



Jerzy Stempowski i Lew Szestow — egzystencjalizm spowity wschodnią melancholią

Krótką historia przyjaźni

Adriana ZIMNOWODA*

ABSTRACT

Jerzy Stempowski and Lev Shestov — existentialism imbued with eastern melancholy. A short history of a friendship: The main objective of this article is to present the friendship between Jerzy Stempowski — Polish writer, essayist and Lev Shestov — Russian writer and philosopher. The article consist of three parts an and short conclusion. In the first part I focus on Stempowski's predilections for Eastern Europe, and I also explore Stempowski's complicated, though clearly evident, relation with existentialism. It is in this context that I show both Stempowski's close affinity with Shestov philosophy, and his evident antipathy to French existentialism. In the second part I attempt to answer the following question: why did Stempowski have such a strong aversion to Albert Camus' work. In this part of my essay I briefly refer to a Serbian writer and dissident — Mihajlo Mihajlov. In the third part I explore Stempowski's friendship with Shestov and I also sketch the ideological horizon they both shared. Moreover, I mention Shestov's presentations at the philosophical conferences in Kraków and Berlin as well as his meeting with Edmund Husserl in Amsterdam. In the short conclusion to my article I suggest that Stempowski's existentialism is an individual, original project even if his existentialism draws upon most of the major themes in philosophical treatises and literature of existentialism. His "existential project" is based on: 1. reason which rationally orders reality, 2. sympathy towards antirational and prophetic philosophy of Russian thinkers which he analyses from the positions of a professed atheist and 3. deeply-rooted humanistic values.

KEYWORDS

Russian existentialism; French existentialism; Mihajlo Mihajlov; Albert Camus; Fiodor Dostovsky; reason; irrationality; absurd; the tragic; pessimism

* Doktorantka w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. E-mail: adriana.sofie29@gmail.com.

Jerzy Stempowski, wybitny polski eseista, epistolograf i myśliciel w swojej twórczości literackiej poruszał liczne, kluczowe dla egzystencjalizmu kategorie. Wiele z nich stanowiło rdzeń rosyjskiej filozofii egzystencjalnej, zwłaszcza w wydaniu Lwa Szestowa, wyznaczało też podstawy francuskiego egzystencjalizmu, jak w przypadku Alberta Camusa. Irracjonalizm, tragizm, pesymizm, przeżycia graniczne czy kategoria wolności, bo o nich mowa, analizowane były w twórczości wszystkich trzech wymienionych powyżej pisarzy-myślicieli, a wspólny zbiór ich literackich fascynacji z całą pewnością obejmował także twórczość Fiodora Dostojewskiego.

Głównym zamysłem artykułu jest przedstawienie historii przyjaźni Stempowskiego oraz Szestowa. Twierdzę, że propagowane przez rosyjskiego pisarza idee w znaczący sposób odzwierciedliły się w twórczości literackiej polskiego eseisty oraz, chociaż to ryzykowna teza, wpłynęły na jego najistotniejsze życiowe wybory.

Artykuł składa się z trzech zasadniczych części oraz krótkiej konkluzji. W części pierwszej podkreślam szczególne predylekcje Stempowskiego wobec Europy Wschodniej, zwłaszcza Ukrainy oraz rosyjskiej myśli przełomu XIX i XX wieku. Na tym tle ukazuję bliskie powinowactwo Stempowskiego z filozoficzną myślą Szestowa, a jednocześnie wskazuję na wyraźną antypatię eseisty wobec środowiska egzystencjalistów francuskich. W drugiej części artykułu próbuję odpowiedzieć na pytanie, skąd u Stempowskiego wzięła się wyraźna awersja wobec pisarstwa Camusa, z poglądami którego jego własna myśl filozoficzna (spośród grona pisarzy egzystencjalistów) wydaje się harmonizować najgłębiej. W tym fragmencie analiz wspominał też postać serbskiego dysydenta — pisarza Mihajla Mihajlova, którego losy, ze względu na zainteresowanie twórczością Szestowa, znalazły się w kręgu szczególnej uwagi Stempowskiego. W trzeciej części artykułu odsłaniam kulisy znajomości Stempowskiego z Szestowem oraz zarysowuję wspólny dla obydwu myślicieli horyzont ideowy, jakim była filozofia egzystencjalizmu, ze szczególnym uwzględnieniem przez obydwu problemu katastrofizmu i pesymizmu (w nawiązaniu do pism Dostojewskiego). Wspominał także o wystąpieniach Szestowa na kongresach filozoficznych w Krakowie i Berlinie, a także o amsterdamskim spotkaniu z Edmundem Husserlem. W krótkiej konkluzji sugeruję, że egzystencjalizm w wydaniu Stempowskiego, jakkolwiek poruszający większość wiodących tematów obecnych w traktatach filozoficznych oraz literaturze czołowych przedstawicieli egzystencjalizmu, był naznaczony indywidualnym, oryginalnym rysem.

EGZYSTENCJALIZM Z PERSPEKTYWY JERZEGO STEMPOWSKIEGO — SYMPATIE I ANTYPATIE

Jerzy Stempowski z upodobaniem, niezłomnym przekonaniem i przy każdej nadarzącej się ku temu okazji podkreślał swoje przywiązanie do Europy Wschodniej. Dla określenia własnej tożsamości najchętniej używał etykiety

„wschodni Europejczyk”, która nie tyle unieważniała, co potwierdzała, „że był to jeden z ostatnich, może ostatni Polak — ze świadomością śródziemnomorską” (Terlecki, 2015: 13). Postawa ta widoczna była zwłaszcza w trzech obszarach: po pierwsze „nigdy nie umiał, i nie chciał myśleć w kategoriach *raison d’Etat*” (Kowalczyk, 1997: 29), co objawiało się między innymi w kategoriycznie piętnowanym antysemityzmie, po drugie szczególnie adorował rosyjską myśl przełomu XIX i XX wieku, po trzecie wreszcie, okazywał, niezdezaktualizowaną w żadnym czasie, głęboką miłość do Ukrainy. Najprawdopodobniej jednak strumień tego, trwającego całe życie, niesłabnącego „romansu” ze Wschodem wypływał z poczucia nostalgii, z „nigdy nie wyznanej, lecz uświadomionej w źródłach melancholii” (Terlecki, 2015: 8). To ona w momentach licznych kryzysów stanowiła dla Stempowskiego *sine qua non* zachowania własnej tożsamości, mentalnego powrotu do świata wartości kulturowanych w młodości.

