

nr 1 (24) 2025

Aa@

Autobiografia

Literatura Kultura Media

Aa@



Autobiografia

Literatura Kultura Media

nr 1 (24) 2025

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

RADA NAUKOWA

Małgorzata Czermińska (Uniwersytet Gdański), Urszula Chowaniec (Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków; Paideia Folkhögskola, Jewish Studies, Stockholm), Ewa Domańska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; profesor wizytująca na Stanford University, także związana z CREES), Alfrun Kliems (Humboldt-Universität zu Berlin), Bożena Karwowska (University of British Columbia), Ewa Kraskowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Magdalena Marszałek (Universität Potsdam), German Ritz (Universität Zürich), Paweł Rodak (Uniwersytet Warszawski)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Inga Iwasiów (Uniwersytet Szczeciński) / Jerzy Madejski (Uniwersytet Szczeciński) – redaktorzy naczelni
Natalia Aleksyńska (Harry Rich Professor of Holocaust Studies, Bud Shorstein Center for Jewish Studies, University of Florida), Artur Hellich (Uniwersytet Warszawski), Joanna Ostrowska (Gender Studies, Uniwersytet Warszawski), Giovanna Tomassucci (Università di Pisa, Department of Philology, Literature and Linguistics, Pisa, Italy), Agata Zawiszewska-Semeniuk (Uniwersytet Szczeciński)
sekretarz redakcji: Aleksandra Grzemska (Uniwersytet Szczeciński)

Lista recenzentów jest dostępna na stronie: <https://wnus.usz.edu.pl/au>

ADRES REDAKCJI

a.l. Piastów 40 b, 71-065 Szczecin
<https://wnus.edu.pl/au>
e-mail: autobiografia.szczecin@gmail.com

REDAKTORZY NAUKOWI NUMERU

Paweł Dziel, Jerzy Madejski, Andrzej Skrendo

REDAKCJA I KOREKTA JĘZYKOWA

Zespół Wydawnictwa

SKŁAD KOMPUTEROWY

Iga Bańkowska

PROJEKT OKŁADKI

Joanna Dubois-Mosora

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną. Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych The Central European Journal of Social Sciences and Humanities <http://cejsh.icm.edu.pl>

Czasopismo jest indeksowane w bazach: ERIH PLUS, DOAJ, EBSCO, CEJSH, CEEOL, BazHum, Biblioteka Nauki



Publikacja wspierana przez Polskie Towarzystwo Autobiograficzne

© COPYRIGHT BY UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI, SZCZECIN 2025

ISSN (print): 2353-8694 ISSN (online): 2719-4361

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego | Ark. wyd. 11,0. Ark. druk. 12,8. Format B5. Nakład 64 egz.

Fotografia Jerzego Wojciechowskiego (archiwum Jerzego Madejskiego)



Zbigniew Jarzębowski

Spis treści

WSTĘP

Jerzy Madejski | Grypsy Bonhoeffera 9

DIETRICH BONHOEFFER

Piotr Bogalecki | Mowa gestu, tekst powtórzeń. *Nauka chodzenia*
Tadeusza Różewicza raz jeszcze. 15

Jarosław Płuciennik | Bezreligijna niepiękna liturgia (od)chodzenia
Tadeusza Różewicza 35

Andrzej Draguła | Dwie lekcje u pastora Bonhoeffera 49

Katarzyna Taborska | Dietrich Bonhoeffer i nowe pogranicza w przesłaniach
Różewiczowskich. 67

Jaromir Brejda | Tadeusz Różewicz: Śladami Bonhoeffera – próba interpretacji
filozoficznej na przykładzie wiersza *nauka chodzenia* 75

Daniel Kalinowski | Dietrich Bonhoeffer i znaki pamięci 89

DARIUSZ BITNER

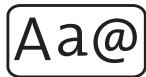
- Andrzej Skrendo** | „Niech Ci będę za autorytet”. Dariusz Bitner i Henryk Bereza 109
- Karol Samsel** | *Fikcja*. Przeciw czytelnikowi neosentymentalnemu 121
- Paweł Wolski** | Bitwy Bitnera. Cieleśne zmagania z postkapitalistyczną materią 131
- Eryk Krasucki** | Czy Dariusz Bitner może zaciekawić historyków „beprzymiotnikowych”? Prolegomena na podstawie notatek na marginesach lektur i rozmów 141
- Marta Sobolewska** | Niewiadoma żuka. Analiza porównawcza opowiadań *Przemiana* autorstwa Dariusza Bitnera oraz Franza Kafki 165

BIOGRAFIE MÓWIONE

- My, dzieci z Głębokiego*. Z Leszkiem Szarugą (Aleksandrem Wirpszą) rozmawiają Piotr Krupiński i Mariusz Strzeżek 179

NEKROLOG

- Dariusz Śnieżko** | Zbigniew Jarzębowski (1962–2025). 191
- Bibliografia publikacji Doktora Zbigniewa Jarzębowskiego (opracował Paweł Dziel). 197



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 9–14
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-01



WSTĘP

JERZY MADEJSKI*
Uniwersytet Szczeciński

Grypsy Bonhoeffera

Artykuły przedstawione w części pierwszej numeru łączą się z wydarzeniami Szczecińskiego Festiwalu Bonhoeffera „Ślady”. Blok tekstów dotyczący *nauki chodzenia* Tadeusza Różewicza jest zapisem spotkania w Bibliotece Międzywydziałowej Uniwersytetu Szczecińskiego z kwietnia 2024 roku. To w nawiązaniu do festiwalowego programu powstał wiersz ks. Alfreda Wierzbickiego pt. *Do Dietricha B.:*

Dochodzą tam listy?
Odpisywałeś z więzienia w Tegel,
trafiły także do mnie.
Na półce księgarni św. Wojciecha
Przy ulicy Królewskiej w Lublinie
naprzeciw katedry długi szereg
egzemplarzy w bordowo-stalowej okładce.
W tamtym czasie chorągiew mojego Kościoła
nieśli wysoko Wyszyński i Wojtyła.
Podziwiany prymas zaskoczył mnie,
gdy zbeształ studenta,
za to, że przyszedł w sweterku na uroczystość.

