PIOTR KUBKOWSKI
Uniwersytet Warszawski

Biografia a dziennikopisanie Faustyny Kowalskiej. Wypędzenie, ucieczka czy schronienie?*

W niniejszym tekście proponuję antropologiczne odczytanie biografii s. Faustyny Kowalskiej, zakonnicy i świętej Kościoła rzymskokatolickiego, oraz naszkicowanie rekonesansu znaczeń, jakie nieść mogło prowadzenie przez nią dziennika — praktyka, w której warstwa mistyczna miesza się z kulturową.

Mimo że życie klasztorne zakłada monotonię (Kowalska pisała: „O życie szare i monotonne, ile w tobie skarbów. Żadna godzina nie jest podobna do siebie, a więc szarzyzna i monotonia znikają, kiedy patrzę na wszystko okiem wiary"[1]) — i taką też narzuciło Faustynie — nie można odmówić jej egzystencji również fabularnego, wydarzeniowego dramatyzmu. Jest to jednak dramatyzm zdeterminowany logiką żywotów świętych, naznaczony — tylko do takiego mamy dostęp — gatunkowością hagiografii, a więc celowy i teologicznie teleologiczny. Helena Kowalska, bo takie imię nosiła przed przywdzianiem habitu, urodziła się w 1905 roku, w zaborze rosyjskim, we wsi Głogowiec blisko historycznej granicy między Mazowszem a Wielkopolską. Ochrzczona została w kościele w Świnicach nad Wartą jako dwudniowe niemowlę, wpis w księdze parafialnej sporządzony został po rosyjsku, a jej niepiśmienni — jak większość głogowieckich gospodarzy —

---

* Tekst jest skróconą i zmodyfikowaną formą artykułu pt. *Sekretarka. Dzienniczka Faustyny Kowalskiej lektura antropologiczna*, powstałego w ramach prac zespołu grantowego „Praktyki językowe jako praktyki kulturowe w perspektywie antropologii słowa", pod kier. dr. hab. Grzegorza Godlewskiego, prof. UW, i został nadesłany w ramach popularyzacji ich wyników.

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS2/04027.

[1] Korzystam z dwóch pełnych wydań *Dzienniczka*, o czym piszę dalej. Nie odwołuję się do paginacji, lecz do numeracji ustępów wspólnej dla wszystkich pełnych wydań polsko- i obcojęzycznych: *Dzienniczek Sługi Bożej S.M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, przedm. i wprowadzenie A.M. Deskur, J. Mrówczyński, Kraków-Stockbridge-Rzym 1981, oraz: Święta s. M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Karków 2011, par. 62. Wszędzie tam, gdzie odnoszę się do aparatu krytycznego konkretnego wydawnictwa (przypisów, przedmów lub swoistych zabiegów redaktorskich), podaję pełny, nieskrócony zapis bibliograficzny.

© for this edition by CNS

rodzice chrzestni nie potrafili złożyć własnoręcznego podpisu. Pisać zaś potrafił jej ojciec, zresztą jako jeden z dwóch mieszkańców wioski.

On też, inaczej niż proboszcz, podpisał się łacinką (a nie cyrylicą), a niewiele takich wpisów znajduje się w księdze parafii św. Kazimierza pierwszej dekady XX wieku[2]. Stanisławowi Kowalskiemu, rolnikowi, murarzowi i cieśli zarazem (jakąż bardziej pospolitą postać można sobie wówczas w tej okolicy wyobrazić niż chłopa, któremu nędza nakazała zdobywać wciąż nowe fachy), nieobce były też przebłyski procesów modernizacji, którym podlegały na przełomie wieków zachodnie rubieże Imperium Rosyjskiego. Zanim się ustatkował, zanim osiadł z nastoletnią żoną Marianną na swoim, pracował także w mniewskim browarze przy obsłudze maszyny parowej — tego stereotypowego w końcu urządzenia, które wprawiło w ruch koło zamachowe nowych czasów. Potem, w miarę obyty w świecie, jako jeden z nielicznych tamtejszych gospodarzy zdołał zgromadzić w swoim domu biblioteczkę tekstów świętych i nabożnych.

Helena przyszła na świat jako trzecie z dziesięciorga dzieci. Ponieważ decyzje dotyczące życia konsekrowanego zapadną w jej przypadku bardzo prędko, warto wyobrazić sobie ten krótki czas je poprzedzający i zapewne w jakimś stopniu warunkujący pierwsze lata jej życia: środowisko wiejskiego analfabetyzmu, w jakim wzrastała (pisać ani czytać nie potrafiła także jej matka); dom, w którym dzieci nasiąkały stylem religijnych lektur zadawanych im przez ojca jako czytanki i budzone były codziennie śpiewem rodziców (*Kiedy ranne wstają zorze*, *Gorzkie żale*); obowiązki, jakie nakładała na Helenę wielkość rodziny; oddalony o dwa kilometry kościół parafialny, do którego chodziła słuchać trydenckiej mszy po łacinie i polskiego kazania w niedzielę, chociaż nie w każdą, bo na zmianę z siostrami miała jedną świąteczną sukienkę; szkołę powszechną, którą utworzono za zgodą niemieckiego okupanta dopiero w 1917 roku, kiedy Helena miała już dwanaście lat i w której ukończyła zaledwie trzy klasy, by ze względów materialnych zostać wysłaną przez rodziców na służbę, jak zresztą i dwie jej pozostałe siostry. Chociaż taka niekompletna i pozbawiona rygoru lista środowiskowych uwarunkowań biograficznych nie przypomina nawet pobieżnej rekonstrukcji habitatu praktyk językowych, w którym dorastała Helena Kowalska, to jednak wspomaga naszą wyobraźnię w próbie zrozumienia, skąd się wzięła siostra Faustyna.