Cała ogromna część Europy, leżąca między Morzem Bałtyckim, Morzem Czarnym i Adriatykiem — pisał Stempowski w eseju poświęconym Ukrainie — była jedną wielką szachownicą ludów, pełną wysp, enklaw i najdziwniejszych kombinacji ludności mieszanej (Stempowski, 2014d: 5).

Charakterystyka postaci Josepha Conrada — bohatera eseju *Bagaż z Kalifornii*, mogłaby być portretem własnym Stempowskiego. Empatyczna postawa wobec świata ludzi przynależnych do innych grup narodowościowych, tolerancja wobec odmiennej kultury, języka czy światopoglądu, zaciekawienie obyczajową różnorodnością, to wizytówka Stempowskiego, który, podobnie jak jego literacki bohater, pomimo iż „zerwał ze wszystkim, co było poza nim, ale nosił to w sobie, zachował to w postaci wysublimowanej” (Terlecki, 2015: 7).

Historia znajomości Stempowskiego z Szestowem zbiegła się w czasie z pojawieniem się światopoglądowo nowego zjawiska, jakim był nurt filozoficzny zwany egzystencjalizmem. To również intensywny, wewnętrznie jednolity, pierwszy okres twórczości literackiej Stempowskiego, domknięty wybuchem drugiej wojny światowej.

Relacja Stempowskiego z egzystencjalizmem to związek trudny, niejednoznaczny, chociaż ewidentny. Bliżej mu było do romansu, który w pewnych okolicznościach warto zataić, niż do chętnie obwieszczanej zdeklarowanej miłości bezwarunkowej. I tak, chociaż wspólne powinowactwo poglądów Stempowskiego z egzystencjalizmem jest dostrzegalne, eseista niechętnie utożsamiał się z tym nurtem. Rzadko bowiem ujawniał nazwisko autora lub tytuł publikacji, do której się odnosił, chociaż naznaczone egzystencjalizmem przesłanie wyraźnie rezonuje w tle jego eseistycznej wypowiedzi. Nie szczędził natomiast dezaprobaty. Obecna w wypowiedziach Stempowskiego krytyka tego filozoficznego środowiska — bezpośrednia czy aluzyjna — ujawnia brak jakiegokolwiek przychylności, a więc postawy, którą on sam proklamował jako niezbędną dla

zrozumienia świata twórcy i jego dzieła. Taki rodzaj zaangażowania przywodzi na myśl Dilthey'owskie „porozumienie dusz” — sympatię przynależną kategorii rozumienia. Jean-Marie Guyau, przedstawiciel filozofii życia, którego lektury należały do faworyzowanych przez Stempowskiego, uważał, iż: „badacz zobowiązany jest do miłości i zrozumienia dla dzieła [...] powinien związać się z nim wnikającym weń odczuciem [...] przez zachwyt, trud zrozumienia i przyjaźń” (Dutka, 2000: 77). Z powyższej rady Stempowski korzystał wybiórczo i nie tak znowu chętnie. Do „miłości” bezwarunkowej przyznawał się tylko w jednym wypadku. Była nią filozofia rosyjskiego egzystencjalisty — Lwa Szestowa.

Wobec powyższego trudno nie zadać pytania, skąd wziął się ów niezaprzeczalny opór, wręcz antypatia kierowana w stronę reprezentantów zachodniego egzystencjalizmu, a zwłaszcza wobec jego francuskich przedstawicieli? Problem wydaje się wielowarstwowy. Odnoszę wrażenie, iż wspomniana antypatia dotyczyła (po pierwsze), specyficznego dla francuskiego środowiska intelektualistów skupionych wokół Jeana Paula Sartre'a stylu filozofowania, środowiskowej mody oraz, jak byśmy to dzisiaj określili, zabiegania o medialny szum. Druga z przyczyn wydaje się o wiele donioślejsza i prawdopodobnie stanowiła najgłębsze źródło ujawnianej antypatii. Opór pisarza budził fakt wprzęgnięcia filozofii w mechanizm komunistycznej propagandy oraz zdroworozsądkowy utylitaryzm. Najprawdopodobniej Stempowski, niechętny podporządkowaniu myśli jakimkolwiek dogmatom, uznał taki obrót spraw za z góry skazany na porażkę, niweczący możliwość uzyskania niezawisłej odpowiedzi na nurtujące ówczesnych myślicieli pytanie: „jaki jest”, w nowych powojennych warunkach dziejowych i „jakim stać się powinien” człowiek. Być może właśnie dlatego „francuskie egzystencjalne filozofowanie” traktował z awersją jako zbyt powierzchowne, a w konfrontacji z przejawami bliskiej mu „gęstej materii życia”, znanej z pism Szestowa czy Dostojewskiego, musiały mu się wydać fałszywe i zbyt „estetyzujące intelektualnie”. To możliwe, jeśli przyjrzeć się bezpretensjonalności, z jaką Stempowski podejmował kontakty międzyludzkie, zaangażowany „zawsze po stronie życia, po stronie spontaniczności, po stronie wyzwolenia człowieka” (Jeleński, 2005: 63), nade wszystko po stronie prawdy.

W 1969 roku ukazał się tekst autorstwa Gustawa Herlinga-Grudzińskiego *Pożegnalny list* (Grudziński, 2005a: 80–81). Wart jest przytoczenia w obszernym fragmencie. Rzuca bowiem mocne światło na zjawisko zasygnalizowanego powyżej rozdźwięku pomiędzy potrzebą heroicznego zaangażowania w losy świata (z gotowością do męczeństwa włącznie) — co stanowiło rys charakterystyczny inteligencji rosyjskiej, a pragmatycznym udziałem inteligencji Zachodu, traktującej postawę męczeństwa jako irracjonalną, niewartą zatem głębszego zainteresowania. W eseju Herling-Grudziński zamieszcza wypowiedź Stempowskiego, będącą komentarzem do artykułu *Il momento morale*¹:

¹ Artykuł Herlinga-Grudzińskiego ukazał się w mediolańskim dzienniku *Corriere della*

