

MAŁGORZATA CZERMIŃSKA

AUTOBIOGRAFIA DUCHOWA W DWUDZIESTOWIECZNEJ LITERATURZE POLSKIEJ

Samo postawienie problemu nie budzi najmniejszej wątpliwości: każdemu, kto czytuje tzw. pisma osobiste: dzienniki, autobiografie, pamiętniki, listy, raptularze, narzuca się z całą oczywistością przeświadczenie, że polskie dwudziestowieczne piśmiennictwo tego rodzaju posiada nieliczną może, ale za to znaczącą grupkę pozycji, w których problematyka filozoficzno-religijna odgrywa rolę nader istotną. Jeśli jednak próbować sprawę obejrzeć z bliska, zastanowić się nad granicami tej całości, nad jej tożsamością, a także nad wyraźnym wewnętrznym zróżnicowaniem, słowem, jeśli próbować ją zinterpretować i pytać, czy naprawdę istnieje autobiografia duchowa w literaturze polskiej, wyłaniają się natychmiast elementarne trudności. Przypomina to trochę paradoks św. Augustyna o czasie: „Wiem, czym jest czas, dopóki mnie nie pytasz”.

Otóż ta niepewnie zarysowana całość to *Pamiętnik* i *Listy* Stanisława Brzozowskiego, *Kłopot z istnieniem* Henryka Elzenberga, *Listy* Jerzego Lieberta, *Ex labyrintho* i *Nox atra* Karola Ludwika Konińskiego, *Zapiski więzienne* Stefana kardynała Wyszyńskiego, *Mój wiek* Aleksandra Wata, dziennik Jerzego Zawieyskiego i jego esej *Droga katechumena*, następnie *Ziemia Ulro* Czesława Miłosza i *Dziennik intymny mego N. N.* Zbigniewa Żakiewicza, *Notatnik 1965-1972* Anny Kamińskiej, druga część *Szkiców do oceanu* Zbigniewa Jankowskiego i *Krag biblijny* Romana Brandstaettera¹. Z jednej strony ta lista

¹ S. Brzozowski. *Pamiętnik*. Fragmentami listów autora i objaśnieniami uzupełnił O. Ortwin. Lwów 1913; S. Brzozowski. *Listy*. T. 1: 1900-1908; T. 2: 1909-1911. Oprac., przedmową i komentarzami opatrzył M. Sroka. Kraków 1970; H. Elzenberg. *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków 1963; J. Liebert. *Listy*. W: tenże. *Pisma zebrane*. T. 2: *Listy*. Zebrał, oprac. i komentarzami opatrzył S. Frankiewicz. Warszawa 1976; K. L. Koniński. *Ex labyrintho*. Przedmowę napisał K. Górski. Warszawa 1962; K. L. Koniński. *Nox atra*. Przedmowę napisał H. Bednarek. Warszawa 1961; S. Wyszyński. *Zapiski więzienne*. Paris 1982; A. Wat. *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*. Przedmowa Cz. Miłosza. Cz. 1-2. Londyn 1981. Wyd. 2 poprawione; J. Zawieyski. *Kartki z dziennika 1955-1969*. Wybór, wstęp i opracowanie J. Z. Brudnicki, B. Wit. Warszawa 1983; J. Zawieyski. *Droga katechumena*. „Znak” 10:1958 nr 43 s. 14-35; Cz. Miłosz. *Ziemia Ulro*. Warszawa 1982 (wyd. I Paris 1977); Z. Żakiewicz. *Dziennik*

może się wydać mocno niekompletna, z innej — przeciwnie — niektóre teksty chciałyby się skreślić w dążeniu do bardziej wyrazistej jednolitości. A jeśli pozostać na razie przy tym zestawie, to i tak trzeba go obudować innymi tekstami tych samych autorów, tekstami, które nie stając się bezpośrednio przedmiotem analizy, muszą jednak niby satelity krążyć nieustannie w polu uwagi.

Trzymajmy się więc tej intuicyjnie tylko uchwytnej oczywistości, że religijna problematyka dwudziestowiecznej autobiografii polskiej jest przede wszystkim zawarta w tej grupie tekstów i dlatego mogą być one wyróżnione jako całość domagająca się zbadania. Na razie ta intuicja musi wystarczyć niby igła busoli wskazująca drogę. Powiedziałam o igle busoli, a nie o nici Ariadny, bo tutaj trudność nie polega na tym, by znaleźć wyjście z zawiłego labiryntu. Właśnie nie ma jeszcze żadnej budowli. Rzecz w tym, by ją postawić, mając do dyspozycji tylko trochę materiału, w dodatku bardzo niejednolitego. Może zresztą poręczniejsze byłoby porównanie wspomnianych tekstów nie do architektonicznego budulca, ale do istnego lasu rzeczy, w którym będziemy szukać drogi. Przecież ta całość to coś jak *silva rerum*, ogród rosnący dziko, trochę dziełem przypadku, trochę dzięki urodzajności gleby, trochę dlatego, że obcy wiatr przyniósł jakieś nasiona z daleka albo nowy pęd odbił od podziemnego korzenia, o którym już dawno myślano, że obumarł. Jak się w tej różnorodności rozeznąć?

Autobiografii takiej, jak *Wyznania* św. Augustyna, *Dzieje duszy* św. Teresy, *Apologia pro vita sua* kardynała Newmana czy *Siedmiopiętrowa góra* Tomasza Mertona dwudziestowieczna polska literatura dotąd nie zna. Zajmującą nas grupę tekstów można opisywać używając bardziej pojemnych, ponadgatunkowych określeń, jak pisma osobiste lub intymistyka. Obejmują one wypowiedzi tak różne, jak: dziennik, list, zbiór notatek, aforyzmów, esej. Dziennikowy typ zapisu o różnym stopniu szczegółowości: z datowaniem dziennym, miesięcznym czy nawet tylko rocznym, znajdziemy u Brzozowskiego, Elzenberga, Wyszynskiego, Zawieyskiego, Kamińskiej, Jankowskiego, bez względu na to, jakim tytułem lub podtytułem gatunkowym tekst został opatrzony. Może to być „pamiętnik”, „aforyzmy w porządku czasu”, „zapiski”, „notatnik”. Koniecznie trzeba mieć na uwadze, że zaledwie połowa z omawianych tekstów posiada kształt ostatecznie nadany przez autora. Pozostałe dostępne są czytelnikowi w postaci, na którą — obok woli autora — wpływały decyzje spadkobierców, adresatów listów, edytora lub po prostu przypadek czy czas rozpraszający i niszczący kartki rękopisów. Jest to sytuacja nader częsta w intymistyce.

Można przyjąć, że *Pamiętnik* Brzozowskiego ukazał się w kształcie, w którym autor godził się przedstawić go czytelnikowi. To samo dotyczy niewątpliwie

intymny mego N. N. Warszawa 1977; A. Kamińska. *Notatnik 1965-1972*. Poznań 1982; R. Brandstaetter. *Krąg biblijny*. W: *Dzieła wybrane*. T. 2. *Krąg biblijny i franciszkański*. Warszawa 1982 (*Krąg biblijny* wyd. 3 powiększone); Z. Jankowski. *Tworzyć statek*. W: *tenże*. *Szkice do oceanu*. Gdańsk 1981.

Kłopotu z istnieniem, Zapisków więziennych, Drogi katechumena, Ziemi Ulro oraz książek Żakiewicza, Jankowskiego, Brandstaettera i Kamińskiej. Obie rzeczy Koninśkiego są wiernie zrekonstruowane z brulionów, lecz trudno przewidzieć, jaki kształt ostateczny nadałby im pisarz, gdyby zdrowie i czas pozwoliły mu dłużej pracować. Pamiętnik mówiony Wata został spisany z taśmy magnetofonowej, jeden fragment opracowany w maszynopisie przez autora, ale są luki zupełnie przypadkowe (z powodu wadliwego nagrania), ponadto szczególna otwartość tego tekstu wynika z jego przedustawnej formuły. Jest w nim silny element improwizacji (żywe mówienie), a przede wszystkim dialogowości. Miłosz jako rozmówca Wata, choć niezmiernie powściągliwy i dyskretny, jest ponad wszelką wątpliwość współautorem, ingerującym w bieg myśli swymi pytaniami.

W przypadku Zawieyskiego sytuacja jest wyjątkowo trudna. Dziennik jego, powstający przez ostatnie czternaście lat życia, najbliższy jest spośród wszystkich przywołanych tu tekstów ogólnej formule dziennika obejmującego najróżniejsze przejawy życia: pracę pisarza, przeżycia religijne, obcowanie ze sztuką i przyrodą, politykę, wydarzenia historyczne. Niestety, nie sposób omówić go rzeczowo i odpowiedzialnie. Sam autor opublikował za życia dwa wybory książkowe: *Brzegiem cienia* i *W alei bezpożytecznych rozmyślań*² (nie licząc drobniejszych publikacji w czasopismach). Tam jednak ograniczał się niemal wyłącznie do dziennika lektur i życia teatru. Opublikowany pośmiertnie tom *Kartki z dziennika 1955-1969* stanowi prawdziwą katastrofę. Rozmiary okaleczeń dokonanych przez wydawców trudno ocenić³. Starając się śledzić zapis przeżyć i refleksji religijnych znajdujemy w tekście notatki raczej skrótowe. Miejsca opuszczeń ani ich rozmiary nie są w tekście zaznaczone. O dysproporcji między oryginałem a wydrukowanym skrótem daje pewne pojęcie takie oto zestawienie. Autorzy wstępu we fragmencie odnoszącym się do tematyki religijnej dziennika cytują prawie stronicowy passus, którego fragment przypomnę:

Nie dla szczęścia doczesnego i wiecznego wierzę w Boga. Wierzę, bo to jest prawda, wierzę trochę z rozpaczą, wierzę, bo nie mogę nie wierzyć. Żal, a nawet cierpienie, jakie się z tym wiąże, to wynik rozdarcia między pogańskim ubóstwieniem cielesności a równocześnie poczuciem, że tylko Bóg — czyli duchowość — jest drogą, prawdą, żywotem. Nie cierpię optymizmu chrześcijańskiego, jestem właściwie pascalistą — i kto wie, czy nie jansenistą? Wyję z tęsknoty, z rozpacz, wyję jak pies zdeptany, bo właściwie nic nie wiem, nic nie rozumiem. Pewnie dlatego tak kocham ludzi niewierzących, zbuntowanych, bluźniących. A tu, mój Boże! pielgrzymki, litanie, całowania, łzy, pycha i radość. Wiem, że wypisuję swoiste bluźnierstwo! Nie mogę też uwierzyć, że Bóg wysłuchuje moich modlitw, no i że — jak twierdzi siostra Katarzyna z Lasek — kocha mnie!⁴.

² J. Zawieyski. *Brzegiem cienia. Kartki z dziennika*. Kraków 1960; *W alei bezpożytecznych rozmyślań*. Warszawa 1965.

³ J. Hennelowa. *Zawieyski nie może się bronić*. „Tygodnik Powszechny” 38:1984 nr 26.

⁴ Tamże s. 14.

Nawiasowa informacja lokuje cytat: z dziennika — marzec 1964. Natomiast w tekście dziennika znajdujemy notatkę, którą przytoczę tu w całości:

11 III 1964. Wczesnym rankiem wyjazd do Lublina na KUL z odczytem. Po południu odczyt *O kryzysie posłannictwa literatury*, na którym czytałem pierwszy i ostatni rozdział powieści. Wieczorem o 20-tej u księży w Konwikcie odczyt o Janie XXIII. Ciągłe z ludźmi i ciągle w napięciu nerwowym. Największą satysfakcją miałem z tego, że fragmenty powieści bardzo się podobały. Mówili o tym z pełną aprobatą zarówno ks. rektor, jak i Sławińska, i Zgorzelski⁵.

Jest to jedyny zapis z marca 1964. Przypomina się tu historia polskiego przekładu powieści *Człowiek bez właściwości*, w którym pominięto większość partii filozoficzno-eseistycznych. Otrzymaliśmy wówczas „Musilą bez głowy”, jak to określił Tomasz Burek⁶. *Droga katechumena* powinna by stanowić tylko uzupełnienie dziennika Zawieskiego, ale teraz, do czasu kiedy jego pełny tekst się ukáže, rolę autobiografii, której nam potrzeba, będzie musiał pełnić ten esej.

