwrócić uwagę na problematykę aksjologiczną, jest stwierdzenie Bożeny Chrzęstowskiej, które pojawiło się dwukrotnie w *Dwugłosie* – na początku i na końcu książki czytamy: „w wieku dojrzałym» chętnie rozważa się przebytą drogę i tworzy »hipotezę sensu (czy bezsensu?) życia«” (BCh, s. 5 i 330). Komentarzem do tego zdania niech będzie stwierdzenie przedstawiciela personalizmu, który łączy wartość, sens i cel życia: „Wartość doskonali osobę ludzką, inicjuje jej działania, nadaje sens codziennemu życiu, uwrażliwia na absolutny wymiar bytu. Wartość jest określana również jako: dobro, znaczenie, cel, doskonałość, idea, korzyść”¹¹.

W tym miejscu chcę przypomnieć, że w wydaniu *Poetyki stosowanej* z roku 2000 znalazł się rozdział pt. *Literatura wobec wartości*¹², a w nim schemat ukazujący kolejne szczeble drabiny aksjologicznej Maxa Schelera: hedonistyczny, witalny, duchowy, sakralny. Szczeblom tym odpowiadają kolejno wartości takie jak: przyjemność, zadowolenie, radość, szczęście¹³.

Także w prezentowanym *Dwugłosie* znaleźć można bezpośrednio nawiązanie do tej hierarchii wartości niemieckiego przedstawiciela fenomenologii. Bożena Chrzęstowska, dokonując interpretacji wiersza Aleksandry Olędzkiej-Frybesowej *Wschód i Zachód według Th. Mertona*¹⁴, pisze:

Jaki wniosek interpretacyjny wyprowadzimy z tego obrazu? Jeżeli pierwszy dwuwers ukazywał wartość pracy, to drugi wywołuje skojarzenia przeciwstawne [...]. W skali aksjologicznej byłoby to przejście od wartości witalnych (orka służy życiu, zdobywanie ziem wy-

9 Panięskie nazwisko Bożeny Chrzęstowskiej.

10 A. Kłakówna, *op. cit.*

11 S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*, Wrocław 1992, s. 105-106.

12 B. Chrzęstowska, S. Wysłouch, *Poetyka stosowana*, Warszawa 2000, s. 57-70.

13 *Ibidem*, s. 62.

14 Wiersz pochodzi z tomiku *Powiem tak. Wiersze z lat 1963-1998*. Został on zacytowany na s. 64 *Dwugłosu*, a jego interpretacja znajduje się na następnych stronach: 65-68.

maga siły i męstwa) do duchowych, szczególnie do wartości estetycznych – kontemplacji piękna (BCh, s. 66).

Poznańska profesor powraca do zagadnień aksjologicznych, odnosząc się do tetralogii powieściowej Romana Brandstaettera *Jezus z Nazarethu*, gdy pisze: „Są fragmenty w tym dziele epickim pełne niezwyklej piękności, pisane wprawna ręką artysty, poety i człowieka głęboko religijnego. W tym dziele istnieje pełna harmonia między wartościami religijnymi a estetycznymi” (BCh, s. 177).

Warto więc prześledzić *Dwugłos* pod kątem aksjologicznym, odwołując się do drabiny wartości Maxa Schelera.

Wartości hedonistyczne

Pierwszym szczeblem drabiny aksjologicznej są wartości hedonistyczne, które wskazują na to, co przyjemne. Wartości te w *Dwugłosie* zajmują dużo miejsca i odnoszą się do kilku dziedzin życia auterek autobiografii.

We wspomnieniach znajduje się pochwała gór i wakacji spędzanych w Tatrach przez wiele lat, gdyż: „Najpiękniejsze miejsca są w górach i właściwie tylko tam można spędzić udane wakacje” (JCB 307). A oto pierwsze wrażenia po nocnej podróży do Zakopanego:

Potem [...] absolutnie najpiękniejsze chwile, kiedy budziłam się wczesnym rankiem i za oknem pachniało już górami, były skośne dachy, domki porozrzucane tu i ówdzie, pola, lasy, wschodzące słońce (JCB, s. 308).

Wędrówki górskie to czas obcowania z przyrodą, czas zachwyty nad jej pięknem, gromadzenia pięknych, niezapomnianych wrażeń:

Za tym drugim wierzchem wyrasta masyw Hawrania i Murania – dwóch wielkich szczytów, leżących już po stronie słowackiej, ze względu na kształt gór przechrzczony przez cioteczkę na Fudzijamę. Widok cudny i wynagradzający trudy wędrówki w upale po asfalcie (JCB, 309).

W codziennym życiu wiele radości dostarczają autorkom czworonożni przyjaciele, którym został poświęcony cały rozdział pt. *Yorki*.

Przyjemność to także pasja ogrodnicza, o której pisze ponad 80-letnia autorka:

Spędzam wiele czasu w ogrodzie – miło odpoczywając, czy z ogrodowymi narzędziami w ręku. Lubię tę pracę, ale już niewiele mogę zrobić. Choć wiem, i innym to polecam, że starość nie jest przykra i dokuczliwa, jeśli zajmujemy się tym, co lubimy. Dzięki mojej pasji ogrodniczej nie narzekam na starość (BCh, s. 206).

Wielokrotnie we wspomnieniach z dzieciństwa i domu rodzinnego Bożeny Chrzęstowskiej powraca motyw przyjemności, jaka związana jest ze wspólnym świętowaniem:

Zapamiętałam toast i mowę dziadka Sebastiana – zwięzłą, pełną treści, życzliwości i humoru, wypowiedzianą swobodnie i piękną polszczyzną. Pamiętam oklaski biesiadników i przyjazne komentarze gości (BCh, s. 146).

Pogodne spotkania, rodzinna atmosfera, życzliwość, otwartość, a także muzyka i taniec dostarczały wielu przemiłych wrażeń, o których wspomina córka: „W tym domu [Zofii, siostry B.Ch. – dop. A.S.] odbywały się spotkania ze śpiewem, popisami teatralnymi, z tańcami, z dyskusjami” (BCh, s. 156). W podobnym duchu pisze jej matka: „I były to naprawdę bardzo sympatyczne spotkania. Ze względu na talenty muzyczne wielu członków rodziny – rozśpiewane i (o ile była taka możliwość) – roztańczone” (JCB, s. 163).

Lecz przyjemność wspólnego biesiadowania nie ogranicza się ani do czasów dzieciństwa, ani do najbliższej rodziny. W rozdziale *G jak goście* jest wiele miejsca dla przyjaciół chętnie odwiedzających dom Bożeny i Andrzeja Chrzęstowskich. „Każde przyjęcie jest inne, ponieważ uczestnicy przygotowują okolicznościowe wystąpienia zależnie od talentu” (BCh, s. 99). Wśród odwiedzających nie brak ludzi z poczuciem humoru i zacięciem literackim czy muzycznym. Dlatego we wspomnieniach autorek *Dwugłosu* jest miejsce dla okolicznościowych wierszy i piosenek. Warto przytoczyć niektóre fragmenty, aby przybliżyć atmosferę, jak panowała podczas spotkań rodziny i przyjaciół.

Co roku o tej samej porze Bożena spać nie może:
 Jak gości bawić, by radość sprawić?
 Karmiła i wozila po całej okolicy
 A rajski ogród przed domem, za domem wyrósł, że aż hej!
 Ref.
 Kwiaty i staw, i drzewa
 Rybki i ptak, co śpiewa
 Ogród marzenie
 Chwała Bożenie!

Autor tekstu, prof. Sylwester Dworacki, zaśpiewał tę piosenkę podczas imieninowego spotkania w 2015 roku. W innej konwencji, lecz także radosnej tonacji utrzymana jest jego druga piosenka, tym razem zaśpiewana wspólnie podczas urodzin przypadających z początkiem stycznia:

Do żłóbka u Bożenki
 Z kolędą spieszyc nam,
 By Jezus malusienki
 Na sianku nie był sam (BCh, s. 105).

Była to – nie można nie zauważyć – jedna zwrotka okolicznościowej kolędy, którą autor, znawca kultury antycznej, opatrzył datą: „11 stycznia MMXIV”.

A oto fragment wiersza, który wyszedł spod pióra innego filologa, obsypującego koleżankę wieloma czasownikami wskazującym na jej zaangażowanie – głównie zawodowe:

Uczy, krzewi, edukuje,
Tworzy, pisze, publikuje.
Świeci, kształci, wychowuje,
Plewi, tępi, reformuje.
Gromi, działa, redaguje,
Głosi, szerzy, dyskutuje.
[...]
Zjazdy, sesje, referaty,
Konferencje, widematy
[...]
Zali tacy ludzie są?
Jeden ludź – Bożena Chrzę!?” (BCh, s. 100-101).

Takim wierszem językoznawca, prof. Bogdan Walczak, umiłał czas spotkań w gronie przyjaciół, który przyszedł na urodziny prof. Bożeny Chrzęstowskiej.

Gospodyni nie pozostawała dłużna i dla swoich gości tworzyła moskaliki charakteryzujące każdego z nich, co budziło powszechną radość. A oto wybrane przykłady, które autorka opatrzyła informacją: „na imieninach Mirki Padalakowej 24 stycznia 2009 i 2 lutego 2014 i w maju 2015 w ogrodzie Bożeny Chrzę”:

Kto powiedziałby, że Walczak
Nie jest oratorem dobrym,
Ten zobaczyłby, że w palcach
Zgniotę gada, wzorem kobry
[...]
Kto nam powie że Alicja
Las przekształca na obrazy,
To zapytam artystycznie –
Tylko? Wszystko jej się darzy! (BCh, s. 103. 104).

Otwartość gospodarzy i zaangażowanie przybywających do domu Chrzęstowskich tworzą przyjazną atmosferę, rozwijają kreatywność oraz służą pogłębianiu więzi rodzinnych i przyjacielskich, a to z pewnością wskazuje na wartości, które odczuwane są jako przyjemne. Bożena Chrzęstowska wyznaje: „Lubię gości i mimo wieku dojrzałego chętnie ich przyjmuję lub uczestniczę w spotkaniach towarzyskich [...]. Kochamy naszych gości i lubimy być razem. O polityce nie rozmawiamy, bo tu nie jesteśmy razem...” (B.Ch, s. 99, 107). Okazuje się, że można spędzać mile czas z przyjaciółmi ponad podziałami politycznymi: wystarczy poglądy na temat rządzących (i tych, którzy chcieliby rządzić) pozostawić za drzwiami...

Dążenie do przyjemności nie jest jednak celem samym w sobie, lecz łączy się z innymi wartościami – pierwsze z nich to wartości witalne.

Wartości witalne

Nikt nie zaprzeczy, że to, co przyjemne, można łączyć z pożytecznym. Zdrowiu więc służą wspomniane już wycieczki, klimat gór i umiejętność czynnego wypoczynku, a także radosne spotkania z przyjaciółmi, śpiew, rozrywka. Również pielęgnacja ogrodu, ruch na świeżym powietrzu mają znaczny wpływ na zachowanie zdrowia. Kolejne cztery ogrody pojawiły się w życiu państwa Chrzastowskich w latach 80. ubiegłego wieku. Każdy z nich wymagał czasu, trudu, umiejętności, ale każdy też przynosił radość i wzmacniał zdrowie tych, którzy się nim zajmowali – a najczęściej czyniła to starsza autorka autobiografii.

Troskę o siły witalne, której towarzyszą przyjemne odczucia i dążenie do rozwoju, Bożena Chrzastowska pamięta ze swego dzieciństwa. Przywołując swój dom rodzinny, pisze:

Mama dbała nie tylko o rozwój umysłowy czy religijny, lecz także fizyczny: pływaliśmy, graliśmy w siatkówkę, jeździliśmy na nartach i na łyżwach, z Tatą pływaliśmy po Warcie kajakiem. Dostawaliśmy (przed wojną) odpowiedni sprzęt. Po wojnie mieliśmy już tylko siatkę i piłkę oraz jeden rower (BCh, s. 150).

O znaczeniu wartości witalnych w rodzinie Chrzastowskich świadczy też cały rozdział *I jak Isia*. Został on uporządkowany chronologicznie, na co wskazują kolejne wewnętrzne śródtytuły: *Maleństwo*, *Uczennica*, *Studentka*, *Opiekunka*. W każdym z nich autorki ukazują trudne zmagania z chorobą (alergia i astma oskrzelowa) córki i siostry Moniki: liczne pobyty w szpitalach, sanatoriach, wezwania karetek, zwolnienia lekarskie, urlopy zdrowotne. Walka o życie i zdrowie dziecka odsłaniała i rozwijała ważne cechy charakteru najbliższej rodziny: determinację, nieustępliwość, wytrwałość, konsekwencję, zaradność, pomysłowość, a także cierpliwość, wyrozumiałość, umiejętność wymagania od siebie i od innych. Zmagania te uwieńczone zostały sukcesem: mimo licznych nieobecności w szkole Monika zdała maturę, ukończyła szkołę muzyczną, a później studia psychologiczne i podjęła pracę. W ostatnich zaś latach to ona właśnie opiekuje się mamą, która pisze z wdzięcznością, że w trudach coraz bardziej podeszłego wieku ratuje ją Isia, „doskonała opiekunka” (BCh, s. 118). Dobro zawsze wraca do tego, kto je ofiarował drugiemu.

Wartości duchowe

Zgodnie ze starożytną sentencją „w zdrowym ciele zdrowy duch” trzeba podkreślić obecność wartości duchowych w życiu autorek biografii. A jest ich wiele. Zatrzymajmy się przy niektórych.

Troska o wartości duchowe widoczna w *Dwugłosie* to zaangażowanie w życie naukowe, kulturalne i edukację młodego pokolenia; to zaangażowanie w dobro narodu, miłość do ojczyzny. Tej ostatniej Bożena Chrzęstowska uczyła się w swym domu rodzinnym. Patriotyzm wielokrotnie pojawia się na kartach autobiografii. Zawsze wyraża się w konkretnych czynach. Na przykład w rozdziale *K jak Korzenie* znajduje się znaczący śródtytuł: *Józef Mazurek kawaler Virtuti Militari z 1920 roku* (BCh, s. 147). W ten sposób autorka przedstawia swego ojca. W *Dwugłosie* czytamy także, że jej rodzice przygarnęli w 1939 roku Henię Fronczyk, szkolną koleżankę ich córki Zosi, gdyż Henia, córka polskich emigrantów, przyjechała pod koniec sierpnia 1939 roku z Francji do Polski, aby kontynuować naukę w ojczyźnie (BCh, s. 153. 160-161).

Profesor Chrzęstowska w rozdziale *U jak Uniwersytet* przypomina o ważnych wydarzeniach:

Trzy historyczne daty w trudnych latach PRL-u rozwiły naszą świadomość polityczną: w Poznaniu czerwiec 1956 r., kiedy na ulice wyszli robotnicy; nagonki z psami na studentów w 1968 pod pomnikiem Mickiewicza; wreszcie apogeum: rok 1980, strajki w Stoczni w Gdańsku, „Solidarność”, entuzjazm, pierwsze negocjacje, pierwsze próby uzdrawiania oświaty, kultury, gospodarki i... stan wojenny (BCh, s. 276).

Autorka, wspominając powstanie „Solidarności” w roku 1980 oraz atmosferę, jaka panowała wówczas w PRL-u, pisze:

Dzisiaj, z perspektywy lat, trzeba by westchnąć za Mickiewiczem: „O roku ów! Kto ciebie widział w onym kraju!”. Trzeba by także zapytać współczesnych członków skupiających się pod hasłem „Solidarność”, czy pamiętają, co powiedział Jan Paweł II w 1999 r. podczas homilii w Bydgoszczy, poświęconej temu hasłu „Nie ma solidarności bez miłości” (BCh, s. 142).

Tu należy się sprostowanie: homilia wygłoszona w Bydgoszczy (7 czerwca 1999 r.) była poświęcona refleksji nad cytatem: „błogosławieni, którzy cierpią prześladowania dla sprawiedliwości”¹⁵. Natomiast cytowane papieskie słowa zostały wypowiedziane w Sopocie (5 czerwca 1999 r.) w kontekście przemian, jakie dokonały się w Europie po zburzeniu muru berlińskiego¹⁶.

¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* (Bydgoszcz, 7 czerwca 1999), [w:] *idem, Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979, 1983, 1985, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002*, oprac. i red. J. Poniewierski, Kraków 2005, s. 1038-1044.

¹⁶ „Solidarność» otworzyła bramy wolności w krajach zniewolonych systemem totalitarnym, zburzyła mur berliński i przyczyniła się do zjednoczenia Europy rozdzielonej od czasów drugiej wojny światowej na dwa bloki. Nie wolno nam nigdy tego zatrzeć w pamięci. To wydarzenie należy do naszego dziedzictwa narodowego. Słyszałem wtedy w Gdańsku od was: »nie ma wolności bez solidarności«. Dzisiaj wypada powiedzieć: »nie ma solidarności bez miłości« [podkr. A.S.]. Więcej, nie ma przyszłości człowieka i narodu bez miłości, bez tej miłości, która przebacza, choć nie zapomina, która jest wrażliwa na niedolę innych, która nie szuka swego, ale pragnie dobra dla drugich; tej miłości, która służy, zapomina o sobie i gotowa jest do wspólnomyślnego dawania. Jesteśmy wezwani, drodzy bracia i siostry, do budowania przyszłości opartej na miłości Boga i bliźniego. Do budowania »cywilizacji miłości«. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* (Sopot, 5 czerwca 1999), [w:] *idem,*

Wartości duchowe to także wielorakie piękno, o którym mowa w *Dwugłosie*. Nie tylko piękno artystycznego słowa dzieł literackich – co jest czymś najbardziej naturalnym w książce pisanej przez dwie polonistki – ale piękno w innych jego odsłonach.

Wskazę tu na piękno, które związane jest z talentami artystycznymi, jakie przejawiają członkowie rodziny. Oto trzy cytaty wskazujące na trzy rodzaje sztuki. Pierwszy z nich dotyczy talentów rzeźbiarskich:

Po mszy w Popowie Kościelnym [w dniu zjazdu Rodu Mazurków] przyglądałam się z ciekawością i zachwytem kapliczkom otaczającym kościół. Nie wiedziałam, że zbudował je Sebastian Mazurek, ojciec mojego ojca. Był więc nie tylko mistrzem rzemiosła, ale ponadto miał zmysł artystyczny. Warto te kapliczki zobaczyć, by pojąć, że ich twórca był prawdziwym artystą (BCh, s. 146).

Drugi przykład – to talenty muzyczne, których wiele było w rodzinie:

Wojtek [najpierw] uczył się sam. Kupiono mu elektryczną yamahe, potem pianino, chodził na prywatne lekcje do profesora uczącego gry na organach, zastępował organistę w kościele i... zapisał się na pięcioletnie archidiecezjalne studium muzyki kościelnej w Poznaniu, które ukończył z wyróżnieniem. Ten trzeci muzyk to mój chrzestny syn, z którego jestem dumna (BCh, s. 159).

Trzeci rodzaj uzdolnień artystycznych przejawia bratanica Agata: jej talent widoczny jest także w bardzo praktycznym działaniu: „wyszła za mąż za ogrodnika i wyspecjalizowała się w planowaniu i zakładaniu ogrodów. Jej talenty mogę zaświadczyć własnym ogrodem, kto ciekaw – zapraszam!” (BCh, s. 160).

Piękno, które „zachwyca do pracy”, otwiera też na wartości sakralne – jak widać na wskazanych przykładach.

Wartości sakralne

Refleksje o wartościach sakralnych chcę rozpocząć od wyznania autorki:

Starałam się przekazywać swoim uczniom i studentom chrześcijańską wizję świata, przekazywałam ją wierzącym i niewierzącym, ucząc szukać w kulturze tego, co ludzi łączy, nie tego, co dzieli (BCh, s. 185).

Sądzę, że słowa te dobrze oddają ukierunkowanie życia i zaangażowania zawodowego oraz osobistego auterek analizowanej autobiografii.

W narrację *Dwugłosu* wplecionych zostało wiele zdań wskazujących na odniesienie do Boga. Rozsiane są one po całej książce i pojawiają się w różnych kontekstach. Pierwszy z nich to relacje w domu rodzinnym Mazurków: „Kiedy któraś z córek żaliła

Pielgrzymki do Ojczyzny..., s. 1019. Papież, mówiąc: „Słyszałem wtedy w Gdańsku od was: »nie ma wolności bez solidarności«,” odwołuje się do spotkania z „Solidarnością” w Gdańsku w 1987 r. Zob. <http://www.ecs.gda.pl/> [dostęp: 17.09.2019].

się na swego męża, Mamusia zawsze brała go w obronę. To brzmiało tak: *Ty klękaj na kolana i dziękuj Bogu, że masz tak dobrego męża...*” (BCh, s. 150).

Zaangażowanie córki Moniki w duszpasterstwo dominikanów także jest okazją, aby wspomnieć o wartościach sakralnych: „[Isia] miała bardzo piękny głos i śpiewała na »siedemnastce«, czyli na mszy św. w kościele dominikanów w niedzielę o 17.00 w ramach duszpasterstwa Ojca Jana Góry” (BCh, s. 116).

Na śmierć Andrzeja Chrzęstowskiego autorki patrzą z perspektywy wiary. Córka, przywołując jego słowa, wspomina dzień 6 I 2001: „Najpierw zmarł Tato. Poszedł do swojej sypialni, położył się i umarł. Karetka nie zdążyła [...]. Tato się »odmeldował i poszedł po nagrodę do Pana«. To był Jego ulubiony zwrot określający zejście śmiertelne” (JCB, s. 52).

Joanna Ciechanowicz-Barnuś, interpretując gościnność domu rodzinnego, zwraca uwagę na element religijny: „Gość w dom... Bóg w dom. Jeśli przyjmując, że to stare polskie zawołanie odzwierciedla przekonania, to wygląda na to, że moja Mama jest osobą bardzo miłą Pana Boga” (JCB 91).

W *Dwugłosie* są zamieszczone także dłuższe passusy, które można odczytać jako świadectwo obecności wartości sakralnych w życiu rodzinnym autorek.

Na przykład na kartach autobiografii jest wspomniane zdarzenie, określane jako cud, jakiego doznał Tadeusz, szwagier Bożeny, który przez 12 lat poruszał się na wózku inwalidzkim:

Pierwszego dnia [pobytu w Krynicy Morskiej – A.S.] Lucia zawiozła Go [Tadeusza, swego męża, inwalidę – A.S.] do Kościoła na wieczorną mszę św. Po jej zakończeniu Ksiądz Celebrans poprosił wiernych o pozostanie w kościele, przywitał głośno „Naszego Brata” i udzielił Mu osobnego błogosławieństwa. Tadeusz był bardzo wzruszony. Na drugi dzień wstał samodzielnie z wózka i chodził!!! Oboje uważali, że chory doświadczył cudu. Lekarze nie umieli wytłumaczyć wyzwolenia z tej strasznej choroby, która gnębiła Go przez 12 lat! Nigdy nie powróciła. Po ozdrowieniu Tadeusz chodził nawet w góry (BCh, s. 154-155) .

Na znaczenie wartości sakralnych wskazuje też cały rozdział poświęcony Janowi Pawłowi II. Są w nim cytaty z Jego książek, przemówień i homilii. Bożena Chrzęstowska w barwny sposób kreśli entuzjazm, jaki zapanował 16 października 1978 roku wśród pracowników instytutu, którzy podczas dorocznego zebrania dowiedzieli się o wyborze Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. W *Dwugłosie* znalazły się wspomnienia sześcioro papieskich pielgrzymek, w których brała udział Bożena Chrzęstowska. Refleksji tej towarzyszą smutne obrazki rzeczywistości PRL: utrudnianie pielgrzymom dojazdu na miejsce celebracji mszy; tendencyjny przekaz telewizyjny, z którego wynikało, że w spotkaniu z papieżem uczestniczy garstka rodaków w podeszłym wieku; wielokrotne kontrole dowodów osobistych i spisywanie danych... Lecz owe trudności nie zrażały tych, dla których spotkania z papieżem były pierwszym powiewem wolności i okazją do pogłębienia swej wiary.

W *Dwugłosie* jest też mowa o zorganizowanej przez autorkę symbolicznej rewizycie u papieża w Castel Gandolfo. Na spotkaniu z Janem Pawłem II Bożena Chrzęstowska wręczyła osobiście papieżowi ostatni przed stanem wojennym numer „Polonistyki”, w którym były propozycje zmian w programach uwzględniające m.in. obecność Biblii i zagadnień sakralnych w podręcznikach do języka polskiego.

Mówiąc o społecznym znaczeniu wartości sakralnych, warto przywołać inicjatywę Przemysława Basińskiego, w którą zaangażowała się Bożena Chrzęstowska. Projekt ten miał na celu uczczenie 1000-lecia chrztu i narodzin Polski. Był to cykl spotkań o nazwie wskazującej na świętość słów: *Verba Sacra*. Pierwsze spotkanie odbyło się w styczniu 2000 roku i co miesiąc w poznańskiej katedrze wybitni polscy aktorzy – po uprzednim wprowadzeniu – czytali wybrane księgi biblijne. Inicjatywa ta rozrosła się w czasie i przestrzeni: trwała aż 14 lat, gościła w 14 bazylikach i katedrach na terenie całego kraju. Jej repertuar został poszerzony o trzy nowe cykle: Wielką Klasykę, Festiwal Sztuki Słowa i Modlitwę Katedr Europejskich. Był to – jak pisze Bożena Chrzęstowska:

projekt interdyscyplinarny artystyczno-naukowo-religijny, poświęcony tradycji słowa w kulturze duchowej narodu polskiego ze szczególnym uwzględnieniem dziedzictwa europejskiego (BCh, s. 295).

Na zakończenie fragmentu odnoszącego się do wartości sakralnych przedstawię fragment długiej modlitwy, w której Bożena Chrzęstowska wyraża swą wdzięczność Panu Bogu.

Modlitwa ta została ujęta w 11 punktów, 4 z nich odnoszą się do rodziny: rodzice, rodzeństwo, mąż, córki, wnuk. Większość punktów została rozbudowana i odsłania jakiś aspekt świata wartości, który preferuje autorka. Na przykład „za przeczytane i napisane książki, za muzykę, która zawsze jest przy mnie”; „za mój ogród, moje krzewy i kwiaty, moje rybki i ptaki...”. Rozbudowany jest także fragment, który świadczy o związku z *misterium crucis* „za trudy życia, przykrości, rozczarowania, cierpienia – za to wszystko, co kształtowało mój charakter – Dziękuję Ci, Panie” (BCh, s. 157).

Znamienne, że autorka autobiografii dostrzega wartość w tym, co trudne, i również za bolesne doświadczenia dziękuje Bogu.

Zakończenie

Przedstawiciel filozofii personalistycznej pisze:

Postawa człowieka wobec wartości może być różnorodna: konsumpcyjna, „neutralna”, cyniczna albo też kreatywno-twórcza. Tylko ta ostatnia koresponduje z godnością osoby ludzkiej, której powołaniem jest samodoskonalenie. Wartości fascynują człowieka¹⁷.

17 S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*, Wrocław 1992, s. 111-112.

A tę fascynację widać w życiu autorek autobiografii. Napisana przez nie książka – jak powiedziałby Lejeune – jest środkiem międzyludzkiego porozumienia¹⁸. Bożena Chrzęstowska i Joanna Ciechanowicz-Barnuś, dzieląc się swymi wspomnieniami, spostrzeżeniami, odsłaniają swoją drogę do szczęścia. Jest nią harmonijny rozwój wszystkich poziomów ludzkiej natury. Według chrześcijańskiej antropologii – sygnowanej imionami świętych od Tomasza z Akwinu (*Summa teologiczna*) przez Jana od Krzyża (*Droga na górę Karmel*) do Karola Wojtyły (*Osoba i czyn i inne szkice antropologiczne*) – w człowieku można wyróżnić kilka poziomów: materialny, biologiczno-witalny, sensorywny i umysłowy. Stąd też ontyczna jedność osoby ludzkiej wymaga wielokierunkowego rozwoju, a ten dokonuje się przez wybór różnorodnych wartości. Integralna koncepcja szczęścia człowieka zakłada harmonijny rozwój każdego poziomu człowieka i takie ich ukierunkowanie, aby wartości niższe (hedonistyczno-witalne) – służyły wartościom wyższym (duchowym), a te ukierunkowane były ku sakralnym. I w ten sposób dochodzimy do uzasadnienia odpowiedzi na pytanie przywołane na początku mojej wypowiedzi: „jak żyć?”. Tak, aby nie odrzucać żadnej wartości, lecz dbać o to, aby każda z nich zajmowała właściwe miejsce.

Bibliografia

- Alfabet braci Kaczyńskich. Rozmawiali Michał Karnowski, Piotr Zaremba*, Kraków 2000.
- Alfabet Jana Pawła II*, słowo wstępne A. Nowak, koordynacja zesp. autorskiego B. Gancarz, Kraków 2005.
- Alfabet Rokity. Rozmawiali: Michał Karnowski Piotr Zaremba*, Kraków 2004.
- Alfabet Tischnera*, wybór i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2002.
- Chrzęstowska B., Ciechanowicz-Barnuś J., *Dwugłos z życia wzięty*, Poznań 2015.
- Chrzęstowska B., Wyslouch S., *Poetyka stosowana*, Warszawa 2000.
- Czermińska M., *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie, wyzwanie*, [w:] eadem, *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie, wyzwanie*, Kraków 2000, s. 25-61.
- Gruza J., *Telewizyjny alfabet wspomnień w porządku niealfabetycznym*, Warszawa 2000.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* (Sopot, 5 czerwca 1999), [w:] idem, *Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979, 1983, 1985, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002*, oprac. i red. J. Poniewierski, Kraków 2005, s. 1016-1021.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* (Bydgoszcz, 7 czerwca 1999), [w:] idem, *Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979, 1983, 1985, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002*, oprac. i red. J. Poniewierski, Kraków 2005, s. 1038-1044.
- Kisielewski S., *Abecadło Kisiela*, Warszawa 1990.
- Klakówna A., [Słowa z fragmentu recenzji zamieszczonego na okładce książki – dop. A.S.], [w:] B. Chrzęstowska, J. Ciechanowicz-Barnuś, *Dwugłos z życia wzięty*, Poznań 2015.
- Knabit L., *Alfabet. Moje życie*, red. M. Latasiewicz, Kraków 2006.
- Komar W., *Alfabet Władysława Komara*, Kraków 1991.
- Kowalczyk S., *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*, Wrocław 1992.

18 P. Lejeune, *op. cit.*, s. 18.

- Legeżyńska A., *Księga domowa The Home Book*, „Polonistyka. Innowacje” 2018, nr 8, s. 15-26, pdf, http://cejsh.imc.edu.pl/cejsh/element/bwneta1.element.ois-doi-10_14746_2018_8_2 [dostęp: 11.02.2020]].
- Lejeune P., *Czy można zdefiniować autobiografię*, tłum. R. Lubas-Bartoszyńska, [w:] *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski [i in.], red. R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2001, s. 1-19.
- Mały alfabet Magdy i Andrzeja Dudzińskich*, Kraków 2009.
- Matuszewski R., *Alfabet. Wybór z pamięci 90-latka*, Warszawa 2004.
- Miłosz C., *Abecadło Miłosa*, Kraków 1997.
- Ślonimski A., *Alfabet wspomnień*, Warszawa 1975.
- Starobinski J., *Styl autobiografii*, tłum. W. Kwiatkowski, [w:] *Autobiografia*, red. M. Czermińska, Gdańsk 2009, s. 83-97.

Streszczenie: Anastazja Seul w artykule *Autobiografia według alfabetu. Refleksja o Dwugłose z życia wziętym Bożeny Chrzęstowskiej i Joanny Ciechanowskiej-Barnuś* podejmuje refleksję nad autobiografią matki i córki. Przedstawia książkę napisaną przez polonistki, tak aby wskazać na obecny w niej porządek aksjologiczny. Z poszczególnych rozdziałów, uporządkowanych alfabetycznie: od „A” (*A jak autobiografia*) do „Z” (*Z jak Zwierzęta*), badaczka wydobywa świat wartości, które są istotne w życiu autorek autobiografii, jak np. wspólnota rodziny, przyjaciel, praca, uczciwość, odpowiedzialność, zakorzenienie w polskiej kulturze, otwartość, a także radość, jaką dają obcowanie z przyrodą i siły witalne. Wartości te wskazują na potrzebę harmonijnego rozwoju człowieka. Warunkiem tego rozwoju są takie decyzje, które respektują drabinę aksjologiczną Maxa Schelera, a więc wartości niższe podporządkowują wartościom wyższym.

Słowa kluczowe: Bożena Chrzęstowska, autobiografia, porządek aksjologiczny Maxa Schelera, wartości hedonistyczne, witalne, duchowe, sakralne

An alphabetical autobiography. A reflection on “Dwugłos z życia wzięty” by Bożena Chrzęstowska and Joanna Ciechanowska-Barnuś

Summary: Anastazja Seul in the article called *An alphabetical autobiography. A reflection on “Dwugłos z życia wzięty” by Bożena Chrzęstowska and Joanna Ciechanowskiej-Barnuś* ponders on the autobiography of mother and daughter. The author presents this book written by Polish language teachers to highlight its axiological order. Amongst chapter written according to the alphabet: from “A” (*A like autobiography*) to “Z” (*Z like zwierzęta – animals*) the researcher unearths values that are essential in life of both ladies such as a community of the family or friends, work, honesty, responsibility, being rooted in Polish culture, openness, as well as joy that can be found through nature and vital force. These values show the need for harmonious growth of a human person. The very requirement of such a growth are particular decisions that respect axiological steps of Max Scheler, namely that lower values are submitted to those that are higher.

Key words: Bożena Chrzęstowska, autobiography, axiological order of Max Scheler, voluptuary values, vital force, spiritual values, sacral values

Dorota Heck

Uniwersytet Wrocławski

ORCID: 0000-0001-6825-7695

RADIACJA AUTOBIOGRAFIZMU W TWÓRCZOŚCI ZOFII KOSSAK

Wśród współczesnych historyków i teoretyków literatury autobiografizm cieszy się ogromnym zainteresowaniem. Wystarczy wspomnieć – liczniej wymienione w bibliografii załącznikowej – prace Philippe'a Lejeune'a, Małgorzaty Czerwińskiej, Reginy Lubas-Bartoszyńskiej czy też grona badaczy społecznych, takich jak na przykład Elżbieta Zakrzewska-Manterys lub nieco dawniej Bronisław Gołębiowski. Literaturoznawcy obecnie sięgający po szeroko pojętą literaturę dokumentu osobistego oraz śledzący przemiany autobiografizmu nie tylko w niej, lecz również w fikcjonalnej prozie narracyjnej wychodzą z rozmaitych założeń filozoficzno-metodologicznych (od klasycznych koncepcji referencyjności po teorie konstruktywistyczne) oraz badają różnorodną pod względem genezy i recepcji twórczość (od literatury i kultury popularnej po elitarną). Odleglejszym kontekstem studiów nad (auto)biografizmem jest częste stosowanie przez dzisiejszych humanistów, takich jak u nas Dorota Wolska lub za granicą Martin Jay, kategorii doświadczenia. Przedstawiona dalej garść spostrzeżeń wynika z niejako przefiltrowanego przez lekturę prac wymienionych teoretyków autobiografizmu, autobiografii oraz biografistyki literackiej odczytania twórczości Zofii Kossak-Szczuckiej (Szatkowskiej) (1899-1968). Pisarka ta zyskała „pochwały krytyki i szeroką poczytność”¹ już debiutancką, lokującą się na pograniczu dokumentarnej literatury dokumentu osobistego i beletrystyki *Pożoga* (1922).

Rysem, który odróżnia jej pisma autobiograficzne od nowoczesnych narracji tożsamościowych, jest jak gdyby radiacja autobiografizmu, czyli autobiografia rozszerzona o historię rodziny, włączanie motywów autobiograficznych do rozmaitych form gatunkowych prozy fabularnej, a także powstanie sieci narracji autobiograficznych

1 K. Czachowski, *Obraz współczesnej literatury polskiej 1884-1934*, t. 3, *Ekspresjonizm i neorealizm*, Warszawa 1986, s. 169. Zalety stylu pisarki autor charakteryzował następująco: „Wysokie poczucie artystycznej wartości słowa, pogłębione wrażliwością muzyczną i wynikającą stąd melodyjnością zdań, jest jednym z głównych czynników artyzmu Kossak-Szczuckiej” (*ibidem*, s. 170), zaliczając ją do najwybitniejszych w skali światowej twórców literatury katolickiej lat 20. i 30. XX w. Kompendium M. Danilewicz-Zielińskiej wskazuje, że proza Kossak „była popularna i czytana” (M. Danilewicz-Zielińska, *Szkice o literaturze emigracyjnej półwiecza 1939-1989*, Wrocław 1999, s. 129).

i wspomnieniowych. Wielu członków rodziny Kossaków spisywało wspomnienia, które były publikowane². Pojęcie radiacji nasuwa się w kontekście pewnych światopoglądowych, estetyczno-kulturowych, biograficzno-historycznych zbieżności między Zofią z Kossaków Szczucką Szatkowską, podczas II wojny światowej działającą w organizacji Unia, i również wówczas związanym z Unią Karolem Wojtyłą³, który posługiwał się określeniem „promieniowanie”, by wskazać na trwałe, stałe, pozytywne oddziaływanie o charakterze moralnym i kulturalnym. Do kategorii promieniowania jako istotnej w tworzeniu sensów głębokich parokrotnie powracała, interpretując teksty literackie przyszłego papieża, Zofia Zarębianka⁴. Proponuję termin „radiacja autobiografizmu”, aby podkreślić promieniowanie podmiotu autobiograficznej narracji na rodzinę; „autobiografizm” oznacza w silnie związanej emocjonalnie i egzystencjalnie rodzinie „skłonność do opowiadania o nas, o naszej rodzinie”, a nie wyłącznie „o sobie”. Jest to rodzina szeroka, wielopokoleniowa, obejmująca dalszych krewnych, pomagająca sobie wzajemnie nawet w najtrudniejszych, np. wojennych, warunkach⁵.

Można by zadać prowokacyjne pytanie: co w literaturze nie jest autobiograficzne? Cokolwiek się pisze, dotyczy przeszłości i kształtowania się tożsamości piszącego. Historia rodziny (życiorys własny rozszerzony), wszelkie wspomnienia, portrety przyjaciół, nekrologi, podrózpisarstwo i narracje regionalne – wszystko jest zabarwione autobiografizmem⁶. Ślad zaangażowania pisarki w działalność podziemia podczas

2 Np.: T. Kossak, *Za kratą. Wspomnienia więźnia stanu z roku 1905-1907. Tragifarsa polityczna*, „Czas” 1929, nr 143-151; *idem, Wspomnienia wojenne 1918-1920*, zob. J. Jurgała-Jureczka, Z. Kossak, *Opowieść biograficzna*, Warszawa 2014. W. Kossak, *Wspomnienia*, oprac., wstępem i przypisami opatrzył K. Olszański, Warszawa 1973; M. Samozwaniec, *Maria i Magdalena*, Warszawa 2012; A. Szatkowska, *Był dom... Wspomnienia*, Kraków 2016. O zainteresowaniu, z jakim do dziś spotykają się biografie rodziny Z. Kossak, świadczy najnowsza, bogato ilustrowana fotografiami publikacja specjalizującego się w edycjach albumowych Wydawnictwa Arkady: M. Sołtysik, *Klan Kossaków*, Warszawa 2018. Pisarkę jednak autor zaledwie wzmiankował, gdy przedstawił starania o renowację krakowskiej siedziby Kossaków. Sołtysik zaznaczył, że należąca do rodziny powieściopisarka uważana za katoliczką mogłaby zostać przez władze w PRL uznana za czynnik zniechęcający je do remontu willi zwanej Kossakówką, lecz jednak starania M. Samozwaniec i przychyłność J. Iwaszkiewicza, prezesa Związku Literatów Polskich, okazały się skuteczne. Zapewne popularność obrazów W. Kossaka przyczynia się do wydawania popularnonaukowych książek, które mogą znaleźć nabywców wśród kolekcjonerów realistycznego malarstwa batalistycznego i historycznego.

3 Zob. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. ks. A. Boniecki, Kraków 1983, s. 67; A. Nowak, *Błogosławiony Jan Paweł II. Kronika życia i pontyfikatu*, Kraków 2011, s. 28; P. Rojek, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016, s. 98 i 120; J. Święch, *Literatura polska w latach drugiej wojny światowej*, Warszawa 1997, s. 71.

4 Ostatnio uczyniła to w swojej książce *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Kraków 2018, s. 83.

5 A. Szatkowska, *op. cit.*, s. 63; M. Pałaszewska, *Zofia Kossak w latach II wojny światowej*, „Niepodległość i Pamięć” 1995, nr 2-3, s. 49-51, 87.

6 Najwybitniejsze może dzieło, a zarazem bestsellerowy debiut Z. Kossak-Szczuckiej, napisane za namową męża, było – jak ustaliła Amelia Szafrńska – natychmiast po pierwszym wydaniu odczytywane przez krytyków literackich na dwa sposoby: jako historyczne świadectwo rzeczywistych doświadczeń oraz jako tekst o walorach artystycznych. A. Szafrńska, *Posłowie*, [w:] Z. Kossak-

okupacji spostrzega się w posłowie do powojennej, emigracyjnej edycji popularnonaukowej książki Ferdynanda Antoniego Ossendowskiego *Puszcze polskie*. Było to staranie wydane, ilustrowane wznowienie publikacji z dwudziestolecia. Pisarka dodała, że w latach II wojny światowej las był schronieniem dla prześladowanych i zapleczem dla walczących.

Nawet powieści Zofii Kossak zawierają motywy lub sceny, które przypominają doświadczenia życiowe samej autorki. Na przykład przypomina refleksje z *Požogi* nad utraconymi przez polską elitę dobrami na wschodzie, moment w *Nieznanym kraju*, kiedy ostatnia cieszyńska księżna, Elżbieta Lukrecja, rozmyśla nad ukrytymi kosztownościami rodzinnymi:

Biła z tych szczątków dostojnych wielkość i smutek rzeczy przeminionych. Na zamku, na salach wysokich godzi się owym świetnościom, nie tutaj w lochu tajemnym... Chodzić w ozdobach rodowych ostatniej dziedzicze, nie zaś oglądać je kryjomo niby złodziejce... [...] Wieleż lat one przetrwały? W pomroce dalekich wieków ginał początek. [...] A oto kończyło się wszystko... By przepadły i zginęły, lżej by było, niż oddawać je w nowe, cudze ręce...⁷

Również powieściowa scena z koniem wydaje się reminiscencją sytuacji ze wspomnień zanotowanych w *Požodze*.

Jeśli trzeba byłoby sformułować hipotezy, na czym polega oryginalność promieniującego na rozmaite formy literackie (od wspomnień do powieści) autobiografizmu Zofii Kossak, warto wskazać następujące właściwości: przede wszystkim, na poziomie przesłania etycznego, służebną postawę podmiotu. Narratorka i zarazem główna bohaterka odsuwa siebie na dalszy plan, będąc jak najdalsza od narcyzmu. Chętnie używa pierwszej osoby liczby mnogiej, akcentując jedność czy to rodziny, czy grupy więźniarek, czy paru kobiet ukrywających się przed bolszewikami w podbitym mieście. Owo „my”, co charakterystyczne, nie jest abstrakcyjne, lecz z reguły dookreślone przez konkretną sytuację. Poszczególne osoby składające się na zbiorowy podmiot dałoby się wymienić z imienia i nazwiska, niekiedy z numeru obozowego.

U autorki *Požogi* i *Z otchłani* dominuje koncepcja narracji autodiegetycznej (termin P. Lejeune'a), tzn. „ja” opowiada o własnych doświadczeniach. Zofia Kossak jako autobiografistka – to przede wszystkim pisarka sytuacji granicznych i doświadczeń ekstremalnych, jak walka zbrojna, rewolucja, uwięzienie, działalność w podziemiu pod okupacją. Inny charakter mają *Wspomnienia z Kornwalii* (Lejeune kwalifikowałby je podobnie jak autobiografię w trzeciej osobie⁸), jest w nich wiele miejsca na humor, usystematyzowane według własnych reguł, niezależne życie codzienne, radość z porozu-

-Szczycka, *Požoga*. *Wspomnienia z Wołynia 1917-1919*, przedm. S. Estreicher, posłowie A. Szafrńska, Warszawa 1996, s. 269.

7 Z. Kossak, *Nieznany kraj*, Warszawa 2018, s. 67.

8 Pisarka nazywa swoje małżeństwo „farmer i farmerka z Trossell” i charakteryzuje tę parę następująco: „On wysoki, o wydatnych rysach, pesymista. Ona znacznie niższa, przysadkowata optymistka” (Z. Kossak, *Wspomnienia z Kornwalii 1947-1957*, Kraków 2008, s. 104).

mienia z inteligentnymi zwierzętami, lecz nawet ta książka zawiera opisy dramatycznych zmagañ z żywiołem – zabezpieczanie zbiorów przed wichurą.

Pod względem artystycznym proza autorki *Pożogi* wyróżnia się obrazowością, wyrazistością symboliki, siłą emocjonalnej ekspresji. Na przykład wizja krwawej rewolucji została podkreślona powtarzającym się motywem czerwieni:

Przy każdej bramie stały posiadłane konie, krasnoarmiejcy kupami stali na trotuarach, co chwila przelatowały w dzikim galopie patrole. Oddział, który zajął miasto, był to „międzynarodowy pierwszy sowiecki pułk”, składający się z mieszaniny wszystkich narodowości. Byli w nim Tatarzy, Kirgizi, Węgrzy, Niemcy, Polacy, Rosjanie i Ukraińcy. Była zbieranina najstraszliwszych typów, ubrań. Całkowite czerwone ubrania, niby średniowiecznych katów albo błaznów, czerwone czapki sowieckie przy siwych pruskich mundurach, czerwone kurtki węgierskich huzarów, czerwone spodnie z meblowego pluszu, pęki czerwonych wstążek, świeżo zrabowanych w sklepach... Oczy bolały od jaskrawości tej arlekinady, potwornej orgii czerwieni. Niektórzy pooplątali nie tylko siebie, lecz i konie w całe sztuki wstąg czerwonych, a widziałam jednego, który jechał konno cały spowity w purpurową gazę. Długie końce lekkiej materii zwieszały się po bokach niby krwawy tuman. Wychylając zwierzęcą twarz zza purpurowej zasłony, pędził niczym upiór zniszczenia.

Z dyskretnym dźwiękiem syreny przemknął śliczny, niski automobil. Obok czerwonego szoferą tkwił nieruchomo Chińczyk, w głębi siedziała młoda kobieta z głową okręconą kolorowym woalem. Dowiedziałyśmy się później, że była to sławna Sonia, prezes „czerezczejki” Zachodniego Frontu. Z jej to wyroku zarąbano poprzedniego dnia osiemdziesięciu siedmiu ludzi.

Krasnoarmiejcy palili na ulicach, chwyтали młodsze kobiety lub grabili sklepy i prywatne domy. Miasto było sterroryzowane i zmiażdżone. Z oczu nielicznych przechodniów patrzył lęk osaczonego zwierzęcia⁹.

Pod względem stylistycznym pisarka osiągała perfekcję.