Na poły usamodzielniona, wrzucona w środowisko małomiasteczkowe (Aleksandrów Łódzki), próbuje na służbie zdobyć pieniądze nie tylko na utrzymanie rodziny, lecz także na wyprawkę, którą — tego Helena już się dowiedziała — należy wnieść ze sobą przez furtę klasztorną. Stara się jednocześnie o zgodę rodziców, a nie otrzymawszy jej, wyjeżdża na dłuższy czas do pracy do Łodzi. W końcu, po kolejnych nieudanych próbach uzyskania akceptacji, zdesperowana trafia do Warszawy, gdzie po następnych komplikacjach (odmowy zakonnych

[2] G. Górny, J. Rosikoń, *Ufam. Śladami Siostry Faustyny*, Izabelin-Warszawa 2010, s. 25 (faksymile wpisu z księgi).

© for this edition by CNS

przełożonych) i miesiącach zarobkowania na rzecz posagu zostaje przyjęta i rozpoczyna okres postulatu w klasztorze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia przy ul. Żytniej.

Kolejne etapy jej trzydziestotrzyletniego życia (wiek chrystusowy) naznaczą niezwykle częste, jak na ten zakon, przeprowadzki: do Skolimowa, Krakowa-Łagiewnik, gdzie w kwietniu 1926 roku odbędzie się ceremonia obłóczyn, podczas której — rozpoczynając okres nowicjatu — Helena otrzyma z wyboru przełożonej generalnej zakonne imiona: pierwsze — Maria (jak każda siostra tego zgromadzenia) i drugie, indywidualne — Faustyna. Tam też złoży ona pierwsze śluby w 1928 roku, wchodząc tym samym w czas junioratu, następnie przenosząc się kolejno do Warszawy, Wilna, znów do Warszawy, Płocka, Białej i raz jeszcze do Warszawy, gdzie w 1932 roku otworzy etap trzeciej, ostatniej probacji — bezpośredniego, pięciomiesięcznego przygotowania do ślubów wieczystych, które złoży ostatecznie w Łagiewnikach w maju 1933 roku. Po rytuale zaślubin (zakonnice otrzymują wówczas obrączki na palec) zostaje przeniesiona na prawie trzy lata do Wilna, gdzie jej spowiednikiem i kierownikiem duchowym zostaje ks. Michał Sopoćko, który na początku 1934 roku zadaje podopiecznej pisanie dziennika (a w zasadzie dziennika i pamiętnika zarazem), o którym piszę dalej. Sopoćko ze względu na skargi innych penitentek na przedłużające się spowiedzi Faustyny (zauważmy, jak znaczące jest, że dla opisu eklezjalnego porządku używać tu będziemy imienia zakonnicy i nazwiska kapłana) chciał ograniczyć rozmowy w konfesjonale do samego aktu wyznania grzechów, a relacje z rozterek duchowych czytać w innym czasie. W 1936 roku Faustyna zostaje odesłana na krótko do podwarszawskich Derd, a stamtąd trafia na pobyt stały do klasztoru łagiewnickiego, gdzie — nie licząc pobytów w sanatoriach i szpitalach (w ostatnich latach stopniowo podupadała na zdrowiu, chorując na długo nierozpoznaną gruźlicę płuc i przewodu pokarmowego) — mieszka już do końca i gdzie umiera 5 października 1938 roku[3].

Zgromadzenie Matki Bożej Miłosierdzia ma metrykę dziewiętnastowieczną, założone zostało w latach sześćdziesiątych przez owdowiałą Ewę z Sułkowskich Potocką z inspiracji kongregacją francuską, zrzeszającą na zasadzie odnawialnych ślubów czasowych kobiety w różnym wieku, samotne, „zagubione" i „upadłe"[4]. Zakonnice zaraz po przyjęciu do nowicjatu były dzielone na dwie grupy

[3] Zarys życia s. Faustyny Kowalskiej rekonstruuję na podstawie kalendarium w wydaniu *Dzienniczka* z 2011 roku oraz najlepiej udokumentowanych książek: G. Górny, J. Rosikoń, *Ufam. Śladami Siostry Faustyny...* (zwłaszcza rozdziały: *Dom*, *Służba*, *Postulat*, *Nowicjat*, *Juniorat*, *Wilno*, *Choroba*); beletryzowana biografia Mieczysława Malińskiego, *Faustyna znaczy szczęśliwa. Powieść biograficzna*, Kraków 2002.