Mówiąc o tekstach w tak znacznym stopniu naznaczonych interwencją zewnętrzną (przypadku lub cudzej woli), tekstach najdosłowniej niegotowych, bardziej niż kiedykolwiek możemy wątpić o prawomocności odwoływania się do kategorii gatunku. Jedyne wyjście w tej sytuacji to przyjęcie perspektywy czytelnika. Wszystko, co można powiedzieć o zgromadzonych tu tekstach, dotyczy ich kształtu dostępnego czytelnikowi, a nie struktury znaczącej coś, co zaprojektował autor. Pozwala to postawić dwa zasadnicze problemy. Po pierwsze, przyrzeć się kontekstom, w których można ujmować te pisma z racji ich autobiograficzności i tematyki religijnej. Po drugie (i ważniejsze), same te pisma zobaczyć nie jako coś do czytania dla nas, ale jako świadectwo lektury ich autorów⁷. Ci różni i różnie wypowiadający się pisarze, których może trudno będzie nam ustawiać obok siebie jako autobiografów i jako ludzi myślących o Bogu, pokażą się nam jako powiązani licznymi więzami tej samej sieci, tkającej się ponad czasem i przestrzenią, kiedy spojrzymy na nich jako na czytających. Zobaczymy, że wspólnym domem, w którym możemy ich zgromadzić („wspólnym” znaczy także „ich i naszym”), jest biblioteka.

Trzeba najpierw zająć się pierwszym problemem, tj. pytaniem o to, jak czytać ów zespół tekstów w tradycji literatury autobiograficznej i literatury religijnej. Oba te kryteria spotykają się w gatunkach zwanych autobiografią mistyczną (przede wszystkim w duchowości katolickiej) i autobiografią duchową (przede wszystkim protestancką). Niezmiernie pożyteczne okaże się też zestawienie ze świeckim pisarstwem osobistym, zwłaszcza z pamiętnikarstwem, mającym ambicje historyczno-społeczne, starającym się poprzez osobiste doświadczenie dać świadectwo o swoich czasach.

⁵ Tamże s. 237.

⁶ T. Burek. *Musil bez głowy*. W: tenże. *Dalej aktualne*. Warszawa 1973 s. 252-281.

⁷ Por. M. Głowiński. *Świadectwa i style odbioru*. W: tenże. *Style odbioru. Szkice o komunikacji literackiej*. Kraków 1977 s. 116-137.

AUTOBIOGRAFIA MISTYCZNA

Myśląc o autobiografii mistycznej natrafiamy na trudność wyodrębnienia jej spośród pism mistycznych w ogóle (np. odróżnienia jej od traktatu mistycznego) lub na problem łączenia obu tych form z poezją mistyczną. W kręgu polskiej kultury religijnej najsilniej oddziaływały pisma św. Teresy z Avili i św. Jana od Krzyża po części bezpośrednio, po części przez omówienia i cytaty. Rodzime pisarstwo w dziedzinie autobiografii mistycznej (czy szerzej — odnoszącej się do życia wewnętrznego w duchu modlitwy i ascezy) przedstawia się dość skromnie. Dzięki badaniom Karola Górskiego możemy datować początek polskiej szkoły ascetyczno-mistycznej na przełom w. XVI i XVII⁸. Wzory czerpano z mistyki hiszpańskiej, której wpływy, początkowo przez benedyktynów i jezuitów, a następnie przez zakony karmelitańskie, osiągnęły całkowitą dominację w religijności polskiej pierwszej połowy XVII w. Z tego czasu pochodzi pierwsza polska autobiografia kobiety — jest nią właśnie autobiografia mistyczna Matki Teresy od Jezusa⁹. W archiwach karmelitańskich zachowały się jeszcze inne zapisy o mniejszej objętości i mniejszym znaczeniu, praktyka opisywania stanów duszy bowiem (zazwyczaj na polecenie spowiednika) nie była czymś wyjątkowym. Mimo obecności wątków medytacyjnych teksty te nie są traktatami ascetycznymi, nie mają charakteru teoretycznego, lecz zdają sprawę z życia religijnego jednostki, pokazanego niejednokrotnie z dość daleko posuniętą psychologiczną szczegółowością.

Wśród zjawisk późniejszych Górski wyróżnia dziewiętnastowieczne zapiski autobiograficzne Bogdana Jańskiego, w młodości ateusza, następnie saint-simonisty, później nawróconego, którego „współbraćmi” i uczniami byli późniejsi założyciele Zgromadzenia Zmartwychwstańców, Semenenko i Kaj-siewicz. Zapiski te miały być wydane jako *Dziennik wewnętrzny*, kolejny tom w serii *Pisarzy Ascetyczno-Mistycznych*. Ogłoszenia doczekały się jednak tylko fragmenty¹⁰. Nie ma w nich zapisu stanów mistycznych, jest to raczej dziennik życia wewnętrznego, poświęcony w znacznej części praktykom religijnym nowo nawróconego.

⁸ *Pisarze ascetyczno-mistyczni Polski*. T. 1: *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*. Opr. K. Górski. Poznań 1937; T. 2: *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa*. Opr. K. Górski. Poznań 1939 (przedmowa K. Górskiego przedr. w jego książce *Studia i materiały z dziejów duchowości*. Warszawa 1980 s. 13-16). *Autobiograficzne zapiski M. Barbary od Najśw. Sakramentu, karmelitanki bosej († 1670)*. Wstęp i wyd. K. Górski. „Nasza Przeszłość” t. 14 1961; K. Górski. *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Cz. 1: 966-1795. Lublin 1962.

⁹ Por. też. H. Popławska. *U początków autobiografii staropolskiej. Kryteria i konteksty*. „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” nr 30 s. 107-129.

¹⁰ K. Górski. *Religijność Bogdana Jańskiego przed nawróceniem oraz Rekolekcje Bogdana*

Odrębną pozycję zajmuje w tym ciągu *Dziennik Sprawy Bożej* Seweryna Goszczyńskiego, „kronikarza i wieszczta towianizmu”¹¹. Być może zresztą tekst ten znaczy więcej jako dokument stanu świadomości zbiorowej członków Koła niż jako obraz życia religijnego jednostki.

W najnowszym piśmiennictwie dotyczącym życia wewnętrznego zwraca uwagę obszerny *Dzienniczek* siostry Faustyny¹², sposobem zapisu i typem uczuciowości przypominający nieco *Dzieje duszy* św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Autorka koncentruje się na swych stanach duchowych, opisuje swoje widzenia, wewnętrzne rozmowy z Jezusem, bardzo często przytacza Jego słowa, skierowane do siebie. Wplata w tok narracji również informacje o drobnych szczegółach z codziennego życia klasztornego i teksty układanych przez siebie modlitw, ujmowanych czasem w zwrotki naiwnego, nieporadnego wiersza.

Wspomniane tu krótko polskie „autobiografie mistyczne” stanowią więc nurt wyraźnie wyodrębniony, ukształtowany w tradycji ćwiczeń duchowych, prowadzonych według określonych reguł, albo wprost określonych autorytetem Kościoła (jak w życiu zakonnym), albo przynajmniej odwołujących się do tych wzorów ascezy, modlitwy, kontemplacji. Pewnym wyjątkiem, domagającym się także innego kontekstu, jest *Dziennik* Goszczyńskiego. Fakt długotrwałego pozostawiania tych tekstów w rękopisach ograniczał ich oddziaływanie do najbliższego otoczenia, tj. wspólnoty zakonnej. Związki pomiędzy nimi polegają na odniesieniu do tej samej tradycji, która je ukształtowała: od najwyższych rejonów (Biblia, pisma Ojców Kościoła i wielkich mistyków) po najbardziej popularne, jak modlitewniki i śpiewniki.

AUTOBIOGRAFIA DUCHOWA

Autobiografia duchowa jako szczególny typ pisarstwa osobistego ma dziś bogatą literaturę przedmiotu¹³. Ukształtowała się w siedemnastowiecznej Anglii, której niepokoje religijne znalazły wyraz także we wspaniałej poezji metafizycznej. Równocześnie rozwinęła się bujnie w Ameryce, przede wszystkim dzięki sukcesom purytanizmu. Za pierwowzór anglosaskiej autobiografii duchowej

Jańskiego u Trapistów w r. 1837. W: tenże. *Studia i materiały* s. 286-303 i 304-318.

¹¹ S. Goszczyński. *Dziennik Sprawy Bożej*. Opr. i wstępem poprzedził Z. Suchodolski. T. 1-2. Warszawa 1984; por. M. Król. *Smutna książka*. „Tygodnik Powszechny” 39:1985 nr 40 oraz W. Weintraub. *Goszczyński kronikarz i wieszcz towianizmu*. Tamże.

¹² *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej*. Kraków-Stockbridge-Rzym 1981.

¹³ Obszerny wybór współczesnych opracowań podaje R. Bell. *Metamorphoses of Spiritual Autobiography*. ELH („Journal of English Literary History”) 44:1977 s. 108-126. Wśród polskich badaczy A. Cieński podaje zestaw prac o angielskiej autobiografii XVIII w. w rozprawie: *Interpretacja dzieła pamiętnikarskiego*. W: *Zagadnienia literaturoznawczej interpretacji*. Studia pod red. J. Sławińskiego i J. Świącha. Wrocław 1979 s. 191-204.

uważane jest dzieło o znaczeniu uniwersalnym, którego oddziaływanie przekracza granice poszczególnych literatur narodowych, poszczególnych nurtów chrześcijaństwa, które należy do zachodniej kultury jako całości, a zarazem uważane jest za pierwszą nowożytną autobiografię w najszerszym znaczeniu tego pojęcia. Chodzi oczywiście o *Wyznania* św. Augustyna.

Autobiografia duchowa różni się od każdej innej od razu w punkcie wyjścia. Nie chodziło w niej bowiem o oryginalność osoby i jej dziejów, przeciwnie, o wyraz postawy, która powinna być powszechna. Każdy protestant (a już zwłaszcza każdy purytanin) powinien czuć się grzesznikiem i dać świadectwo lasce, która na niego spłynęła¹⁴. Opowieści o nawróconym grzeszniku powstawały tak licznie, że doszło do praktycznego skodyfikowania reguł gatunku i sporządzenia czegoś w rodzaju recepty na „diariusz wdzięcznego chrześcijanina”. Wśród całej masy tekstów przeciętnych powstało też wiele dzieł wybitnych. Za najważniejsze z nich uważa się autobiografię Johna Bunyana *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, stanowiącą punkt zwrotny. Powtarza ona zasadnicze rysy opowieści św. Augustyna: światowe życie w grzechu, nawrócenie i służba Bogu. Jednak przeszłe, upadłe „ja” nie zostaje oddzielone od obecnego, oddanego Bogu tak ostatecznie i jednoznacznie, jak u autora *Wyznań*. Bunyan i inni purytanie żyją w udręce ciągłej niepewności, zabiegający usilnie o państwo Boże i jego idealną jedność, ale nie mogący wyrzec się bez reszty królestwa człowieka i jego wielości, różnaitości. Tkwiąc jeszcze w tradycji uczuciowości purytańskiej Bunyan jednocześnie stworzył podstawy nowego sposobu ujęcia tożsamości osoby w narracji pierwszoosobowej, sposobu, który rozwinęli już później świeccy autobiografowie osiemnastowieczni, Franklin i Rousseau. Od Jana Jakuba wywodzi się z kolei odkrycie nowej, innej niż u św. Augustyna, „jedności”, którą stała się idea powołania artysty i zbawienia przez sztukę, odzywająca się u tak różnych autobiograficznych pisarzy XIX i XX w., jak: Wordsworth, Goethe, Ruskin, Joyce, Proust i Nabokov¹⁵.

Różni badacze zgodni są co do tego, że żywotność autobiografii duchowej daleko przekracza — i terytorialnie, i czasowo — tradycję anglosaską w. XVII, choć później ulega ona przekształceniom, zgodnym z duchem mijających epok. Nie znajdujemy już dawnego wzorca dydaktycznego, rozwijającego problem łaski. Zarówno jednak idea posłannictwa artysty, jak i moralnego przywódcy duchowego albo politycznego, który czuje się odpowiedzialny za swoją wspólnotę, sprawiają, że liczne autobiografie następnych stuleci włączają się w tę samą, szeroko pojętą tradycję literatury religijnej. Tak np. w autobiografii amerykańskiej różnorodne aspekty postawy proroka (w sensie upominającego nauczyciela i przywódcy) odczytywano u autorów tak różnych, jak: Benjamin Franklin, Henry David Thoreau, Walt Whitman, Henry Brooks Adams, Frank Lloyd

¹⁴ G. A. Starr. *Defoe and spiritual autobiography*. Princeton 1965 s. 3 nn.

¹⁵ Bell, jw.

Wright, a nawet Gertrude Stein. Ten typ wypowiedzi został nazwany autobiografią profetyczną¹⁶.

PAMIĘTNIK

Szukając w polskim piśarstwie osobistym kontekstów dla dwudziestowiecznych autobiografów piszących o problematyce religijnej, powinniśmy wspomnieć przede wszystkim o twórczości epistolarnej romantyków, zwłaszcza Krasińskiego i Słowackiego, a także o *Raptularzu* autora *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*. Daleko łatwiej jednak znaleźć materiał do przeciwstawienia niż do analogii. Przeważająca część tradycji pamiętnikarstwa polskiego rysuje się jako żywioł odmienny, obojętny wobec idei autobiografii duchowej. Bardzo obfite liczbowo, urozmaicone i ważne w naszej kulturze pamiętnikarstwo zawdzięcza swoje znaczenie przede wszystkim obrazowi życia pokazanego w perspektywie ekstrawertywnej. Wojny, podróże, obyczaje rodzinne, przepływ życia w rytmie pór roku i przemian natury, rok liturgiczny i obrzędowy — wszystko to rozgrywa się w skali społecznej i nawet jeśli soczewką skupiającą jest postać pamiętnikarza, nawet jeśli eksponuje on swoje czyny i zasługi, chodzi mu o to, by podziwiać go „na tle” i w perspektywie historii doczesnej, w otoczeniu środowiska rodziny i poddanych.