Na pytania genologiczne o sagę lub epopeję (*Dziedzictwo*), esej (*Z otchłani?*), autobiografię, pamiętnik, wspomnienie, powieść chciałoby się odpowiedzieć, że zgodnie z dwudziestowieczną tendencją do zacierania rozróznień gatunkowych mamy do czynienia u pisarki głęboko świadomej hierarchii wartości w kulturze z zerwaniem z konwencjonalnymi formami literackimi. Jadwiga Mrożek-Myszkowska wskazała, że *Dziedzictwo* różni się od pozostałych powieści Zofii Kossak intensywnie obecnym podłożem biograficznym, a w pierwszym tomie badaczka zauważyła też pewną sylwiczność¹⁰. Potrzeba byłoby nowej kulturowej genologii, na wzór poetyki kulturowej, aby na tle odpowiedniej sieci pojęć usytuować autobiografizm w wersji niezwykle (niezwykle w perspektywie drugiej połowy XX i początków XXI wieku) silnie związanej z tożsamością zbiorową rodziny oraz głęboko zakorzenionej w przeszłości elity. Autorka kodyfikowała normy i praktyki prawowitej, bo ugruntowanej przez wiele

⁹ Z. Kossak, *Pożoga*, Kraków 2008, s. 160.

¹⁰ J. Mrożek-Myszkowska, „Dziedzictwo” Zofii Kossak. *Próba monografii*, Toruń 2012, s. 210. Por. R. Nycz, *Sylwy współczesne. Problem konstrukcji tekstu*, Kraków 1996, *passim*.

pokoleń, a górującej nad innymi warstwy społecznej, nie uprawiała normatywnej moralistyki, lecz praktykowała deskryptywny etyzm. W perspektywie aksjologicznej zwraca się uwagę na szacunek i miłość w rodzinie, zwłaszcza wobec osób starszych, poświęcenie i oddanie, respektowanie i przekazywanie dalej, kolejnym pokoleniom, zasad wpojonych w rodzinnym wychowaniu, patriotyzmu, wprost kultu tradycji i narodowych dziejów¹¹. Kiedy zaś charakteryzując tę twórczość, wzmiankuje się wartości, trudno oprzeć się refleksji, że jednak nie aksjologię, lecz aretologię preferowała pisarka. Cnoty – w szczególności dzielność, odwagę i dobroć – eksponowała jako najważniejsze w momentach próby charakterów, w czasach kryzysów, przesileń, wobec opresji na skalę historyczną.

Wrażliwość etyczna wysuwa się na pierwszy plan w relacji z więzienia i obozu koncentracyjnego *Z otchłani*. Tworząc literackie portrety współwięźniarek, pisarka zdaje się rekonstruować ich godność podważaną wyzwiskami i biciem przez przedstawicieli okupanta, a pomordowanym, nieznanym kobietom dawać godne upamiętnienie. Mimo że interpretuję tu ramowy zamysł, ogólną koncepcję narracji jako dawania świadectwa prawdzie tak, by „dźwigać poniżonych”, własne obserwacje i przemyślenia pisarka podaje w trzeciej osobie liczby pojedynczej, np. relacjonując dyżur Nachtwachy. Proponuję w tym wypadku odróżnić gramatyczną trzecią osobę liczby pojedynczej od interpretowalnego na podstawie kontekstu osobistego przekazu, *de facto* rzeczywistej Zofii Kossak, a nie kogoś innego, jak Nachtwacha – więźniarka, której nazwisko nie zostało wymienione. Dlatego ryzykuję zaliczenie do narracji autodiegetycznej tej wyjątkowej relacji z fragmentu własnego doświadczenia biograficznego twórczyni. Ewentualnie dodałabym jeszcze teoretyczną propozycję rozbudowania zestawu wzorców autobiografii¹² o narrację intencjonalnie autodiegetyczną, w której narrator byłby odpowiednikiem głównego bohatera, zaś użycie gramatycznej trzeciej osoby nie przesądzałoby o dystansie między autorem a jego postacią, gdyż kontekst historyczno-biograficzny determinowałby zdawanie relacji ze zdarzeń znanych z autopsji oraz pełną asercję wypowiedzi.

Tekst literacki a tekst historyczny – to zagadnienie powraca w badaniach nad powieściopisarstwem i eseistyką historyczną. Szczególną postać przybiera w odniesieniu do literatury dokumentu osobistego. W przypadku twórczości Zofii Kossak wyzwaniem

11 J. Mrozek-Myszkowska, *op. cit.*, s. 209. Postawę służby Bogu i narodowi pisarka wprost deklarowała i uzasadniała w korespondencji, np. 9 września 1956 r. napisała: „Pisarz – generalnie artysta – jest zobowiązany do bycia użytecznym tak samo jak każdy inny człowiek. Niewola może upokarzać i upadlać. Może też ożywiać i uszlachetniać. To zależy, Komu lub Czemu się służy. Pisarz katolicki służy Bogu. Pisarz patriota służy swemu narodowi. Będąc katoliczką i patriotką, jestem oddana obu wielkim wymienionym sprawom” (*Zofia Kossak na emigracji*, oprac. M. Pałaszewska, Warszawa 1998, s. 316).

12 Por. P. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, przeł. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2007.

genologicznym jest zamysł *Dziedzictwa*. Stanowiłoby ono autobiografię rozszerzoną na dzieje rodziny, byłoby „rodzinną” autobiografią historyczną, lecz wskutek niezrealizowania całego zamiaru pisarskiego, zatrzymania się na czasach Powstania Styczniowego, objętościowego rozrostu tekstu przy wielkim skróceniu zakresu chronologicznego¹³ powstała powieść historyczna o losach przodków autorki¹⁴. Charakterystycznie brzmiały poprzednie wersje tytułu tego monumentalnego wieloksięgu porównywanego ze *Sławą i chwałą* Jarosława Iwaszkiewicza lub *Zielem na kraterze* Melchiora Wańkowicza: *Generacje* lub *Pokolenia*¹⁵.

W stosunku do eseju linią demarkacyjną oddzielającą pisarstwo autobiograficzne Zofii Kossak jest brak erudycyjności, licznych odniesień do literatury lub filozofii. Są odniesienia do sztuki, lecz nade wszystko jest to sztuka tworzona przez członków rodziny, czyli bliska (auto)biografistycznej faktografii. Według Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej nowa biografia w XX wieku nie odnosi się do faktów, lecz do psychicznych doznań jednostki¹⁶. Zatem, dodajmy, nasuwa się wniosek, że (auto)biografizm Kossak-Szczuckiej bliższy jest dziewiętnastowiecznemu historyzmowi niż dwudziestowiecznemu psychologizmowi, bliższy nawet pozytywistycznemu akcentowaniu znaczenia pracy niż egzystencjalistycznemu pesymizmowi, bliższy przedindustrialnej rodzinnej wspólnotowości niż postindustrialnej atomizacji społecznej. W relacji z pielgrzymki do Ziemi Świętej widoczne jest dążenie do zobiektywizowanego wywodu. Zamiast osobistych doznań narratorki czytelnik otrzymuje rzeczowe informacje. Nawet motywacja podjęcia pątniczego trudu charakteryzuje się historycznym obiektywizmem:

Wypadało, by rok bieżący 1933 zaznaczył się diariuszem pielgrzymki do Ziemi Świętej. W tym roku bowiem upływa równo tysiąc sześćset lat, jak nieznanymi bliżej pątnik francuski spisał pierwsze swoje wrażenia – w 333 roku. Wędrował pieszo przez Bałkany i Bizancjum. Nazwiska swego potomności nie przekazał. Lapidarnie ujęty jego pamiętnik rozpoczyna bogatą literaturę. [...] Jest to zatem rok jubileuszowy¹⁷.

13 Zofia Kossak *na emigracji*, s. 317.

14 J. Mrozek-Myszkowska, *op. cit.*, s. 210. „Najprawdopodobniej pod wpływem męża, Zygmunta Szatkowskiego, ciężar gatunkowy przesunięty został z sagi rodzinnej na rzecz powieści historyczno-obyczajowej, w której główną rolę odgrywa dokument” – stwierdziła monografistka tej powieści (*ibidem*, s. 44). Szatkowski przygotowywał historyczne materiały, które były podstawą rekonstrukcji tła dziejów rodziny.

15 *Ibidem*, s. 25. Nasuwają się jednak też analogie ze związłym *Apokryfem rodzinnym* Hanny Malewskiej oraz *Nocami i dniami* Marii Dąbrowskiej lub w mniejszej mierze z *Krauzami i innymi* Herminii Naglerowej. Intensywne przemiany struktury społecznej i rosnące tempo życia w XX w. zdawały się skłaniać pisarzy do upamiętniania ciągłości stylu życia wielopokoleniowych rodzin (por. też: Tomasz Mann *Buddenbrookowie*, John Galsworthy *Saga rodu Forsytheów*, Roger Martin du Gard *Rodzina Thibault*).

16 M. Jasińska, *Zagadnienia biografii literackiej. Geneza i podstawowe gatunki dwudziestowiecznej beletrystyki biograficznej*, Warszawa 1970, s. 53.

17 Z. Kossak, *Pątniczego szlakiem. Wrażenia z pielgrzymki*, Poznań 1933, s. 1.

W przywołanym cytacie zwraca uwagę unikanie pierwszej osoby liczby pojedynczej. Jak gdyby wzorem starożytnego pielgrzyma, do którego nawiązuje, Zofia Kossak nie pisze o sobie. Nasuwa się refleksja, że wbrew rozpowszechnionej w zachodniej kulturze od czasów romantyzmu koncepcji tworzenia jako ekspresji osobowości¹⁸ autorka kieruje się dobrym wychowaniem, które nakazuje nie zwracać na siebie uwagi.

Pisarka, wspominając – teoretycznie – własne życie, wciąż o sobie zdaje się zapominać i przejawia troskę o sprawy ogółu, narodowe lub społeczne, np. zaznaczając w *Pożodze*:

Ziemiaństwo polskie mogło robić, co chciało, głosić swoją polskość i rządzić się jak u siebie, ale pod warunkiem niepodejmowania żadnej pracy kulturalno-oświatowej nad szarym tłumem szlachty zagonowej, bliskiej religią i krwią, a stanowiącej przeważnie najędźniejszy proletariat kresowy. Wszelkie usiłowania, chociażby najostrożniejsze, rozbudzenia wśród niej świadomości narodowej i drzemających martwo dusz – były przez rząd rosyjski surowo tępienie i prześladowane¹⁹.

Co więcej, w przedmowie do pierwszej edycji *Pożogi* Stanisław Estreicher chwalił Zofię Kossak za przyjęcie uniwersalnej perspektywy analiz²⁰.

Ze współczesnego punktu widzenia imponują błyskawiczna orientacja, sprawność fizyczna, wprost wojskowa dzielność narratorki wspomnień z Wołynia, później odporność na upokorzenia w czasie okupacji niemieckiej (więzienie, brutalne przesłuchania, tłumienie Powstania Warszawskiego). Autobiograficzne historie promieniują od losów jednej kobiety na jej najbliższych, na współpracowników w podziemiu, na współwięźniarki z Pawiaka i Auschwitz, na emigrantów w Wielkiej Brytanii, a w powojennej Polsce na kręgi katolickich intelektualistów. Z relacji pisarki wiele się można dowiedzieć o kwestiach, które uznawała nie bez słuszności za ważne, o sprawach wspólnych i podnoszących człowieka ponad poziom biologicznej egzystencji²¹. Pomija Kossak zupełnie trywialność, próżność, zawstydzające niskie uczucia – wychowuje swoich czytelników, sama odebrawszy doskonale „wychowanie domowe”, o jakim informuje w ankiecie personalnej. Poczucie własnej wartości wynika z połączenia etosu rycerskiego, szlacheckiego z kreatywnością bohemy, innowacyjności dobrego gospodarza w majątku ziemskim z twórczym konserwatyzmem światowej rangi artystów, rozmawiających na równej stopie z monarchami (*vide* wspomnienia Wojciecha Kossaka i jego dialogi z Wilhelmem II). Nieobecność osobistej próżności (ani słowa o modzie, wdzięku,

18 Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, oprac. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 677. W tym miejscu Taylor posługuje się pojęciem zwrotu ekspresywistycznego.

19 Z. Kossak, *Pożoga*, s. 8.

20 *Ibidem*.

21 M.J. Olszewska, *O wierności sobie. Zofii Kossak-Szczuckiej trudne doświadczenie emigracyjne. Przypomnienie*, „Język – Szkoła – Religia” 2014, nr 2, s. 85.

figurze, makijażu) nie wyklucza uzasadnionej dumy. „Prawa przyrodzenia powiadają, iż nigdy żaden geniusz nie wyszedł wprost od widel i gnoju. Geniusz musi być hodowany” – czytamy w liście Zofii Szatkowskiej (Kossakówny) do Melchiora Wańkowicza²².

Czas, nad którym panują znakomite rody szlachecko-inteligenckie, w swej najdoskonalszej postaci byłby czasem mitycznym, wiecznego trwania, bezczasem naturalnego rytmu pór roku. Przeciwności losu wiążą się z czasem historycznym, linearnym, którego bieg wyznaczają zmiany granic na mapach politycznych, przemarsze wojsk, rewolty, kryzysy ekonomiczne.

Przestrzeń uprzywilejowaną stanowi obszar dworu, szlacheckiego domu, który stanowiłby odpowiednik *sacrum* przeciwstawionego *profanum* chaosu, chłopskiej rabacji, nieprzewidywalności zewnętrznego, nieuporządkowanego, w krytycznych okresach – napierającego na dwór, dewastującego i unicestwiającego żywiołu. Miasto mniej pisarkę interesowało. Gospodarstwo, czy to ulubione – na Kresach, czy polubione – na Śląsku, w ostateczności, w znacznie mniejszym stopniu – w Kornwalii²³, zawsze miało przewagę nad zatłoczonym, zdepersonalizowanym miejskim światem. Na współczesny odbiór co najmniej tych fragmentów *Pożogi*, które ukazują spokojne życie dworów na Wschodzie w latach poprzedzających rok 1917, nakłada się poczytność zabarwionej nostalgią prozy o nieodległej przeszłości poszczególnych regionów dawnej Rzeczypospolitej²⁴.

Na czytelniku autobiograficznej prozy Zofii Kossak wywierają wrażenie: postaciowanie, plastyczność obrazowania, wartkie akcja i dialogi, indywidualizacja języka, umiejętność dokonywania syntezy²⁵, kompletność, komentarze, puentowanie i konkludowanie, fortunnie wykreowany „typ narratora interpretującego”²⁶. Autobiograficzne formy prozy Zofii Kossak, promieniując na inne gatunki jej wypowiedzi, nawet na

22 J. Jurgała-Jureczka, *op. cit.*, s. 11.

23 Por. K. Łozowska, *Ta sama stara lampa, nowy dzień: kobiece wspominkarstwo emigracyjne Zofii Kossak-Szczuckiej*, „Archiwum Emigracji” 2009, z. 2, s. 59-60.

24 Zob. P. Czaplinski, P. Śliwiński, *Literatura polska w latach 1976-1998. Przewodnik po prozie i poezji*, Kraków 1999, s. 195 i nn.; M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznaczenie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 118-119. Badaczka odniosła się do „wielkiej eksplozji tematu kresowego zarówno w literaturze dokumentu osobistego, jak w prozie fikcyjnej” (*ibidem*, s. 119) w latach 80. i 90. XX w. na tle dramatycznych doświadczeń pisarzy starszych pokoleń: Jarosława Iwaszkiewicza, Czesława Miłosza i Melchiora Wańkowicza, których dzieciństwo i młodość upłynęły w przestrzeni na zawsze utraconej już po I wojnie światowej, a także „tych, którzy zostali wydziedziczeni nie tylko z czasu, ale i z przestrzeni” (*ibidem*, s. 118) po II wojnie światowej, np. Leopolda Buczkowskiego, Tadeusza Konwickiego, Włodzimierza Odojewskiego, Juliana Strykowskiemu i in.

25 „Znamienny jest fakt, iż o ile inne zjawiska [niż martyrologia kresowych ziemian] narratorka omawia, posługując się uogólnieniem, ujęciem syntetycznym, to w wypadku ofiar pogromów ukraińskich i bolszewickich stosuje metodę indywidualizacji” (K. Duda-Kaptur, *Opracowanie*, [w:] Z. Kossak, *Pożoga*, s. 230).

26 K. Duda-Kaptur, *op. cit.*, s. 236: „[...] w ocenach ludzi dokonywanych przez [...] Kossak głównym wyznacznikiem wartości jest społeczny wymiar ich działań, swoista użyteczność, dzięki której świat wzbogaca się o rzeczy piękne i dobre (typ narratora interpretującego)”.

publicystykę i powieściopisarstwo, czytane w kontekście epistolografii oraz wspomnień członków rodziny, choć niekiedy pełne dramatyzmu, gwałtownych zwrotów akcji, analiz niebezpieczeństw, pozwalają również na ponadczasową refleksję.

Jak trafnie zauważył Edward Balcerzan:

Normy kultury raz po raz wymuszają na literaturze zwolnienie rytmu przeżyć i afektów. Usiłują skłonić do rozważi beznamiętnej, stymulowanej ostrożnością, która rzadko bywa najlepszym doradcą artysty. Kultura bowiem jest zawsze dwoista: energie niepokoju spotykają się w niej z inercjami konserwatyizmu. Zachowuje się niekiedy tak, jak gdyby była dziełem ludzi nieśmiertelnych. Autobiografizm przypomina nam banalną prawdę śmiertelności²⁷.

Bibliografia (wybór)

- Autobiografizm – przemiany, formy, znaczenia*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Warszawa 2001.
- Balcerzan E., *Kręgi wtajemniczenia. Czytelnik – badacz – tłumacz – pisarz*, Kraków 1982.
- Bauer Z., *Autobiografia jako fikcja osoby*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 2006, t. 6.
- Biografia – geografia – kultura literacka*, red. J. Ziomek, J. Sławiński, Wrocław 1975.
- Brzostowicz M., *Apokryf rodzinny – autobiografia inaczej (Hanna Malewska – Zofia Kossak – Teodor Parnicki)*, „Ruch Literacki” 1993, z. 6.
- Burek T., *Autobiografia jako rozpamiętywanie losu. Nie tylko o „Rodzinnej Europie”*, „Pamiętnik Literacki” 1981, z. 4.
- Clifford J., *Od kamyków do mozaiki. Zagadnienia biografii literackiej*, przeł. A. Mysłowska, Warszawa 1978.
- Czachowski K., *Obraz współczesnej literatury polskiej 1884-1934*, t. 3, *Ekspresjonizm i neorealizm*, Warszawa 1986.
- Czapliński P., Śliwiński P., *Literatura polska w latach 1976-1998. Przewodnik po prozie i poezji*, Kraków 1999.
- Czermińska M., *Autobiografia i powieść, czyli pisarz i jego postacie*, Gdańsk 1987.
- Czermińska M., *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.
- Danilewicz-Zielińska M., *Szkice o literaturze emigracyjnej półwiecza 1939-1989*, Wrocław 1999.
- Dokumenty osobiste w doświadczeniach badawczych – od (auto)biografii do fikcji (nie)literackiej*, red. W. Doliński, M. Stabrowski, J. Żurko, Wrocław 2016.
- Duda-Kapturek K., *Opracowanie*, [w:] Z. Kossak, *Pożoga*, Kraków 2008.
- Głowiński M., *Powieść a dziennik intymny*, [w:] idem, *Gry powieściowe. Szkice z teorii i historii form narracyjnych*, Warszawa 1973.
- Gołębiowski B., *Pamiętnikarstwo i literatura. Szkice z socjologii kultury*, Warszawa 1973.
- Jasińska M., *Zagadnienia biografii literackiej. Geneza i podstawowe gatunki dwudziestowiecznej beletrystyki biograficznej*, Warszawa 1970.
- Jurgała-Jureczka J., *Zofia Kossak. Opowieść biograficzna*, Warszawa 2014.
- Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. ks. A. Boniecki, Kraków 1983.
- Kandziora J., *Zmęczeni fabułą. Narracje osobiste w prozie po 1976 roku*, Wrocław 1993.
- Kolbuszewski J., *Wokół „Pożogi”*, „Odra” 1990, nr 11.
- Kossak Z., *Na emigracji*, oprac. M. Pałaszewska, Warszawa 1998.
- Kossak Z., *Pątniczym szlakiem. Wrażenia z pielgrzymki*, Poznań 1933.

27 E. Balcerzan, *Kręgi wtajemniczenia. Czytelnik – badacz – tłumacz – pisarz*, Kraków 1982, s. 387.

- Kossak Z., *Pożoga*, Kraków 2008.
- Kossak Z., *Wierny las*, [w:] F.A. Ossendowski, *Puszcze polskie*, Londyn 1953.
- Kossak Z., *Wspomnienia z Kornwalii 1947-1957*, Kraków 2008.
- Kossak Z., *Z otchłani*, Warszawa 2004.
- Kossak-Szczucka Z., *Pożoga. Wspomnienia z Wołynia 1917-1919*, przedm. S. Estreicher, posłowie A. Szafrąńska, Warszawa 1996.
- Lejeune P., *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, przeł. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2007.
- Lubas-Bartoszyńska R., *Między autobiografią a literaturą*, Warszawa 1993.
- Lubas-Bartoszyńska R., *Pisanie autobiograficzne w kontekstach europejskich*, Katowice 2003.
- Łozowska K., *Ta sama stara lampa, nowy dzień: kobiece wspominkarstwo emigracyjne Zofii Kossak-Szczuckiej*, „Archiwum Emigracji” 2009, z. 2.
- Mrożek-Myszkowska J., „Dziedzictwo” Zofii Kossak. *Próba monografii*, Toruń 2012.
- Nowak A., *Błogosławiony Jan Paweł II. Kronika życia i pontyfikatu*, Kraków 2011.
- Olszewska M.J., *O wierności sobie. Zofii Kossak-Szczuckiej trudne doświadczenie emigracyjne. Przypomnienie*, „Język – Szkoła – Religia” 2014, nr 2.
- Pałaszewska M., *Zofia Kossak w latach II wojny światowej*, „Niepodległość i Pamięć” 1995, nr 2-3.
- Pryszczewska-Kozołub A., *Autobiografizm w prozie międzywojennej*, „Prace Naukowe. Filologia Polska Historia i Teoria Literatury” 2001, t 8.
- Rojek P., *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016.
- Smulski J., *Autobiografizm jako postawa i jako strategia artystyczna. Na materiale współczesnej prozy polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1988, z. 4.
- Stadnik M., *Autobiografizm jako cecha gatunkowa oraz komunikacyjna literatury popularnej na przykładzie twórczości Joanny Chmielewskiej*, „Autobiografia. Literatura. Kultura. Media” 2014, nr 1 (2).
- Święch J., *Literatura polska w latach drugiej wojny światowej*, Warszawa 1997.
- Wolska D., *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.
- Zakrzewska-Manterys E., *Dokumenty osobiste w doświadczeniach badawczych*, [w:] *Dokumenty osobiste w doświadczeniach badawczych – od (auto)biografii do fikcje (nie)literackiej*, red. W. Doliński, M. Stabrowski, J. Żurko, Wrocław 2016.
- Zarębianka Z., *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Kraków 2018.
- Ziątek Z., *Wiek dokumentu. Inspiracje dokumentarne w polskiej prozie współczesnej*, Warszawa 1999.
- Zimand R., *O literaturze dokumentu osobistego a o diarystyce w szczególności*, [w:] *idem, Diarysta Stefan Ż.*, Wrocław 1990.

Streszczenie: Oryginalną cechą pism autobiograficznych Zofii Kossak-Szczuckiej (Szatkowskiej) (1899-1968) na tle nowoczesnych narracji tożsamościowych jest jak gdyby „promieniowanie”, radiacja autobiografizmu, czyli autobiografia rozszerzona o historię rodziny, włączanie motywów autobiograficznych do rozmaitych form gatunkowych prozy fabularnej. Zaznacza się również powstawanie sieci narracji autobiograficznych oraz wspomnieniowych stworzonej przez wspomnienia przodków, potomków, krewnych i powinowatych pisarki. Bywa, że powieści Kossak-Szczuckiej zawierają motywy lub sceny, które przypominają doświadczenia życiowe samej autorki. We wspomnieniach występuje u niej narracja autodiegetyczna (termin Philippe’a Lejeune’a). Autobiograficzne formy w twórczości *stricte* literackiej, publicystycznej oraz epistolografii Z. Szatkowskiej, promieniując na inne gatunki jej wypowiedzi, a odbierane

w kontekście tekstów wspomnieniowych członków jej rodziny, jakkolwiek bywają pełne dramatyzmu i stanowią zapis ekstremalnych doświadczeń (sytuacji granicznych, ważenia się ludzkich losów między życiem a śmiercią), pozwalają również na ponadczasową refleksję. Mamy w nich do czynienia z tzw. narratorem interpretującym.

Słowa kluczowe: autobiografizm, autobiografia, biografia, wspomnienia, doświadczenie

Radiation of autobiographism in the works of Zofia Kossak

Abstract: Autobiographical works by Zofia Kossak-Szczucka (Szatkowska) (1899-1968) is characterised in the background of the modern identity narrations by “radiation”, radiation of autobiographism, i.e. an autobiography extended by a history of the family, including autobiographical motifs in various generic forms of fictitious prose. What stands out is also the creation of webs of autobiographical and memory narrations by memoirs of ancestors, descendants, relatives and in-laws of the writer. It happens that novels by Kossak-Szczucka include motifs or scenes which resemble life experiences of the author. In her memoirs she uses autodiegetic narration (a term coined by Philippe Lejeune). Autobiographical forms in the strictly *literary*, publicist and epistolary works by Z. Szatkowska, radiating to other genres, however, they are at times full of dramaticism and constitute a record of extreme experiences (bordering situations, weighing of human fate between life and death), they also allow a timeless reflection; they deal with the so called interpretive narrator.

Key words: autobiographism, autobiography, biography, memoirs, experience

Elżbieta Gazdecka

Uniwersytet Zielonogórski

ORCID: 0000-0002-9783-1390

NAJDŁUŻSZA POLSKA AUTOBIOGRAFIA – FENOMEN TWÓRCZOŚCI JOANNY CHMIELEWSKIEJ

W raporcie dotyczącym czytelnictwa w 2014 roku Joanna Chmielewska została wymieniona przez Polaków jako dziewiąta najbardziej poczytna autorka. Z rodaków wyprzedzili ją jedynie Henryk Sienkiewicz i Andrzej Sapkowski¹. Rodzimi czytelnicy, jeśli już czytają², to lubią książki przygodowe, podróżnicze, historyczne, biograficzne oraz powieści kryminalne³. Rodzaj preferowanej lektury wskazuje na jeden z powodów popularności Joanny Chmielewskiej. W jej powieściach kryminalnych często można odnaleźć elementy przygodowo-podróżnicze i historyczne. Czytelników ujęła również barwnym językiem i poczuciem humoru oraz wszechobecną w jej powieściach autoironią. Natomiast podwójna gra z biografią, jaką podjęła autorka, poza swoim wpływem na poczytność jej powieści jest ciekawym ujęciem znanego już badaczom literatury zabiegu literackiego. Chmielewska w swoich powieściach stosowała *autobiografizm wyrafinowany*⁴, który rozwija się według Edwarda Balcerzana między prawdą a zmyśleniem. Następnie wiele lat później pozwoliła czytelnikowi zestawić jego wiedzę nabytą ze świata fikcji z realnymi, jak zapewniała autorka, aczkolwiek subiektywnie opisanymi wydarzeniami zamieszczonymi w *Autobiografii*. Faktem jest, że trafiła w punkt, bo jeśli nawet powieść kryminalna nie interesuje czytelnika, to życiorys popularnej autorki jak najbardziej. W *Autobiografii* odniesienia do własnych powieści są tak splecione z utworem, że jest to droga swoistej autoreklamy. Stąd samonakręcająca się machina popularności powoduje, że proza Chmielewskiej nie wychodzi z obiegu. Na poparcie

1 I. Koryś, D. Michalak, R. Chymkowski, *Stan czytelnictwa w Polsce w 2014 roku*, Warszawa 2014, s. 36.

2 Zob. D. Michalak, I. Koryś, J. Kopeć, *Stan czytelnictwa w Polsce w 2015 roku: wstępne wyniki*, Warszawa 2015, s. 13 – zaledwie 8% Polaków w 2015 r. przeczytało ponad siedem książek.

3 B. Badora, *Polacy i książki*, Warszawa 2011, s. 3.

4 Zob. E. Balcerzan, *Powracająca fala autobiografizmu*, [w:] *Kręgi wtajemniczenia*, Kraków 1982, s. 385 – to trafnie przytoczone w tym przypadku pojęcie zacytowała jako pierwsza badaczka twórczości J. Chmielewskiej, M. Stadnik, w swoim artykule: *Autobiografizm jako cecha gatunkowa oraz komunikacyjna literatury popularnej na przykładzie twórczości Joanny Chmielewskiej*, „Autobiografia. Literatura. Kultura. Media” 2014, nr 1-2, s. 207-219.

moich wywodów przytoczę cytaty z trzeciego tomu *Autobiografii*, sugestywnie obrazujące taki stan rzeczy:

Biura opisywać nie będę, bo już to uczyniłam. W utworze pod tytułem *Wszyscy jesteście podejrzeni* zawarta jest sama prawda i cała prawda z wyjątkiem zupełnych drobiazgów, które chętnie sprostuję. [...] W każdym razie z serca radzę wszystkim przeczytać najpierw *Podejrzanych*, a potem dzieło niniejsze⁵.

I kolejny:

Teraz dla odmiany należy przeczytać *Szajkę bez końca*. Nie jestem pewna, czy nie wymagam za wiele od Szanownych Czytelników, czytać razem cztery książki, *Klina*, *Podejrzanych*, *Szajkę* i autobiografię to może się okazać nieco uciążliwe, ale w końcu nikt nie musi stosować się do moich zaleceń. A poza tym sami czytelnicy pytali mnie tysiące razy, ile w tym wszystkim jest prawdy i kto z bohaterów istnieje. Proszę bardzo: wreszcie zaczynam odpowiadać na pytania⁶.

Te dwa fragmenty pozwalają naświetlić kilka problemów. Faktycznie Chmielewska namawiała czytelników do przeczytania swoich powieści. Można jednak mniemać, że była to autoreklama nieświadoma. Autorka wychodziła z założenia, że autobiografię czytają głównie jej wielbiciele⁷, i wielokrotnie podkreślała, że pisała ją dla świętego spokoju. Dobitnie wyrażała opinie o niekompetencji dziennikarzy, którzy przychodzili nieprzygotowani do wywiadów i wołała wykonać pracę za nich.

Jej biografie pióra Marty Węgiel⁸ i Tadeusza Lewandowskiego⁹ również nie do końca usatysfakcjonowały autorkę.

O pierwszej napisała:

Wiesz co, Martusia, nie zamierzam się czepiać! Nie oszkalowałaś mnie i nie zelżyłaś. Nie zelgałaś. Za to przesadziłaś. Taka świetlana postać to ja nie jestem, ani taka wściekle interesująca. No ale trudno, chcesz o mnie pisać, to sobie pisz. I tak nie mam złudzeń, że te wszystkie ludzie, które to będą czytać, uznają mnie za normalnego człowieka. Ja nie jestem normalny człowiek. I trudno. Ale można ze mną wytrzymać. Prawda?¹⁰

Drugą skomentowała następująco:

Dziwię się bardzo. Pan Tadeusz, nie tylko mój plenipotent, ale także jakby menedżer i agent literacki, powinien chyba starać się o stworzenie wizerunku co najmniej bóstwa, istoty zgoła nadziemnej, budzącej zachwyty i podziw, godnej czci i uwielbienia bez granic. Tymczasem wyszła mu zupełnie koszmarna baba, głupkowata, infantylna, nieznośna, zdeorganizowana umysłowo i porąbana charakterologicznie. Nie wytrzymałabym z podobną kretynką nawet przez pięć minut. Zaraz. A może ja rzeczywiście taka jestem? Rany boskie...!!!¹¹

5 J. Chmielewska, *Autobiografia t. III – Druga młodość*, Warszawa 1994, s. 7-8.

6 *Ibidem*, s.35-36.

7 Według przeprowadzonych przeze mnie badań rozmią się to mniemanie z rzeczywistością.

8 M. Węgiel, *Jak wytrzymać z Joanną Chmielewską*, Warszawa 2003.

9 T. Lewandowski, *Chmielewska dla zaawansowanych. Psychobiografia gadana*, Warszawa 2005.

10 M. Węgiel, *op. cit.*, [fragment tekstu z okładki].

11 T. Lewandowski, *op. cit.*, [fragment tekstu z okładki].

Przytoczone cytaty pozwalają wyrobić sobie zdanie na temat ekspresyjnej osobowości ich autorki, co bez zbędnych dywagacji obrazuje jedną z przyczyn fenomenu kulturowego, jakim stała się popularność Chmielewskiej. Ponieważ autorka chciała rzeczowo zaspokoić ciekawość całych rzesz czytelników, a przy tym była jedną z niewielu osób w Polsce żyjących wyłącznie z pisania, jej autobiografia rozrosła się do siedmiu tomów, które dodatkowo zostały streszczone w 2013 roku i wydane jako *Życie (nie)całkiem spokojne*.

W związku z tym łatwo przewidzieć, która z sytuacji odbioru wyróżnionych przez Małgorzatę Czermińską zachodzi w tym przypadku. W *Autobiografii* spotykamy się z sytuacją skierowania tekstu w stronę *przyszłych anonimowych czytelników journal intime, ogłoszonego drukiem*¹². To oni są bezpośrednimi adresatami treści, o czym świadczy choćby forma i zapis frazy *Szanowni Czytelnicy* z przytoczonego wcześniej cytatu. Jasno oznaczony odbiorca wiąże się z celem głównym *Autobiografii*, czyli chęcią odpowiedzi na liczne pytania fanów i dziennikarzy, co zarazem łatwiej sytuuje ten utwór w trzecim kręgu nawiązań międzytekstowych spośród czterech wyszczególnionych przez wspomnianą badaczkę¹³. Oprócz częstych – z racji zadania, jakie wyznaczyła sobie pisarka – odniesień do własnych utworów nieautobiograficznych spotykamy w tekście zarówno autokomentarz, jak i odwołanie do innych tekstów literackich oraz cudzych tekstów autobiograficznych. Przy tym pod względem intensywności spotykanych w utworze Chmielewskiej rodzajów nawiązań kolejność, w jakiej je wymieniłam, nie jest przypadkowa. Autorka jest postacią skierowaną mocno na własne ego, a jednocześnie osobą niezwykle czytana i potrafiącą dzięki tej literaturze budować własną, silną osobowość. Biblioteka państwa Beckersów (panieńskie nazwisko Chmielewskiej) była bardzo bogata. Nikt jednak nie kierował rozwojem literackim młodej Ireny Beckers, dlatego dobór lektur był przypadkowy i zależny wyłącznie od jej upodobań. Techniczne wykształcenie mocno wpłynęło na styl wypowiedzi dotyczących wewnętrznych przeżyć bohaterki. Wobec powyższego może trudno nazwać omawianą na łamach tego artykułu *Autobiografię* literaturą z kręgu zajmującego się duchem, ale trudno również zaprzeczyć, że poza klasycznym opisem faktów pojawiają się w niej wewnętrzne przemyślenia praktycznej i bystrej obserwatorki rzeczywistości. Wyraźnie mamy więc w tym przypadku do czynienia z ekstrawertycznym świadkiem, a nie introwertykiem czyniącym intymne wyznanie. Natomiast najistotniejszym wierzchołkiem omawianego trójkąta autobiograficznego wydaje się wyzwanie, jakie autorka rzuca czytelnikom swojej *Autobiografii*. Polemiki z odbiorcą stanowią najważniejszy element gry podjętej przez Chmielewską,

12 Zob. M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 286.

13 Zob. *ibidem*, s. 99-101.

czasem ukrytej i podporządkowanej autorytatywnej narracji, która nie miałaby jednak większego sensu bez zaangażowanego odbiorcy.

Powróćmy do zabiegu podwójnej autobiografii. Książki Chmielewskiej są tak bliskie czytelnikowi i bezbłędnie odwzorowują opisywane światy, ponieważ w większości napisane są na kanwie prawdziwych przeżyć autorki. Pierwszoosobowa narracja większości jej utworów oraz nadanie głównej bohaterce imienia i nazwiska autorki intrygują i stawiają przed odbiorcą pytanie, co jest prawdą, a co wyobraźnią. To zapotrzebowanie czytelnicze ma w latach późniejszych zaspokoić właśnie *Autobiografia*, ale w czasie pisania powieści wykreowana autorka-bohaterka nie pozostała bez wpływu na sposób budowania postaci w powieści kryminalnej na świecie. Elementy biograficzne głównych bohaterów stają się współcześnie większym magnesem przyciągającym czytelnika niż tradycyjna intryga kryminalna. To są przyczyny tak niespotykanego sukcesu *Millenium*, jak i poczytności kryminałów Camilli Läckberg czy kontynuatorki stylu Chmielewskiej – Darii Doncowej.

W 2004 roku zbieżności między autobiograficznymi elementami powieści a faktami opisanymi przez autorkę we wspomnieniach zestawiała Elżbieta Hanuszewska¹⁴. Dzieciństwo i młodość spędzone w Warszawie, Grójcu oraz Bytomiu to okres, kiedy na pisarkę znaczący wpływ wywarły silne osobowości kobiet z jej rodziny. Studia na architekturze, wczesne małżeństwo i macierzyństwo dostarczyły jej zupełnie nowych doświadczeń. Domy rodziców i teściów różniły się znacznie pod względem panujących obyczajów. Pedantyczny i patriarchalnie zapatrujący się na życie mąż nie podołał wyzwaniu, jakim było życie z tak silną osobą, jaką była Chmielewska. Postawiona w nowej sytuacji życiowej matka dwójki chłopców utrzymuje rodzinę na różne sposoby: praca w zawodzie, dorabianie za granicą, w końcu pisanie. Powieściom kryminalnym nadały koloryt osobiste związki z dwoma przedstawicielami aparatu sprawiedliwości, które autorka przeniosła do świata fikcji. Bogata przestrzeń *Autobiografii* wypełniona jest podróżami do Rosji, Danii, Francji i Algierii oraz opisami Warszawy i polskiego Bałtyku. Historie miłosne, przyjaźnie, wyścigi konne, warszawskie kasyna, ogrody, jedzenie, bursztyny, budowa domu to tematyka znaczących rozmiarowo dygresji zarówno powieściowych, jak i autobiograficznych. Badaczka zajmująca się zagadnieniem autobiografizmu Chmielewskiej, Małgorzata Stadnik, zauważyła, że autorka wybiórczo traktuje swoją biografie. Jako pseudonim pisarka wybrała nazwisko panięskie ciotecznej prababki. Zafunkcjonował on później również w życiu prywatnym. Autorka po rozwodzie chciała się mianowicie odciąć od znanego nazwiska teścia. Z okresem małżeństwa rozliczyła się za pomocą powieści dopiero pod koniec życia w utworze *Krwawa zemsta*. Natomiast, co ciekawe, pisząc cykle dla młodzieży i dzieci, wcielała się w *udoskonalone*

¹⁴ Zob. E. Hanuszewska, *Konwencja autobiografizmu w powieściach kryminalnych Joanny Chmielewskiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filologia Polska” 2004, z. 60, s. 113-141.

wersje siebie¹⁵. Siła matriarchatu w rodzinie Chmielewskiej niewątpliwie wpłynęła na filozofię życia autorki, dalekiej od feminizmu, ale często obrazującej silną osobowość matki, ciotki czy babki, wpisujących się jednak w tradycyjny model życia rodzinnego. Aby kobieta mogła funkcjonować zgodnie ze swoim temperamentem, Chmielewska nie proponowała rewolucji społecznych. Pokazywała jedynie, jak nieszablonowo myśląca Polka może bez konfliktów prowadzić niebanalną egzystencję.

Ważna kwestia, jaką powinien rozważyć badacz twórczości Chmielewskiej, dotyczy zapewnień autorki o zgodności rzeczywistych wydarzeń z opisywanymi w *Autobiografii*. Siła perswazji i wywiady, jakich udzielała, pozwalają sądzić, że mamy do czynienia z dokumentem, który nie jest jedynie zapisem dziejów życia Joanny Chmielewskiej, ale również mającym dużą wartość kulturową świadectwem sposobów życia i obyczajów lat 1932-2013. To również jest siłą napędową popularności pozycji biograficznych. Czytelnik lubi odnajdywać się w światach znanych mu z własnego życia, szczególnie jeśli dotyczą czasów jego młodości. Rozpiętość okresu, w jakim umiejscawia swoje utwory Chmielewska, wliczając kryminały historyczne, opowiadające o przedwojennej rzeczywistości, zwiększa znacząco krąg zainteresowanych opisywanymi realiami odbiorców. Wpływ na popularność jej twórczości ma również pogodny klimat fikcyjnych światów, w jaki chętnie chce wtopić się czytelnik. W przeciwieństwie do większości utworów kwalifikowanych jako literatura dokumentu osobistego trudno odnaleźć u Chmielewskiej opisy istotne z punktu widzenia historyka. Pisarka przeżyła wojnę, ale nie chce o niej pisać. Brak wielkiej polityki w jej twórczości to kolejny przykład wybiórczego traktowania swojej biografii. Jest to zabieg świadomy – autorka, która ze swadą w ostatnim swoim wywiadzie powiedziała, że powinna dostać Nobla za rozśmieszanie Polaków, nie chce pisać o martyrologii naszego narodu. Sukces tej twórczości wskazuje, jak duże jest zapotrzebowanie społeczne na literaturę optymistyczną.

Historyk może nie odnajdzie w *Autobiografii* istotnych ze swojego punktu widzenia informacji, natomiast antropolog, etnolog i kulturoznawca z pewnością zainteresują się jajkiem jedzonym w przedziale kolejowym i specyficznym przebiegiem kontroli celnej.

Elżbieta Hanuszewska odnalazła zbieżności powieściowe z autentycznymi sytuacjami opisanymi w autobiografii, bardziej interesujące jednak wydaje się, jak opisując wybiórcze, a raczej świadomie wybrane sytuacje, autorka wpływa na zachowania odbiorców. Pomijając element rozrywki, dla którego czytelnik najczęściej sięga po książki Chmielewskiej, warto poszukać pozytywnych wzorców kulturowych, które odbiorca Chmielewskiej ma szansę powielić. Model interesująco prowadzonego życia porzuconej przez męża matki dwójki dzieci, wskazówki, jak należy rozmawiać z ludźmi, żeby chcieli nam udzielać informacji czy przykład walki z wszechwładną urzędniczką

15 Zob. M. Stadnik, *op. cit.*, s. 202.

jedzącą śniadanie w trakcie godzin urzędowania to opisy sytuacji i zachowań wspierających nieszablonowo myślącego człowieka. Przy ośmiomilionowym nakładzie sprzedanym w Polsce nie jest to element bez znaczenia społecznego. Nie duchowe, ale życiowe wychowanie Polaków literaturoznawcy oddali zupełnie w ręce pedagogów konstytuujących swe wnioski na podstawie realnych statystyk. Siła pióra wybitnych osobowości, pośrednie kreowanie przez nie otaczającej nas rzeczywistości przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie i coraz bardziej dokonuje się rozjazd nie tylko między akademikiem a czytelnikiem, ale również między humanistami poszczególnych branż.

Dodatkowo wpisując się w rozważania o autobiografizmie Ireny Skwarek¹⁶, Jerzego Smulskiego¹⁷ i Marcina Wołka¹⁸, warto zauważyć, że o ile większość uzgodnionych przez nich wyznaczników prozy autobiograficznej występuje w siedmiu tomach dzieła Chmielewskiej, o tyle temat sztuki i artysty potraktowany jest tu mało humanistycznie, aczkolwiek interesująco dla czytelnika jej czasów. Autorka zauważa, że jej pisanie nie jest wzorem stylistycznej poprawności. Wyraża swoją opinię o ulubionych książkach i filmach, ale nie wdaje się w rozważania teoretyczne. Trudno też w jej przypadku mówić o autokreacji za pomocą *Autobiografii*, ponieważ dokonała się ona już wcześniej dzięki powieściom z Joanną Chmielewską w roli głównej, a cel napisania biografii był całkiem inny. Interesujące byłoby w przypadku jej twórczości włączenie się w rozważania o *autobiograficznych ciągach narracyjnych* i cykliczności¹⁹, aczkolwiek przy tak klasycznym Geertzowskim gatunku zmałym byłoby to wyzwanie karkołomne.

Najdłuższa polska autobiografia ewokuje jeszcze wiele wspomnień wartych głębszej analizy. Ciekawe są między innymi krytyczne uwagi o przestrzeni widzianej oczyma architekta, ironiczne spostrzeżenia dotyczące anomalii funkcjonujących w polskiej rzeczywistości czy też opisy wizji zagranicy w oczach obywateli PRL-u. Nie są to już jednak zagadnienia z kręgu teoretycznoliterackiego, ale tematy bardziej zasadne w kontekście coraz prężniej się rozwijających badań kulturowych, dlatego jest to materiał wymagający przebadania pod zupełnie innym kątem i zamieszczenia w kolejnej publikacji. Celem tego artykułu było umiejscowienie czytanej powszechnie autobiografii w kręgu literatury wartą uwagi wyrobionego czytelnika i wskazanie szarości między czarno-białym postrzeganiem dwóch światów literackich.

16 Por. I. Skwarek, *Dlaczego autobiografizm? Powieści autobiograficzne dwudziestolecia międzywojennego*, Katowice 1986, s. 30.

17 Por. J. Smulski, *Autobiografizm jako postawa i jako strategia autobiograficzna*, [w:] *Twórczość biograficzna Stefana Otwinowskiego*, Toruń 1993, s. 144.

18 Por. M. Wołek, *Autobiografizm i cykliczność*, [w:] *Cykl i powieść*, Białystok 2004, s. 23.

19 *Ibidem*, s. 19-33.

Bibliografia

- Badora B., *Polacy i książki*, Warszawa 2011.
- Balcerzan E., *Powracająca fala autobiografizmu*, [w:] *Kręgi wtajemniczenia*, Kraków 1982.
- Chmielewska J., *Autobiografia t. III – Druga młodość*, Warszawa 1994, s. 385.
- Czermińska M., *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.
- Hanuszewska E., *Konwencja autobiografizmu w powieściach kryminalnych Joanny Chmielewskiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filologia Polska” 2004, z. 60, s. 113-141.
- Koryś I., Michalak D., Chymkowski R., *Stan czytelnictwa w Polsce w 2014 roku*, Warszawa 2014.
- Lewandowski T., *Chmielewska dla zaawansowanych. Psychobiografia gadana*, Warszawa 2005.
- Michalak D., Koryś I., Kopeć J., *Stan czytelnictwa w Polsce w 2015 roku: wstępne wyniki*, Warszawa 2015.
- Skwarek I., *Dlaczego autobiografizm? Powieści autobiograficzne dwudziestolecia międzywojennego*, Katowice 1986.
- Smulski J., *Autobiografizm jako postawa i jako strategia autobiograficzna*, [w:] *Twórczość biograficzna Stefana Otwinowskiego*, Toruń 1993, s.19-33.
- Stadnik M., *Autobiografizm jako cecha gatunkowa oraz komunikacyjna literatury popularnej na przykładzie twórczości Joanny Chmielewskiej*, „Autobiografia. Literatura. Kultura. Media” 2014, nr 1-2, s. 207-219.
- Węgiel M., *Jak wytrzymać z Joanną Chmielewską*, Warszawa 2003.
- Wołk M., *Autobiografizm i cykliczność*, [w:] *Cykl i powieść*, red. K. Jakowska, D. Kulesza, K. Sokołowska, Białystok 2004.

Streszczenie: Artykuł zaakcentował obecność i znaczenie najdłuższej polskiej autobiografii. Miał za zadanie skłonić do zastanowienia, czy tylko funkcje estetyczne literatury są dziś jedynymi wartymi uwagi. Czy współczesna literatura może mieć wpływ na kształtowanie społeczeństwa? Autorka stawia te pytania, aby rozpocząć szerszą dyskusję na temat tego, czy literatura – i to ta nazywana popularną – może mieć pozytywny wpływ na rzeczywistość i nie być jednocześnie kojarzona z prymitywną, często upolitycznioną manipulacją. Biografia Chmielewskiej wydaje się przykładem takowej.

