



ANNA KAPUŚCIŃSKA*
Uniwersytet Szczeciński

Opowieść Pielgrzyma – Ignacego Loyoli projekt autobiograficzny. Kilka uwag o gatunku, narracji, podmiocie i geście egzystencjalnym

Streszczenie

W artykule poruszono problem gatunku, narracji i konstrukcji podmiotu w *Opowieści Pielgrzyma*. Autorka dowodzi, że mimo mediacyjnego zapośredniczenia ustnego przekazu Loyoli tekst jest mówioną autobiografią w trzeciej osobie. W tym kontekście wprowadza pojęcie „paktu przedautobiograficznego”, zawartego między autorem-narratorem-bohaterem a wykonawcą zapisu. Pakt ten określił granice „tajemnicy wyznania”, ustalił zakres narracji i wyznaczył tryb jej konstruowania. Ponadto autorka przekonuje, że *Opowieść* wolno uznać za właściwą nowożytną autobiografię. Świadczy o tym literacka autokreacja podmiotu, który podejmując metafikcyjną „grę” z odbiorcami, relacjonuje swoje dzieje przez pryzmat odkrywania w sobie „kogoś innego”, odsłania istotę procesów tożsamościotwórczych, artykułuje emocjonalną dynamikę rzeczywistości, wreszcie – przez gest artystyczny zachęca do podjęcia egzystencjalnego wyzwania.

Słowa kluczowe

Ignacy Loyola, autobiografia mówiona, autobiografia w trzeciej osobie, pakt przedautobiograficzny, tożsamość autobiograficzna, metafikcja

* Kontakt z autorką: apocryphus1@wp.pl

Literaturoznawcza refleksja o autobiograficznym dyskursie założyciela Towarzystwa Jezusowego nie imponuje rozległością. Co więcej, mamy odnieść wrażenie, że metodologiczna perspektywa uległa na tym polu poważnemu ścieśnieniu, a próby jej rozszczęlnienia znajdują się poza horyzontem zainteresowania badaczy piśmiennictwa religijnego¹. O ile sprawę krytyki tekstu oraz jego historyczno-kulturowej rangi wolno uznać za zamkniętą, o tyle w dalszym ciągu na rozstrzygnięcie oczekują problemy zasadnicze, przede wszystkim genologiczna kwalifikacja opowieści Loyoli oraz zagadnienie zastosowanej w niej strategii narracyjnej. Sądzę, że wbrew wszelkim zastrzeżeniom historyk literatury dawnej nie powinien unikać tu pytań o możliwość aplikowania współczesnych teorii biografii do przekazu szesnastowiecznego, na pozór nieprzystawalnego do kategorii hermeneutycznych, które oferują system odczytywania i rozumienia wypowiedzi uznawanych za intencjonalnie pakujące z czytelnikiem, świadomie referencjalne i relacyjne, wreszcie – osadzone w pokartezjańskiej filozofii podmiotu². Wszakże zmiana języka metodologii nie musi skutkować ani utratą perspektywy historycznej, ani interpretacyjnym zerwaniem, nagłym przepisaniem klasycznych odczytań. Oferuje natomiast świeżość spojrzenia na zjawiska literackie, które nie tylko wymykają się tradycyjnemu opisowi, lecz także zdają się poświadczać renesansowe korzenie właściwej autobiograficznej autokreacji i – jako takie – nie powinny być wtłaczane w zastałe schematy myślenia o tekstowych konwencjach³.

¹ Próbę wieloaspektowego, nowatorskiego spojrzenia na relację Loyoli miało realizować studium Marjorie O'Rourke Boyle (*Loyola's Acts. The Rhetoric of the Self*, University of California Press, Berkeley 1997). Przyjęta przez autorkę perspektywa retoryczna przynosi – istotnie – sporo ciekawych, choć nie zawsze odkrywczych sądów o tekście, jednak bez wyraźnego metodologicznego uzasadnienia przesądza też o apriorycznym odrzuceniu możliwości czytania *Opowieści* jako narracji autobiograficznej (zob. tamże, s. 1–4). Opinię O'Rourke Boyle, przyswojoną przez sporą grupę badaczy, powtarza również John M. McManamon, autor najnowszego monograficznego opracowania biografii Loyoli, *The Text and Contexts of Ignatius Loyola's „Autobiography”*, Fordham University Press, New York 2013, s. IX–X, 3.

² Utrzymane w tym tonie zastrzeżenia zgłasza np. Boyle, zob. też, *Loyola's Acts...*, s. 1. Sądzę, że w przypadku *Opowieści* nie tylko warto, lecz także wolno – nie ryzykując anachronizmem i nierелеwantnością odczytań – zawiesić proponowane przez Lejeune'a kryterium czasowe, które jako „startowy” dla właściwej biografii wskazuje rok 1770, zob. Philippe Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, przeł. Aleksander Labuda. W: tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu*, red. nauk. Regina Lubas-Bartoszyńska, przeł. Wincenty Grjewski i in., Universitas, Kraków 2006, s. 22.

³ Zob. także Alina Nowicka-Jeżowa, *Autobiograficzna elegia humanistyczna*. W: *Autobiografizm – przemiany, formy, znaczenia*, red. Hanna Gosk, Andrzej Zieniewicz, Elipsa, Warszawa 2001, s. 69–86.

Czy autobiografia? Mediacyjne od-twarzanie⁴ opowieści Loyoli

Mieczysław Bednarz, polski wydawca i tłumacz *Opowieści Pielgrzyma*, opatrując ją podtytułem *Autobiografia*, podążył za jednym z nurtów dwudziestowiecznej tradycji edytorskiej⁵. Uczynił to jednak w pewnym sensie mechanicznie, zastrzegając, że proponowane określenie nie jest w pełni uzasadnione i „za dużo obiecuje czytelnikowi”⁶. Argumenty, które usprawiedliwiały genologiczne wątpliwości jezuickiego badacza, trzeba uznać za powierzchowne nawet wtedy, gdy uwzględnimy ich nieliteraturoznawczą proveniencję. Podnoszą one przede wszystkim prostotę, zwięzłość i fragmentaryczność relacji, lekceważenie formy, wreszcie trzecioosobowość narracji oraz fakt, że Loyola nie zapisał opowieści własnoręcznie, lecz podyktował ją swojemu sekretarzowi, Luizowi Gonçalvesowi da Cãmara. Z drugiej strony trudno zarzucać Bednarzowi – historykowi duchowości raczej niż filologowi – jakąś rażącą amethodologiczność, skoro w znacznie nowszych opracowaniach krytycznych, mających historycznoliteracką orientację, a więc i sposobność zakorzenienia w nader obfitym aparacie teoretycznym, odnajdujemy w zasadzie identyczną argumentację⁷.

Na marginesie warto przypomnieć, że tytuł *Opowieść Pielgrzyma* także nie jest tworem źródłowym. Nie wiemy, jak Gonçalves da Cãmara zatytułował – i czy w ogóle zatytułował – zanotowaną przez siebie relację Loyoli, ponieważ oryginalny przekaz zaginął; jego najstarszą i najlepiej zachowaną kopią jest „rękopis N” Jerónima Nadala, opatrzony formułą *Acta P[atris] Ignatii ut primum scripsit P[atre] Ludovicus Gonzales excipiens ex ore ipsius Patris*⁸. Formuła ta przez długi czas służyła jako podstawa tytułacji drukowanych wydań⁹. Dopiero u progu dwudziestego stulecia zaczęto kwestionować jej ogólnikowość i nieadekwatność do literackiej specyfiki zabytku; stąd stopniowa zmiana uzusu edytorskiego, uwzględniająca autonarracyjny oraz reminiscencyjny charakter tekstu. Tytuł *The Autobiography*, zaproponowany

⁴ Zob. Paul de Man, *Autobiografia jako od-twarzanie*, przeł. Maria Bożenna Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 2, s. 307–318.

⁵ Ignacy Loyola, *Opowieść Pielgrzyma. Autobiografia*, przekł. i oprac. Mieczysław Bednarz. W: tegoż, *Pisma wybrane. Komentarze*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1968, t. 1, s. 163–265 (wyd. odrębne z wstępem Henryka Frosa, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993 i n.).

⁶ Mieczysław Bednarz, *Wprowadzenie*. W: Ignacy Loyola, *Opowieść Pielgrzyma...*, s. 166. Dalsze cytaty z *Wprowadzenia* pochodzą z wydania *Opowieści Pielgrzyma* z 1968 r.

⁷ Zob. przyp. 2. Do kwestii „antyaufbiograficznej” argumentacji powrócę w dalszej części niniejszego szkicu.

⁸ *Dzieje Ojca Ignacego spisane po raz pierwszy przez Ojca Ludwika Gonzalesa a otrzymane z ust samego Ojca* (przeł. A.K.).

⁹ Zob. Annibal de Coudray (trans.), *Acta antiquissima Sancti Ignatii Loyolae*. W: „Acta Sancotorum” 1731, t. 7, s. 634–654; *Acta Patris Ignatii*. W: „Monumenta Historica Societatis Iesu: Monumenta Ignatiana” (*Scripta de Sancto Ignatio*) 1904, t. 1, s. 31–98; *Acta Patris Ignatii*. W: „Monumenta Historica Societatis Iesu: Monumenta Ignatiana” (*Fontes Narrativi de Sancto Ignatio*) 1943, t. 1, s. 353–507.

w 1900 roku przez tłumacza Josepha O’Conora, przyjął się przede wszystkim w angloamerykańskim środowisku jezuickim¹⁰. Niemieccy wydawcy, wychodząc zapewne z założenia, że snucie opowieści w trzeciej osobie osłabia jej orientację autobiograficzną, poszukiwali trafniejszego – w ich przekonaniu – określenia. Relację Loyoli kwalifikowano więc jako „wyznania” (*Bekenntnisse*), „wspomnienia” (*Lebenserinnerungen*) czy – po prostu – „opowieść” (*Bericht*)¹¹. Natomiast francuski jezuita Eugène Thibaut, uwzględniając narracyjną specyfikę tekstu oraz konstytucję podmiotu, konsekwentnie skrywającego się za określeniem „Pielgrzym”, swój przekład z 1922 roku wydał jako *Le récit du pèlerin*, w podtytule podkreślając jednocześnie przynależność utworu do nurtu autobiograficznego¹². Propozycja ta, zdradzająca sporą literaturoznawczą intuicję tłumacza, była powtarzana w późniejszych edycjach, między innymi w krytycznym, wielokrotnie wznawianym opracowaniu Andrégo Thiry z 1956 roku¹³. Przejęli ją również, choć nie bez zastrzeżeń, Bednarz oraz kolejni polscy wydawcy i komentatorzy zabytku.