Nie wchodząc w bliższą charakterystykę tego pamiętnikarstwa posłużę się symbolicznym, obrazowym skrótem upraszczającym, a więc niesprawiedliwym, ale za to dobitnym. Do wielu polskich dworów szlacheckich opisywanych przez Pasków i Kitowiczów można by odnieść spostrzeżenie uczynione przez bohatera Iwaszkiewiczowskich *Panien z Wilka*. Z powodu półek obiegających ściany obszernej spiżarni Wiktor żartował, że zastępowała ona bibliotekę, której w Wilku wcale nie było. Dobrze wiadomo, jaką rolę w pamiętnikarskim obrazie obyczaju, rodziny i domu odgrywają opisy przyrządzania i spożywania potraw, ich zapachy, kształty i kolory. Opisy kuchni, spiżarni i biesiadnego stołu w dwu rytualnych aktach wielkiego misterium jadła: w przygotowywaniu potraw na Boże Narodzenie i Wielkanoc. Przeciwstawienie strawy cielesnej i duchowej urasta do rangi symbolu dwu postaw wobec kultury, dwu modeli tradycji, dwu wizji przeszłości. Demaskowanie duchowej pustki i moralnej zgnilizny, którą kryły „białe ściany polskiego domu” odprawiającego obrzęd jadła, było osobistą pasją Stanisława Brzozowskiego. Po ojcowsku zganiał go za tę skrajność Iwaszkiewicz, odmalowując w swojej autobiografii harmonijną jedność domu, „gdzie się nie tylko jadło, ale czytało i myślało”¹⁷.

¹⁶ G. T. Couser. *American Autobiography: The Prophetic Mode*. Amherst 1979.

¹⁷ J. Iwaszkiewicz. *Książka moich wspomnień*. Warszawa 1975 s. 24.

Rozważane w tym szkicu teksty charakteryzują się tym właśnie, że nie interesuje ich możliwość takiego połączenia. Nie chcą zauważać spizarni. Wystarcza im biblioteka.

BIBLIOTEKA

Listy, pamiętniki, autobiografie pisarzy traktuje się tu jako świadectwa lektury. Intymista jako czytelnik, który zagłębia się w swoją pamięć, wyobraźnię, sumienie, z cudzą książką w ręku, dokonuje wiwisekcji własnej duszy, przeglądając się jednocześnie w myślach, zdaniach i słowach zapisanych przez kogoś innego. Łączność między poszczególnymi tekstami autobiograficznymi, nieosiągalną na płaszczyźnie gatunkowej, odnajdujemy w wielogłosie tradycji, w prze-strzeni międzytekstowych odbić i nawiązań, w ponawianiu aktu lektury. Trzeba będzie (już nie w tej pracy) odtworzyć indywidualny styl czytania każdego z autorów, jak i pokoleniowe, historyczne ramy tego stylu. Trzeba odtworzyć zakresy tych lektur, wspólne pola i osobne wycieczki.

Szczególnie znaczące dla podjętego problemu są sposoby czerpania z Pisma świętego. Inny ważny wątek stanowi stosunek do św. Augustyna, którego Elzenberg czyta „z niecierpliwością, gniewem, bolesną urazą”¹⁸ z powodu nietolerancyjnego, jak sądził, stosunku do manichejczyków i z którym, też wielokrotnie, gwałtownie spierał się Koniński, natomiast wyznawczo czerpali z niego Liebert, Zawieyski i Kamieńska, sięgająca też do Pascala i wielu współczesnych egzystencjalistów chrześcijańskich. Osobne znaczenie dla Konińskiego ma Orygenes, dla Elzenberga, oprócz rozległych lektur chrześcijańskich, także mistyka indyjska i Gandhi. Najważniejszy jednak dla ogarnięcia rozważanej tu niespójnej całości jest fakt, że nasi autobiografowie czytali siebie nawzajem. Nie tylko mają wspólne lektury, jak: Biblia, Ojcowie Kościoła, Pascal, Newman, James, współcześni twórcy egzystencjalizmu. Czytają również siebie wzajemnie, odnotowują te lektury, komentują, wcielają wątki poprzedników do własnego obszaru duchowego, kontynuują, zwalczają. Nie zawsze, może i nie najczęściej, czytali swoje teksty autobiograficzne, trzeba więc włączyć do tej całości inne ich utwory. Nie zawsze też czytali siebie w bezpośrednim związku z tematyką filozoficzno-religijną, ale prędzej czy później okazywało się to istotne także i dla niej. Być może właśnie ten „wewnętrzny” tok lekturowy jest najważniejszy dla uchwycenia całości, może dzięki niemu uda się zbiorowisko niejednorodnych materiałów budowlanych złożyć w sensowną architektoniczną konstrukcję, a nie plewiony gąszcz okaże się porządnym ogrodem.

¹⁸ Elzenberg, jw. s. 299.

Chronologicznie na początku stoi Brzozowski. Jednak nie tylko jako autor *Pamiętnika, Idei, Głosów wśród nocy*, jako pisarz, filozof i krytyk. Także jako namiętny czytelnik, tłumacz i komentator Newmana. Newmana, dziedziczącego w swej kulturze literackiej i filozoficzno-religijnej wielki dorobek angielskiej autobiografii duchowej. Porządkując materiał do *Idei* w pierwszych miesiącach 1910 r. Brzozowski pisał do Ortwina:

Wreszcie, aby usprawiedliwić przedruk starych artykułów — i w ogóle zreasumować całą publikację, napiszę artykuł konkludujący: „Dzieje pewnego umysłu”, tj. własną, naturalnie wyłącznie filozoficzno-teoretyczną autobiografię¹⁹.

Częściowe spełnienie zamiaru dostrzegł Ortwin w *Pamiętniku*²⁰. Dziś możemy próbować rekonstrukcji tej nie napisanej autobiografii (w jej rozdziałach dotyczących życia religijnego) z trzech różnorodnych świadectw: *Pamiętnika, Listów* (zwłaszcza drugiego tomu) oraz komentarzy do pism Newmana, przełożonych przez Brzozowskiego jako *Przyświadczenia wiary*. Nazwany *Pamiętnikiem* dziennik ostatnich miesięcy życia Brzozowskiego jest w znacznym stopniu raptularzem lektur i pomysłów do własnych prac, projektowanych na później, w nadziei, że zdrowie się polepszy. Jest on także świadectwem nieustannego, wewnętrznego przekształcania osobowości, obrachunkiem moralnym, wysiłkiem budowania siebie. Widać to w powracających nieustannie żarliwych zwrotach do siebie samego: „Nie daj się zahipnotyzować, bądź stanowczy, nie zapominaj”. Wciąż to upominanie siebie, pouczanie, wezwanie, apel. Kategorieczny ton, tryb rozkazujący, wykrzykniki. „Mój Boże, daj mi wytrwać!” Nakaz samodoskonalenia intelektualnego i moralnego wpisuje się tu w rozrastającą się refleksję filozoficzną i religijną. Wiele jest także rozproszonych po różnych miejscach tekstu elementów, które zarysowują kontur całości biografii: charakterystyka rodzinnego środowiska z ostro zaznaczonym poczuciem obcości wobec konserwatywno-szlacheckiej formacji ojca, niszczący wpływ matki, niektóre „przekłète” wspomnienia młodości.

Przedmowa i obszernie przypisy do pism Newmana w wydaniu Symposionu odpowiadają rygorom naukowym opracowania tekstu filozoficznego²¹. Nie przeszkodziło to jednak Brzozowskiemu nadać im w wielu miejscach ton i wagę osobistego wyznania. Odnalazł on tam niezmiernie rzadki, a przecież możliwy, co więcej, cenny w humanistyce sposób pisania, w którym przekonania i postawa komentatora łączą się z myślą komentowaną we współbrzmiającą całość bez popadania w stroniczość i ograniczenie wyznawcy. Dzieje obcowania Brzozow-

¹⁹ Brzozowski. *Listy* t. 2 s. 221.

²⁰ O. Ortwin. „Przypisy i objaśnienia. Wstęp”. W: Brzozowski. *Pamiętnik* s. 169 nn.

²¹ J. H. Newman. *Przyświadczenia wiary*. W przekładzie i z przedmową S. Brzozowskiego. Lwów 1915.

skiego z myślą Newmana to odrębny ważny wątek polskiej filozofii religii²². Tu potrzebne jest tylko odczytanie tego, co tłumacz o sobie samym powiedział na marginesie przekładu, między wierszami przypisów, jaki ślad własnego przeżycia duchowego zostawił nawet w rozważaniach terminologicznych, uzasadniających użycie słowa „przyświadczenie” zamiast „przeświadczenie”²³. Przedmowa tłumacza, odczytywana dziś w kontekście późnych listów, pozwala odnaleźć na dnie sformułowań odniesionych do angielskiego myśliciela echo własnej sytuacji Brzozowskiego: pisarza, filozofa i moralisty, tak głęboko osamotnionego pod koniec życia i tak nieugiętego aż do końca budującego swój świat duchowy. Te listy z ostatnich lat każą się domyślać, że nie tylko intelektualna przenikliwość, ale i osobiste doświadczenie pozwoliło Brzozowskiemu sformułować taką oto pochwałę heroicznej samotności Newmana w obliczu prawdy:

Sam na sam z Bogiem przeżył życie całe, wsłuchany w głos własnej duszy, w jej narastanie niesfałszowane przez żaden schematyzm myśli lub uczucia. Znał on całą gorycz zagadnienia, jakie stawia życie wewnętrzne, gdy prowadzi ono do rozstania się z wszystkimi, kogo szanujemy i kochamy, gdy pozostawia nas sumienie własne bez oparcia słów i wzorów otoczonych uznaniem, gdy czerpać nam każe z własnych, samotnych, bezimiennych głębi — tak pozostawiony z sobą odnajdywał on pełnię rzeczywistości i umiał nie zwątpić o niej, chociaż nie był w stanie jej nazwać, wypowiedzieć w sposób zapewniający uznanie i oparcie²⁴.

Listy zajmują szczególne miejsce w nienapisanej autobiografii Brzozowskiego. Przede wszystkim przez wiele lat po prostu nie istniały w czytelniczej świadomości, a więc przez lat około sześćdziesiąt obraz Brzozowskiego w kwestii jego postawy religijnej był jakby o „jedną trzecią” uboższy. Potwierdza to oddźwięk, jaki natychmiast wzbudziło ich pełne wydanie. Wprawdzie nie odsłoniły one nowych zapatrywań, merytorycznie odmiennych od tego, co znamy z wcześniej opublikowanych pism Brzozowskiego, jednak nieporównanie poszerzyły, wzbogaciły, udratyzowały obraz osobowości pisarza. Wprawdzie powtarzają się w nich liczne wątki religijne pomieszczone w *Pamiętniku*, ujęte są jednak często bardziej bezpośrednio, jakby improwizacyjnie, niekiedy bardziej potocznie. Zapis w listach jest czasem bardziej emocjonalny niż w *Pamiętniku*, mniej w nich teoretyzowania. Przede wszystkim jednak różnica polega na kontekście. W *Pamiętniku* toczy się wyłącznie życie duchowe, intelektualne. W listach wątki z „dziejów pewnego umysłu” włączone są, obok rozważań lekturowych, próśb o nowe książki, informacji o dokonanych pracach i projektów nowych studiów, w równoległy nurt spraw praktycznych, codzienność finansowych kłopotów, narastającą stopniowo udrękę choroby.

²² Por. J. Fijaś. *Brzozowski, Newman, katolicyzm*. „Nasza Przeszłość” t. 16:1962.

²³ Por. przypis Brzozowskiego na s. 157.

²⁴ S. Brzozowski. „John Henry Newman. Przedmowa tłumacza”. W: *Newman*, jw. s. 50-51.