* Kontakt z autorem: jerzy.madejski@usz.edu.pl; ORCID: 0000-0003-2911-2770.

Dawno wydana książka rozpada się,
 Ktoś ją czytał przede mną,
 Zostały ślady namysłu i wzruszenia.
 Wylatujące kartki z przesłaniem właśnie do mnie,
 gryps, który przetrwał dwa totalitaryzmy i Christianitas.
 Nie wiem, czy ludzkość dojrzała do pełnoletności,
 marzycielem był Kant.
 Zawsze tylko jakaś reszta,
 w której kiełkują gorzkie ziarna wiary,
 patrzysz na nas z daleka
 i jesteś niezadowolony,
 gdy chcemy uczepić się ciebie¹.

Warto przynajmniej w kilku zdaniach skomentować utwór lubelskiego duchownego, filozofa, teologa i poety. To kolejny wiersz Bonhoefferowski. Powstało ich wiele². Wiemy, że biografia i twórczość niemieckiego pastora zajmowały polskich poetów z rozmaitych powodów. Liryk Wierzbickiego jest wyrazistym głosem w dyskusji o znaczeniu Bonhoeffera dla literatury, duchowości oraz dla kształtowania kultury obywatelskiej. Ma też niezwykle cechy dyskursywne. Wprowadza nas bowiem w istotne dzisiaj zagadnienia ideowe, aksjologiczne i historyczne, ważne również dla mieszkańca Pomorza Zachodniego.

Wybieram kilka kwestii. O tym, co wyzwoliło wiersz, wspomniałem, to dyskusja akademików o *nauce chodzenia* Tadeusza Różewicza. Przysłuchiwał się jej ks. Wierzbicki. Panel miał inicjować nowy etap refleksji nad dziedzictwem Bonhoeffera w Polsce. Proponował namysł nad książkami, nauczaniem oraz czynem pastora. A punktem wyjścia miał być właśnie poemat Różewicza z tomu *Wyjście*³.

Lubelski duchowny włącza się do dyskusji na ten temat. Podaje swoje, poetyckie, uzasadnienie wagi myśli Bonhoeffera. Bo wiersz ma strukturę autobiografii intelektualnej. Podmiot utworu odsłania moment spotkania z pastorem. To poznanie ma charakter pośredni, poprzez tom zakupiony w lubelskiej księgarni św. Wojciecha. Wszystkie elementy tego opisu są ważne. A zatem miejsce, czas i okoliczności. Duchowny mieszka w Lublinie, mieście o wielokulturowej tradycji. Książka, choć opisana tylko poprzez kolor okładki, jest łatwa

¹ Alfred Wierzbicki, *Szyszka pinii* (Kraków: Znak, 2025), 31.

² Zob. Piotr Bogalecki, „Efekt Bonhoeffera w poezji polskiej (od Barańczaka do Różewicza)”, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 3 (2018): 177–184.

³ Tadeusz Różewicz, *Wyjście* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004), 31.

do zidentyfikowania. To wybór pism Bonhoeffera, wydany przez „Więź” w 1970 roku w opracowaniu Anny Morawskiej⁴.

Ta szczegółowa deskrypcja mówi coś o ówczesnym sposobie wydawania i dystrybuowania książek. Tom sprzedawany był w sieci księgarni katolickich. Księgarnia św. Wojciecha funkcjonowała tylko w kilku miastach, co ograniczało dostęp do myśli pastora⁵. Ale skoro młody czytelnik widzi na półce wiele egzemplarzy, to może pisma Bonhoeffera nie były intensywnie poszukiwane w Lublinie, siedzibie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Skrupulatny opis książki sygnalizuje też nastawienie poety poszukującego wiedzy, mądrości, ładu.