Heroiczna postawa opozycyjnej inteligencji rosyjskiej, z gotowością do męczeństwa i być może z głęboką potrzebą męczeństwa, jest już od dawna jej rysem charakterystycznym. Pamiętam ją z carskich czasów. Opis jej znaleźć można w powieści Sawinkowa *To czewo nie było*, napisanej gdzieś między 1905 i pierwszym rozczarowaniem autora do terroryzmu a 1914. Jest dziś niesłusznie zapomnianym dokumentem. Odwagę w obliczu męczeństwa mogliśmy zresztą widzieć też u Mihajla Mihajlova, wnuka rosyjskich emigrantów. Mihajlov jak i Siniawskij i inni musieli zdawać sobie sprawę, że wystąpienia ich nie mogą mieć żadnych doraźnych skutków politycznych, chodziło więc im o danie świadectwa prawdzie, o to, co Pan słusznie określa jako zagadnienie moralne. W Rosji męczennicy są zapewne bardziej samotni niż gdzie indziej [...]. Kiedy na festiwalu młodzieży w Wiedniu zobaczyłem 300 Rosjan w wieku 25–30 lat, którzy aby się tam znaleźć, musieli zdać egzamin ze sprytu, ich pikniczny typ i praktyczne zachowanie się były dla mnie największą rewelacją. [...] Sposób, w jaki patrzyli na kaukaską parę tańczącą w upale i na entuzjazm komunistów zachodnich — *wot duraki* — wskazywał, że od tej strony rewolucja nic nie zmieniła, zmiotła tylko z powierzchni życia ascetników, mniej praktycznych i skłonnych do marzycielstwa. Nie wydaje mi się, aby widok Golgoty i jakiegokolwiek zagadnienia moralne mogły poruszyć martwą masę tych kandydatów na profitariuszy. Samotność bohaterów musi tam być zupełna. Zachowanie inteligencji rosyjskiej przypomina prześladowanych chrześcijan pierwszych wieków i prześladowanych przez nich później heretyków. Zjawiska te są niezrozumiałe dla „intelektualistów” zachodnich, wychodzących ze szkoły Epikura i Shaftesbury’ego. *Essays* Bacona zaczynający się od słów: *What is true? Said jesting Pilate and did not stand for the answer*. Tzw. zaangażowanie głoszone przez Sartre’a i Grahama Greene’a, było tylko fanatyzmem komunistów i nie zmieniło postawy inteligencji zachodniej. Nawet tak zapalony wielbiciel Lenina jak Georges Sorel nie mógł zrozumieć postawy chrześcijan gotowych do męczeństwa (Grudziński, 2005a: 80–81).

Niewiele znajdziemy w eseistyce i literaturze korespondencyjnej Stempowskiego wyrazów sympatii wobec przedstawicieli dwudziestowiecznej myśli francuskiej. Sartre i Simone de Beauvoir to „rzekomi koryfeusze”, czytani w Warszawie z zaciekawieniem z niezrozumiałych dla niego przyczyn (Sakowski, 2005: 182). Nieprzychylny Merleau-Ponty’emu i Camusowi, Bergsona zaliczył w poczet zdewaluowanego moralnie pokolenia intelektualistów, które na łamach wojennych broszur ogłaszało „zimne, puste i głupkowate frazesy” (Stempowski, 2001c: 39). Raz czy dwa, już w latach powojennych, padają nieco cieplejsze słowa wobec Sartre’a: „niedawno zająłem do głośnej powieści J.-P. Sartre’a *l’Age de raison*, którą czytałem przed dziesięciu laty [...]. I tym razem wydała mi się świetna” (Stempowski, 2001a: 105). To niewiele. Zazwyczaj komentarze są cięte i nieprzychylnie. W eseju *New look* eseista dokonuje bezpardonowej krytyki wydanych w 1938 roku *Młodości* Sartre’a, gdy pisze:

Sera. Tekst poświęcony był „opozycyjnej postawie inteligencji rosyjskiej od Siniawskiego do Sołżenicyna”.

Koryfeusze współczesnej literatury francuskiej zbyt bezceremonialnie zdeformowali na własne podobieństwo otaczający ich świat rzeczy, przenieśli nań swe poczucie absurdalności życia, swe obrzydzenie i młodości (Stempowski, 2005b: 198).

W liście do Jerzego Giedroycia, w którym porusza kwestię ewentualnej emigracji Marka Hłaski, odradza Paryż, krytykuje Sartre'a:

Nie wiem także, czy Paryż się do takiej aklimatyzacji nadaje. Miasto ponure wśród ponurych, podobne do lamusa, w którym porastają kurzemy wszystkie stare wzorce literackie Zachodu. Nowe życie ma tam zasięg regionalny, znaczenie jego jest zrozumiałe tylko w mieście i *grande banlieue*. Bo czy Sartre z jego polemikami, buntami, submisjami, retraktacjami i komerażami ma jakieś znaczenie w promieniu dalszym niż Maisons-Alfort? Czy warto, aby Hłasko to wszystko czytał? Na pewno nie (Kowalczyk, 1998b: 15).

Korespondując z Giedroyciem na temat sytuacji młodych pisarzy w krajach reżimu komunistycznego, nadmienia:

Nieliczni tylko są dostępni dla takich rzeczy jak protesty, opór i drukowanie za granicą. Większość stoi przed zagadnieniem pilniejszym, mianowicie przed przestawieniem się na bezwzględne posłuszeństwo. „*Ja chczuuuważat', ja żażduuuważat'*”, jak pisał Dostojewski. Ta dostojewszczyzna jest czymś nowym, bo nawet autorzy od Stalina traktowali je jako gesty zaklinające raczej niż jako głębokie przestawienie się wewnętrzne. Obecnie stało się to rodzajem obsesji nie tylko humiliorów, ale nawet honoratorów literatury. Tak kiedyś było w Rosji, takie procesy myślowe znajdujemy u Sartre'a i Merleau-Ponty'ego (Kowalczyk, 1998b: 251).

JERZY STEMPOWSKI WOBEC TWÓRCZOŚCI ALBERTA CAMUSA — NIEUZASADNIONY ANTAGONIZM

Powodem, dla którego w artykule poświęconym znajomości Stempowskiego z Szestowem wyodrębniam temat wyraźnie obecnej awersji polskiego eseisty wobec francuskiego egzystencjalizmu jest osoba Alberta Camusa. Jego twórczości Stempowski poświęcił niewiele miejsca i czynił to bez szczególnego zaangażowania. „Camus jest kwintesencją francuskiego katzenjammeru i czytam go bez żadnej przyjemności” (Kowalczyk, 1998a: 421) — pisał w liście do Giedroycia. *La Chute* określał jako „rzekome opowiadanie”, oderwany od realiów monolog i „kazanie w sześciu rozdziałach” (Stempowski, 2005a: 65). W dalszym fragmencie eseju czytamy:

Camus nie ma również żadnych argumentów, jest w nim tylko niepokój, „świadomość, że coś się stało i że życie nie będzie więcej jak przedtem”. Sens i smak życia ulotniły się, pozostał tylko *kaczenjammer* (Stempowski, 2005a: 66).