Odczytywana z tych trzech świadectw autobiografia duchowa Brzozowskiego układa się w historię nawrócenia rozgrywającego się stopniowo, początkowo jakby niedostrzegalnie dla samego podmiotu tych działań. Zaczyna się od zainteresowania Newmanem wyłącznie jako filozofem, by w miarę poznawania jego myśli przerodzić się w studia angażujące głęboko całą osobowość tłumacza i komentatora. Brzozowski stale akcentuje intelektualną płaszczyznę swego dialogu z Newmanem. Długo utrzymuje, że czuje się tylko umysłowo przekonany do katolicyzmu jako filozofii, jedyne systemu zdolnego jego zdaniem sensownie tłumaczyć istnienie świata. To przekonanie czysto rozumowe rozrasta się i przemienia w końcowych akapitach *Pamiętnika*. W ostatnich listach Brzozowski mówi już o rzeczywistości wiary. Postawa Brzozowskiego wyrażona w jego późnych pismach autobiograficznych posiada pewne rysy dostrzeżone w wielu wybitnych dokonaniach autobiografii duchowej. Ten czytelnik Franklina, Whitmana i Thoreau (zamierzał też o nich pisać) czuł się niewątpliwie kimś najgłębiej wplątanym w losy swojej narodowej wspólnoty. Ze wszystkich sił pracował dla jej duchowego rozwoju i zapłacił najwyższą cenę za to, że usiłował ów rozwój wprowadzić na inne tory niż ten, na który pchała go siła bezwładu i duchowego lenistwa. Był prorokiem odrzuconym przez swoich. Jego *Pamiętnik*, zwłaszcza odczytany przez pryzmat ocalonych listów i w kontekście pracy o Newmanie świadczy, że nienapisane *Dzieje pewnego umysłu* mogły być wspaniałym osiągnięciem polskiej autobiografii duchowej. Dziś już wiemy, iż mimo tego dokonania jego wysiłek duchowy, jego profetyczna żarliwość bardzo prędko zaczęła wydawać owoce.

Gorliwym czytelnikiem i Brzozowskiego, i *Przyświadczeń wiary* w jego przekładzie był Jerzy Liebert. W listach do Agnieszki (która zachęciła go do lektury pism angielskiego myśliciela) ciąg wzmianek o Newmanie od lipca 1924 r. pozwala prześledzić narastające stopniowo zainteresowanie, fascynację, poczucie coraz głębszego zrozumienia aż po całkowite uwewnętrznienie, pełną akceptację Newmanowskiej koncepcji wiary w ogóle i katolicyzmu w szczególności. W przebiegu swoim, w stopniowym narastaniu całego przeżycia, w podkreślanii klimatu wewnętrznego uspokojenia, do którego doprowadza dłuższe obcowanie z myślą Newmana, odnotowany przez Lieberta proces jest uderzająco podobny do tego, którego ślady pozostawił Brzozowski w swoich listach, nie znanych młodemu poecie. Są oczywiście istotne różnice pomiędzy obu polskimi czytelnikami Newmana. Już w punkcie wyjścia Liebert znajdował się nieporównanie bliżej myśli angielskiego duchownego niż Brzozowski i w całym przebiegu obcowania mniej jest u niego akcentów dramatycznego niepokoju. Ponadto w jego odbiorze uczestniczy też sam autor *Idei* jako pośrednik: tłumacz i komentator. Liebert nie dał oczywiście tak obszernego i spójnego wykładu swego stosunku do koncepcji kardynała-filozofa, jakiego dokonał Brzozowski, znajdujemy jednak wyraz jego retrospektywnej opinii, dokonanej już z perspektywy ponad trzyletniego trwania tej wielkiej przygody duchowej. We wrześniu

1927 r. tak pisał o swoich spotkaniach myślowych z obydwojma konwertytami:

Po Nietzschem w jakiś czas wziąłem się do Brzozowskiego. I właściwie mówiąc, ten człowiek mnie nawrócił. Po raz pierwszy zwróciłem uwagę dzięki niemu na istotną ważność katolicyzmu, na jego wieczyste, uniwersalne znaczenie. Czytałem książki Brzozowskiego z tej epoki, kiedy jeszcze walczył z Kościołem. Nie doprowadził mnie sam, ale zwrócił uwagę na kardynała Newmana, jego *Przyświadczenia wiary*. Przeczytałem tę książkę, wielu rzeczy nie rozumiałem, ale rozumiałem wiele. Brzozowski pisał do tego wstęp i to właśnie Newman zrodził go.

Później, już po nawróceniu, nieraz wracałem do Brzozowskiego, do dziś dnia jest on dla mnie najbardziej pobudzającą lekturą. Ileż razy wściekałem się czytając jego zdanie o katolicyzmie. I dopiero teraz niedawno wpadły mi jego *Pamiętniki*. Wiedziałem już przedtem, że Brzozowski zbliżał się zupełnie wyraźnie do Kościoła, nie wiedząc o tym już wierzył, ale *Pamiętniki*, pisane w najcięższym okresie jego życia pokazały mi naprawdę wielki umysł Brzozowskiego. Nie wiem, czy znalazłby się w Polsce ktoś drugi, kto w tak uczciwy, a tak zarazem krytyczny sposób doszedł do katolicyzmu²⁵.

Ten ciąg myślowy nie rozwijał się oczywiście w izolacji. Listy przynoszą bogaty materiał dotyczący życia wewnętrznego, lektur, studiów i dyskusji, różnych prac intelektualnych, ćwiczeń duchowych i praktyk religijnych, dokonywanych przez Lieberta już w orbicie działania ks. Kornilowicza. Poznawanie Maritain'e'a, sumienne studium filozoficzne św. Tomasza i Augustyna, zainteresowanie mistyką, odkrycie Bierdiajewa — to tylko niektóre wątki. Te listy czekają jeszcze na swego interpretatora. Blok korespondencji skierowanej do Agnieszki, przede wszystkim z lat 1925-1926 układa się właściwie w dziennik intymny, prowadzony (zwłaszcza w 1925 r.) z prawie codzienną regularnością, tyle tylko, że nie wyłącznie dla siebie, ale także dla adresatki. Piszący zwraca się do niej jak do powierniczki, współtowarzyszki, przewodniczki, która wyprzedza go o krok na tej samej drodze. Wyprzedza zwłaszcza wyraźnie od chwili podjęcia decyzji o wstąpieniu do zakonu. W swych listach-zwierzeniach poeta opowiada dzieje religijnego rozbudzenia duszy, mozolnej pracy nad sobą i wzrastania w łasce. Na tym etapie zamyka się znany nam rozdział z autobiografii duchowej autora *Litanii do Marii Panny*. Nie znamy (poza małymi wyjątkami) listów z trzech ostatnich lat, naznaczonych postępami choroby, spędzonych w znacznej mierze poza warszawskim kręgiem przyjaciół, listów człowieka, w którego życiu osobistym, wskutek niemożności wzięcia ślubu kościelnego z Marią Leszczyńską, powstała nierozwiązywalna komplikacja i to w sprawie stanowiącej dla niego najistotniejszą oś dotychczasowego życia. Wskutek swojej życiowej decyzji musiał znaleźć się poza sakramentalną wspólnotą Kościoła. Ten rozdział duchowej autobiografii Lieberta — jeżeli jakoś zaistniał — jest dziś przed nami zamknięty. Jeżeli jednak chcemy śledzić świadectwa doświadczenia religijnego w pismach osobistych, musimy pamiętać o tym okresie życia poety, nie poświadczonym w jego korespondencji. Ów finał życia mężczyzny, niewiadomy młodzieńcowi piszącemu listy do Agnieszki, ciąży ciemnym znakiem zapytania

²⁵ Liebert, jw. s. 425.

w pamięci czytelnika, wędrującego wśród zdań, mówiących o zbliżaniu się do źródła wszelkiej jasności. Sto sześćdziesiąt osiem listów do Agnieszki jest jak olśniewający wzlot, gwałtowny młodzieńczy wybuch, w którym wszystko wypaliło się zbyt szybko, zbyt intensywnie. Dalej rozciąga się czas próby, której przebieg został zakryty przed naszymi oczami. Ta luka w autobiografii religijnego poety pozostaje tajemnicą, którą musimy uszanować, ale nie wolno nam zapominać o jej istnieniu.

Dwaj inni, współcześni Liebertowi, czytelnicy Brzozowskiego, którzy pozostawili w swoich pismach autobiograficznych ślady obcowania z myślą florenckiego samotnika, to Elzenberg i Koniński. Dla żadnego z nich spotkanie z Brzozowskim nie miało aż takiego znaczenia jak dla młodego poety. Listy Lieberta świadczą, że zapis osobistych doświadczeń Brzozowskiego oddziałł nie tylko na umysłowość, ale i na postawę życiową autora *Gusel*, przyczynił się do ożywienia jego wiary i praktyk religijnych. Elzenberg, śledzący zarówno ruch myśli, jak i rozwój literatury a zwłaszcza poezji, zareagował żywo na *Legendę Młodej Polski*, pisząc o wspólnocie z Brzozowskim w wielu zasadniczych poglądach i ocenach, a jednocześnie zaznaczając swój krytyczny dystans. Cenił Brzozowskiego za bezkompromisową uczciwość i odwagę myślową, za umiejętność dostrzegania aspektów etycznych w pracy intelektualnej, czysto poznawczej. Nie była to fascynacja młodzieńcza ani przemijające zainteresowanie głośnym zjawiskiem. Elzenberg powracał do Brzozowskiego po latach, znajdując u niego sądy tożsame z jego własnym widzeniem sprawy, w pełni niezależnym. Nie sprawia to wrażenia wpływu jednego umysłu na drugi, lecz analogii, zbieżności. W dzienniku filozoficznym Elzenberga łączą się bowiem cechy nie zawsze sąsiadujące ze sobą: powściągliwa skromność w formułowaniu własnego przekonania i zarazem staranie o niezależność własnego myślenia, trud bicia sobą.

Zapiski jego, rozpoczęte w latach studenckich, uporządkowane w toku chronologicznym, obejmują ponad półwiecze (od 1907 do 1963). Wbrew nałożeniu ramy historycznej (poszczególne części noszą tytuły: *Przed pierwszą wojną światową i w czasie jej trwania*, *Dwudziestolecie*, *Druga wojna światowa i po niej*) kalendarz ten nie rządzi przebiegiem życia wewnętrznego, zaświadczonego w dzienniku. Wielkie zwroty historii, wedle których Elzenberg rozczłonkował swój dziennik, nie mają jednak charakteru wyłącznie mechanicznego. Bieg dziejów, których przyszło mu być świadkiem i uczestnikiem, nie został wprawdzie odtworzony na powierzchni jako ciąg wydarzeń, stał się jednak obiektem refleksji historiozoficznej i moralnej. Osobiste uczestnictwo w życiu zbiorowym najsilniej zaznaczyło się u progu niepodległości. Walka w Legionach odnotowana jest jako fundamentalne doświadczenie, bez którego cały świat wartości, cała konstrukcja życia duchowego straciłyby swoją sankcję. Przenikliwość, z jaką Elzenberg przewiduje charakter nadciągającej wojny w notatce z lutego 1938 r., jest dziś wstrząsająca. Te momenty, kiedy rzeczywistość

historyczna staje się bezpośrednim przedmiotem uwagi, należą jednak do wyjątków. Właściwą materię dziennika stanowi świat myśli. *Kłopot z istnieniem* jest w całości konsekwentnym zapisem życia wewnętrznego: lektur, studiów, obcowania ze sztuką, rozległej pracy intelektualnej. Autor mówi skromnie, że spisując swoje aforyzmy w porządku czasu poskładał okruchy filozoficzne, dla których nie było miejsca w jego studiach i rozprawach, i że zachował datowanie, by zaznaczyć względność wielu sformułowań. Obawiał się, że w układzie systematycznym, problemowym brzmiałyby apodyktycznie. Obok wyłożonej tu intencji autorskiej zachowanie datowania wydaje się mieć także inne znaczenie. Czytelnik odnajduje w porządku diariuszowym jeszcze jedno wypełnienie odwiecznego w naszej kulturze wzoru, każącego widzieć życie ludzkie jako drogę, bieg, wędrówkę.

Czas tego życia nie jest czasem radykalnej przemiany. W tym sensie porządek dziennika Elzenberga stoi na antypodach Augustyńskiego wzorca autobiografii duchowej. Nie opowiada o nawróceniu rozłamującym bieg życia na dwa przeciwstawne etapy: grzechu i łaski. W notatce końcowej, zamykającej przygotowany do druku dziennik, pisarz określa przebytą drogę jako poruszanie się wokół centrum, które przyciąga i zarazem napęnia obawą. W tym poruszaniu się jednak można uchwycić różnicę pomiędzy młodzieńczym punktem wyjścia a punktem dojścia po półwiecu:

[...] od estetyzmu, poprzez perfekcjonizm, do jakiejś samokrytycznej quasi-mistyki, od religii kultury do „religii” w ogóle, w jakimś sensie dość bladym od etyki z jej wartościami do „zbawienia” i soteriologii²⁶.