Wiersz zaczyna się od znamiennego pytania, które zawiera informację o pobycie pastora w Tegel. Pytanie powiadamia o statusie wypowiedzi. Wiersz, ujęty w formę listu, dotyczy dziedzictwa Bonhoeffera. Nie podejmuję tutaj ważnej kwestii gatunkowej, epistolografii jako gatunku literackiego. Dodam, że tu list nawiązuje do więziennej komunikacji Bonhoeffera. Lecz w wierszu pojawia się jeszcze inna forma, gryps. List służy jawnej komunikacji, gryps – ukrytej, poza wiedzą więziennej administracji. Bonhoeffer również je przysyłał. Gryps w wierszu ks. Wierzbickiego ma też charakter metaforyczny. Skoro odnosi się do poufnego informowania, wymaga też szczególnej kompetencji (również ze względu na skrótowość i ewentualne szyfrowanie wypowiedzi). W liryku Wierzbickiego gryps określa charakter twórczości pastora. To pisma Bonhoeffera były w tamtej Polsce grypsami. Ich odczytanie wymagało wiedzy i sprawności hermeneutycznej. A zwłaszcza uwzględnienia w czytaniu tego, co zwolennicy Hansa Georga Gadamera nazywają przed-sądem. Wiersz lubelskiego duchownego poświadcza więc gotowości do wydobycia oryginalności myśli pastora. W perspektywie historycznej zapewne kluczowa jest sprawa przypomnienia tego, co stało się w czasie wojny. Poeta proponuje rewizję stereotypu dotyczącego Niemców. Również tego, jaki udział w oporze wobec władzy w Niemczech miał Kościół. Rzeczywiście, problematyka instytucji pojawia się w wierszu. Polskim Kościołem kierują Prymas Wyszyński i Karol Wojtyła. Znamienne jednak, że poeta odnotował tylko nazwiska duchownych. Czy to wyraża nieufność wobec przedstawicieli Kościoła? Pojawia się krytyka bezpośrednia: „Podziwiany prymas zaskoczył mnie, / gdy zbeształ studenta, / za to, że przyszedł w sweterku na uroczystość”.

To ciekawe zdarzenie. Nie chodzi tylko o to, że młody człowiek odnotowuje niesprawiedliwość. Student w sweterku nie zasłużył na reprimendę. Pewnie wybrał na wyjątkową uroczystość ze swojej szafy ubranie najlepsze. Dlaczego więc został skarcony? Bo nie była to biała koszula i ciemna marynarka (obiegowe wyobrażenie etykietałnych standardów)?

⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Wybór pism*, wybór, opracowanie oraz noty wstępne Anna Morawska (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970).

⁵ <https://teatrn.pl/leksykon/artykuly/ksiegarnia-swietego-wojciecha-w-lublinie-po-1944>, dostęp 6.05.2025.

Że nie stanął na wysokości zadania na spotkaniu z hierarchą? Poetę we wspomnieniu oburza to, jak prymas bezceremonialnie rozlicza z tego, co jest pozorem? W tej reminiscencji bunt wobec władzy kościelnej jest jeszcze dyskretny. Można jednak zaryzykować hipotezę, że to z tego młodzieńczego oburzenia, inspirowanego lekturą pism więziennych pastora, zrodził się dzisiejszy bunt Alfreda Wierzbickiego: wobec państwa, wobec Kościoła i wobec uniwersytetu.

W wierszu jest też inna lekcja. Czytamy: „Nie wiem, czy ludzkość dojrzała do pełnoletności, / marzycielem był Kant”. To oczywiście odniesienie do eseju filozofa z Królewca, *Czym jest oświecenie*. Kant diagnozował stan człowieka. I wyznaczał zadania filozofii w procesie jego dojrzewania:

Oświecenie to wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych. Niedojrzałość ta jest zawiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych. *Sapere aude!* – Odważ się posługiwać własnym rozumem! – stanowi maksymę przewodnią oświecenia⁶.

To inicjalny akapit tekstu filozofa z Królewca, często cytowany i traktowany (wraz z łacińską formułą) jako syntetyczny program oświecenia. Tekst kończy się uwagą o godności człowieka. W wierszu zdanie odnosi się również do teologii Bonhoeffera, ogłaszającego koncepcję bezreligijnego chrześcijaństwa. Jak pisze Jędrzejek:

Bonhoeffer łączył w swojej refleksji uwagi o sekularyzacji nowoczesnego świata, w którym człowiek, w wielu obszarach (np. w naukach przyrodniczych), radzi sobie bez „robotycznej hipotezy Boga”, z koniecznością dania indywidualnego świadectwa chrześcijańskiego w wymiarze etycznym i politycznym⁷.

Notabene mielibyśmy tu instruktywną uwagę na temat niemieckiej antropologii. Wierzbicki dystansuje się wobec Kanta, wierzy natomiast w rozpoznanie pastora. Dlaczego? Bonhoeffer ufa człowiekowi i poświadcza swoje myślenie czynem. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Bonhoeffer jest bardzo ważną inspiracją dla Tomáša Halíka. Czeski teolog spożytkował

⁶ Immanuel Kant, *Czym jest oświecenie*, przekład Andrzej Kopacki, w: *Borussia. Ziemia i ludzie. Antologia literacka* (Olsztyn: Wspólnota Kulturowa Borussia, 1999), 21.

⁷ Michał Jędrzejek, *Bóg umarł. Dlaczego odchodzimy od religii* (Kraków: Znak, 2004), 177.

ideę pastora, kiedy proklamował „popołudnie chrześcijaństwa”. Twierdził bowiem, że koncepcja Bonhoeffera „nie narodziła się w gabinecie akademickim; jest tym bardziej konieczna, że została przemyślana i spisana w listach tworzonych tuż przed egzekucją w nazistowskim więzieniu”⁸.

Zatem z opowieści lirycznej Wierzbickiego wydobyć możemy przynajmniej dwie lekcje: o potrzebie nieufności (czy nawet buntu) wobec władzy (państwa i różnych instytucji), a także pochwałą myśli, która akcentuje dojrzałość człowieka oraz pokazuje konsekwencje społeczne etyki pastora.