Słowa kluczowe: najdłuższa biografia, Chmielewska, autobiografizm wyrafinowany, podwójna biografia, feminizm, rzeczywistość PRL-u

The longest Polish autobiography – the phenomena of Joanna Chmielewska's works

Summary: The article emphasized the presence and significance of the longest Polish autobiography. It was supposed to make you wonder if only the aesthetic functions of literature are the only ones worth attention today? Can contemporary literature influence the shaping of society? The author asks these questions to start a broader discussion on a topic or literature, and the one called popular may have a positive impact on reality and not be associated with primitive, often politicized manipulation. Chmielewska's biography seems to be an example of such.

Key words: the longest biography, Chmielewska, sophisticated autobiography, double biography, feminism, the reality of the PRL

Emanuela Bednarczyk-Stefaniak

Liceum Ogólnokształcące 7, Wrocław

ORCID: 0000-0003-3567-2491

Anastazja Seul

Uniwersytet Zielonogórski

ORCID: 0000-0001-7137-2109

KRĄG BIBLIJNY ROMANA BRANDSTAETTERA JAKO AUTOBIOGRAFIA DUCHOWA

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia interesującej autobiografii, którą Małgorzata Czermińska traktuje jako „autobiografię duchową”. Badaczka zauważa, że oprócz autobiografii „właściwej” istnieją dwie jej odmiany dotyczące problematyki życia religijnego: autobiografia mistyczna oraz autobiografia duchowa. I choć ta pierwsza początkowo rozwijała się w tradycji katolickiej i dotyczyła rozwoju życia wiary, a druga w protestanckiej i akcentowała moment nawrócenia¹, to istnieje możliwość połączenia obu². Natomiast *Krąg biblijny* – reprezentujący „autobiografię duchową”³ – przywołuje trzecią tradycję: żydowską, gdyż była ona głęboko wpisana w Brandstaetterowe postrzeganie siebie, świata i Boga. Ponadto, w odróżnieniu od protestanckiego ujęcia, autor *Kręgu biblijnego* nie traktuje swego wyboru chrześcijaństwa jako nawrócenia. Ten wybór jest dla niego prostą konsekwencją uznania, że w Jezusie z Nazaretu spełniły się starotestamentalne zapowiedzi przyjścia Mesjasza⁴. Warto też zauważyć, że w tradycji żydowskiej

1 M. Czermińska, *Autobiografia duchowa w XX wiecznej literaturze polskiej*, [w:] *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków, s. 65-74.

2 *Ibidem*, s. 65-69. We fragm. *Spotkanie obu tradycji* – John Henry Newman Czermińska dokładnie omawia te kwestie. Warto jednak zauważyć, że potraktowanie *Zapisków więziennych* Stefana kardynała Wyszyńskiego jako przykładu autobiografii duchowej wskazuje na to, że łączenie autobiografii duchowej tylko z protestantyzmem, a autobiografii mistycznej z katolicyzmem nie zawsze jest uzasadnione.

3 W *Kręgu* można też odnaleźć wiele fragmentów wskazujących na to, że jest on hołdem złożonym „małej ojczyźnie” Brandstaettera. W. Smaszcz, *Tarnów. Domowa ojczyzna Brandstaettera*, Tarnów 1997.

4 R. Zajączkowski, *Pisarz i wyznawca. W kręgu twórczości Romana Brandstaettera*, Lublin 2009, s. 175. „Dla Brandstaettera dopiero Żyd ochrzczony, Żyd katolik, Żyd wierzący w Chrystusa jest Żydem prawdziwym. Tę prawdę wypowiada *explicite* w dramacie *Dzień gniewu ustami przeora*”. A. Turek, *Europejczyk i nie jakiś goj*, [w:] B. Sawczyk, A. Turek, *Europejczyk rodem z Tarnowa*, Tarnów 2007, s. 19.

są żywo obecne mistyczny nurt chasydzki⁵ oraz kabalistyczny⁶, które także były znane Brandstaetterowi.

Zdaniem badaczki autor zapisał w *Kręgu biblijnym* swoje *curriculum vitae* jako historię kolejnych odczytań Biblii⁷. Tym właśnie autobiografia duchowa Brandstaettera wyróżnia się na tle autobiografii, wśród których Czermińska umieściła jego *Krąg biblijny*. Znawcy literatury przedstawia rozmaite teksty, np. *Pamiętniki* i *Listy* (Stanisław Brzozowski), *Mój wiek* (Aleksander Wat), *Zapiski więzienne* (Stefan kardynał Wyszyński), *Ziemia Ulro* (Czesław Miłosz), *Notatnik* (Anna Kamieńska). Tym, co łączy wymienione teksty, jest skupienie autora „na rzeczywistości myślowej, na lekturach i doznaniach duchowych, na swoim świecie wewnętrznym”⁸. Także w *Kręgu biblijnym* widoczne jest takie ukierunkowanie uwagi autora.

W niniejszym artykule, odnosząc się do podstawowych ustaleń Czermińskiej, pójdziemy krok dalej, aby wskazać na to, co jest charakterystyczne dla *Kręgu biblijnego* postrzeganego jako taka autobiografia duchowa, w której obecne są elementy mistyczne. Zwrócimy uwagę na dwa aspekty, które odsłaniają świat wewnętrzny Romana Brandstaettera: treści intelektualne (związane z czytаныmi lekturami) oraz doznania duchowe. Bez wątplenia lektury kształtowały wewnętrzne życie autora; miały wpływ na jego rozwój intelektualny, a także w pewnym stopniu – na przeżycia duchowe, które można także interpretować w kontekście mistyki żydowskiej i chrześcijańskiej.

Świadectwa poszukiwań intelektualnych

Czermińska zauważa wielką rolę lektur w życiu autora *Kręgu biblijnego*: „Brandstaetterowi biblioteka wystarcza, biblioteka jest domem, a życie jest czytaniem”⁹. Autor *Kręgu biblijnego* wspomina pokaźną biblioteczkę domową, w której było też miejsce dla wielotomowej *Wielkiej encyklopedii powszechnej ilustrowanej*. Wspomina także książki swego dzieciństwa, notuje świadectwa swych lektur. Można wnioskować, iż książki od zawsze były dla niego niezwykle ważne:

Pamiętam, jak za czasów dzieciństwa czytałem *Lolka grenadiera* Jezierskiego, jak dostałem od moich rodziców powieści Juliusza Verne’a, *Trylogię*, *Quo vadis?* Z dalszej przeszłości pa-

5 D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów. Ponad 600 nie publikowanych wcześniej opowieści o radości, nadziei, humorze z dawnych historii Izraela, aby odnaleźć Boga i siebie samego*, przekł z włoskiego M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998; M. Buber, *Opowieści chasydów*, Poznań 1989; R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1994 – tu fragment: *Testament mojego dziadka*, s. 11-12. W dalszej części artykułu w tekście głównym podajemy w nawiasie tytuł cytowanego fragmentu *Kręgu* oraz nr strony.

6 E. Krawiecka, *Romana Brandstaettera pisanie lumenarnej ikony w „Jezusie z Nazarethu”. Próba deszyfracji kodu symboliki jako modelu komunikacji transcendentnej*, Poznań 2012, s. 81, 138-139.

7 M. Czermińska, *op. cit.*, s. 95.

8 *Ibidem*, s. 67.

9 *Ibidem*, s. 107.

miętam chwile, gdy mi rodzice podarowali na urodziny *Co słonko widziało* Konopnickiej [Kiedy przeczytałem po raz pierwszy Nowy Testament, s. 46-47].

Atmosfera domu rodzinnego sprzyjała intelektualnym poszukiwaniom dziecka, a później młodzieńca; sprzyjała rozwijaniu jego zainteresowań i podejmowaniu decyzji – także czytelniczych. *Kraąg biblijny* jest świadectwem lektur tekstów reprezentujących różne epoki literackie, dziedziny zainteresowań i dyscypliny naukowe. W tej niewielkiej książeczce Brandstaettera też jest miejsce dla teologów i ludzi Kościoła. Wśród nich znajduje się cytat z wypowiedzi papieża Piusa XI, który wprawdzie nie odnosi się wprost do Biblii, lecz pomógł Brandstaetterowi inaczej spojrzeć na Nowy Testament:

W owych latach, gdy po dojściu w Niemczech Hitlera do władzy świat zalała powódź nienawiści rasowej, a filozofowie Trzeciej Rzeszy rozpoczęli nagonkę na chrześcijaństwo jako wytwór ducha żydowskiego, mój stosunek do Ewangelii zmienił się i pogłębił – wciąż mam na myśli jej ludzki aspekt – a oświadczenie Piusa XI „z punktu widzenia duchowego wszyscy jesteśmy Semitami” stało się dla mnie źródłem refleksji i głębokiego przeżycia [Bazylika Konania, s. 49]¹⁰.

Brandstaetter cytuje też innych hierarchów i przedstawicieli Kościoła, których wypowiedzi stały się dla niego inspirujące:

Kardynał Newman tak pisał w *Logice wiary*: „Stwierdzam z naciskiem, że z prawdopodobieństw można zbudować ważny dowód, wystarczający dla pewności”, a w *Apologia pro vita sua* ten sam problem ujął w następujących słowach „Ten, kto nas stworzył, pragnie, abyśmy w matematyce dochodzili do pewności za pomocą ścisłych dowodów, ale w badaniu religijnym powinniśmy docierać do pewności przez gromadzenie prawdopodobieństw”. To stworzenie sytuacji prawdopodobnych stało się dla mnie rodzajem swoistych medytacji [Różne sposoby przeżywania Pisma Świętego, s. 108].

W innym eseju autor powraca do tej myśli Newmana oraz dodaje: „Newman porównuje tę metodę do liny splecionej z włókien, słabych z osobna, ale razem tak mocnych jak żelazna sztaba” [Czy Jezus z Nazarethu był cieślą, s. 182]¹¹. Wcześniej Brandstaetter przywołuje słowa zakonnika, trapisty: „Thomas Merton pisał w swojej rozprawie o psalmach, że podczas ich lektury »musimy stać się do pewnego stopnia ludźmi Wschodu«. O tym warto pamiętać” [O głośnym czytaniu Pisma świętego, s. 99].

Autor biografii duchowej także odwołuje się do mądrości żydowskiej, często podając źródło cytatów, np.: „W mistycznej księdze *Tikuni Zochar* (XI, s. 45a) jest napisane: »W niebie znajdują się święte miejsca, które otwierają się tylko za pomocą śpiewu«”

10 Autor podaje w przypisie: „Cytuję według książki Heinricha Spaemanna *Die Christen und das Volk der Juden*, München 1966, s. 23-24. Zdanie to brzmi w języku niemieckim zgodnie z cytatem Heinricha Spaemanna: Geistlich »geshem sind wir alle Semiten«” [Bazylika Konania, s. 49].

11 Autor podaje w przypisach: J.H. Newnam, *Logika wiary*, tłum. P. Bednarczyk, Warszawa 1956, s. 351 (przypis nr 1); *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Kraków 1948, s. 217 oraz W. Ward, *The life of John Henry Cardinal Newnam*, London 1921, II, s. 43 (przypis nr 2) [Czy Jezus z Nazarethu był cieślą, s. 182].

[*O głośnym czytaniu Pisma Świętego*, s. 99]. Przekonując o znaczeniu zapamiętywania słów Biblii, przytacza *Księgę Sanhedrin z Talmudu babilońskiego* (99): „Kto uczy się Pisma Świętego i je zapomina, jest jak rodząca kobieta, której niemowlę umiera zaraz po narodzeniu” [*Drogi prowadzące do Biblii...*, s. 13]. W innym miejscu powołuje się – podając dokładną lokalizację – na traktat *Pesachim*, midrasze *Berszit* oraz *Peskita Rabati*, które stanowią dla niego źródło poszukiwań prawdy o transcendencji i preegzystencji Mesjasza [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 172]¹².

Konteksty literackie

W *Kręgu biblijnym* jest wiele wzmianek o literaturze pięknej i jej twórcach. Brandstaetter – autor rozprawy doktorskiej o Adamie Mickiewiczu – kilkakrotnie przywołuje trzech innych polskich romantyków: Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego i Cypriana Kamila Norwida.

O Słowackim mówi w eseju dotyczącym głośnej lektury Biblii. Autor, zwracając się do czytelnika, zachęca do osobistej refleksji nad tym, jak czyta Pismo Święte. Najpierw rysuje obraz rodzinnego stołu, przy którym wieczorem czytane jest Słowo Boże, a potem, stosując apostrofę, podaje przykład wieszczka: „a może czytałeś je głośno przed snem, tylko dla siebie, jak to czynił Słowacki? Często wieczorem – pisał w jednym z listów do matki – czytam głośno rozdział z Biblii” [*O głośnym czytaniu Pisma Świętego* s. 98]. W osobistej korespondencji¹³ Juliusz Słowacki daje świadectwo medytacyjnej, modlitewnej lektury Biblii¹⁴, którym dzieli się z matką, a to stanowi dla Brandstaettera zachętę do podobnie indywidualnej lektury Biblii.

Cytat z listu innego romantyka podkreśla aktualność tekstu biblijnego, który nieustannie przemawia do ludzkiego serca. Brandstaetter cytuje Zygmunta Krasińskiego, który w liście do Delfiny Potockiej traktuje Biblię jako księgę wyjątkową:

„Księga Ksiąg – jak pisał o niej Zygmunt Krasiński w jednym z listów do Delfiny Potockiej – rozszerzająca się w miarę jak duch człowieczy się rozwija, zawierająca w sobie wszystko, co było, jest i będzie [wyróżnienie R.B.] aż do ostatecznego rozwiązania się ludzkości losów [...] żywa jest wciąż, bo jej litera coraz innym, wyższym, a jednak tym samym napełnia się Duchem”, że jej „wszystkie prorocтва, choć już się spełniły, jednak z nowu spełniają

12 Inne odwołania – dotyczące lektury Biblii zostaną przedstawione w punkcie *Konteksty egzegetyczne i filozoficzne*.

13 W jednym z listów pisze: „[...] bom i część tej nocy [...] przepędził, modląc się... i czytając głośno Ewangelię [...]. Wystaw sobie tę ciszę, które wtenczas u mnie panowała... i zobacz światło świecy mojej – i usłysz głos mój – poważny jak głos, którego z dawnych ojców moich, i otwórz i przeczytaj który z najspokojniejszych rozdziałów Ewangelii po polsku – a będziesz miała najwyraźniejszy obraz ducha mojego” *Korespondencja Słowackiego* t. 2, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław 1962, s. 89.

14 Więcej na temat modlitwy biblijnej Słowackiego zob. w monografii: M. Kulesza, *Słowacki medytacyjny*, Lublin 2017, s. 131.

się mają, bo one są wyrazem jednego i tego samego prawa Bożego...” Biblia wciąż pisana... wciąż... [Josef Rakower *prawuje się z Bogiem*, s. 128- 129]¹⁵.

Przywołany cytat listu Krasińskiego został opatrzony osobistym komentarzem, z którego wynika, jak bardzo Biblia, pisana przed wiekami, pozostaje dla Brandstaettera księgą wciąż aktualną:

Jakże wytłumaczyć niektórym ludziom, pozbawionym wzroku wewnętrznego, że wciąż na ich oczach dzieją się zdarzenia o biblijnej treści, że Biblia, chociaż powstała przed wiekami, wciąż jest w naszej obecności pisana niewidzialnym palcem Boga [Josef Rakower *prawuje się z Bogiem*, s. 128].

Trzeci tekst polskiego romantyka nie pochodzi już z listu, lecz – jako utwór liryczny – również nacechowany jest subiektywnym, osobistym postrzeganiem rzeczywistości. Brandstaetter przywołuje słowa Cypriana Kamila Norwida, wplatając je w tok wspomnień o swym przyjacielu, który w ekstremalnych warunkach odkrył Biblię, a w niej wewnętrzne przeżycia:

Grzebiąc wśród gruzów, znalazł egzemplarz Pisma Świętego, które dotychczas nigdy nieczytane, od wielu lat spokojnie stało na półce w jego szafie biblioteczej. Prawdopodobnie stałoby tam dalej, po kres dni swego właściciela, gdyby nie potężny podmuch historii, który wywiał je z zacisznego mieszkania na bruk Warszawy. „Ideał sięgnął bruku”. Mój przyjaciel wsunął Biblię pod pachę, ostatnią pamiątkę po swojej bibliotece, czterech pokojach z kuchnią i łazienką [...]. Płakał, czytając o płaczu Jezusa nad Jerozolimą. Czytał o sobie. Czytał o zburzonej Warszawie, o wrzasku zamordowanych ludzi, o huku pękających domów. „Pastwiska Jakubowe” stały się pastwiskami Mazowsza; zburzone „warownie córy Judejskiej” – ulicą Marszałkowską [Mój przyjaciel *odkrywa Pismo Święte*, s. 84-85].

Cytat z *Fortepianu Chopina* podkreślający kontrast między tym, co piękne i wzniosłe, a brutalnością defenestracji nabiera tutaj nowego znaczenia: sakralizuje niezwykle trudną codzienność człowieka, który ukryty w schronie, doświadcza życiodajnej prawdy Biblii, odnajduje w niej „swoją własny życiorys” [Mój przyjaciel *odkrywa Pismo Święte*, s. 85].

W *Kraę biblijnym* jest także miejsce dla przedstawicieli następnych epok: Henryka Sienkiewicza i Stanisława Wyspiańskiego. Autor pisze o wczesnomłodzieńczych latach, kiedy to niezbyt uważnie słuchał wskazówek ojca i niewiele z nich zapamiętał. Trudno było mu się skupić na wyjaśnieniach, jak należy posługiwać się encyklopedią, gdyż – jak pisze: „to był mój miodowy okres rozczytywania się w *Trylogii* Sienkiewicza” [Niecierpliwe *poszukiwania*, s. 39]. Do tego prozaika wraca, wspominając, że dostał od rodziców *Trylogię* i *Quo vadis?* [Kiedy *przeczytałem po raz pierwszy Nowy Testament*, s. 46]. Warto w tym miejscu zauważyć, że rodzicom, wiernym swym judaistycznym

15 Opuszczenia w tekście listu pochodzą od Brandstaettera. Autor w przypisie podaje źródło cytatów: Zygmunt Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, Warszawa 1975, t. II, s. 185-186.

korzeniom, nie przeszkadzało chrześcijańskie przesłanie historycznych powieści noblisty; widzieli w nich także inne wartości.

Stanisław Wyspiański jest przedstawiony – również jako czytelnik Biblii – pośrednio poprzez cytaty z książki Adama Grzymały-Siedleckiego pt. *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*. Polski gawędziarz, opowiadający ciekawostki z życia wielu znanych ludzi, mówi o swoim niespodziewanym spotkaniu z Wyspiańskim pewnego poranka:

[...] przed zamkniętą jeszcze kawiarnią Szmita (róg Szewskiej) dojrzałem siedzącego, skulonego, Wyspiańskiego. Czy jednak się nie mylę? Podchodzę: nie mylę się! Zobaczył mnie. Dał znak, żebym usiadł koło niego. Rzuciłem nań okiem i przeraziłem się. Siny z ziębnięcia, oczy przekrwione, okrążone ciemnymi „podkowami”, twarz umęczona, zgaszona w wyrazie. „Co się stało?” – Zaczął się wynurzać. Przez dzień i dwie sąsiadujące noce czytał Stary Testament od pierwszej strony do ostatniej i *da capo*. Skończył i znów *da capo* [...] uszło jego uwagi, iż przez te całe 36 godzin nie miał nic w ustach. Oderwał się od czytania dopiero przed dwiema godzinami i teraz cały dygoce „z przerażenia” [*Jak Wyspiański czytał Pismo Święte*, s. 85-86]¹⁶.

Tak bardzo wstrząsnęła dramaturgiem lektura Biblii, że wczesnym rankiem wyszedł z domu i dłuższy czas czekał na otwarcie kawiarni, gdyż jak stwierdza: „u siebie w domu, gdzie to wszystko się odbyło, nie wytrzymałbym...” [*Jak Wyspiański czytał Pismo Święte*, s. 86]. Brandstaetter, komentując to wspomnienie Grzymały-Siedleckiego, dzieli się swymi odczuciami:

Kilkakrotnie czytałem ten fragment wspomnień i za każdym razem wywoływał we mnie uczucie podziwu dla genialnej wyobraźni człowieka, który swój dom tak zaludnił postaciami biblijnymi, że przerażony ich bliskością nie mógł wytrzymać w czterech ścianach pokoju, „gdzie to wszystko się odbyło” [*Jak Wyspiański czytał Pismo Święte*, s. 86]¹⁷.

Konkludując, Brandstaetter nie zachęca czytelników *Kręgu biblijnego*, aby naśladowali Wyspiańskiego w 36-godzinnej lekturze Biblii, lecz raczej zwraca uwagę na tak osobiste przeżywanie jej treści, losów bohaterów, które głęboko zapada w serce czytającego:

Wydaje mi się, że każdy z nas podczas jej lektury powinien bliskość postaci biblijnych przeżywać ze wzmocnionym napięciem, umiejętnie przystosowanym do stopnia swojej wrażliwości [*Jak Wyspiański czytał Pismo Święte*, s. 86].

¹⁶ Jest to świadectwo lektury Biblii cytowane za A. Grzymałą-Siedleckim, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1962, s. 152-153. Cytat przywołany przez Brandstaettera pochodzi z fragmentu pt. *Wyspiański z bliska* (s. 151-187).

¹⁷ Warto też sięgnąć do dalszego ciągu tekstu Grzymały-Siedleckiego, który pisze: „Ot mamy na »gorącym uczynku« pochwyconą tę jego fenomenalną wrażliwość, o której tu mowa. Lektura książki, opisującej wydarzenia sprzed paru tysięcy lat, potrafiła wytrącić go z równowagi [...]. Gdzie to się odbyło... Więc wszystko, o czym czytał, ożywało przed nim. Widział padające mury Jerycha, słyszał dźwięk trąb Jozuego, asystował w wydziedziczeniu Ezawa. A potem to jeszcze jedno: opisy Starego Testamentu natychmiast stawały mu się scenami [...] zanurzenie się w lekturę miało wprawić go w stan gotowości »dramatopisarskiej«”. A. Grzymała-Siedlecki, *op. cit.*, s. 153.

W *Kreggu* jest też miejsce dla poetów współczesnych Brandstaetterowi. Killakrotnie pojawia się Julian Tuwim – najpierw jako autor wiersza *Chrystusie...* (wiersz ten dwukrotnie jest cytowany w *Kreggu*), a później jako autor *Kwiatów polskich*. Ten drugi utwór został przywołany we wspomnieniach pt. *Emaus w Zebrzydowicach*, a pojawia się w kontekście posiłku, który wzbudził skojarzenia eucharystyczne. Brandstaetter opowiada o tym, jak w roku 1947, zakończywszy wojenną tułaczkę, po raz pierwszy stanął na polskiej ziemi. Opis spotkania z ojczyzną emanuje siłą przeżyć, doznań, wrażeń zmysłowych, kolorów, a siłą jego ekspresji wzmacniają słowa Tuwima:

Usiadłem za stołem i zamówiłem gorącą herbatę, chleb i kielbasę. Herbata była nieco słomianego koloru z pianką, kielbasa taka, jak ją opisuje Tuwim w *Kwiatach polskich*: „Kielbasa w kabłak – żmija śpiąca, Własny swój ogon całująca”, a chleb był świeży, razowy, dobrze wypieczony [*Emaus w Zebrzydowicach*, s. 81].

Zapis osobistego przeżycia pierwszego posiłku na ojczystej ziemi, wzmocniony cytatem z *Kwiatów polskich* [wyróżnienie A.S.]¹⁸, prowadzi do skojarzenia patriotycznego, a zarazem biblijnego: spotkania z Chrystusem, który w Emaus łamał chleb dla swych uczniów (Łk 24, 30-31).

Wspomniany już wiersz *Chrystusie...* po raz pierwszy zapisany został w jednym z początkowych rozdziałów *Kreggu biblijnego*, będących zapisem wspomnień z lat przełomu dzieciństwa i wczesnej młodości. Wspomnienie to – co też istotne – nosi tytuł wiersza Tuwima.

Dobrze pamiętam tę chwilę, gdy w jesienne popołudnie przeczytałem po raz pierwszy wiersz Juliana Tuwima *Chrystusie...*¹⁹:
 Jeszcze się kiedyś rozsmucę,
 Jeszcze do Ciebie powrócę,
 Chrystusie...
 Jeszcze tak strasznie zapłaczę,
 Że przez łzy Ciebie zobaczę,
 Chrystusie...
 I taką wielką żałobą
 Będę się żalił przed Tobą,
 Chrystusie...
 Że duch mój przed Tobą klęknie
 I wtedy serce mi pęknie,
 Chrystusie...
 Utwór ten stał się źródłem moich wczesnych niepokojów, nadziei i rozterek, gdyż utrafił w sedno duchowych poszukiwań trzynastoletniego podrostrka, który jeszcze niczego nie rozumiał, ale wielu spraw się domyślał, wiele konfliktów przeczuwał [...]. Wiedziałem, że Tuwim jest żydowskiego pochodzenia i że chrztu nie przyjął. Ta postawa – czekania? wahania?

18 Jest to cytat z pierwszego rozdziału, III części, wersy 92-93. Zob. J. Tuwim, *Kwiaty polskie*, wstęp i oprac. P. Michałowski, Kraków 2004, s. 235-236

19 W przypisie Brandstaetter podaje: J. Tuwim, *Czyhanie na Boga*, wyd. II, Warszawa 1922, s. 64.

wątpliwości? – stała się dla mnie znakiem sygnalizującym istnienie nieznanego mi dotychczas ambiwalencji uczuć, wyrażających się w tym, że można być Żydem, nie przyjąć chrztu i wierzyć w Chrystusa” [*Chrystusie...*, s. 40].

Autor *Kręgu biblijnego*, pisząc o swoich chłopięcych rozterkach, daje też świadectwo zamętu, jaki wówczas zrodził się w jego głowie, gdy „Tuwimowe czyhanie na Boga towarzyszyło wówczas mojemu własnemu czyhaniu na odległego i nieuchwytnego Chrystusa” [*Chrystusie...*, s. 41]. Także tutaj gra słów nawiązująca do tytułu tomu Tuwima wskazuje na to, jak bardzo teksty literackie wpływały na jego religijność.

Jedna zwrotka tego wiersza powróci jeszcze raz w *Kręgu biblijnym* w kontekście rozmowy z Włodzimierzem Martinem, z którym Brandstaetter spotykał się, gdy mieszkał w Zakopanem. W dialogu pojawił się temat przyjazdu Tuwimów do stolicy Tatr, a Brandstaetter podzielił się ze znajomym wrażeniami z dawnego spotkania autorskiego Juliana Tuwima w Tarnowie.

To był niezapomniany, piękny wieczór. Przeżyłem wtedy jedno z najsilniejszych wzruszeń poetyckich w moim życiu. Tuwim mówił wiersze, które potem weszły do jego *Czwartego tomu*. Pamiętam *Dzieciństwo*, *W Barwistanie*, *Rachunek*, *Motyle*, *Naukę*, *Meble*, potem przeczytał kilka wierszy z *Siódmej jesieni* i *Czyhania na Boga* – czytał miękko, ciepłym głosem bez afekcji, patosu – a wśród nich wiersz, który bardzo kocham, piękny i wzruszający wiersz o Chrystusie [*Chrystus Juliana Tuwima*, s. 136].

W dalszej części wspomnień Brandstaetter recytuje dwie ostatnie zwrotki, które Martin kwituje „szkoda, że dzisiaj takich wierszy nie pisze” [*Chrystus Juliana Tuwima*, s. 137]. Dalsza część tego fragmentu *Kręgu biblijnego* już nie zawiera odwołań do jego poezji. Jest tylko pomysł na wiersz o światłości wiekuistej, który na kilka godzin przed śmiercią zanotował na papierowej serwetce w kawiarni „Jędrus”. Poeta zmarł nagle, na serce, podczas halnego wiatru w Zakopanem. Brandstaetter też wspomina kilka rozmów z Tuwimem; między innymi tę, w której Tuwim komentuje i kilkakrotnie powtarza odpowiedź Brandstaettera na pytanie o istnienie Chrystusa: „...bo Chrystus musi istnieć” [...]. Wie pan, pan ma rację... To musi istnieć jest bardzo mądre...” [*Chrystus Juliana Tuwima*, s. 141-142]. W *Kręgu biblijnym* jest też wspomnienie pogrzebu, a także zapis rozmowy z pracownikiem zakładu pogrzebowego, który nie wiedział, czy na trumnie Tuwima zostawić krzyż czy nie.

Inny poeta zacytowany w *Kręgu biblijnym* to Jerzy Liebert; autor bardzo znanego wiersza *Jeździec*²⁰, którego ostatnia zwrotka ukazuje człowieka postawionego wobec konieczności nieustannego wyboru. Interesujący jest biblijny kontekst przywołania tego cytatu cytatu Lieberta: Brandstaetter, dbając o ekspresję fragmentu z Nowego Testamentu,

20 J. Liebert, *Jeździec* [w:] *idem, Poezje zebrane*, Warszawa 1972, s. 135.

zapisał jego wersety, posługując się techniką kolometryczną, która pozwala oddać rytmikę pierwotnie mówionego tekstu²¹:

A Jezus odparł:
 „Dlaczego mnie nazywasz dobrym?”
 Nikt nie jest dobry
 Tylko Bóg,
 Jedyny... [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 179; cyt. Łk 18, 19; wyróżnienie R.B.]

Zapis ewangelisty Łukasza stanowi punkt wyjścia dla refleksji Brandstaettera o różnicy między ludzką naturą, w którą wpisane jest i dobro, i zło, a naturą Boga, w której jest dobro i tylko dobro. Człowiek, kierujący się dobrze uformowanym sumieniem, „może być dobry w wymiarach czasu. Bóg jest dobry w wymiarach wieczności” [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 180]. Rozdarcie w naturze stworzenia stawia człowieka przed koniecznością podejmowania decyzji:

Jerzy Liebert ten dramat nieustannego wyboru między dobrem a złem, który stale towarzyszy naszemu życiu, ujął we wstrząsającej zwrotce w wierszu pt. *Jeździec*:
 Jedno wiem i innych objawień
 Nie potrzeba oczom i uszom –
 Uczyniwszy na wieki wybór,
 W każdej chwili wybierać muszę
 [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 179]

Brandstaetter, komentując słowa Lieberta, wraca do tekstu biblijnego i skupia się na absolutnej dobroci Boga, podkreślając, iż dobroć jest Jego nieodłącznym atrybutem, więc w Bogu nie ma żadnego wewnętrznego rozłamu. Jezus, będąc ukrytym Bogiem, nie odsłania swego Bóstwa przed żydowskim dostojnikiem, który nazywa Go „Dobrym nauczycielem” [*Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*, s. 180; wyróżnienie R.B.; por. Łk 18, 18], lecz konsekwentnie pozostaje w ukryciu i nie przyznaje się do przywileju absolutnej dobroci, gdyż przedwcześnie objawiłby siebie jako Boga.

Z obcych autorów dzieł literackich, których twórczość należy do światowej klasyki, Brandstaetter cytuje czterech: Heinricha Heinego, Tomasza Manna, Lwa Tołstoja, Antoniego Czechowa.

We wspomnieniu z przedwojennego pobytu w Palestynie przy refleksji na temat ogrodu Getsemani Brandstaetter przywołuje wiersz niemieckiego poety zakazanego w czasach faszystowskich.

W miejscu oliwnego gaju, na polanie, na której Jezus pocił się krwawym potem, wznosi się wspaniała Bazylika Konania, a drogę prowadzącą do miasta pokryła gruba warstwa asfaltu. Jedni ku chwale Jezusa, drudzy z nienawiści do Niego, a jeszcze inni pod naciskiem cy-

21 Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 145; C. Ryszka, *Milczący obecny i inne szkice o pisarzach katolickich*, Katowice 1984, s. 162; A. Seul, *Biblia w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”*, Zielona Góra 2004, s. 69-70.

wilizacyjnego postępu zacierali od wieków Jego ślady. Zniknęła świeżość minionego czasu. Przypomniałem sobie mój ulubiony wiersz Heinego:

„Sie haben mich gequältet
Geärgert blau und blass
Die einem mit ihrer Liebe
Die andern mit ihren hass”

Któż wytropi po wiekach te zatarte ślady i ustali ich właściwy kierunek, ich miejsce wyjścia i dojścia? [*Bazylika Konania*, s. 50-51].

Słowa niemieckiego poety²² Brandstaetter umieszcza w kontekście ludzi, którzy przez wieki, kierując się krańcowo różnymi motywami, zacierają ślady Jezusa. Heine pisze o człowieku pokrytym sińcami, dręczonym (*gequältet*), będącym przedmiotem i miłości jednych (*einen*), a nienawiści innych (*andern*). Autor *Kręgu biblijnego* zapisuje pierwszą zwrotkę wiersza wśród swoich rozterek, jakie towarzyszyły mu podczas pierwszej podróży do Palestyny w roku 1935. Już wówczas czytał Nowy Testament, lecz lektura ta budziła jego wiele wątpliwości, wahań, szczególniego rodzaju smutku. Brandstaetter zbliżał się do decyzji, że powinien zająć jednoznaczne stanowisko; opowiedzieć się albo za Jezusem, albo przeciw niemu [*Bazylika Konania*, s. 50-52]. Podobną myśl – o tym, że obojętność przysparza najwięcej cierpienia, a więc trzeba zająć jednoznaczne stanowisko: wybrać miłość albo nienawiść – można znaleźć w ostatniej zwrotce cytowanego wiersza²³, o tej postawie pisze także wprost autor Apokalipsy: „obyś był zimny albo gorący” (Ap 3, 15)²⁴.

Późniejszym twórcą niemieckim pojawiającym się w *Kręgu biblijnym* jest Tomasz Mann, którego autor cytuje pośrednio – przywołując słowa z listu swojego przyjaciela:

Pamiętasz, co Tomasz Mann pisał w eseju *Jak powstał doktor Faustus?* „Odkryłem w sobie czy raczej odnalazłem jako coś od dawna znajomego pozbawianą skrupułów gotowość do przywłaszczania sobie wszystkiego, co odczuwam jako własne [...]. Zależy mi [artyście –

22 Wiersz opublikowany w tomie *Buch der Lieder*, we fragmencie *Lyrisches Intermezzo* pod numerem XLVII. Podaję na podstawie: <https://www.staff.uni-mainz.de/pommeren/Gedichte/BdL/Lyr-47.html> [dostęp: 21.01.2020]. Tłumaczenie polskie: *Intermezzo liryczne (1822-1823)*, przeł. Profanus, [drukarnia] Gebethner i Wolf, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Paryż–Poznań–Wilno–Zakopane [1927], s. 64.

23 Źródłem największego cierpienia jest obojętność, o której pisze Heine:

„Doch sie, die mich am meisten
Gequält, geärgert, betrübt,
Die hat mich nie gehasset,
Und hat mich nie geliebt”, *Lyrisches Intermezzo*, nr XLVII, *op. cit.*

24 Jest to cytat z fragmentu zatytułowanego w Biblii Tysiąclecia jako List do Kościoła w Laodycei:

„Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś.
Obyś był zimny albo gorący!

A tak, skoro jesteś letni
i ani gorący, ani zimny,
chcę cię wyrzucić z mych ust” (Ap 3, 15-16).

A.S.] bowiem przede wszystkim na jej [myśli – A.S.] funkcjonalnej przydatności w duchowym mechanizmie jego dzieła” [*Chrystus ojca Tomasza*, s. 132-133].

Słowa te Brandstaetter pozostawia bez komentarza, można jednak sądzić, że były mu w jakiś sposób bliskie, skoro zamieścił je pośród swoich wspomnień.

Natomiast odwołania do rosyjskich autorów bezpośrednio odnoszą się do Biblii. Ze Starym Testamentem Brandstaetter łączy cytat z Lwa Tołstoja, zatrzymując się na tłumaczeniu wersetu „I widział Bóg, że było dobre” (Rdz 1, 12b). Wyjaśnia najpierw, że uczeni żydowscy, autorzy Septuaginty mieli na uwadze jedność dobra i piękna, przekładając hebrajski przymiotnik *tow* (dobry) na grecki *kalos* (piękny); a następnie przytacza długi fragment *Dzienników* Tołstoja²⁵, który swe refleksje na temat dobra i piękna kończy konkluzją, iż należy „szukać dobra [...] A wyniknie z tego piękno. Jeżeli wszyscy będą dobrzy, wszystko będzie piękne” [*Serce biblijnego kręgu*, s. 144; podkr. R.B.].

Inny rosyjski autor, Antoni Czechow, został przywołany w kontekście głośnej lektury Biblii. Brandstaetter, zwracając się do czytelnika, kreśli obraz Olgi, jednej z postaci literackich reprezentujących świat prawosławia:

A może czytałeś je głośno jak Olga z noweli Czechowa *Chłopi*? „Codziennie czytywała Pismo Święte, czytała na głos, na sposób cerkiewny, wielu rzeczy nie rozumiała, lecz święte słowa wzruszały ją do łez [...]. Wierzyła w Boga, w Matkę Boską, w świętych, wierzyła, że na tym świecie nie można nikogo krzywdzić [...] wierzyła, że tak jest napisane w księgach świętych, i dlatego, kiedy wymawiała słowa Pisma Świętego, słowa nawet niezrozumiała, to jej twarz stawała się żałośliwa, rzewna, jasna” [*O głośnym czytaniu Pisma Świętego*, s. 98]²⁶.

Warto zauważyć, że bohaterka należy do tych kobiet, które łączą czytanie Pisma Świętego z osobistym doświadczeniem wiary; ono jest kluczowe dla Brandstaettera.

Pozostałych autorów wspomina krótko, nie cytując ich utworów, odnosi się jedynie niekiedy do ich tytułów. Pisząc o zagładzie w obozach koncentracyjnych, wzmiankuje o Dancie Alighieri (*Piekło*) i Franzu Kafce (*Kolonia karna*) [*Widzenie kości*, s. 56-57], przedstawiając hebraistę i misjonarza Izaaka Edwarda Salkinsona, pisze o jego przekładach *Raju utraconego* Johna Milтона i dramatów Williama Szekspira [*JEST, czyli historia jednego przekładu*, s. 199].

Z przedstawionych nawiązań literackich można wnioskować, że autor swobodnie porusza się w świecie literatury pięknej; wydobywa z niej te aspekty, które są mu bliskie. Większość z nich bezpośrednio lub pośrednio odnosi się do Biblii. Niektóre cytaty stanowią punkt wyjścia do refleksji bardzo osobistych, inne mają charakter ogólny. Wiele

²⁵ Brandstaetter podaje w przypisie: Lew Tołstoj, *Dzienniki*, t. I, przekład Marii Leśniewskiej, Kraków 1973, s. 520.

²⁶ Brandstaetter podaje w przypisie: Antoni Czechow, *Opowiadania*, przekł. I. Bajkowskiej, Warszawa 1971, s. 227 i 228.

z nich pełni funkcję i prezentacyjną, i alegacyjną²⁷, a każde odwołanie do literatury ukazuje Brandstaettera jako człowieka, który potrafi posłużyć się słowem obcym, aby przybliżyć czytelnikom swoje umiłowanie Biblii.

Konteksty egzegetyczne i filozoficzne

Pierwszą księgą, z którą zetknął się w życiu, a która stała się księgą jego życia, była Biblia. Najpierw spotkał się z nią, słuchając opowiadań swego dziadka, później uczył się czytać po polsku na przekładzie Biblii Jakuba Wujka, następnie studiował ją pod kierunkiem żydowskiego nauczyciela, by w końcu rozpocząć samodzielną lekturę. Z czasem czytał święte księgi, dokonując ich egzegezy²⁸ i tłumaczeń. Praktycznie cały *Krąg biblijny* ukazuje, czym była ta księga²⁹ dla polskiego Żyda, który w dojrzałym wieku przyjął chrzest w Kościele katolickim³⁰.

Brandstaetter po wielokroć cytuje *Biblię* w różnych fragmentach *Kręgu biblijnego*, ale także sięga do tekstów różnych tradycji teologicznych – także żydowskich, aby przybliżyć czytelnikowi Pismo Święte. Przykładowo podkreśla znaczenie samego otwierania Biblii, powołując się na mądrość Izraela: „W mistycznym *Zocharze* jest napisane: »Gdy wyjmuje się Świętą Księgę, aby z niej czytać, otwierają się niebieskie bramy miłosierdzia i wzniesają miłość na wysokościach«” [*Żywa Księga*, s. 19]. Przedstawia obecne w judaizmie interpretacje pieśni o *Studze Jahwe*, w których zawarta jest myśl, iż Mesjasz będzie cierpiał bez skargi i zostanie zabity jako owca składana w ofierze³¹. Brandstaetter cytuje midrasz ze zbioru *Jalkut Jesaja* (56):

Znalazłem ten midrasz – pochodzący prawdopodobnie z III wieku po Chrystusie – przypadkowo [...]. Oto jego tekst. „Gdy Pan stworzył Mesjasza, zawarł z Nim wstrząsające przymierze. »Pokolenia, które przyjdą – powiedział do Niego Pan – zgotują ci smutny los. Będziesz dla nich jak owca prowadzona do rzeźni. Czy przyjmujesz ten los?«. A Mesjasz od-

27 Funkcja prezentacyjna ma na celu przedstawienie poglądów innego autora, które stanowić będą punkt wyjścia dla własnych przemyśleń. Natomiast cytaty pełni funkcję alegacyjną wtedy, gdy powaga cytowanego autora (uznanego autorytetu w danej dziedzinie) umacnia twierdzenia tego, kto się na niego powołuje. Zob. szerzej H. Markiewicz, *O cytatach i przypisach*, Kraków 2004, s. 18-20.

28 W. Chrostowski, *Romana Brandstaettera czytanie i objaśnianie Biblii*, [w:] *idem, Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 367-390.

29 O różnych sposobach obecności Biblii w *Kręgu biblijnym* zob.: E. Bednarczyk-Stefaniak, *Testament dziadka*, [w:] *Nie zapominamy. Świadczenia pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów-Warszawa 2017, s. 21-39; A. Seul, *Kilka światła „Kręgu biblijnego” Romana Brandstaettera*, [w:] *Nie zapominamy...*, s. 125-148; *eadem*, *Roman Brandstaetter o Słowie*, „Vox Eremiti” 2013, nr 37, s. 84-87; R. Zajączkowski, *Romana Brandstaettera odczytywanie Biblii*, [w:] *Nie zapominamy...*, s. 177-200, zwłaszcza fragment *Biblijna hermeneutyka życia*, s. 187-200.

30 Więcej o sakramencie chrztu [15 XII 1946], a potem małżeństwa [21 XII 1946] w kościele paulinów w Rzymie zob. J. Góra, *Wspomnienia o Romanie Brandstaetterze. Rozmowa z żoną pisarza*, [w:] *Nie zapominamy...*, s. 89-90.

31 Więcej o ekspiacyjnej ofierze Sługi Jahwe zob. J. Kudasiewicz, *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011, s. 129-133.

powiedział: »Niechaj przeze mnie cały Izrael będzie zbawiony. Niechaj przeze mnie wszyscy umarli będą zbawieni. Niechaj nawet ci, którzy narodzą się martwi, będą zbawieni. Niechaj będą zbawione nawet te istoty ludzkie, które Ty w myśli stworzyłeś, ale które się jeszcze nie narodziły. Z radością przyjmuję mój los«. I tak zostało zawarte wstrząsające przymierze” [Chrystus z starożydowskiego midraszu, 131-132]³².

Inne ujęcie tematu bólu, jakiego doświadcza Mesjasz, zapisane zostało także w *Talmudzie babilońskim*, w traktacie *Sanhedrin*, 98a. Jest tam mowa o obecności cierpiącego i ukrytego Mesjasza wśród innych cierpiących ludzi [Chrystus z starożydowskiego midraszu, s. 131].

Brandstaetter wykorzystuje także myśli filozofów, aby potwierdzić słuszność swych spostrzeżeń. Na przykład interpretując przejście Izraelitów przez Morze Czerwone oraz własne doświadczenie spotkania Boga w Chrystusie, cytuje zdanie Seneki: „Bóg działa za pomocą środków, wydawałoby się, bardzo odległych od naszego pojęcia boskości” [Noc biblijna, s. 72-73]. Gdy opowiada, jak w dzieciństwie uczył się zapamiętywać biblijne wersety (nie zawsze je rozumiejąc), cytuje Erazma Rotterdamu „nie byłoby też, sądzę, rzeczą nierozważną wyuczyć się Ksiąg Bożych na pamięć, nawet jeśli się ich nie rozumie. Tak przynajmniej zapewnia Augustyn” [Rozważny sposób uczenia się Ksiąg Bożych, s. 26-27]³³. Pisząc o szczegółach filologicznych dotyczących tłumaczenia hebrajskiego słowa *miszkal* (gr. *stathmos*), przywołuje Martina Bubera, który w niemieckim przekładzie Starego Testamentu na określenie tego słowa użył słusznie wyrazu *Gewicht*, a nie *die Waage* [Kim jest trzeci Jeździec Apokalipsy?, s. 155].

Bogactwo jego intertekstualnych nawiązań ukażemy na przykładzie eseju *Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...*³⁴. Brandstaetter przedstawia tajemnicę tak głębokiego i pokornego ukrycia się Mesjasza, iż nie rozpoznali Go ci, którym pokory brakło.

Pisarz przyznaje, że medytując nad ukrytym w Jezusie Bogiem i Mesjaszem, czyta teologów współczesnych i cytuje wielu z nich:

O. Avery Dulles SJ w książce *Chrystus i Ewangelia* tak pisze: „Pierwszym faktem, jaki należy podkreślić, jest powściągliwość Jezusa w odkrywaniu, kim był. Synoptycy nigdy nie przedstawiają Go mówiącego »Ja jestem Bogiem« a nawet »Ja jestem Synem Bożym«” [s. 164].

32 W przypisie autor podaje następującą informację: „cytuje według Giuseppe Levi *Paraboli, leggende e pensieri talmudici*, 1981. Warianty tego starego midraszu znajdują się w różnych żydowskich pismach eschatologicznych i mistycznych, powstałych w wieku XI, a nawet XIV (zob. Moritz Zobel *Gottes Gesalbter und die messianistische Zeit in Talmud und Midrasch*, Berlin 1938)” [Chrystus z starożydowskiego midraszu, s. 131].

33 Brandstaetter w przypisie podaje: Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, przeł. Juliusz Domański, Warszawa 1960, s. 267. Cytowane zdanie pochodzi z części pt. *Metoda teologii*.

34 W tej części artykułu zapisujemy w nawiasie kwadratowym tylko nr strony *Kręgu biblijnego*, gdyż wszystkie cytaty pochodzą z jednego eseju: *Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...* zamieszczonego na stronach 163-181.

Te słowa jezuitę pełnią funkcję prezentacyjną – autor ukazuje poglądy teologa – a otwierają przestrzeń dalszych rozważań. Prowadzą one Brandstaettera do wielu biblijnych cytatów, które ukazują ukrycie i niewidzialność Boga, ale też Jego troskę o to, by człowiek mógł Go odkryć, by mógł Go rozpoznać i się do Niego zbliżyć.

Autor *Kręgu* stwierdza, że „właściwością psychiki żydowskiej jest widzenie Boga za pomocą słuchu” [s. 166], przywołuje w funkcji alegacyjnej najpierw słowa Filona z Aleksandrii, a później Józefa Flawiusza. Pierwszy cytat bezpośrednio odnosi do wersetu mówiącego o teofanii na Synaju, który Brandstaetter podaje w swoim tłumaczeniu: „Cały lud widział głos piorunów, światło pochodni, głos trąb, dymiącą górę” (Wj 20, 18)³⁵ [s. 166, wyróżnienie R.B.]. Słowa Filona z Aleksandrii, przywołane przez Brandstaettera, potwierdzają jego tezę: „Jest to bardzo znaczące, albowiem głos ludzki słyszy się, natomiast Głos Boga jest w rzeczywistości widzialny” [s. 166, wyróżnienie R.B.]. Takie ujęcie Brandstaettera nawiązuje do tradycji kabalistycznej³⁶.