Elzenberg stanowi pod wieloma względami zjawisko wyjątkowe na tle polskiej myśli filozoficznej. Rozważając fenomen religii w ogóle (ale nie deklarując się jako wyznawca żadnego ze znanych systemów) opiera się z jednej strony na tradycji śródziemnomorskiej (antycznej i chrześcijańskiej), a z drugiej na filozofii buddyzmu. Interesowała go zwłaszcza mistyka zarówno wschodnia, jak i chrześcijańska. Jego imponująca erudycja nie przytłacza, komentarze do lektur są powściągliwe, ograniczają się do uchwycenia sedna. Zwięzłość i precyzja zapisu rzeczywiście odpowiada wymaganiom poetyki aforyzmu. Jednak autor *Kłopotu z istnieniem* nie ułatwia sobie zadania błyskotliwymi sformułowaniami. Uczciwość intelektualna jest dla niego wartością moralną. Tam, gdzie pojawia się trudność filozoficzna, nie waha się postawić znaku zapytania, nie waha się przyznać do niepewności, ma odwagę poddać próbie wątplenia

²⁶ Elzenberg, jw. s. 461.

także i to, w co wygodniej byłoby uwierzyć. Odwaga poznawcza, przenikliwość (chciałoby się powiedzieć: „bezlitosna”) splata się w jego myśleniu w szacunkiem dla wartości, którym należy się obrona. Przekonanie o tragiczności bytu, pozbawiona złudzeń gorycz łączy się z wyrazem stale obecnej między wierszami postawy pełnej godności i szczególnym, stoickim poczuciem humoru.

O katolicyzmie Brzozowskiego, w ogóle o jego stosunku do religii i Kościoła, Elzenberg w swym dzienniku nie wspomina. Odmienne Koniński. Poświęca osobny, krytyczny zresztą wywód tłumaczeniu oraz interpretacji Newmana, zarzucając Brzozowskiemu stronniczość i naginanie myśli Newmana do własnych wyobrażeń. W tym właśnie kontekście pisze o wpływie Brzozowskiego na środowisko, które określa mianem „młodych neokatolików”. Nie wypiera się zresztą własnej niegdysiejszej fascynacji ani tego, że nadal, po upływie dwudziestu kilku lat od młodzieńczej lektury nadal czyta Brzozowskiego, co więcej, stosunek do jego pism uważa za konieczne doświadczenie myślowe i swoisty probierz postawy filozoficznej, a nawet temperamentu pisarskiego:

[...] powiedz mi, jak czytasz Brzozowskiego, obojętny i znudzony, czy poruszony głęboko, a powiem ci, kim jesteś²⁷.

Największe znaczenie miała dla Konińskiego filozofia pracy budowana przez autora *Idei*. Koniński bowiem usiłował zarysować w swych notatkach szczególne, metafizyczne znaczenie pojęcia pracy, pisał wielokrotnie o pracy Boga jako najwyższej formie energii twórczej, o chrześcijańskiej koncepcji cywilizacji, która nie może się obejść bez metafizyki pracy. Dziś, w epoce powstawania *Laborem exercens*, te wątki jego myśli niewątpliwie powinny zostać odczytane na nowo. Obok tej myśli jeszcze dwie inne szczególnie często powracają w zapiskach Konińskiego: tajemnica istnienia zła i tajemnica świętości, przejmująco rozważana zwłaszcza we fragmentach zwróconych do św. Teresy od Jezusa. Tak właśnie: we fragmentach nie mówiących o Teresie, ale zwróconych do niej, i to nie w formie modlitwy, a raczej zapytania, wezwania, apelu, dialogowego odezwania się w odpowiedzi na jej dzieło.

Z przedstawionego wejrzenia w kwestie zajmujące Konińskiego wydawać by się mogło, że mamy do czynienia z traktatem filozoficznym. Tak jednak nie jest. Do systematycznego wykładu właściwego traktatowi zbliża się tylko wstępna część *Ex labyrintho*, nosząca podtytuł *Bardzo pobieżny i niedostateczny szkic mojej „Weltanschauung”*, która została ukończona w maju 1939 r. Główny korpus tekstu *Ex labyrintho czyli Uwagi* oraz tom drugi, zatytułowany *Nox atra* powstały już w latach wojny. Utrało się mówić o nich jako o pamiętniku duchowym i warto chyba pozostać przy takim rozumieniu. Obie książki składają się z setek akapitów czy fragmentów, niekiedy zawierających tylko jedno aforystyczne zdanie. Większość jednak ma postać krótkiego rozważania jakiegis

²⁷ Koniński. *Ex Labyrintho* s. 98.

myśli, czasem kilka fragmentów układa się w łańcuch rozwijający kolejne jej ogniwa lub oświetlający ją od różnych stron. Noszą one niezwykle silne piętno wypowiedzi osobistej — nie w szczegółach z prywatnego życia, bo tych nie ma wcale, ale w czymś tak trudnym do teoretycznego opisania, choć bardzo żywo wyczuwanym, jak atmosfera myślowa czy emocjonalna całego tekstu. Nawet tam, gdzie forma gramatyczna nie zdradza obecności mówiącego „ja”, zdania stylizowane są tak, że musimy je bezwzględnie odczytywać jako osobisty pogląd konkretnej osoby. Mają one sankcję głębokiego przekonania o ich słuszności, które każdy może podzielać, choć jednocześnie wypowiedziane są przede wszystkim na własną odpowiedzialność, z tytułu własnego przemyślenia i przeżycia. Wyrażoną w tych notatkach postawę można by nazwać postawą osobistego współczucia. Każde cierpienie zadane żywej istocie, człowiekowi czy zwierzęciu, każda konkretna, rzeczywista krzywda, fizyczna czy moralna, choćby wyrażona zupełnie obcemu człowiekowi, znana tylko z obojętnej gazetowej notatki, dotyka Konińskiego osobiście, porusza jak ból fizyczny doznawany własnym ciałem. Nie ma to nic wspólnego z sentymentalizmem czy histeryczną czułościowością. Jego wrażliwość udręczająca wyobraźnię zostaje zamieniona na energię poznawczą, każe mu drażnić nieustannie problem zła, tajemnicę obecności zła w świecie, stworzonym przez wszechmocnego i miłującego Boga. Nie zaspokaja go rozumowanie św. Augustyna. Bliższy wydaje mu się czerpiący z gnostyków Orygenes. Lata wojny, w których pisał, niewątpliwie nadały odwiecznemu pytaniu nową, strasliwą aktualność. W osobistym doświadczeniu mogła osadzić je wieloletnia choroba: bóle kręgosłupa unieruchamiające i zmuszające do leżenia w gipsowym gorsecie całymi miesiącami. O tym jednak nie pisał. Ani historia, ani własna biografia zewnętrzna, zdarzeniowa nie znajdują miejsca w notatkach. Utrwalone w nich zostało tylko życie duszy wołającej z głębokości labiryntu, dążącej poprzez noc ciemną ku Bogu wciąż nieodgadnionemu. Niepokój moralny Konińskiego zdaje się płynąć ze źródeł podobnych jak pesymizm Elzenberga, z żywej świadomości istnienia zła i niezgody na nie.

Równocześnie — niemal co do miesiąca — z notatkami Konińskiego, przykutego chorobą do łóżka w podkrakowskim miasteczku, powstawał w latach 1941-1943 wojenny dziennik Andrzeja Trzebińskiego, młodego warszawskiego poety, czynnego w wojskowej konspiracji, w podziemnym życiu literackim, studiującego na tajnym uniwersytecie²⁸. Nie sposób policzyć jego *Pamiętnik* pomiędzy autobiografię duchowe, choć pojawia się w nim parokrotnie wątek refleksji religijnej dotyczącej grzechu i zarysowuje się projekt wewnętrznego formowania osobowości. Są to jednak uwagi rzucone tak skrótowo i marginalnie, że nie odgrywają istotnej roli w problematyce całości. W charakterze zapisek Trzebińskiego odciska się ślad szczególnego okresu, w którym

²⁸ A. Trzebiński, *Pamiętnik*. W: tenże, *Kwiaty z drzew zakazanych. Proza*. Słowo wstępne i opr. Z. Jastrzębski. Warszawa 1972 s. 77-290.

powstały, szczególnego zarówno w porządku biografii indywidualnej, jak i dziejów narodu. Dziennik młodego mężczyzny, ledwie wyrosłego z lat chłopięcych, dziennik debiutującego poety, dramaturga i publicysty, w każdym niemal zdaniu nosi piętno potężnego ciśnienia historii, która odciska się swym ciężarem nawet w drobiazgach codziennego życia. Wspominam jednak w tym miejscu o tym diariuszu, ponieważ zawiera on świadectwo lektury Brzozowskiego całkowicie odmienne od omówionych powyżej, a zarazem nie będące wyjątkowym. Trzebiński mianowicie czyta Brzozowskiego w kontekście nacjonalistycznej doktryny Konfederacji Narodu, zbliża się do nadużyć interpretacyjnych, które były udziałem tej formacji. Ów typ lektury Brzozowskiego spotka się później z niezwykle ostrym sprzeciwem ze strony Czesława Miłosza, wprawdzie nie w jego autobiografii duchowej, o której za chwilę, ale w osobnej poświęconej Brzozowskiemu książce *Człowiek wśród skorpionów*. Zjadliwa polemika z prawicowo-nacjonalistycznym nurtem polskiego katolicyzmu pojawi się także na kartach powieści Miłosza, w wątku poświęconym postaci Michała ze *Zdobycia władzy* (notabene coraz wyraźniej rysującej się jako powieść z kluczem, przynajmniej w tym właśnie wątku).

Czytelnikiem już nie Brzozowskiego, ale samego Newmana, a mianowicie jego autobiografii zatytułowanej *Apologia pro vita sua*, był inny autor dziennika o tematyce religijnej, którego włączenie tutaj, choć dyskusyjne, wydaje się jednak konieczne. Chodzi o *Zapiski więzienne* kardynała Wyszyńskiego. Obejmują one trzyletni okres (od września 1953 do października 1956) wycięty z całości biografii bardzo szczególną sytuacją, którą trzeba definiować co najmniej na dwu płaszczyznach: egzystencjalnej i politycznej. Zewnętrzna sytuacja więźnia politycznego obecna jest w samym porządku wypowiedzi i współokreśla jej problematykę filozoficzno-religijną. Zapiski są tylko w części dokumentem życia duchowego. Obecny jest w nich cały świat zewnętrzny: przedstawiony rzeczowo, konkretnie, z niewątpliwym darem bystrej, zdyscyplinowanej obserwacji. W polu uwagi diarysty pojawiają się nie tylko ludzie z najbliższego otoczenia, zdarzenia składające się na codzienną egzystencję więźnia, ten skrawek przyrody mu dostępny, ale przede wszystkim sytuacja Kościoła w Polsce, od którego prymas został odizolowany, ale o którym myślał stale i dla niego nadal pracował. W szczególnie sposób obecni są też członkowie najbliższej rodziny, z którymi korespondencja została włączona w tekst. Ich listy stały się w ten sposób integralnymi częściami więziennego dziennika.

Dramaturgia życia duchowego przedstawionego w *Zapiskach* wiąże się z upływem czasu odmierzanego rytmem roku liturgicznego. Tok przeżyć religijnych nieodłączny jest od ponawianej w obrzędzie historii odkupienia. Nieustannie pojawia się zakłócenie: więzień, fizycznie wyłączony z uczestnictwa w zbiorowym życiu Kościoła, musi codziennym wysiłkiem utrzymywać z nim łączność duchową poprzez liturgię i modlitwę. Autor diariusza traktuje narzucone sobie wyizolowanie jako impuls do duchowej aktywności, przekształca

w nowe przeżycia religijne i moralne, w których dominują wątki maryjne, postawa poddania się woli Boga i przebaczenia prześladowcom. Kapłańska formacja piszącego niewątpliwie decydująco różni ten zapis od wszystkich innych omawianych w artykule tekstów. Ten dziennik osobisty jest niezwykle silnie uchwycony w ramy — tak to chyba trzeba powiedzieć — instytucjonalności. Nawet w opisie spaceru czy pracy w ogrodzie, w liście do ojca czy siostry czytamy zawsze zdania uwięzionego prymasa. Mówi do nas dostojnik Kościoła. Najczęściej stylem rzeczowej, precyzyjnej relacji, chętnie operującej formami nieosobowymi, z maksymalnym obiektywizmem i dystansem, starannie dobierając określenia, ważąc wyrazy dla uniknięcia jakiegokolwiek skrajności. Znać pióro wprawione w pisanie oficjalnych dokumentów, w układaniu zdań przeznaczonych do publicznego wygłaszania. Ta tonacja przeważa. Czasem pojawia się leciutka ironia, bardzo powściągliwe poczucie humoru w opisach różnych zdarzeń codziennego bytowania. W zapiskach medytacyjno-modlitewnych pojawia się pewien rodzaj liryzmu i retoryczności zarazem. Poczucie więzi ze wspólnotą i odpowiedzialności za nią nadaje *Zapiskom więziennym* rysy tego typu autobiografii duchowej, którą Amerykanie nazywają autobiografią profetyczną.