Wiersz Wierzbickiego jest wiarygodny również w perspektywie kulturowej. Poetycką autobiografię pisze lubelski poeta, lecz przecież zadomowiony w kulturze europejskiej. Mówi o tym tytuł jego tomiku, w którym mieści się list do Bonhoeffera, *Szyszka pinii*. Właśnie przez ten szczegół florystyczny możemy coś więcej powiedzieć o rodzinnej Europie Wierzbickiego. Pinia to odmiana sosny. Tu jest wyrazistym potwierdzeniem obecności duchownego w śródziemnomorskiej przyrodzie i kulturze; w naturokulturze – jak to określają dzisiaj ekoestetycy. Zresztą w liryku pojawia się słowo, którym kiedyś opisywano naszą geograficzną i kulturową cywilizację (*Christianitas*).

Wracam do festiwalu. Czy da się wyczytać z wiersza, co wywołało wspomnienie, które utrwala liryk? Czy chodziło o radykalizm etyczny, o którym dyskutowali paneliści. Odpowiedzi udzielają autorzy artykułów o poemacie Tadeusza Różewicza oraz o filozofii i estetyce Bonhoeffera. Oczywiście, to tylko część wypowiedzi, które wybrzmiały podczas festiwalu „Ślady”⁹.

Numer *Autobiografii* wypełniają też referaty wygłoszone podczas rocznicowej konferencji („Wciąż na początku drogi”. Sympozjum z okazji 70. rocznicy urodzin Dariusza Bitnera)¹⁰. Spotkanie w Bibliotece Międzywydziałowej odbyło się w obecności pisarza, który żywo reagował na głosy referentów. Sympozjum zostało zorganizowane we współpracy z wydawcą Dariusza Bitnera, Państwowym Instytutem Wydawniczym. To w tej oficynie ukazały się ostatnie książki szczecińskiego pisarza: *Fikcja* (2018) i *Cud* (2024).

⁸ Tomáš Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, przekład Tomasz Maćkowiak (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022), 89.

⁹ <https://usz.edu.pl/slady-szczecinski-festiwal-bonhoeffera>, dostęp 6.05.2025.

¹⁰ <https://usz.edu.pl/relacja-z-symposium-wciaz-na-poczatku-drogi-70-urodziny-dariusza-bitnera>, dostęp 6.05.2025.

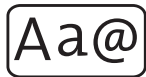


Bibliografia

- Bogalecki, Piotr. „Efekt Bonhoeffera w poezji polskiej (od Barańczaka do Różewicza)”. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 3 (2018): 177–184.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Wybór pism*. Wybór, opracowanie oraz noty wstępne Anna Morawska. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970.
- Halík, Tomáš. *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*. Przekład Tomasz Maćkowiak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022.
- Jędrzejek, Michał. *Bóg umarł. Dlaczego odchodzimy od religii*. Kraków: Znak, 2004.
- Kant, Immanuel. *Czym jest oświecenie*. Przekład Andrzej Kopacki. W: *Borussia. Ziemia i ludzie. Antologia literacka*. Olsztyn: Wspólnota Kulturowa Borussia, 1999.
- Różewicz, Tadeusz. *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- Wierzbicki, Alfred. *Szyszka pinii*. Kraków: Znak, 2025.

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Jerzy Madejski, „Grypsy Bonhoeffera”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 9–14.
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-01.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 15–34
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-02



DIETRICH BONHOEFFER

PIOTR BOGALECKI*
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Mowa gestu, tekst powtórzeń. *Nauka chodzenia* Tadeusza Różewicza raz jeszcze

Streszczenie

Zasadniczym tematem artykułu jest analiza i interpretacja wiersza Tadeusza Różewicza (1921–2014) *nauka chodzenia*. Podążając za kolejnymi fragmentami oraz kontekstami wiersza, autor porusza najważniejsze, nierozstrzygnięte w dotychczasowych odczytaniach problemy badawcze. Precyzuje zatem charakter inspiracji polskiego poety dziełem Dietricha Bonhoeffera, ze szczególnym uwzględnieniem jego wiersza *Nächtliche Stimmen in Tegel*, sytuuje utwór Różewicza w polskiej tradycji historycznoliterackiej, analizuje związane z *nauką chodzenia* inne wiersze z tomu *Wyjście* (2004), zestawia wymowę wiersza z filozofią oduczenia Tadeusza Sławka, a wreszcie zgłębia semantyczną dominantę tekstu, jaką stanowi temat milczenia.

Słowa kluczowe

Tadeusz Różewicz, Dietrich Bonhoeffer, uczenie się, milczenie, poezja i filozofia, Tadeusz Sławek

* Kontakt z autorem: piotr.bogalecki@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6527-9765.

1. A co jeśli nie chciałby, by chadzać do niego na lekcje, by się od niego uczyć, by pobierać nauki? Wydaje się, że to na Dietricha Bonhoeffera wskazuje zakończenie jednego z najnowszych poświęconych mu utworów poetyckich, opisującego niewczesne doświadczenie lektury *Wyboru pism* jego autorstwa:

Dawno wydana książka rozpada się,
ktoś czytał ją przede mną,
zostały ślady namysłu i wzruszenia.
Wylatujące kartki z przesłaniem właśnie do mnie,
gryps, który przetrwał dwa totalitaryzmy i Christianitas.
Nie wiem, czy ludzkość dojrzała do pełnoletniości,
nauczycielem był Kant.
Zawsze tylko jakaś reszta,
W której kiełkują gorzkie ziarna wiary,
patrzysz na nas z daleka
i jesteś niezadowolony,
gdy chcemy uczepić się ciebie¹.