Także w funkcji alegacyjnej wykorzystuje wypowiedź znawcy historii Izraela:

Dowodem, jak organicznie tkwiła w psychice żydowskiej świadomość Boga ukrytego i mieszkającego w Głosie, jest wypowiedź Józefa Flawiusza, który w swoich *Dawnych Dziejach Izraela* przeznaczonych dla rzymskiego czytelnika, opisując scenę teofanii Pańskiej w krzaku ognistym, pisze tylko o przemawiającym Głosie, ani razu nie wymieniając imienia Pańskiego. Ukryty i niewidzialny Bóg Izraela jest Głosem [s. 166].

Tym przykładom ilustrującym przekonania Brandstaettera towarzyszą także inne. Przykładowo autor biografii duchowej odwołuje się do znanego teologa, egzegety, z którego dwoma tezami wyraźnie się nie zgadza:

W książce Charlesa Harolda Dodda *Założyciel chrześcijaństwa* czytamy: „Ale był to dla Niego [Jezusa] tytuł [Mesjasza – A.S.] kłopotliwy i wołał, aby nie stosowano go publicznie, dopóki nie znalazł się w sytuacji przymusowej” [s. 169].

Autor *Kręgu biblijnego* przyjmuje, że Jezus nie chciał odegrać roli przywódcy narodowego, który walczyłby z rzymskim okupantem – jak w dalszej części wywodu przekonuje Dodd – lecz nie sprzeciwia się postrzeganiu Jezusa, jakie proponuje cytowany autor:

To, co Dodd pisze o „kłopotliwym” tytule mesjańskim (dla Boga nic nie jest kłopotliwe) i o „sytuacji przymusowej” (dla Boga nie ma sytuacji przymusowych)

³⁵ W *Księdze Wyjścia* – tłumaczonej przez biblistów z Poznania – ten werset został przełożony jako: „a cały lud widział grzmoty i błyskawice, i górę dymiącą i [słyszał] dźwięk trąby” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*, oprac. zespół pod red. ks. M. Petera (Stary Testament), ks. M. Wolniewicza (Nowy Testament), *Stary Testament*, t. 1, Poznań 1982, s. 125). Znamienne, że wyraz „słyszał” został wprowadzony przez tłumacza, na co wskazuje ujęcie go w nawias kwadratowy.

³⁶ E. Krawiecka, *op. cit.*, s. 139.

[wyróżnienie A.S.] przypomina swoim sformułowaniem raczej manewry dyplomatyczne niż działanie ukrytego Boga [s. 169].

Takie polemiczne odwołania do innych autorów są częścią dyskursu naukowego, który widoczny jest także w dalszym fragmencie tego eseju. Brandstaetter krytycznie odnosi się do pracy żydowskiego uczonego z 1904 roku:

Wbrew twierdzeniom prof. Josepha Klausnera, zresztą niepopartym poprzez niego żadnymi rzeczowymi dowodami, nie ma w pismach tanaitów ani jednej wzmianki świadczącej o ich wyraźnie negatywnym stosunku do Mesjasza jako postaci preegzystującej i transcendentnej [s. 171].

Swą wypowiedź opatruje dwoma przypisami: do opracowania Klausnera³⁷ oraz wyjaśnieniem, kim byli tanaici. Przedstawiając swoje rozumienie Mesjasza, które jest odmienne od koncepcji Klausnera, Brandstaetter sięga do dawnych pism żydowskich, aby potwierdzić swoje tezy:

W pismach rabinicznych spotykamy wzmianki, które są dowodem, że w świadomości żydowskiej nieustannie tkwiła głęboka wiara w preegzystencję Mesjasza i Jego boską naturę. W Talmudzie w traktacie *Pesachim* (54a) czytamy: „siedem rzeczy zostało stworzonych przed stworzeniem świata: Tora i pokuta, raj i piekło, tron chwały Pańskiej, Świątynia i imię Mesjasza” [...] według wierzeń żydowskich nadanie imienia jest nie tylko równoczesne z egzystencją nazwanego, ale także celowością i przeznaczeniem jego istnienia [wyróżnienie R.B., s. 171-172].

W dalszej części eseju Brandstaetter powołuje się różne na dzieła literatury żydowskiej: midrasze i *Księgę Henocha*, aby podkreślić wiarę Żydów w preegzystencję Mesjasza [s. 172. 174-175]. Cytuje też zdanie austriackiego wykładowcy judaistyki Kurta Schuberta, który zauważył, że wiara ta była żywa w tradycji żydowskiej – w biblijnym i pozabiblijnym piśmiennictwie – lecz niestety „ta koncepcja nigdy nie uzyskała w żydostwie takiego znaczenia, które by można w jakimkolwiek sensie porównać z chrystologicznymi naukami wczesnego chrześcijaństwa” [s. 173]³⁸.

Pod koniec analizowanego fragmentu *Kraęgu* autor, gdy zastanawia się nad pytaniem Jezusa: „Dlaczego nazywasz mnie dobrym?” (Łk 18, 19), cytuje zdanie zaczerpnięte z żydowskiego midraszu: „Czyżby Jezus nie uważał się za dobrego nauczyciela? Czyżby zastosował do siebie zasadę, wyrażoną we wstępie do midraszu *Tanchuma* – że w żadnym człowieku »nie ma takiego dobra, które by nie zawierało odrobiny zła?«” [s. 179]. W kolejnych zdaniach kwestionuje tę myśl i dochodzi do wniosku, że pytanie, które

37 Jest to przypis do pracy J. Klausnera, *Die messianistischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin 1904.

38 Zacytowane zdanie zostało opatrzone przypisem: Kurt Schubert, *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*, Wien-München 1973, s. 19.

zadał Jezus, miało na celu zachowanie w ukryciu Jego Boskiej natury i mesjańskiego posłannictwa.

W końcowej części swej refleksji zatytułowanej *Bóg ukryty, Mesjasz ukryty...* Brandstaetter przywołuje słowa zapisane przez żydowskiego filozofa Blaise'a Pascala:

Co powiadają prorocy o Chrystusie? Że będzie jawnie Bogiem? [wyróżnienie R.B.] Nie; ale że jest Bogiem prawdziwie ukrytym [...]. Skoro Bóg tak się ukrył, wszelka religia, która nie powiada, że Bóg jest ukryty, nie jest prawdziwa [...]. Jeśli miłosierdzie Boże jest tak wielkie, że daje nam zbawczą naukę, nawet gdy się kryje, jakiegoś światła możemy się spodziewać po nim, gdy się odsłania... [s. 180-181]³⁹.

Z *Myśli* Pascala, podobnie jak z innych cytowanych wcześniej dzieł, Brandstaetter wydobył te fragmenty, które potwierdzały jego hipotezę, a jednocześnie podważały przeciwstawne.

Autor *Kręgu* nie uciekał od przedstawienia poglądów autorów, z którymi się nie zgadzał, lecz na ich argumenty odpowiadał swoimi kontrargumentami – podając stosowne przypisy. Tego typu poszukiwania wskazują na szerokie horyzonty poznawcze oraz na naukową rzetelność Brandstaettera.

Świadectwa doznań duchowych

Osobista lektura Biblii to także osobiste zakorzenienie w jej słowach. Czermińska, podejmując temat autobiografii duchowej, stwierdza, że Brandstaetterowe odczytywanie Pisma Świętego to nie tylko zaangażowanie intelektualne ani nie nawet uczuciowe przeżywanie jej treści. Lektura świętych ksiąg jest czymś więcej, jest „utożsamiającym wżyciem się w zdania i słowa Biblii. Trzeba samemu wejść w Biblię i trzeba ją w swoje życie wprowadzić”⁴⁰.

W jednym z rozdziałów *Kręgu biblijnego*, zatytułowanym *Noc biblijna*, Roman Brandstaetter dokładnie opisał wszystkie wydarzenia i towarzyszące im manifestacje świata przyrody, które stały się przestrzenią uobecnienia misterium spotkania z Jezusem z Nazaretu, w którym dostrzegł ukrytego Boga i ukrytego Mesjasza⁴¹. Ponadto samo spotkanie umiejscowił on w konkretnym czasie i przestrzeni. Przywołał nurtujące go tuż przed nim myśli, których naturę rozpoznał dzięki kontekstowi Księgi Koheleta pokazującej wyraźnie, że rozmyślanie nad dziejami w oderwaniu od wspomnienia wielkich dzieł Boga jest zadaniem przynoszącym wyłącznie cierpienie, szczególnie

39 Autor w przypisie podaje: B. Pascal, *Myśli*, przekł. T. Boya-Żeleńskiego, układ Jacques'a Chevaliéra, Warszawa 1958, s. 343, 246, 422.

40 M. Czermińska, *op. cit.*, s. 106.

41 Fragment ten był przedmiotem refleksji różnych autorów: R. Zajączkowski, *Pisarz i wyznawca*, s. 224; W. Smaszcz, *Tarnów. Domowa ojczyzna Brandstaettera*, s. 54-58.

jeśli dotyczy ono sensu życia [*Noc biblijna*, 69]. Zgodnie z zapisem literackim wydarzenie spotkania utrwaliło się w pamięci pisarza w związku z ewangelicznym obrazem Nikodema i ilekroć czytał trzeci rozdział z Ewangelii według św. Jana (J3, 1-8), powracał myślą do przeszłości, do misterium fundamentalnego dla jego wiary i całej powojennej twórczości. Którejś nocy pod wpływem lektury tego fragmentu podjął decyzję o opowiedzeniu swojej historii ukrytej długo przed jego otoczeniem i opinią publiczną⁴².

Była grudniowa, wietrzna noc [1944 roku]⁴³, jedna z owych jerozolimskich bezsennych nocy, które spędzałem od dwóch lat w biurze Polskiej Agencji Telegraficznej, gdzie pracowałem, niekiedy do świtu, przy nasłuchu radiowym. [...] Skończyłem pracę po północy. Zapaliłem papierosa. Wstałem od stołu, rozejrzałem się po pokoju i przypomniałem sobie, że nie mam w domu nic do czytania. [...] Wyciągnąłem na chybił trafił kilka numerów. Z jednego z nich wypadła na podłogę dużych rozmiarów wkładka. Podniosłem ją. Była to reprodukcja rzeźby z XVII wieku Innocenza da Palermo z kościoła San Damiano w Asyżu, przedstawiająca ukrzyżowanego Chrystusa. Usłyszałem szelest oliwek rosnących na stokach wzgórz umbryjskich i poczułem nieprzepartą konieczność powrotu do Asyżu – tak! powrotu! – chociaż w tym mieście nigdy dotychczas nie byłem. Miała to być zdumiewająca droga powrotna ze świata rozbitych wartości do wartości stałej, absolutnej i niezniszczalnej, którą niegdyś lekomyślnie i marnotrawnie opuściłem w okolicznościach tak odległych i tajemniczych, że ich w żaden sposób w świadomości odbudować nie umiem. Mogło się to równie dobrze zdarzyć przed wiekami, w nieubłaganej pamięci czasu, która tkwi w każdym człowieku, jak i przed bardzo wieloma laty, gdy niepostrzeżenie dla samego siebie przekroczyłem magiczną linię dzieciństwa. Spojrzałem na reprodukcję. Wyobrażała Chrystusa w chwilę po Jego śmierci. Z pół rozchylonych warg uszedł ostatni oddech. Kolczasta korona spoczywała na Jego głowie jak gniazdo uwite z cierni. Miał oczy zamknięte, ale widział. Głowa Jego wprawdzie opadła bezsilnie ku prawemu ramieniu, ale na twarzy malowało się skupione zaśłuchanie we wszystko, co się wokół działo. Ten martwy Chrystus żył.

Pomyślałem:

Bóg... [*Noc biblijna*, 69-70].

Nieodzowne dla zrozumienia i objaśnienia powyższego tekstu *Kręgu biblijnego*, zawierającego opis doświadczenia *sacrum*, jest przywołanie obrazów biblijnych, do których pisarz nawiązał wprost bądź aluzyjnie w swej wypowiedzi literackiej: objawienie proroka Eliasza wpisane w Nikodemowe poszukiwanie prawdy o dziele Chrystusa oraz przypowieść o miłosiernym ojcu i marnotrawnym synu. Obrazy biblijne – w ślad za autorem – należy rozpatrywać na tle dziejów świętego Franciszka z Asyżu.

42 *Ibidem*, s. 87-88.

43 Andrzej Turek podobnie datuje opisanie wydarzenie na rok 1944. *Idem*, *Europejczyk wyznania rzymsko-hebrajskiego. Osoba i twórczość Romana Brandstaettera*, Tarnów 2011, s. 129, 275. Zarówno Paweł Kochaniewicz, jak i Ryszard Zajączkowski wiążą ten fakt z datą: grudzień 1943 r. P. Kochaniewicz, *Jezus Romana Brandstaettera*, Lublin 2010, s. 19; R. Zajączkowski, *Pisarz i wyznawca. W kręgu twórczości Romana Brandstaettera*, s. 243.

Według kabały⁴⁴, którą interesował się Roman Brandstaetter⁴⁵, objawienie proroka Eliasza było mistycznym symbolem wtajemniczenia, oświecenia, wkroczenia do Pardes – na szczyt doświadczenia mistycznego⁴⁶. „[...] kabalista na drodze iluminacji spotyka proroka Eliasza”⁴⁷, by stanąć jak on wobec Jahwe i usłyszeć Jego wolę.

[...] kabałiści rościli sobie jedynie prawo do pozornie tylko skromnej rangi odbiorców *Objawienia Proroka Eliasza*. Nawiasem mówiąc, przy tej okazji można jasno zrozumieć, że w wypadku takiego doświadczenia aspekt wizualny w porównaniu z audytywnym ma znaczenie jedynie uboczne, ponieważ doświadczenie mistyczne jako słyszenie głosów ma dla żydowskiego mistyka poważniejszą legitymację niż jako wizje świetlne – pewnie przede wszystkim pod wpływem owej zwróconej całkowicie w stronę mistycyzmu teorii prorocstwa⁴⁸.

Odniesienie do doświadczenia Eliasza, opisanego w Księdze Królewskiej (1Krl 19, 11b-13), można odnaleźć w słowach:

Usłyszałem szelest oliwek... i poczułem nieprzepartą konieczność powrotu... – tak! powrotu! ... Miała to być zdumiewająca droga powrotna ze świata rozbitych wartości do wartości stałej, absolutnej i niezniszczalnej, którą niegdyś lekkomyślnie i marnotrawnie opuściłem w okolicznościach tak odległych i tajemniczych, że ich w żaden sposób w świadomości odbudować nie umiem. [*Noc biblijna*, 70].

Brandstaetter łączył szelest oliwek z lekkim powiewem wiatru przywodzącym na myśl tekst biblijny:

Mam na myśli lekki powiew wiatru, tak lekki, że należało dobrze wytężyć słuch, by usłyszeć jego ściszony szum, i długo wpatrywać się w zastygłe w przerażeniu oliwki, aby dostrzec drżenie ich liści. Te szумы i drżenia, objawione w całkowitym bezszumie i bezdrżeniu, zdają się być odbiciem tamtego powiewu, który przed wiekami zmusił proroka Eliasza do wyjścia z jaskini i zasłonięcia twarzy połą płaszczem. [...]
A oto Pan przechodził mimo, [...]
A po trzęsieniu ziemi szalał ogień,
Ale Pan nie był w ogniu.
A po owym ogniu – szum cichego powiewu...
Skoro Eliasz go usłyszał, zasłonił twarz płaszczem

44 „Kabbala nie znaczy »mistyka«, choć niektóre słowniki podają właśnie taki sens; w języku hebrajskim w ogóle nie istnieje termin równoznaczny »mistyce«. Natomiast kabbala oznacza po prostu tradycję lub – mówiąc jeszcze ściślej – przejęcie jakiejś zastrzeżonej wiedzy bądź doświadczenia, które są przekazywane tylko przez niektórych, wybranych. [...] Jego zdaniem [Gershoma Scholema – E.B.S.] »cechą właściwą tej wiedzy jest właśnie fakt, że przemienia tego, kto ją przyjmuje i kto nad nią rozmyśla. Przemienia jego byt, jego egzystencję, czyni z niego nowe stworzenie«”. A. Mello, *Judaizm*, przeł. K. Stopa, Kraków 2002, s. 125, 126. Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 46-47.

45 *Epoka, która była Rajem. Z Romanem Brandstaetterem rozmawiając o „Jezusie z Nazarethu”*, rozm. J. Grzegorzczak [w:] R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 728.

46 Alberto Mello, pisząc o drodze mistycznej ku Pardes, wymieniał „widzenie niebieskiego rydwanu, o którym mówi prorok Ezechiel”. A. Mello, *Judaizm*, s. 127-128.

47 G. Scholem, *Kabbala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 21.

48 *Ibidem*, s. 27.

I wyszedłszy, stanął przy wejściu do jaskini.
A wtedy odezwał się głos, mówiący do niego:
„Co czynisz tutaj, Eliaszu?”⁴⁹.

Materialne podłoże znaku – lekki powiew wiatru – w którym Eliasz rozpoznał obecność Boga, wychodzącego mu na spotkanie, w omawianym utworze Brandstaettera, a dokładniej – w cytowanym fragmencie, doskonale współgra ze zjawiskiem, na które Jezus zwrócił uwagę Nikodemowi w słowach: „[...] Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3, 8). Zestawienie to pozwala w rezultacie powiązać szum wiatru, o którym zdaje się mówić Jezus, z sugerowanym przez kontekst Księgi Królewskiej misterium przemawiania Boga, antycypowanym przez lekki powiew wiatru. Na takiej zasadzie opiera się biblijna typologia, którą świadomie posłużył się w opisie wydarzenia spotkania z Chrystusem autor *Kręgu biblijnego*. Nierozzerwalna więź obu obrazów biblijnych ujawnia się również, o czym doskonale wiedział narrator, na poziomie języka, którym operował Jan Ewangelista.

Użyty w Ewangelii grecki wyraz *pneuma*, oddany przez polskiego tłumacza Biblii Tysiąclecia przez słowo „wiatr”, oznacza także ducha, w tym Ducha Świętego. Można zatem wypowiedź Jezusa interpretować również jako wskazanie na misterium przemawiania Ducha Świętego w ludzkim sumieniu, zapraszającego adresata do życia inspirowanego w sposób całkowity Bożymi natchnieniami. „Duch mówi tam, gdzie chce, i mówę jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha”.

Podmiot doświadczenia mistycznego, tożsamy z pisarzem, miał pełną świadomość sytuacji, w której się znalazł. Brandstaetter, jako spadkobierca myśli chasydzkiej, odczytywał wydarzenia z życia codziennego w kategorii dialogu zainicjowanego przez Boga, zakładającego obcowanie z Nim i konkretne wezwanie. Podczas czynności twórczych, nastawionych na wyrażenie doświadczenia *sacrum*, w prosty sposób za pomocą objaśniających się wzajemnie obrazów biblijnych przekazał on odbiorcy swoje świadectwo spotkania z Chrystusem. Odczytanie jego sensu wymaga od czytelnika umiejętności stosowania zasad biblijnej egzegezy, czyli takiej analizy i interpretacji, która uwzględnia znajomość historycznego i geograficznego podłoża podanych tekstów biblijnych, filologii greckiej i języków semickich, intencji natchnionego autora. Wiedza biblijna pozwala uniknąć zarówno fantazyjnej lektury Biblii, jak i doświadczenia autora *Kręgu biblijnego*, które występowało w konkretnych realiach.

Zupełnie zaskakująca jest wypowiedź Brandstaettera, iż usłyszany przez niego lekki powiew wiatru, poruszający oliwkami, nie przywiódł mu przed oczy Doliny Świętego

49 *Ibidem*, s. 79.

Krzyża, ale stoki wzgórz umbryjskich. „Usłyszałem szelest oliwek rosnących na stokach wzgórz umbryjskich i poczułem nieprzepartą konieczność powrotu do Asyżu – tak! powrotu! – chociaż w tym mieście nigdy dotychczas nie byłem” [*Noc biblijna*, 70]. Wypowiadający te słowa powinien być poczuć nieprzepartą chęć powrotu na wydeptane ścieżki w obrębie doliny leżącej w Jerozolimie. Tymczasem zapragnął znaleźć się w miejscu, z którym fizycznie, bezpośrednio nigdy się nie zetknął.

Paweł Kochaniewicz, który przeprowadził studium wizerunku Jezusa Chrystusa w tetralogii Brandstaettera *Jezus z Nazarethu*, przekonująco wypowiedział się na temat okoliczności doświadczenia wiary pisarza w „noc biblijną”. Zwrócił uwagę na franciszkańskie podłoże mistycznego wydarzenia, powołując się przy tym na wpływ lektury Renana na autora *Kręgu biblijnego*. Otóż francuski pisarz, który nigdy nie był w Jerozolimie, pięknie, choć obrazoburczo zaprezentował postać Chrystusa, pozbawionego godności Boga i semickiej mentalności, umieszczając Go w Ziemi Świętej całkowicie przenikniętej klimatem Umbrii i duchowością św. Franciszka z Asyżu. Stworzył tym sposobem specyficzny literacki wizerunek najpiękniejszego człowieka historii⁵⁰. Zdaniem badacza fakt ten mógł niejako zdeterminować odbiór wydarzenia, dziejącego się w „noc biblijną”, sprawiając wrażenie nierozzerwalnego związku obu ziem i obu postaci historycznych. Dla samego Brandstaettera związek ten potwierdził się, gdy przyjechał po raz pierwszy do Asyżu i doświadczył w nim identycznego wrażenia i tych samych wzruszeń, które pojawiły się w nim w ziemi palestyńskiej.

Umbria wydała mi się fragmentem Ziemi Świętej. Wrażenie to zostało we mnie po dzień dzisiejszy. Nie wiem, w jakiej mierze jest ono urojeniem mojej wyobraźni, a w jakiej wynikiem obserwacji⁵¹.

W rzeczywistości trudno stwierdzić – pisze Kochaniewicz – czy ktokolwiek włącznie z autorem *Jezusa z Nazarethu* „miał świadomość powiązań tekstu Renana z franciszkańskim żywotopisarstwem”⁵². Dla niego pewne jest natomiast, iż zarówno środki użyte w tetralogii Brandstaettera dla oddania człowieczeństwa Zbawiciela, jak i literacki zapis przeżyć mistycznych w *Kręgu biblijnym* są świadectwem świadomej polemiki judeochrześcijańskiego pisarza z dziełem Renana *Żywot Jezusa*, podjętej celem ukazania prawdy o osobie Chrystusa⁵³.

Myśl narratora o powrocie do Asyżu staje się nieco bardziej zrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę list Brandstaettera, w którym pisał on – w tym mniej więcej czasie, gdy wydarzyła się epifania – o swoim pragnieniu stworzenia dramatu o św. Franciszku

50 P. Kochaniewicz, *Jezus Romana Brandstaettera*, s. 46-47.

51 Cyt. za: P. Kochaniewicz, *Jezus Romana Brandstaettera*, s. 48.

52 *Ibidem*, s. 48.

53 *Ibidem*, s. 46-49.

z Asyżu. Pomysł ziścił w tzw. okresie rzymskim⁵⁴. Podobnie określenie drogi do miasta Świętego jako drogi powrotnej „ze świata rozbitych wartości do wartości stałej, absolutnej i niezniszczalnej” staje się jasne dopiero w świetle umieszczonych przez autora *Kraęgu biblijnego* wspomnień. Wynika z nich, iż Brandstaetter w okresie dorastania, pod wpływem utworu poetyckiego *Chrystusie...* Tuwima, zainteresował się osobą Chrystusa i osobą Biedaczyny jednocześnie do tego stopnia, że zaczął pisać niezdarne wiersze na ich temat [*Chrystusie*, s. 40]. Pozostaje pytanie o przyczynę pojawienia się zainteresowania postacią św. Franciszka z Asyżu.

Narrator *Kronik Assyżu*, którego można identyfikować z Romanem Brandstaetterem, pisał, iż tom *Fioretti* należał do jego ulubionej lektury w okresie dzieciństwa⁵⁵. Z lektury tej wyłaniała się postać Świętego, „który był widowym znakiem nieuchwytniej poezji, niewątpliwie niepokojącej, ale po trosze zbędnej w gwarnym życiu naszej pierwszej młodości”⁵⁶. Jako Chrystusowy Piewca, Boży Grajek św. Franciszek był dla chłopca ucieleśnieniem poetyckości i muzyczności towarzyszących przeżywaniu wiary w Chrystusa. Ten pierwotny franciszkański entuzjazm wyrażający pokładanie nadziei w ukrzyżowanym Chrystusie, przejawiający się w radości i pokoju, oddający sens biblijnego pozdrowienia *szalom*, znak harmonijnego współżycia z otoczeniem, był bliski – mimo fundamentalnych różnic – chasydzkiemu, radosnemu i entuzjastycznemu sposobowi kontemplowania obecności Boga w świecie.

Zapis narratora, dotyczący usłyszenia przez niego szelestu oliwek na stokach wzgórz umbryjskich, byłby zatem zaszyfrowanym znakiem wewnętrznego poruszenia przez Ducha Świętego, który wzbudził w jego sumieniu pragnienie radosnego przeżywania wiary na tle Chrystusowo-Franciszkowych krajobrazów. Radość duchowa – w świetle źródeł franciszkańskich – budowana była w mieszkańcach Umbrii podczas lektury *Pieśni słonecznej* autorstwa Biedaczyny z Asyżu⁵⁷.

W dotychczasowym studium analityczno-interpretacyjnym pominięta została kwestia uświadomienia sobie przez pisarza własnej kondycji syna marnotrawnego wezwanego do powrotu do królestwa Bożego – tego, co kryje się pod pojęciem *szalom* – objawionego w misterium ciszy w Asyżu. Miejsce to stało się dla niego znakiem

54 W liście Romana Brandstaettera do Jana Wiktora, opatrzonym datą 18 października 1946 r., znajduje się akapit świadczący o planowanym przez pisarza udratyzowaniu historii Świętego Franciszka. Z listu wynika, iż dramaturg nosił się z zamiarem napisania sztuki o asyjskim Biedaczynie już podczas pracy nad *Powrotem syna marnotrawnego*. „Ongi, przed dwoma laty, podczas mojego pobytu w Jerozolimie, zebrałem materiały historyczne do dramatu o św. Franciszku z Asyżu. Pisanie dramatu jakoś potem zarzuciłem, ale już wtedy pomyślałem (wtedy!), że właśnie jeden Wiktor nadałby się do napisania o tym biedaczynie – powieści”. *Listy Romana Brandstaettera do Jana Wiktora z lat 1927-1967*, opr. J. Dużyk, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 1, s. 175.

55 R. Brandstaetter, *Kraąg biblijny i franciszkański*, s. 406.

56 *Ibidem*, s. 406.

57 *Zwierciadło doskonałości. Wczesne źródła franciszkańskie. Źródła biograficzne o św. Franciszku i św. Klarze z Asyżu*, t. 2, red. S. Kufel, przekład zbiorowy, Warszawa 1981, s. 261-263.

antycypującym wieczną szczęśliwość w „domu Ojca”. Obraz ów pojawił się w nim pod wpływem obcowania z lekturą ewangelijnej przypowieści o miłosiernym ojcu i synu marnotrawnym.

Umierający pisarz potwierdził w obecności Olgi Trzebiatowskiej-Trzeciak opisany w *Kręgu biblijnym* sposób uobecnienia *sacrum*:

Niech pani pamięta, że święte rzeczy często się objawiają przez takie „podłe” rzeczy. Nie zawsze musi to być monstancja, nie muszą być przedmioty ze złota... Olga kochana, ja może mówię chaotycznie, ale jeśli Bóg objawia się w świstku papieru... Opisałem to w książce *Krąg biblijny* jako noc biblijną... [...] Tej małej Joannie powiedz, że Bóg może się objawiać w małym ziarenku, tylko trzeba to umieć odczytać...⁵⁸.

Roman Brandstaetter w tej wypowiedzi wskazał, iż Bóg jest tym, który nieustannie przychodzi do człowieka, by go zbawić; przychodzi poprzez różne wydarzenia i na różne sposoby, jednakże to od stopnia uwrażliwienia człowieka na prawdę o Jego przemianowaniu do niego, od ukierunkowania jego pragnień zależy, czy stanie się uczestnikiem, świadkiem objawienia.

Autor *Jezusa z Nazarethu*, po długich latach lektury Pisma Świętego, poszukiwania znaków potwierdzających prawdę Ewangelii, doszedł do kontemplatywnego poznania Boga. Roman Brandstaetter wzbierał się przed klasyfikowaniem go jako mistyka⁵⁹ ze względu na rodzaj doświadczenia obecności Boga, być może dlatego, że mistyka kojarzona jest często wyłącznie z ekstatycznymi stanami ducha, z upojeniem miłosnym, z oderwaniem od świata, z przeżywaniem jedności bez dwoistości⁶⁰. Ważne jest, by w miejscu tym sprecyzować pojęcie kontemplacji „oblicza Pańskiego” jako szczytu *lectio divina*⁶¹:

Każda stronica Pisma objawia nam Chrystusa, który wyłania się z tekstu w *lectio divina*. On ukazuje nam siebie, wzbudzając zdumienie, podziw, zachwyt. [...] Kontemplacja nie jest

58 O. Trzebiatowska-Trzeciak, *Pozostała pustka*, [w:] *Nie zapomnimy. Świadcowie życia i czytelnicy o Romanie Brandstaetterze*, red. J.K. Pytel, Poznań 2002, s. 180.

59 A. Bernat, *Na skrzyżowaniu dwóch kultur*, [rozm. A. Bernat], „Nowe Książki” 1981, nr 2, s. 6.

60 Brandstaetter bliski był w takim nastawieniu do mistyki znanemu filozofowi dialogu. Martin Buber krytycznie ocenił język mistyki, który – jego zdaniem – paczył istotę relacji Boga z człowiekiem. Jest to powód, dla którego nieco inaczej przedstawił on specyfikę i istotę chasydyzmu. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i oprac., tłum. i wstęp J. Doktor, Warszawa 1992, s. 92.

61 Modlitewna lektura Pisma Świętego, która wyrosła z liturgii synagogalnej. Zob. E. Bianchi, *Przemodlić Słowo*, tłum. A. Tronina, Tyniec 2001, s. 120-121. Pierwszy opis liturgii synagogalnej, czyli wspólnotowej lektury Biblii, stanowiącej podstawę do późniejszego studium i modlitwy słowem Boga w domach, znajduje się w rozdziale 8 Księgi Nehemiasza. Z księgi tej można się dowiedzieć, że Prawo Mojżeszowe odczytane zostało wówczas ludowi wraz z objaśnieniem, by mógł on rozumieć wolę Boga; lekturze towarzyszyła modlitwa. Ustalił się wówczas zwyczaj, by „naczelnicy rodów całego ludu, kapłani i lewici” zbierali się razem, by zgłębiać słowa Prawa w celu znalezienia wskazówek, przepisów regulujących życie religijne i moralne Izraelitów (Ne 8, 5-18). Wydarzenie to ukazuje istotę klasycznej żydowskiej modlitwy, która z pewnymi zmianami przetrwała do dziś w judaizmie. Jej odpowiednikiem w chrześcijaństwie, po uwzględnieniu wszelkich różnic, jest liturgia słowa Bożego.

ekstazą ani jakimś nadzwyczajnym doświadczeniem. Jest ona zwyczajnym patrzeniem na Tego, który jest *najpiękniejszym z synów ludzkich* (Ps 45, 3), na Tego, który jest *dobry i do- brze czyni* (Ps 103, 3 i nn., Ps 119, 68). Jest to doświadczenie wiary, a nie widzenia, ponieważ ciągle kroczymy w świetle wiary, a nie widzenia (por. 2 Kor 5, 7). Zasłona, która była pomiędzy nami a Pismem, została usunięta, ponieważ odsłania się ona w Chrystusie (2 Kor 3, 14). W ten sposób dochodzimy do kontemplatywnego poznania, o którym mówił św. Paweł w Liście do Efezjan (3, 16-17): Chrystus mieszka w naszych sercach poprzez wiarę, a człowiek wewnętrzny, to znaczy nasze serce, kontempluje Go, widzi Go oczyma wiary. A zatem kontemplacja nie może pochodzić z medytacji dokonanej własnym wysiłkiem, ćwiczeniem woli. Jest ona darem Tego, który oświeca nasze oczy, *oczy naszego serca* (Ef 1, 18)⁶².

Opisana kontemplacja „oblicza Pańskiego” oznacza zdolność przyjęcia podczas lektury Pisma Świętego daru obecności Chrystusa, który odsłania – używając języka Biblii – przed podmiotem kontemplującym Go prawdę o swym bóstwie i mesjańskim dziele. Oznacza równocześnie wewnętrzne rozpoznanie zbawczej obecności Jezusa, pełnej dobroci tożsamej z pięknem, a nie realne widzenie Go bądź unicestwienie w Nim.

Z opowiadania narratora w rozdziale *Noc biblijna* i wypowiedzi pisarza, zostawiającego swój duchowy testament, wynika, iż objawienie prawdy o Chrystusie dokonało się dzięki duchowości *lectio divina*⁶³. Stało się to jednak nie nad stronicą Biblii, tylko nad „świstkiem papieru” przedstawiającym artystyczną wizję twarzy/oblicza umierającego na krzyżu Jezusa z Nazaretu. Bardzo pomocna przy próbie określenia tego wydarzenia jest terminologia Emmanuela Levinasa podejmującego w swej filozofii dialogu temat uobecnienia się bytu w twarzy⁶⁴. „Uobecnianie się bytu w twarzy nie ma statusu wartości. To, co nazywamy twarzą, jest właśnie owym wyjątkowym uobecnianiem siebie przez siebie...”⁶⁵. Akt ten dokonuje się w relacji twarzą w twarz. Relacja ta w istocie swej jest (roz)mową o etycznym charakterze⁶⁶. „Oblicze i wypowiedź są powiązane.

62 E. Bianchi, *op. cit.*, s. 92-93.

63 Zob. A. Świderkówna, „*Lectio divina*” Romana Brandstaettera, [w:] *Świat Biblii Romana Brandstaettera. Ogólnopolska Interdyscyplinarna Sesja Naukowa 20-22 października 1999*, red. J.K. Pytel, Szczecin 1999, s. 206-211; P. Kochaniewicz, *Roman Brandstaetter i jego spotkanie z Jezusem*, [w:] *Uważajcie jak słuchacie* (Łk 8, 18). *Teoria i praktyka lectio divina*, red. H. Witczyk, S. Haręzga, Kielce 2004, s. 104-115.

64 „Twarz się wyraża. Wbrew współczesnej ontologii przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem czegoś bezosobowego i neutralnego, lecz *ekspresją*: to określony byt przebija się przez wszystkie otuliny i ogólniki bycia, by w swojej »formie« ukazać całość swej »treści«, by w końcu usunąć samo rozróżnienie na formę i treść (czego nie można osiągnąć przez żadną modyfikację tematyzującego poznania, ale właśnie przez przekształcenie »tematyzacji« w mowę). [...] Ale pierwotną treścią ekspresji jest sama ekspresja. Zbliżyć się do Innego w rozmowie to przyjąć jego ekspresję, przez którą w każdej chwili wykracza on poza ideę, jaką o nim zawrzeć może myślenie. [...] Stosunek z Innym, Rozmowa, jest stosunkiem niealergicznym, stosunkiem etycznym, ale przyjęcie rozmowy to również uczenie się. Jednak to uczenie się nie sprowadza się do maietyki. Przychodzi z zewnątrz i przynosi mi więcej, niż sam zawieram”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 42.

65 *Ibidem*, s. 238.

66 „Etyczna relacja twarzą w twarz odcina się od relacji, którą można nazwać mi-

Oblicze przemawia. Przemawia, ponieważ to ono jest tym, które umożliwia i rozpoczyna wszelką wypowiedź⁶⁷. Oczywiście, zestawiając myśl Levinasa ze świadectwem Brandstaettera, trzeba pamiętać, iż francuski filozof pochodzenia żydowskiego odnosił te słowa w pierwszej kolejności do relacji człowieka z człowiekiem. Jego zdaniem twarz człowieka wyraża się wobec kogoś, kto ma w sobie pragnienie Nieskończoności, czyli obcowania z Bogiem. W momencie wyrażenia (epifanii) staje się ona „śladem” Transcendencji, dając jednocześnie nadzieję na spotkanie z Bogiem twarzą w twarz w doświadczeniu mistycznym za życia bądź w momencie śmierci. W prosty sposób tezy te zreferował ks. Józef Tischner, odwołując się nie tylko do książki Levinasa *Całość i nieskończoność*, ale również do udzielonego przez niego wywiadu⁶⁸.

Francuski myśliciel odrzucał chrześcijański dogmat o wcielonym Słowie, o Bogu-Człowieku. Jednakże jego sformułowania rzucają światło na wypowiedź literacką narratora *Kręgu biblijnego* i pozwalają przypuszczać, iż opisane przez niego misterium odebrane zostało przez niego samego w kategorii spotkania dwóch niezależnych osób prowadzących ze sobą bezpośrednią rozmowę. Chrystus odsłonił się przed wypowiadającym jako żyjący i obecny w całej prawdzie swojego istnienia. Odbiorca epifanii odpowiedział na akt ten wiarą w Jego bóstwo.

Charakter tego wydarzenia – pamiętając o uwzględnieniu jego wyjątkowości – można oddać również za pomocą terminologii innego przywoływanego już w pracy filozofa dialogu. Dla Martina Bubera wejście w relację podmiot–podmiot z Bogiem, otwartą na bycie obecnym dla siebie nawzajem, wyraża ukoronowanie najgłębszego pragnienia i dążenia człowieka do poznania nieskończonego „Ty”. Poszukiwanie wiecznego „Ty” wynika z aktu stworzenia człowieka, zatem dar bezpośredniej relacji z Bogiem nadaje sens życiu.

Przedłużone linie relacji przecinają się w wiecznym Ty. Każde pojedyncze Ty jest prześwitem ku niemu. Przez każde pojedyncze Ty podstawowe słowo zagaduje wieczne Ty. To pośrednictwo Ty wszystkich istot jest źródłem spełnienia – i niespełnienia – relacji do nich. Wrodzone Ty urzeczywistnia się w każdej istocie, lecz w żadnej nie osiąga pełni. Osiąga pełnię wyłącznie w bezpośredniej relacji do Ty, które z istoty swej nie może stać się Ono. [...] Na pewno Bóg jest „zupełnie inny”, ale jest też zupełnie ten sam: całkowicie obecny. Na pewno jest On

styczną, a w której inne wydarzenia, inne niż wydarzenie prezentacji bytu we własnej osobie, zakłócają lub sublimują czystą szczerą tę prezentacji; w której upojne wieloznaczności wzbogacają źródłową jednoznaczność ekspresji; w której mowa staje się inkantacją tak, jak modlitwa staje się obrzędkiem i liturgią; w której rozmówcy odkrywają, że grają rolę w dramacie zaczynającym się poza nimi. Na tym polega rozumny charakter relacji etycznej i języka. Żadna bojaźń, żadne drżenie nie mogą naruszyć prostoty i prawości relacji, która zachowuje nieciągłość stosunku, która jest niezgodą na stopień się w jedno i w której odpowiedź nie uchyla się przed pytaniem”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 238-239 [wyróżnienie E.B.S.].

67 E. Lévinas, *Ethique et Infini*, Fayard, Paris 1982, tłum. E. Baccarini, EI, Citta Nuova, Roma 1984, s. 102. Cyt. za: *Oblicze do kontemplacji*, red. E. Bojara, tłum. K. Czuba, Kielce 2003, s. 240.

68 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 30-31, 33-34, 40-42.

misterium tremendum, które pojawia się i rzuca na kolana, ale jest też tajemnicą oczywistego, które jest mi bliższe niż moje Ja. [...] Zmysł Ty, który nie może doznać zaspokożenia, dopóki nie znajdzie nieskończonego Ty, uświadomił sobie to od początku; obecność musiała tylko stać się dlań w pełni rzeczywistością – z rzeczywistości uświęconego życia w świecie⁶⁹.

Można więc wnioskować, że poszukiwanie wiecznego „Ty” jest poszukiwaniem takiego sposobu życia, w którym wszystkie wydarzenia i osoby traktowane są jako potencjalne znaki obecności i woli Boga.

Przeżycie mistyczne, które przeniknęło prawie całą twórczość pisarza po 1945 roku, można oddać również za pomocą rozważań ks. bpa Andrzeja Siemieniewskiego. Teolog zauważa:

[...] głębokie pokrewieństwo mistycznego przeżywania wiary u chrześcijan i u Żydów jako dialogicznego spotkania z Bogiem, który wyszedł człowiekowi naprzeciw i zaprasza go do życia w świetle postawy Ja – Ty. Zaproszenie to odwołuje się do najgłębszych struktur osoby ludzkiej, do swoistego uzdolnienia dialogicznego, które zostało zawarte w stwórczym akcie, powołującym człowieka do istnienia. Podobieństwo, o którym tu mowa, wynika z modlitewnej lektury Świętej Księgi Żydów i Biblii chrześcijan⁷⁰.

Autor tej wypowiedzi zestawił opis przeżycia spotkania z Bogiem, znajdujący się w pismach filozofa dialogu Martina Bubera, z opisem kontemplacji mistycznej pozostawionym przez karmelitę św. Jana od Krzyża:

Czego zatem doświadcza się od Ty? – Właściwie niczego. Bo jego się nie doświadcza. – Co więc wiadomo o Ty? – Wszystko. Bo jego wiadomo o nim już nic szczegółowego”. Te zdania Martina Bubera korelują w zadziwiający sposób z opisem kontemplacji mistycznej, jaki znajdujemy u św. Jana od Krzyża: jest ona beztreściowym doświadczeniem obecności Boga. „Bóg uśpił wśród nocy wszystkich domowników [duszy], czyli uciszył wszystkie jej władze, namiętności, odczucia i pożądania tak zmysłowe, jak i duchowe”. Kontemplacja taka nie udziela żadnej „wiedzy” (w sensie systemu szczegółów), gdyż uczy „wszystkiego” (istnienia Boga i jego miłującej obecności)⁷¹.

Na podstawie tekstu *Pozostała pustka* Olgi Trzebiatowskiej-Trzeciak, zawierającego przedśmierne wyznanie pisarza, można powiedzieć, iż Roman Brandstaetter nie był świadkiem *stricto* objawienia, ale powiadomienia (termin przejęty od Paula Ricoeura⁷²):

Wtedy coś mnie olśniło: „To jest twój Bóg! I nie odstępуй więcej od niego”. I wiesz, to była historia jak ze świętym Pawłem. Nagle konający na krzyżu Chrystus – z zamkniętymi oczami – spojrział na mnie! Ja widziałem spod zamkniętych powiek Jego wzrok. Pomyślałem..., zrozumiałem, olśniło mnie: „To jest twój Bóg!”⁷³.

69 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 85, 88-89.

70 A. Siemieniewski, *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii*, Wrocław 2000, s. 152.

71 *Ibidem*, s. 152.

72 P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metody*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 357-373.

73 O. Trzebiatowska-Trzeciak, *op. cit.*, s. 180.

Podsumowując rozważania poświęcone związkom żydowskich i chrześcijańskich koncepcji doświadczenia mistycznego, warto podkreślić, że wyznanie pisarza wpisuje się w założenia filozofii dialogu Levinasa, jednocześnie stanowiąc wobec niej zupełną nowość. Nowością w stosunku do cytowanych poglądów wskazanego myśliciela jest to, że opisana w *Kręgu biblijnym* relacja twarzą w twarz z Chrystusem była w istocie obcowaniem z wcielonym Słowem, czyli Bogiem, będącym równocześnie bliźnim. W ramach tego obcowania pojawiło się zaproszenie do „bycia-współ-z-Chrystusem” (określenie Josepha Ratzingera⁷⁴). Oznacza to – w świetle pism Bubera – że podmiot wypowiedzi literackiej został zaproszony do przekroczenia formuły życia dialogicznego Ja – Ty na rzecz ewangelicznej: jestem sobą i Chrystusem jednocześnie. Stan ten wyraża zjednoczenie woli upodabniającej człowieka do Syna Bożego⁷⁵. Słowa „z krzyża” – ujawnione przez umierającego pisarza – proklamują zatem nową koncepcję osoby, której istota realizuje się już nie tylko przez zdolność wchodzenia w relacje⁷⁶, ale przez realne uczestnictwo w życiu Bożym. Taką rzeczywistość opisał św. Paweł: „[...] razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 19b-20). Pięknym wyrazem tej prawdy dla Brandstaettera stało się człowieczeństwo św. Franciszka z Asyżu, przemienione obecnością ducha Chrystusowego⁷⁷, upodobnione do Pierwowzoru do tego stopnia, że nazywano go „drugim Chrystusem”. Notabene podmiot wypowiadający odczytał treść wiadomości, zawartą w „świstku papieru”, w kontekście objawienia ukrzyżowanego Boga miłości w kościółku San Damiano. Tam Chrystus z wysokości krzyża przemówił do Świętego Franciszka, prosząc go, by odnowił Jego dom, Kościół. Miało się to dokonać przez zjednoczenie jego człowieczeństwa

74 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkova, Kraków 2006, s. 372.

75 „W posłuszeństwie Syna, w zjednoczeniu obu rodzajów woli w jedno jedyne „tak”, zmierzające ku woli Ojca, spełnia się komunია pomiędzy ludzkim i Bożym istnieniem. »Cudowna wymiana«, »alchemia bytu« – urzeczywistnia się tutaj jako wyzwalająca i jednająca łączność, która staje się komunią pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. W bólu tej wymiany – i tylko tutaj – dokonuje się zasadnicza i wybawiająca przemiana człowieka, zmieniająca losy świata; tu rodzi się wspólnota [...]. Akt współdziałania w synowskim posłuszeństwie, będącym prawdziwą przemianą człowieka, jest jednocześnie jedynym skutecznym i działającym z mocą czynem, który prowadzi do odnowienia i przemiany społeczeństwa i świata w ogóle: tylko tam, gdzie występuje taki akt, zachodzi przemiana ku zbawieniu – ku królestwu Bożemu” [wyróżnienie E.B.S.]. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 87-88.

76 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 78.

77 Chodzi o Ducha Świętego, który uświęcał człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu za Jego życia na ziemi, „który zgromadził się w Nim niczym w alabastrowym naczyniu i który, w dniu Pięćdziesiąticy, został wylany na cały Kościół. Z tego też powodu świętość, która jest w nas, nie jest drugą i odmienną świętością, choć będącą również dziełem Ducha Świętego, lecz tą samą świętością Chrystusa”. „Ten sam Duch uświęca i przemienia człowieczeństwo każdego człowieka”. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, przeł. W. Polczyk, Wrocław 2000, s. 28.

z Synem Bożym, a następnie przez oddziaływanie na wiernych i pogan mocą świadectwa o realnej obecności Boga w tych, którzy służą mu z miłością. Zupełnie drugorzędne znaczenie dla pisarza miał fakt, że Jezus objawił Świętemu swą wolę z innego wizerunku.

Materiał zawarty w rozdziale *Noc biblijna* zostały tak skomponowany przez autora *Kraęgu biblijnego*, żeby pokazać w prosty sposób, że owocem kontemplacji żyjącego Chrystusa jest dostrzeganie w świecie zbawczej obecności Boga pokoju i dobroci przynoszącej radość⁷⁸. Misterium odkupienia w szczególny sposób przeżywał św. Franciszek. Brandstaetter napisał:

Niebo, góry i dolina, dwie drogi wijące się na jej tle, puszysta kurzawa pyłu, unosząca się spod kopyt powoli wlokących się mułów – te wszystkie tak dobrze mi znane szczegóły ułożyły się teraz w nowe, radosne, franciszkańskie potwierdzenie Boga, świata i ludzi, tak piękne, że ilekroć później znajdowałem się pod naciskiem trudnych przeżyć i przypadków, zawsze wracałem myślą do tej Doliny Świętego Krzyża, którą zachowałem w pamięci jako miejsce Spotkania. Otworzyłem Nowy Testament, jak otwiera się drzwi prowadzące do rodzinnego domu, i czytałem [*Noc biblijna*, s. 71].