Przypadający na drugą połowę ubiegłego stulecia rozwój teorii biografii nie wpłynął – jak wspomniałam – na rozstrzygnięcie wątpliwości związanych z kwalifikacją relacji Loyoli. Dotyczy to zarówno koncepcji badawczo-edytorskich¹⁴, jak i ujęć historycznoliterackich, które broniąc się uporczywie przed skonfrontowaniem przekazu z ewoluującym aparatem teoretycznym, nadal – wbrew tekstowym przesłankom – próbowały zredukować czy wręcz zanegować autobiograficzność *Opowieści pielgrzyma*. Symptomatyczne jest tu stanowisko Marjorie O’Rourke Boyle, autorki – cenionej skądinąd – monografii utworu, która wszystkie argumenty mogące posłużyć do wpisania go w nurt literatury autobiograficznej skierowała

¹⁰ Joseph F.X. O’Conor, *Editor’s Preface*. W: tegoż (trans.), *The Autobiography of St. Ignatius*, Benziger Brothers, New York 1900, s. 5–7; zob. także: Joseph O’Callaghan (trans.), *The Autobiography of Saint Ignatius Loyola and Related Documents*, Harper & Row, New York 1974; Joseph N. Tylenda (trans.), *A Pilgrim’s Journey: The Autobiography of St. Ignatius of Loyola*, Michael Glazier, Wilmington 1985; I. Loyola, *Autobiography*. W: Antonio T. de Nicolas (trans.), *Powers of Imagining: Ignatius de Loyola*, State University of New York Press, Albany 1986.

¹¹ Heinrich Böhmer (Übers.), *Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola. Stifter der Gesellschaft Jesu*, Theodor Weicher, Leipzig 1902; Alfred Feder (Übers.), *Lebenserinnerungen des heiligen Ignatius von Loyola*, Josef Kösel & Friedrich Pustet, Regensburg 1922; Burkhard Schneider (Übers.), *Der Bericht des Pilgers*, Herder, Freiburg 1956. W edycji Schneidera tytuł został przejęty z francuskiego przekładu Eugène’a Thibaut, pomijał jednak informację o autobiograficznym charakterze opowieści; zob. przyp. 11.

¹² Eugène Thibaut (trad.), *Le récit du pèlerin. Autobiographie de S[aint] Ignace de Loyola*, Giraudon; Dewit, Bruges 1922.

¹³ André Thiry (trad.), *Le récit du pèlerin. Autobiographie de Saint Ignace de Loyola*, Desclée de Brouwer, Bruges 1956 (wznowienia także ze skróconym podtytułem *Autobiographie*; wyd. ost. Salvator; Fidélité, Paris–Namur 2010).

¹⁴ Zob. np. Jean-Claude Dhôtel, *Introduction*. W: Antoine Lauras (trad.), *Récit écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu’il l’eut recueilli de la bouche même du Père Ignace*, Desclée de Brouwer, Paris 1988.

– paradoksalnie – przeciwko takiemu rozpoznaniu; zresztą postulowała przy tym powrót do neutralnego i bezosobowego tytułu *Acta*, współcześnie funkcjonującego chyba już tylko w źródłowej tradycji bollandystowskiej¹⁵. W opinii Boyle, zapisane przez Gonçalvesa dzieje Loyoli nie są zatem autobiografią, ponieważ stanowią one relację opowiedzianą – wysłuchaną – zapamiętaną – zanotowaną – skomponowaną – przetranskrybowaną, a więc wielokrotnie zapośredniczoną, niewiarygodną jako dokument historyczny, zorientowaną epideiktycznie i parenetycznie¹⁶.

Zwolennikom tej koncepcji najmocniejszy mógł wydać się argument podnoszący iluzoryczność „bezpośredniej autoprezentacji”, a więc fakt, że tekstowa relacja Loyoli nie jest w pełni autorska, została bowiem spisana „na zlecenie”, do tego z wyraźną intencją zbudowania epideiktycznego portretu narratora-bohatera; jak byśmy dziś powiedzieli – wykreowania jego (auto)biograficznego *image'u*¹⁷. Z miejsca nasuwa się tu kilka istotnych wątpliwości. Po pierwsze, co w tym przypadku należałoby właściwie rozumieć przez autorskość; innymi słowy, w jakim stopniu Gonçalves był rzeczywistym współ-autorem przekazu, w jakim zaś jedynie pośredniczącym medium. Po drugie, czy w *Opowieści Pielgrzyma* faktycznie mamy do czynienia z programowym kreowaniem wizerunku autora-narratora-bohatera, a jeśli tak, kto kreował ów wizerunek: czy był to „wizerunek własny” Loyoli, czy – jak chce tego Boyle – hagiograficzna, amplifikacyjna optyka notującego zapiski sekretarza; wreszcie – co w konsekwencji miałyby tu świadczyć przeciw autobiograficznej kwalifikacji tekstu.

Jeśli idzie o rozstrzygnięcie kwestii pierwszej, niezwykle pomocne okazują się tu przedmowy Nadala oraz Gonçalvesa, praktycznie niedoceniane jako punkt wyjścia do rozjaśnienia specyfiki *Opowieści Pielgrzyma*, przede wszystkim przyjętego w niej sposobu re-konstrukcji relacji Loyoli oraz autobiograficznej „wiarygodności” zapisków. Wynika z nich jasno, że założyciel Towarzystwa był wielokrotnie nakłaniany do opowiedzenia dziejów swej mistycznej drogi, jednak z różnych przyczyn sam nie chciał lub nie mógł podjąć się tego zadania. Ostatecznie po wielu namowach zgodził się na wyznania, delegując do ich wysłuchania obdarzonego znakomitą pamięcią oraz pisarską skrupulatnością Gonçalvesa. Co ciekawe,

¹⁵ Zob. Marjorie O'Rourke Boyle, *Loyola's Acts...*, s. 2–5. Zasadność stosowania tej formuły kwestionował nawet Mieczysław Bednarz (*Wprowadzenie...*, s. 166), stwierdzając, że jest ona nie tylko zbyt ogólnikowa, obiektywna i bezosobowa, lecz także nie uwydatnia faktu, iż bohater dziejów opowiada sam o sobie.

¹⁶ Marjorie O'Rourke Boyle, *Loyola's Acts...*, s. 2–4.

¹⁷ Na temat „bezpośredniej autoprezentacji”, „autobiografii na zlecenie” oraz kreacji autobiograficznego *image'u* w literaturze współczesnej zob. Edward Kasperski, *Autobiografia. Sytuacja i wyznaczniki formy*. W: *Autobiografizm – przemiany, formy, znaczenia...*, s. 11–14. W odniesieniu do tekstu *Opowieści* koncepcję tę promuje O'Rourke Boyle; według badaczki *Acta* powstały na mocy, by tak rzec, kreacji hagiograficznego *image'u*, podobnie jak narracje np. o św. Franciszku z Asyżu, zob. teźże, *Loyola's Acts...*, s. 7, 35–52 (w różnych miejscach).

współtowarzysze Loyoli spodziewali się w głównej mierze osobistego świadectwa, które mogłoby stać się „pewnego rodzaju testamentem i ojcowskim pouczeniem”. Zamiast garści wskazówek i napomnień, inspirowanych doświadczeniami i autorefleksją Ignacego, otrzymali jednak znacznie więcej – mówioną autobiografię duchową, odzwierciedlającą dynamikę dziejów autora oraz dramaturgię jego życia wewnętrznego; opowieść starannie przemyślaną, chronologicznie skomponowaną, pozbawioną niedomówień i przypadkowych skojarzeń:

Zdecydował się więc [Ojciec Ignacy] na to (a chodziło o to, by opowiedział wszystko, co działo się w jego duszy aż do tej pory) i postanowił, że mnie wyjawi te wszystkie rzeczy. I tak w miesiącu wrześniu (nie pamiętam już, którego dnia) zawołał mnie Ojciec do siebie i zaczął mi opowiadać o całym swoim życiu, a także o wybrykach swej młodości, jasno i szczegółowo, ze wszystkimi okolicznościami. [...] Nie uprzedziwszy Ojca, udałem się zaraz do siebie, aby spisać to wszystko, najpierw własnoręcznie w punktach, a potem obszerniej, tak jak obecnie jest to napisane. Starłem się usilnie nie pisać ani jednego słowa, którego bym nie słyszał z ust Ojca. A co do treści, jeżeli się obawiam, żem w czym uchybił, to w tym, że nie chcąc odbiegać od słów Ojca, nie zawsze mogłem dobrze oddać siłę niektórych jego wyrażeń [P LGC, 1–3]¹⁸.

Nie ma żadnych podstaw, by sądzić, że deklarowana przez Gonçalvesa ścisłość w opisie faktów egzystuje w tekście jedynie na mocy jego prywatnej *licentia poetica*. Pomijając sprawę najbardziej oczywistą i najmniej interesującą – jezuicki nakaz posłuszeństwa, który w tym przypadku oznaczał literalne wykonanie zadania – trzeba zdać sobie sprawę, że da Cámara jako zaufany powiernik Loyoli musiał zawrzeć z nim swego rodzaju „kontrakt przedautobiograficzny”, regulujący zakres tego, co i w jaki sposób zostanie przekazane wtórnym odbiorcom opowieści, w pewnym sensie wyznaczający granice „tajemnicy wyznania”.

O istnieniu tego fundamentalnego – dwustronnego – paktu autora z sekretarzem zdaje się zaświadczać wyraźne napięcie między treściami sugerowanymi w przedmowie, a realizowanymi w tekście. Z prologu nietrudno wyczytać, że Gonçalves usłyszał obszerną relację o burzliwej przeszłości i duchowych dziejach Ignacego, niewątpliwie obejmującą znacznie więcej intymnych zwierzeń, niż zostało to ujawnione w zanotowanej wersji. Oto Loyola opowiadał „jasno i szczegółowo, ze wszystkimi okolicznościami”; nie ukrywał na przykład

¹⁸ Cytaty oznaczam według numeracji przedmów oraz podrozdziałów przyjętej przez polskich wydawców *Opowieści* za „Monumenta Historica Societatis Iesu” (1943), a ich lokalizacja w tekście *Przedmowa o Hieronima Nadala*. W: Ignacy Loyola, *Opowieść Pielgrzyma...*, s. 173 [P HN, 2].