[4] W przyp. 97, s. 621 *Dzienniczka* (wyd. 1981) znajduje się uwaga, która domagałaby się rozwinięcia i doprecyzowania, na przykład w opracowaniu na temat historii zakonu: „W zakładach prowadzonych przez Zgromadzenie i przeznaczonych dla dziewcząt i kobiet trudnych, moralnie upadłych i wykolejonych przebywały często osoby buntownicze i wrogo ustosunkowane do religii

© for this edition by CNS

(„chóry") według cezury majątkowej: zamożne (a co za tym idzie — wykształcone) tworzyły chór „dyrektorek", uboższe rekrutowały się do szeregu służebnego — „koadiutorek". Pierwsze zajmowały się edukacyjnym i wychowawczym prowadzeniem podopiecznych, drugie, między które z oczywistych przyczyn trafiła Kowalska, odpowiedzialne były za czystość w siedzibach zgromadzenia i aprowizację: utrzymywanie przyklasztornych ogrodów warzywnych i owocowych, prace w piekarni, kuchni itp. Podział ról i zadań w poszczególnych domach był względnie stały i w zasadzie tylko potrzeba wyznaczenia zastępstwa sióstr chorych bądź zmarłych regulowała konieczność przeniesienia tej czy innej zakonnicy do nowej siedziby. Relatywnie słabe umocowanie ekonomiczno-społeczne Faustyny w połączeniu z jej spolegliwością — czy wręcz uległością — stało się powodem kolejnych przeprowadzek. Te zaś nadały jej życiu walor względnej fabularnej ciekawości, a liczne, późniejsze utwory hagiograficzne zawdzięczają im szkielet dramatyczny. Nie z tego jednak powodu biografie Faustyny sprzedają się dobrze, a ona sama została najsłynniejszą polską zakonnicą i zarazem jedną z najlepiej rozpoznawanych sióstr na świecie. Jej postać spopularyzowała wydana pośmiertnie książka i kult przez nią ustanowiony.

Najogólniej rzecz ujmując, zawartość *Dzienniczka* obejmuje: „zapisy prywatne", przekaz objawień, zapis rozmów z Jezusem i Maryją, ubrane w poetycki język (a nieraz i wersyfikację) ekstatyczne modlitwy, rozmowy z przełożonymi zakonu, spowiednikami, ale też notatki z konstytucji zakonnych, rekolekcji, kazań. Równe, gęste linie pisma, w których jednak wątek czasem się gubi, a zdanie nie kończy, świadczą — o ile wolno z nich wyciągać wnioski — tyleż o żywiołowym, spontanicznym trybie zapisu wyrywków rzeczywistości i „nadrzeczywistości", ile o względnym spokoju i sile przekonania, z jakimi autorka sporządzała notatki. W ostatnim z zeszytów zakonnica umieściła luźną kartkę z następującą instrukcją:

> Jezus. Tych brulioników i notatek, które tu są, nikomu czytać nie wolno — wpierw musi je przeczytać Ojciec Andrasz albo ks. Sopoćko — ze względu, że są pisane tajemnice sumienia. Wolą Bożą jest, aby to wszystko było podane duszom dla pociechy. Samych brulioników nie trzeba dawać siostrom do czytania, ale po przedruku, wyjąwszy Przełożonych. Kraków, dzień rekolekcji, 3 IV 1938 r. s. Faustyna[5].

---

i Sakramentów św. Trzeba było nieraz dłuższego czasu i szczególnej łaski Bożej, by zrozumiały potrzeby swej duszy". Wyjaśnienia domagają się kryteria umieszczenia danej osoby w zakładzie, rzeczywisty sens i zasady, na których oparte było funkcjonowanie owych przyklasztornych domów oraz przyjęta tam metodyka wychowania. Jedynie ułamek tych wątpliwości wyjaśniony zostaje — chociaż nie w sposób satysfakcjonujący — w częściowo redundantnym przyp. 46 (s. 614): „Zgromadzenie prowadziło zakłady wychowawcze dla dziewcząt moralnie zaniedbanych i sprawiających trudności wychowawcze. W potocznej mowie nazywano je »wychowankami« lub »Dziećmi«. Do zakładów oddawane były bądź przez rodziców, bądź też kierowane przez Opiekę Społeczną, a nawet często zgłaszały się same na dobrowolną pokutę za swe winy. W zakładzie przy ul. Żytniej bywało ich około 230; podzielone były na trzy grupy, tzw. »klasy«. Na czele każdej grupy stała siostra wychowawczyni, nazywana »Matką Klasy«".

[5] Por. J. Mrówczyński, *Wprowadzenie*, [w:] *Dzienniczek Sługi Bożej*..., s. XXII.