W *La Chute* można dostrzec pewne konsekwencje formalne ponurego tonu, w jaki wpadła literatura współczesna. Utrzymywanie w niej klimatu tak odległego od klimatu otaczającego życia wymaga uszczelnienia okien i drzwi, zamknięcia się w formach monologu i majaczenia, w którym rzadkie fragmenty rzeczywistości zewnętrznej pływają luźno jak jarzyny w *consommé Julienne*, w formie barokowego kazania, w którym furia słów oszałamia raczej, niż przekonywa słuchacza (Stempowski, 2005a: 66).

Na trywialność, z jaką Stempowski potraktował *La Chute* Camusa, zwrócił uwagę Herling-Grudziński. W *Wyjściu z milczenia* pisze:

Prawie nie do wiary że Hostowiec² zatrzymał się tu na samej powierzchni zjawiska, że nie dostrzegł, iż klimat otaczający dzisiejsze życie jest bardziej złożony [...]. A krasomówstwo kościelne Camusa — nie tak znowu sztuczną formą pisarza, zwracającego się do czytelników postawionych przez wzrost dobrobytu i powszechnego awansu społecznego wobec rzeczy ostatecznych (Grudziński, 2005b: 57).

Wiedza Stempowskiego na temat pisarstwa Camusa musiała być niezwykle powierzchowna, skoro nie zdawał sobie sprawy z wielkiego zauroczenia autora *Mitu Syzyfa* twórczością Szestowa (a taka informacja zapewne nie uszłaby uwagi Stempowskiego). Zwłaszcza że ubolewał nad faktem, iż „życie i pisma Szestowa minęły prawie niepostrzeżenie dla publiczności [...]”. Pośród pokoleń nowych Szestow robił wrażenie samotnej skały, szczątku wielkiej Atlantydy literackiej, zatopionej przez fale niesprzyjających czasów” — pisał we *Wspomnieniach o Lwie Szestowie* tuż po jego śmierci (Stempowski, 2014f: 249). Nie zorientował się, jak bardzo harmonijnie własna jego myśl filozoficzna rezonuje z refleksją francuskiego egzystencjalisty, któremu nie poświęcił należytej uwagi. Dlaczego tak się stało? Rozwikłanie tego dylematu może być niezwykle trywialne. Prawdopodobnie Stempowski, na fali krytyki kierowanej w stronę francuskiej myśli egzystencjalnej (zwłaszcza w wydaniu Sartre’a), nierozważnie i mechanicznie przyporządkował twórczość Camusa do wspólnego zbioru „Francuzów”, zepchniętych na margines jego zainteresowań. W liście z 1961 roku skierowanym do Jana Kotta wspomina o tym bezpośrednio:

Czy interesował się Pan np. wojną między Sartre’em i Camusem? Z początku usiłowałem zrozumieć, o co im obu chodziło, ale potem dałem temu spokój. Były to sprawy mogące interesować tylko Paryż i co najwyżej *la grande banlieue*, lecz nie sięgające poza Saint-Cloud i Maisons-Alfort. Dla tych przyczyn między 1953 i 1960 przez 7 lat nie jeździłem do Paryża i mało stosunkowo czytałem po francusku (Stempowski, 2000a: 83).

To właśnie młodszy o dwadzieścia lat Camus spośród wszystkich „koryfeuszów współczesnej literatury francuskiej” okazał się najbliższym ideologicznie

² Stempowski posługiwał się wieloma pseudonimami, między innymi „Hostowiec”.

spokrewniony z obecną w pismach Stempowskiego filozofią egzystencjalną *à la* Szestow. Lecz nie tylko. Pojemny zbiór tożsamy z zainteresowań dotyczył także następujących kwestii: filozofii buntu, kategorii pesymizmu, sceptycyzmu, rozumu i irracjonalności, ateizmu, sądów wartościujących oraz mitologii śródziemnomorza. Wspólne było także zainteresowanie francuskimi moralistami, pismami Fiodora Dostojewskiego, filozofią Friedricha Nietzschego, Blaise'a Pascala i Sørensa Kierkegaarda oraz antypatią wobec egzystencjalizmu *à la* Sartre.

Stempowski niejednokrotnie odnosił się do zagadnień przynależnych do tzw. tradycji myśli upokorzonej czy systemów paradoksalnych (Camus, 1991: 25) — irracjonalności. I podobnie jak Camusa absorbował go temat filozofii absurdu i wynikający z niedorzeczności istnienia problem samounicestwienia.

Jeśli przestanę wierzyć we własny smak i w słuszność mego sposobu istnienia — stawia filozoficzne pytanie Stempowski — jakie będę miał prawo do swego miejsca pod słońcem, choćby najbardziej skromnego? W tym tkwi paradoks każdej kapitulacji. Kapitułuje się, żeby ocalić życie, ale z drugiej strony, czy ktoś, kto rezygnuje ze swych upodobań, kto wątpi w swój sposób istnienia i przestaje wierzyć, że ten sposób jest równie ważny jak samo życie — zasługuje na inne istnienie niż dola niewolnika, ma prawo ciągnąć życie bez godności? Lepiej zatem tkwić w błędach, nawet pod groźbą utraty życia (Stempowski, 2004: 68).

W tekście wprowadzającym *Mitu Syzyfa* Camus powiada: „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo” (Camus, 1991: 11). Po czym dodaje:

Nie widziałem nigdy nikogo, kto umierałby dla argumentu ontologicznego [...]. Widzę, natomiast, że wielu ludzi umiera, ponieważ ich zdaniem życie niewarte jest trudu, by je przeżyć. Widzę też innych, którzy paradoksalnie dają się zabić dla idei albo złudzeń używających im racji istnienia [...]. Sądzę więc, że sens życia jest najpilniejszym z pytań (Camus, 1991: 11).

Konsekwencje kapitulacji człowieka wobec rozumu domagającego się uzasadnienia sensu ludzkiego istnienia Stempowski opisał następująco:

w głębi swej świadomości chorzy zdają sobie, być może, sprawę ze swej choroby i radzi są temu, że internowanie w szpitalu położyło wreszcie kres ich ostremu konfliktowi z życiem i przyniosło odpoczynek, podczas którego nie wymagają oni od siebie samych czynnej obrony swych idei (Stempowski, 2014c: 30).