„wybryków swej młodości”¹⁹. Da Cámara wyznania te zamknął jednak w zaledwie dwóch zdaniach: „Aż do dwudziestego szóstego roku życia był człowiekiem oddanym marnościami tego świata. Szczególniejsze upodobanie znajdował w ćwiczeniach rycerskich, żywiąc wielkie i próżne pragnienie zdobycia sobie sławy” [1]. To nie jedyne miejsce, w którym anonsowana w przedmowie drobiazgowość autorskiej narracji i deklarowana skrupulatność mediacyjnej notacji wyraźnie kontrastują z lakonicznością tekstu *Opowieści*²⁰. W moim przekonaniu, kontradykcji tej nie można wytłumaczyć inaczej, jak właśnie istnieniem swoistego kontraktu, na mocy którego Loyola zdradzał sekretarzowi obfite autobiograficzne szczegóły po to, by lepiej nakreślić przed nim skomplikowany kontekst swej „życiowej pielgrzymki”; ten z kolei, realizując ustanowione przez autora warunki paktu, wyjawiał potencjalnym czytelnikom jedynie wybrane przez Ignacego realia i fakty – składające się na panoramę jego historiotwórczej przeszłości oraz ramę jego życia wewnętrznego; pełniące funkcję duchowego instrumentu i będące narzędziem formacyjno-tożsamościotwórczym²¹:

W swoim sposobie opowiadania postępuje Ojciec Ignacy tak samo, jak i we wszystkich innych sprawach. A mianowicie czyni to z taką jasnością, że to, co już należy do przeszłości, staje przed człowiekiem tak, jakby to teraz widział. I nie trzeba mu było zadawać żadnych pytań, bo o tym, co było potrzebne do zrozumienia jego opowiadania, zawsze Ojciec sam nie zapominał powiedzieć [P LGC, 3].

Oczywiście, można by pytać, dlaczego nie tłumaczę lakoniczności zapisu niedostatkami pamięci Gonçalvesa, który przecież od-twarzał, do tego w dwóch etapach, poszczególne

¹⁹ Z relacji Juana de Polanco, bliskiego współpracownika Loyoli i jego biografa, wiemy, że wybryki te oznaczały znaczną „swobodę w miłostkach” oraz skłonność do hazardu i pojedynków. Można podejrzewać, że Polanco, przygotowując *Vita Ignatii*, niektóre informacje o życiu Ignacego przed nawróceniem uzyskał od właśnie Gonçalvesa; zob. także *Fontes Narrativi de Sancto Ignatio...*, t. 1, s. 154; *Przedmowa o. Ludwika Gonsalvesa da Cámara*. W: Ignacy Loyola, *Opowieść Pielgrzyma...*, s. 174–175 [P LGC, 2].

²⁰ W sumie Loyola swoją mówioną opowieść snuł – z przerwami – przez kilkadziesiąt dni, od przełomu sierpnia i września 1553 do października 1555 r. Natomiast w zanotowanej autobiografii relacja ta mieści się w jedenastu relatywnie krótkich rozdziałach.

²¹ O takie ukierunkowanie opowieści prosili Loyolę współtowarzysze, przede wszystkim Jerónimo Nadal; Gonçalves w przedmowie pisze [P LGC, 4], że relację o duchowej drodze Ignacego nazwał Nadal najcenniejszym spadkiem dla Towarzystwa, jego „najprawdziwszym założeniem” – źródłem wiedzy o wczesnym życiu i wewnętrznej ewolucji założyciela, a przede wszystkim fundamentem tożsamości całego zakonu jezuitów („y que esto era fundar verdaderamente la Compañía”, zob. *Fontes Narrativi de Sancto Ignatio...*, t. 2, s. 183).

fragmenty mówionego przekazu Loyoli²². Otóż sędzę, że takie wyjaśnienie byłoby tyleż trywialne, co po prostu chybione. Zostawiając na boku sprawy pozatekstowe, zwłaszcza mnemoniczne predyspozycje da Cámary, powinniśmy zwrócić uwagę na fakt, że jego sporządzane na bieżąco notatki – niestety, od dawna zaginione – musiały zawierać materiał faktograficzny w istocie obszerniejszy niż ten, który znalazł się w autobiograficznej, narracyjnej redakcji. Świadczą o tym chociażby niektóre marginalia dodane do tekstu *Opowieści* już po śmierci Loyoli i – niejako na mocy cząstkowego zawieszenia „przedautobiograficznego paktu” – dopowiadały pojedyncze kwestie, wcześniej przemilczane z uwagi na decyzję autora-narratora. Odnajdujemy w nich informacje o tym na przykład, że Ignacy: „Od dnia, w którym opuścił swoją rodzinną miejscowość, biczował się każdej nocy” [13]; „Kupił też parę konopnych sandałów, z których wkładał tylko jeden, i to nie dla wyróżnienia się, ale dlatego, że jedną nogę miał obandażowaną i jeszcze chorą [...]. Dlatego uważał za konieczne nosić sandał na tej nodze” [16]; w więzieniu odwiedzał go „niejaki M., który był jego spowiednikiem” [60]. Zakres późniejszych dopowiedzeń, choć nie są one liczne, przekonuje, że to sam Loyola zachowywał daleko idącą powściągliwość w upublicznianiu niektórych faktów, nie chcąc budzić sensacji, dawać pretekstu do naśladowania jego radykalnych praktyk, wreszcie – ujawniać nieistotnych dla historii detali.

Kolejna wątpliwość, o której wspomniałam, wiąże się ze statusem narratora oraz narracyjną intencją tekstu – zarówno widoczną na powierzchni, jak i ukrytą, czytelną dopiero w konfrontacji z całościową strukturą sensu. Nim postaram się rozstrzygnąć te kwestie, zamknę sprawę najbardziej podstawową – problem autorstwa i tożsamości narratora. Raz jeszcze podkreślmy, że Gonçaves nie przyznawał sobie prawa do bycia dysponentem, interpretatorem czy – jak chce tego O'Rourke Boyle – tłumaczem-adaptatorem opowieści. Postrzegał siebie jedynie jako „piszące narzędzie”, wiernie transkrybujące autobiograficzny projekt Loyoli. Nie tylko nie nadużywał swojej pamięci lub zapomnienia, starając się „nie pisać ani jednego słowa, którego by nie słyszał z ust Ojca”, lecz także usilnie zabiegał o literalność przekazu na poziomie języka i natury opowieści, „nie chcąc odbiegać od słów Ojca” i próbując jak najlepiej „oddać siłę jego wyrażeń”. Od-twarzał zatem mówioną relację założyciela

²² Pierwsza redakcja obejmowała surowe, lecz drobiazgowo notatki, które Gonçaves sporządzał w punktach po każdej rozmowie z Loyolą lub w trakcie opowiadania, zawsze jednak na bieżąco, nie zaś w wyniku późniejszych retrospekcji. W przedmowie zaznaczył zresztą, że tę bezpośredniość relacjonowania kolejnych fragmentów wspomnień Ignacego, wysłuchiwanym w ciągu wielu dni, było „widać ze zmiany charakteru pisma” [P LGC, 2]. Na podstawie bezpośrednich notatek Gonçaves bardzo szybko, bo do grudnia 1555 r., zrekonstruował całą relację. Natomiast przed 1561 r. dodał do niej 13 marginaliów – zapewne pochodzących z jego pierwszych notatek. Część z nich służyła mu niegdyś do zapamiętania ważnych szczegółów, które miały znaleźć się w autobiografii, inne stanowiły uzupełnienia opowieści Ignacego, zob. także Mieczysław Bednarz, *Wprowadzenie...*, s. 169.

Towarzystwa, a jednocześnie programowo unikał jej spontanicznego do-twarzania – hagiograficznej beletryzacji, przyoblekania w retoryczny kostium, porządkowania za pomocą schematów zbiorowej wyobraźni.

Wolno zatem przyjąć, że w ogólnym zamyśle Ignacy to jedyna osoba mówiąca w *Opowieści*; to on wykreował autobiograficzny wizerunek Pielgrzyma i obraz jego duchowych dziejów: był autorem-narratorem-bohaterem retrospektywnego świadectwa oraz osobistego wyznania, a zarazem wyrazicielem egzystencjalnych wyzwań, rzuconych – jakby zadanych – członkom Towarzystwa²³. Przy wiarygodnym założeniu, że autotematyczna refleksja da Cármary nie falsyfikuje rzeczywistości²⁴, okazuje się zatem, iż przeciw autobiograficznej kwalifikacji tekstu nie przemawia żaden argument; więcej nawet – *Opowieść Pielgrzyma* jawi się jako najczystsza autobiografia w „klasycznym” Lejeune’owskim rozumieniu²⁵.

Czy metaautobiografia? Do-twarzanie opowieści o sobie samym²⁶

Opowieść Pielgrzyma jest autobiografią niezwykle, nie tylko z uwagi na zapośredniczony charakter przekazu, lecz także ze względu na jego narracyjną specyfikę. Z perspektywy współczesności snucie opowieści o sobie samym w trzeciej osobie nie jest już niczym nadzwyczajnym²⁷, choć z pewnością dla mniej i bardziej profesjonalnego czytelnika nadal inspirującym; kiedy jednak mamy przed sobą tekst szesnastowieczny – co więcej, tekst uchodzący (pytanie, czy słusznie) za raczej mało literacki – sprawa zaczyna wydawać się szczególnie interesująca. Zaczniemy od kwestii podstawowych: narracji i podmiotu. Otóż nie mam wątpliwości, że Loyola zrezygnował z mówienia o sobie jako „ja” w pełni rozmyślnie, dokonując w ten sposób obiektywizacji własnej osoby, budując dystans do siebie i do swoich działań; oglądając się

²³ Tu, oczywiście, aluzja do propozycji Małgorzaty Czermińskiej (*Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Universitas, Kraków 2000 i dalsze wyd.). Warto dodać, że „testowanie” *Opowieści Pielgrzyma* jako wypowiedzi autobiograficznej daje wynik pozytywny również w konfrontacji z innymi koncepcjami identyfikacji autobiografii – nie tylko w perspektywie ponadgatunkowej, lecz także „ponadbiograficzno-genetycznej”, zrywającej z tradycyjną autobiograficzną interpretacją na rzecz ujęć np. retorycznych (*notabene* do tych ostatnich zbliżałyby się O’Rourke Boyle, gdyby nie fakt, że definitywnie zanegowała autobiograficzność *Opowieści*). Zagadnienie to zasługuje na odrębne omówienie i w całości nie mieści się w ramach niniejszego szkicu, pewne sugestie – w dalszej części tekstu. W kontekście *Opowieści* zob. także P. de Man, *Autobiografia jako od-twarzanie...*, w różnych miejscach.