Pisarz odczytał dialog faryzeusza Nikodema z Jezusem Chrystusem dotyczący konieczności nowego narodzenia „z wody i z Ducha”, by wejść do „królestwa Bożego”⁷⁹. Nowe narodzenie oznaczało dla niego przyjęcie chrztu konstytuującego nowe stworzenie – bycie chrześcijaninem poddanym upodabniającemu działaniu Ducha Świętego przekazanego przez Chrystusa Jego uczniom⁸⁰. Zapisane przez Brandstaettera *implicite* teologiczne treści zakorzenione są w doktrynie katolickiej.

Roman Brandstaetter traktował – w kontekście rozmowy Jezusa z Nikodemem – spotkanie z Chrystusem i wynikający z niego chrzest jako autentyczne duchowe narodziny: „ja się dwa razy urodziłem – po raz drugi podczas wojny”⁸¹.

Tekst Ewangelii według św. Jana, umieszczony w przedostatnim akapicie świadectwa wiary pisarza, stanowi – wraz z perykopą zawierającą przypowieść o synu marnotrawnym – kłamrę zamykającą doświadczenie spotkania z Bogiem.

Specyficzny sposób odbioru obrazu, przedstawiającego cierpienie ukrzyżowanego Chrystusa, był niewątpliwie uwarunkowany spojrzeniem na rzeźbę dłuta Innocenza

78 E. Bianchi, *op. cit.*, s. 92.

79 J 3, 1-8.

80 „Owo życie Ducha upodabnia nas do Chrystusa, jak mówi św. Paweł, i czyni nas jego członkami; sprawia, że jesteśmy dziećmi Ojca przez udzieloną nam łaskę przysposobienia synowskiego. Zatem chrzest w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego daje właśnie uczestnictwo w życiu trzech Osób. Ojcowie Kościoła często wskazują, że chrzest oznacza uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej. Czasem podkreślają silniej łączność z Chrystusem: »Zanurzeni w Chrystusie – pisze Cyryl Jerozolimski – i przyoblekszy się w Chrystusa, zostaliście upodobnieni [...] do Chrystusa. Oto dlaczego jako uczestniczący w Chrystusie, macie słuszne prawo być nazwani chrześcijanami«” J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, przeł. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 146.

81 *Widziałem wielu bogów (2). Listy Romana Brandstaettera do Jana Wiktora*, red. J. Dużyk, „W Drodze” 1991, nr 12, s. 52.

da Palermo przez pryzmat *Pieśni słonecznej* św. Franciszka z Asyżu. W związku z nią Brandstaetter odczytał treść ukrytą w tym wizerunku. Może właśnie jej poetyckość i muzyczność przemieniły w odczuciu pisarza mękę i śmierć Chrystusa w najwyższy akord dokonanego dzieła odkupienia.

Nawet w tych arcydziełach sztuki włoskiej, w których ból wyraża się z niezwykłą ekspresją, łagodna cisza i wiekiusty spokój promieniują nieskazitelną harmonią. Jakby *Pieśń słoneczna* świętego Franciszka odjęła cierpieniu i śmierci okrucieństwo i trwogę. Tę słoneczność śmiertelnego bólu podziwiamy [...] w natchnionym arcydziele mistrza Innocenzo da Palermo, wyobrażającym Chrystusa na krzyżu w cierniowej koronie. Śmierć i cierpienie zakłęte w postać Boga, wyrzezanego w drzewie mistrzowskim dłutem pobożnego rzeźbiarza, są czymś więcej niż tylko odkupieniem grzechów tego świata. Na ołtarzu, w mroku średnio-wiecznego kościoła, brzmią one jak najwyższy akord dokonanego dzieła. Śmierć cielesna jest tutaj radosnym przemianowaniem, siostrą człowieka, kwiatem i pieśnią. Pogodna i spokojna jest śmierć w Asyżu⁸².

Paweł Kochaniewicz również zwrócił uwagę na „franciszkańskie oblicze śmierci krzyżowej”⁸³ Chrystusa. Obserwację tę skojarzył z pewnym typem malarstwa i zasugerował jednocześnie, iż Brandstaetter był świadomym odbiorcą, a następnie kontynuatorem tej tradycji.

Warto zauważyć, że w scenie śmierci została przywołana cała tradycja przedstawień franciszkańskiej radosnej śmierci, od dzieła Mistrza Innocenzo przez słoneczne freski Giotta i Cimabuego aż po pierwsze biografie i źródło całej tradycji, jakim jest, zdaniem pisarza, epizod powstania *Pieśni Słonecznej*. Czytelnik ogląda śmierć Chrystusa jakby przez wszystkie warstwy tej tradycji, w kompozycji złożonej z reprezentatywnych dla tych warstw elementów. Osobliwie, ale nie bezzasadnie, wyjaśnia też Brandstaetter ów radosny aspekt przedstawień śmierci krzyżowej. Ponieważ artyści zakonni interpretowali Pismo św. poprzez fakty z życia Poverella, jest całkiem prawdopodobne, że jeden z tych epizodów – stworzenie *Pieśni Słonecznej* w momencie największego cierpienia Franciszka, niedługo przed zgonem – rzeczywiście oddziaływał najpierw na hagiografię zakonną, a przez nią na dzieła sztuk plastycznych⁸⁴.

Badacz zaznaczył jednakże, iż historycy sztuki wiążą „słoneczność śmiertelnego bólu asyjskich piet i krucyfiksów”⁸⁵ z italo bizantyjską tradycją malarską. Jej cechą charakterystyczną było eksponowanie pewnych chrystologicznych paradoksów. W jednym dziele ukazywano „równocześnie śmierć (zaznaczoną często jako sen z zamkniętymi powiekami) i życie (w postaci tzw. *Bewegungsspiel*, czyli złudzenia ruchu)”⁸⁶. Pokazał, iż w bazylice asyjskiej znajdowały się obok siebie przedstawienia typu *Chrystus triumphans* i *Chrystus patients*, które należały do nurtu mówiących obrazów. W sposób szczególny udało się połączyć oba te przedstawienia Innocenzowi da Palermo w jego arcydzieło,

82 *Ibidem*, s. 38. Cytat ten pochodzi z utworu wydanego w 1947/1948 roku.

83 P. Kochaniewicz, *Jezus Romana Brandstaettera*, s. 144.

84 *Ibidem*, s. 148.

85 *Ibidem*.

86 *Ibidem*.

a ono oddziałało na autora *Jezusa z Nazarethu*. „Paradoks i realizm życia oraz śmierci, charakterystyczny dla italo bizantyjskich ikon, przemówił do Brandstaettera układem twarzy, tak jak czyniły to mówiące obrazy”⁸⁷.

Słowa narratora *Kręgu biblijnego*, opisującego misterium „nocy biblijnej”, wskazują zatem również na jego uwrażliwienie na przekaz dzieła sztuki plastycznej, spełniającego w jego wypowiedzi funkcję prawosławnej ikony, która pozwala „zobaczyć” osobę Chrystusa, tzn. stanąć w Jego realnej obecności. Bardzo ważnym kryterium ikonoczości wizerunku były jego zakorzenienie w słowie Bożym i zgodność z kanonem, czyli pewnym schematem przedstawiania postaci i wydarzeń opracowanym przez świętego ikonopisarza. Tylko takie wyobrażenia mogły objawiać Boga, Jego oblicze i Jego obecność w świętych, czyli tajemnicę wcielonego Słowa⁸⁸. Jan Paweł II zwrócił uwagę, że dla prawosławnych wyznawców Chrystusa ikona jest niejako sakramentem i odgrywa tę samą rolę co Pismo Święte jako nośnik objawienia⁸⁹.

Zakończenie

Zarysowane spojrzenie na *Krag biblijny* odsłania rozległą kulturę czytelniczą autora oraz wpływ lektur na jego osobiste przeżycia i doświadczenie wiary. Te rysy, tak charakterystyczne dla autobiografii duchowej, pozwalają dostrzec w Brandstaetterze człowieka dążącego do syntezy wiary i rozumu, który zdecydował, że Biblia będzie światłem w jego intelektualnych i duchowych poszukiwaniach. Jeden ze znawców życia i dzieła Romana Brandstaettera zauważył swoiste dla niego podejście do Biblii: „Wtedy tylko, gdy poddaje się ona osobistemu przeżyciu, może stać się dziennikiem duszy, tłumaczem faktów z ludzkiego życia, zachętą do medytacji, jak też impulsem do modlitwy”⁹⁰. Słowa te w dużym stopniu oddają, czym było Pismo Święte dla osobistej drogi rozwoju duchowego autora *Kręgu biblijnego*. Lekturze Biblii, księgi jego życia, towarzyszyło zgłębianie wielu innych tekstów kultury. One to pomagały Brandstaetterowi odkrywać świat kultury – także kultury biblijnej. W *Kręgu biblijnym* pojawiają się głównie cytaty zaczerpnięte z dzieł filozoficznych, teologicznych, literackich, egzegetycznych, judaistycznych. Z kart *Kręgu* wyłania się wizerunek człowieka, który łączy trud intelektu z trudem ducha: wysiłkiem osobistej medytacji, modlitwy, i w ten sposób zbliża się ku życiowej mądrości.

Mądrość ta zawarta jest także w dwóch utworach poetyckich zamieszczonych w *Kręgu*. Stanowią one swoistą kłamrę kompozycyjną: cała treść *Kręgu biblijnego* zawiera

87 *Ibidem*, s. 149.

88 *Ibidem*, s. 188-191. O roli ikony w twórczości Romana Brandstaettera na przykładzie *Jezusa z Nazarethu* zob. też E. Krawiecka, *op. cit.*

89 *Jan Paweł II do artystów – artyści do Jana Pawła II*, red. B. Drożdż-Żytyńska, Lublin 2006, s. 43.
90 R. Zajączkowski, *Romana Brandstaettera odczytywanie Biblii*, s. 195.

się między *Hymnem do Biblii* [s. 7-10] a wierszem *Biblio, ojczyzno moja...* [s. 205-208]. Liryka, która jest domeną osobistych przeżyć, wyrazem subiektywnych doświadczeń, ma tu silne nacechowanie intelektualne. Podmiot liryczny, który bez wątpienia wyraża przekonania i przeżycia autora, wprowadza czytelnika w świat Biblii i zachęca do spojrzenia na swe życie w świetle jej mądrości. Oba utwory stanowią – żeby użyć terminologii Czerwińskiej – „wyzwanie” skierowane do czytelnika, wpisując się poetykę autobiografii duchowej. Brandstaetter skupia uwagę czytelnika na najistotniejszym przesłaniu *Kręgu*, o jakim Ryszard Zajączkowski napisał: „celem, ku któremu prowadzi czytelnika, nie jest [...] zrozumienie »ukrytego znaczenia« czy zdobycie »tajemnej wiedzy«, lecz poznanie dzieł Bożych i spotkanie z żywą Osobą”⁹¹.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Brandstaetter R., *Krąg biblijny*, Warszawa 1994.
 Brandstaetter R., *Kroniki Assyżu*, [w:] *idem, Krąg biblijny i franciszkański. Dzieła zebrane*, Kraków 2004, s. 369-440.

Literatura przedmiotu

- Bednarczyk-Stefaniak E., *Testament dziadka*, [w:] *Nie zapominamy. Świadectwa pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów–Warszawa 2017, s. 21-39.
 Bernat A., *Na skrzyżowaniu dwóch kultur*, [rozm. A. Bernat], „Nowe Książki”, nr 21, s. 4-11.
 Bianchi E., *Przemodlić Słowo*, tłum. A. Tronina, Tyniec 2001.
 Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i oprac., tłum. i wstęp J. Doktor, Warszawa 1992.
 Buber M., *Opowieści chasydów*, Poznań 1989.
 Cantalamessa R., *Jezus Chrystus Święty Boga*, przeł. W. Polczyk, Wrocław 2000.
 Chrostowski W., *Romana Brandstaettera czytanie i objaśnianie Biblii*, [w:] *idem, Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 367-390.
 Czerwińska M., *Autobiografia duchowa w dwudziestowiecznej literaturze polskiej*, [w:] *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2020, s. 55-98.
 Danielou J., *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, przeł. A. Urbanowicz, Kraków 1965.
Epoka, która była Rajem. Z Romanem Brandstaetterem rozmawiając o „Jezusie z Nazarethu”, rozm. J. Grzegorzczak, [w:] R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański. Dzieła zebrane*, Kraków 2004, s. 719-745.
 Góra J., *Wspomnienia o Romanie Brandstaetterze. Rozmowa z żoną pisarza*, [w:] *Nie zapominamy. Świadectwa pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów–Warszawa 2017, s. 81-96.
 Grzymała-Siedlecki A., *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1962.
 Heine H., *Intermezzo liryczne (1822-1823)*, przeł. Profanus, [drukarnia] Gebethner i Wolf, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Paryż–Poznań–Wilno–Zakopane [1927], s. 64.

⁹¹ *Ibidem*, s. 195.

- Heine H., *Lyrisches Intermezzo*, [w:], fragm. nr XLVII, <https://www.staff.uni-mainz.de/pommenren/Gedichte/BdL/Lyr-47.html> [dostęp: 21.01.2020].
- Jan Paweł II do artystów, [w:] *Artyści do Jana Pawła II*, red. B. Drożdż-Żytyńska, Lublin 2006.
- Kochaniewicz P., *Jezus Romana Brandstaettera*, Lublin 2010.
- Kochaniewicz P., *Roman Brandstaetter i jego spotkanie z Jezusem*, [w:] *Uważajcie jak słuchacie (Łk 8, 18). Teoria i praktyka lectio divina*, red. H. Witczyk, S. Haręzga, Kielce 2004, s. 104-115.
- Korespondencja Słowackiego*, t. 2, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław 1962.
- Krawiecka E., *Romana Brandstaettera pisanie lumenarnej ikony w „Jezusie z Nazarethu”*. Próba deszyfracji kodu symboliki jako modelu komunikacji transcendentnej, Poznań 2012.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986.
- Kudasiewicz J., *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011.
- Kulesza M., *Słowacki medytacyjny*, Lublin 2017.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Liebert J., *Jezdziec*, [w:] *idem, Poezje zebrane*, Warszawa 1972, s. 135.
- Lifschitz D., *Z mądrości chasydów. Ponad 600 nie publikowanych wcześniej opowieści o radości, nadziei, humorze z dawnych historii Izraela, aby odnaleźć Boga i siebie samego*, przekł. z włoskiego M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998.
- Listy Romana Brandstaettera do Jana Wiktora z lat 1927-1967*, opr. J. Dużyk, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 1, s. 167-218.
- Markiewicz H., *O cytatach i przypisach*, Kraków 2004.
- Mello A., *Judaizm*, przekł. K. Stopa, Kraków 2002.
- Oblicze do kontemplacji*, red. E. Bojara, tłum. K. Czuba, Kielce 2003.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*, oprac. zespół pod red. ks. M. Petera (Stary Testament), ks. M. Wolniewicza (Nowy Testament), *Stary Testament*, t. 1, Poznań 1982.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przekł. Z. Włodkowska, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994.
- Ryszka C., *Milczący obecny i inne szkice o pisarzach katolickich*, Katowice 1984.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, przekł. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przekł. I. Kania, Warszawa 1997.
- Seul A., *Biblia w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”*, Zielona Góra 2004.
- Seul A., *Kilka światła „Kraęgu biblijnego” Romana Brandstaettera*, [w:] *Nie zapominamy. Świadczenia pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów-Warszawa 2017, s. 125-148.
- Seul A., *Roman Brandstaetter o Słowie*, „Vox Eremi” 2013, nr 37, s. 84-87.
- Siemieniewski A., *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii*, Wrocław 2000.
- Smaszcz W., *Tarnów. Domowa ojczyzna Brandstaettera*, Tarnów 1997.
- Świderkówna A., „*Lectio divina*” Romana Brandstaettera, [w:] *Świat Biblii Romana Brandstaettera. Ogólnopolska Interdyscyplinarna Sesja Naukowa 20-22 października 1999*, red. J.K. Pytel, Szczecin 1999, s. 206-211.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2001.
- Trzebiatowska-Trzeciak O., *Pozostała pustka*, [w:] *Nie zapomnimy. Świadczenie życia i czytelnicy o Romanie Brandstaetterze*, red. J.K. Pytel, Poznań 2002, s. 179-181.
- Turek A., *Europejczyk wyznania rzymsko-hebrajskiego. Osoba i twórczość Romana Brandstaettera*, Tarnów 2011.
- Turek A., *Europejczyk i nie jakiś goj*, [w:] B. Sawczyk, A. Turek, *Europejczyk rodem z Tarnowa*, Tarnów 2007, s. 11-31.
- Tuwim J., *Kwiaty polskie*, wstęp i oprac. P. Michałowski, Kraków 2004.

Widziałem wielu bogów (2). *Listy Romana Brandstaettera do Jana Wiktora*, red. J. Dużyk, „W Drodze” 1991, nr 12, s. 48-56.

Zajączkowski R., *Pisarz i wyznawca. W kręgu twórczości Romana Brandstaettera*, Lublin 2009.

Zajączkowski R., *Romana Brandstaettera odczytywanie Biblii*, [w:] *Nie zapominamy. Świadectwa pamięci o Romanie Brandstaetterze*, red. K. Tochman, Rzeszów–Warszawa 2017, s. 177-200.

Zwierciadło doskonałości. Wczesne źródła franciszkańskie. Źródła biograficzne o św. Franciszku i św. Klarze z Asyżu, red. S. Kufel, przekład zbiorowy, t. 2, Warszawa 1981, s. 261-263.

Streszczenie: Artykuł pt. *Krąg biblijny Romana Brandstaettera jako autobiografia duchowa* zawiera analizę *Kręgu biblijnego* pod kątem zawartości autobiograficznej. Artykuł zwraca uwagę na dwa aspekty wewnętrznego świata pisarza: treści intelektualne (świadectwa czytanych lektur) i doznania duchowe (osobiste doświadczenie spotkania z Bogiem). Z przeprowadzonych analiz wynika, że chociaż istotną rolę w duchowej autobiografii Brandstaettera odegrały dzieła sztuki (zwłaszcza reprodukcja rzeźby z XVII wieku Innocenza da Palermo z kościoła San Damiano w Asyżu) i teksty literackie, to jednak Biblia wywarła największy wpływ na wewnętrzny rozwój autora; zaś przełomem w jej odczytywaniu było przeżycie mistyczne przedstawione w rozdziale pt. *Noc biblijna*. Artykuł opisuje autobiografię duchową Romana Brandstaettera, który wybrał drogę prowadzącą od wiedzy do mądrości.

Słowa klucze: Biblia, Roman Brandstaetter, autobiografia duchowa, mistyka, doświadczenie wiary

The Biblical circle by Roman Brandstaetter as his spiritual biography

Summary: The article „*The Biblical circle by Roman Brandstaetter as his spiritual biography*” carries out an analysis of The Biblical circle angling toward autobiographical content. It is focusing on two aspects of the inner world of the writer himself: intellectual content (testimonials of books he read) and spiritual content (personal experience of his time with God). The analysis show that although the works of art y (especially particular sculpture from the XVII century by Innocenz da Palermo in San Damiano church in Assisi) and literary works played an important part in his spiritual autobiography the Bible imposed the biggest yet, on Brandstaetter’s internal growth, especially that the breakthrough in his understanding of the read texts was a mystical experience presented in the chapter “Biblical night”. The article thus presents the spiritual autobiography of Roman Brandstaetter who chose the way to knowledge and wisdom.

Key words: Bible, Roman Brandstaeter, spiritual autobiography, mysticism, faith experience

Katarzyna Buganik

Uniwersytet Zielonogórski (absolwentka)

ORCID: 0000-0001-9775-9395

OBOZOWA AUTOBIOGRAFIA BOGDANA BARTNIKOWSKIEGO. ŚWIADECTWO CHŁOPCA, KTÓRY PRZEŻYŁ AUSCHWITZ

*Zacząłem więc spisywać wspomnienia moje, moich koleżanek i kolegów.
Z nadzieją, że jak je napiszę, to one ode mnie odejdą. Niestety, tak się nie stało...*
Bogdan Bartnikowski, *Dzieciństwo w pasiakach*

Wiele jest wspomnień, pamiętników i świadectw, które traktują o wojennych przeżyciach, w tym także doświadczeniach obozowych (lagrowych i łagrowych). Są to zapisane lub utrwalone na różnych nośnikach relacje byłych więźniów – mężczyzn, kobiet i dzieci.

Różne formy literatury dokumentu osobistego, takie jak pamiętnik czy dziennik, nazywane wspomnieniami i zaliczane do nich, mają cechy wspólne z autobiografią, ale także znacząco się od niej różnią. Dziennik ma m.in. odmienną konstrukcję czasu (teraźniejszy zamiast przeszłego) i charakteryzuje się nieciągłością. Pamiętnik natomiast jest bardziej podobny do autobiografii. Różni się od niej tylko ukształtowaniem podmiotu. Jak zauważa Małgorzata Czermińska¹, pojęcia: „pamiętnik”, „wspomnienia”, „autobiografia” traktowane są niekiedy zamiennie:

Wspomnienia to również forma bliska pamiętnikowi i termin niekiedy używany synonimicznie w stosunku do pamiętnika i autobiografii, aczkolwiek w tradycji badawczej podkreśla się, że kompozycja wspomnień bywa bardziej otwarta, z tendencją do fragmentaryczności, i podmiot może się w nich odsuwać jeszcze dalej w głąb od pierwszego planu, organizując poszczególne partie tekstu wokół wybranych zdarzeń lub osób. Wspomnieniami nazywa się też całości wieloautorskie, zorganizowane wokół jednego tematu (wspomnienia o wybitnej osobie, o historycznym zdarzeniu, o znaczącym miejscu) i wówczas podmiotowość poszczególnych tekstów z założenia jest drugoplanowa².

W niniejszym artykule szczególna uwaga zostanie zwrócona na jedną z obozowych relacji dzieci³ z Auschwitz. Wśród setek, a nawet tysięcy lagrowych świadectw dorosłych

1 Małgorzata Czermińska – specjalistka w dziedzinie badań nad tekstami autobiograficznymi; autorka teorii tzw. trójkąta autobiograficznego.

2 M. Czermińska, *Wstęp*, [w:] *Autobiografia*, pod. red. M. Czermińskiej, Gdańsk 2009, s. 14.

3 Obozowe relacje dzieci są tu rozumiane jako wspomnienia napisane przez byłych więźniów obozu Auschwitz-Birkenau, którzy przebywali w lagrze jako dzieci i po latach spisali swe świadectwa.

wspomnienia dzieci stanowią tylko niewielki procent. Fakt ten tłumaczy Wanda Witek-Malicka⁴: „[...] odsetek dzieci zamkniętych w lagrach był niewielki w porównaniu z ilością więźniów dorosłych, dzieci były mniej wytrzymałe, miały więc mniejsze szanse przeżycia; poza tym część z nich niewiele z pobytu w obozie pamięta⁵”.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że publikacje najmłodszych ofiar oświęcimskiego lagru przez wiele lat były marginalizowane. Był to wynik ogromnego zainteresowania wspomnieniami dorosłych. Na wspomnienia dzieci natomiast nie zwracano uwagi. Jak słusznie zauważa Wanda Witek-Malicka:

Historia dziecięcego doświadczenia Auschwitz i powrotu najmłodszych więźniów do normalnego życia jest historią deprecjonowania dziecięcych doświadczeń, umniejszania roli dzieci jako członków społeczeństwa i podmiotów procesów historycznych. Problem ten dotyczy nie tylko dzieci jako ofiar obozów koncentracyjnych okresu II wojny światowej, ale dzieci jako ofiar wojen i kataklizmów w ogóle⁶.

Wśród obozowych dziecięcych świadectw można wyróżnić kilka kategorii źródeł: m.in. zbiory wojennych wspomnień dzieci, wywiady w prasie codziennej i popularnej czy rozmowy z byłymi więźniami zarejestrowane w formie audiowizualnej. Każdy z tych materiałów jest formą osobistego świadectwa o Auschwitz. Wiele z nich zawiera także mniej lub więcej elementów autobiograficznych. W niniejszym artykule omówione i zanalizowane zostanie jedno z takich świadectw⁷ – wspomnienie wydane w formie samodzielnej publikacji, spisane przez byłego więźnia obozu Auschwitz-Birkenau – Bogdana Bartnikowskiego, pt. *Dzieciństwo w pasiakach*.

Książka Bartnikowskiego to świadectwo oryginalne i wyjątkowe. Co prawda pierwszy raz wydane w Warszawie wiele lat po wojnie, bo w roku 1969, i wielokrotnie wznawiane⁸, ale napisane z perspektywy dziecka. To wspomnienia kilkunastoletniego chłopca, który przeżył obóz Auschwitz-Birkenau. O jego wyjątkowości stanowi nie tylko subiektywny zapis oświęcimskich przeżyć, ale także dziecięca optyka, ukazująca cierpienia najmniejszych i bezbronnych ofiar lagru, którą zastosował autor.

Tworzenie w obozie przez dzieci pamiętników czy dzienników nie było, jak np. w getcie, możliwe, dlatego wszelkie relacje lagrowe powstawały najczęściej po wyzwoleniu i upływie wielu lat.

4 Dr Wanda Witek-Malicka – socjolożka i edukatorka, pracownik Centrum Badań w Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau, członkini honorowa Stowarzyszenia Więźniów – Byłych Dzieci Hitlerowskich Obozów Koncentracyjnych.

5 W. Witek-Malicka, *Dzieci z Auschwitz-Birkenau*, Kraków 2018, s. 67.

6 Eadem, *Z Auschwitz do życia. Historie obozowych dzieci*, [w:] *Zdeptane dzieciństwo. II wojna światowa i jej wpływ na los dzieci*, pod red. A. Bartuś i P. Trojańskiego, Oświęcim 2017, s. 185.

7 Obszerniej o zagadnieniu obozowych świadectw i roli świadka z Auschwitz pisze m.in. Giorgio Agamben w publikacji: *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, Warszawa 2008.

8 Ostatnie wznowienie książki *Dzieciństwo w pasiakach* opublikowano w Warszawie w 2019 r. Wydanie to zostało poszerzone i zawiera m.in. niepublikowany dotąd tekst *Chór w Birkenau* oraz opowiadanie pt. *Żyd*, które w 1968 r. nie zostało dopuszczone do druku przez cenzurę.

Dziecięca perspektywa jest niezwykle interesująca ze względu na fakt, iż dziecko jest niewinnym małym człowiekiem, który nie ma prawie żadnej wiedzy o świecie. Dla niego nie istnieją „sprawy dorosłych” – świat polityki czy historii. Dziecko przyjmuje rzeczywistość taką, jaka ona jest, jaką ją widzi i czuje. Ono nie ocenia, nie krytykuje, nie wydaje opinii, ale przekazuje neutralne, czasem wręcz naiwne spostrzeżenia.

Chłopak z ze stolicy

Dzieciństwo w pasiakach jest świadectwem „piekła na ziemi”, którego osobiście doświadczył sam autor książki, a zarazem jej bohater – dwunastoletni wówczas Bogdan.

Bogdan Bartnikowski urodził się w 1932 roku w Warszawie. Był łącznikiem w powstaniu warszawskim (ps. „Mały”), uczestniczył również w walkach na Ochocie. Po opanowaniu dzielnicy przez tłumiące powstanie – w ramach sił niemieckich – oddziały SS RONA (Rosyjskiej Narodowej Armii Wyzwoleńczej) wraz z matką został wypędzony z domu i skierowany do obozu przejściowego w Pruszkowie. Stamtąd 12 sierpnia 1944 roku zostali oboje wywiezieni do Auschwitz. W obozie Bartnikowski został zarejestrowany jako więzień 192731. Ojciec Bogdana zginął w powstaniu.

11 stycznia 1945 roku Bartnikowski został razem z matką ewakuowany do Berlina-Blankenburga (komando robocze obozu Sachsenhausen). Po wyzwoleniu wrócił do Warszawy. Przerwaną przez wojnę naukę kontynuował w Państwowym Gimnazjum i Liceum im. Stefana Batorego. Po maturze w 1952 roku wstąpił do Oficerskiej Szkoły Lotniczej w Dęblinie. Do 1968 roku służył jako pilot, a następnie do odejścia do rezerwy w 1985 roku pracował jako dziennikarz w prasie wojskowej.

W 1966 roku wydał pierwszą książkę – zbiór opowiadań o ludziach lotnictwa. W 1969 roku wydane zostało po raz pierwszy *Dzieciństwo w pasiakach*. Bartnikowski jest również autorem m.in.: *Nad chmurami* (opowiadania lotnicze, 1966), *W misji specjalnej* (reportaże ze służby polskich żołnierzy w wojskach ONZ na Bliskim Wschodzie, 1978), *Dni długie jak lata* (powieść o losach dzieci w latach wojny, 1989) oraz *Strofy jesienne* (debiut poetycki, 1999), *Ślady* (wiersze, 2001), *Reduta Kaliska* (wiersze, 2004). Utwory Bartnikowskiego były tłumaczone na rosyjski, ukraiński, czeski, grecki, niemiecki i angielski.

Obecnie Bogdan Bartnikowski jest na emeryturze. Pracuje społecznie w Związku Literatów Polskich i Związku Powstańców Warszawskich. Został odznaczony Krzyżem Oświęcimskim, Krzyżem Kawalerskim i Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Wspomnienia zza obozowych drutów

Wspomnienia Bartnikowskiego, jak wiele innych podobnych relacji z Auschwitz, spisane zostały, by „dać świadectwo”, by nie zapomnieć i przekazywać prawdę o byłym nazistowskim obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau.

Publikacja Bartnikowskiego to zbiór 35 krótkich opowiadań⁹ opatrzonych osobnymi tytułami. Każdy tekst przedstawia oddzielną historię, np. opowiadanie *Ruscy śpiewają!* jest opisem zachowania sowieckich jeńców, którzy śpiewali, by przetrwać obozowe trudy. Natomiast tekst zatytułowany *Głupia Nel* to historia dziewczyny, która chciała ocalić dwuletniego żydowskiego chłopca. Próby ratowania malca zakończyły się jednak jego tragiczną śmiercią – został brutalnie zamordowany przez esesmana.

Opowiadania, pomimo ich wyodrębnienia i indywidualnych oraz różnorodnych tematów podjętych w każdym z nich, tworzą spójną całość. *Dzieciństwo w pasiakach* nie jest ciągłym, „krok po kroku” przedstawianiem poszczególnych dni pobytu Bogdana w obozie, od rana do nocy, ale wybiórczą relacją skupiającą się na najistotniejszych – zdaniem autora – wydarzeniach obozowej codzienności. Wszystkie teksty razem i każdy z nich osobno poruszają ważne problemy zaistniałe w Auschwitz, m.in. głód, choroby, eksterminację poszczególnych narodów i grup społecznych. Elementem łączącym teksty jest postać głównego bohatera, Bogdana. Dziecięca perspektywa uświadamia, że tym wszystkim nieludzkim wydarzeniom, „zabiegom” i eksperymentom przyglądały się, a także były ich uczestnikami kilku- i kilkunastoletnie niewinne, bezbronne dzieci wyrwane z bezpiecznego i wolnego świata.

Bartnikowski w Auschwitz spędził kilka miesięcy, a swoim wspomnieniem z tego czasu nadał tytuł: *Dzieciństwo w pasiakach*. Uogólnił i zhiperbolizował pojęcie dzieciństwa tak, by zwrócić uwagę czytelnika na dramat, jaki rozegrał się w tym nieludzkim miejscu. W Auschwitz Bogdan przestał być dzieckiem. Beztrioski czas zabaw z rówieśnikami, bezpieczne domowe i rodzinne życie częściowo zrujnowały wojna i powstanie warszawskie, a obóz zniszczył dziecięcy świat doszczętnie i bezpowrotnie.

9 Bartnikowski, chcąc być wiernym swej pamięci (spisał obozowe wspomnienia po latach), zastosował poetykę fragmentu. Chcąc opisać przeżycia nie tylko osobiste, ale także innych małych więźniów – swoich kolegów i koleżanek, zastosował formę opowiadania, w której oprócz autentycznych wątków autobiograficznych dopuszcza także fikcję literacką. Przykładem może być opowiadanie *Cygańskie dzieci*, w którym autor ukazuje dramatyczne losy romskiego rodzeństwa, a także niezwykłą odwagę i odpowiedzialność dzieci. Bartnikowski nie mógł osobiście spotkać małych Cyganów, ponieważ kiedy trafił do Auschwitz, obóz cygański został już zlikwidowany (Bartnikowski przybył do Oświęcimia 12 sierpnia 1944 r., a obóz romski przestał istnieć 2 sierpnia 1944 r.). Pomimo tego autor chciał upamiętnić obozowe losy dzieci różnych wyznań i narodowości. Wybrał formę opowiadania i optykę dziecięcą, by w literacki sposób przedstawić rzeczywistość Auschwitz widzianą oczami najmłodszych więźniów.

Kilkunastoletniemu chłopcu, który był jeszcze dzieckiem, przyszło patrzeć na śmierć i dymiące kominy krematoriów oraz wozic rolną stopy trupów. Miesiące w obozie były jak długie, niekończące się lata, które znacząco zmieniły życie Bogdana. Dwunastoletni chłopiec musiał szybciej dorosnąć i przestać być dzieckiem.

Bartnikowski posługuje się nieskomplikowanym, lapidarnym językiem zbliżonym do „suchej”, reporterskiej relacji wzbogaconej zwrotami lagerszprachy¹⁰, która dodatkowo podkreśla dramatyzm sytuacji. W jego tekstach nie ma typowego dziecięcego języka, pełnego zdrobnień, powtórzeń, pytań i drobniawych opisów, jak na przykład we wspomnieniach Stelli Muler-Madej¹¹. Widoczne są jednak niedorobłość i ograniczoność chłopca, ujawniające się w niezrozumieniu pewnych wydarzeń. Przykładem może być sytuacja w łaźni, gdzie stłoczeni ludzie wydają mu się „postaciami z krainy złych baśni”, lub gdy widzi kobietę orkiestrę grającą wesołe utwory i nie rozumie, dlaczego kobiety płaczą. Dziecięcą perspektywę ujawnia także sam autor – narrator, kiedy wprost mówi o sobie, że ma 12 lat czy tęskni za mamą i tatą. Optyka dziecięca pozwala widzieć obozowy świat z poziomu małego człowieka, jego naiwności i prostoty rozumienia świata. Dziecko nie analizuje, nie osądza, nie krytykuje. Mały człowiek nie ma wiedzy historycznej i nie umie odnieść się do analogicznych wydarzeń z przeszłości. Te wszystkie cechy dziecięcego patrzenia na świat i opowiadania o nim odróżniają relacje dzieci od świadectw dorosłych, w których spotkać można m.in. wszechstronne analizy zjawisk i wydarzeń czy rozważania filozoficzne i psychologiczne.

Autobiograficzne wątki

Wspomnienia Bartnikowskiego są świadectwem prozą, napisanym z perspektywy czasu (pierwszy raz wydane 24 lata po wojnie). Tym, co wyróżnia lagrowe egodokumenty od na przykład dzienników czy pamiętników z getta, pisanych „tam” i „wtedy”, jest fakt, iż nie mogły być one tworzone w obozie, dlatego zostały spisane *post factum* i często z dużego dystansu czasowego.

Bartnikowski zastosował skryzalizowaną i przemyślaną wizję całości wypowiedzi. Po latach powrócił do obozowej przeszłości i postanowił ją opisać. Chciał opowiedzieć o tym, co zostało w jego pamięci, i zrobił to z potrzeby serca oraz z obowiązku wobec swoich ocalałych, ale także nieżyjących kolegów z obozu. W kilkudziesięciu opowiadaniach¹², tworzących *Dzieciństwo w pasiakach*, zawarł nie tylko literackie

10 Lagerszpracha – obozowy język w KL Auschwitz.

11 S. Muler-Madej, *Dziewczynka z listy Schindlera. Oczami dziecka*, Londyn 1998.

12 Podobny sposób opisanie przeszłości (okupacyjnego dzieciństwa) wybrał wybitny literaturoznawca Michał Głowiński. W zbiorach małych form tekstowych (opowiadaniach), wśród których

przedstawienia rzeczywistości Auschwitz, ale także fragmenty traktujące o przemianie głównego bohatera. Z niewinnego i nieświadomego okrucieństw świata dziecka zmienia się on w dorastającego chłopca i więźnia walczącego o przetrwanie. Ponadto, choć tekst jest raczej rzeczową relacją niż sentymentalną opowieścią, znaleźć można w nim fragmenty poświęcone przeżywanym przez głównego bohatera stanom emocjonalnym i osobistym doświadczeniom.

Bartnikowski jest nie tylko uważnym obserwatorem i rejestratorem obozowych wydarzeń, ale także ich uczestnikiem. Opowiadania są zapisem tego, co bohater widzi, czuje i przeżywa. *Dzieciństwo w pasiakach* śmiało można nazwać niezwykle świadectwem martyrologii dokonującej się w Auschwitz, a także obozową autobiografią napisaną z perspektywy dziecka. Autobiografia bowiem, jak definiuje ją Philippe Lejeune¹³, to: „retrospektywna opowieść prozą, gdzie rzeczywista osoba przedstawia swoje losy w ich jednostkowym aspekcie i ze szczególnym uwzględnieniem historii osobowości”¹⁴.

Aby dodatkowo udowodnić tezę, że *Dzieciństwo w pasiakach* jest autobiografią, warto przytoczyć rozszerzenie definicji tego gatunku, należącego do literatury faktu (inaczej: non fiction), o jego warunki, które powinien spełniać, zaproponowane przez P. Lejeune’a¹⁵.

Autor tekstu *Pakt autobiograficzny* w objaśnieniu autobiografii wyróżnił cztery jej elementy. Utwór, który spełnia te warunki, Lejeune nazywa autobiografią. Zatem aby ukazać złożoność obozowego życiorysu Bartnikowskiego oraz udowodnić, że spełnia on normy autobiografii, każdy z elementów zostanie osobno scharakteryzowany.

1. Forma językowa

Pierwszym istotnym składnikiem autobiografii według Lejeune’a jest forma językowa, która ma dwa czynniki: jest opowieścią i prozą. Wspomnienia Bartnikowskiego są opowieścią napisaną prozą, która ma początek i koniec. Mieści się w ramach czasowych: od przyjazdu Bogdana do obozu w 1944 roku aż do ewakuacji z Auschwitz. Zawiera także opowiadania mówiące o zakończeniu wojny i retrospektywne wtręty traktujące o czasie przed obozem. Jest spójnym tekstem, choć podzielonym na opowiadania opatrzone osobnymi tytułami.

warto wymienić: *Czarne sezony* i *Magdalenkę z razowego chleba*, zastosował m.in. poetykę fragmentu oraz dziecięcą perspektywę.

¹³ Philippe Lejeune – autor monografii poświęconej problematyce autobiografii w literaturze francuskiej i twórca terminu „pakt autobiograficzny”.

¹⁴ P. Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, „Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1975, nr 5, s. 31.

¹⁵ Teoria autobiografii Lejeune’a jest podstawą rozważań w niniejszym tekście. Istnieją jednak również inne definicje i propozycje rozumienia tego zagadnienia. Przeglądu i analizy rozmaitych poglądów dotyczących autobiografii na przestrzeni wieków, a także na podstawie badań najnowszych, mówiących m.in. o transdyscyplinarności i multimedialności epoki ponowoczesnej, dokonał Jan Balcerzan w rozprawie: „*Jeśli nie lepszy, w każdym razie jestem inny*”. *Kilka uwag o współczesnej teorii autobiografii*, „Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis” 2008, nr 3.

2. Temat

Drugim elementem autobiografii jest temat, który dotyczy losów jednostki i historii jej osobowości. *Dzieciństwo w pasiakach* to tekst mający bez wątpienia konkretny i rzeczowy temat, którym jest pobyt w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau. Dodatkowo tekst ten, choć jego motywem przewodnim jest lagrowa egzystencja dwunastoletniego Bogdana Bartnikowskiego, zawiera opis obozowej rzeczywistości. Spisane przez autora przeżycia i doświadczenia dziecka w Auschwitz odnoszą się nie tylko do głównego bohatera, ale także są odzwierciedleniem losu setek innych małych więźniów, którym przyszło egzystować w tym piekle na ziemi, którym był nazistowski obóz w Oświęcimiu.

Oprócz głównego tematu – fizycznego trwania w obozie i codziennej walki o przeżycie, świadectwo Bartnikowskiego pokazuje złożoność dziecięcej psychiki, a czasem nawet jej naiwną logikę oraz emocje. W obozowej historii, relacji codziennego egzystowania za drutami, nie brak opisów bezsilności, jak płacz czy tęsknota za mamą, którą przeżywa mały chłopiec.

W opowieści Bartnikowskiego widoczna jest jednak przemiana dziecka, jego szybsze dorastanie, a tym samym zachodzące zmiany w osobowości bohatera. Z nierozumiejącego powagi sytuacji malca, którym Bogdan był jeszcze w wagonie jadącym do Auschwitz, szybko staje się chłopcem, który zaczyna pojmować, gdzie się znajduje i kim jest. Poprzez obserwację nagłych, szokujących wydarzeń, jak na przykład pobyt w łazni i widok nagich dorosłych czy zastrzelenie przez esesmana niewinnego dziecka, chłopak szybko zaczyna rozumieć, że trafił do potwornego miejsca i stał się więźniem. W tekście tak sam o sobie mówi: „Tydzień temu... Tydzień temu miałem jeszcze dom, ojca, mamę, wszystko. Jak to dawno, jakie to dalekie! Tu, w siedemnastym bloku, mam tylko swój własny numer. Obozowy numer”¹⁶.

Chłopiec zmienia się bardzo szybko. Z dziecka, które płacze i tęskni za zabawkami – ulubionymi ołowianymi żołnierzkami, staje się spryciarzem. Wie, że „nie wolno płakać”, bo płacz nic nie daje, i że trzeba radzić sobie bez mamy i taty. Uczy się zdobywać pożywienie (kradnie oberki z odpadków obozowej kuchni), stara się radzić sobie z głodem i zimnem, unika narażania się kapo i rezygnuje z chleba, który chce dać mu matka. Zachowuje się tak jak dorośli, bo wie, że naśladując i słuchając starszych, łatwiej będzie mu przeżyć.

3. Tożsamość autora z narratorem

Trzeci element autobiografii dotyczy sytuacji autora. Istotą tego warunku jest tożsamość autora z narratorem. W *Dzieciństwie w pasiakach* autor jest tożsamy z nar-

16 B. Bartnikowski, *Dzieciństwo w pasiakach*, Warszawa 2019, s. 22.

ratorem. Potwierdza to fakt nazwiska autora umieszczonego na okładce i tytułowej stronie książki.

Dodatkowym uwiarygodnieniem tego faktu niech będą słowa samego autora umieszczone na tylnej stronie okładki jego książki: „Zacząłem więc spisywać wspomnienia moje, moich koleżanek i kolegów. Z nadzieją, że jak je napiszę, to one ode mnie odejdą. Niestety tak się nie stało”¹⁷.

Kolejnym argumentem potwierdzającym tożsamość autora z narratorem jest nota biograficzna umieszczona również na odwrocie okładki książki. To z niej, bez zagładania do wnętrza publikacji, dowiadujemy się m.in., że Bogdan Bartnikowski był powstańcem warszawskim i więźniem nr 192731 w Auschwitz, do którego trafił wraz z matką. Potwierdzenie tych informacji znajdujemy później stopniowo w tekście, w wypowiedziach narratora.

4. Status narratora

Ostatnim warunkiem autobiografii jest status narratora. W tym przypadku chodzi o tożsamość narratora z głównym bohaterem oraz retrospektywną wizję opowiadania. Ta zależność przejawia się głównie w użyciu gramatycznych form pierwszej osoby.

Bartnikowski zastosował perspektywę dziecięcą i wprowadził dziecięcego narratora. Od pierwszych słów tekstu towarzyszymy głównemu bohaterowi, jakby jesteście z nim tam, w tym okropnym czasie i miejscu. Wspomnienia tworzone wiele lat po wojnie nie są opowieścią dorosłego mężczyzny, który z perspektywy czasu analizuje i omawia swoje poszczególne obozowe przeżycia. W *Dzieciństwie w pasiakach* nie znajdziemy słów o traumie czy rozważań z obecnego, „dorosłego” punktu widzenia. U Bartnikowskiego narrator – główny bohater ujawnia się w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Jego pierwsza wypowiedź, znajdująca się na początku książki, sugeruje, kim jest narrator. To mały chłopiec, jeden z podróżujących do Auschwitz, znajdujący się w wagonie pełnym stłoczonych ludzi: „Pociąg zatrzymał się. Przez okienko pod dachem podobno widać miasto. Ja też chciałem zobaczyć, ale dorośli ciasno stłoczyli się przy okienku i słuchają kolejarza, który jedzie w naszym wagonie”¹⁸.

W kolejnych partiach tekstu narrator ujawnia swoją tożsamość. Podaje swój wiek i imię. Píše m.in., że pochodzi z Warszawy i uczestniczył w powstaniu: „Mam już przecież dwanaście lat i swoje wiem. Krzyczą tu, w Birkenau, że jestem *kleiner polnischer Bandit aus Warschau*. Po naszymu to znaczy, że jestem mały polski bandyta z Warszawy. I że nie mam imienia i nazwiska, bo teraz jestem więźniem numer 192731”¹⁹.

Kiedy Bogdan w obozie spotyka więźnia – muzułmanina²⁰, który zarzuca mu, że jest Żydem, stanowczo odpowiada, że jest Polakiem i że pochodzi z Warszawy, z Ochoty,

17 *Ibidem*, okładka.

18 *Ibidem*, s. 7.

19 *Ibidem*, s. 31-32.

20 Muzułmanin w Auschwitz – więzień cierpiący na chorobę głodową. Muzułmanie często pa-

z ulicy Kaliskiej. Pokazuje mu obozowy numer na bluzie i czerwony trójkąt z literą „P”, oznaczający Polaka.

Bogdan w swoich wspomnieniach wielokrotnie powraca do czasu powstania. Wskazuje na kolegów, którzy pochodzą z Warszawy, z czasu wolności, i znaleźli się tak jak on w Auschwitz, albo opisuje wydarzenia związane z rodzicami:

Nigdy nie można napatrzeć się na samoloty, na wojnę. Najpierw, jeszcze w domu, nie pozwalali dorośli, a teraz esesmani. Tylko w Powstanie... Trzeciego czy może czwartego sierpnia. Poszedłem z ojcem na strych. Było ciemno i gorąco, pachniało kurzem i spalenizną [...] „Chodź popatrz” – powiedział ojciec stojący w otworze dachu [...] „Patrz, tam płonie Wola. [...] – A tam... tam już jest Śródmieście”²¹.

Jak zauważa Lejeune: „Autobiografią jest utwór spełniający łącznie owe cztery kategorie warunków”²².

Zawarte w tytule artykułu określenie „obozowa autobiografia” ma podkreślać wyjątkowość tych wspomnień i niecodzienny opis fragmentu nieludzkiej rzeczywistości. Nade wszystko zaś ma zwrócić uwagę na niezwykłość dramatycznego etapu życia, dzieciństwa, które przyszło Bartnikowskiemu i jego rówieśnikom spędzić w miejscu Zagłady. Ten dramatyczny czas odcisnął piętno na całym jego późniejszym życiu i pozostawił ślad niedający się wymazać z pamięci.