© for this edition by CNS

Imię Boskie umieszczone zostało w funkcji strażnika i gwaranta spełnienia woli zakonnicy, na początku „testamentu" — można przyjąć taką interpretację, choć na podstawie wydruku nie wiemy, czy napisała je w jednym wersie z ciągiem dalszym czy osobno[6]. Zawarte w środku „tajemnice sumienia" to elementy paraspowiedzi, które niejako z rozpędu Faustyna pisała na kartach obok zapisów widzeń. Te ostatnie miewały bowiem charakter bardzo ogólny — a nawet przybierały postać przesłania dla świata — ale miały być też zapisem indywidualnych rozmów zakonnicy z Jezusem dotyczących modlitewnych intencji oraz wyrażanych skarg. Zapewne obecność w dzienniku wypowiedzi w tonie skargi skłoniła Faustynę do sformułowania powyższych zastrzeżeń; i rzeczywiście, po publikacji *Dzienniczka* niektóre z zakonnic wytykały pośmiertnie autorce nadmierną drobiazgowość w notowaniu zdarzeń z ich życia.

Takie zapisy faktograficzne stanowią raczej marginalia dziennikopisarskiej praktyki Kowalskiej, nie można ich jednak pominąć. Więcej znajdziemy ich w początkowych partiach tekstu, w których wpisy na temat aktualnych doznań duchowych gęsto przeplata relacja o młodości zakonnicy, kolejnych miejscach zamieszkania i pracy, pierwszych głosach powołania. Ta pamiętnikarska opowieść snuje się niekonsekwentnie, meandrując między faktami i latami. Pod koniec zeszytu pierwszego autorce udaje się podprowadzić wspomnienia do 1934 roku i od tego momentu mamy do czynienia z zapisem ciągłym czasowo, prowadzonym zasadniczo na bieżąco, zazwyczaj podczas samotnych wieczorów w celi (przypomnę: fakt prowadzenia dziennika Faustyna ukrywała przed innymi siostrami z zamieszkiwanych klasztorów). Pozostałe zeszyty tylko z rzadka noszą ślady zapisów dotyczących czynności „świeckich", pracy w kuchni, ogrodzie, przy sprzątaniu i innych. Jeśli je znajdujemy, to są zaledwie pretekstem do przywołania treści duchowej, która im towarzyszyła[7]. Próżno natomiast szukać rozleglejszych opisów wydarzeń, wyglądu osób lub miejsc. Przykładowo, pisze Faustyna:

> Wieczorem, kiedy chodziłam po ogrodzie, odmawiając różaniec, kiedy przyszłam do cmentarza, uchyliłam drzwi i zaczęłam się modlić chwilę, i zapytałam się ich [serc, dusz — przyp. P.K.] wewnętrznie: Pewno jesteście bardzo szczęśliwe? Wtem usłyszałam te słowa: O tyle jesteśmy szczęśliwe, o ile spełniłyśmy wolę Bożą — a później cisza jak przedtem[8].

[6] Podobnie bardzo liczne notatki zapisywane jako pierwsze danego dnia zaczynają się od krzyżyka i/lub skrótu „JMJ". Jest to akronim zlepiający inicjały imion św. Rodziny: „Jezus, Maria, Józef". Praktyka rozpoczynania listów lub stron od tego skrótowca była i jest względnie powszechna wśród duchowieństwa katolickiego.

[7] Odwołując się do kategorii ukutych przez Pawła Rodaka, można stwierdzić, że spośród trzech obecnych w dziennikach rodzajów prawd w *Dzienniczku* prawda wydarzeń jest zawsze punktem wyjścia zapisów prawdy doświadczenia i prawdy metafizycznej (którą nazywa on także prawdą rzeczywistości). Por. P. Rodak, *Między zapisem a literaturą: dziennik polskiego pisarza w XX wieku (Żeromski, Nałkowska, Dąbrowska, Gombrowicz, Herling-Grudziński)*, Warszawa 2011, s. 116–124.

[8] *Dzienniczek*, 515.

© for this edition by CNS

Nie dowiadujemy się, co to za cmentarz ani jakie drzwi zostały otwarte. Albo nie ma to znaczenia, bo chodzi o zaledwie poglądowe przywołanie okoliczności rozmowy z duszami, albo autorka zakłada, że z czytelnikiem (spowiednikiem) łączy ją relacja wysokokontekstowa i ten ostatni dobrze wie, o które drzwi i groby chodzi, albo też pisze „sama do siebie", odwołując się do swojej pamięci. Taką alternatywę potwierdza inny chaotyczny, niekonsekwentny zapis faktów z grudnia 1936 roku. Kowalska mieszka w tym okresie w Łagiewnikach, a leczy się w krakowskim szpitalu:

> Kiedy dojechałyśmy na Prądnik, siostra N. pomogła mi odnieść paczkę; kiedy weszłyśmy do separatki, ujrzałyśmy z papieru zrobionego ślicznego anioła, z napisem *Gloria in*... Mam wrażenie, że jest to od tej chorej siostry, której posłałam tę choinkę. Otóż przeszły święta. Tęsknoty mojej duszy nic ukoić nie jest w stanie...[9]