²⁴ Istotne uwagi o trybie współpracy Loyoli z Gonçalvesem zawiera także epilog *Ostatnie zwierzenia* [99–101].

²⁵ Zob. Philippe. Lejeune, *Wariacje na temat...*, s. 22–24.

²⁶ Wykorzystuję tu poręczne sformułowanie Jagody Wierzejskiej, zob. teźże, *Metafikcyjne do-twarzanie opowieści o sobie samym*, „Tekstualia” 2006, nr 4, s. 67.

²⁷ O strategiach trzeciosobowych zob. Philippe Lejeune, *Autobiografia w trzeciej osobie*, przeł. Stanisław Jaworski. W: tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu...*, s. 126–140.

w lustrze samopoznania – z punktu widzenia „kogoś innego”²⁸; kogoś, kto nie tylko odkrył metafizyczną stronę rzeczywistości i przyswoił sobie wiedzę, a przede wszystkim został oświecony przez mistyczną łaskę²⁹. Tę świadomość stania się „kimś innym” Ignacy ujawnił zresztą w literalny sposób swojemu sekretarzowi:

I kiedy tak szedł zatopiony w swoich modlitwach, usiadł na chwilę zwrócony twarzą ku rzece, która płynęła głęboko w dole. I gdy tam tak siedział, zaczęły się otwierać oczy jego umysłu. Nie znaczy to, że oglądał jakąś wizję, ale że zrozumiał i poznał wiele rzeczy tak duchowych, jak i odnoszących się do wiary i wiedzy. A stało się to w tak wielkim świetle, że wszystko wydało mu się nowe. Otrzymał wtedy tak wielką jasność dla umysłu i do tego stopnia, że jeśli rozważy całe życie swoje aż do 62 roku życia i jeśli zbierze razem wszystkie pomoce otrzymane od Boga, i wszystko to, czego się nauczył, i choćby to wszystko zebrał w jedno, to i tak nie sądzi, żeby to wszystko dorównywało temu, co wtedy otrzymał w tym jednym przeżyciu. *Stało się to w ten sposób, że w umyśle jego pozostała taka jasność, iż mu się zdawało, że stał się innym człowiekiem i że posiada inny umysł niż ten, który miał przedtem* [30].

„On” wspominający i „on” wspominany, choć metrykalnie tożsami, stanowią zatem różne – choć wyrastające z jednego pnia i połączone naturalną więzią – byty, a oś symetrii tego podziału wyznaczana jest przez moment odkrycia w sobie „kogoś innego”. Trzecioosobowość narracji, w kontekście relacji *ex definitione* autobiograficznej, potęguje wrażenie owego rozwarstwienia, a stopniowe odkrywanie przemian, kolejnych odsłon wspomnianego „on” umożliwia opowiedzenie o własnej tożsamości jako dynamicznej, rozwijającej się w czasie i konstytuowanej w procesie samopoznania.

W pierwszej fazie „on” jako „człowiek oddany marnościami tego świata” [1] pozbawiony jest nie tylko imienia, lecz także jakiegokolwiek innej nominalnej kwalifikacji. Nawiasem mówiąc, ta bezimiennosc współgra z ewidentnym niedookreśleniem przestrzeni prywatnej, przy precyzyjnej – podkreślmy – identyfikacji miejsc historycznych. Oto z inicjalnych podrozdziałów dowiadujemy się, że opisywane wydarzenia wojenne rozgrywały się w Pampelunie, w twierdzy oblężonej przez Francuzów; gdy jednak mowa o tym, dokąd przetransportowano ranego bohatera i gdzie miesiącami wracał do zdrowia, informacje nie zostały sprecyzowane

²⁸ Tamże, s. 139, zob. także Regina Lubas-Bartoszyńska, *Tożsamość i autobiografia*. W: tejsze, *Pisanie autobiograficzne w kontekstach europejskich*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2003, s. 17–18.

²⁹ Chodzi tu także o swoiste zapośredniczenie w relacjonowaniu przeszłości, by autorefleksję i retrospekcję wyprowadzić poza kontekst indywidualnej dziejowości, przenieść ją w plan ponadjednostkowy – pokazać historię, w której konstytuowała się tożsamość podmiotu, jako nie tylko przeżyta, lecz także zawsze możliwa.

i ograniczają się do nieczytelnych bez pozatekstowej wiedzy wzmianek o „jego rodzinnej miejscowości” oraz o pewnym domu, w którym przebywał. Dopiero relacja dotycząca wydarzeń po duchowym przełomie przynosi tu istotną zmianę; narrator-bohater precyzuje swoją tożsamość, a opowieść zaczyna być snuta z niemal topograficzną precyzją. Sporym uproszczeniem byłoby sądzić, że początkowe niedookreślenie przestrzeni – podobnie jak bezimiennosc bohatera – to rezultat narracyjnej strategii uniwersalizacji lub anonimowości, zmierzającej do zatuszowania osobistych szczegółów autobiografii. Wypada uznać je raczej za przejaw literackiej i antropologicznej intuicji Loyoli, na jej podstawie ludzką tożsamość pojmował on jako korelat konkretnej rzeczywistości: świata, w którym zanurzona jest jednostka czy – jeszcze ściślej – miejsca, z którym się identyfikuje³⁰. Ten efekt równoczesności, przystawalności bohatera i budującej jego tożsamość przestrzeni, jest w *Opowieści* bardzo wyraźny. Bezimienny, nieokreślony „on” przebywa w niezdefiniowanym miejscu, które nazwałabym – oczywiście, przy pełnej świadomości terminologicznego anachronizmu – swego rodzaju nie-miejscem, terytorium naznaczonym bezruchem i jednostajnością, niesprzyjającym autorefleksji oraz jakimkolwiek zakotwiczeniu, zwłaszcza metafizycznemu. Historia wdziera się tu w pewnym sensie przypadkowo, jako element „światowego spektaklu”³¹, dla tożsamości bohatera nie ma jednak większego znaczenia. Zarówno przed bitwą w Pampelunie, jak i później, podczas rekonwalescencji, „on” żyje w abstrakcyjnym świecie „zmyślonych historii, tak zwanych romansów rycerskich” [5] oraz „spraw próżnych” [6]; reżyserując marzenia „o tym, czego by miał dokonać w służbie pewnej damy, o środkach, których by użył, aby dostać się do miejscowości, gdzie ona mieszkała, o wierszach i słowach, w których by się do niej zwracał, wreszcie o czynach orężnych, których by dokonywał w jej służbie” [6].

Najwcześniejsza zmiana we wnętrzu bohatera dokonuje się pod wpływem lektury żywotów świętych i przynosi symboliczne opuszczenie nie-miejsca – stanowczą myśl „o odbyciu boso pielgrzymki do Jerozolimy” [8]. Wprawdzie on sam, tak jak i otaczająca go przestrzeń, nie zostaną nazwane, nim „on” nie wyruszy w drogę, *notabene* nie od razu prowadzącą też do Ziemi Świętej; natomiast podjęcie decyzji o podróży niewątpliwie poświadcza przezwyższenie wewnętrznej stagnacji oraz wyraźną potrzebę autorefleksji. Oczywiście, świadome

³⁰ Intuicję tę wykorzystał Loyola, konstruując koncepcję *compositio loci*, która jest metodologiczną podstawą jego *Ćwiczeń duchownych*. Dzięki zaangażowaniu pamięci i zmysłów medytujący musi dokonać wizualizacji przestrzeni, w której rozgrywa się rozważana scena; ma zobaczyć i odczuć swoją obecność w urealnionym miejscu sceny, a następnie poddać swe współuczestniczenie intelektualnemu oglądowi i narratywizacji, by w konsekwencji przenieść doświadczenie z płaszczyzny sensualnej na płaszczyznę duchową, a tym samym doznać poruszenia woli. Procedura ta ma być podstawą doświadczenia mistycznego, a zarazem płaszczyzną aksjologicznego rozpoznania: decyzji o przezwyciężaniu ograniczeń własnej natury, odrzuceniu nieuporządkowanych przywiązań, wreszcie – akceptacji eschatologicznej pełni.

³¹ Zob. Magda Pustoła, *Nieznośna lekkość heterotopii*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 7–8, s. 176.

dostrzeżenie w sobie „kogoś innego” nastąpi znacznie później, po wielu miesiącach duchowych udręk – jak powiada narrator, dzięki temu, że „Bóg obchodził się z nim podobnie jak nauczyciel w szkole z dzieckiem” [27]. Pragnienie opuszczenia nie-miejsca stanowi jednak namacalny załączek przełomu. W Lévinasowskim duchu można by powiedzieć, że bohater próbuje przejść z paraliżującego samoświadomość nie-miejsca do bez-miejsca zerwania z anonimowym „ja”³². W tym momencie jego tożsamość zaczyna „stawać się”, choć nie jest jeszcze w pełni „sobością”. Bez wątpienia ta niezdolność do rozpoznania „siebie” – bytu, który mógłby zostać nazwany i dookreślony – wynika z faktu, że bohater *Opowieści*, zainspirowany historiami wyczytanymi z pism hagiograficznych, przez długi czas nie odróżnia tego, co własne, a co cudze³³; przyswaja sobie postawy, myśli i działania świętych, by wkrótce powrócić do rozmyślania nad powrotem do dawnej egzystencji i do statusu aktora „światowego spektaklu”. Jednak, mimo wszystko, kiełkuje w nim inny „on”:

W rzeczy samej podczas czytania Żywotu Pana naszego i Żywotów Świętych myślał nad nimi i tak rozważał sam w sobie: „Co by to było, gdybym zrobił to, co św. Franciszek albo co zrobił św. Dominik?”. I rozmyślał o wielu rzeczach, które wydawały mu się dobre, a zawsze miał na oku rzeczy trudne i ciężkie. A kiedy je sobie przedstawiał, wydawało mu się rzeczą łatwą wcielić je w czyn. I całe jego rozważanie sprowadzało się do tego, że mówił sam do siebie: „Św. Dominik zrobił to, więc i ja muszę to zrobić. Św. Franciszek zrobił to, więc i ja muszę to zrobić”. Myśli te trwały w nim przez dłuższy czas, potem znów inne rzeczy je przerywały i nachodziły go myśli światowe [...]. One też zajmowały go dość długo. I to następstwo tak różnych myśli trwało w nim przez dosyć długi czas, a on zatrzymywał się zawsze nad myślą, która się pojawiała i narzucała jego wyobraźni: już to myśl o światowych wyczynach, których pragnął dokonać, już to ta inna – o Bogu [7].