Jeszcze dwa teksty spośród szeregu przywołanego na początku zawierają obszerny obraz zewnętrznego dziania się, włączonego w nurt życia publicznego, mianowicie *Kartki z dziennika Zawieyskiego* i mówiony pamiętnik Wata, zatytułowany *Mój wiek*. Tekstu Zawieyskiego nie sposób analizować odpowiedzialnie z powodów wyliczonych powyżej. Ważniejszą racją wspomnienia tu właśnie o tym dzienniku jest fakt, że religijność Zawieyskiego już po wojnie kształtowała się w poważnym stopniu w orbicie osobistego wpływu kardynała Wyszyńskiego. Jest także pewien rys postawy „ja” mówiącego w tych obu, tak bardzo różnych przecież diariuszach, który każe zestawić je obok siebie. Czytelnik Zawieyskiego odnajduje w jego dzienniku również piętno instytucjonalności. Rola społeczna pisarza i działacza daje znać o sobie nawet we fragmentach, które w pierwszej chwili wydają się mieć charakter wyłącznie osobistego zwierzenia. Nawet wówczas „ja” mówiące stoi przed zwierciadłem opinii publicznej — nie tylko w tym sensie, że dziennik pisany jest ze świadomością późniejszej publikacji, ale przede wszystkim dlatego, że piszący nieustannie skupiony jest na pytaniu o to, jak widzą go i oceniają inni. Wciąż czuje na sobie oczy bliźnich. Jest paradoksem, że znacznie bardziej przejrzysta, jeśli chodzi o wewnętrzne życie duchowe, jest jego wypowiedź z założenia publiczna: *Droga katechumena*, tekst napisany dla „Znaku” w ankiecie *Formacja katolicka w dwudziestolecie*. Paradoks ów na tym — jak się wydaje — polega, że przyjęty tam dystans do siebie samego jako członka pewnego pokolenia, decyzja wpisania własnej biografii w historię zbiorowej świadomości jakby nie pozostawiają miejsca na owo męczące wystawianie przed lustrem cudzych ocen i sądów. Pozostają tylko czyste „dzieje pewnego umysłu”. Ten króciutki szkic

zawiera w zarysie elementy klasycznej autobiografii duchowej: lata niewiary a nawet sprzeciwu i walki, dalej — krąg przyjaźni, spotkań z ludźmi i lektur, które wciąż jeszcze niewierzącego osadzały coraz głębiej w kulturze chrześcijańskiej, wreszcie moment decydujący — sakramentalny powrót do Kościoła. Osobista historia duchowa Zawieyskiego rozgrywa się na tle zarysowanym tu już wcześniej, zwłaszcza poprzez teksty Lieberta, Elzenberga i Konińskiego. U początków swojej drogi Zawieyski widzi wpływ filozofii Zdziechowskiego, zwłaszcza w jego książce *Gloryfikacja pracy — myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*.

Profesorowi Zdziechowskiemu zawdzięczam wprowadzenie mnie w głębię chrześcijaństwa, które przez „zło świata” prowadzi ludzkość do nieba. Największe wrażenie wywarły na mnie omawiane przez Zdziechowskiego teorie manicheizmu i gnozy oraz teorie Secrétan’a i Renouvier’a w łączności z całym modernizmem²⁹.

Nakładały się na to lektury św. Augustyna i Pascala. Z samym Brzozowskim miał też Zawieyski swoje własne myślowe spotkania i spory jako z socjalistą, a potem katolikiem. Mówił o tym później w osobnej książce *Korzenie*, w której określił go jako jeden z korzeni, z których sam — też jako socjalista, a potem katolik — wyrasta. Niemniej ważne od lektur były spotkania z ludźmi, szczególnie takimi, którzy formalnie będąc poza Kościołem, świadczyli jednak sobą o Bogu jaśniej niż ktokolwiek inny, jak Korczak czy Gandhi. Zawieyski nazwał ich „świętymi poganami”. Dalszymi etapami były lektury Mouniera, Maritain’a i przedwojennych roczników „Verbum”, oddziaływanie księży Jakubisiaka i Zieji, przyjaźń z Rafałem Blüthem, towarzyszem Jerzego Lieberta z czasów jego bytności w „Kółku” ks. Kornilowicza. Przedwojenne oddziaływanie tego ruchu w polskim katolicyzmie oceniał Zawieyski bardzo krytycznie, jako elitarne, mające zasięg tak mały, że niedostrzegalne dla wielu ludzi, stojących jeszcze wówczas — tak jak on sam — poza Kościołem.

To samo tło polskiego katolicyzmu międzywojennego przesuwają się na marginesie rozważań Aleksandra Wata. I on poprzez Rafała Blütha zetknął się ze środowiskiem „Verbum”, ale zniechęciła go egzaltacja, którą dostrzegł u jednej ze świeżo nawróconych uczestniczek. Wpływ Maritain’a wydał mu się wtórny i powierzchowny. Dopiero po wojnie, w zmienionej już atmosferze, znalazł się w orbicie oddziaływania Lasek. Natomiast od razu doceniał społeczny i narodowy sens religii. Siłę polskiego katolicyzmu, zwłaszcza w rzeczywistości powojennej, dostrzegł w jego powszechności, obrzędowym charakterze, głębokim wniknięciu w kulturę narodową, obyczaj i uczuciowość zbiorową. Ubolewał jednak, że polska myśl katolicka nie wydała swojego Newmana, że nie znaleźli szerokiego rezonansu Norwid i Brzozowski, że nie istniało zjawisko, będące odpowiednikiem prawosławnego „bogoiskatelstwa”.

²⁹ Zawieyski. *Droga katechumena* s. 14.

Problematyka religijna pojawia się u Wata w dwu przede wszystkim wymiarach: jako jednostkowe doświadczenie osobiste oraz jako element historiozofii i raczej ten drugi względ każe włączyć *Mój wiek* do rozważań o autobiografii duchowej. W tematyce swojej nie jest to bowiem pamiętnik życia wewnętrznego, ale opowieść o własnej, zdarzeniowo i historycznie pojętej biografii oraz o innych ludziach, o literaturze i polityce. Przede wszystkim jest opowieścią o więzieniu, o strasznych latach spędzonych w stalinowskich więzieniach podczas wojny. Czy ma coś wspólnego z autobiografią duchową ta narracja o ludziach i zdarzeniach, pełna konkretnych i barwnych szczegółów niby dobrze napisana powieść, troszcząca się zarówno o wyrazisty psychologiczny rysunek postaci, jak i malowniczość kolorytu lokalnego? Otóż jest pewien element wspólny, mianowicie zarysowana w tle interpretacja filozoficzna, traktująca obecność zła w świecie ludzkim jako obecność szatana. Interpretując swój los (zarówno więzienie, jak i chorobę) w kategoriach winy i kary, autor *Mojego wieku* włączył własną biografię w całościowy porządek dziejów, w których zniknęła przegroda pomiędzy historią świecką i świętą. Wszystko, czego doświadczył on sam i jego współcześni, interpretowane jest jako skutek upadku, owoc grzechu, działanie szatana w historii. Wat mówi o sobie jako chrześcijaninie nawróconym dzięki objawieniu doznanemu nocą, podczas spaceru po więziennym dachu, gdy usłyszał nadawaną gdzieś przez radio *Pasję według św. Mateusza* Bacha. Jednakże opowieść o osobistym nawróceniu nie jest tu sprawą najważniejszą. Problematyka charakterystyczna dla autobiografii duchowej: upadek i nawrócenie jednej duszy rozszerza się i przechodzi na płaszczyznę historiozoficzną. Usiłując opisać i zinterpretować zjawisko totalitaryzmu, Wat opiera się zarówno na własnym bezpośrednim doświadczeniu, jak i na teoretycznych uogólnieniach, których dostarcza mu jego wszechstronna erudycja. W pewnym miejscu jednak wyjaśnienia psychologiczne, socjologiczne i historyczne ukazują się niewystarczające i wówczas Wat ucieka się do metafizyki, by odpowiedzieć na pytanie: dlaczego zło. Powstanie pamiętnika jest swoistym dopełnieniem i wypowiedzeniem ekspiacyjnego sensu cierpienia przeżywanego w więzieniu i późniejszej chorobie. Autor *Mojego wieku* wielokrotnie mówi o konieczności zadośćuczynienia za udział w tym, co uważał za największe zło dwudziestego wieku i raczej z tego względu, niż z powodu przeżyć ściśle religijnych, pamiętnik Wata ponawia pierwotny, Augustyński model autobiografii nawróconego grzesznika.

Ziemia Ulro Czesława Miłosza odczytywana bywała zazwyczaj jako esej mówiący o stosunku autora do Gombrowicza, Oskara Miłosza, Mickiewicza, Blake'a i Swedenborga. Jeśli szukać autobiografii, wydawałoby się, że sięgnąć trzeba raczej po *Rodzinną Europę* i tak też pisał o niej Tomasz Burek³⁰. Taka

³⁰ T. Burek. *Autobiografia jako rozpamiętywanie losu. Nie tylko o „Rodzinnej Europie”*. „Pamiętnik Literacki” 72:1981 z. 4 s. 123-141.

formuła autobiografii ma jednak inne proporcje niż te, o które chodzi w naszym wywodzie. W *Rodzinnej Europie* wątki zbiorowej historii są nie mniej ważne niż linia życia jednostki, a zewnętrzne obroty losu przedstawione równie obszernie jak rozwój duchowy. Natomiast *Ziemia Ulro* stanowi całościowe przesłanie, którego temat główny od pierwszego zdania nie budzi najmniejszej wątpliwości.

Kim byłem? Kim jestem teraz, po latach, tutaj na Niedźwiedzim Szczycie, w mojej pracowni nad Pacyfikiem? Długo odkładałem opowieść o niektórych moich duchowych przygodach, napomykając o nich, acz niechętnie i powściągliwie. Aż spostrzegłem, że jest późno, i w dziejach naszej zmalalej Ziemi, i w dziejach jednego żywota [...] ³¹.

W taki sposób rozpoczyna najważniejszą opowieść o sobie samym, wyśłowienie tego, co jest fundamentem i obrysem osobowości, całym światem dokonań i przeżyć, w którym zawiera się sens egzystencji. Na ostatnich stronach, patrząc na przebytą już drogę, Miłosz powiada:

Mam jednak nadzieję, że odwołując się do ukrytego nurtu mojej duchowej biografii zburzyłem niektóre zanadto sztywne i jednolite wyobrażenia o sobie, co ma dla mnie znaczenie osobiste, bo dążymy przecie do zakomunikowania siebie możliwie tożsamego ze sobą prawdziwym – bez wielkich złudzeń, że uda się osiągnąć więcej niż przybliżenie. Powiniennem jednak bronić się przeciwko hipokryzji, za jaką uważam nieusprawiedliwioną skromność; znaczenie moich przypadków jest też poza osobiste, skoro tutaj polski poeta na ziemi Ulro zdaje rachunek z najrozmaitszych sprzeczności i samozaprzeczeń ³².

Rachunek, o którym mówi Miłosz, obejmuje również kręgi spraw, w których poruszali się wcześniej tu przywołani pisarze. Koronnym jego pytaniem jest odwieczna, niezglębiona kwestia: skąd zło? Niepokoję gnostyków i manichejczyków nie są dla niego zamkniętym rozdziałem filozofii. Odzywają się w tradycji literatur słowiańskich, w myśli rosyjskiego prawosławia, zwłaszcza w twórczości Dostojewskiego. Jego zainteresowania Swedenborgiem, Blake'm i Mickiewiczem wymagały studiów nad mistyką. Zzyskał się na płytkość i mętność problematyki religijnej w nowszej polskiej literaturze, w której łatwiej znaleźć nieokreśloną nastrojowość połączoną z chaosem różnych pojęć filozoficznych albo endecki ideał polskokatolicki niż poważne podjęcie zagadnień religii.

Rozglądam się po dwudziestym wieku i nie widzę poetów ani prozaików, którzy wymknęli się temu podziałowi, w wyjątkiem może, w jakiejś drobnej mierze, Jerzego Lieberta. Był Marian Zdziechowski, ale raczej profesor niż pisarz, był Ludwik Koniński, ale mało znany, raczej myśliciel prywatny, może przyniósłby coś Bolesław Miciński, ale umarł młodo ³³.

Sam Miłosz należy do tych, którzy zagadnienia religii podejmowali poważnie i to przyczyniło się do wyciągnięcia przez niego wniosków z Blake'owskiej

³¹ Miłosz, jw. s. 21.

³² Tamże s. 273-274.