Zapis zdarzeń znów służy jako przyczynek do rozwinięcia rozważań duchowych (które następują dalej), a elementy rzeczywistości immanentnej pozostawione są bez dookreśleń: paczka nie została zidentyfikowana, a chora siostra i choinka opatrzone są zaimkami wskazującymi tak, jakby Faustyna już wcześniej je przywoływała. Tymczasem, owszem, choinka w opowieści pojawia się wcześniej (Kowalska otrzymuje ją w podarku na wypadek, gdyby miała zostać na Boże Narodzenie w szpitalu), ale nie ma wzmianki o darowaniu jej komuś innemu w związku ze świątecznym powrotem do klasztoru. W wydaniu drukowanym przypisy i wyjaśnienia dodane na końcu książki odgrywającą rolę narzędzi obniżających kontekst zapisów Kowalskiej. To dzięki nim dowiadujemy się, że chodziło o przyklasztorny cmentarz umieszczony na tyłach łagiewnickiego ogrodu, na którym grzebane są siostry i wychowanki krakowskiego zgromadzenia, że choinka pochodziła od s. Chryzostomy (Marii) Korczak, lekarz nadzorujący stan zdrowia mistyczki to Adam Silberg, a w noszeniu paczki pomagała Faustynie siostra Damiana (Zofia) Ziółek.

Najrozleglejsze passusy Faustyna poświęciła temu, co niematerialne. Przede wszystkim są to zapisy objawień o charakterze wizji lub słyszeń. Faustyna notuje wówczas słowa Jezusa, Maryi, dusz czyśćcowych bądź potępionych, czasem też wzywających jej wstawiennictwa u Boga dusz osób żyjących — anonimowych bądź konkretnych, nierzadko księży i sióstr zakonnych. Bywa, że opisuje nie tyle samo pojawienie się duchów (boskich, dobrych, ale też „szatanów"), ile obrazy przez nie zapośredniczone: widoki miejsc, w które mistyczkę zabrały, i tego, co jej objawiły. Czasem Kowalska łączy objawienia z treścią kazań, rekolekcji (notatki z nich zajmują nieraz po kilka kolejnych stron), wysuwa wnioski, formułuje na ich podstawie postanowienia. Przeważnie wizje te należą do mistycznego kanonu, są dobrze ugruntowane w tradycji ikonograficznej i wyobrażeniowej katolicyzmu.

[9] *Ibidem*, 849.

© for this edition by CNS

Michel de Certeau w swoim obszernym haśle *Mistycyzm* francuskiej *Encyclopaediae Universalis*[10] próbuje poradzić sobie z językiem jako warstwą niejako podwójnie przykrywającą dogłębne, niewyrażalne przeżycie religijne — po pierwsze, gdy sam doświadczony zdecyduje się je „ubrać w słowa" („zapisać" lub „opowiedzieć" znaczy zatem „zasłonić"), a po drugie wtedy, gdy opowieść zostanie opatrzona komentarzem, przełożona na język dogmatów, zinterpretowana filozoficznie lub naukowo. De Certeau, obywając się bez kategorii stosowanych przez badaczy oralności i piśmienności, w swoim artykule *de facto* udowadnia i zarazem demonstruje, jak ulotne doświadczenie mistyczne, do którego dostęp daje głównie warstwa językowa, na tych dwóch płaszczyznach przekuwane jest w formę tekstową oraz jak kształt ten odbiega od meritum doświadczenia mistycznego, o którym — koniec końców — niewiele da się powiedzieć. Już jeden z pierwszych „humanistycznych" badaczy mistycyzmu, William James, rekapituluje swoje rozważania z początku XX wieku krótkim zdaniem: „Racjonalizm próżno grzebałby się w tym"[11], które w podsumowaniu wykładu zostaje wzmocnione dobitnym: „Stany mistyczne rzeczywiście nie posiadają żadnego autorytetu, wynikającego spoza tego, że są stanami mistycznymi"[12]. Henri Bergson trzydzieści lat później[13] w *Dwóch źródłach religii i moralności* pisze równie stanowczo: „Mistycyzm […] nie mówi nic, absolutnie nic temu, kto nie doświadczył go choćby w niewielkim stopniu"[14]. Francuski filozof następująco rekonstruuje związki mistycyzmu i religii: religia, by się upowszechnić, musi iść na kompromisy wobec tradycji zastanej (na przykład chrześcijaństwo wobec kultów pogańskich), a także wobec mentalnych i „uczuciowych" ograniczeń wyznawców. Ufundowana jest jednak na „żarze" doświadczenia mistycznego, które w późniejszej, szerszej praktyce kultowej się „ochładza". Co pewien czas zjawia się jednak mistyk, odświeżający podstawy wiary[15]. Korzysta on jednak z repozytorium wyobrażeń, które dane mu są w ramach danego systemu religijnego.

---

[10] M. de Certeau, *Mystique*, [w:] *Encyclopaedia Universalis*, t. 12, Paris 1985, s. 873–878; w anglojęzycznej wersji (czy też adaptacji) artykuł ukazał się pod tytułem *Mysticism* w tłumaczeniu Marianne Brammer, w „John Hopkins University Diacritics" 22, 1992, nr 2, s. 11–25.