Wspomniałam już, że pierwszy realny przełom przynosi opuszczenie rodzinnej miejscowości i podjęcie pielgrzymki, która odtąd będzie wyznaczać rytm autobiograficznej opowieści, a zarazem niezmienny trakt życiowej drogi bohatera. W tym też miejscu narracja otrzymuje wyraźną cezurę: „on” traci swą bezmienność, a miejsca zyskują konkretne nazwy oraz koloryt. Co ciekawe, autor-narrator-bohater umieszcza tu – zresztą jedyny raz – swój personalny podpis, który odnajdujemy w relacji o początkach wyprawy do Nawarrety: „Przypomniał sobie o kilku dukatach, które mu się należały na dworze księcia [...]. Kiedy książę o tym się

³² Zob. Emmanuel Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. Piotr Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 30–35.

³³ Zob. Regina Lubas-Bartoszyńska, *Tożsamość i autobiografia...*, s. 17.

dowiedział, powiedział, że może zabraknąć pieniędzy dla każdego innego, ale nie dla Loyoli” [13]. Jednak w tekście – jak wiemy – to nie nazwisko będzie sygnaturą bohatera, lecz tożsamościotwórcza, autoidentyfikacyjna metafora Pielgrzyma, wskazująca na sens życiowej drogi oraz precyzyjnie wytyczony cel – starannie zaplanowany punkt dojścia. W horyzoncie eschatologicznym i etycznym ów cel jawi się jako niezmienny, ukierunkowany na utwierdzenie Królestwa Chrystusowego na ziemi, służbę Kościołowi, wspieranie potrzebujących oraz pomaganie duszom³⁴. Z perspektywy geograficznej celów Pielgrzyma jest więcej, choć w istocie nie są one zdecentralizowane; przestrzeń peregrynacji rozciąga się pomiędzy Jerozolimą i Rzymem – stolicami świata judeochrześcijańskiego, które wyznaczają dwa bieguny pielgrzymki, a jednocześnie stanowią jej duchowe centrum.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt zastosowania w narracji metafory Pielgrzyma. Wydaje się, że oprócz funkcji aksjologicznej pełni ona również funkcję maskującą czy – może ściślej – skromnościową. Już w przedmowie Gonçalves zaznaczał, że Loyola za swoją najpoważniejszą wadę uważał pokusę próżnej chwały. Zwalczając ją, starał się więc pozostawać peregrynującym przechodniem, by ludzie nie łączyli z jego nazwiskiem jakichkolwiek szczególnych zasług i dostrzegali w nim jedynie pokornego świadka Bożej sprawy. Potwierdzenie tej moralnej intencji odnajdujemy także w tekście *Opowieści*. Czytamy na przykład, że „bardzo uciekał przed szacunkiem ludzkim” [18], a powodem, „dla którego nie śmiał wyznać, że udaje się do Jerozolimy, był lęk próżnej chwały. Ten lęk tak go dręczył, że nigdy nie odważył się powiedzieć, z jakiego kraju ni z jakiego rodu pochodzi” [36]. Trudno oprzeć się wrażeniu, że tę samą powściągliwość pragnął zachować Ignacy jako narrator relacji o swojej życiowej pielgrzymce.

To jednak nie wszystko. Oto w doświadczeniu *peregrynacji* przemieszczanie się w przestrzeni służy także wewnętrznemu rozwojowi i samopoznaniu. W *Opowieści* metafora Pielgrzyma pieczętuje tę rzeczywistość duchowego wzrostu – stopniowej transgresji ku gotowości na odkrycie w sobie „kogoś innego”. W początkowej fazie wędrówki Pielgrzym nie zdaje sobie sprawy, że jest „duszą ślepą jeszcze, chociaż ożywioną wielkimi pragnieniami służenia Bogu na wszelki sposób wedle tego, co już znała i uważała za dobre” [14]. Pozostaje uparcie

³⁴ Zaświadczają o tym liczne fragmenty tekstu, np. „Pielgrzym powziął mocne postanowienie pozostać w Jerozolimie, aby odwiedzać ustawicznie te miejsca święte. Ale oprócz tej [...] pobożności miał także zamiar pomagać duszom” [45]; „Pielgrzym zrozumiał, że nie było wolą Bożą, aby pozostał w Jerozolimie, zawsze zastanawiał się nad sobą, *quid agendum* – co teraz robić. W końcu poczuł w sobie skłonność do podjęcia nauki przez jakiś czas, aby móc pomagać duszom” [50]; „Po powrocie do Rzymu zajmował się niesieniem pomocy duszom” [98].

zamknięty, zaryglowany, oddzielony³⁵; nie zwraca „uwagi na żadne rzeczy wewnętrzne”, nie pojmuje też, czym jest pokora ani miłość, ani cierpliwość, ani roztropność” [14]. To zasklepienie-ślepotą, niezdolność do pogłębienia własnej tożsamości, powoduje chronicznie uwikłanie w aporie – wielokrotnie ujawniane w tekście, a także niemożność wyjścia poza kondycję człowieka zewnętrznego: spotkania „innego” – wewnętrznego „ja”. W drodze z Nawarrety do Montserratu Pielgrzym nie wie nawet, jak powinien rozumieć swoją służbę Bożą; chociażby, jak postąpić z Maurem, który w jego odczuciu skalał cześć Najświętszej Panny. Bije się z myślami, czy – jak na mściwego rycerza przystało – ruszyć za nim w pogoń i „zadać mu kilka ciosów sztyletem za to, co mówił” [15], czy może zostawić go w spokoju. Nie umiejąc znaleźć odpowiedzi w swoim nowo odkrytym chrześcijaństwie, pozostawia decyzję ślepemu losowi i pozwala prowadzić się puszczoną bez cugli mulicy. Z perspektywy czasu Pielgrzym wyzna, że w tej sytuacji słuszną decyzję podjął za niego Bóg; on sam nie był do niej jeszcze zdolny. Dalsze etapy podróży do Montserratu przynoszą – rzecz jasna – stopniowe zmiany, choć Pielgrzym nadal postrzega się przede wszystkim jako waleczny paladyn, pojmując Bożą służbę w duchu dworskich romansów:

Podróżował dalej do Montserratu, rozmyślając, jak zawsze miał zwyczaj, o wielkich czynach, których zamierzał dokonać dla miłości Boga. A ponieważ umysł miał opanowany całkowicie tymi sprawami [...] z Amadisa de Gaula i z innych podobnych romansów [...], przychodziły mu na myśl niektóre rzeczy podobne do tamtych [17].

W Montserracie następuje kolejny zwrot: pozostawienie miecza i sztyletu przed ołtarzem Maryi oraz trzydniowa spowiedź, utwierdzająca Pielgrzyma w przekonaniu, że nie ma on „żadnej znajomości rzeczy duchowych” [21]. Udając się do Manresy, rozpoznaje w sobie już tylko pokutnika i wędrownego żebraka. Wraz z tym pojawiają się pokusy i skrupuły, które początkowo przynoszą metafizyczny niepokój i „udręki ducha”, potem „niesmak do życia, które prowadził, oraz gwałtowną chęć, aby je porzucić” [25], wreszcie – wewnętrzną równowagę i samorozumienie. Bardzo ważna jest tu refleksja: „wtedy spodobało się Panu sprawić, że obudził się jakby ze snu” [25]. Zapowiada ona scalenie i krystalizację tożsamości autobiograficznego podmiotu – syntezę wszystkich jego wcześniejszych doświadczeń, dzięki której odkrył w sobie „innego”. Oto ostatni etap procesu samopoznania, który dokonał się nad rzeką Cardoner, pozwala Pielgrzymowi na werbalizację jego najgłębszych metafizycznych pragnień oraz na uchwycenie tej cząstki samego siebie, która była za nie odpowiedzialna. Pozwala też

³⁵ Zob. także Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. Jacek Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 45.

na udzielenie głosu owej cząstce – naturze przebóstwionej przez łaskę. Ponownie nawiązując do Emmanuela Lévinasa, można by powiedzieć, że „nauczanie transcendencji – głos przychodzący z innego brzegu nieskończonej zewnętrżności”³⁶, umożliwiło Pielgrzymowi autentyczne „otwarcie wymiaru wewnętrżności”³⁷.

W tym punkcie *Opowieści* pytania o własną tożsamość ustają – podmiot jest trwale nastrojony na transcendencję. Dlatego możliwa staje się, poprzedzona wizytą w Rzymie i papieską audiencją, peregrynacja do Ziemi Świętej, niebędąca już tylko etapem życiowej drogi Pielgrzyma, a jej nadrzędnym celem i centralnym punktem odniesienia. Nie jest jednak tak, że autobiograficzny podmiot, zatracając swój świecki charakter, przestaje być – jak chciałby tego Georges Gusdorf – podmiotem historycznym³⁸. Wspominany „on” w dalszym ciągu pozostaje świadkiem swojej epoki, jej intelektualnej i społeczno-kulturowej specyfiki – zdaje relację z wydarzeń i faktów, które należą do pozatekstowej, weryfikowalnej rzeczywistości. Autobiografia duchowa Ignacego nie przestaje być zatem autobiografią – w pewnym dosłownym sensie – „zwyczajną”³⁹, w której rekonstruowane są zarówno najważniejsze okoliczności historii powszechnej i osobistej, jak również wczesnoszesnastowieczne realia władzy, uniwersytetu, Kościoła, więzienia, podróży; wreszcie – kwestie moralności oraz socjalnoobyczajowej kondycji hiszpańskiego i włoskiego społeczeństwa. Może więc warto zastanowić się, czy na pewno miał rację Lejeune, wskazując jako pierwszego „właściwego” autobiografa Jeana-Jacques’a Rousseau. Wydaje się bowiem, że – przy wszystkich zastrzeżeniach – to właśnie Loyola, a nie genewski pisarz jako pierwszy wypowiedział zdania o sobie jako o kimś innym⁴⁰; więcej nawet, konstruował autobiograficzną tożsamość równie świadomie, co młodszy o ponad dwieście lat autor *Wyznań*⁴¹.

³⁶ Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. Małgorzata Kowalska, rew. przekł. Jacek Migasiński, wstęp Barbara Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. W odniesieniu do podmiotu autobiograficznego sformułowanie to analizuje też Regina Lubas-Bartoszyńska (*Tożsamość i autobiografia...*, s. 17), powołując się na francuską edycję Lévinasa: *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, [b.w.], Paris 1991, s. 186.

³⁷ Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 361.