Chorzy, o których wspomina Stempowski, to między innymi niedoszli samobójcy, podopieczni zakładu psychiatrycznego, którzy (jak w latach młodości)

sam Stempowski)³ zdecydowali się na desperacki krok zakończenia własnej egzystencji, prawdopodobnie z „braku wszelkiej głębszej racji, aby żyć, bezsensu codziennej krzątaniny i bezcelowości cierpienia” (Camus, 1991: 13).

A walką o podtrzymanie wiary w słuszność własnego sposobu istnienia Stempowski, nie tylko w literackich wypowiedziach, a zwłaszcza stylem własnego życia, potwierdzał ważne założenie egzystencjalizmu, iż człowiek formułuje rzeczywistość poprzez własną nieokreśloność jako jednostka nieprzynależna do żadnej „duchowo” zdeterminowanej wspólnoty. Jako byt indywidualny, niezależny i subiektywny. W rezultacie — byt samotny. „Bo pewnego rodzaju poprawność gry okupując ceną samotności całkowitej, niby według formuły Dra Stokmana z Wroga Ludu” — przyznawał Stempowski w jednym z listów do Bolesława Micińskiego (Micińska, Klejnocki, & Kowalczyk, 1995: 163).

Pozostaje nam jedynie spekulować, do jakich wniosków doszedłby Stempowski w rzetelnej krytyce literackiej (gdyby taką zastosował) całokształtu twórczości Camusa. Zwłaszcza że, jak w przypadku wspomnianego już powyżej Mihajlova, wobec adoratora twórczości Szestowa potrafił wykazać szczególne zaangażowanie⁴.

LEW SZESTOW W OCZACH JERZEGO STEMPOWSKIEGO — MISTRZ I PRZYJACIEL

Fascynacja Stempowskiego światem idei Szestowa była faktem powszechnie znanym w środowisku jego bliskich przyjaciół. We wspominkach *O Jerzym Stempowskim* Halina Micińska-Kenarowa wymienia nazwiska autorów

³ W 1914 roku Stempowski przebywał w sanatorium doktora Montera „Mon Repos” w Mont Pelerin pod Vevey w Szwajcarii — ośrodku dla nerwowo chorych (po próbie samobójczej i dłuższym okresie depresji).

⁴ W 1966 roku w „Kulturze” ukazał się obszerny tekst Stempowskiego *Słońce jesieni* (Stempowski, 2012: 141–160) poświęcony ostatniej dalekiej podróży eseisty, wizycie w Jugosławii, którą odbył w październiku 1965 roku. Jeden z rozdziałów w całości dotyczy sprawy Mihajlova. Po powrocie z Jugosławii Stempowski starał się skupić uwagę środowiska zaprzyjaźnionych przyjaciół intelektualistów na sprawie Mihajlova. Nieprzejednana postawa wierności wyznawanym poglądom oraz odwaga serbskiego pisarza wobec skali politycznych restrykcji wywarły duże wrażenie na Stempowskim. Były bowiem antytezą przedstawicieli „profitariuszy”, zjawiska, które Stempowski opisywał i piętnował. W grudniu 1965 roku Stempowski pisze w sprawie Mihajlova do Józefa Czapskiego, w latach 1965–1969 prowadzi ożywioną korespondencję z Giedroyciem w jego sprawie. Jeden z ostatnich listów Stempowskiego, napisany do Giedroycia zaledwie cztery miesiące przed śmiercią, dotyczył sprawy serbskiego pisarza. Musiał zatem istnieć niezwykle ważki dla Stempowskiego powód tak szczególnej determinacji zaangażowania w sprawę młodszego o niemal czterdzieści lat Mihajlova. W Mihajlowie Stempowski odnalazł bratnią duszę, nie tylko powrócił do sentymentów, lecz po raz ostatni miał okazję dać świadectwo wyznawanym wartościom: serbski dysydent był wschodnim Europejczykiem, któremu bliskie były wielkie tradycje inteligencji rosyjskiej. Odnoszę wrażenie, iż główną siłą napędową mogła być wspólna pasja skupiona wokół sylwetki Szestowa.

przynależnych do zbioru literacko-filozoficznych fascynacji Stempowskiego. W towarzystwie myślicieli takich jak Jean-Marie Guyau, Baltazar Gracjan czy Martin Buber znajdowały się „śmiałe i piękne eseje filozoficzne rosyjskiego filozofa Lwa Szestowa” (Micińska-Kenarowa, 2005: 216).

Najistotniejsze informacje o znajomości z Szestowem pochodzą z trzech esejów Stempowskiego: *Kongres Unii Intelktualnych w Krakowie* (1930) (Stempowski, 2014b: 54–60), *Wspomnienie o Luwie Szestowie* (1939) (Stempowski, 2014f: 249–255) oraz *Wspomnienie o Emilu Meyersonie* (Stempowski, 2014e: 245–248).

Tuż przed pierwszą wojną światową nakładem księgarni „Szypownik” pojawiły się na rosyjskim rynku wydawniczym rozprawy literackie nieznanego eseisty — Lwa Szestowa. Fakt ten nie uszedł uwadze Stempowskiego, co więcej, pisma Jehudy Lejbema Szwarcmana (skrywającego prawdziwą tożsamość pod pseudonimem) zapoczątkowały trwającą całe życie intelektualną adorację jej autora. Stempowski posiadał wszystkie pierwsze wydania pism Szestowa. Z wydanymi przez „Szypownik” (*Szekspir i jego krytyk Brandes*, *Dobro w nauczaniu Tołstoja i Nietzschego*, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, *Twórczstwo iż niczego [Czechow]*, *Apoteoza nieoczywistości*) musiał się zaznajomić wnikliwie, skoro pisze:

W esejach tych uderzała znajomość wielkiej literatury, niezwykła nie tylko przez rozmiar i dokładność odczytania, ale przede wszystkim przez odmienność i głębość kontaktu ze światem fikcji literackiej. W wyobraźni Szestowa postaci stworzone przez mistrzów słowa żyły jak gdyby dalej życiem samodzielnym. Szestow znał ich wszystkie tajemnice, umiał zadawać im takie pytania i otrzymywać takie odpowiedzi, że pisma jego zdawały się torować drogę do jakiejś zupełnie nowej, znacznie pogłębionej znajomości literatury klasycznej. Przedmiotem jego rozważań były postawy moralne pisarzy i ich stosunek do wielkich zagadnień metafizycznych. Pod jego piórem autorzy i ich postaci, niby w żywotach greckich filozofów, przybierały postawy uproszczone i skrajne zarazem, zachęcając do coraz dalszych, często niepokojących wniosków (Stempowski, 2014f: 249–250).