[11] W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001, s. 326.

[12] Poprawione tłumaczenie własne. Oryginał: „Mystical states indeed weild no authority due simply to their being mystical states" (*The Varieties of Religious Experience. A study in human nature*, London-Bombay 1902, s. 330). Mylące tłumaczenie w wydaniu polskim: „Stany mistyczne rzeczywiście nie posiadają żadnego autorytetu, wynikającego tylko z tego, że są stanami mistycznymi".

[13] W 1932 roku, a więc 18 lat po umieszczeniu jego książek na indeksie przez Święte Oficjum, które cztery dekady później zakaże rozpowszechniania zapisków s. Faustyny Kowalskiej. Por. B. Skarga, *Przedmowa do wydania pierwszego*, [w:] H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 2007, s. 13.

[14] *Ibidem*, s. 236.

[15] *Ibidem*, s. 237–238.

© for this edition by CNS

Jezus opisywany przez Faustynę jest tym, którego znamy z Nowego Testamentu, a zarazem z tradycji sztuki sakralnej, jest zawsze „dobry" i „piękny", podobnie Maryja przypomina Matkę Boską z obrazów i rzeźb, a anioły nie wykraczają poza angelologiczny kanon. Najczęściej przytaczane są przy tym słowa Jezusa, który do Faustyny zwraca się niemal zawsze „córko moja". Odpowiada na jej wątpliwości, dodaje otuchy, upomina, nakazuje większy wysiłek, dziękuje za dotychczasowe starania. Zdania sformułowane są z patosem, utrzymane w charakterystycznej, archaizującej poetyce wywiedzionej ze stylu biblijnego i homilijnego, która zamiast „nie bój się" każe powiedzieć „nie lękaj się", zamiast „podoba mi się" — „miła mi jest", zamiast „chcę" — „pragnę", a zamiast „kocham" — „miłuję". Język siostry, w którym oddaje słowa nawiedzających ją duchów i wyraża swoje stany, zanurzony jest w żywiole mowy, który wypełniał klasztorną egzystencję, ale należy też pamiętać, że zakonnica na takim języku wychowała się, nauczyła cichej i głośnej lektury w rodzinnym domu. Jest to zazwyczaj język spokojnych napomnień i wskazówek zapożyczony z książeczek, ulotnych druków nabożnych, bywa jednak, że wizje Faustyny każą jej sięgnąć po bardziej przejmujące środki wyrazu:

> Wtem ujrzałam pewną duszę, która się rozłączała od ciała w strasznych mękach. O Jezu, kiedy mam to pisać, drżę cała na widok okropności, które świadczą przeciw niemu... Widziałam, jak wychodziły z jakiejś otchłani błotnistej dusze małych dzieci i większych, jakie dziewięć lat; dusze te były wstrętne i obrzydliwe, podobne do najstraszniejszych potworów, do rozpadających się trupów, ale te trupy były żywe i głośno świadczyły przeciw duszy tej, którą widzę w skonaniu, jest to dusza, która była pełna zaszczytów i oklasków światowych, a których końcem jest próżnia i grzech. Na koniec wyszła niewiasta, która trzymała jakoby w fartuchu łzy, i ta bardzo świadczyła przeciw niemu[16].

Również i te wyobrażenia odpowiadają — jak wolno sądzić — treściom i przestawieniom oswojonym przez Faustynę zarówno przez obcowanie na przykład z tekstem Apokalipsy św. Jana, średniowiecznymi obrazami, jakie być może gdzieś widziała, jak i z krążącymi w obiegu wiejskim drukami ulotnymi, z którymi mogła zapoznać się w dzieciństwie.

Obok krótkich form refleksyjnych (gatunkowo podobnych do aforyzmów) oraz rozwiniętych w formę elaboratów rozważań duchowych nad prawdami wiary, zdarzają się na kartach dziennika liczne zapisy modlitw w całym wachlarzu dostępnych form: od aktów strzelistych po rozbudowane, kilkuzwrotkowe wiersze. Trudno orzec, jak wyglądało układanie tych poezji, czy było względnie spontaniczne, czy wymagało długiego mocowania się ze słowem. Wersy pozbawione są sylabotonicznej regularności, choć zostały zakończone rymami i zestrojone w równe, czterowierszowe strofy. Ich coraz częstsze pojawianie się na kartach kolejnych zeszytów jest świadectwem procesualności jej dziennikopisania i swoistego pisarskiego wyrobienia Faustyny, która — być może — od pewnego mo-

[16] *Dzienniczek*, 425.