³³ Tamże s. 145.

krytyki racjonalizmu. Uważał, że w w. XX ciągle jeszcze aktualne, a może nawet bardziej niż za czasów Blake'a aktualne, jest ostrzeżenie przed ograniczeniami Rozumu, który zaczął święcić tryumfy w epoce oświecenia. Kraina Rozumu — ziemia Ulro, jałowa ziemia Ulro, którą wciąż jeszcze zamieszkujemy, nie musi być na zawsze ojczyzną ludzkości. W zakończeniu książki poeta dokonuje rozrachunku z katastrofizmem, tzn. z postawą swojej młodości. Odróżnia swój własny katastrofizm od poglądu Witkacego, który przewidywał ostateczną i nieodwołalną zagładę. O sobie, o Czechowiczu, o żagarystach napisał, że wierzyli w istnienie jakiegoś drugiego brzegu, już po katastrofie, i powtarza, że po upływie prawie półwiecza, w latach siedemdziesiątych, umocnił się w tym przekonaniu, iż ten drugi brzeg istnieje, choć nie jest z pewnością osiągalny ani dla pokolenia, do którego on sam należy, ani zapewne i dla pokoleń najbliższych. Wierzy jednak w to, że ludzkość znajdzie kiedyś drogę wiodącą do wybranej przez Blake'a Krainy Wyobraźni i uwolni się z zamkniętego kręgu Ulro — krainy rozumu, liczby, wzrostu i postępu. Miłosz nie konstruuje utopii, nie chce formułować ścisłych przepowiedni, nie szuka pocieszenia w łatwych złudzeniach. A jednak ten katastrofista mówi o nadziei, o przyszłej cywilizacji bez kłamstwa i przemocy.

Książka Miłosza nie opowiada o nawróceniu, nie zawiera wyznań czynionych Bogu lub w obliczu Boga. Nie jest historią duszy — raczej historią ducha wcielonego w poetę, przypomina nie wypełnioną przez Brzozowskiego formułę „dziejów pewnego umysłu”. Zamykają się te dzieje obrazem nadciągającej katastrofy, ale ten obraz jest nie tyle przepowiednią, ile ostrzeżeniem — a więc wołaniem, by katastrofę odwrócić. A jeśli katastrofa nastąpi — by dotrzeć do drugiego brzegu i zacząć wszystko na nowo, tylko lepiej. Jakby po nowych narodzinach. To otwarcie ku nadziei, głębokie przekonanie, że istnieje ocalenie (choć istnieje ono w jakiejś niewiadomej przyszłości) jest jakby odpowiednikiem odzyskania stanu łaski w tradycyjnej autobiografii duchowej.

Dziennik intymny mego N. N. Zbigniewa Żakiewicza jest zbiorem notatek z przeżyć, spotkań z ludźmi, lektur, snów i wspomnień. Po trosze jest to dziennik pisarza, gromadzącego drobiny różnorodnego budulca do opowiadań i powieści, po trosze autoanaliza człowieka, który chcąc zdystansować się do rozmaitych spraw własnego wnętrza kreował swego fikcyjnego sobowtóra — owego N. N. i przymierza na nim rozmaite przeżycia jak stroje na krawieckim manekinie. W owych poszukiwaniach pisarskich i w osobistych autoanalizach, też zresztą w pracy pisarza pomocnych, Żakiewicz odślania drążący go stale metafizyczny niepokój. Ten pisarz niesłychanie wrażliwy na koloryt lokalny, budujący mitologię utraconej Wileńszczyzny, z wielką wyobraźnią i zmysłowym wyczuciem konkretnego świata odślania istnienie poza materialnym kształtem rzeczy i zjawisk istnienie świata duchowego, rządzącego tym pierwszym, widzialnym. Czy jest to anegdota o starej kobiecie, która nocą zabłądziła na nabrzeżu portowym, czy lektura Dostojewskiego, czy wspomnienia z podziemnej wy-

prawy do kopalni soli, Żakiewicz odnajduje w tych okrucinach rzeczywistości ślad innego porządku: stwórczą i opatrnościową mądrość, dla której nic nie jest bezsensowne i niepotrzebne. Żakiewicz, miłośnik i znawca literatury rosyjskiej, zwłaszcza Dostojewskiego, zna dobrze religijną kulturę prawosławia, włączył w swój krąg zainteresowań mistykę. On także nie czuje się dobrze w ziemi Ulro, nie akceptuje zaborczej dominacji zachodniego racjonalizmu. *Dziennik intymny mego N. N.* jest zgodnie ze swą nazwą kompozycją otwartą, częścią większej całości rozwijającej się nadal — jak wiemy — ze sporadycznych publikacji czasopiśmienniczych. Nie obejmuje jakiegoś przełomowego etapu życia, jakiegoś decydującego zwrotu. Odbija się w nim przepływ myśli, wrażeń, spostrzeżeń, ale w tej różnorodności jest uchwytny porządek skupiający problematykę poszczególnych fragmentów wokół chrześcijańskiego systemu wartości.

Głębokim zakorzeniem w pojęciach i symbolice kultury chrześcijańskiej charakteryzowała się zawsze twórczość Anny Kamieńskiej, także w latach agnostycyzmu, kiedy w sensie wewnętrznych przekonań znajdowała się ona całkowicie poza religią. Nie naruszyło to jednakże jej przynależności do kultury chrześcijańskiej, śródziemnomorskiej, zachodniej, ujmowanej z pełną świadomością jej judejskiego i antycznego dziedzictwa. Po przeżytych nawróceniu i powrocie do Kościoła jej twórczość nie musiała więc przebudowywać się literacko, rozwijała się nadal na terenie, w którym była już od dawna dobrze utwierdzona. Oczywiście zmieniło się w niej bardzo wiele w sensie filozoficznym, ale to, co nas interesuje, to przecież nie przemiany twórczości poetyckiej ani nie biograficzny fakt nawrócenia, lecz sposób, w jaki ów przełom wewnętrzny znalazł wyraz w autobiograficznych *Notatkach z lat 1965-72*.

Stylistycznie rzecz biorąc są owe notatki zbiorem aforyzmów, bliskich poetyce filozoficznego dziennika Henryka Elzenberga. Myśl jego jest zresztą bliska poetce — świadczy o tym wzięte od niego motto do *Notatek*: „Być mężnym wobec bytu”. I duch owego motto istotnie jest w książce Kamieńskiej obecny. Jej styl jest jednak bardziej obrazowy, operuje metaforą, grą znaczeń, poetycką symboliką. Można czytać tę książkę jako notatnik poety, my jednak dostrzeżemy w niej inny porządek: porządek autobiografii duchowej. Ten ciąg fragmentów, jednozdaniowych aforyzmów, okrucich myślowych i poetyckich składa się na przejmującą opowieść o nawróceniu, przypominającym olśnienie doznane przez Szawła pod Damaszkiem. Nie tak gwałtowne, bo nie było nawróceniem prześladowcy, nie zbijające z nóg i nie oslepiające, ale jednak nawrócenie, będące olśnieniem, iluminacją, spłynięciem wielkiego światła. Takimi właśnie obrazami mówi Kamieńska, ponawiając prastarą tradycję i wcielając ją w materię własnego poetyckiego słowa. A zaczęło się od mroku żałoby, od ciemności nie tylko niewiary, ale i rozpacz. „Szukałam umarłego a znalazłam Boga” mówi poetka w pewnym miejscu swych *Notatek*. „Szukałam umarłego” — bo znaczna część początkowej partii zapisek poświęcona jest pamięci zmarłego męża. Poświęcone pamięci zmarłego męża — to zostało źle

powiedziane. Notatki Kamińskiej z tych dwu lat, podobnie jak napisany wówczas tom wierszy *Białe rękopisy*, to w istocie nieustanne rozmawianie z umarłym, spotkanie go w snach, fotografiach, wierszach, to nieustanne odprawianie osobistego obrzędu dziadów, niezgoda na śmierć, wskrzeszanie mową miłości tego, który odszedł. „Szukałam umarłego a znalazłam Boga”. Oprócz topiki olśnienia używa jeszcze Kamińska topiki narodzin, równie silnie zakorzenionej w najstarszej chrześcijańskiej tradycji. Mówi często o narodzeniu się na nowo po nawróceniu, odnawiając ten zużyty topos oryginalnymi obrazami poetyckimi. Jest przy tym w sposobie pisania oszczędna, zwięzła, bez afektacji. W tym doborze słów kryje się piękność i bogactwo, choć jest ich tak niewiele i choć mają w sobie przejrzystość — aż do milczenia.

Jeszcze jedną — i jeszcze inną — opowieść o nawróceniu spisał Roman Brandstaetter w *Kręgu biblijnym*. Ta książka o czytaniu Starego i Nowego Testamentu jest zarazem autobiografią — oczywiście. Formuła czytania Pisma świętego, którą przyjmuje Brandstaetter, polega bowiem na tym, że trzeba je czytać nie tylko a nawet nie przede wszystkim myślą, pojęciami, rozumem i nawet nie tylko uczuciowym przeżywaniem, ale po prostu utożsamiającym wżyciem się w zdania i słowa Biblii. Trzeba samemu wejść w Biblię i trzeba ją w swoje życie wprowadzić. Ta wyprowadzona z judejskiej hermeneutyki zasada czytania i rozumienia została rozwinięta przez Brandstaettera w cały program i zilustrowana własnym życiorysem, tzn. opowieścią o własnym czytaniu Biblii. To piękne utożsamienie przeprowadzone jest bardzo konsekwentnie, poczynając od opowieści o dzieciństwie i o tym, jak utożsamiał z postaciami biblijnymi członków własnej rodziny. Najważniejszą osobą był dziadek, rabin, który uczył lektury Biblii i umierając pozostawił nakaz czytania jej jako swą ostatnią wolę. Poprzez dzieciństwo i młodość prowadzi droga od Starego Testamentu do Nowego i do odnalezienia Chrystusa.

Dla mnie Bogiem obu Testamentów jest Chrystus, który napisał o sobie opowieść w dwóch nierozłącznych częściach³⁴.

Związek między Starym a Nowym Testamentem interpretuje Brandstaetter zgodnie z myślą św. Augustyna i w konkluzji nazywa Biblię „zyciorysem własnym Boga”. I nie ma sprzeczności w rozumowaniu pisarza, kiedy mówi on o konieczności osobistego wejścia w Biblię i czytaniu jej życiem własnym przez każdego człowieka — bo gdzież ma się pomieścić i usensownić pojedyncze życie ludzkie, jeśli nie w Bogu? Brandstaetter czytając Biblię tak, jak nauczył go dziadek rabin, jako Księgę ksiąg, w której zawiera się wszystko, wyciągnął z tego najdalsze konsekwencje: dołączył do dziadowego dziedzictwa Ewangelie i napisał własne curriculum vitae jako historię kolejnych odczytań Pisma świętego.

³⁴ Brandstaetter. *Krąg biblijny* s. 289.

Jest to najbardziej wyrazisty przykład potwierdzający słuszność przeciwstawienia obyczajowego pamiętnika i autobiografii duchowej, przeciwstawienia spiżarni i biblioteki. Biblioteka wystarcza, biblioteka jest domem, a życie jest czytaniem.

Pomiędzy listopadem 1970 a kwietniem 1979 powstawały notatki dziennikowe Zbigniewa Jankowskiego, które złożyły się na drugą część jego skromnej rozmiarami książeczki *Szkice do oceanu*. Część pierwsza, *Rozpędzone morze*. Z *dziennika rejsów rybackich*, wypełniona jest szczerze realiami zebranych z obserwacji codziennej pracy podczas połowów na Bałtyku. Część druga, choć nosi „marynistyczny” tytuł *Tworzyć statek*, rozgrywa się całkowicie w wymiarze symbolicznym. Konkrety świata poznawalnego zmysłowo: żywioł powietrza i wody, widoki miast, zdarzenia z życia rodzinnego, przywoływane są tylko o tyle, o ile stanowią punkt wyjścia do odczytywania ich ukrytego duchowego znaczenia. Drobinę obserwacji mają tu rację bytu tylko jako odskocznia do refleksji moralnej lub wyrażenia niepokoju poznawczego. Zakotwiczenie w zmysłowym konkrecie, nawet jeśli jest tylko pretekstem, wydaje się jednak pretekstem niezbędnym. Świadczy o tym konsekwencja, z jaką pisarz gromadzi, przypomina i rozbudowuje symboliczne znaczenia rozległych pól słownictwa związanych z żywiołem morza, przestrzeni, głębi. Ogromne bogactwo prastarej topiki związanej z żeglugą, tajemniczym życiem głębin morskich, wątpliścią ludzkiej istoty w obliczu żywiołu — najwyraźniej dobrze autorowi znane — przywoływane jest tu bardzo rzadko. Wydaje się, że bliższa mu jest sama zasada symbolizacji, w imię której próbuje poprzez znane sobie zjawiska rzeczywistego morza zobaczyć „morze metafizyczne”. Wyobrażenia Jankowskiego porusza się najczęściej na pograniczach pomiędzy dosłownie potocznym a symbolicznie uogólniającym znaczeniem wyrazów. Nie interesują go gry znaczeń ani kalambury, on raczej powraca do źródła zleksykalizowanych, utartych metafor, żeby znaleźć obrazowy, przemawiający do wyobraźni znak dla jakiegoś trudno uchwytnego stanu ducha, niejasnego przeżycia wewnętrznego lub abstrakcyjnego zagadnienia. Dotykając takich zagadnień filozoficznych pisarz wprawdzie musi posługiwać się też językiem pojęć oderwanych, ale stara się nigdy na nim nie poprzestać, szuka dla niego obrazowych i emocjonalnych dopełnień. W takiej poetyce prowadzone są dwa główne wątki *Tworzenia statku*: refleksje z lektur, które pozwalają włączyć dziennik Jankowskiego do zrekonstruowanej w tym szkicu „biblioteki”, oraz notatki obrazujące (bardzo powściągliwie) kolejne etapy powrotu do pełni życia religijnego po okresie całkowitego pozostawania poza Kościołem.