To znamienne, że Alfred Wierzbicki zdecydował się uwieńczyć swój bonhoefferowski wiersz, wchodzący w skład tomu *Szyszka pinii* z 2024 roku, figurą oddalenia i zdystansowania. Wybierając ją, poszedł w ślady Tadeusza Różewicza – autora najważniejszego i najdłuższego polskojęzycznego tekstu poetyckiego poświęconego autorowi *Naśladowania*, jakim jest opublikowana równo dwie dekady wcześniej *nauka chodzenia*. „W ostatnich dwóch latach biorę lekcje/ u pastora Dietricha Bonhoeffera”² – pisał na wstępie swego tekstu Różewicz, jednak zamiast przedstawiać odbiorcy czytelne notatki z zajęć, kreślił zapadający w pamięć obraz pastora unikającego jasnych odpowiedzi, wybierającego milczenie i niejednoznaczność, przemawiającego raczej metaforą niżli argumentem („czytał mi/ swoje wiersze”), wreszcie zaś odchodzącego tam, gdzie nie sposób go „dogonić”³. Podobnie dzieje się u Wierzbickiego – komunikacyjne trudności zasygnalizowane są już w incipicie wiersza („Dochodzą tam listy?”), a po osobistej części wspomnieniowej, rozpoczynającej się wyrażeniem „Na półce księgarni...”, górę bierze niepewność („Nie wiem, czy ludzkość...”), gorycz („gorzkie ziarna wiary”)

¹ Alfred Marek Wierzbicki, „Do Dietricha B.”, w: tegoż, *Szyszka pinii* (Kraków: Znak, 2024), 31.

² Tadeusz Różewicz, „nauka chodzenia”, w: tegoż, *Wyjście* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004), 44.

³ Tamże, 47, 49.

i konfuzja („patrzysz na nas z daleka/ i jesteś niezadowolony, / gdy chcemy ucześć się ciebie”⁴). Można wręcz uznać, że Wierzbicki poszedł o krok dalej niż jego wielki poprzednik. W *nauce chodzenia* Bonhoeffer przysiadł się jednak do bohatera i czytał mu swe teksty, a dopiero później odszedł, by w puencie wiersza odwrócić się jeszcze do mówiącego. Po dwudziestu latach, u Wierzbickiego, niemiecki pastor stoi już tylko w bezpiecznej odległości i czeka „niezadowolony”, że mógłby stać się dla współczesnych kimś w rodzaju opiekuna czy idola. „Uczepiają się” niedojrzali, niesamodzieln, niedorośli. „Pełnoletniość” wymaga autonomii – trzeba odrzucić „obce kierownictwo”⁵, stanąć na nogi, o własnych siłach ruszyć w drogę.

2. Metafora uczenia się jako pokonywania drogi należy do najpopularniejszych, nic dziwnego więc, że w swoim eseju przygotowywanym z myślą o szerokim gronie czytelników pisma „*Berlinische Monatsschrift*” sięgnął po nią Immanuel Kant – pisząc o „wyjściu z niepełnoletniości”, „kroku ku pełnoletniości”, o pierwszym „kroku bez kojca dla niemowląt”, a w końcu o „kilku upadkach”, dzięki którym można „nauczyć się wreszcie chodzić”⁶. Wyrażenie „nauka chodzenia” nie zaskakuje również jako tytuł wiersza o autorze *Nachfolge*; droga jest wszak jedną z gniazdowych metafor życia postrzeganego na sposób religijny – jako wędrówki ku zbawieniu, w trakcie której (w ujęciu chrześcijańskim) naśladować należy Chrystusa. W kontekście politycznej wymowy tekstów Bonhoeffera – w tym opublikowanego już w czasie wojny wprowadzenia do *Psalmsów*, w których nie zawaha się on wskazać na ich „hebrajskość”⁷ – przypomnieć należy, że nauką chodzenia jest również *halacha*. Rdeń *hlch* odsyła wszak do czasownika „iść, wędrować”, a składające się na *halachę* zasady judaizmu „prowadzą jego wyznawcę jak po ścieżce – stąd etymologia pojęcia”⁸. Akcentowana po wielokroć ekumeniczność *nauki chodzenia* Rózewicza – utworu wysłanego przezeń nie tylko do katolickiego „Tygodnika Powszechnego”, ale i do protestanckiego „Rocznika Diecezjalnego”⁹ –

⁴ Wierzbicki, „Do Dietricha B.”, 31.

⁵ Immanuel Kant, „Co to jest Oświecenie?”, tłum. Adam Landman, w: Tadeusz Kroński, *Kant* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966), 164.

⁶ Tamże, 164–165.

⁷ Zob. Dietrich Bonhoeffer, *Psalmy. Modlitewnik Biblii. Wprowadzenie* (Wrocław: Wydawnictwo Księży Marianów, 2004), 17, 21.

⁸ Rafał Żebrowski, hasło: „Halacha”, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, dostęp 28.02.2025, <https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=13572>.

⁹ Zob. Przemysław Dakowicz, „Rózewicz i Bonhoeffer. Na marginesie wiersza «nauka chodzenia»”, w: tegoż, *Poeta (bez)religijny. O twórczości Tadeusza Rózewicza* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015), 39–42.

wydaje się obejmować szersze kręgi. Jak zauważa uczeń i znawca teologii Bonhoeffera, Eberhard Bethge, nie przez przypadek fragmenty wieńczącej ją *Etyki*, poświęcone „dobrodrodzestwu Prawa, «drogi» czyta się jak dobrą halachę”¹⁰.