³⁸ Zob. Georges Gusdorf, *Conditions et limites de l'autobiographie. W: Formen der Selbstdarstellung. Festgabe für Fritz Neubert*, Berlin 1956, s. 105–123; pisze o tym również Regina Lubas-Bartoszyńska, *Tożsamość i autobiografia...*, s. 23.

³⁹ Zob. Regina Lubas-Bartoszyńska, *Tożsamość i autobiografia...*, s. 23.

⁴⁰ Trzeba tu dodać, że „on” wspominający i „on” wspominany ulegają zintegrowaniu w końcowej fazie *Opowieści*, kiedy Pielgrzym stwierdza: „Inne rzeczy może opowiedzieć Magister Nadal” [98].

⁴¹ Nawiązuję tu – również niejako polemicznie – do syntetyzujących uwag autorki *Pisania autobiograficznego*; zob. tamże, s. 17. Zob. także wyżej przyp. 3.

Chcę jeszcze na chwilę powrócić do podmiotu *Opowieści* i koncepcji tożsamości opartej na nudzie⁴². Zdaję sobie sprawę, że zestawienie to może zostać odebrane jako próba dekonstrukcji klasycznych odczytań ascetyczno-mistycznych, ale – prawdę mówiąc – nie widzę w tym niczego złego, zwłaszcza że taką możliwość, a zapewne nawet konieczność, podpowiada sama autobiografia. W literaturoznawczym porządku trudno wszak zadowolić się hagiografizującym stwierdzeniem Nadala, chętnie powtarzającym przez współczesnych komentatorów, że Pielgrzym stopniowo rozpoznawał siebie i swoje życiowe zamiary, gdyż Bóg od początku prowadził go „łagodnie do celu, którego on jeszcze nie znał”⁴³. Zresztą gdyby nawet przyjąć teologiczny punkt widzenia, w dalszym ciągu trzeba by powiedzieć, że najwcześniejszą motywację wewnętrznej przemiany przyszłego Pielgrzyma – niech będzie, że otrzymaną w porządku nadprzyrodzonym – stanowiła właśnie nuda. Powiem więcej, w antropologicznym projekcie Loyoli nuda jest jednym z kluczowych momentów: nie tylko potencjalnym motorem egzystencjalnej metamorfozy, lecz także – w pierwszej kolejności – znakiem nieskrystalizowanej tożsamości, duchowej pustki, osobowego rozproszenia⁴⁴.

O nudzie lub znużeniu czytamy w *Opowieści* kilkakrotnie, co jednak symptomatyczne, tylko do momentu, gdy wspomniany „on” w drodze do Montserratu identyfikuje się jako Pielgrzym i zaczyna świadomą realizację duchowych celów. Po tym wydarzeniu zmieniają się wszystkie odczucia, stany i motywacje bohatera; pośród nich nie ma już miejsca na nudę. Jego życie w niczym nie przypomina wcześniejszej egzystencji, najpierw determinowanej przez ustawiczną pogoń za „próżną chwałą” i łatwo zaspokajalnymi przyjemnościami, a następnie – po wydarzeniach w Pampelunie – przez próby „zabicia czasu”, odzyskania dawnego siebie, wreszcie – stania się kimś innym. W tym kontekście łatwo zauważyć, że autobiograficzny bohater nudę przeżywa dwupoziomowo. Przed bitwą z Francuzami jest ona tyleż symptomem złudnego poczucia życiowej pełni, co rezultatem przesytu człowieka, który ustawicznie oddaje się „marnościami tego świata”. Narracja wspomina o tym niejako pośrednio, ale zbrojne pojedynki, przelotne miłości, dworskie konwersacje i pogoń za modą⁴⁵ trudno interpretować inaczej jak ciąg nietrwałych ucieczek od nudy; łańcuch nieudanych

⁴² Zob. Michał Paweł Markowski, *O tożsamości*. W: tegoż: *Anatomia ciekawości*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 185–200. Wspomina o tym także Regina Lubas-Bartoszyńska, *Tożsamość i autobiografia...*, s. 17.

⁴³ Zob. Mieczysław Bednarz, *Komentarze*, t. 2, s. 477 (1968); *Fontes Narrativi de Sancto Ignatio*, t. 2, s. 252.

⁴⁴ Zob. Jacek Salij, *Szukającym drogi*, W Drodze, Poznań 1998, s. 71.

⁴⁵ Zob. fragment *Opowieści*: „A ponieważ stosując się do mody swych czasów zwracał dawniej wiele uwagi na pielęgnację włosów, a były one bardzo piękne, postanowił teraz pozwolić im rość zgodnie z naturą, nie czesząc ich ani nie strzygąc, ani też wcale nie nakrywając głowy zarówno w dzień, jak i w nocy. Dla tej samej racji pozwolił rość paznokciom u rąk i u nóg, ponieważ dawniej zbyt się o to troszczył” [19].

prób zagłuszenia jej głównego źródła – wewnętrznej pustki⁴⁶. Intuicje Loyoli, nie pierwszy zresztą raz, zdają się antycypować znacznie późniejszą refleksję myślicielską, wedle której nuda to „wieczność bez konsystencji”, „powierzchowna głębia” i „złakniona sytość”, a przy tym nieustające źródło „żałosnej rozrywki”⁴⁷.

Intuicje te idą jednak znacznie dalej. Z *Opowieści* wynika bowiem, że kiedy od nudy nie da się już uciec, tak jak w przypadku miesiącami przykutego do łóżka bohatera, prowadzi ona do pragnienia „stania się kimś innym, niż się jest”⁴⁸. Najpierw idzie o to, by w jakikolwiek sposób przezwyciężyć bezczynność. To właśnie dlatego przyszły Pielgrzym „dla zabicia czasu” [5] poprosił o coś do czytania, a nie mogąc otrzymać ulubionych romansów rycerskich, ponieważ w jego rodzinnym domu nie było „żadnych takich książek, które zwykł był czytać” [5], z nudy – i tylko z nudy – zdecydował się na lekturę żywotów. Wprawdzie przez chwilę odczuwał „pewien pociąg do tego, co tam było napisane” [6], gdyż hagiograficzny heroizm miał dla niego walor nowości, a konfrontacja z sylwetkami świętych pozwalała mu na oglądanie samego siebie w zupełnie nowym świetle. Jednak w obliczu potrzeby przyziemnych afektów parenetyczne wzorce wydawały się zbyt jednostajne; dlatego „znużony porzucał je i zajmował się czym innym” [7]; w końcu znów wracał do marzeń o damach serca i rycerskich wyczynach. A mimo to z czasem zaczął dostrzegać, że dawne rozrywki to próżna tęsknota, która pozostawia rozczarowujące wrażenie niedosytu: „kiedy myślał o rzeczach światowych, doznawał w tym wielkiej przyjemności”, ale „kiedy znużony porzucał te myśli, czuł się oschły i niezadowolony” [8]. Stan ten doprowadził do zwrotu, do odkrycia, że poruszanie się wokół własnej osi i ponawianie dawnych pragnień prowadzi do duchowej pustki oraz rozczarowania – staje się wahadłem cierpienia⁴⁹. Stąd zrodziły się w nim nowe pragnienia, związane z wyzwaniem przekraczającymi jego dotychczasowe „ja”:

Kiedy znów myślał o odbyciu boso pielgrzymki do Jerozolimy lub o tym, żeby odżywiać się samymi tylko jarzynami i oddawać się innym surowościom, jakie widział u świętych, nie tylko odczuwał pociechę, kiedy trwał w tych myślach, ale nawet po ich ustąpieniu

⁴⁶ Artur Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. i oprac. Jan Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1970, s. 43–44.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 43–44; Søren Kierkegaard, *Albo – albo*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, t. 1, s. 258. Zob. także Michał Paweł Markowski, *O tożsamości...*, s. 185–200; *Nuda w kulturze*, red. Przemysław Czapliński, Piotr Śliwiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999, w różnych miejscach.

⁴⁸ Michał Paweł Markowski, *O tożsamości...*, s. 192.

⁴⁹ Nawiązuję tu do określenia Artura Schopenhauera, zob. tegoż, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. Jan Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, t. 1, s. 474. Zob. także Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, § 313–336.

pozostawał zadowolony i radosny. Nie zwracał jednak na to uwagi ani nie zatrzymywał się nad oceną tej różnicy aż do chwili, kiedy pewnego razu otworzyły mu się nieco oczy i kiedy zaczął dziwić się tej różnicy i zastanawiać się nad nią. To doświadczenie doprowadziło go do zrozumienia, że jedne myśli czyniły go smutnym, inne zaś radosnym [8].

Zrodzona w rodzinnym zamku myśl o duchowych następstwach ludzkich wyborów posłużyła Loyoli do opracowania reguł *ad spiritus dignoscendos*, które w tradycji ignacjańskiej utrwaliły się jako zasady „rozeznawania duchów”⁵⁰. W moim odczuciu, ta – *de facto* teologiczna – koncepcja ma jednak swój wyraźny filozoficzno-psychologiczny rewers. Oto wykrytalizowanie własnej tożsamości, rozpoznanie siebie i dostrzeżenie w sobie „kogoś innego” jawią się jako niezbywalne warunki odkrycia sensu egzystencji, a tym samym unicestwienia niezaspokojonej pustki i ustawicznego znużenia. Oczywiście, tak jak w przypadku bohatera *Opowieści Pielgrzyma*, nie będzie to możliwe bez przekroczenia wymiaru zewnętrżności i przyziemności – bez odkrycia metafizycznej strony rzeczywistości oraz radykalnego gestu otwarcia na transcendencję, by bezustannie ponawiać zmagania w osiągnięciu nieosiągalnego.

Czytając *Opowieść*, bez większego trudu można zauważyć, że relacjonowanie określonych zdarzeń z przeszłości Pielgrzyma to nie jedyna czynność wpisana w tekst. Loyola wyłącznie pozornie odsyła do śledzenia samej tylko historii oraz do najbardziej oczywistych teologiczno-moralnych sensów; w rzeczywistości zachęca do tego, by uważnie podążać również za naturą jego opowieści. Autobiograficzna narracja okazuje się bowiem wielopoziomowa. Re-konstruowaniu dziejów życia oraz tożsamości narratora-bohatera towarzyszy świadome – jakkolwiek bardziej aluzyjne niż demonstracyjne – wykorzystanie kulturowo-literackich konwencji, które mają synchronizować tekstowy i pozatekstowy porządek, sankcjonować autokreację podmiotu i proponowane przedstawienie rzeczywistości, wreszcie – a może przede wszystkim – zapewnić opowieści odpowiedni kierunek i zakres lektury. Z tej perspektywy nie mam wątpliwości, że *Opowieść Pielgrzyma* wolno postrzegać jako tekst swoiście metaautobiograficzny, wyrastający z refleksji nad aktem tworzenia opowieści o sobie samym i ewokujący rozpadające się ślady literackiej i historycznej przeszłości; tekst, który zachęca

⁵⁰ Zob. Józef Augustyn, *Duchowość ignacjańska*, „Przegląd Religioznawczy” 2012, nr 2, s. 121–133; Frédéric Conrod, *Loyola's Greater Narrative. The Architecture of the Spiritual Exercises*, Peter Lang, New York 2008, s. 15–53.

do szerokiego odczytania autobiograficznej narracji, a jednocześnie swą autobiograficzność próbuje programowo osłabić czy zniwelować⁵¹.