Najważniejsze zadanie

Autor książki opowiada historię swoich wojennych przeżyć i doświadczeń. W *Dzieciństwie...* mowa nie tylko o Auschwitz, ale także o życiu w Warszawie i powstaniu warszawskim. Książka Bartnikowskiego to subiektywny zapis obozowych doświadczeń. Sporo w niej nie tyle bezpośrednich emocji, ile stanów ciała i duszy, które niejednokrotnie zdarzało się przeżywać głównemu bohaterowi.

Bartnikowski nie jest wylewny w opisach swoich doświadczeń. Dzięki zastosowanej przez niego dziecięcej optyce możliwe stało się ukazanie stanów, których doświadczało dziecko. Chłopiec bał się, nie rozumiał, słyszał, co mówią dorośli, i na tej podstawie domyślał się, co mogą znaczyć poszczególne zdania. Płakał... Jego dziecięca ciekawość świata i niecodziennej sytuacji, w jakiej się znalazł, spowodowały, że narrator nie ocenia, nie krytykuje zastanej rzeczywistości, ale opowiada o niej tak, jak ją widzi.

Jedną z dramatycznych relacji z Auschwitz, pokazującą nieludzkie warunki i dziecięce cierpienie, jest opis pracy w Komandzie Rollwagen:

Ten wóz powinny ciągnąć silne konie, a nie my, dwudziestu dwunasto- i czternastoletnich chłopców. Ale to my jesteśmy końmi, my ciągniemy wielki i ciężki taborowy wóz. [...] Wo-

dali ofiarą selekcji do komór gazowych.

21 B. Bartnikowski, *op. cit.*, s. 161.

22 P. Lejeune, *op. cit.*, s. 31.

zimy rolwągą rzeczy najróżniejsze – garnki, toboły szmat, buty, stołki, kołdry, a kiedyś, na drugi dzień po długim apelu na deszczu i zimnie, gdy komando od trupów nie mogło nądżyć, wieźliśmy nawet trupy²³.

Bartnikowski pokazuje, że zadania, jakie przydzielano dzieciom w obozie, to była praca ponad siły, której często nie podolaliby nawet dorośli. Dla dzieci nie przewidziano taryfy ulgowej. Traktowano je tak jak wszystkich więźniów.

Oprócz bezpośredniego i rzeczowego opisu pojawiają się też fragmenty tekstu, w których bohater – narrator ujawnia swoje przeżycia. Pisze, że jest za słaby do takiej pracy, ale tak strasznie tęskni do mamy, tak bardzo chce ją zobaczyć, że decyduje się na katorgę i obelgi, jakie na niego spadają ze strony obozowych współtowarzyszy:

Nie odzywam się, nie odgryzam, choć przecież tak trzeba! Pić... Płacę cicho, lzy ściekają mi po twarzy razem z potem²⁴.

Bartnikowski od samego początku precyzyjnie opisuje każde wydarzenie, które go spotkało – od transportu w bydłym wagonie przez życie – walkę o przetrwanie w Auschwitz aż do opuszczenia obozu, poprzez marsz śmierci i moment wyzwolenia. W tym miejscu warto zaznaczyć, że w kilku ostatnich opowiadaniach zmienia się sytuacja narratora. Z pierwszoosobowego opisującego i uczestniczącego w wydarzeniach bohatera – Bogdana zmienia się on w biernego obserwatora relacjonującego wydarzenia. Nie mówi już o sobie jako o uczestniku konkretnych wydarzeń, ale opisuje sytuację polskich więźniarek podczas odgruzowywania Berlina i podczas nalotów oraz przedstawia swoich kolegów podczas transportu do obozu Mauthausen czy w momencie ogłoszenia końca wojny.

Głównym celem, jaki wyznaczył sobie Bartnikowski, było danie świadectwa. Autor *Dzieciństwa w pasiakach* mówi o tym m.in. w jednym z wywiadów:

Obozowe przeżycia bardzo głęboko utkwiły w mojej pamięci. Chciałem je wyrzucić, pozbyć się ich. Na zawsze! Zacząłem więc spisywać wspomnienia [...]. To, co przeżyłem ja, moje koleżanki, moi koledzy, pozostało w naszej świadomości i uciec się od tego nie da. Taki już los nas, dzieci naznaczonych obozowymi przeżyciami²⁵.

Spisał swoje przeżycia, by nie zapomniano o Auschwitz, by dowiedziały się o nim przyszłe pokolenia.

Mówiąc o świadectwie, nie sposób nie wspomnieć o koncepcji trójkąta autobiograficznego autorstwa Małgorzaty Czerwińskiej, czyli trzech postawach narratora poja-

23 B. Bartnikowski, *op. cit.*, s. 168.

24 *Ibidem*, s. 170.

25 P.S. Król, *Słowa na skrzydłach niesione... Z dziennikarzem, prozaikiem i poetą Bogdanem Bartnikowskim rozmawia Piotr Stanisław Król*, „Kwartalnik Kulturalny Sekrety ŻARu” 2006, nr 4(15), <http://www.fnp.pl/swiadkowie/bogdan-bartnikowski.html> [dostęp: 30.11.2019].

wiających się w prozie niefikcyjnej. Badaczka w literaturze dokumentu osobistego wskazuje postawę świadectwa, wyznania i wyzwania. Dla wspomnień Bartnikowskiego znaczące są dwie pierwsze postawy. Czermińska pisze o nich w następujący sposób:

W długiej tradycji europejskiego pisarstwa autobiograficznego możemy znaleźć co najmniej dwa różne, a nawet przeciwstawne sobie typy narracji: postawę świadka, który osobiście uczestniczył w zdarzeniach, oraz introspekcyjny wgląd, sięgający do głębin jednostkowej duszy. Pierwszy typ postawy nazywam świadectwem, a drugi wyznaniem²⁶.

Autor, a zarazem narrator i główny bohater *Dzieciństwa w pasiakach*, przyjmuje obydwie postawy. Jest naocznym świadkiem wydarzeń w Auschwitz, a także „wyznaje”, czyli pisze o sobie wprost, i chociaż wybiórczo oraz powierzchownie, ale opowiada o swoich codziennych fizycznych i emocjonalnych przeżyciach w obozie.

W *Dzieciństwie...* Bartnikowski upamiętnia swoich obozowych rówieśników. Bogdan, główny bohater wspomnień w Auschwitz, był chłopcem wykazującym empatię i chęć pomocy. Nieraz z narażeniem życia pomagał swoim małym współtowarzyszom. Często wspomina ich imiona i przedstawia sytuacje, w których się znaleźli. Pisze o małym Heniu – „króliku”, ofierze eksperymentów doktora Mengele, którego ukrywał w baraku. O cygańskim rodzeństwie, któremu dał garnek zupy i chciał pomóc przetrwać. Opisuje przeżycia małego Wojtusia tęskniącego za mamą, a także wydarzenia związane m.in. z Jackiem, Andrzejem i Krzysiem.

W swojej obozowej autobiografii Bartnikowski nie zapomniał o kompanach. Nie skupił się tylko na swoim losie, ale upamiętnił inne dzieci, by poznano ich historie.

Jak zauważa Czermińska: „Autobiografii nie pisze się ani dla siebie, jak dziennik, ani dla kogoś bliskiego, jak list. Pisze się ją dla potomnych, jak pamiętnik. Ale pisze się ją o sobie – nie jak pamiętnik. Do tego potrzebne jest przekonanie o publicznej ważności tego, co jednostkowe, osobiste, prywatne”²⁷.

Świadecko nie jest tylko „zdaniem sprawy” z faktu czy wydarzenia, ale jest powiezeniem własnego doświadczenia i związanych z nim przeżyć innym ludziom. O ważnej roli, jaką odgrywa świadecko, i ogromnym wpływie, jaki wywiera na jego odbiorcach, pisze Justyna Kowalska-Leder: „Jeżeli świadecko jest performatywne, to nie ma na celu zaspokojenia potrzeb wiedzy, ciekawości, nie jest powiadomieniem, poinformowaniem, lecz wydarzeniem, w którym aktywny udział bierze czytelnik”²⁸.

Tekst Bartnikowskiego traktuje o osobistych doświadczeniach w niecodziennej, tragicznej i niewyobrażalnej dla współczesnych odbiorców rzeczywistości. Cel tych

26 M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadecko, wyznanie, wyzwanie*, Kraków 2000, s. 19.

27 Eadem, *Autobiografia i powieść*, Gdańsk 1987, s. 8.

28 J. Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*, Wrocław 2009, s. 309.

wspomnień to nie tylko informowanie o tym, co się stało w Auschwitz, ale także przestroga przed zbrodnią i bestialstwem, jakie się tam dokonało. Jest opowieścią jednego człowieka skierowaną do wielu, którzy nie widzieli, a którzy powinni się dowiedzieć i poznać prawdę. Osobiste, autentyczne przeżycia są niezwykle ważne i traktowane zazwyczaj jako wiarygodne, bo opowiadają o rzeczywistości, którą autor wspomnień zna z autopsji.

Jak twierdzi Małgorzata Gwóźdź²⁹, ocaleni z Auschwitz to, że przeżyli, traktują w kategoriach cudu, ale i zobowiązania. Świadkowie, którzy zabierają głos, są ekspertami w opowiadaniu o obozowych przeżyciach, własnych, ale także swoich rówieśników i współwięźniów, którym nie dane było dożyć wolności:

Świadek mówi też za innych: opowiada historie tych, którzy nie przeżyli. Postrzega siebie jako ich reprezentanta, czuje się w obowiązku mówienia o nich w ich imieniu. To jak wypełnienie niepisanego testamentu, którego celem jest zachowanie pamięci – i ostrzeżenie przed ideologią, która potrafi zmanipulować człowieka tak, by stał się mordercą³⁰.

Taka właśnie jest misja Bartnikowskiego, o której wspomniał m.in. w motcie *Dzieciństwa w pasiakach*: „Aby nasze dzieci nigdy nie musiały patrzeć na świat zza obozowych drutów”³¹, a także w słowach umieszczonych na tylnej stronie okładki, cytowanych na początku niniejszego artykułu.

Wspomnienia małego więźnia Auschwitz są wyrazem pamięci o ocalałych z Zagłady, ale także hołdem złożonym tym, którym nie udało się przeżyć koszmaru Oświęcimia. Są świadectwem nieludzkich czasów, ale także lekcją dla przyszłych pokoleń. Nauką historii i zapisem obozowej codzienności. Na podstawie przedstawionych argumentów należy sądzić, że tekst Bartnikowskiego bezwzględnie spełnia kategorie wyróżnione przez Lejeune'a i zachodzi w nim pakt autobiograficzny³², co oznacza, iż jest autobiografią. To obraz osobistych przeżyć, których walorem są autentyczność i bezpośredniość relacji, będący także odzwierciedleniem doświadczeń wielu innych nieletnich i bezbronnych więźniów Auschwitz.

29 Małgorzata Gwóźdź – teatrolożka i nauczycielka języka polskiego, od lat współpracuje z MDSM w Oświęcimiu. Zajmuje się m.in. tematem pedagogiki pamięci. Autorka scenariusza warsztatów „Argument – Biografia”.

30 M. Gwóźdź, *Biografia jako argument*, „Tygodnik Powszechny”, dodatek specjalny TP 04/2020, *Auschwitz: pytania o pamięć*, s. 64.

31 B. Bartnikowski, *op. cit.*, s. 5.

32 Pakt autobiograficzny polega na spełnieniu warunku w autobiografii wyrażającego się w tożsamości autora z narratorem i z głównym bohaterem. W autobiografii paktowi autobiograficznemu towarzyszy z reguły pakt referencjalny, będący umową pomiędzy autorem a czytelnikiem, zakładający mówienie prawdy i szczerłość autora. Por. P. Lejeune, *op. cit.*, s. 31-32, 42.

Bibliografia

- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, Warszawa 2008.
- Balcerzan J., „Jeśli nie lepszy, w każdym razie jestem inny”. Kilka uwag o współczesnej teorii autobiografii, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 2008, nr 3.
- Bartnikowski B., *Dzieciństwo w pasiakach*, Warszawa 2019.
- Czermińska M., *Autobiografia i powieść*, Gdańsk 1987.
- Czermińska M., *Autobiograficzny trójkąt, Świadek, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.
- Czermińska M., *Wstęp*, [w:] *Autobiografia*, pod red. M. Czermińskiej, Gdańsk 2009.
- Gwóźdź M., *Biografia jako argument*, „Tygodnik Powszechny”, dodatek specjalny TP 04/2020, *Auschwitz: pytania o pamięć*.
- Kowalska-Leder J., *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*, Wrocław 2009.
- Lejeune P., *Pakt autobiograficzny*, „Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1975, nr 5.
- Muler-Madej S., *Dziewczynka z listy Schindlera. Oczami dziecka*, Londyn 1998.
- Witek-Malicka W., *Dzieci z Auschwitz-Birkenau*, Kraków 2008.
- Witek-Malicka W., *Z Auschwitz do życia. Historie obozowych dzieci*, [w:] *Zdeptane dzieciństwo. II wojna światowa i jej wpływ na los dzieci*, pod red. A. Bartuś i P. Trojańskiego, Oświęcim 2017.

Źródła internetowe

<http://www.fpnpl.pl/swiadkowie/bogdan-bartnikowski.html> [dostęp: 30.11.2019].

Obozowa autobiografia Bogdana Bartnikowskiego.

Świadek chłopca, który przeżył Auschwitz

Streszczenie: *Dzieciństwo w pasiakach* Bogdana Bartnikowskiego to doświadczenie z Auschwitz opisane z perspektywy dziecka. To lagrowe relacje, które można nazwać obozową autobiografią. Autorka niniejszego tekstu, kierując się definicją autobiografii Philippe’a Lejeune’a, stawia i udowadnia tezę, że wspomnienia Bartnikowskiego są autobiografią. Ponadto wskazuje na istotę przekazu książki, skupiając się przede wszystkim na celach, jakie ma ona spełniać i jakie założył sobie sam jej autor – świadek, edukacji i pamięci o ocalałych oraz o tych, którym nie udało się przeżyć.

Słowa kluczowe: Auschwitz, autobiografia, Bogdan Bartnikowski, dziecko, obóz, świadek, wspomnienia

**Bogdan Bartnikowski's camp autobiography.
A testimony of the boy who survived Auschwitz)**

Abstract: A book of Bogdan Bartnikowski's: *Dzieciństwo w pasiakach* [trans. Childhood in striped uniforms] portrays an experience of Auschwitz described from child's perspective. These gulag reports can truly be called an autobiography. The author of this article, guided by the Philippe Lejeune's definition of autobiography puts forward this thesis and proves that Bartnikowski's memories are an actual autobiography. Additionally, he presents the very essence of the message, focusing primarily on the goals Bartnikowski chose while writing his book, that is namely – testimony, education and remembrance of the survivors and those who didn't survive.

Key words: Auschwitz, autobiography, Bogdan Bartnikowski, child, camp, testimony, memories

Michał Banaszak

Uniwersytet Zielonogórski

ORCID: 0000-0002-6514-3446

PRZEKŁADY LIRYKI JOHNA DONNE'A NA JĘZYK POLSKI W KONTEKŚCIE BIOGRAFICZNYM

1.

Twórczość angielskich poetów metafizycznych XVII stulecia¹ jest zjawiskiem pełnym sprzeczności. Występują w niej obok siebie takie pierwiastki, jak prostota i żarliwość języka, tematyka teologiczna i erotyczna, zmysłowość i intelektualizm, rygor logicznego wywodu i łączenie pozornie nieprzystających zjawisk. Paradoks stał się wręcz jednym z najistotniejszych środków, którym z upodobaniem operowali poeci metafizyczni, dlatego Samuel Johnson w swojej słynnej pracy krytycznej na ich temat posłużył się sformułowaniem *discordia concors*². Owa „zgodna niezgodność” stanowi niewątpliwie o atrakcyjności tej kunsztownej poezji, również dla tłumaczy. Nasuwają się ponadto dwa pytania: po pierwsze – czy cecha ta jest jedynie odzwierciedleniem poznawczych, politycznych lub społecznych niepokojów epoki czy też z wierszy da się wyczytać, że ma inne źródła, po drugie – w jakim stopniu w odkryciu owych źródeł pomocne są dostępne dziś przekłady poetyckie tej twórczości.

W odpowiedzi na oba pytania pomocna może się okazać analiza biografii poetów metafizycznych. Zgodzić się bowiem należy ze stanowiskiem, że

teksty literackie, jak żadne inne, nacechowane są indywidualnością. Każdy stanowi wyjątkowy, niepowtarzalny wytwór ludzkiego umysłu. Każdy też do pewnego stopnia odzwierciedla indywidualność twórcy, jego wykształcenie, pochodzenie etniczne, filozofię, upodobania. Nierzadko pisarze i poeci są jednocześnie tłumaczami i to zarówno utworów innych twórców, jak i własnych. Biograficzne konteksty przekładu można zatem rozpatrywać w odniesieniu do tekstu wyjściowego oraz postaci tłumacza³.

Przedstawione dalej analizy przekładów poetyckich skupią się na biograficznym kontekście tekstów wyjściowych. Wiersze jednego z poetów metafizycznych – Johna

1 W dalszej części pracy ta grupa poetów określana będzie mianem „poetów metafizycznych”.

2 S. Johnson, Cowley, [w:] *The Norton Anthology of English Literature*, t. 1, gen. ed. M.H. Abrams, New York–London 2000, s. 2737.

3 E. Kujawska-Lis, I.A. Ndiaye, *Wstęp*, [w:] *Kulturowe, językowe i biograficzne konteksty przekładu literackiego. Komunikacja międzykulturowa w świetle współczesnej translatoologii*, t. III, red. E. Kujawska-Lis, A. Ndiaye, Olsztyn 2015.

Donne'a (1572-1631) – zostaną więc osadzone w kontekście życia poety. Było to życie człowieka ambitnego i rozdartego wewnątrz, momentami pełne burzliwych i bolesnych doświadczeń, do których zaliczyć można udział w wyprawach wojennych i śmierć żony. Oprócz tego rodzaju zdarzeń kanwą dalszych rozważań będą przemiany duchowe poety – prowadzące ostatecznie do zmiany wyznania – stanowiące istotny komponent jego wewnętrznej biografii. Termin „biografia” rozumiany więc będzie w tym wypadku nie tylko jako – posługując się określeniami Bożeny Tokarz – „dzieje życia biologicznego”, ale też „dzieje życia mentalnego”, składające się na „dwie sfery form obecności ludzkiej [...] ściśle ze sobą związane”⁴.

Badaczka sformułowała też następujące uwagi na temat przekładu literackiego:

zwielokrotnienie relacji osobowych i tekstowych w przekładzie literackim powoduje pojawienie się kilku interpretacji: pierwotnej, autorskiej interpretacji rzeczywistości literackiej i nieliterackiej oraz interpretacji odbiorcy oryginału, który dostosowuje swój *profil oglądu* do *profilu* autora i *profilu* wpisanego w tekst, bowiem nie mając do czynienia z bezpośrednią ekspresją, odczytuje nie tyle intencje autora, ile sensy obecne w utworze. Tłumacz jest odbiorcą oryginału i równocześnie nadawcą komunikatu będącego wynikiem jego interpretacji, czyli efektu dostosowania własnego *profilu oglądu* do tego proponowanego przez autora. Najczęściej dysponuje on tekstem i w mniejszym lub większym stopniu – wiedzą o autorze [...]. W znacznej mierze rodzaj kontaktu z ekspresją autorską wpływa na efekty pracy tłumacza, którego osoba jest tak ważna dla przekładu, jak osoba autora dla oryginału⁵.

Uwagi te są aktualne zwłaszcza w kontekście tłumaczeń autorstwa Stanisława Barańczaka. W przypadku tego tłumacza bardzo silnie oddziałuje na przekład komponenta jego osobowości twórczej⁶. Większość omówionych dalej przekładów pochodzi zaś właśnie od Barańczaka z uwagi na rozmiar i rolę jego dzieła przekładowego, za pośrednictwem którego w znacznej mierze kształtuje się obecnie recepcja poetów metafizycznych w Polsce.

Autorami pozostałych tłumaczeń, wspomnianych dalej, są Aleksander Messing-Mierzejewski, Jerzy Pietrkiewicz, Jerzy S. Sito.

2.

W prześledzeniu najważniejszych wydarzeń z życia Donne'a pomocna jest biografia poety autorstwa Izaaka Waltona (1593-1683)⁷.

4 B. Tokarz, *Osoba w przekładzie*, [w:] *Biograficzne konteksty przekładu*, Studia o Przekładzie, nr 15, red. P. Fast, A. Kozak, Katowice 2002, s. 14.

5 *Ibidem*, s. 8-9.

6 Por. E. Rajewska, *Stanisław Barańczak. Poeta i tłumacz*, Poznań 2007, s. 10; M. Kaczorowska, *Przekład jako kontynuacja twórczości własnej. Na przykładzie wybranych translacji Stanisława Barańczaka z języka angielskiego*, Kraków 2011, s. 10, 13-20.

7 I. Walton, *The Life of dr. John Donne*, [w:] J. Donne, *Devotions upon Emergent Occasions – together with Death's Duel*, Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1990, s. v-li; dane

Podczas lektury tego źródła w pierwszej kolejności uwagę zwraca katolickie środowisko, w którym dorastał Donne. Matka poety, katoliczka, wywodziła się z rodziny Thomasa More'a, obecnie świętego Kościoła katolickiego; More przypłacił życiem odmowę złożenia przysięgi wierności królowi Henrykowi VIII jako głowie nowego Kościoła anglikańskiego. Jej dwaj bracia byli jezuitami. Zadbała o wychowanie syna w duchu katolickim po śmierci jego ojca w 1576 roku.

Donne kształcił się następnie w Oksfordzie i Cambridge. Choć był pracowitym studentem, nie otrzymał tytułu naukowego na żadnej z tych uczelni, odmówił bowiem złożenia wymaganej w tym celu przysięgi supremacji. Rozpoczął studia prawnicze w Londynie.

Prawdopodobnie w wieku około 19 lat zaczął rozważać konwersję na obowiązujące wówczas wyznanie – anglikańskie. Różne mogły być przyczyny tej zmiany, nie wykluczając prześladowań katolików i blokowania im możliwości kariery w ówczesnej Anglii. Walton przypisuje ten zwrot duchowej przemianie poety.

W latach 1596-1597 Donne wziął udział w morskich ekspedycjach do Kadyksu i na Azory w ramach wojny pomiędzy Anglią i Hiszpanią.

Następnie podróżował po Włoszech i Hiszpanii, po czym powrócił do Anglii i podjął zatrudnienie na stanowisku państwowym jako sekretarz Thomasa Egertona, Lorda Strażnika Wielkiej Pieczęci.

W ciągu następnych pięciu lat zakochał się w Annie More, swojej przyszłej żonie, której wuj – Thomas Egerton właśnie – i ojciec nie zaakceptowali tego związku. Mimo to w 1601 roku doszło do małżeństwa. Skutkowało ono dla Donne'a utratą posady i pobytem w więzieniu, a w przyszłości – tymczasową utratą szans na karierę zawodową. Poeta wiódł z żoną i dziećmi skromne życie. Miał jednak licznych przyjaciół, znamienite osobistości przychodziły do niego po radę i doceniały jako człowieka uczonego. W końcu też pogodził się z ojcem Anny.

Walton relacjonuje ponadto podróż dyplomatyczną Donne'a do Francji, opisując epizod, który obrazować może problemy życia małżeńskiego oraz obawy Johna i Anny. Poeta, niepokojąc się o zdrowie żony, miał doświadczyć pesymistycznej wizji o martwym dziecku. Wizja zresztą okazała się prorocza – Anna faktycznie chorowała i urodziła martwe dziecko. Do dnia swojej śmierci w 1617 roku, w wieku zaledwie 33 lat, Anna urodziła dwanaścioro dzieci; przeżyło jedynie siedmioro.

W międzyczasie dokonywała się przemiana światopoglądowa poety. W 1610 roku ukazała się drukiem książka *Pseudo-Martyr*. Książka była owocem dyskusji Donne'a z królem Jakubem. Zawierała argumentację mającą przekonać angielskich katolików do zadeklarowania wierności królowi.

uzupełnione na podstawie: H. Gardner, *Biographical Notes*, [w:] *The Metaphysical Poets. Introduced and edited by Helen Gardner*, Hazell Watson & Viney Ltd. 1981, s. 309.

W 1615 roku Donne został wyświęcony na duchownego Kościoła Anglii. Rozpoczęła się znamienita kariera kościelna poety-konwertyty, trwająca aż do jego śmierci.

Z biografii autorstwa Waltona nie wynika wiele informacji o chronologii wierszy. Ponoć Donne krytycznie oceniał swoje młodzieńcze utwory, a na starość pisał głównie poezję uduchowioną, w tym *Divine Sonnets*. Żadne dzieło poetyckie, oprócz dwóch *Anniversaries* (elegii poświęconych młodej córce patrona – Roberta Drury'ego), nie zostało opublikowane za życia poety. Wiersze ukazały się drukiem dopiero w 1633 roku. Próby usystematyzowania twórczości Donne'a pozostają w gestii badaczy⁸.

Istotne jest jednak przede wszystkim to, że najważniejsze wydarzenia i procesy biografii Donne'a – zarówno tej życiowej, jak i duchowej⁹ – znalazły odzwierciedlenie w jego wierszach. Mogą więc stanowić jeden z punktów odniesienia dla tłumaczy – nawet jako klucz interpretacyjny; mogą też zostać w różny sposób oddane w dostępnych polskiemu czytelnikowi przekładach.

3.

Przechodząc do analizy owych punktów odniesienia, można zacząć od biografii duchowej poety. W poezji Donne'a szczególne znaczenie miała bowiem jego przemiana wewnętrzna, czyli konwersja na anglikanizm. Jej źródła były dwojakie. Po pierwsze była wpisana w kontekst czasów, w których żył poeta. Po drugie wynikała niewątpliwie z ciągłych intelektualnych i duchowych poszukiwań twórcy o żarliwym umyśle.

Donne urodził się w czasach terroru skierowanego przeciwko katolikom. Widział egzekucje katolików, członkowie jego rodziny spotykali się z represjami. W wieku 12 lat przyszły poeta osobiście zobaczył warunki panujące w lochach Tower, gdzie przetrzymywano jego wuja Jaspera – jezuitę, któremu matka chłopca przynosiła wiadomości z zewnątrz. Presja i trauma z pewnością stanowiły bodziec, by rozważyć zmianę niewygodnego wyznania, które narażało na niebezpieczeństwo i zamykało ścieżki kariery. Owa duchowa przemiana była też jednak wystudiuowanym rezultatem kryzysu światopoglądowego, w którym dojrzały umysł przeciwstawił się wierze młodości. Niezależnie od tego w całej twórczości Donne'a pozostał jednak widoczny trwały związek duchowy z Kościołem katolickim¹⁰.

8 Por. np. datowanie wierszy [w:] H. Gardner, *The Metaphysical poets...*, *op. cit.*

9 „Autobiografia duchowa [...] ukształtowała się w siedemnastowiecznej Anglii, której niepokoję religijne znalazły wyraz także we wspanialej poezji metafizycznej”. M. Czermińska, *Autobiografia duchowa w dwudziestowiecznej literaturze polskiej*, [w:] *eadem*, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie, wyzwanie*, Kraków 2000, s. 72.

10 Por. J. Carey, *John Donne – Life, Mind and Art*, Whitstable 1985, s. 15-20, 26-35; por. też rozdział *Art of Apostasy*, s. 37-59; por. też: A. Guibbory, *John Donne*, [w:] *The Cambridge Companion to English Poetry. Donne to Marvell*, ed. Thomas N. Corns, Cambridge 1998, s. 125.

Zapisem tych wewnętrznych niepokojów są *Sonet*y święte (*Holy Sonnets*). Wiersze te nieraz zdają się wyrazem mniej lub bardziej utajonego poczucia winy ich autora. Wszakże dzięki odrzuceniu wiary, w której był wychowywany, poeta uniknął męczeństwa – w przeciwieństwie choćby do jego brata, który umarł w 1593 roku, uwięziony za katolicyzm. W *Sonecie XI* daje o sobie znać swojego rodzaju niedosyt cierpienia, oddany przez Barańczaka z bardzo daleko idącą ścisłością przekładu:

Oryg. Spit in my face you Jewes, and pierce my side,
Buffet, and scoffe, scourge, and crucifie mee,
For I have sinn'd, and sinn'd, and onely hee,
Who could do no iniquitie, hath dyed¹¹ [w. 1-4]

Tłum. Plwajcie mi w twarz, Żydowie, przebijcie zuchwale
Bok mój, niech mnie zamęczą różgi, krzyż i drwiny,
Bo choć bardzo grzeszyłem, zginął On jedyny,
On, który niegodziwie żyć nie umiał wcale¹²

Poeta – a za nim tłumacz – wyrazili pragnienie bólu podmiotu lirycznego, połączone z poczuciem, że cierpiał jednak kto inny. Poczuciem wyraźnie drażniącym, skoro podmiot podkreśla dwukrotnie, że sam grzeszył („*I have sinn'd, and sinn'd*”), ale to Chrystus zginął. Może to być też pragnienie zjednoczenia z Chrystusem cierpiącym, które pojawiło się u wielu mistyków i świętych¹³.

Obrazowanie pasyjne wyraźnie odnosi się do kontekstu religijnego – do cierpienia z powodu wyznania¹⁴. W ten sposób *Sonet XI* i jego przekład obrazują, jak prześladowania religijne w Anglii XVII w. i związane z nimi tragedie rodzinne wpłynęły na poetykę Donne'a.

Słynny *Sonet XIV* zawiera zaś taką oto żarliwą apostrofę:

Oryg. Batter my heart, three person'd God; for, you
As yet but knocke, breathe, shine, and seeke to mend;
That I may rise, and stand, o'erthrow mee, and bend
Your force, to breake, blowe, burn, and make me new. [w. 1-4]

11 Wszystkie wiersze w oryginale podawane za: *Donne. Selected poetry*, ed. J. Hayward, Harmondsworth 1950.

12 Wszystkie przekłady autorstwa Barańczaka podawane za: S. Barańczak, *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, Warszawa 1991.

13 Zob. J. Jagielka, *Cierpienie*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 141-142.

14 Chrystus zginął z powodów religijnych i politycznych: inaczej niż przedstawiciele judaizmu – oficjalnie panującej religii – przedstawiał Boga oraz relacje między Bogiem a człowiekiem. Z tego względu został oskarżony przez Sanhedryn o bluźnierstwo (Mt 26, 65-66). Ponieważ Żydzi pod okupacją rzymską nie mieli prawa nikogo skazywać na śmierć (J 18, 31-32), oskarżyli Jezusa przed władzą Rzymu o to, że uważa siebie za króla żydowskiego i tak przeciwstawia się władzy Cezara (J 19, 15). Taki też powód do skazania na śmierć przyjął Piłat i podał do publicznej wiadomości (J 19, 19). Zob. też J. Kudasiewicz, *Spotkanie z Jezusem Chrystusem w tajemnicy paschalnej*, Kielce 2003, s. 40-43.

Tłum. Zmiażdż moje serce, Boże, jak zmurszałą ścianę,
Którąś tchem, blaskiem dotąd muskał potajemnie,
Naprawiał; niech mnie Twoja moc złamie i zemnie,
Spali, odnowi; zwal mnie z nóg – dopiero wstanę. [Barańczak]

Roztrzaskaj serce moje, Boże Trójjedyny,
Boś dotąd pukał jeno, szeptał, błyskał, winy
Me przeliczał, naprawiał. Lecz bym wznieść się mógł,
Musisz zgiać mnie z wszechsiły i obalić z nóg,
Złamać, zmiażdżyć, przepalić i nowym uczynić¹⁵. [Mierzejewski]

Ponownie widać pragnienie cierpienia podmiotu lirycznego. Cierpienie, zadane przez Boga, ma doprowadzić do odnowy. Podmiot zarazem błaga i bluźni, wzywając Boga rozkazującym tonem do spełnienia tych pragnień.

Wyliczenia, zwłaszcza czasowników, stosowane w rozczłonkowanych syntaktycznie zdaniach przez Barańczaka (*tchem, blaskiem [...] złamie i zemnie, spali, odnowi*) i Mierzejewskiego (*pukał jeno, szeptał, błyskał [...] przeliczał, naprawiał [...] obalić z nóg, złamać, zmiażdżyć, przepalić*) oddają tempo i gorączkowość oryginału (*knock, breathe, shine, and seek to mend [...] oèrthrow me, and bend [...] break, blow, burn, and make me new*). Obaj tłumacze wskazali też na aspekt odnowy (*niech mnie Twoja moc [...] odnowi; musisz [...] mnie [...] nowym uczynić*), poprzedzonej brutalnym zniszczeniem (czasowniki *miażdżyć, roztrzaskać* itp.). Można sonet rozumieć jako wyraz niedostateczności dotychczasowych dążeń moralnych i religijnych poety, można też znaleźć w wierszu wyraz poczucia winy za cierpienia, których uniknął anglikanin-konwertyta w ciężkich dla katolików czasach. W obu przypadkach poezja Donne'a pokazuje, że ścieżka jego wewnętrznych poszukiwań nie była prosta i pewna.

4.

Pozostając jeszcze w kontekście przeżyć ściśle religijnych, warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki Donne łączy je z miłością ziemską, zmysłową.

W wierszu *The Funerall (Pogrzeb)* podmiot liryczny wyraża nadzieję, że zostanie z nim pochowany pukiel kobiecych włosów. Mówiący określa się mianem „męczennika miłości” (*Loves martyr*), natomiast pukiel – mający dla niego znaczenie osobiste – w cudzych rękach stałby się relikwią, co w następujący sposób oddaje Donne i jego tłumacze:

Oryg. For since I am
Loves martyr, it might breed idolatrie,

¹⁵ *Poeci języka angielskiego*, t. I, wybór i oprac. H. Krzeczkowski, J.S. Sito, J. Żuławski, Warszawa 1969, s. 444.

	If into others hands these Reliques came	[w. 18-20]
Tłum.	W miłosnej męce Umrę, a stąd i bałwochwalstwo, jeśli Męczeńskie szczątki trafią w czyjeś ręce	[Barańczak]
	Bo skorom przecie Miłości męczennikiem, tedy znalezione Relikwie bałwochwalstwo zrodziłyby w świecie ¹⁶	[Pietrkiewicz]
	Umęczon srodze, Nie chcę, by wiedzę ktoś tworzył tajemną I czcił ów kosmyk, w bałwochwalstwie brodził ¹⁷	[Sito]

Co znamienne, uznanie pukuła włosów za relikwię zostaje określone jako idolatria. Kult relikwii, jako zjawisko katolickie¹⁸, był krytykowany przez protestantów właśnie jako bałwochwalstwo¹⁹. W tym zakresie wiersz odzwierciedla więc przesunięcie światopoglądowe Donne'a w stronę doktryny protestanckiej. Jednakże w osobistym wymiarze autor tego swoistego testamentu zdaje się umiejscawiać ów pukiel właśnie w sferze *sacrum*, określając go np. jako „tajemnicę, znak, którego nie wolno dotykać” (*The mystery, the sign you must not touch*) czy „zewnątrzną Duszę” (*outward Soul*). Wiersz wyraża wszakże zachwyt będący odpowiednikiem zachwytu nad relikwią. Stąd w literaturze przedmiotu przypomina się, że autor liryku był członkiem rodziny osoby, która posiadała cząstkę zęba św. Thomasa More'a, oraz wskazuje się na ślady katolic-

16 J. Pietrkiewicz, *Antologia liryki angielskiej 1300-1950*, Warszawa 1997, s. 73.

17 *Poezi języka angielskiego*, s. 425-426.

18 Kult relikwii od czasów starożytności chrześcijańskiej był przejawem szacunku dla ludzkiego ciała. Była to konsekwencja wiary w tajemnicę Wcielenia Syna Bożego (*Mysterium Incarnationis*) oraz wiary w świętych obcowanie (*communio sanctorum*). Kult relikwii stanowi wyraz odrzucenia manicheizmu (widoczny np. w pismach św. Augustyna). W średniowieczu jednak pojawiły się nadużycia, na które reagowali papieże, kierując stosowne zalecenia do biskupów. Kościół katolicki widzi różnicę między czcią należną samemu Bogu (*cultus latrae*) a szacunkiem należnym jego sługom (*cultus duliae*) i dlatego nie oddaje ludziom boskiej czci, gdyż to byłoby bałwochwalstwem. Rozróżnienia tego nie przyjmują kościoły reformowane. Jest ono związane z kultem świętych znanym od początku chrześcijaństwa, które także przyjęte zostało w odniesieniu do kultu samych relikwii. I. Werbiński, *Relikwie*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 751-753; *Święty*, [w:] *Chrześcijaństwo. Święci – zakony – sanktuaria*, red. nac. B. Kaczorowski, Warszawa 2007, s. 768-769. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament wielokrotnie mówią o czci należnej nie tylko Bogu, ale i człowiekowi; np.: „Czcij ojca swego i matkę swoją” (Wj 20, 12; Pwt 5, 16; zob. też Syr 3, 1-12), „Czciście króla” (2 P 2, 17), „Oddajcie każdemu to, mu się należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć” (Rz 13, 7).

19 J. Carey, *op. cit.*, s. 45. Kult świętych (obrazów i relikwii) jest nazwany przez anglikanów „papi-stowską doktryną”, „zmyśleniem słodkim a próżnym, które nie opiera się na żadnej gwarancji Pisma i sprzeczne jest raczej ze Słowem Bożym”. 39 *artykułów wiary kościoła anglikańskiego*, [w:] Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Kraków 1991, s. 171.

kiego wychowania poety, które dają o sobie znać w warunkach ciągłego wewnętrznego konfliktu²⁰.

W tym kontekście trzeba zauważyć, że zarówno przekłady Sity, jak i Pietrkiewicza oddają sens konceptu zawartego w wierszu, polegającego na tym, że przyziemny kosmyk włosów staje się obiektem uświęconym zarówno poprzez odniesienia do sfery *sacrum*, jak i żarliwej ziemskiej miłości. Sito, tłumacząc wyraz *Reliques*, wskazał bezpośrednio i wyłącznie na kosmyk. Pietrkiewicz zawarł w swoim przekładzie dosłowne tłumaczenie (*relikwie*), co oznaczać może zarówno pukiel, jak i ciało męczennika, jednak wers przekładu poprzedzający przytoczony fragment kończy się słowami „grzeb włosy one”, zatem z kontekstu wyraźnie wynika, że rola relikwii przypada właśnie włosom. U Barańczaka natomiast nastąpiło dość istotne przekształcenie – w kontekście bałwochwaltwa mowa bowiem o „męczeńskich szczątkach”. Owa „zmiana tematu” sprawia, że koncept wiersza, którego centralnym elementem jest drobna, ale jakże cudowna rzecz, traci w tym miejscu swoje wewnętrzne napięcia znaczeniowe.

5.

Życie Donne’a to jednak nie tylko rozterki religijne. W niektórych utworach dostrzeżalny jest wpływ wypraw wojennych, w których poeta wziął udział w latach 1596-1597.

Donne motywował udział w tych podróżach chęcią zarobku, który pozwoliłby na polepszenie jego złej sytuacji materialnej. Zwraca się też uwagę, że udział w wyprawie pozwolił wychowankowi katolickiej rodziny, który chciał się pokazać jako lojalny angielski poddany, na definitywne określenie się po właściwej stronie²¹. W obu przypadkach ekspedycja militarna miała się wiązać ze zdobyciem pieniędzy i szansą na karierę.

Obie wyprawy dostarczyły Donne’owi doświadczeń, które znajdują odwzorowanie w jego poezji. Podczas ataku na statki zakotwiczone w porcie w Kadyksie Donne miał sposobność obserwować bombardowane okręty i poparzonych żołnierzy wpadających do wody i dobijanych ostrzałem. Punkt kulminacyjny tego ataku przypadł wtedy, gdy na ostrzelanych przez Anglików statkach eksplodowały zasoby amunicji. Ekspedycja zakończyła się sukcesem, zatem w 1597 roku Donne zgłosił się do udziału w kolejnej. Tym razem jednak członkowie wyprawy mieli mniej szczęścia. Po natrafieniu na sztorm, męczeni przez choroby, zmuszeni byli dobić do portu. Doświadczenia te Donne opisał w wierszu *The Storme (Burza morska)*. Z kolei podczas dalszej podróży natrafiono na flautę, a kolejny utwór poety został zatytułowany *The Calme (Cisza morska)*²². Oba

20 J. Carey, *op. cit.*, s. 45.

21 *Ibidem*, s. 65.

22 *Ibidem*, s. 66-67.

Barańczak więc mógł uznać taki sposób prezentowania za metodę twórczą Donne'a i stosował ją konsekwentnie w innych przekładach poprzez własne dopowiedzenia. W wierszu *Cisza morska* przetłumaczył wers o burzy w kategoriach, które w oryginale w tym akurat wersie nie występują:

Oryg. Stormes chafe, and soon weare out themselves, or us [w. 5]

Tłum. Burza podobna krwawej, ale krótkiej wojnie

Odbywane podróże, oprócz wyrazistych doświadczeń, dały poecie metafizycznemu także wiedzę geograficzną, a nawet nawigacyjną.

Szereg interesujących uwag na temat roli kartografii w poezji Donne'a przedstawiła Małgorzata Idziak, zwracając uwagę, że odniesienia do map w tej poezji wynikają zarówno z ogólnego zainteresowania geografiami wśród poetów XVI-XVII w., jak i z udziału Donne'a w ekspedycjach z lat 1596-1597. Badaczka zwróciła też uwagę, że mapy, które znał poeta, miały dwojaką naturę: miały być reporterskim odwzorowaniem świata, jednocześnie przedstawiając wizję świata jako teatru. Atlasy były bogato dekorowane i ilustrowane personifikacjami kontynentów, mitycznych potworów, bóstw²⁴.

Wiersz *Hymn to God, my God, in my Sicknesse* (*Hymn do Boga, mojego Boga, w mojej chorobie*) można interpretować jako ukazanie mistycznej podróży duszy człowieka, przekraczającego granice „tu” i „teraz”. Śmierć może dotyczyć całego świata. Wówczas ziemska geografia odnosi się do kontekstu mitycznego czasu i przestrzeni²⁵.

Utwór zawiera w sobie kilka wątków biograficznych. Pierwszym jest zaangażowanie w religię i wiarę w doktrynę chrześcijańską – poprzez ukazanie ciężkiej choroby jako drogi poprzez śmierć do zmartwychwstania²⁶. Drugim z wątków jest mierzenie się przez całe życie z cierpieniem fizycznym, zarówno swoim, jak i swoich bliskich. Trzecim – wszechstronna erudycja i zaznane w życiu przygody – poprzez odwołania do kartografii, podróży, odkryć geograficznych.

Wiersz – jak wskazuje sam tytuł – był pisany podczas choroby poety. Jak natomiast wynika z treści – była to choroba ciężka, mogąca prowadzić do śmierci²⁷. Barańczak w przypisie od tłumacza zwraca uwagę na ten kontekst i dwa możliwe datowania *Hymnu*: rok 1623 lub na osiem dni przed śmiercią autora w 1631 roku²⁸. Utwór jest zresztą na tyle skontekstualizowany, że tłumacz zdecydował się przenieść znaczną część wystę-

24 M. Idziak, *John Donne and the Seventeenth Century Maps*, „*Studia Anglica Posnaniensia*” 1992, vol. 24, s. 37-38.

25 *Ibidem*, s. 39.

26 Por. K. Romaniuk, *Cierpienie. Nowy Testament*, [w:] *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin-Kielce 2017, s. 151-152.

27 Pierwszy wers brzmi: *Since I am coming to that holy room*, co można tłumaczyć jako: „Gdy wstępuję w tę świętą komnatę”.

28 S. Barańczak, *op. cit.*, s. 481.

pujących w wierszu odniesień, a także wyjaśnienia co do treści poszczególnych wersów właśnie do przypisów. Zwłaszcza istotne są uwagi dotyczące nazw geograficznych. Jest to zabieg wyjątkowy na tle przekładów autorstwa pozostałych wymienionych tłumaczy.

W drugiej strofie podmiot liryczny porównuje się do leżącej mapy, a swoich lekarzy – do badających ją kosmografów. Strofa ta zakończona jest wzmianką o odkryciu dokonanym na terenach południowo-wschodnich

Oryg.	[...] this is my South-west discoverie, <i>Per fretum febris</i> , by these streights to die	[w. 9-10]
Tłum.	[...] na Południe i na Zachód płynę <i>Per fretum febris</i> , przez śmierci cieśninę	[Barańczak]
	[...] Południowy Zachód to moje odkrycie – <i>Per fretum febris</i> , dla tych cieśnin tracę życie ²⁹	[Pietrkiewicz]
	[...] Zaraz mi wyłożą Na Południowy jak Zachód mam płynąć; <i>Per fretum febris</i> , u tych cieśnin ginę ³⁰	[Sito]

Kierunek, w którym zmierza podmiot, oznacza śmierć (zachód) w gorączce (południe). Trudno więc zgodzić się z Sitą, że to akurat lekarze (do nich odnoszą się słowa *zaraz mi wyłożą*) mają wyłożyć choremu, jak tam dotrzeć.

Tłumacząc łaciński zwrot *per fretum febris*, który w omawianym wierszu staje się grą słów, Barańczak ponownie sięga po metodę odrębnego objaśnienia, wskazując na dwa możliwe tłumaczenia łacińskiego zwrotu: „przez żar gorączki” i „przez cieśninę gorączki”³¹.

Warto jeszcze odnotować, że Pietrkiewicz, uwzględniając użyte przez autora oryginału słowo *discovery*, odniósł wiersz do epoki, w której żegluga ku niezbadanym miejscom prowadziła do odkryć i wzbogacania map opisujących ludziom znany świat.

Trzecia strofa wiersza w pełni już otwiera się na wymiar eschatologiczny. Podmiot cieszy się, widząc, że dociera na zachód, nawet wiedząc, że jest to kierunek bez powrotu.

Oryg.	What shall my West hurt me? As West and East In all flatt Maps (and I am one) are one, So death doth touch the Resurrection.	
Tłum.	[...] – nic to; jak na mapie płaskiej (Którą wszak jestem) Wschód w Zachód przenika, Tak zmartwychwstanie ze śmiercią się styka.	[Barańczak]

29 J. Pietrkiewicz, *op. cit.*, s. 75.

30 *Poeci języka angielskiego*, s. 440-441.

31 S. Barańczak, *op. cit.*, s. 481.

Jak ma Zachód mnie skrzywdzić? Zachód obok Wschodu
 Na mapach płaskich jedno (jam też mapa) znaczą.
 Tak śmierć i Zmartwychwstanie w jednym się tłumaczą. [Pietrkiewicz]

Winien być mapie mej Zachód łaskawym,
 Boć Wschodem przecie z każdej mapy wstanie;
 Tak śmierć zawarła w sobie zmartwychwstanie. [Sito]

Tak jak na mapie (zarówno płaskiej, jak i kulistej) zachód w końcu łączy się ze wschodem, nie ma bowiem przestrzeni pomiędzy nimi – tak śmierć łączy się ze zmartwychwstaniem, a ściśle – „dotyka”, „styka się” ze zmartwychwstaniem, co oddał Barańczak, konsekwentnie stosując kategorie przestrzenne.

Barańczak, poprzez przypisy od tłumacza, dba też o to, by najpełniej przybliżyć czytelnikowi całą płaszczyznę geograficzną wiersza, będącą punktem wyjścia dla znaczeń metafizycznych. Tłumacz objaśnia potencjalne cele podróży w czwartej strofie – Pacyfik, krainy Wschodu, Jerozolimę – jako miejsca, w których zgodnie z popularnymi wierzeniami lokowano biblijny Raj³². Być może podkreśleniu tego sakralnego wymiaru służy podniosłe wyrażenie użyte zarówno przez Pietrkiewicza, jak i Site: *Jeruzalem święte*.