Informacje o szczegółach z życia Szestowa dotarły do Stempowskiego za pośrednictwem młodego kijowskiego lekarza. Niewiele ich było. Stempowskiemu zapadło w pamięć, że Szestow w tym okresie był młodym absolwentem Wydziału Prawnego Uniwersytetu Kijowskiego, synem i spadkobiercą podtrzymującym rodzinne tradycje prowadzenia przedsiębiorstwa odzieżowego, sprawnie władającym łaciną i greką autorem esejów z dziedziny filozofii i literatury, którymi zajmował się w wolnych godzinach popołudniowych.

Pierwsze bezpośrednie spotkanie Stempowskiego z Szestowem nastąpiło w 1921 roku we Francji, w jednej z dzielnic Paryża przy Rue de la Pompe, w miejscu obchodów doniosłych dla rosyjskiej emigracji jubileuszy. Zgromadzenie, w którym uczestniczył Stempowski, celebrowało setną rocznicę urodzin Dostojewskiego.

Był to mroźny zimowy wieczór, Szestow przyszedł z żoną i córką w dość zniszczonym ubraniu i w gumowym palcie będącym znakiem całkowitego ubóstwa. Swój esej *Muzyka i zjawy* czytał z rękopisu, szybko, nie podnosząc oczu i nie licząc na żadne kontakty ze słuchaczami (Stempowski, 2014f: 251).

Bliższa znajomość Stempowskiego z Szestowem nastąpiła kilka lat później. Około sześćdziesięcioletni wówczas filozof mieszkał w Paryżu, w robotniczym mieszkaniu przy Boulogne-sur-Seine. Stempowski gościł w nim wielokrotnie. Można by nawet zaryzykować przypuszczenie, że spotkania w domu Szestowa, wypełnione długimi rozmowami „przy kuchennym stole”, zwyczajowo finalizowane spacerem („potem wychodziliśmy do Bois de Boulogne, który zaczynał się przy końcu ulicy” [Stempowski, 2014f: 251]) należały do wspólnej tradycji.

Już w czasach emigracyjnych przechadzając się z nim pewnego razu koło placu wyścigowego w Longchamps, zrobiliśmy z pamięci rodzaj licytacji cytatów z Tertuliana. Szestow pamiętał niemal całe stronicę, passusy dziwne, mało znane; postać Tertuliana wynurzała się z nich niesamowita, tragiczna, ostra i tajemnicza, jak wszystkie postaci autorów, którzy budzili nienasyconą ciekawość Szestowa (Stempowski, 2014f: 251).

A rozmowy intelektualistów krążyły wokół wzajemnych fascynacji światopoglądowych, także bieżących rozpraw filozoficznych Szestowa, które w tym czasie dotyczyły Barucha Spinozy, Georga W. F. Hegla, Platona oraz Edmunda Husserla. Literaturą w tym okresie Szestow już się nie zajmował, niemniej dyskusje obu pisarzy musiały krążyć wokół literackich tematów, skoro Stempowski nie bez patosu oświadcza:

Mimo tej zmiany tematów Szestow był jednak zawsze człowiekiem literatury. Z moich znajomych nikt w równym stopniu nie znał i nie kochał literatury. Jego mowa potoczna była mozaiką cytatów, łąką, na której kwitły [...] kwiaty słowne Plotyna, Paskala, Szekspira, Kierkegaarda, Dostojewskiego. Zresztą tylko w takim języku były możliwe do sformułowania wielkie wzruszenia metafizyczne, które — wedle świadectwa Diogenesa Laertiosa, Seneki i Lukiana — popchnęły do tyłu szaleństw Greków i Rzymian i wśród których żył Szestow (Stempowski, 2014f: 252).

W 1930 roku na Kongresie Międzynarodowego Towarzystwa Współpracy Kulturalnej w Krakowie Szestow wygłosił wykład zatytułowany *O źródłach prawd metafizycznych* (Gadacz, 2009: 389). Stempowski, obecny na kongresie, relacjonuje przebieg konferencji w esej *Kongres Unii Intelektualnych w Krakowie* (Stempowski, 2014b: 54). Z niego dowiadujemy się, że poświęcony metafizyce wykład Szestowa został wysłuchany bez głębszego zainteresowania i wobec „tendencji zasadniczych umysłu współczesnego” (które to miały być tematem konferencji) odebrany został jako niszowy i przebrzmiały. Stempowski znalazł się w gronie, zapewne nielicznym, dla którego wywód o „odkrywaniu

tragicznych szczelin w najbardziej na pozór spójnej i pewnej myśli ludzkiej” (Stempowski, 2014b: 58) stanowił „rodzaj pikantnej przyprawy” (dla konese-rów pozytywistycznej diety niestrawnej). Dramaturgię tego wydarzenia Stempowski rozbudowuje o własną interpretację myśli Szestowa, próbując pokazać jej pokrewieństwo z myślą romantyczną Goethego:

Główna idea jego wykładu, jak zresztą wszystkich jego książek, polega na poszukiwaniu w człowieku zdolności wyrwania się, chociażby na chwilę i w myśli tylko, z trybu myślenia narzuconego nam przez wymagania życia praktycznego i przez urobione u nas od Arystotelesa pojęcie świata jako konsekwentnie spójnej całości. Szestow wzywa nas do myślenia jak bogowie w chwili, gdy stworzyli świat niemający jeszcze w momencie tworzenia swej spójnej budowy. Szczeliny w budowie świata ukazują się w chwilach tragicznych załamania się naszego ducha, napęniają przerażeniem i dlatego nauka i filozofia starają się jak najprędzej scalić znów pęknięte sklepienie kosmosu. Szestow wzywa do pójsia drogą odwrotną i do hardego zażądania niemożliwości [...] Faust jest czytany w szkołach [...] nikt nie spostrzega zawartego w nim strasznego apelu do sięgania po niemożliwe (Stempowski, 2014b: 58).

Nie tylko w intelektualnym środowisku Krakowa filozofia Szestowa nie znalazła zainteresowania. Stempowski nadmienia o mającej miejsce kilka miesięcy wcześniej konferencji filozoficznej w Berlinie, na której wystąpienie rosyjskiego filozofa spuentowane zostało trywialną konkluzją: „o tym, o czym mówił nasz prelegent, należy myśleć, ale straszno jest o tym dyskutować” (Stempowski, 2014b: 59).