W tym miejscu jestem winna dwa dopowiedzenia. Po pierwsze, nie uważam, by udział Gonçalvesa w zapisywaniu tekstu podważał możliwość mówienia o świadomej narracyjnej strategii Loyoli. Ignacy bowiem nie tylko wyznaczał chronologiczną ramę autobiograficznej relacji, lecz także wytyczał granice literackiego kodowania swojej opowieści i z bardzo konkretną – jak przypuszczam – intencją umieszczał w niej metafikcyjne ślady⁵². Po drugie, nie sądzę, że mówienie o metaautobiografii i metafikcji w odniesieniu do tekstu dawnego jest nieuprawnione. Rzecznikiem tego stanowiska mogą uczynić chociażby Roberta Altera, który pierwsze wyraźne nasilenie tendencji metafikcyjnych dostrzegł właśnie w piśmiennictwie przełomu humanistycznego, gdy wraz z kryzysem światopoglądowym gwałtownemu rozkładowi i dewaluacji zaczęły ulegać średniowieczne kanony tekstowe⁵³. Pośród nich był nie tylko kanon tradycyjnej epiki rycerskiej, lecz także – co znalazło się poza uwagą amerykańskiego badacza – hiperidealistyczny paradygmat hagiograficznych narracji oraz stopizowany, spe-tryfikowany wzorzec parenetycznej biografistyki. W tej sytuacji zaczęto stawiać pytania już to o nowe rozwiązania literackie, już to o sposób przezwyciężenia utrwalonej przez wieki europejskiej tradycji lekturowej. Generalnie chodziło o to, by autorefleksyjna, łamiąca stereotypy opowieść mogła stać się autentycznym narzędziem poznawczym i – w szerokim rozumieniu – formacyjnym czy aktywizującym.

⁵¹ Pojęcie „metaautobiografia” w polskiej literaturze przedmiotu nie jest jeszcze zbyt dobrze zdomowione, a już na pewno nie w kontekście literatury dawnej. Oczywiście, zakres rozumienia tendencji metaautobiograficznych można wstępnie zrekonstruować, odnosząc się do kategorii „metafikcji” rozumianej jako proza samoświadoma. Ważnego kontekstu teoretycznego, osadzonego w realiach literatury najnowszej, dostarczają pionierskie studia Ansgara Nünninga, Christine Schwanecke, a także Christiane Struth, tej ostatniej zob. np. *Autobiographies in the Third Person: The Self As Other in Breyten Breytenbach's Metaautobiography „The True Confessions of an Albino Terrorist” and J.M. Coetzee's Meta-‘Autrebiography’ „Summertime”*. W: *The Cultural Dynamics of Generic Change in Contemporary Fiction: Theoretical Frameworks, Genres and Model Interpretations*, eds. Michael Basseler, Ansgar Nünning, Christine Schwanecke, WVT, Trier 2013, s. 347–364.

⁵² Mam tu zatem całkowicie odmienne zdanie niż O'Rourke Boyle, która metafikcyjne do-twarzanie (*notabene* w jej pracy komentowane wyłącznie przy użyciu tradycyjnego aparatu retorycznego) uznaje za czynność wtórną w stosunku do opowiadania autobiograficznego. Według badaczki wszelkie narracyjne zabiegi są dziełem da Cãmary i wynikają z jego kultury literackiej, zakorzenienia w idiomie epideiktycznym i parenetycznym. Tym samym, na dobrą sprawę, wyklucza Loyolę z procesu autobiografizowania i traktuje go jedynie jako dostarczyciela surowego materiału biograficznego, zob. Marjorie O'Rourke Boyle, *Loyola's Acts...*, s. 1–21 i n. Polemika z Boyle zasługuje na odrębne opracowanie, warto jednak dodać, że u podstaw kontradycji znajduje się m.in. odmienne niż moje pojmowanie relacji między oralnością, piśmiennością a literackością w kulturze dawnej.

⁵³ Zob. Robert Alter, *Partial Magic: The Novel as a Self-Conscious Genre*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1978, s. 2–35.

Rzecz jasna, metaautobiograficzność *Opowieści* to materiał na odrębne studium. Ponieważ jednak przy okazji wcześniejszych ustaleń wymieniłam już co najmniej kilka narracyjnych zabiegów, które wolno widzieć jako przejawy metafikcyjnego do-twarzania, spróbuję w możliwie syntetyczny sposób podsumować swoje spostrzeżenia. Na pewno sygnałem metafikcji jest zastosowanie narracji trzecioosobowej, umożliwiającej obiektywizm konstrukcji tożsamości bohatera, a jednocześnie ucieczkę od konwencji średniowiecznych autobiografii duchowych, które wyrastały z przemożnej, spontanicznej chęci dokumentowania intymnych przeżyć i doznań wewnętrznych⁵⁴. Sam Ignacy nie odczuwał takiej potrzeby; wiemy też skądinąd, że nie był wcale przekonany o „duszpasterskiej” wartości mistyczno-modlitewnego idiomu, typowego dla znakomitej większości narracji wspomnieniowo-konfesyjnych⁵⁵. Nie twierdzę, że podważał ich autorytet, ale w swojej relacji dla Towarzystwa nie chciał zapewne imitować schematu monologowego *confessio*; dlatego zaprojektował ją niejako na pograniczu konwencji.

Istotnie, w *Opowieści* – snutej w trzeciej osobie, ale też intertekstualnej i transmimetycznej – ujawniła się ewolucja dyskursywnych rozwiązań. Sytuowały się one w opozycji do spetryfikowanego – a przez to mniej autentycznego i mniej nośnego poznawczo – poaugustyńskiego paradygmatu duchowej autobiografii, umożliwiając „polifoniczną” artykulację świata widzianego jako przestrzeń aksjologicznych wyborów. Intertekstualne nawiązania w *Opowieści* sprawiają, że osobista historia Pielgrzymy stanowi przedmiot autobiograficznej relacji w tym samym stopniu, co namysł nad ideą *homo militans*, a ściślej nad filiacjami etosu „rycerza ziemskiego” i „rycerza Chrystusowego”; nad źródłami i konsekwencjami podążania jedną z tych dróg. Rewizja wartości *militia mundana* dokonuje się przez liczne aluzje do apologów i romansów rycerskich; szczególne znaczenie ma jednak bezpośrednie nawiązanie do oralnej narracji o mauryjskim rycerzu Abencerraje oraz do dziejów walecznego Amadisa de Gaula. Oba te nawiązania, sąsiadujące ze sobą w tekście, poświadczają jego

⁵⁴ Taką subiektywną, intymistyczną motywację pisania autobiografii duchowych potwierdza Teresa Michałowska, zob. tejsze, *Modlitewnik – autobiografia duchowa Gertrudy*. W: *Gertruda Mieszkówna i jej manuskrypt*, red. Artur Andrzejuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007 (zob. także <http://gertruda.tomizm.pl/node/10>). Zob. także Qi Wang, *The autobiographical Self in Time and Culture*, Oxford University Press, New York 2013, s. 1–60.

⁵⁵ Od czasów nawrócenia prowadził wprawdzie coś w rodzaju dziennika duchowego, jednak notatki były przeznaczone wyłącznie do jego prywatnego użytku. Gonçalves w swoich marginaliach potwierdza, że widział tę książkę, która „liczyła ok. 300 stron in Quatro całkowicie zapisanych” [11]. Sam Loyola wspomina, że „gdy bardzo rozsmakował się w czytaniu tych książek [żywołów], przyszło mu na myśl, żeby zapisywać sobie pokrótce pewne ważniejsze rzeczy z życia Chrystusa i świętych. I z wielką pilnością zaczął pisać książkę – a już wtedy zaczynał wstawać z łóżka i chodzić po domu. Słowa Chrystusa pisał atramentem czerwonym, słowa zaś Naszej Pani niebieskim. Papier był gładki i poliniowany, a pismo piękne, ponieważ umiał bardzo dobrze pisać” [11]. Dalej także mówi o: „swojej książce, której strzegł bardzo troskliwie i nosił z sobą czerpiąc z niej wielką pociechę” [18].

akomodacyjność – zgodę na uzależnienie jakości, panoramy jego odczytania, od literackich kompetencji odbiorców. Oczywiście, jeśli idzie o hiszpańskich i portugalskich współtowarzyszy Loyoli, można było przypuszczać, że kompetencje te okażą się w zupełności wystarczające, rycerskie opowieści o Maurze oraz o Amadisie należały bowiem do najpopularniejszych fabuł iberyjskich przełomu XV i XVI wieku. Co natomiast istotne, każdy z tych tekstów miał pełnić w autobiografii odmienną funkcję.

Otóż muzulmanin Abencerraje – jako protagonista *novela morisca* – nie pojawia się w *Opowieści* imiennie; jego odidealizowane *alter ego* ożywa w osobie Maura, którego Pielgrzym spotyka w drodze do Montserratu. Tok opowieści sprawia, że gwałtownie rozpada się kształtowany przez literacką tradycję obraz stosunków między światem chrześcijańskim i mahometańskim, układających się jakoby w duchu otwartości, rycerskiego obyczaju i dwustronnego szacunku⁵⁶. Maur nie okazuje się ani szlachetny, ani odważny i rycerski. Przez swą nieustępliwość oraz przekorę obraża cześć Najświętszej Panny – „damy serca” współwędrowca, a gdy tylko polemika między podróżnikami zaczyna przybierać ostry ton, ucieka „z takim pośpiechem, że Pielgrzym wnet stracił go z oczu” [15]. W tym miejscu następuje kluczowy moment, który zachęca, by rozwinąć go nie tylko w refleksję nad przewrotnością „niewiernych”, lecz także w obszerną krytykę kondycji etosu rycerza chrześcijańskiego, jaki obowiązywał w ówczesnych realiach historyczno-społecznych. Wszak bohater *Opowieści*, choć rozpoznaje się już jako podmiot peregrynujący oraz sługa Maryi, swoje powinności pojmuje nadal w duchu dawnych lektur – dlatego sądzi, że za pomocą sztyletu „jest obowiązany pomścić tę znieprawę Jej czci” [15].