Można jeszcze zauważyć, że użycie zaimka dzierżawczego w wyrażeniu *my west* nie jest przypadkowe – chodzi przecież o indywidualne doświadczenie śmierci danego człowieka, o zachód jego konkretnego, partykularnego świata-życia. Oddaje to najlepiej przekład Site, w którym mowa o *mej mapie*.

6.

Z kolei doświadczenie śmierci swojej żony Donne ujął w ramy *Sonetu XVII*. Jest to jeden z wierszy, które można łatwo usytuować w chronologii twórczości poety. Anna umarła bowiem w 1617 roku, pięć dni po dwunastym porodzie³³, liryk musiał zatem powstać niedługo później.

Po śmierci żony, będąc już osobą duchowną, Donne w jeszcze większym stopniu oddał się Bogu i kościołowi. Poszukiwał w religii bezpieczeństwa i spełnienia, które miał w małżeństwie. Stąd w cyklu *Holy Sonnets* można odnaleźć fragmenty, w których więź podmiotu lirycznego z Bogiem ukazana jest jak więź międzyludzkiej miłości, a nawet pożądania. Niewątpliwie *Sonet XVII* jest przykładem tendencji poety do łączenia doświadczeń świeckich ze sferą *sacrum*³⁴.

Barańczak w swoim przekładzie sonetu, uwzględniając kontekst biograficzny, podkreśla współistnienie tych dwóch wymiarów w wierszu poprzez wprowadzenie nie-

32 *Ibidem*.

33 H. Gardner, *op. cit.*, s. 86.

34 J. Bennett, *Five Metaphysical Poets*, Cambridge 1964, s. 14-15, 26.

obecnej w oryginale metafory życia ziemskiego jako teatru, w kontekście schodzenia aktora ze sceny:

Oryg. Since she whom I lov'd hath payd her last debt
 To Nature, and to hers, and my good is dead,
 And her Soule early into heaven ravished,
 Wholly on heavenly things my mind is sett. [w. 1-4]

Tłum. Odkąd ta, z którą takeśmy się miłowali,
 Umarła, zamieniając byt na ziemskiej scenie
 Na jakże wczesne duszy swej wniebowstąpienie –
 Myśl moja krąży tylko w owej niebios dali.

W przekładzie zniknęła natomiast fraza o „splaceniu ostatniego długu swojej własnej naturze” (*To Nature, and to hers*), będąca zapewne peryfrazą porodu okupionego śmiercią. Tę informację, zasugerowaną w wierszu, Barańczak zastąpił oddzielnym objaśnieniem od tłumacza³⁵. W omawianym przekładzie fakt intelektualnych i psychologicznych przemian autora wiersza (skupienie na rzeczach „niebieskich”) został więc bardziej uwidoczniiony niż szczegółowe okoliczności zdarzenia biograficznego, z którego wiersz się wywodzi (śmierć żony po urodzeniu Donne'owi dwunastego dziecka).

Natomiast poprzez zabieg w postaci zmiany liczby gramatycznej czasownika „miłować” (Barańczak wprowadza liczbę mnogą czasownika zwrotnego, podczas gdy Donne zastosował liczbę pojedynczą pierwszej osoby), tłumacz niejako dopowiada – zgodnie zresztą z faktami i wymową wiersza – że w małżeństwie Johna i Anny obecne były wzajemność uczuć i szczęście małżonków na poziomie emocjonalnym pomimo życiowych przeciwności.

Kolejne wersy oryginału i przekładu brzmią następująco:

Oryg. Here the admyring her my mind did whett
 To seeke thee God; so streames do shew the head;
 But though I have found thee, and thou my thirst has fed

Tłum. Uwielbienie umarłej umysł doskonalili
 W szukaniu Boga (tak nas prowadzą strumienie
 Do źródeł); lecz choć moje zgasiłeś pragnienie,
 Choć Cię znalazłem [...]

Dokładne przełożenie stwierdzeń o poszukiwaniu Boga, a w końcu jego znalezieniu i ugaszeniu przez Boga pragnienia pozwoliły na uwzględnienie w przekładzie wątku poszukiwań duchowych poety i długo rozważanej ostatecznej „apostazji”, czyli konwersji na anglikanizm. Pamiętać trzeba, że Donne został duchownym anglikańskim

35 Objaśnienie brzmi: „żona poety, Anna, zmarła w sierpniu 1617 w wieku lat 33, po urodzeniu dwunastego dziecka” (S. Barańczak, *op. cit.*, s. 480).

zaledwie dwa lata przed śmiercią żony, tj. w 1615 roku. Można więc połączyć owo odnalezienie z *Sonetu XVII* z końcem duchowej ścieżki, którą przebył wychowany w duchu katolickim poeta.

Interesującym wyborem jest wprowadzenie przez tłumacza pojęć związanych z małżeństwem (*posag, swatać*), choć oryginał ich nie zawiera. Barańczak językowo nawiązał w ten sposób do małżeńskiego kontekstu sonetu, poniekąd uobecniając w ten sposób osobę Anny, której dusza wymieniona jest w wersie jedenastym przekładu:

Oryg. But why should I begg more Love, when as thou
Dost wooe my soule for hers; offering all thine [w. 9-10]

Tłum. Po cóż jednak chcieć więcej Twej miłości, skoro
Wszystko dając w posagu, swatasz moją duszę
Z jej duszą; [...]

Sonet XVII wskazuje na jeszcze inne związki pomiędzy życiem i poezją Donne'a, które z kolei nie zostały oddane w przekładzie Barańczaka. Wersy siódmy i ósmy brzmią następująco:

Oryg. But though I have found thee, and thou my thirst hast fed,
A holy thirsty dropsy melts me yett.

Tłum. [...] lecz choć moje zgasiłes pragnienie,
Choć Cię znalazłem – ciągle święty żar mnie pali.

W oryginale podmiot cierpi z powodu „opuchlizny”, „puchliny”, „obrzęku” (*dropsy*), nie zaś „świętego żaru”. Sięgnięcie przez Donne'a po leksykon medyczny jest znamienne z kilku powodów. Po pierwsze łączenie różnych – pozornie nieprzystawalnych – porządków leksykalnych jest elementem poetyki angielskich metafizyków XVII stulecia. Przeplatali oni język potoczny ze słownictwem z zakresu nauk, ekonomii, medycyny, polityki, prawa, teologii, sztuki wojennej.

Barańczak zdawał sobie oczywiście sprawę z owej różnorodności, zwracając uwagę na „zderzenie pozornie nieprzystawalnych elementów doświadczenia” czy „konkretność i wielostronność materiału wyobraźniowego, jaki staje się budulcem konceptu” u poetów metafizycznych. Wszakże – jak również zauważył poeta – najwięksi z tych poetów mieli zarówno bogatą wiedzę oraz różnorodne zainteresowania, jak i „bujne” życiorysy, co dotyczy także Donne'a³⁶.

Po drugie – i co istotniejsze w kontekście niniejszych rozważań – u Donne'a wprowadzanie słownictwa fizjologicznego znajduje uzasadnienie w osobistych przeżyciach poety.

Dotyczy to nie tylko ogólnego wykształcenia i szerokich horyzontów Donne'a. Trzeba też zwrócić uwagę, że jego ojczym, John Syminges, którego matka poety poślu-

36 S. Barańczak, *op. cit.*, s. 10-12.

biła niedługo po śmierci poprzedniego męża, był lekarzem, a z pewnością od lat najmłodszych inteligentny chłopiec mógł zadawać pytania na temat spraw fizjologicznych, tym bardziej że gdy przyszedł poeta miał 11 lat, ojczym przeniósł rodzinę do domu przy szpitalu. Ponadto dorosły Donne był mężczyzną o słabym zdrowiu, które jednocześnie – jak wynika z jego listów – stanowiło przedmiot jego zainteresowania³⁷.

Przed wszystkim jednak najistotniejszym kontekstem biograficznym w przypadku analizowanego wiersza jest przebieg małżeństwa, trwającego siedemnaście lat, w trakcie którego poeta chorował, kilkoro dzieci przedwcześnie umarło, a ostatecznie – przedwcześnie zmarła Anna³⁸.

Zatem w przypadku poezji Donne'a słownictwo fizjologiczne nie wynikało jedynie z przyjętego „stylu metafizycznego”. Fizjologia stanowiła też dla poety naturalny punkt odniesienia przy poszukiwaniu słów podczas tworzenia wierszy, uwarunkowany biograficznie.

W *Sonecie XVII* dolegliwość wspomniana w wersie ósmym szczególnie więc rezonuje z doświadczeniami życia osobistego poety, w tym pełnego trudów i cierpień małżeństwa. Brak zastosowania medycznego rejestru osłabia związki wiersza z konkretnymi przeżyciami autora. W innym miejscu – w *Sonecie XIX* – tłumacz przełożył już słowo *ague* jako *febry ataki*.

Na koniec uwag o *Sonecie XVII* wspomnieć tylko można, że w dziewiątym wersie (*But why should I beg more love [...]*) dopatrzone się zabiegu o biograficznym kontekście, lecz w zasadzie nieprzekładalnego: fraza *more love* miałaby być brzmieniową grą słów związaną z nazwiskiem panięńskim żony poety (More), a wyrażającą ciągłą tęsknotę³⁹.

7.

Jak to ujął Paweł Jędrzejko – od tłumacza oczekuje się nie tylko talentu, ale i wiedzy, stąd „uwzględnienie biograficznych i kulturowych kontekstów dzieła w tekście przekładu w oparciu o źródła zewnętrzne wobec oryginału (np. biografia autora) rzadko staje się zarzutem”⁴⁰. Ten biograficzny trop z pewnością więc może okazać się przydatny w teorii i praktyce tłumaczeniowej dotyczących wierszy poety metafizycznego.

Trzy omówione konteksty biograficzne – konwersja, wyprawy wojenne i śmierć żony – potwierdzają, że lirykę Donne'a można czytać i przekładać z uwzględnieniem wpływu, jaki na jej kształt miał przebieg życia poety. Pewne zabiegi językowe oraz wizja świata są przypisywane poetom metafizycznym jako charakterystyczne. W przypadku prekursora tej grupy mają swoje – przynajmniej częściowe – źródło w osobistych

37 J. Carey, *op. cit.*, s. 136.

38 J. Bennett, *op. cit.*, s. 35-36.

39 A. Guibbory, *op. cit.*, s. 142-143.

40 T. Jędrzejko, *Przekład – metodologia – biografia: kilka uwag o translacji w świetle literackiej „wiedzy subiektywnej”*, [w:] *Biograficzne konteksty przekładu*, s. 28-30.

doświadczeniach poety. Z pewnością za pośrednictwem poezji Donne'a owe osobiste doświadczenia mogły oddziaływać na lirykę jego następców. Dla tłumacza poezji metafizycznej istotną kwestią będzie każdorazowe rozpoznanie tego rodzaju czynników i uwzględnienie ich w odpowiednim stopniu w przypadku każdego poety.

Bibliografia

Bibliografia podmiotu (wiersze i przekłady)

- Barańczak S., *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, Warszawa 1991.
Donne. Selected poetry, ed. J. Hayward, Harmondsworth 1950.
 Pietrkiewicz J., *Antologia liryki angielskiej 1300-1950*, Warszawa 1997.
Poeci języka angielskiego, t. I, wybór i oprac. H. Krzeczkowski, J.S. Sito, J. Żuławski, Warszawa 1969.

Bibliografia przedmiotu

- 39 artykułów wiary kościoła anglikańskiego, [w:] Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Kraków 1991, s. 164-176.
 Bennett J., *Five Metaphysical Poets*, Cambridge 1964.
 Carey J., *John Donne – Life, Mind and Art*, Whitstable 1985.
 Czermińska M., *Autobiografia duchowa w dwudziestowiecznej literaturze polskiej*, [w:] eadem, *Autobiograficzny trójkąt. Świadekstwo, wyznanie, wyzwanie*, Kraków 2000, s. 65-110.
 Gardner H., *Biographical Notes*, [w:] *The Metaphysical Poets. Introduced and edited by Helen Gardner*, Hazell, Watson & Viney Ltd. 1981.
 Guibbory A., *John Donne*, [w:] *The Cambridge Companion to English Poetry. Donne to Marvell*, ed. Thomas N. Corns, Cambridge 1998.
 Idziak M., *John Donne and the Seventeenth Century Maps*, „Studia Anglica Posnaniensia” 1992, vol. 24.
 Jagielka J., *Cierpienie*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 138-142.
 Jędrzejko T., *Przekład – metodologia – biografia: kilka uwag o translacji w świetle literackiej „wiedzy subiektywnej”*, [w:] *Biograficzne konteksty przekładu*, *Studia o Przekładzie*, nr 15, red. P. Fast, A. Kozak, Katowice 2002.
 Johnson S., *Cowley*, [w:] *The Norton Anthology of English Literature*, t. 1, gen. ed. M.H. Abrams, New York-London 2000.
 Kaczorowska M., *Przekład jako kontynuacja twórczości własnej. Na przykładzie wybranych translacji Stanisława Barańczaka z języka angielskiego*, Kraków 2011.
 Kujawska-Lis E., Ndiaye I.A., *Wstęp*, [w:] *Kulturowe, językowe i biograficzne konteksty przekładu literackiego. Komunikacja międzykulturowa w świetle współczesnej translatoologii*, t. III, red., E. Kujawska-Lis, A. Ndiaye, Olsztyn 2015, s. 9-14.
 Rajewska E., *Stanisław Barańczak. Poeta i tłumacz*, Poznań 2007.
 Romaniuk K., *Cierpienie. Nowy Testament*, [w:] *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin-Kielce 2017, s. 151-152.
Święty, [w:] *Chrześcijaństwo. Święci – zakony – sanktuaria*, red. nac. B. Kaczorowski, Warszawa 2007, s. 768-769.

Tokarz B., *Osoba w przekładzie*, [w:] *Biograficzne konteksty przekładu*, *Studia o Przekładzie*, nr 15, red. P. Fast, A. Kozak, s. 7-18.

Walton I., *The Life of dr. John Donne*, [w:] J. Donne, *Devotions upon Emergent Occasions – together with Death's Duel*, Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1990.

Werbiński I., *Relikwie*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kra-ków 2002, s. 751-753.

Streszczenie: Autor artykułu próbuje odpowiedzieć na pytanie, do jakiego stopnia wiedza o biografii poety metafizycznego Johna Donne'a jest użyteczna w procesie recepcji jego poezji i tłumaczeniu tej poezji na język polski. Często można zaobserwować, że pewne cechy indywidualne stylu Donne'a zostały ukształtowane pod wpływem osobistych doświadczeń poety. Materiał do analiz zawarty jest w wierszach oryginalnych, a także w tłumaczeniach, zwłaszcza autorstwa Stanisława Barańczaka, ale też Aleksandra Messinga-Mierzejewskiego, Jerzego Pietrkiewicza i Jerzego S. Sity. W artykule omówione są trzy aspekty życia Donne'a: konwersja na anglikanizm, uczestnictwo w wyprawach wojennych i śmierć żony. Każdy z tych aspektów znajduje odzwierciedlenie zarówno w wierszach oryginalnych, jak i w tłumaczeniach, na różne sposoby. Biorąc pod uwagę te kryteria, analizy wierszy i tłumaczeń zdają się potwierdzać, że biografia Donne'a może, a nawet powinna być istotnym kontekstem dla interpretacji jego wierszy – nie tylko przez czytelników, ale też przez tłumaczy.

Słowa kluczowe: przekład literacki, poezja, John Donne, biografia

Renditions to Polish language of John Donne's lyrics in biographical context

Summary: The author of the article tries to answer the question – to what extent is the knowledge about the biography of the metaphysical poet John Donne useful in the reception of his poetry and translations of this poetry into Polish. It can be often seen that some individual components of Donne's style were shaped under the influence of his personal experience. The material for the analyses is provided by – apart from the original poems – the translations by – especially – Stanisław Barańczak, but also Aleksander Messing-Mierzejewski, Jerzy Pietrkiewicz and Jerzy S. Sito. Three issues from Donne's life are analysed in the article: conversion to Anglicanism, participation in military expeditions and death of the poet's wife. Each of them is reflected in the original poems, as well as translations, in various ways. Taking into account the above-mentioned criteria, analyses of the poems and translations seem to confirm that Donne's biography can, or even should constitute an important context for the interpretation of this poetry not only for the readers, but also for the translators.

Key words: literary translations, poetry, John Donne, biography

Ewa Tichoniuk-Wawrowicz

Uniwersytet Zielonogórski

ORCID: 0000-0003-0844-4880

ELEMENTY AUTOBIOGRAFICZNE W ZBIORZE WYWIADÓW *GLI ANTIPATICI* ORIANY FALLACI

*Żeby odnieść sukces, robimy wszystko, co możemy,
by sprawić wrażenie, że go odnieśliśmy¹.*

François de la Rochefoucauld

Oriana Fallaci – „królowa dziennikarstwa desantowego”², „najbardziej znana, cytowana, dyskutowana”³, pierwsza włoska korespondentka wojenna⁴, mistrzyni okcydentalizmu⁵ i antyumiarkowania⁶, krótko mówiąc: „dziennikarka, agitatorka, legenda”⁷. Jej mit nie gaśnie, podsycany coraz to nowymi antologiami wydawanymi przez spadkobiercę wziętej autorki i tłumaczonymi prędko na różne języki, w tym polski⁸. To jej wywiad z Wałęsą stał się ramą kompozycyjną dla *Człowieka z nadziei* Andrzeja Wajdy, a w mediach jest nadal przedstawiana jako „samotna prowokatorka”⁹ i „mistrzyni zadawania celnych

1 Maksyma nr 56: „Pour s'établir dans le monde, on fait tout ce que l'on peut pour y paraître établi”. F. de la Rochefoucauld, *Maximes*, red. F.C. Green, Cambridge 2015, s. 64.

2 V. Zucconi, *Parola di giornalista* (1990), rozdz. 31 http://www.repubblica.it/online/parola_di_giornalista/trentuno/trentuno.html [dostęp: 17.09.2018].

3 F. Amé, *Oriana Fallaci, 11 anni fa moriva la più famosa (e discussa) giornalista italiana*, 11.09.2017, https://www.iodonna.it/personaggi/interviste-gallery/2017/09/11/oriana-fallaci-la-rabbia-e-lorgoglio/?refresh_ce-cp [dostęp: 17.09.2018].

4 A. Papuzzi, *Professione giornalista: le tecniche, i media, le regole. Nuova edizione riveduta e ampliata con due capitoli inediti sull'informazione online e sul giornalismo politico*, we współpracy z A. Magone, Roma 2010, s. 154.

5 *Quell'amore della destra che lei si divertiva a irridere*, 16.09.2006, <http://www.la-stampa.it/2006/09/16/italia/quellamore-della-destra-che-lei-si-divertiva-a-irridere-LRoliUXnp91MOhLd2HwUtj/pagina.html> [dostęp: 17.09.2018].

6 *Era campionessa di antimoderatismo*, 30.06.2007, <http://www.ilgiornale.it/news/era-campionessa-antimoderatismo.html> [dostęp: 17.09.2018].

7 Jak głosi tytuł angielskiej wersji biografii Fallaci autorstwa Cristiny De Stefano. Por. M. Talbot, *The Agitator. Oriana Fallaci directs her fury toward Islam*, 5.06.2006, <https://www.newyorker.com/magazine/2006/06/05/the-agitator> [dostęp: 17.09.2018].

8 Na 15 książek Fallaci wydanych pośmiertnie przez Rizzoli w latach 2008-2019 na polskim rynku ukazało się 9 tytułów: od *Kapelusza całego w czereśniach* opublikowanego w 2012 r. po *Życie to wojna prowadzona każdego dnia* z 2018 r.

9 A. Jasińska, *Oriana Fallaci: Samotna prowokatorka. Rozmowa Anny Jasińskiej z Cristiną De Stefano*, „Twój Styl” 2015, nr 3, <https://www.styl.pl/magazyn/news-oriانا-fallaci-samotna-prowokatorka,nId,1673587> [dostęp: 17.09.2018].

pytań¹⁰. Warto się zatem przyjrzeć, czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – autorka ta przyczyniła się do budowania własnej legendy, oprócz dziesięcioleci intensywnej pracy najpierw dziennikarskiej, a potem pisarskiej.

Santo L. Aricò uważał całą twórczość Fallaci, jak i ją samą, za przesiąkniętą już nawet nie egocentryzmem, a narcyzmem¹¹. Tom *Wywiad z sobą samą. Apokalipsa* może być rzeczywiście uznany za przykład eksplicytnej autokreacji. Z kolei już wstęp do rodzinnej sagi, *Kapelusz cały w czereśniach*, informuje, że została ona podyktowana potrzebą samopoznania: „Dlaczego się urodziłam, dlaczego żyłam, kto lub co ułożyło mozaikę postaci, która od zamierzchłych lat była moim Ja” [KCC 7], doprowadzającą do paradoksalnego odwrócenia ról:

I wszyscy ci dziadkowie, babcie, pradziadkowie, prababcie, prapradziadkowie, praprababcie, praszczury i praszczurzyce, krótko mówiąc – wszyscy ci moi rodzice stali się moimi dziećmi. Ponieważ tym razem to ja ich urodziłam, dałam, a raczej przywróciłam im życie, które wcześniej od nich dostałam [KCC 11].

Emocjonalne zaangażowanie autorki-narratorki w rekonstrukcję losów przodków doprowadziło do utożsamienia z nimi, co znalazło wyraz w wielokrotnym przechodzeniu z narracji trzecioosobowej do pierwszoosobowej: zlanie się „inkarnacji” w jedno¹².

Każdy jednak zna siebie najlepiej, najprościej o anegdoty pochodzące z własnego życiorysu, jednostkowe skojarzenia i emocje filtrują bezlitośnie i barwią subiektywnym. Jak podobno stwierdziła Frida Kahlo: „Maluję autoportrety, bo siebie znam najlepiej”¹³. Czy można znaleźć ślady Fallaciańskiej autokreacji i elementy autobiograficzne we wcześniejszych utworach tej autorki? Czy będą do odszukania w zbiorze wywiadów, nastawionych przeciw na spotkanie z drugim człowiekiem? Za materiał analityczny posłuży nieprzełożony dotąd na język polski tom *Gli antipatici (Antypatyczni, 1963)*.

¹⁰ Polskie Radio, *Oriana Fallaci – mistrzyni zadawania celnych pytań* <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/931530,Oriana-Fallaci-mistrzynie-zadawania-celnych-pytan> [dostęp: 17.09.2018].

¹¹ S.L. Aricò, *The Unmasking of Oriana Fallaci. Part II and Conclusion to Her Life Story*, Pittsburgh 2013.

¹² Na przykład: „I jeśli zapytasz, która podróż z tych, które odbyłam w moich niezliczonych egzystencjach, w mojej przeszłości, była najsmutniejsza, nie odpowiem: ta, którą odbyłam jako Carlo, wracający do Panzano po daremnym oczekiwaniu na Piazza Signoria. Nie odpowiem: ta, którą odbyłam jako Maria Isabel Felipa [...], kiedy jechałam do Barcelony [...]. Nie odpowiem: ta, którą odbyłam jako Francesco, gdy wróciłam do Livorno [...]. Odpowiem: ta, którą odbyłam jako Anastasia, [...] [by] urodzić niechciane dziecko. Dziecko, które wypełniało już cały mój brzuch, aż po pachwiny. Ciężko mi, kopało mnie, prześladowało mnie swoją obecnością” [KCC 589].

¹³ „Me pinto a mí misma porque soy la persona que conozco mejor”. Zob. np. A. Rico, *Frida Kahlo: fantasía de un cuerpo herido*, Barcelona–Mexico 2004, wyd. III, s. 142; G. La Rosa, *Studio dell'iconografia dell'antica Grecia in rapporto ai temi dei vari artisti nel corso dei secoli*, Tricase (Lecce) 2015, s. 82.

Rozmowa

Mimo oczywistego istnienia form pisanych opartych na utrwalaniu rozmów¹⁴ wywiad prasowy jako gatunek jest późno datowany: na XIX wiek¹⁵. Doczekał się wszakże mnóstwa opracowań teoretycznych¹⁶ i realizacji praktycznych. Wywiad, obok reportażu, nastęrcza badaczom trudności przy klasyfikacji ze względu na swą pograniczną naturę, łączącą „niektóre cechy gatunków informacyjnych i niektóre cechy gatunków publicystycznych, a nawet literackich”¹⁷. Naturę gatunku Maria Wojtak określa esencjonalnie: wywiad to „informacja rozpisana na głosy”¹⁸. Igor Borkowski dodaje:

Wywiad można rozumieć wielorako, za każdym razem jednak naśladuje on w swej komunikacyjnej głębi sytuację interakcyjną, która jest najbardziej naturalna dla wszystkich użytkowników języka: dialogu (rzadziej polilogu [...]). Dzięki tej naturalności wywiad czerpie z żywiołu języka mówionego, potocznego, pozwala na przekazanie wielu skomplikowanych treści w sposób ciekawy i nienużący, daje poczucie pewnej kontroli nad tekstem i oczywistości „płynięcia” wypowiedzi od jednego pytania do kolejnego. Współcześnie wzrasta po-

14 Wystarczy przytoczyć chociażby antyczny trójpodział dialogu na: „sokratejski (naprowadzanie rozmówcy za pomocą pytań na trafne rozwiązanie), arystotelesowski (o charakterze moralistycznym) i lukianowski (o charakterze satyrycznym)”. Z. Lisiecka, A. Okuniewski, *Leksykon humanisty*, Białystok 2002, s. 57.

15 W „Zeszytach Prasoznawczych” możemy przeczytać: „Przyjmuje się na ogół, że twórcą wywiadu był James Gordon Benett [zachowała pisownię oryginalną – E.T.W.] w połowie XIX w., a pierwszym wywiadem był wywiad Benetta z poczmistrzem z Buffalo opublikowany w »New York Herald« 13 października 1835, a więc blisko 140 lat temu. Artykuł prof. Nixona w »Journalism Quarterly«, zrecenzowany w »Zeszytach« przesuwają jeszcze wstecz powstanie wywiadu prasowego jako gatunku o 3-4 lata”. (*Wprowadzenie do dyskusji o wywiadzie dziennikarskim*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1974, nr 1 (59) XV, s. 46; por. M. Wojtak, *Gatunki prasowe*, Lublin 2004, s. 239). W zagranicznych opracowaniach można znaleźć inne przykłady „pierwszych wywiadów”: rozmowę przeprowadzoną przez Jamesa Gordona Bennetta z Rosiną Townsend, świadkiem w sprawie morderstwa Ellen Jewett, opublikowaną na łamach „New York Herald” w 1836 (M. Rubery, *The Novelty od Newspapers. Victorian Fiction after the Invention of the News*, New York 2009, s. 112); albo streszczenie rozmowy z Johnem Quincyem Adamsem, przeprowadzonej przez Anne Royall, opublikowane na łamach waszyngtońskiego „Paul Pry” w 1831 r. (G. Farinelli et al., *Storia del giornalismo italiano. Dalle origini ai nostri giorni*, Torino 2004, s. 216).

Z kolei za pierwszy wywiad z osobą powszechnie znaną uznano rozmowę z prezydentem Martinem Van Burenem z 1839 r. (B. Chadwick, *Law & Disorder: The Chaotic Birth of the NYPD*, New York 2017, s. 46). Aczkolwiek Christopher Silvester, cytowany przez Lee-Potter, przyjmuje dopiero wywiad z 1859 r. Horace’a Greeley’a, wydawcy „New York Tribune”, z Brightamem Youngiem, przywódcą mormonów, za pierwszy wywiad ze sławą w prawie współczesnej formie. Dwadzieścia lat wcześniejsza rozmowa z ósmym prezydentem została odebrana przez George’a Turnbulla jako nazbyt opisowa (E. Lee-Potter, *Interviewing for Journalist*, New York 2017, wyd. III, s. 3-4).

16 W obrębie różnych nauk: medioznawstwa, geneologii, języko- i literaturoznawstwa.

17 W. Pisarek, *Gatunek dziennikarski: informacja prasowa*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1993, nr 3-4, s. 157.

18 M. Wojtak, *Wywiad prasowy. Informacja rozpisana na głosy*, [w:] eadem, *Gatunki prasowe*, Lublin 2004, s. 238-267.

pularność tego sposobu przedstawiania biografii ciekawych postaci poprzez przygotowywanie wywiadów-rzek [...]”¹⁹.

Nie dziwi więc medialna kariera wywiadu, markującego dodatkowo bezpośredniością i autentycznością sytuacji komunikacyjnej, i to w atrakcyjnej formie:

Gra rytmicznie postępujących po sobie akapitów krótszych (zwykle wypowiedź dziennikarza) i dłuższych (zwykle wypowiedź osoby udzielającej wywiadu) oraz odmiennych dla różnych kategorii uczestników środków typograficznych sygnalizujących wypowiedzi dziennikarza i osoby udzielającej wywiadu służy magicznemu dla mediów przyciąganiu wzroku czytelnika²⁰.

„Magiczna” dla odbiorcy jest też możliwość spotkania się poprzez wywiad (czy po Gombrowiczowsku „na wywiadzie”) ze znaną postacią świata polityki czy kultury, czasem swoim idolem. Wiele okazji do rozmów z VIP-ami swoich czasów miała Oriana Fallaci. Trzeba przy tym przypomnieć, że nim ta znana dziennikarka zaczęła przeprowadzać swoje epokowe wywiady z personifikacjami Władzy z minionych dekad, wcześniej spotykała się z różnego rodzaju celebrytami, czyli osobami zaludniającymi okładki prasy kolorowej zasłużenie lub niezbyt. W analizowanym tomie *Gli antipatici* autorka zebrała 18 rozmów z tego typu postaciami. Możemy więc przeczytać rozmowę ze znaną aktorką szwedzkiego pochodzenia Ingrid Bergman, hiszpańskim arystokratą Don Jaimem de Mora y Aragón, partnerką Togliattiego²¹ Leonilde Iotti, reżyserem Federikiem Fellinim, francuską gwiazdą Arletty, włosko-brazylijskim milionerem Franciskiem Pignatarim zwanym Baby, młodzieńką podówczas francusko-włoską gwiazdką Catherine Spaak, piłkarzem Giovannim Riverą, księżną Afderą Franchetti, toreadorem Antoniem Ordóñezem, XVIII księżną Alby Marią del Rosario Cayetaną Fitz-James Stuart y Silva, poetą i noblistą Salvatorem Quasimodo, aktorką Jeanne Moreau, reżyserem Alfredem Hitchcockiem, aktorką Anną Magnani, dyplomatą i play-boyem Porfirio Rubirosą Arizą, pisarką Natalią Ginzburg, muzykiem Gian Carlem²² Menottim. Ze względu na wielorakość profesji i ról interlokutorów, ich wieku i sytuacji osobistej, krajów pochodzenia i zamieszkania, temperamentów i rozmowności zbiór wywiadów okazuje się barwną mozaiką zbudowaną z antynomii i kontrastów. Sposobem temu okazuje się postać dziennikarki, owo „ja” na poły empiryczne, na poły

19 I. Borkowski, *Współczesny prasowy wywiad dziennikarski: techniki prowadzenia, opracowanie, publikacja*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej” 2011, nr 1, s. 58.

20 M. Kita, *Medialna moda na dialog*, [w:] *Dialog a nowe media*, red. M. Kita, J. Grzenia, Katowice 2004, s. 184.

21 Był współzałożycielem Włoskiej Partii Komunistycznej i filozofem marksistowskim.

22 Fallaci stosowała łączną pisownię jego imienia (Giancarlo), mimo że na płytach, partyturach i innych publikacjach muzycznych konsekwentnie stosowana jest pisownia rozłączna.

tekstowe, organizujące materiał rozmów i wstępów do nich, z których powoli wynurza się 19. portret – samej Fallaci.

Przeprowadzający wywiad a udzielający wywiadu – kto tu jest bohaterem?

Schemat strukturalny wywiadu pozostawia więcej przestrzeni osobie udzielającej wywiadu, dziennikarz powinien pozostać „katalizatorem”²³: prowokować rozmówcę do snucia opowieści, co może przebiegać dzięki użyciu różnych strategii, stąd mnogość typologii jego ról w wywiadzie²⁴. Są one naturalnie komplementarne, dynamicznie się kształtują, oddziałują na siebie wzajem i mogą być renegocjowane nawet w trakcie trwania rozmowy. Niemniej to przeprowadzający wywiad staje się decydentem jako osoba wybierająca temat i formę rozmowy, przedstawiająca rozmówcę oraz – zgodnie z kanonem – rozpoczynająca i kończąca interakcję, a przede wszystkim: stawiająca pytania. „W tej relacji, niezależnie od realnych układów łączących osoby, między którymi ona zachodzi, rola dominująca – z punktu widzenia tekstu – przypada temu, który zadaje pytania. To on steruje zachowaniem osoby, do której kieruje pytanie”²⁵.

Oriana Fallaci chętnie wykorzystywała ową kanoniczną dominację²⁶ i wpływającą z niej możliwość manewrowania zarówno rozmówcą, jak i czytelnikiem. By tego ostatniego bardziej przekonać do własnej wizji interlokutora, przed tekstem wywiadu umieszczała wstęp do niego.

By uzupełnić portret, nie zaś dla przyjemności okazania się złośliwą za wszelką cenę, poprzedziłam każdy wywiad w książce prezentacją czasem dłuższą, czasem krótszą, wyjaśniającą, jak doszło do wywiadu, jak on przebiegł i jak się zakończył. Opowiada ona również o innych sprawach, nie zawsze związanych z wywiadem, a nieuchronnie zawierających osąd rozmówcy. To nie spodoba się koneserom obiektywnego dziennikarstwa, dla których osąd jest brakiem obiektywizmu, ale mało mnie to obchodzi. To, co nazywają obiektywizmem,

23 M. Kita, *Język przeprowadzającego wywiad a język udzielającego wywiadu*, [w:] *Język w przestrzeni społecznej*, red. S. Gajda, K. Rymut, U. Żydek-Bednarczuk, Opole 2002, s. 105

24 Tomasz Stępień wyróżnił rolę wielbiciela, partnera i przeciwnika, Monika Worsowicz: ucznia, petenta, lustra, wielbiciela, prokuratora, eksperta i partnera, a Zbigniew Bauer – pośrednika, pośrednika-pomocnika, partnera-ucznia, partnera-eksperta, partnera-reprezentanta opinii publicznej. Interlokutor zaś może przyjąć według Stępnia rolę gwiazdy, specjalisty i eksperta, zaś zdaniem Joanny Szyłko-Kwas: wrogię rozmówcy, szybkiego rozmówcy, milczącego rozmówcy, rozmówcy „bez komentarza”, rozmówcy-krętacza, głądzącego rozmówcy, rozmówcy elokwentnego, rozmówcy-wielbiciela, rozmówcy-komentatora i monologizującego rozmówcy. Za: M. Ślawska, *O roli bohatera w kreowaniu wywiadu prasowego (na przykładzie rozmów ze Sławomirem Mrożkiem)*, „Postscriptum Polonistyczne” 2017, nr 1 (19), s. 214-215, 215-216.

25 M. Kita, *Wywiad prasowy. Język – gatunek – interakcja*, Katowice 1998, s. 67.

26 Potrafiła rozmówcy przypomnieć podział zadań, jak w przypadku Ordóñez, któremu powiedziała wprost: „to ja zadaję pytania” [A 194].

nie istnieje. Obiektywizm²⁷ to hipokryzja, zarozumialstwo, ponieważ wychodzi z założenia, że ten, kto dostarcza informacji, odkrył prawdę Prawdy [A 7²⁸].

Przedmowa do *Gli antipatici* ma zatem charakter w pewnym sensie programowy i wyjaśnia pobudki oraz przekonania autorki. Rzeczywiście, zebrane wywiady wyposażone są w różnej długości introdukcje (od liczących niespełna dwie strony do ponad sześćostronicowych). Fallaci tłumaczy, że idąc na wywiad, nie zamierzała wykorzystać go do publikacji w osobnym tomie

[...] i w konsekwencji nie powiedziałam, że opowiem w książce to, czego magnetofon nie widział i nie słyszał. Całkiem więc możliwe, że [rozmówców] niezbyt uraduje ten pomysł i pozbawią mnie swojej przyjaźni, jeśli takowa była, nie zaprzyjaźnią się, jeśli taki mieli zamiar, podwoją wrogość, jeśli ta już istniała. Ale jeszcze bardziej prawdopodobne, że zaczną krzyżeć, że zostali zdradzeni. Strasznie mi przykro, ale daleka od chęci zdrady, moja dusza jest czysta, zdradzając ich: moje sumienie czyste jak sumienie dziecka. Nie czułam się w porządku, gdy wracałam do tych wywiadów w „L'Europeo”²⁹, ponieważ zauważałam zawsze, że nie powiedziałam o nich wszystkiego. Teraz, gdy powiedziałam wszystko, nawet to, co przemilczałam, o ile to przemilczałam, czuję się lekka, jakby mi z serca spadł wielki ciężar. Czuję się nieskazitelna, gotowa lecieć do raju – w przypadku, gdyby któryś z nich wyzwał mnie na pojedynek i strzelił przedź ode mnie [A 7-8].

Ironiczna przedmowa wyjaśnia autorską strategię i wprowadza w klimat rzeczonych portretów. I tak na przykład w introdukcji do wywiadu Ingrid Bergman zostaje porównana do niespokojnego Peera Gynta [A 9, 10], Leonilde Iotti do przeoryszy [A 51], a Gian Carlo Menotti do demona [A 325 i dalej]. Możemy w nich przeczytać, że Magnani nienawidziła śmierci i bliźnich [A 275], że spotkana później, po odbytej rozmowie, Spaak zachowywała się tak, jakby nie znała dziennikarki [A 131], że don Jaima wypełniał donkiszotowski smutek [A 34], a Quasimodo, zdobywszy Nobla w 1959 roku, „jeszcze³⁰ z niego nie wyzdrowiał” [A 223]. Wstępy te pozwalały też przemycić fragmenty wywiadów usunięte przez rozmówcę – jak to się stało w przypadku Afdery Franchetti³¹ [A 166], lub przypuszczenia co do ich odbioru – Quasimodo miał wedle autorki po lekturze zapisu rozmowy obrzucić ją stekiem ohydnych wyzisk [A 225]³².

27 A jednak wywiad z Bergman zaczyna od słów: „Pani Bergman, wywiad, który zaraz z panią przeprowadzę, opiera się na dziennikarstwie najbardziej obiektywnym i najbardziej niedyskretnym, jakie by mogło istnieć, jak sądzę. Ten magnetofon nagra wszystko to, co mówimy, a potem słowo po słowie to spiszę” [A 10-11].

28 A odsyła do *Gli antipatici*, SSM – do *Se il Sole muore*, KCC – do *Kapelusza całego w czereśniach* (p. Bibliografia). Cytaty z pierwszej analizowanej tu pozycji zostały przetłumaczone przez autorkę niniejszego tekstu.

29 Wszystkie wywiady składające się na *Gli antipatici* zostały wcześniej opublikowane na łamach tego poczytnego tygodnika.

30 Fallaci przeprowadziła wywiad z poetą w 1963 r.

31 Natomiast gdy Arletty poprosiła o usunięcie fragmentu dotyczącego oczu, Fallaci tego nie uznała i w wywiadzie pojawił się nie tylko ten fragment, ale i nawet zlekceważona prośba [A 95].

32 Analiza wypowiedzi bohaterów przywołanych wywiadów nie wpisuje się w tematykę niniejszego opracowania i zasługuje na osobny, obszerny tekst.

Jednak i o sobie samej Fallaci pisała w nich dość obszernie i bez zahamowań. To z nich dowiadujemy się, między innymi, że (jak podkreśliła sama dziennikarka) chociaż nie faworyzowała płci pięknej, „w tych spotkaniach to kobiety zawsze okazywały się inteligentniejsze od mężczyzn” [A 53], a najlepszą z nich, wzbudzającą „najlepsze uczucia” była Natalia Ginzburg [A 309]; że Anna Magnani była jedyną aktorką, jaką знаła, wysyłając dziennikarzom telegram z podziękowaniami, i że mimo iż była w gościnie u tej aktorki wielokrotnie, nigdy nie zobaczyła jej syna [A 274]; że po czterech godzinach nieustannego notowania podczas rozmowy z Pignatarim jej ręka odmówiła posłuszeństwa na dwa dni: „krzyczałam z bólu, nawet jeśli tylko trzymałam w palcach szminkę” [A 109]; że to w wywiadzie z Ingrid Bergman po raz pierwszy użyła magnetofonu [A 10] i że wcześniej trzykrotnie podejmowała próby rozmowy z nią³³; że szczerze podziwiany przez nią „mój najdroższy” Hitchcock³⁴ [A 254-255] nie potrafił wymyśleć finału z suspensem do jej przygody³⁵, będącej przecież „doskonałym Mac Guffinem” [A 237]; że nie znosiła jeść kolacji z aktorami ani nawet podwieczorku: „lęk, że zapraszają mnie, bym im poświęciła dwie linijki reklamy, mnie poniża, upokarza” [A 123]; paraliżowały ją również spotkania z dwudziestolatkami wyzutymi z obaw i nieśmiałości, „starymi już przed dorostaniem” [A 148]; że spotkanie się z najprzeróżniejszymi osobami anulowało wszelkie jej kompleksy czy onieśmienie [A 304]; że Afdera Franchetti³⁶ miała uzupełnić portret Martine z *Penelopy na wojnie*, nad którą wówczas autorka pracowała [A 164] i że arystokratka wprowadziła ją do nowojorskiej socjety i zaznajamiała z nowymi modami tamtej jesieni³⁷, która okazała się wspaniałym, najbardziej rozrywkowym czasem, jaki Oriana spędziła kiedykolwiek [A 165]; że często bywała w posiadłości w Mount Kisco³⁸ Menottiego i jego partnera, Samuela Barbera, ale po rozmowie z Gian Carlem wiedziała o nim mniej niż przed nią [A 324-326]; że Ordóñez łakomie na nią spoglądał³⁹ [A 190], a z powodu wygrzebania z jej torebki pieniędzy bez jej wiedzy i pozwolenia został spoliczkowany oraz wyzwany od krowich pastuchów i faszystów [A 191]; że don Jaime stosował się do jej rad i to dzięki niej m.in. grał na

33 Niezbyt usilnie wszakże: „Poprosiłam ją o wywiad, odpowiedziała »Nie jestem zainteresowana«, odpowiedziałam »Ja tym bardziej« i sobie poszłam” [A 10].

34 „Jeśli się pan rozwiedzie, to ja za pana wyjdę” [A 265].

35 Oriana, ruszając w podróż, by przeprowadzić wywiad z reżyserem, zapomniała o pozostawionej na gazie makinetce. Więc rzuciła klucz do mieszkania przez okno pociągu, wykrzykując adres, w nadziei, że nieznamy przyjdzie z odsieczą, nim cały budynek wybuchnie [A 257].

36 Obok ostatniej żony Vincente’a Minnellego, Denise (chodziło o Danicę Radosavljević) [A 164].

37 Jak na przykład twist.

38 Fallaci pisała „Kisko” [A 324 i dalej].

39 „Zdarzało się czasem, że jego uśmiech stawał się mniej niewinny, jego wzrok nieco mniej czysty [...]. Jeśli noc skończyłaby się jak u byków – zdawały się mówić jego oczy – jak zazwyczaj kończy się dłuższe przebywanie razem byka samca i byka samicy [*sic! di un toro maschio e di un toro femmina*: być może ten zoologiczny lapsus miał mieć wydźwięk żartobliwy – E.T.W.], tym lepiej: zupełnie o nic nie prosił, nie obrażał Pana” [A 190].

fortepianie w rękawiczkach czy nosił gardenię w butonierce [A 29-30]; że nie uwierzyła w komplementy Jeanne Moreau pod adresem *Penelopy na wojnie* [A 239]; że wystrzeliła się („bo nigdy nie wiadomo”, jak to określiła) w najlepszy kostium Chanel, ułożyła włosy u Alexandre’a, umalowała się z najwyższą starannością i użyła wspaniałych, kwiatowych perfum na spotkanie z Rubirosą, po czym ów odpychający i niezbyt bystry – jej zdaniem – mężczyzna całkowicie ją rozczarował, a rozmowa z nim okazała się takim wysiłkiem, że Oriana straciła trzy kilogramy – tyle, co Gordon Cooper w kosmosie [A 288-289]; że „złośliwy duszek” nakłaniał ją w Hiszpanii o rozmawianiu o Falandze [A 210]; że jej bliscy zginęli w niekomunistycznej frakcji ruchu oporu [A 52].

Wojna i inne wspomnienia

Już we wczesnych publikacjach książkowych Fallaci widać jej zainteresowanie historią najnowszą. Wracają też reminiscencje z okresu wojny:

Słuchałam jej [Natalii Ginzburg] w milczeniu, powstrzymując po raz pierwszy, odkąd przeprowadzam te wywiady, wielką chęć płaczu i wydało mi się, że znów jestem dzieckiem, kiedy również my, choć nie byliśmy Żydami, żyliśmy w strachu przed alarmem, w niepewności zapowiadającej przyjaciela przychodzącego ci pomóc lub faszysty przychodzącego ci aresztować. Raz doświadczonego zła się nie zapomina, jak napisała kiedyś. I z jej zdań, suchych, skromnych, powracała do mnie tamta udręka, niepokój tamtych dni, lęk wywołany liścikami, które miałam dostarczyć i być gotowa, by je zjeść, jeśli zatrzymałby mnie faszysta, mój ojciec mówi prędko, dziecko, leć powiadomić, że tamten został aresztowany, pędem na rower, proszę pana, tato powiedział, żeby tam nie iść, tamten został aresztowany, Chryste!,⁴⁰ dziecko, powiedz swojemu ojcu, że również ów został aresztowany, niech śpi gdzie indziej dziś w nocy; a potem wspomnienie poranka, kiedy tato został aresztowany, pośrodku placu, z innymi trzema, i my na niego czekaliśmy, a on nie wracał, czekaliśmy po południu, wieczorem, w nocy, następnego ranka, następnego popołudnia, następnego wieczoru, następnej nocy, a on nie wracał, a my nawet nie wiedzieliśmy, że został aresztowany, aż się dowiedzieliśmy i nawet pozwolono nam go zobaczyć, mi i mamie, w więziennej rozmównicy: człowieczka bez paska, krawata, sznurówek, twarz żółta i spuchnięta od ciosów, łagodny głos powtarzający nie martwcie się, najwyżej wyślą mnie do Niemiec, a jak mnie wyślą, spróbuję wyskoczyć z pociągu. Tylko że mój ojciec wrócił, a Leone Ginzburg nie [A 307].

Przywołany epizod będzie powracać często w utworach Fallaci: od *Se il Sole muore* (*Jeśli Słońce umrze*, 1965) po *Oriana Fallaci intervista sé stessa. L'Apocalisse* (*Wywiad z sobą samą. Apokalipsa*, 2005), co świadczy o przebytej traumie⁴¹. Prosta, dynamiczna

40 Interpunkcja oryginalna.

41 „Zdarzenie jest potencjalnie traumatyczne, jeśli jest postrzegane (świadomie lub nieświadomie) jako zagrażające życiu. [...] przerażające doświadczenie życiowe, konfrontujące człowieka z uczuciem strachu, bezradności, horroru”. A. Radny, *Wpływ traumy na psychikę. Psychoterapia ofiary*, „Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie”, t. 57: „Neurokognitywistyka w patologii i zdrowiu 2009-2011”, nr Sympozja I, Szczecin 2011, s. 106-107.