© for this edition by CNS

mentu pewniej czuje się z piórem w dłoni i porywa się na bardziej wyszukane formy wyrazu. Warto jednak podkreślić, że formy wiersza autorka używa raczej do wyrażenia myśli konwencjonalnych i odnośnie do tematów, które są ustabilizowane instytucjonalnie, co znaczy, że musiała ich wielokrotnie słuchać w czasie kazań lub czytać w katechizmie, jak na przykład tajemnicy komunii świętej, historii stworzenia, dziejów biblijnych. Tam, gdzie oddać chce doznanie ekstatyczne, porzuca mowę wiązaną i opisuje to w sposób prosty, własnymi słowami — to te zdania zdają się bardziej niż inne wyznaczać dla niej przestrzenie wyzwolenia. W efekcie fragmenty świadomie estetyzowane, jak choćby wiersze, naznaczone są egzaltacją, podczas gdy opisy doświadczeń mistycznych ujęte są w słowa bezpretensjonalne i codzienne:

> W czasie mszy św. nagle zostałam zjednoczona z Trójcą Przenajświętszą. Poznałam jej majestat i wielkość. Złączona byłam z Trzema Osobami. I skoro się jest złączoną z jedną z tych Czcigodnych Osób — równocześnie byłam złączona z dwiema innymi Osobami. Szczęście i radość, jaka się udzieliła duszy mojej, jest nie do opisania. Smutno mi, że nie mogę tego napisać słowami, co jest bez słów[17].

Nie tylko środki stylistyczne są niewyszukane. Także zdania, w których mistyczka próbuje zawrzeć opis zjednoczenia z Bogiem, stają się krótkie, przypominają esencję wiadomości wysyłanej telegramem.

Faustyna notuje też rozmowy ze współmieszkankami klasztoru, nieraz rozmowy z konfesjonału — dzieje się tak od pewnego momentu, tak jakby autorka pozwalała wyewoluować *Dzienniczkowi* z pierwotnej formy przeznaczonej do lektury spowiednika, w tekst o niedookreślonym adresacie, któremu należy zrelacjonować także te istotne momenty życia[18]. Najczęściej te wynotowane rozmowy również stanowią punkt wyjścia rozważań abstrakcyjnych, dotyczących działania osób boskich, wagi cnót, niebezpieczeństwa grzechu itp. Ciągłe mediowanie między dwiema rzeczywistościami, w których bytować miała mistyczka, stanowi kłopot dla czytelnika, ale też samej autorce ich rozdzielenie nie przychodziło łatwo. Zwłaszcza wówczas, gdy częste nocne widzenia prowadziły do skrajnego wyczerpania organizmu, przede wszystkim w ostatnim okresie choroby. Wpisy z początku kwietnia 1938 roku, kiedy zakonnica leżała złożona wysoką temperaturą w swojej celi, pokazują, jak rzeczywistość duchowa traci swój transcendentny charakter i w oczach Faustyny jednoczy się z doczesnością. Gorączkującej chorej odmawiano wody z niewyjaśnionych powodów („w szczegółach nie piszę tych odmówień, bo są bardzo drażliwe i trudne do uwierzenia”[19]), niemniej jednak, gdy swoje cierpienia oddaje Bogu, jedna z nowicjuszek przynosi jej soczyste

[17] *Ibidem*, 1129.

[18] Brakuje tu jednak konsekwencji, w innych miejscach — jak pokazywałem — reguła wysokiego kontekstu zostaje utrzymana.

[19] *Dzienniczek*, 1647. W biografiach pojawia się wytłumaczenie, że wrogość, jaką niektóre zakonnice odczuwały wobec Faustyny Kowalskiej, wynikała z jej częstych chorób, które odsuwały ją od pracy, co nakładało więcej obowiązków na inne siostry. Być może chodziło też o uprzy-

© for this edition by CNS

pomarańcze, co powtarza się kilkakrotnie. Sposób narracji przeplata wątki modlitwy i samopoświęcenia ze wzmiankami o kontaktach z przełożonymi i siostrami tak gęsto, że nie wiemy, czy o ugaszenie pragnienia autorka prosiła Boga czy zakonnice. W której rzeczywistości otrzymała owoce? Nie wiemy też, czy odmowa miała siostrę doświadczyć, czy jej dokuczyć. Z zapisu wynika, że jasne nie było to także dla samej Faustyny[20]. Brak zdecydowanego nazwania tych „prześladowań" to znak zawieszenia percepcji autorki między płaszczyzną boską, na której stają się one próbą, a sferą ludzką, w której chodzi po prostu o złośliwość.

Niemało zapisów Faustyna poświęciła także rekolekcjom, katechezom, wykładom z konstytucji zakonnych[21]. Są to na ogół notatki, streszczenia, odpisy. Zeszyty służyły tu Kowalskiej za zwykłe notatniki. Tym mało osobistym fragmentom towarzyszą na ogół zapisy o charakterze samodyscyplinującym. Notatki z jednodniowych rekolekcji z początku grudnia 1936 roku Faustyna opatruje postanowieniami:

> Dawać pierwszeństwo zawsze innym we wszystkich okolicznościach, szczególnie na rekreacji, słuchać spokojnie, nie przerywając, chociażby dziesięć razy to samo mi opowiadano. Nigdy nie zapytam się o rzecz, która mnie bardzo ciekawi.
>
> Postanowienie: w dalszym ciągu to samo — to jest łączyć się z Chrystusem miłosiernym.
>
> Postanowienie ogólne: cisza wewnętrzna, milczenie[22].