Również bezpośrednio przywołany w tekście romans o szlachetnym i cnotliwym Amadisie de Gaula został wchłonięty jako metatekstualny punkt odniesienia, a przy tym swoista matryca autobiograficznej relacji. Z jednej strony funkcjonuje on jako refleks znikającej, dewaluującej się przeszłości kulturowej: heroicznej, wzniosłej i pociągającej, lecz naznaczonej wewnętrznymi sprzecznościami, zaślepionej próżną chwałą, oferującej szkodliwą fikcję. Z drugiej jednak strony Amadis i jego potomkowie – mimo odrzucenia ich „historycznego”, świeckiego dziedzictwa – nadal żyją w *Opowieści* jako składnik metafikcji; jako archetypy „rycerzy Chrystusowych”; *militis prisci*, którzy dzięki swej szlachetności i cnotce mają wszelkie predyspozycje ku temu, by stać się najwierniejszymi sługami Bożej sprawy. Jak wiemy, przed wyborem pielgrzymiej drogi bohater autobiografii bezustannie widzi w sobie odbicie walecznego paladyna. Po relacji o spotkaniu z Maurem ta bezpośrednio odniesień z oczywistych względów zanika; nie znikają jednak literackie powiązania z romansem o Amadisie i jego

⁵⁶ Zob. Kazimierz Zawadowski, *Wstęp*. W: *Dawna nowela hiszpańska*, przekł. i wstęp Kazimierz Zawadowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 6–7.

potomkach, który zaczyna dostarczać *Opowieści* impulsów narracyjnych i fabularnych. Szczególnie charakterystyczny jest fragment poświęcony czuwaniu w montserrackiej świątyni:

A ponieważ umysł miał opanowany całkowicie tymi sprawami [...] z Amadisa de Gaula i z innych podobnych romansów [...], postanowił spędzić całą noc na czuwaniu pod bronią, nie siadając ani nie kładąc się, ale już to stojąc, już to klęcząc, przed ołtarzem Naszej Pani z Montserratu. Postanowił też, że tam porzuci swój strój, a oblecze się w szaty i znamiona Chrystusa. [17]

Metafikcyjne sygnały są tu bardzo wyraźne. Z opowieści bez trudu możemy wywnioskować, że pomysł nocnej służby przed wizerunkiem Matki Boskiej zaczerpnął Pielgrzym właśnie z dziejów Amadisa. Intertekst sięga jednak znacznie głębiej, scenariusz czuwania jest bowiem identyczny jak w hiszpańskim romansie; najstarszy syn de Gaula – Esplandian, pogromca Osmanów – przed uroczystością pasowania na rycerza również spędził noc przed montserrackim ołtarzem, adorując w pełnym rynsztunku figurę Czarnej Madonny. Bez wątplenia intertekstualna strategia ma tu istotne konsekwencje aksjologiczne. Oto w scenie czuwania, zakończonej złożeniem u stóp Maryi sztyletu oraz miecza, tradycyjny etos rycerski zostaje nie tyle podważony, ile przetransponowany na ewangeliczny – i *de facto* nowożytny – grunt⁵⁷. „Rycerz chrześcijański” nadal pozostaje więc nieustraszonym i szlachetnym obrońcą prawdy; zamiast zaś honorowej mściwości i czynu zbrojnego wybiera pokorną służbę oraz bezgraniczną miłość Boga i bliźniego. Z tej perspektywy ciekawe okazuje się chociażby rozstrzygnięcie kwestii stosunku do „niewiernych” oraz innowierców: Esplandian zwalczał wrogów Kościoła mieczem, Pielgrzym podejmuje trud emulacji – wkracza na drogę walki słowem, wyznaczając zupełnie nowe standardy „rycerstwa Chrystusowego”. Dalsza narracja *Opowieści* także zawiera liczne sygnały metafikcyjnych dopowiedzeń, a losy bohatera wpisują się w fabularny schemat, który można uznać za kontaminację konwencji romansowych i monastycznych. Pielgrzym z miłości ku Bogu konsekwentnie realizuje rycerskie oraz ascetyczne wyzwania, ustawicznie walcząc z wrogimi podstępami przyrodzonych i nadprzyrodzonych sił.

Oczywiście, przykłady metafikcyjnego do-twarzania autobiograficznej relacji można by mnożyć. Można by też wskazać znacznie więcej strategii, dzięki którym przed czytelnikiem stopniowo – w fascynującym wielogłosie – odsłaniają się dzieje bohatera, jego tożsamość oraz duchowy projekt. I nie idzie w tym o to, by zastanawiać się, na ile snuta opowieść jest wiarygodna jako dokument historyczny, bo przecież nie taki jest najważniejszy sens tekstu.

⁵⁷ Zob. także Pedro Leturia, *Iñigo de Loyola*, trans. Aloysius J. Owen, Le Moyne College Press, New York 1949, s. 144.

Istotę *Opowieści Pielgrzyma* stanowi bowiem konstrukcja mówiącego w tekście podmiotu, który ogląda się w świetle swoich życiowych doświadczeń i lektur, spotkań z ludźmi i z samym *sacrum*; który odkrywa w sobie „kogoś innego”, a wraz z nim dociera do tajemnicy Boskiej transcendencji. Historyczność i literackość splatają się w tym – na pozór nieskomplikowanym i prostoliniowym – wyznaniu w nierozzerwalną całość, a istotą dotarcia do prawdy okazuje się autobiograficzny pakt będący gestem tyleż artystycznym, co egzystencjalnym. Ów gest oznacza podjęcie radykalnego wyzwania – tego samego, które podjął bohater *Opowieści*: danie świadectwa swego sprzeciwu wobec zła i duchowej pustki; myślenie ponad skostniałymi religijno-kulturowymi schematami; otwartość na „znaki czasu”; wreszcie – wierność nieusuwalnym wartościom, wpisanym w ewangeliczne i humanistyczne dziedzictwo.

Bibliografia podmiotowa

Loyola Ignacy, *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, przeł. Mieczysław Bednarz, wstęp Henryk Fros, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994.

Loyola Ignacy, *Opowieść Pielgrzyma. Autobiografia*, przeł. i oprac. Mieczysław Bednarz, współprac. Stefan Filipowicz, Roman Skórka. W: tegoż, *Pisma wybrane. Komentarze*, t. 1–2, Wydawnictwo WAM, Kraków 1968.

Bibliografia przedmiotowa

Alter Robert, *Partial Magic: The Novel as a Self-Conscious Genre*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1978.

Caraman Philip, *Ignatius Loyola*, Collins, London 1990.

Conrod Frédéric, *Loyola's Greater Narrative. The Architecture of the Spiritual Exercises*, Peter Lang, New York 2008.

Czermińska Małgorzata, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Universitas, Kraków 2000.

Dhôtel Jean-Claude, *Introduction*. W: Antoine Lauras (trad.), *Récit écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace*, Desclée de Brouwer, Paris 1988.

Lejeune Philippe, *Wariacje na temat pewnego paktu*, red. nauk. Regina Lubas-Bartoszyńska, przeł. Wincenty Grajewski i in., Universitas, Kraków 2006.

Leturia Pedro, *Iñigo de Loyola*, trans. Aloysius J. Owen, Le Moyne College Press, New York 1949.

Lévinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska, rew. przekł. Jacek Migasiński, wstęp Barbara Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Lévinas Emmanuel, *Czas i to, co inne*, przeł. Jacek Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

- Lévinas Emmanuel, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. Piotr Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lubas-Bartoszyńska Regina, *Pisanie autobiograficzne w kontekstach europejskich*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2003.
- Man Paul de, *Autobiografia jako od-twarzanie*, przeł. Maria Bożenna Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 2.
- Markowski Michał Paweł, *O tożsamości*. W: tegoż: *Anatomia ciekawości*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.
- McManamon John M., *The Text and Contexts of Ignatius Loyola’s „Autobiography”*, Fordham University Press, New York 2013.
- Nicolas Antonio T. de, *Powers of Imagining: Ignatius de Loyola*, State University of New York Press, Albany 1986.
- O’Conor Joseph F.X., *Editor’s Preface*. W: Ignatius Loyola, *The Autobiography of St. Ignatius*, Benziger Brothers, New York 1900.
- O’Rourke Boyle Marjorie, *Loyola’s Acts. The Rhetoric of the Self*, University of California Press, Berkeley 1997.
- Wang Qi, *The autobiographical Self in Time and Culture*, Oxford University Press, New York 2013.
- Wierzejska Jagoda, *Metafikcyjne do-twarzanie opowieści o sobie samym*, „Tekstualia” 2006, nr 4.
- Zawanowski Kazimierz, *Wstęp*. W: *Dawna nowela hiszpańska*, przekł. i wstęp Kazimierz Zawawowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.

***The Pilgrim’s Story* – Ignatius Loyola’s autobiographical project. A few remarks about the genre, the narrative and the existential gesture**

Summary

The article raises the problem of the genre, narration and subject construction in *The Pilgrim’s Story*. The author of the article argues that despite the mediational/transitional (from oral to written) character of Loyola’s narrative, the text is spoken autobiography in the third person. In this context, she introduces the concept of “a pre-autobiographical pact” between the author-narrator-hero and the recorder. This pact has determined the boundaries of the “confession secrecy”, the scope of the narrative and its constructive mode. Moreover, the article proves that Loyola’s text is the proper autobiography in the modern sense. Essentially the main argument is, firstly, the literary model of the subject’s self-creation and, secondly, the model of the metafictional “game”: the subject recounts his story through the prism of recognition of the Other in himself, reveals the

essence of the process of self-identity formation, articulates the emotional dynamics of human existence, finally, through artistic gesture encourages one to take up the existential challenge.

Keywords

Ignatius Loyola, spoken autobiography, autobiography in the third person, pre-autobiographical pact, autobiographical identity, metafiction

Translated by Anna Kapuścińska

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Anna Kapuścińska, „Opowieść Pielgrzyma” – Ignacego Loyoli projekt autobiograficzny. Kilka uwag o gatunku, narracji, podmiocie i geście egzystencjalnym, „Autobiografia. Literatura. Kultura. Media” 2015, nr 1 (4), s. 13–38.