3. *A jeśli nie trzeba się uczyć?* – pyta w tytule swojej eseistycznej książki z 2021 roku Tadeusz Sławek, rozpoczynając ją (jak Różewicz swój tom) obrazem wyjścia:

Uczenie (się) to wyjście z domu. Nie samotne, towarzyszy nam bowiem ktoś, kto nas odprowadza i dba o to, byśmy dotarli na miejsce. To pedagog; zgodnie z grecką etymologią pedagog to ten, kto prowadzi dziecko do szkoły. Nie wiem, czy wolno powiedzieć, że pedagog został przed szkołą, czy mianem tym obdarzono również nauczyciela pracującego z uczniami w klasie, ale wizerunek tego-który-prowadzi, acz sam nie wchodzi do instytucjonalnego przybytku wiedzy, jest nader kuszący. Pedagog prowadzi, towarzyszy, ale wstrzymuje się od nauczania. Być może coś wiąże go z instytucją nauczającą, ale on sam do niej nie należy. Nie jest jej człowiekiem. Należy do drogi, którą idzie wraz z tym, kogo odprowadza¹¹.

Wyłaniająca się z dyskursu Sławka opozycja może jawić się jako atrakcyjna także w kontekście namysłu nad Różewiczowską *nauką chodzenia*. Jest to wszak w tomie *Wyjście* tekst centralny, oddalony tak samo od jego początku, jak i od końca (policzył Przemysław Dakowicz: „dwadzieścia jeden wierszy poprzedza go i następuje po nim”¹²), tekst stanowiący szczyt czytelniczej drogi od deski do deski. Za Sławkiem powiedzieć można, że w tym osiowym wierszu poznajemy Bonhoeffera jako pedagoga, nie zaś jako nauczyciela – spotykamy człowieka drogi, nie zaś urzędnika edukacyjnej instytucji. Pomysł „brania lekcji” od wędrowca napotkanego na „polnej drodze”, wśród kłosów, „modraków kąkoli rumianków/ maków i (...) bławatków”¹³ uznać można za cokolwiek ryzykowny. Kiedy jednak Sławek przypomni „krążącego po ulicach” Sokratesa oraz przemawiającego „na zapyłonych ścieżkach albo na zakotwiczonej przy brzegu łodzi” Jezusa¹⁴, nie będzie musiał przekonywać, że warto podjąć takie ryzyko.

Oczywiście, że Dietrich Bonhoeffer, wielki pastor i kaznodzieja, był również nauczycielem, a swoje teologiczne intuicje rozwijał w murach akademickich instytucji naukowych. Jednak nie doktora habilitowanego i wykładowcę teologii systematycznej z Uniwersytetu Berlińskiego

¹⁰ Eberhard Bethge, „Posłowie”, w: Dietrich Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. Joanna Kubaszczyk (Warszawa: Wydawnictwo CLC, 2017), 277.

¹¹ Tadeusz Sławek, *A jeśli nie trzeba się uczyć...* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2021), 7.

¹² Dakowicz, „Różewicz i Bonhoeffer...”, 42.

¹³ Różewicz, „nauka chodzenia”, 48, 49.

¹⁴ Sławek, *A jeśli nie trzeba*, 7.

„spotkał” Tadeusz Różewicz. Wskazuje na to już rozpoczęcie *nauki chodzenia*, otwarte poetyckim cytatem z *Nocnych głosów w Tegel* („Langgestreckt auf meiner Pritsche/ starre ich auf die graue Wand”), natomiast jej dalszy ciąg, w którym pojawia się – przeklinany przez wszystkie przypadki – „Führer/ Hitler Hiedler Hüttler/ Hitler Schickelgruber/ czy jak mu tam było?”¹⁵, wydaje się wręcz sugerować, że polskiego poetę interesować będzie przede wszystkim antyfaszystowski, konspiracyjny wymiar działalności pastora. Kiedy jednak Bonhoeffer zabierze w wierszu głos, jego słowa skierują odbiór tekstu na zupełnie inne tory:

zaczynij od początku
 zaczynij jeszcze raz mówić do mnie
 naukę chodzenia
 naukę pisania czytania
 myślenia

trzeba się z tym zgodzić
 że Bóg odszedł z tego świata
 nie umarł!

trzeba się z tym zgodzić
 że jest się dorosłym
 że trzeba żyć
 bez Ojca

i mówić jeszcze
 że trzeba żyć godnie
 w świecie bezbożnym
 nie licząc na karę ani nagrodę¹⁶.

Zarówno Bonhoeffer wypowiadający powyższe słowa, w których usłyszeć można echa pisanych wiosną oraz latem 1944 roku słynnych *Listów z więzienia*¹⁷, jak i Bonhoeffer piszący powstały w czerwcu tego roku wiersz *Nächtliche Stimmen in Tegel* – którego początek zacytowany został w pierwszych dwóch wersach *nauki chodzenia* i powtórzony kilka stron później, a którego jeden z ostatnich fragmentów („Ich gehe mit dir, Bruder, an jenen Ort,/ und ich höre dein letztes Wort”) pojawi się pod koniec poematu – to Bonhoeffer dojrzały, rozpoczynający swój

¹⁵ Różewicz, „nauka chodzenia”, 44.