W tym dzienniku wyjątkowo znaczące jest odczytanie Konińskiego: żarliwe i głęboko osobiste, wielokrotnie ponawiane. Takie świadectwo lektury przekonuje, że Koniński ma szanse przestać być „myślicielem raczej prywatnym”, jak go Miłosz określił. Zaczyna być obecny. Wielokrotnie powraca też Simone Weil, tak ważna dla Miłosza i Kamieńskiej, oraz Teilhard de Chardin. Pojawia się

Elzenberg, a Kamińska obecna jest jako adresatka listów (jedynych włączonych do dziennika), inspiratorka lektur i wreszcie uważna, rozumiejąca czytelniczka poezji autora dziennika. Bardzo ważny rys intymistyki Jankowskiego stanowi autoironia. Często jego notatki pointowane są kpiną z samego siebie, jakby w obronie przed sentymentalizmem z jednej a patosem z drugiej strony. Tym większej wyrazistości nabierają w tym kontekście oszczędne, zwięzłe relacje o religijnym niepokoju, długotrwałym szukaniu Boga, odnajdywanego i wymykającego się, spotykanego w Starym Testamencie i w Ewangeliach, w lekturach filozofów religii, w poezji *Psalmów* przełożonych przez Brandstaettera, w „żywole wszelkim” przyrody, w miłości do żony i córek. Opowieść o powrocie, o nawróceniu dokonującym się powoli, z wahaniem, oporami, jest głównym, podskórnym nurtem tego dziennika duchowego.

ZAKOŃCZENIE

Każda ze wspomnianych książek posiada wyrazistą własną indywidualność. Zebranie ich razem wydobywa te różnice jeszcze ostrzej, ale zarazem pozwala dostrzec pewne rysy wspólne. Omawiałam je tu w porządku odpowiadającym mniej więcej kolejności ich powstawania, co jest oczywiście kryterium zewnętrznym i w wielu wypadkach zupełnie nieistotnym dla problematyki. Jakiś porządek trzeba jednak przyjąć, a ten jest po części usprawiedliwiony założeniem traktowania tych tekstów jako świadectw lektury. Efektem ubocznym takiego uporządkowania jest to, że wyłania się z niego jakby zbiorowa historia świadomości religijnej polskiego inteligenta, poczynając od myśli kardynała Newmana, tłumaczonego i komentowanego przez Brzozowskiego, poprzez duchowość „Kółka” ks. Korniłowicza i Lasek, duchowość, która stoi za twórczością Lieberta, a po wojnie powraca w kręgu pism Zawieyskiego. Dalej następują trudności, zagrożenia i próby moralne lat stalinowskich, potem narastające stopniowo ożywienie religijne lat siedemdziesiątych, wreszcie fala nowych nawróceń. Byłaby już pora dopisać do *Rodowodów niepokornych* Cywińskiego dalsze rozdziały.

Wszystkie te możliwości i potrzeby interpretacyjne w płaszczyźnie literatury lub historii świadomości sytuują się dotąd całkowicie na zewnątrz fenomenu religijności, nie otwierają dojścia do tych doświadczeń egzystencjalnych, którym poszczególni autorzy dawali wyraz. Próba dotarcia do istoty tych doświadczeń będzie musiała pójść w zupełnie odmiennym kierunku, niż zarysowany dotąd. Żadna wspólna całość, przeciwnie. Trzeba by zdecydować się na hermeneutyczny ogląd każdego tekstu oddzielnie, zbudować sekwencję rozumiejących odczytań poszczególnych zapisów przeżycia religijnego, widzianego w jego niepowtarzalności, osobności. Wówczas zresztą będzie musiało pojawić się odwołanie do biografii autorów, do tego, co wiemy o formacji osobowości,

niekiedy o okolicznościach powstania tekstu. Trzeba by np. zadać pytanie, jak na religijnej problematyce odciskają się osobiste doświadczenia choroby, perspektywy śmierci, doznanie fizycznego cierpienia u Brzozowskiego, Konińskiego, Lieberta. Czym jest zjawisko konwersji bądź wyprzedzającej powstanie tekstu, stanowiącego wówczas jedną z form odpowiedzi na to wyzwanie i wezwanie, bądź to przeżytej w trakcie kolejnych etapów pisania, zarysowującej się w dramatycznym przebiegu. To doświadczenie tak jest różne i tak doniosłe w różnych autobiografiach duchowych. A doznanie śmierci najbliższej osoby i rola tego zdarzenia w formowaniu stosunku do perspektywy życia wiecznego. A dialektyka wiary i niewiary. A cały zespół teologicznych problemów, np. wyodrębnienie się chrystologii i wielki temat zła, wpisywany przede wszystkim w kontekst manicheizmu. Wreszcie stosunek do Kościoła i jego przemian w porządku historycznym od kryzysu modernistycznego poprzez nurt odrodzenia neotomistycznego i franciszkanizm, rodzący się w latach dwudziestych, aż do przemian posoborowych. A stosunek katolicyzmu do tradycji żydowskiej, do innych wyznań chrześcijańskich, jak prawosławie z jego dwudziestowiecznym bogoiskatielstwem i protestantyzm, lub niechrześcijańskich, jak buddyzm. A ponadinstytucjonalny stosunek do sacrum: zainteresowanie mistyką u Konińskiego, Lieberta, Elzenberga, Miłosza. A wątek filozofii religii — jednak nie na płaszczyźnie refleksji intelektualnej, lecz w perspektywie osobistej postawy, w perspektywie poświęcenia wiary dziełem życia, osobistą aktywnością w porządku zdarzeń, nie tylko w twórczości umysłowej. Każdy z wymienionych problemów starczy na osobne studium. Rozejrzawszy się po „bibliotece” stoimy dopiero w punkcie wyjścia studiów nad dwudziestowieczną autobiografią duchową.

DIE AUTOBIOGRAPHIE IN DER POLNISCHEN LITERATUR DES 20. JAHRHUNDERTS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Diese Studie könnte auch folgendermassen betitelt sein: „Gibt es in der polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts geistige Autobiographien?“ Wenn der Begriff „geistige Autobiographie“ ganz strikt als Bezeichnung der Gattung gemeint ist, die sich im 17. Jahrhundert in England und Amerika so üppig entwickelte, dann muss die Frage verneint werden. In der polnischen Literatur existiert aber ein Phänomen, auf das diese Bezeichnung im weiteren Sinne mit Gewinn anwendbar ist. Neben den sog. persönlichen Schriften wie Tagebüchern, Autobiographien, Memoiren und Briefen, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, gibt es eine beträchtliche Gruppe von Werken, die sich durch die Anwesenheit der philosophischen und religiösen Problematik auszeichnen. Unsere Studie befasst sich mit folgenden Texten: *Pamiętnik* (Tagebuch) und *Listy* (Briefe) von Stanisław Brzozowski, *Kłopot z istnieniem* (Schwierigkeiten mit der Existenz) von Henryk Elzenberg, *Ex Labyrintho* und *Nox atra* von Karol Ludwik Koniński, *Zapiski więzienne* (Gefängnisaufzeichnungen) von Kardinal Stefan Wyszyński, *Mój wiek* (Mein Jahrhundert) von Aleksander Wat, *Dziennik* (Tagebuch) von Jerzy Zawieyski und sein Essay *Droga katechumena* (Der Weg des Katechumenen), *Ziemia Ulro* (Das Land Ulro) von Czesław Miłosz, *Dziennik intymny mego N. N.* (Intimes Tagebuch meines N.N.) von

Zbigniew Żakiewicz, *Notatnik 1965-1972* (Notizbuch 1965-1972) von Anna Kamińska, der zweite Teil von *Szkice do oceanu* (Skizzen zum Ozean) von Zbigniew Jankowski und *Krag biblijny* (Rund um die Bibel) von Roman Brandstaetter. Dies ist keine komplette Liste. In weiteren Arbeiten werden andere Autoren mit einbezogen (z.B. Józef Czapski, Andrzej Kijowski). Gewiss ist diese Liste sehr uneinheitlich, aber es gibt Argumente, die für eine ganzheitliche Erfassung sprechen. Diese Argumente finden wir sowohl „von aussen“, durch den Vergleich mit der Tradition des autobiographischen Schreibens, als auch „von innen“, durch das Aufzeigen der zwischentextlichen Anknüpfungen.

Den Traditionszusammenhang bilden drei Gattungen: 1. Die mystische Autobiographie (bekannt vor allem in der katholischen Geistigkeit) wird in Polen von einer geringen Zahl wenig bekannter Texte repräsentiert. Mit der geistigen Autobiographie des 20. Jahrhunderts verbindet sie die Konzentration auf das innere Leben, die Anwesenheit metaphysischer und ethischer Fragen und die Berufung auf die gemeinsame Tradition der Bibel, der Kirchenväter und der Schriften der grossen Mystiker. 2. Die geistige Autobiographie bildete ein sehr ausdrucksvolles Muster heraus: die Erzählung des Lebens des Sünders, der sich unter dem Einfluss der Gnade bekehrt hat. Diese Art von Autobiographie wurde im Einflussbereich der protestantischen Geistigkeit besonders populär. Viele Forscher sind der Ansicht, dass die Lebendigkeit der geistigen Autobiographie über das 17. Jahrhundert und über die angelsächsische Kultur hinausreicht. Indem die Gnade durch andere Ideen ersetzt wurde (wie die Erlösung durch die Kunst, die Berufung des Künstlers, des sittlichen oder politischen Führers) entstanden neue, moderne Varianten der geistigen Autobiographie. 3. Die Erinnerungen (insbesondere die die Geschichte und die Sitten betreffenden) wurden als Gegenstück zur philosophisch-religiösen Autobiographie angeführt. Diese Kontrastierung unterstreicht deutlich einen wichtigen Zug, den die besprochene Gruppe von Texten gemeinsam hat. Die meisten davon widmen den historischen und sozialen Ereignissen nicht allzu viel Aufmerksamkeit; Politik und Sitten werden kaum wieder gegeben, und man sorgt sich nicht um das Lokalkolorit. Stattdessen bringen sie ein reichhaltiges Bild des inneren Lebens: der Reflexion, der Kontemplation und der Lektüre. Die besprochenen Texte bilden eine deutliche Aufeinanderfolge und sind durch ein Netz von Hinweisen und Berufungen gegenseitig miteinander verbunden. Wenn wir das hier aufgezählte Ensemble von Briefen, Erinnerungen und autobiographischen Notizen als Zeugnis der Lektüre behandeln, dann zeigt sich der intime Schriftsteller als Leser, der sich mit einem fremden Buch in der Hand in seine Erinnerung, seine Phantasie und sein Gewissen vertieft. Er vollzieht eine Vivisektion der eigenen Seele und betrachtet sich selbst in den von einem anderen aufgeschriebenen Gedanken, Sätzen und Worten. Neben der Bibel, dem hl. Augustinus, Pascal, den zeitgenössischen Neothomisten und christlichen Existentialisten ist die Wiederaufnahme der Lektüre von Brzozowskis Werken von besonderer Bedeutung. Neben *Pamiętnik* (Tagebuch) und *Listy* (Briefen) müssen noch die Einführung und die umfangreichen Kommentare zu den Ausgewählten Schriften von Kardinal Newman erwähnt werden, die Brzozowski übersetzte und als *Przyswiadczenia wiary* (Bezeugung des Glaubens) herausgab.

Die der Reihe nach besprochenen geistigen Autobiographien (von denen jede ihre eigene, sehr individuelle Problematik und Stil hat) bilden zusammengekommen einen Abriss der Geschichte des religiösen Bewusstseins des polnischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts. Zunächst ist das nur ein Versuch, voller Lücken und sehr zweifelhafter Stellen. Es zeichnet sich aber doch eine Linie ab, die von Brzozowskis Denken (um Newman bereichert) über die Geistigkeit von „Kółko“ (Der Kreis) von Pater Kornilowicz und des Zentrums in Laski vor und nach dem Kriege, danach die Schwierigkeiten, Bedrohungen und Prüfungen der Stalinzeit und schliesslich die allmählich zunehmende religiöse Belebung bis hin zu der Bekehrungswelle der siebziger und achtziger Jahre führt. Diese Zeitordnung wird überlagert durch den Rhythmus der vielfach wiederkehrenden Probleme: das Erlebnis der Bekehrung, die Frage nach dem Bösen, das Verhältnis zum Tod und das Interesse an der Mystik. Die Studie trägt den Charakter eines Eindringens in ein Material, das eine ausführliche Erarbeitung in Buchform verdienen würde.