„Hipermnezja to intruzywne, natrętne powracanie wbrew woli ofiary wspomnień związanych ze zdarzeniem urazowym, rozpamiętywanie traumatycznych sytuacji, zagłębianie się w urazowych

narracja wchłaniająca mowę niezależną, naszpikowana powtórzeniami, jest wyrzuconym jednym tchem wyznaniem o minionym cierpieniu, którego cień ciągle wszakże prześladowuje: „Psychika [...] nie dostrzega [bowiem] upływu czasu pomiędzy traumatycznym zdarzeniem a chwilą obecną, jakby była zawieszona w czasie – mózg »czyta« je, jak gdyby traumatyczne zdarzenie działało się aktualnie”⁴². Być może zainteresowanie polityką, aktualną sytuacją na scenie międzynarodowej wzięło się z owych trudnych doświadczeń.

Może to błąd, może mania, może kompleks. Ale jeśli zdarzyłoby mi się przeprowadzić wywiad z całym placem pełnym osiemnastolatków, wszystkich spytałabym o to, o co zapytałam Catherine Spaak: kim był Hitler, kim był Mussolini, czym były obozy koncentracyjne w Niemczech, co się stało w Hiroszimie; za każdym razem pewna, że zderzę się z ich niewiedzą i obojętnością. Już to miało miejsce, zawsze dzieje się to samo. Na moje bolesne zdumienie reagują: „Ale to moja wina, że mnie wtedy nie było? [...]”. No to nawet nie tracę czasu, by im odpowiadać, że mnie też nie było, gdy Mussolini zorganizował Marsz na Rzym, a jednak wiem, czym był [...], ponieważ uczyłam się, czytałam książki, pytałam, słuchałam. Zamiast pokazywać mój akt urodzenia i dowodzić, że też jestem dość młoda, wypytuję ich, co się stało na Węgrzech, na Kubie, w Jerozolimie podczas procesu Eichmanna i co się dzieje w Hiszpanii, kim jest Franco, a kim Salazar [...] [A 127].

Ale młodzież znów nie wie, płacze się w przypuszczeniach i ogólnikach. Fallaci twierdzi, że spotkało ją to we Francji, Anglii, Niemczech, Szwecji, Norwegii, Danii, Belgii, Stanach Zjednoczonych, więc zakłada, że w Rosji jest podobnie. Poszła nawet – w drodze „edukacyjnego” wyjątku – na kolację i na film o francuskim ruchu oporu z Tomášem Miliánem. Młody aktor okazał wszakże tradycyjną ignorancję i znudzenie, gdy Fallaci próbowała mu wyjaśnić historyczne tło filmu: „[...] spróbowałam przekształcić bolesną tragedię, jaką przeżyłam jako dziecko, w westernową opowieść, która zainteresowałaby Syjamczyka” [A 128]. Dziennikarka nie ukrywała żalu względem młodszego pokolenia, urodzonego „w czasach pokoju i względnego dobrobytu”:

Nigdy nie widzieli bomb rozwalających ci dom, ani twarzy twojego ojca pobitego na śmierć⁴³ w celi gestapo, ani twarzy twojej matki, która poszła szukać swojego męża i została wyśmiana i doradzono jej niech pani włoży żałobę, bo jutro pani mąż będzie rozstrzelany. Nie zaznali rozdzierającego pragnienia na wspomnienie czekolady, ani kłującego upokorzenia, gdy się wyciąga rękę po biały chleb do żołnierza wojsk alianckich, ani wspaniałego smaku polenty, kiedy myślisz, że od piętnastu dni nie wyją syreny i nie gwizdzą granaty, by wybuchnąć tam, gdzie babcia została zamordowana: wojna się skończyła [A 129].

wspomnieniach oraz powtarzające się koszmary nocne dotyczące zdarzenia”. M. Gawinecka, I. Łucka, A. Cebella, *Pamięć zdarzeń traumatycznych*, „Psychiatria” 2008, t. 5, nr 2, s. 65-69.

⁴² A. Radny, *op. cit.*, s. 109.

⁴³ Autorka używa tego wyrażenia (*picchiato a morte*), choć jej ojciec, Edoardo Fallaci, nie zmarł w wyniku pobicia.

Fallaci wprawdzie stwierdziła, że nie obwinia o to młodych, że co najwyżej im zazdrości i się z nimi cieszy, jednak w narracji dominują rozgoryczenie i uraza, że nowe pokolenia nie zadają sobie trudu, by choć trochę poznać XX-wieczną historię, pretensja o ich indyferencję.

Kiedy ja jadę na wieś, do Chianti, i przechodzę przed amerykańskim cmentarzem wojskowym, i widzę ten bezmiar białych krzyży i gwiazd Dawidowych, za każdym razem ściska mnie w żołądku i chce mi się płakać. Kiedy ja przechodzę koło ścieżki, gdzie zastrzelono moich przyjaciół, a ta ścieżka dziwnie przypomina tę, na której na długie miesiące pozostały na powierzchni ziemi szczątki trzech biednych żołnierzy niemieckich w wieku szesnastu, osiemnastu i dwudziestu lat, za każdym razem ściska mi się serce, mam ochotę kłąć. Oni natomiast przechodzą, nie widząc, patrząc, nie wiedząc, że pewne rzeczy należy wiedzieć, ponieważ mogą się powtórzyć, powtarzają się w inny sposób, porywając także ich [A 129].

Potrzeba pamiętania, by nie powrócił wojenny koszmar, pojawiała się u wielu autorów. Podobny apel wystosował na przykład Primo Levi w *I sommersi e i salvati* (1986, *Pogrążeni i ocaleni*, 2007). Na tym jednak nie koniec: Fallaci oskarżyła młodych nie tylko o egoizm i znieczulicę, ale również o nieumiejętność czerpania radości z życia i postawiła się w opozycji do nich⁴⁴:

[...] czuję się od nich [...] starsza i młodsza, bo zauważyłam śmieszna sprawę: że jestem od nich weselsza i, kiedy się bawię, bawię się dużo lepiej, kiedy się śmieję, śmieję się głośniej. Nigdy nie jestem poważna, a oni zawsze. Ja ciągle jestem sentymentalna, a oni nigdy. Pewnie i z tego powodu ja kocham moich rodziców, szanuję ich i poważam, tymczasem oni kochają swoich słabo, mało ich szanują i poważają: jakby nie przymierzając byli niewygodnymi resztkami z okresu, który ich nie interesuje i którego nie chcą znać [A 130].

Zaimki przysłowne, przeczący „nigdy” i upowszechniający „zawsze”, bardzo radykalizują tę ocenę. Zestawienie jednostki i wielomilionowej rzeszy ludzi (skoro dziennikarka mówiła o wielu krajach), siłą rzeczy ogromnie zróżnicowanych, jest oparte na stereotypach, zatem mało logiczne. Chyba że autorka chciała jedynie podkreślić własną wyjątkowość na tle zalewu miernotą i osąd miał charakter czysto retoryczny (acz epatowanie przeświadczeniem o własnej świetności dalej wydaje się nie na miejscu). To, co najistotniejsze jednak w przywołanym cytacie, to kolejny fallaciński lejtmotyw: miłość do rodziców. I na nim będzie się zasadzać cała rozmowa ze Spaak, żywiącą – całkiem uzasadnioną – żal do matki i ojca, niespecjalnie zainteresowanych córką⁴⁵. Według dziennikarki „prawie cały wywiad był przerażającą diatribą przeciwko temu tacie, co miał trzy żony i tej mamie, co zabawia się tańczeniem cza-czy” [A 130]. Fallaci irytował dodatkowo neoficki zapal religijny Spaak (przyjęła katolicyzm wbrew antykle-

44 Swoją drogą taki zarzut sformułuje też pod adresem amerykańskich astronautów w *Se il Sole muore* i będzie ich pouczać, jak należy żyć – oczywiście jak ona sama [SSM 464-465].

45 Claudine była aktorką, a Charles scenarzystą i woleli oddawać się światowemu życiu niż wychowywać dwie córki.

rykalizmowi rodziny), a całą sytuację komplikowała zaawansowana ciąża młodziutkiej gwiazdki.

Muszę coś pani powiedzieć, Catherine, dla mnie ta rozmowa jest najtrudniejszą spośród dotychczas przeprowadzonych. Nie wiedzieć czemu, kiedy rozmawiam z młodzieżą, czuję się niekomfortowo: jakbym mówiła po chińsku, oni po grenlandzku, a nasze niezrozumiałe zdania gubią się na wietrze. Dzieli nas tylko wojna, a jakbyśmy żyli na różnych planetach. A pani w dodatku mnie dezorientuje: ta dziecięca buzia, ten matczyzny brzuch... nie umiem pogodzić dystansu pani pacholących rysów z przyziemnym faktem, że za miesiąc urodzi pani dziecko [A 131].

Na domiar złego Catherine w ogóle nie interesowała się poczynaniami stryja, Paula-Henriego Spaaka, belgijskiego polityka, wieloletniego premiera i ministra spraw zagranicznych, będącego też w międzyczasie sekretarzem generalnym NATO, przewodniczącym Zgromadzenia Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali oraz przewodniczącym Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych. Zatem niechęć Fallaci względem Catherine mogła karmić się różnymi pożywkami. I choć dziennikarka wyznała, że „wybaczyła jej” [A 131], można uznać, iż wspomniane późniejsze „nierozpoznanie” jej przez aktorkę tylko utwierdziło Fallaci w negatywnej ocenie.

Z zupełnie innym nastawieniem podchodziła do wywiadu z Arletty, wielką gwiazdą kina francuskiego lat 30. i 40.:

Kiedy Arletty otwierała szeroko swoje magiczne oczy w filmie *Brzask* i uwodziła Jeana Gabina, [...] chodziłam do podstawówki [...]. Niemcy, to był 1938 rok, przygotowywali inwazję na północno-zachodnią Europę⁴⁶, świat drżał w oczekiwaniu na katastrofę, a nad katedrą nauczycielki wisiał portret Mussoliniego i Wiktora Emanuela, króla Włoch i cesarza Etiopii [A 91].

Wówczas Oriana chodziła do kina tylko na filmy z Shirley Temple („zazdrościłam jej dołeczka w brodzie i masy loków” [A 92]), jej ojciec podziwiał Gretę Garbo, a matka Normę Shearer. Istotą przywołanego cytatu jest wszakże fakt umiejscowienia filmu w kontekście wydarzeń historycznych. Fallaci kontynuuje wspomnienia już w lżejszym tonie:

Pierwszy raz usłyszałam o Arletty kilka lat po wojnie, a poznałam jej twarz w drugiej liceum, tego dnia, kiedy kolega ze szkoły zabrał mnie na *Les enfants du Paradis* [...]. Wówczas nic nie wiedziałam o Prévertcie czy Carné, o złotej epoce kina francuskiego [...]: mnie fascynował Sartre. Jakby tego było mało, rzadko wychodziłam z chłopcami, a właściwie nigdy. A ponieważ ten chłopiec trzymał mnie za rękę przez cały film, inaugurując w ten sposób szczególnie i ekscytujące doświadczenie, nie widziałam wiele, pamiętam malutko. Ale pamiętam, precyzyjne jak pieszczota lub spoliczkowanie, rozdzierające jak pierwsza miłość, oczy Arletty. I z powodu tych oczu, a nie dla Préverta czy Carné, wróciłam, by znów ją obejrzeć – nauczyłam się kochać obrazy, o których mówienie „Nie znam ich” równa się kupieniu sobie

46 Mamy tu do czynienia z dwiema nieścisłościami: po pierwsze *Brzask* (*Le jour se lève*) wszedł na ekrany kin w 1939 roku, a po drugie Rzesza nie szykowała się do ataku na Islandię.

świadectwa ignorancji. Podziwiałam ją, marzyłam o jej autografie. Nie odwiedła mnie od tego nawet plotka, że była kolaborantką podczas okupacji niemieckiej czy że przynajmniej była u nazistów, podczas gdy jej rodacy ginęli, walcząc jako *maquis* [A 92].

To świadczyło o prawdziwym uwielbieniu dla kunsztu aktorskiego Francuzki ze strony dziennikarki, bowiem dla tej ostatniej kolaboracja była jedną z największych podłości, nawet samo podejrzenie o nią wywoływało w Fallaci niesmak. W analizowanym wstępie do wywiadu z Arletty dziennikarka przyznaje, że wizyta u podziwianej gwiazdy oznaczała dla niej rozmowę z legendą, niepoznanym światem, utraconą kulturą [A 92]. A okazała się szokiem: spotkaniem „przykrym, nierealnym, okrutnym” [A 92]. I to daleko bardziej niż inne trudne konwersacje:

Przytrafiło mi się wiele niewesołych wywiadów, odkąd pracuję w tym zawodzie. Ten z Chetem Bakerem, leżącym w kaftanie bezpieczeństwa w domu wariatów w Hamburgu po aresztowaniu za narkotyki i płaczącym: widzisz, znów wpadłem – to był przykry wywiad. Ten z Malapartem, któremu zostało kilka dni życia i mówił: widzi pani, Oriano, moja kolej umierać, a ja skłaniałam go do mówienia, żeby zdążyć napisać artykuł przed jego śmiercią – to był okrutny wywiad. Ten z małą muzułmańską panną młodą, czekającą, aż ją poślubi mężczyzna, którego nigdy nie poznała i pozna go dopiero następnego ranka po wspólnej nocy – to był nierealny wywiad. Ale żaden jak ten z Arletty wyciągającą chude ręce staruszki, by dotknąć mojego czoła, nosa, ust, żeby zrozumieć, kim jestem [...] [A 92].

Fallaci wiedziała o chorobie oczu Arletty, ale nie wiedziała, jak zła była sytuacja. W dawnej gwieździe poraziły ją niepełnosprawność, starcze ciało, słabo odkryte prześwitującym trykotem, sianowate włosy i wyblakłe, nieruchome oczy. Tylko głos pozostał wspaniały oraz to, co mówiła: „Gdyby ktoś mnie spytał, kto zdobył mnie tym, co opowiadał, odpowiedziałabym Arletty: cyniczna, niewierząca, odważna Arletty” [A 93]. I najbardziej samotna, bo rzadko ktoś ją odwiedzał, a jako ateistka nie mogła się nawet pocieszać wizją pośmiertnej szczęśliwości. Również Fallaci zabrakło odwagi, by ją kiedyś jeszcze odwiedzić, co przyznała bez ogródek [A 93].

We wstępie do wywiadu z Natalią Ginzburg pojawiło się jeszcze inne wspomnienie, związane z początkiem samej rozmowy: z egzemplarzem *È stato così* (1947, *Było tak*) palermitańskiej pisarki, który Oriana kupiła zamiast tablicy logarytmów potrzebnej do szkoły – na obie publikacje nie było jej stać [A 304]. Wymiętolona kopia pełna była zapisków typu „Powtórzyć Bergsona i pragmatyzm”, „Przypomnieć sobie Herodota”, „Pożyczyć tablice logarytmów” [A 309]. I między innymi przez nią Oriana nie zdała wtedy z matematyki.

Kochałam tę małą książkę, ponieważ podobała mi się autorka, to, co o niej wiedziałam, była wdową po Leone Ginzburgu, zmarłym w wieku trzydziestu czterech lat w wyniku tortur i bicia podczas niemieckiej okupacji, i ponieważ podobał mi się jej styl: suchy, męski. Też chciałam pisać powieści, jak dorosnę i marzyłam o poznaniu jej, by poprosić o naukę, rady [A 304].

Poznanie Natalii Ginzburg pozostawało w zasięgu możliwości Oriany, bo pisarka była zaprzyjaźniona ze znajomymi jej ojca, wszyscy związani z grupą Sprawiedliwość i Wolność (*Giustizia e Libertà*). Jednak wtedy nie starczyło jej odwagi, z czasem zapomniiała o *È stato così* i zrozumiała, że w pisaniu „nie ma nauk ani rad, trzeba pisać samemu, bez naśladowania kogokolwiek, czerpiąc odkrycia ze swoich błędów i z trudu, będącego najbardziej samotnym trudem na ziemi” [A 304]. Pisarska samotność stanie się kolejnym motywem przewijającym się w utworach Fallaci.

Wracając do roku 1963 – dla Ginzburg dziennikarka pofatygowana się nawet na galę Nagrody Stregi: „nie miałam najmniejszej ochoty, by mieszać się z członkami absurdałnej partii zwanej literackim światem, nudnymi panami, którzy mówiąc, okazują się zawsze mniej inteligentni niż gdy piszą książki” [A 308], jednak ciekawość i chęć sekundowania pisarce zwyciężyły. Atmosfera na uroczystości przypominała Fallaci „wiejskie święto albo wybory Miss Czegoś” [A 308], zaś gdy ogłoszono wyniki i wyszło na jaw, że nagrodzono powieść Ginzburg⁴⁷, onieśmienie pisarki skojarzyło się Orianie z jej ciotką, gdy ta pewnego razu wygrała zastawę stołową w lunaparku [A 308-309]. I dodała:

Jasne, że do nikogo jak do Natalii Ginzburg tytuł tej książki, *Antypatyczni (Gli antipatici)*, pasuje tak znikomo, [...] [więc] należy go traktować jak grę, żart. [...] Mówi [ona] [...], że kiedy się pisze, należy zapomnieć o uczuciach, używać w ich miejsce dystansu i ironii. I ja myślę, że ma całkowitą rację – ale pisząc o niej, nie jestem i nie będę w stanie nigdy zapomnieć o uczuciach, które we mnie wzbudza, użyć drogiej jej i mi ironii. Kartkę z napisanymi przez nią jej powykręcaną, dziecięcą kaligrafią wersami o [mężu] [...] oprawiłam w ramkę i powiesiłam w moim pokoju [A 309].

Wywiad z Natalią Ginzburg to jedyny w omawianym tomie i jeden z nielicznych w całej dziennikarskiej działalności Fallaci przykład rozmowy, podczas której przyjmuje ona postawę mogącą kojarzyć się z uczniem, wielbicielem czy partnerem-ekspertem i odstępuje od bycia ofensywną lub prześmiewczą. Z kolei pełnia niby żartobliwej, a jednak prokuratorskiej wręcz zjadliwości objawiła się w wywiadzie z Fellinim i poprzedzającym go wstępie. Zaczyna się on od historii znajomości z reżyserem, datowanej na amerykańską premierę *Nocy Cabirii* (1957). Zaczęli wtedy chodzić razem na befsztyki do Jack's i kasztany na Times Square, Federico wstępował do Oriany na kawę z mlekiem, by ukoić tęsknotę za żoną, Giuliettą.

[...] przywitał mnie, jak to miał w zwyczaju, unosząc mnie w gorącym uścisku, obłapiając od szyi po kolana, przysięgając, że gdyby nie był mężem Giulietty, natychmiast by mnie poślubił. „No właśnie, dlaczego nie kochaliśmy się w Nowym Jorku? Och, jaka byłaś wredna, odtrącając mnie!”. I udawał, że zapomniiał, ma się rozumieć, że ani razu podczas naszych nowojorskich eskapad nie wysłał romantycznego znaku, cudzołożnej propozycji, które by nas oderwały od naszych flirtów [A 71].

47 *Lessico familiare* (Słownik rodzinny).

Po sześciu latach błyskotliwej kariery stał się jednak „świadomy opromieniającej go chwały” [A 71] i przystał na propozycję wywiadu, ale pod warunkiem przeprowadzenia go w restauracji podczas wspólnego posiłku. Po odsłuchaniu nagrania było jasne, że rozmowę trzeba powtórzyć. Fallaci specjalnie zmieniła pokój w hotelu na większy, nie bacząc na koszty, ale Federico nie stawiał się na umówione spotkanie [A 72] i – mimo obietnicy – nie przyszedł też kolejnego dnia [A 73].

[...] ciemność zapadała w salonie, gdzie onegdaj mieszkał Reza Pahlawi⁴⁸, na moje rozczarowane oczekiwanie, na moje roztrzaskane sztukmistrzostwo, na coraz bardziej irytującą niecierpliwość Dyrektora wydzwanającego z Mediolanu i dopytującego, na jakim jesteśmy etapie, czy przyszedł? [A 73]

Fallaci zaczęła się więc z magnetofonem koło sali projekcyjnej, ale i tu nie doczekała się Felliniego, który za to znów zadzwonił z wyrzutem, dlaczego Oriana nie stawiała się na spotkaniu. Okazało się, że następnego ranka lecą tym samym samolotem do Mediolanu, więc będą mogli porozmawiać. Jednak reżyser nie zdążył na ten lot, a Fallaci poprosiła znajomego, by przekazał Felliniemu wiadomość, by „poszedł do piekła i tam został, o ile w piekle też nie jest niepożądany” [A 74]. Na reakcję nie trzeba było długo czekać:

Byłam w redakcji, kiedy zadzwonił i tak wrzeszczał, że wszyscy go słyszeli, jak mi przypomniał, że Federico Fellini to wielki reżyser, artysta, wspaniały artysta, wydobywając z siebie głos, który sprawiłby, że ten gangster, co jego wystraszył na śmierć, sam umarłby ze strachu, śmiertelnie mnie obrażając, a ja wyobrażałam sobie jego grymas à la Mussolini, jego ślinę pokrywającą rosą telefon, jego spoconą gębę z wściekłości i oburzenia bluźnierstwem, jakie śmiałam popełnić. Próbowałam uprzejmię odwrócić obelgi, wyjaśnić, co w tym momencie o nim myślałam. Nie usłyszał mnie, nie słuchał mnie. I podczas gdy wszyscy się śmiali, komentując te wrzaski, cichutko odłożyłam słuchawkę [A 74].

Przy czym Fallaci – nie bez ironii – klęła się, że Fellini to pocziwina, tylko że „złe mu poszło, że poszło mu tak dobrze: nawet święty Antoni nie oparłby się nieszczęściu takiej fortuny, a to budzi emilijską gwałtowność ukrytą pod aparycją pacyfistycznego kota” [A 74]. Skruszony reżyser w końcu sam zorganizował spotkanie, a jego rezultatem był najmniej naturalny tekst z całego tomu, jako że każde zdanie było wielokrotnie zmieniane. „Kodeks napoleoński i amerykańska Konstytucja kosztowały mniej wysiłku niż ten cenny dokument” [A 75] – ironizowała dalej dziennikarka i przyznała, że naprawdę lubiła reżysera, co jednak zmieniło się po tej historii, przestała nawet być z nim na „ty”.

Fallaci chętnie dzieliła się z czytelnikiem nie tylko faktami ze swojego życia i ich interpretacją oraz wrażeniami i ocenami pod adresem rozmówców, ale nawet snami. We wstępie do rozmowy z Iotti opowiada swój koszmar:

Stoję pod murem, ręce związane z tyłu, a przede mną pluton z wycelowaną bronią. W pewnym momencie podchodzi do mnie ksiądz, który nie jest księdzem, a kobietą przebraną za

48 Fallaci przekreśliła nieco nazwisko: „Reza Pahlevi” [A 73].

księżda i tą kobietą jest posłanka Iotti. Ze słodkim uśmiechem posłanka Iotti mi zawiązuje oczy apaszką od Hermèsa, „dla mnie i tak jest zbyt frywolna”, a potem mówi „Rozumiesz, dziecińco, myliłaś się i należy cię wyeliminować. A teraz spróbuj pomodlić się ze mną”. Odpowiadam przekonana „Tak jest, proszę pani. Jak pani sobie życzy” i recytuję: „Synteza pochodząca z tezy i antytezy w dialektyce heglowskiej według praw materializmu historycznego pozwala wyciągnąć wniosek, iż teoria wartości dodatkowej...”. Przy wartości dodatkowej następuje wystrzał, a ja lecę do piekła, gdzie płonę, podczas gdy posłanka Iotti na ziemi utrzymuje, że katolicy nie są jej wrogami i śmierć papieża spowodowała jej rozpacz [A 53].

Przywołany sen można zinterpretować jako alegoryczny, mocno subiektywny portret tak Iotti, jak i przekonañ samej dziennikarki, zrównującej światopogląd z religią. Podobnie się dzieje w przypadku drugiej wizji:

[...] sniłam, że spaceruję z demonem [Gian Carlem Menottim] nad jeziorem. Demon trzymał mnie na smyczy; byłam po prawdzie, nieprzyjemne porównanie, czarną rzeczą na czterech łapach: dokładną kopią Foski [suczki muzyka]. Na brzegu jeziora zrywałam się ze smyczy i dawałam nura do wody, szczerząc się z radości. Woda mnie porywała, ale anielskimi ruchami demon natychmiast mnie ratował. W domu kładł mnie szlachetnie na łóżku i tu, ku zakłopotaniu obojga, odzyskiwałam moje kobiece kształty. Potrzebowałam naprawdę zimnego prysznicu, by iść na spotkanie [A 327].

Pozostawmy na boku wszystkie możliwe freudystyczne interpretacje i uznajmy ten *passus* za żartobliwą, erotyczną prowokację (zwłaszcza w świetle homoseksualizmu Menottiego i zamykającego akapit zdania). Chociaż Fallaci nie starała się wyjaśniać swoich snów i traktowała je jako szczególnie motywowaną anegdotę⁴⁹, obraz zakłęty w języku symboli do samodzielnego rozszyfrowania, nie wzbraniała się przed wpuszczeniem czytelnika do świata pozaświadomych fantazmatów.

Podsumowanie

Małgorzata Czermińska stwierdziła, że autorefleksja czy też rozważania egzystencjalne utrwalone w piśmie wymagają wysiłku i stanowią „swego rodzaju czyn duchowy”⁵⁰. Przy tym odpowiedzi zawarte w owej autokomunikacji zwrócone są nie tylko do autobiografa⁵¹. Obecność innych odbiorców zmienia ją zatem w przedstawienie: introspekcja przekształca się w interakcję. Jak pisał Goffman: „Posługując się terminologią Ichheisera, możemy powiedzieć, że jednostka działa tak, by w sposób umyślny lub mimowolny wyrazić siebie, a inni pozostają pod jakimś jej *wrażeniem*”⁵². Zasadniczym

49 Por. A. Okopień-Sławińska, *Sny i poetyka*, „Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1973, nr 2 (8), s. 8.

50 M. Czermińska, *O autobiografii i autobiograficzności*, [w:] *Autobiografia*, red. M. Czermińska, Opole–Gdańsk 2009, s. 5, 11.

51 *Ibidem*, s. 10.

52 E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2000, s. 32.

przejawem egzystencji społecznej jest autoprezentacja, czyli komunikowanie przez wypowiedzi, zachowania niewerbalne i działanie, „kim jesteśmy albo za kogo chcielibyśmy być uważani przez innych”⁵³, oraz kierowanie wrażeniem – dlatego próbujemy m.in. promować siebie. Wydaje się, że ta właśnie strategia legła u podstaw autobiografizmu Fallaci. Jak wynika z niniejszej analizy, dziennikarka chętnie mówiła o sobie. O ile w samych wywiadach była skupiona na rozmówcy (lecz i z nich możemy dowiedzieć się, że, na przykład, borykała się ze znalezieniem pomocy domowej [A 59] albo że towarzysz Pajetta uznał ją za „dziewczynę bez religii” [A 64]), o tyle we wstępach do nich mogła sobie pozwolić, by szerzej się czytelnikowi zaprezentować, by zaistnieć jako kolejny bohater omawianej książki. Opowiadała o sobie lekko, z dystansem, żartem, ironią, choć jednocześnie bardzo poważnie traktowała traumatyczny czas wojny, gdy działała w ruchu oporu u boku ojca jako łączniczka. Narracja autobiograficzna jest u Fallaci przesycona emocjonalnością i subiektywizmem. Nie ukrywa pewnych bolączek, na przykład obrzucania jej kalumniami przez „anonimowego faszystę” czy przez prawniczy tygodnik „Il Borghese” [A 288], albo rozczarowania ojca, gdy zdecydowała się pracować jako dziennikarka i porzuciła ledwie rozpoczęte studia medyczne⁵⁴ [A 149]. To daje wrażenie całkowitej szczerości. Autoprezentacja Fallaci ma przeważnie charakter zdobywczo-asertywny⁵⁵, pomiędzy afiliacją a dominacją, z ofensywnymi fragmentami ironicznie wypowiadającymi się na temat interlokutorów. Można więc uznać prawdziwość wstępnej hipotezy – rzeczywiście dziennikarka aktywnie przyczyniła się do budowania własnej legendy. Autobiograficzny podmiot, empirycznie-tekstowy, przedstawiał indywidualny ogląd rzeczywistości, będąc świadomym własnej wyjątkowości i podkreślając ją. W ten sposób stał się 19. bohaterem *Gli antipatici* na równi z jego rozmówcami. Mimo zarzekania się w przedmowie, że on tylko „prowokował monologi” [A 6] i że różni się od interlokutorów:

Nie uznaję ich za antypatycznych w znaczeniu etymologicznym, kategorycznym przypisywanym temu słowu, lecz w innym. Wszędzie się o nich mówi, wszędzie się o nich dyskutuje, omawia ich czyny, miłości, korridy, wiersze, gole, muzykę, wiece, filmy, miliardy, niedole, a ich sława jest tak rozległa, tak hałaśliwa, tak nieznośna, że nas dręczy, prześladowa, dusi, aż wołamy „Boże, co za wrzody na tyłku! Boże, ależ antypatyczni!” [...] Wyjaśniam to [...], by uprzedzić pytanie, dlaczego wśród [...] [nich] nie umieściłam siebie. Nie umieściłam, bo nie jestem sławna i siłą rzeczy jestem sympatyczna. Owszem, zawracam głowę, ale nie robię tego, opowiadając o sobie, o moich miłościach, o moich korridach, o moich wierszach, o moich golach, o mojej muzyce, o moich wiecach, o moich filmach, o moich miliardach,

53 E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna*, tłum. A. Bezwińska et al., Poznań 1997, s. 254.

54 „Jak chodziłam do gimnazjum, mój ojciec mówił »Chciałbym, żebyś została lekarzem« i fakt, że opuściłam sale do anatomii na rzecz gazet, sprawił mu ból: prawie jakbym je zostawiła, żeby zostać tancerką albo akrobatką” [A 149].

55 A. Szmajke, *Autoprezentacja. Maski, pozy, miny*, Olsztyn 1999, s. 62.

o moich niedolach. Zawracam ją, opowiadając, że zawracają ją inni – jak to wynika z tych wywiadów [A 5-6].

„Programowe” założenie zostaje metodycznie zlekceważone. Tekst z jego materiały językową staje się jednocześnie przestrzenią kreacji „ja” i świata. Fallaci mistrzowsko rozgrywa kartę fragmentaryczności i intertekstualności, wymagając od czytelnika zaangażowania i pewnej wiedzy. I to zarówno w obrębie strategii autobiograficznej (relacje między zrelacjonowanymi a faktycznymi zdarzeniami), jak i postawy autobiograficznej⁵⁶ (od autocytatów po refleksję autotematyczną⁵⁷). Natomiast charakter omawianych wstępów świadczy o podjęciu świadomej gry z konwencjami gatunkowymi (i wywiadu, i wielorako rozumianej autofikcji) bez pretensji do stworzenia spójnej i ciągłej narracji i/czy tożsamości.

Bibliografia

- Amé F., *Oriana Fallaci, 11 anni fa moriva la più famosa (e discussa) giornalista italiana*, 11 settembre 2017, https://www.iodonna.it/personaggi/interviste-gallery/2017/09/11/oriana-fallaci-la-rabbia-e-lorgoglio/?refresh_ce-cp [dostęp: 17.09.2018].
- Aricò S.L., *The Unmasking of Oriana Fallaci. Part II and Conclusion to Her Life Story*, RoseDog Books, Pittsburgh 2013.
- Aronson E., Wilson T.D., Akert R.M., *Psychologia społeczna*, tłum. A. Bezwińska i in., Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Borkowski I., *Współczesny prasowy wywiad dziennikarski: techniki prowadzenia, opracowanie, publikacja*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej” 2011, nr 1, s. 57-79.
- Chadwick B., *Law & Disorder: The Chaotic Birth of the NYPD*, Thomas Dunne Books, St. Martin's Press, New York 2017.
- Czermińska M., *O autobiografii i autobiograficzności*, [w:] *Autobiografia*, red. M. Czermińska, słowo/obraz terytoria, Opole–Gdańsk 2009, s. 5-17.
- Fallaci O., *Gli antipatici*, BUR Rizzoli, Milano 2009, V ediz.
- Fallaci O., *Se il Sole muore*, BUR Rizzoli, Milano 2010.
- Fallaci O., *Kapelusz cały w czereśniach. Saga*, tłum. Jarosław Mikołajewski, Monika Woźniak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.
- Farinelli G., Paccagnini E., Santambrogio G., Villa A.I., *Storia del giornalismo italiano. Dalle origini ai nostri giorni*, UTET, Torino 2004.
- Gawinecka M., Łucka, I., Cebella, A., *Pamięć zdarzeń traumatycznych*, „Psychiatria” 2008, t. 5, nr 2, s. 65-69.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

⁵⁶ J. Smulski, *Autobiografizm jako postawa i jako strategia artystyczna. Na materiale współczesnej prozy polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1988, LXXIX, z. 4, s. 83-101.

⁵⁷ Na przykład: „[...] w powieści nawet rzeczywistość staje się fantazją, fantazja staje się rzeczywistością, a z osoby, która może istnieć realnie, zrodzi się nowa, żyjąca i umierająca po swojemu [...]” [A 166].

- Jasińska A., *Oriana Fallaci: Samotna prowokatorka. Rozmowa Anny Jasińskiej z Cristiną De Stefano*, „Twój Styl” 2015, nr 3, <https://www.styl.pl/magazyn/news-oriانا-fallaci-samotna-prowokatorka,nId,1673587> [dostęp: 17.09.2018].
- Kita M., *Język przeprowadzającego wywiad a język udzielającego wywiadu*, [w:] *Język w przestrzeni społecznej*, red. S. Gajda, K. Rymut, U. Żydek-Bednarczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002, s. 105-110.
- Kita M., *Medialna moda na dialog*, [w:] *Dialog a nowe media*, red. M. Kita, J. Grzenia, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 171-188.
- Kita M., *Wywiad prasowy. Język – gatunek – interakcja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998.
- La Rochefoucauld F. de, *Maximes*, red. F.C. Green, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- La Rosa G., *Studio dell'iconografia dell'antica Grecia in rapporto ai temi dei vari artisti nel corso dei secoli*, Youcanprint Self-Publishing, Tricase (Lecce) 2015.
- Lee-Potter E., *Interviewing for Journalist*, Media Skills-Routledge, New York 2017, wyd. III.
- Lisiecka Z., Okuniewski A., *Leksykon humanisty*, Elan, Białystok 2002.
- Okopień-Sławińska A., *Sny i poetyka*, „Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1973, nr 2 (8), s. 7-23.
- Papuzzi A., *Professione giornalista: le tecniche, i media, le regole. Nuova edizione riveduta e ampliata con due capitoli inediti sull'informazione online e sul giornalismo politico*, con la collaborazione di A. Magone, Donzelli Editore, Roma 2010.
- Pisarek W., *Gatunek dziennikarski: informacja prasowa*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1993, R. XXXVI, nr 3-4 (135), s. 156-159.
- Radny A., *Wpływ traumy na psychikę. Psychoterapia ofiary*, „Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie”, tom 57: „Neurokognitywistyka w patologii i zdrowiu 2009-2011”, nr Sympozja I, Szczecin 2011, s. 106-119.
- Rico A., *Frida Kahlo: fantasía de un cuerpo herido*, Plaza y Valdes Editores, Barcelona–Mexico 2004, wyd. III.
- Rubery M., *The Novelty of Newspapers. Victorian Fiction after the Invention of the News*, Oxford University Press, New York 2009.
- Smulski J., *Autobiografizm jako postawa i jako strategia artystyczna. Na materiale współczesnej prozy polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1988, LXXIX, z. 4, s. 83-101.
- Szmajke A., *Autoprezentacja. Maski, pozy, miny*, Ursa Consulting, Olsztyn 1999.
- Ślawska M., *O roli bohatera w kreowaniu wywiadu prasowego (na przykładzie rozmów ze Sławomirem Mrożkiem)*, „Postscriptum Polonistyczne” 2017, nr 1(19), s. 213-229.
- Talbot M., *The Agitator. Oriana Fallaci directs her fury toward Islam*, 05.06.2006, <https://www.newyorker.com/magazine/2006/06/05/the-agitator> [dostęp: 17.09.2018].
- Wojtak M., *Gatunki prasowe*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004.
- Wojtak M., *Wywiad prasowy. Informacja rozpisana na głosy*, [w:] *eadem, Gatunki prasowe*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004, s. 238-267.
- Zucconi V., *Parola di giornalista* (1990), rozdz. 31 http://www.repubblica.it/online/parola_di_giornalista/trentuno/trentuno/trentuno.html [dostęp: 17.09.2018].

Teksty nieopisane

- «Era campionessa di antimoderatismo», 30/06/2007, <http://www.ilgiornale.it/news/era-campionessa-antimoderatismo.html> [dostęp: 17.09.2018].

Polskie Radio, Oriana Fallaci – mistrzyni zadawania celnych pytań <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/931530,Oriana-Fallaci-mistrzynie-zadawania-celnych-pytan> [dostęp: 17.09.2018].

Quell'amore della destra che lei si divertiva a irridere, 16.09.2006, <http://www.lastampa.it/2006/09/16/italia/quellamore-della-destra-che-lei-si-divertiva-a-irridere-LRoliUXnp-91MOhLd2HwUtJ/pagina.html> [dostęp: 17.09.2018].

*Wprowadzenie do dyskusji o wywiadzie dziennikarskim*⁵⁸, „Zeszyty Prasoznawcze” 1974, nr 1 (59) XV, s. 45-46.

Streszczenie: Oriana Fallaci – „dziennikarka, agitatorka, legenda” – przez dziesięciolecia intensywnej pracy dziennikarskiej, a następnie literackiej wytrwale budowała swoją legendę. Santo L. Aricò uważał, że cały dorobek tej włoskiej autorki jest przesiąknięty już nie tylko egocentryzmem, ale wręcz narcyzmem. Czy zatem w wywiadach przeprowadzonych przez Fallaci, skupionych przecież na spotkaniach z innymi ludźmi, można odnaleźć elementy autobiograficzne i ślady autokreacji? Materiałem analitycznym dla niniejszych rozważań był tom *Gli antipatici* (*Antipathics*, 1963; tłum. bryt.: *Limelighters*, 1967; tłum. amer.: *The Egotists: Sixteen Surprising Interviews*, 1968), który nie został jeszcze przetłumaczony na język polski. Zawiera 18 rozmów z celebrytami z lat 50. i 60. XX wieku, w tym z poetą i laureatem Nagrody Nobla Salvatorem Quasimodo, piłkarzem Giovannim Riverą, aktorką Anną Magnani czy dyplomatą i playboyem Porfiriem Rubirosą Arizą. Rozmowy te są poprzedzone wstępami przedstawiającymi okoliczności spotkania. Wstępy stają się przy okazji obszarem gry z konwencjami gatunkowymi, a także miejscem, w którym Fallaci mogła zaistnieć jako kolejna bohaterka analizowanego zbioru wywiadów.

Słowa kluczowe: Oriana Fallaci, wywiady, elementy autobiograficzne, podmiot autobiograficzny, autokreacja

Autobiographical elements in the collection of interviews by Oriana Fallaci, *Gli antipatici*

Summary: Oriana Fallaci – “journalist, agitator, legend” – persistently built her own legend during decades of intensive journalistic and then literary work. Santo L. Aricò considered her and all her work to be steeped not even in self-centeredness but in narcissism. So, is it possible to find traces of Fallacian autcreation and autobiographical elements in her interviews, focused though on meeting with other people? The analytical material will be the volume of *Gli antipatici* (*Antipathics*, 1963; British translation: *Limelighters*, 1967; American translation: *The Egotists: Sixteen Surprising Interviews*⁵⁹, 1968), which has not yet been translated into Polish. It contains eighteen conversations with celebrities of the 1950s and 1960s, including the poet and Nobel Prize winner Salvator Quasimodo, the football player Giovanni Rivera, the actress Anna Mag-

58 W *Dyskusji o wywiadzie dziennikarskim* udział wzięli: Stefan Ciepły, Paweł Dubiel, Edward Kamiński, Barbara Kolowca, Zofia Lewartowska, Władysław Masłowski, Jacek Maziarski, Bogdan Michalski, Walery Pisarek, Jacek Wódcz, *Wprowadzenie do dyskusji...*, s. 45-56.

59 The American volume includes only five interviews published in *Gli antipatici*.

nani or the diplomat and playboy Porfirio Rubirosa Ariza. These conversations are preceded by introductions presenting the circumstances surrounding the meeting. These introductions become a manifestation of the game with genre conventions, and a place where Fallaci could present herself to the reader in order to appear as the next character of the analyzed book.

Key words: Oriana Fallaci, interviews, autobiographical elements, autobiographical subject, autocreacion

NOTY O AUTORACH

MICHAŁ BANASZAK, mgr, absolwent filologii angielskiej i prawa; doktorant w dziedzinie literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego. Autor artykułów dotyczących angielskich poetów metafizycznych. Swoje zainteresowania badawcze koncentruje wokół zagadnień przekładu artystycznego. Temat przygotowywanej pracy doktorskiej dotyczy przekładów anglojęzycznej poezji George'a Herberta na język polski.

EMANUELA BEDNARCZYK-STEFANIAK, dr, absolwentka Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, Podyplomowych Studiów Biblijnych na PWT we Wrocławiu; członek Stowarzyszenia im. Romana Brandstaettera w Poznaniu; Lider Bibliodramy; wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w latach 2015-2019; wykładowca współczesnej literatury religijnej w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie. Autorka prac naukowych z zakresu literatury pięknej, teatru i filmu.

KATARZYNA BUGANIK, mgr, absolwentka Uniwersytetu Zielonogórskiego na kierunku filologia polska z historią o specjalności nauczycielskiej i komunikacji medialnej. Ukończyła również studia podyplomowe z teologii w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym im. Edyty Stein w Zielonej Górze. Dziennikarka „Gościa Niedzielnego”. Pracuje w zielonogórsko-gorzowskiej redakcji tego tygodnika. Zainteresowania: literatura okresu II wojny światowej ze szczególnym uwzględnieniem literatury Holocaustu; filmy wojenne; historia Kresów Wschodnich; ikona – jej symbolika i kult.

DOROTA HECK, prof. zw. dr hab., kierownik Pracowni Kultury Literackiej XX w. na Uniwersytecie Wrocławskim. Autorka 280 publikacji literaturoznawczych lub krytyczno-literackich, w tym 9 książek. W końcu lat 80. publikowała m.in. w „Kulturze Niezależnej”, „Twórczości”, w latach 90. XX w. w „Pamiętniku Literackim”, „Tekstach Drugich”, „Przeglądzie Powszechnym”, a w ostatnim dwudziestoleciu głównie w „Toposie”, „Arcanach”, „Perspektywach Kultury”. Wydała w ostatnich latach m.in.: *Personalista w czasach kolektywizmu: o twórczości Andrzeja Kijowskiego* (2002), *„Bez znaku, bez śladu, bez słowa”: w kręgu problemów duchowości we współczesnej literaturze polskiej* [G. Herling-Grudziński, C. Miłosz, T. Różewicz i in.] (2004), *Filologia i (jej) interpretacje* (2012), *Podręczny słownik*

literatury polskiej (2012, t. 1, 2014, t. 2), *Topika, tren i tło: o poezji Wojciecha Wencla* (2019). Interesuje się krytyką i eseistyką literacką, aksjologią, korespondencją sztuk, morfologią kultury i tradycjami filologicznymi we współczesnej retoryce literaturoznawczej.

ELŻBIETA GAZDECKA, dr, ukończyła polonistykę na Uniwersytecie Wrocławskim i rozpoczęła pracę zawodową jako nauczyciel języka polskiego w Zielonej Górze. Jednocześnie pracowała w zielonogórskiej Telewizji Przewodowej. W latach 90. prowadziła agencję reklamową Rekmedia. Następnie związała swoją karierę z bankami (obsługa VIP – BH, faktoring i leasing – WBK). W 2019 r. obroniła pracę doktorską *Konwencje gatunkowe powieści kryminalnych Joanny Chmielewskiej w kontekstach kulturowych*. Hobby: brydż sportowy i nowoczesne gry planszowe.

MONIKA KULESZA, dr hab., absolwentka filologii polskiej i historii sztuki. Doktorat z literaturoznawstwa opublikowała pt. *Aniołowie w poezji Adama Mickiewicza*, a habilitację (Lublin, KUL, 2018) uzyskała na podstawie książki *Słowacki medytacyjny. Późny etap życia i liryki Juliusza Słowackiego w świetle medytacji*. Trzon jej zainteresowań stanowią prace skupione wokół literatury i kultury romantyzmu lub nawiązujące do niej. Problematyce literackiej przygląda się także przez pryzmat sztuki, poszukując koincydencji w sferze ideowej oraz formalnej. Jej zainteresowania skupiają się przede wszystkim na sposobach wyrażania w literaturze i sztuce wartości duchowych, tak więc większość jej badań oscyluje wokół kategorii *sacrum* i zagadnień etycznych.

LUIZA RZYMOWSKA, dr hab., językoznawczyni i literaturoznawczyni, nauczycielka retoryki, miłośniczka kultury antycznej, uczennica prof. Jerzego Woroncza. Wykłada w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, gdzie kieruje Zakładem Współczesnego Języka Polskiego i specjalnością *Retoryka stosowana*. Członkini Zespołu Retoryki i Komunikacji Publicznej w Radzie Języka Polskiego przy Prezydium PAN. Opublikowała w Wydawnictwie Uniwersytetu Wrocławskiego trzy książki: w 2002 r. pierwszy polski przekład (z języka greckiego) wczesnośredniowiecznego apokryfu pt. *Dzieje Świętego Tomasza Apostoła* oraz dysertację doktorską pt. *Istota gnostycyzmu w świetle interpretacji pojęcia prawdy na przykładzie wybranych pism apokryficznych*, a w 2013 r. rozprawę habilitacyjną pt. *U źródeł pojmowania retoryki*. Jej obecne badania skupiają się wokół historii i teorii retoryki, analizy retorycznej tekstu, zastosowania retoryki w edukacji, problematyki twórczości, zagadnienia podmiotowości mówcy, fenomenu doświadczenia przemawiania bezpośrednio do słuchaczy oraz personalistycznego ujęcia komunikacji międzyludzkiej. Interesuje się również tekstami mistycznymi.

ANASTAZJA SEUL, dr hab., prof. UZ, ukończyła filologię polską w Zielonej Górze i teologię w Poznaniu. Od 1993 r. pracuje jako nauczyciel akademicki w Zielonej Górze. Obecnie jest zatrudniona na stanowisku profesora w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu

Zielonogórskiego. Doktorat z literaturoznawstwa (Poznań, UAM, 2000) wydała jako książkę *Biblia w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”*. Doktorat z teologii (Poznań UAM, 2004) opublikowała pt. *Jan Chrzciciel – Brat Pustynny według Romana Brandstaettera*. Habilitację z literaturoznawstwa (Lublin, KUL, 2015) uzyskała na podstawie książki *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Piękno*. Obecnie bada obecność literatury powszechnej w wypowiedziach Jana Pawła II.

EWA TICHONIUK-WAWROWICZ, dr, italianistka, literaturoznawczyni, związana początkowo z macierzystym Uniwersytetem Śląskim, obecnie pracuje jako adiunkt w Instytucie Neofilologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Autorka monografii *L'universo labirintico nella narrativa di Primo Levi* (Zielona Góra 2012) oraz przeszło 40 artykułów w języku polskim i włoskim poświęconych literaturze i kulturze Italii, ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Prima Leviego i Oriany Fallaci. Współredaktorka tomu *Płynne Włochy* (Katowice 2017), sekretarz redakcji serii wydawniczej *Scripta Humana*, organizatorka i współorganizatorka szeregu konferencji oraz seminariów naukowych i popularyzatorskich, w tym cyklicznych konferencji naukowych odbywających się podczas Dni Języków Obcych UZ.