Na przełomie 1930 i 1931 roku Stempowski odwiedza Szestowa co najmniej dwa razy. W trakcie jednej z wizyt Szestow odsłonił przed Stempowskim kulisy spotkania z Husserlem, które miało miejsce podczas kongresu filozoficznego w Amsterdamie w 1928 roku. Rozmowa filozofów dotyczyła rozprawy filozoficznej *Potestas clavium*, nad którą Szestow pracował od 1915 roku (wydanej ostatecznie w Berlinie w 1923 roku). Właśnie wówczas, podczas spotkania w Amsterdamie, bezpośrednio z ust niemieckiego filozofa Szestow dowiedział się, iż tekst jego rozprawy okazał się największym rozczarowaniem w życiu Husserla.

Kiedy, jako były profesor matematyki, Husserl powołany został do Getyngi na szefa szkoły filozoficznej, mającego wykształcić nowe pokolenie niemieckich filozofów, w umyśle jego zrodziły się niezliczone wątpliwości i wreszcie stało się jasne, że nic właściwie nie ma do powiedzenia. Były to najstraszsze miesiące jego życia. Wystąpienie przeciw Sigwartowi, podniesiony głos, jakim żądał uznania nieomylności nauki i „der Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft”, pochodziły wówczas właśnie z lęku przed sceptycyzmem. Zamiast atakować tę nieprzejednaną postawę, Szestow — właśnie on — powinien był zrozumieć ją od tej strony (Stempowski, 2014f: 253).

W powojennych pismach Stempowskiego temat przyjaźni z Szestowem powraca jeszcze kilkakrotnie, najintensywniej jednak w kontekście zainteresowania

osobą prześladowanego w tym czasie serbskiego pisarza, wspomnianego już Mihajla Mihajlova.

Wpływ myśli filozoficznej Szestowa odnaleźć można w wielu wypowiedziach polskiego pisarza. Stempowski, jak można wywnioskować z licznych (sceptycznych) wypowiedzi, wydaje się „zawieszony” pomiędzy niewiarą w boga filozofów (niewątpliwie pod wpływem Szestowa), a Bogiem biblijnym — żadnej z tych światopoglądowych propozycji nie ufając zanadto. Jednak w eseju z 1925 roku pt. *Daniel w jaskini lwów i w cukierni warszawskiej* stwierdza: „Procy mają głos potężny, który brzmi poprzez wieki i tysiąclecia” (Stempowski, 2014a: 42). Esej jest swego rodzaju błyskotliwym wykładem na temat zjawiska katastrofizmu. Jest także wykładem na temat specyfiki rodowodu pesymizmu polskiego: „pesymizm starożytnych wynikający ze smutku człowieka wobec *Fatum*, jest zarówno w swej istocie, jak i w swych konsekwencjach odmienny od współczesnego pesymizmu polskiego” (Stempowski, 2014a: 39). Korzenie pesymizmu polskiego mają rodowód biblijny (pokrewny pesymizmowi rosyjskiemu) i w swej istocie są pełne pogardy dla bohaterskich czynów jednostki. Pisząc to, Stempowski wskazuje na kult antybohatera, tak odległego myśleniu Greków i Rzymian.

Jedną z najbardziej charakterystycznych osobliwości stosunku naszej opinii do wypadków jest jej pesymizm, tj. skłonność do przewidywania złego wyniku tych ostatnich, łatwość przeczuwania klęski przy jednoczesnej indolencji i godzeniu się z niepomysłną przyszłością. Przyjrawszy mu się bliżej [...] znajdujemy w nim przede wszystkim idee, że klęski czasu obecnego są karą za grzechy przodków i własne oraz że mnożąca się coraz bardziej liczba *calamitates* jest zapowiedzią nadchodzącej godziny wyzwolenia [...]. Drugą znajdujemy w ideologii mesjanizmu (Stempowski, 2014a: 37–38).

Dostojewskiemu (pisarzowi, którego Szestow uważał za swego nauczyciela) Stempowski poświęcił uwagę w wielu tekstach, najobszerniej w eseju z 1931 roku *Polacy w powieściach Dostojewskiego* (Stempowski, 2001b). Nad losem człowieka „zmarginalizowanego” (czy przez traumatyczne doświadczenia życiowe, czy kultywowanie „niepoprawnych” ideologicznie poglądów) Stempowski „zatrzymywał się” wielokrotnie. Problem analizuje we wspomnianym eseju:

Centralnym punktem wyjścia idei moralnych Dostojewskiego jest wielka sprawa upokorzonych i podeptanych, upośledzonych i koślawych, odtrąconych od uczty życia, pędzących nędzny i niegodziwy żywot w pomroce Podziemia (Stempowski, 2001b: 82).

Przyznaje (za Dostojewskim), iż wykluczenie mroku w żadnej mierze nie jest adekwatnym rozwiązaniem. „Chodzi nie o to, jak się wyleczyć”, ale „jak żyć pod stołem, na którym święci się bankiet życia, jak znaleźć podstawy owego dwuznacznego życia w Podziemiu jak gdyby na stałe, jak gdyby bez nadziei zbawienia” (Stempowski, 2001b: 82).

KRÓTKA KONKLUZJA

Fascynacja Jerzego Stempowskiego myślą filozoficzną Lwa Szestowa najintensywniej zaznaczyła się w twórczości polskiego pisarza i myśliciela w okresie międzywojnia. Niemniej wiele z przyswojonych wtedy idei rezonowało w filozoficznej refleksji eseisty przez ponad trzydzieści kolejnych lat. Czas przypadający na wczesną twórczość Stempowskiego to w dziejach filozofii także okres rozkwitu i ugruntowania egzystencjalizmu. Andrzej St. Kowalczyk — znawca literackiej spuścizny Stempowskiego, zauważając ten związek, pisał:

Od końca lat dwudziestych w tekstach krytycznoliterackich Stempowskiego i w jego esejach odwołujących się do dzieł literackich dostrzegamy obok wątku socjologizującego nurt egzystencjalny. Jego hasłem wywoławczym są opozycje: estetyzm — prawda egzystencjalna, doraźne uwikłanie sztuki (zaangażowanie) — powaga „rzeczy ostatecznych” (Kowalczyk, 1997: 77–78).