¹⁶ Tamże, 45–46.

¹⁷ Zob. Dietrich Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia”, w: tegoż, *Wybór pism*, oprac. Anna Morawska (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970), 229–277.

ostatni rok życia. Choć trudno myśleć o listach trzydziestodwuletniego mężczyzny, w których dopiero rozwija on swą koncepcję „bezreligijnego chrześcijaństwa”, jako o „późnych”, „szybkich” czy „ostatnich”, w istocie okazały się one ostatnim słowem jego teologii – a zarazem, jak wiele lat później ujmie to William Hamilton, „jedynymi słowami jakiegokolwiek teologa z przeszłości, które pozwalają zrozumieć nadchodzącą epokę”¹⁸. To te właśnie słowa przejmują Różewicza, nie zaś tezy żadnego z opublikowanych za życia Bonhoeffera traktatów teologicznych, łącznie z *Nachfolge* – z którego w wierszu pozostanie tylko oczywista aluzja z wersu „naśladował Chrystusa”¹⁹. Poeta bierze lekcje u Bonhoeffera późnego, osamotnionego i wątpliwego, ten wcześniejszy zaś – pastor, kaznodzieja, proboszcz, wykładowca, profesor teologii, działacz polityczny, konspirator i zamachowiec – wydaje się nie interesować go niemal w ogóle²⁰.

4. „Bonhoeffera spotkałem we Wrocławiu” – pisze Różewicz i precyzuje: „koło kościoła/ świętej Elżbiety (...) jego pomnik/ bez głowy bez ramion”²¹. Jak wiadomo, wrocławski monument stanowi replikę rzeźby Karla Biedermanna stojącej przy berlińskim Zionskirche, w którym na początku lat trzydziestych XX wieku pracował urodzony w Breslau pastor. Choć w kontekście *nauki chodzenia* o pomniku napisano już wiele²², nie podążono jedną z możliwych interpretacyjnych ścieżek. Jeśli do „nauki chodzenia” zachęca Bonhoeffer wrocławski – upersonifikowana rzeźba umieszczona obok kościoła świętej Elżbiety – to nie bez znaczenia wydaje się to, że jest to Bonhoeffer klęczący, o niewyodrębnionych nogach, wykreowanych przez artystę jako jednorodny blok brązu: gładki w części przedniej (od kolan w górę), w części tylnej zaś stylizowany na nieobrobiony kamień. Postać tak ukształtowana wydaje się pozbawiona możliwości chodzenia; jej klęcząca pozycja jawi się odbiorcy jako jedyna możliwa. Jeżeli do „nauki chodzenia” wzywa taki właśnie Bonhoeffer – zastygły w modlitewnej postawie uniżenia, pokorny

¹⁸ William Hamilton, „Dietrich Bonhoeffer”, w: Thomas J.J. Altizer, William Hamilton, *Radical Theology and Death of God* (New York: Bobbs-Merrill, 2014), 114; cyt. za: Michał Jędrzejek, *Bóg umarł. Dlaczego odchodzimy od religii* (Kraków: Znak, 2024), 177 [przekład zmodyfikowany].

¹⁹ Różewicz, „nauka chodzenia”, 49.

²⁰ Autor *Niepokoju* aluzyjnie łączy jednak losy Bonhoeffera z losami swego starszego brata Janusza, podporucznika Armii Krajowej, który podobnie jak niemiecki pastor został stracony przez nazistów (zob. na ten temat: Dakowicz, „Różewicz i Bonhoeffer...”). Aluzyjne odniesienie to pozwala Wojciechowi Browarnemu na interpretację *nauki chodzenia* jako „miejsca autobiograficznego” poezji Różewicza. Wojciech Browarny, „Biografia i powtórzenia. «Miejsca autobiograficzne» Tadeusza Różewicza”, w: *Próba rekonstrukcji. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*, red. Tomasz Kunz, Joanna Orska (Kraków: EMG, 2014), 27.

²¹ Różewicz, „nauka chodzenia”, 45, 47.

²² Zob. np. Dakowicz, „Różewicz i Bonhoeffer...”; Wojciech Browarny, *W drodze. Wrocław śladami Tadeusza Różewicza* (Wrocław: Warstwy, 2021), 124.

i gotowy wziąć odpowiedzialność za swoje czyny – to wezwanie to przynosi z sobą przynajmniej dwie *implicite* dane sugestie. Oto „chodzenie” nie jest bynajmniej łatwe – jawi się jako o wiele trudniejsze niż dla przywołanego przez Kanta dziecka stawiającego swe pierwsze kroki. Potrzeba do niego nieludzkiej wręcz siły pozwalającej wyrwać się z kamiennej podstawy i stanąć na nogi. „Nauka chodzenia” wymaga zatem nie tyle rozwoju, ile nowych (duchowych) narodzin, samozaparcia, heroizmu. Jeśli zaś powstać się nie da, być może w drogę ruszyć trzeba będzie na kolanach (ponoć tak chodzi się do nieba) – w uniżeniu i pokorze, jak na swą ostatnią drogę rusza w wierszu „owinięty w brudny cuchnący koc”, „naśladowący Chrystusa”²³ autor *Nachfolge*.