Postanowienia znajdziemy zresztą nie tylko tam. Pojawiają się one również przy okazji momentów przełomowych, jak koniec lub początek roku. Na przykład rok 1937 zakonnica inauguruje zapisem:

> Postanowienie szczegółowe: w dalszym ciągu to samo, co jest, to jest — łączyć się z Chrystusem miłosiernym, to jest, jakby zrobił Chrystus w tym a tym, i duchem ogarniać świat cały, szczególnie Rosję i Hiszpanię[23].

Po tej generalnej deklaracji następuje trzynaście ponumerowanych rzymskimi cyframi postanowień bardziej szczegółowych. Kolejny, 1938, rok Faustyna rozpocznie w mniej sformalizowany sposób: „Witaj, Nowy Roku, w którym się wykończy moja doskonałość"[24]. Obecność takich założeń, służących samokontroli i autodyscyplinie, jest tym elementem dziennikopisarskiej praktyki s. Kowalskiej, który pozwolił mi bez kontrowersji przyznać jej status praktyki kulturowej, nawet jeśli inne jej aspekty tę kulturowość przekraczają.

Powyższe spostrzeżenia wyznaczają jeszcze inny modus lektury *Dzienniczka* Faustyny. Według relacji samej zakonnicy spisywanie własnych przeżyć było na początku dla niej zajęciem niewdzięcznym, swego rodzaju opresją, także w tym sensie, że stanowiło pochodną rygorystycznego regulaminu życia w klasztorze

---

wilejowaną relację ze spowiednikami i niektórymi przełożonymi, której mimo prób nie udawało zapewne się ukryć w codziennym życiu klasztoru.

[20] *Ibidem*, 1647–1648.

[21] *Ibidem*, 536–568.

[22] *Ibidem*, 789–790.

[23] *Ibidem*, 861.

[24] *Ibidem*, 1449.

© for this edition by CNS

i obowiązku regularnej spowiedzi. Autorka wykazująca się ponadprzeciętną pokorą nigdy nie skarżyła się na te nakazy, przeciwnie — głęboko je uwewnętrzniwszy, ochoczo stosowała się do zasad ją obowiązujących. A zarazem, śledząc dynamikę jej zapisów, możemy dostrzec, jak stopniowo coraz lepiej opanowywała możliwości wykorzystywanego medium i jak doskonaliła się w sprawności pisarskiej (coraz swobodniej władając stylem, testując nowe gatunki sztuki słowa), ale też badając kolejne możliwości słowa w działaniu, autonomizowała i konstruowała własną podmiotowość w perfomatycznym akcie pisania.

Badacze występujący z pozycji nauk o kulturze, zajmując się dziennikami, próbują zazwyczaj odsuwać kolejne zasłony, za którymi kryje się zapis autentyczny, rękopis lub maszynopis (słowo elektroniczne stawia problemy innego gatunku). Zapis pierwotny, oryginał służy wówczas za ślad praktyki kulturowej autora[25]. Oczywiście, jeśli zapisy ukazały się drukiem, jeśli przyjęły kształt książki, także ten proces staje się przedmiotem analizy i interpretacji. *Dzienniczek* Faustyny Kowalskiej jako przedmiot zainteresowania kulturoznawcy jest tu przypadkiem trudnym ze względu na kłopotliwość genezy większości jej zapisków. Fascynujący jest za to właśnie ze względu na specyficzną drogę, jako przeszedł, by zyskać formę woluminu, ze względu na historię praktyk korektorskich, wydawniczych, kolportażowych, a wreszcie „krytycznych", jakim podlegał jako przedmiot badań teologów watykańskich podczas wynoszenia Faustyny na ołtarze.

Ponadto warto zauważyć, że jako wydanie książkowe, a więc produkt na rynku wydawniczym, jest *Dzienniczek* jakościowo odmienny od zazwyczaj wydawanych dzienników — o wiele częściej drukiem wychodzą dzieła literatów, często takie, które w warstwie tekstowej gatunkowo bardziej przypominają literaturę piękną, nawet jeśli nie można ich tak bez zastrzeżeń sklasyfikować[26]. Zapisy Faustyny — o ile wolno pozwolić sobie na taki sąd — nie mają istotnej wartości literackiej, nie przedstawiają też sobą szczególnie istotnego źródła historycznego (mam tu na myśli konserwatywnie postrzegane literaturoznawstwo i historiografię). Ważne natomiast, że „nadprzyrodzony" impuls do ich wydania niejako „niechcący" rozszczelnił i zdemokratyzował kryteria wydania tekstu. Czytelnicy uzyskali dostęp do notatek: po pierwsze — kobiety, po drugie — niewykształconej, po trzecie — takiej, która nie jest w stanie świadczyć o „wielkich" wydarzeniach historycznych, a potrafi i decyduje się dawać wyraz swoim emocjom i swojemu stanowi ducha.

---

[25] Por. P. Rodak, *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*, Warszawa 2009, s. 279.

[26] Por. P. Rodak, *Między zapisem...*, s. 31.

© for this edition by CNS