Co więcej, twierdzi także, że wczesna eseistyka kijowskiego filozofa stała się wzorcem nowego stylu literatury, który Stempowski zaadoptował, co odzwierciedlają — zdaniem Kowalczyka — znakomite eseje powstałe na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku takie jak: *Pan Jowialski i jego spadkobiercy* (1929), *Rzecz o perspektywach śmiechu szlacheckiego* (1929), *Polacy w powieściach Dostojewskiego* (1931), *André Malraux* (1935) (Kowalczyk, 1997: 78). Jednocześnie zadaje — jak dotąd — otwarte pytanie:

w jakiej mierze kryteria wyboru dzieł i pisarzy (Dostojewski, Malraux, Céline, Remarque) zachowują u Stempowskiego charakter indywidualnych preferencji, a w jakiej wynikają z programu. Egzystencjalizm dostarczył Stempowskiemu zestawu pojęć pozwalających umieścić dzieło sztuki w szerokim kontekście filozoficznym. Szestowowska wizja kondycji ludzkiej, irracjonalna i antyhistoryczna, subiektywna i heroiczna, pomogła eseście uzasadnić głęboki związek między sztuką, będącą transgresją i projektem, a światem społecznym (Kowalczyk, 1997: 84–85).

Zadane pytanie domaga się odpowiedzi. Ta jednak oparta być powinna na rzetelnej analizie wszystkich aktualnie dostępnych utworów Stempowskiego. Niniejszy tekst przybliży zaledwie kilka fragmentów wskazujących na pełnoprawną przynależność do nurtu, jakim była filozofia egzystencjalizmu, choć to przynależność „na warunkach własnych” Stempowskiego. Wobec kolektywizmów, programów, modnych intelektualnych prądów pisarz czuł niestabnącą awersję. Trafnie scharakteryzował eseistę Tymon Terlecki: „zawsze nie lubił dogmatyków i nie znał kompromisów na jednym punkcie — wolności, niezależności, niepodległości duszy i ciała” (Terlecki, 2015: 14). Niezaprzeczalny to fakt, że Stempowski rozumiał i opisywał świat, zgodnie z niektórymi przesłankami egzystencjalizmu — jako absurd, chaos i „górcę rupieci”. Nadał jednak

temu niepowtarzalny, indywidualny rys. Czynił to za pomocą kategorii bliskich nie tylko osobiście cenionemu autorowi *Apoteozy nieoczywistości*, lecz także niepoważanemu autorowi *Mitu Syzyfa*.

BIBLIOGRAFIA

- Camus, A. (1991). *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*. (Przeł. J. Guze). Warszawa: Wydawnictwo Krąg.
- Dutka, Cz. P. (2000). *Literatura — badacz i krytyk*. Zielona Góra: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. T. Kotarbińskiego.
- Gadacz, T. (2009). *Historia filozofii XX wieku* (t. 2). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Grudziński, G. H. (2005a). Pożegnalny list (s. 79–81). W: J. Timoszewicz (Red.). *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Grudziński, G. H. (2005b). Wyjścia z milczenia (s. 53–60). W: J. Timoszewicz (Red.). *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Jeleński, K. A. (2005). Paweł Hostowiec, czyli o wysiłku wyobraźni (s. 61–65). W: J. Timoszewicz (Red.). *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Kowalczyk, A. St. (1997). *Niespieszny przechodzień i paradoksy*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Kowalczyk, A. St. (Red.). (1998a). *Jerzy Giedroyc. Jerzy Stempowski. Listy 1946–1969* (t. 1). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Kowalczyk, A. St. (Red.). (1998b). *Jerzy Giedroyc. Jerzy Stempowski. Listy 1946–1969* (t. 2). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Micińska-Kenarowa, H. (2005). O Jerzym Stempowskim zamiast recenzji z jego „esejów” (s. 208–225). W: J. Timoszewicz (Red.). *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Micińska A., Klejnocki J., Kowalczyk A. St. (Red.). (1995). *Bolesław Miciński. Jerzy Stempowski. Listy*. Warszawa: LNB.
- Sakowski, J. (2005). O pożytkach i rozkoszach czytania (s. 176–182). W: J. Timoszewicz (Red.). *Pan Jerzy. Śladami niespiesznego przechodnia*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski, J. (2000a). Z listów do Jana Kotta (s. 79–88). W: B. Toruńczyk (Red.). *Jerzy Stempowski. Listy*. Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich.
- Stempowski, J. (2000b). Z listów do Marii i Józefa Czapskich. (s. 9–78). W: B. Toruńczyk (Red.). *Jerzy Stempowski. Listy*. Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich.
- Stempowski, J. (2001a). Nowe wydanie *Soli ziemi* (s. 105–108). W: J. Timoszewicz (Red.). *Klimat życia i klimat literatury. 1948–1967*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski, J. (2001b). Polacy w powieściach Dostojewskiego (s. 71–91). W: J. Timoszewicz (Red.). *Chimera jako zwierzę pociągowe. 1926–1941*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski, J. (2001c). Żołnierz niemiecki jako moralista (s. 29–40). W: J. Timoszewicz (Red.). *Chimera jako zwierzę pociągowe. 1926–1941*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Stempowski, J. (2004). *Zapiski dla zjawy*. Warszawa: Wydawnictwo Noir sur Blanc.
- Stempowski, J. (2005a). Klimat życia i klimat literatury (s. 52–69). W: P. Kłoczowski (Red.). *Eseje dla Kasandry*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Stempowski, J. (2005b). New look (s. 196–200). W: P. Kłoczowski (Red.). *Eseje dla Kasandry*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Stempowski, J. (2012). Słońce jesieni (s. 141–160). W: J. Timoszewicz (Red.). *Notatki niespiesznego przechodnia* (t. 2). Warszawa: Biblioteka Więzi.

- Stempowski, J. (2014a). *Daniel w jaskini lwów i w cukierni warszawskiej* (s. 37–42). W: J. Timoszewicz (Red.). *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski, J. (2014b). Kongres Unii Intelktualnych w Krakowie (s. 54–60). W: J. Timoszewicz (Red.). *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski, J. (2014c). Literat w domu wariatów (s. 24–36). W: J. Timoszewicz (Red.). *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski, J. (2014d). W dolinie Dniestru (s. 5–21). W: A. St. Kowalczyk (Red.). *W dolinie Dniestru. Pisma o Ukrainie*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski, J. (2014e). *Wspomnienie o Emilu Meyersonie* (s. 245–248). W: J. Timoszewicz (Red.). *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Stempowski, J. (2014f). Wspomnienie o Lwie Szestowie (s. 249–255). W: J. Timoszewicz (Red.). *Bez tytułu oraz inne publikacje nieznane i zapomniane 1925–1939*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Terlecki, T. (2015). Pan Jerzy (s. 5–18). W: Taylor-Terlecka, N. (Red.). *Jerzy Stempowski. Tymon Terlecki. Listy 1941–1966*. Warszawa: Biblioteka Więzi.