5. W historii powojennej polskiej poezji chodzić „uczono” jednak inaczej – przynajmniej w 1957 roku, w którym wiersz o znajomym tytule *Nauka chodzenia* napisał Andrzej Bursa. Możliwe, utwór ten miał zostać włączony do debiutanckiego tomu Bursy *Kat bez maski*²⁴, jednak opublikowany został już po jego śmierci, w przygotowanych przez Wydawnictwo Literackie *Wierszach*. Tekst ma następującą postać:

Tyle miałem trudności
z przewyciężeniem praw ciężenia
myślałem, że jak wreszcie stanę na nogach
uchylą przede mną czoła
a oni w mordę
nie wiem co jest
usiłuję po bohatersku zachować pionową postawę
i nic nie rozumiem
„głupiś” mówią mi życzliwi (najgorszy gatunek łajdaków)
„w życiu trzeba się czołgać czołgać”
więc kładę się na płask
z tyłkiem anielsko-głupio wypiętym w górę
i próbuję
od sandałka do kamaszka
od buciczka do trzewiczka
uczę się chodzić po świecie²⁵.

²³ Różewicz, „nauka chodzenia”, 44, 47, 48, 49.

²⁴ Na temat niedoszłego debiutu Bursy zob. Konrad C. Kęder, „Martwa perspektywa. O wyprojektowanym tomie «Kat bez maski» Andrzeja Bursy”, w: *Interpretować dalej. Najważniejsze książki poetyckie lat 1945–1989*, red. Anna Kałuża, Alina Świeściak (Kraków: Universitas, 2011), 491–504.

²⁵ Andrzej Bursa, „Nauka chodzenia”, w: tegoż, *Wiersze* (Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1958), 57.

Z pewnością nie o takie „chodzenie po świecie” chodzi Różewiczowi, nie takiego też uczył Bonhoeffer. Nie w „łajdackim” świecie kłamstw chcieli żyć – te zaś obecne są u Bursy niemal wszędzie, skoro nawet powtórzenie czasownika „czołgać” ujawnia obecne w nim „łganie” (paronomazję tę uwyraźni później Aleksander Wat, pisząc w *Elementach do portretu*: „tłustą Gąsienicą czołgały-się-łgały-się/ Wargi”²⁶). Oczywisty historycznoliteracki kontekst wiersza Bursy pozwala jednak przypomnieć, jak długą drogę przebył Różewicz, by zobaczyć „Światło” we wrocławskim pomniku pastora, a następnie – dzięki „rozmowie” z jego tekstami – „znaleźć się nagle w świetle/ w krainie młodości/ w ziemskim raju”²⁷. W okresie socrealizmu przebywający na „gliwickiej emigracji” autor *Niepokoju* nie czołgał się pod „kamaszkami” decydentów – starał się „wciąż być wiernym sobie”, nawet „w okresie jawnego stalinizmu w latach 1949–1954 zachowując swoją wolność i osobność”²⁸. A jednak i jego udziałem musiało stać się doświadczenie frenetycznego, nieukierunkowanego ruchu, które tak przenikliwie opisał w zakończeniu „opatrzonego datami sierpień 1955 – marzec 1956” *Poematu otwartego*:

Poruszamy się
 poruszamy się prędzej
 śpieszymy
 coraz szybciej
 i szybciej
 krążymy
 dookoła
 lecz nie ma środka
 jest wiele domów które stoją
 ale nie ma środka
 jest wiele dróg które biegną
 ale nie biegną do środka²⁹.

²⁶ Aleksander Wat, „Elementy do portretu”, w: tegoż, *Wybór wierszy*, oprac. Adam Dziadek (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2008), 245.

²⁷ Różewicz, „nauka chodzenia”, 47, 49.

²⁸ Jacek Łukasiewicz, *TR* (Kraków: Universitas, 2012), 37.

²⁹ Tadeusz Różewicz, „Poemat otwarty”, w: tegoż, *Wybór poezji*, oprac. Andrzej Skrendo (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2016), 162–163.

W *Poemacie otwartym* biega się wszędzie, prędko, „coraz szybciej” i bez ustanku; „biegną” nawet drogi. Ponowna (pierwsza prawdziwa?) *nauka chodzenia* może zacząć się wtedy, gdy wycieńczającego, ogłupiającego biegu nie sposób już kontynuować. Gdy czas przyspiesza za bardzo, półśrodki zawodzą, gdy zaczyna się za-chód.

6. Bonhoefferowska „nauka chodzenia”, „pisanie czytania/ myślenia” okazuje się również „nauką patrzenia”, a także nauką „wsluchiwanie się”³⁰ – choć dotychczasowa recepcja wiersza dowodzi, że nie są to bynajmniej tropy oczywiste. Wspominając o roli wrocławskiej rzeźby, nie eksponowano wizualnego aspektu tekstu Różewicza, w pasmo audialne zaś nie próbowano wsluchać się niemal w ogóle. Tymczasem ich analizę uznać można za kluczową dla zrozumienia intertekstualnych związków *nauki chodzenia* z *Nocnymi głosami w Tegel*.

Na początku było spojrzenie. *Nauka chodzenia* zaczyna się wszak od Bonhoefferowskiego dystychu, który w przekładzie na język polski brzmi: „Wyciągnięty na pryczy/ gapię się w szarą ścianę”³¹. By oddać jednoczesną bierność i niezmienność spojrzenia, o jakie chodzi (*starren* to „wpatrywać się w coś tępo”, „wlepić wzrok przed siebie”, *starr* zaś to tyle, co „nieruchomy, tępy, zdrętwiały”), polski tłumacz *Nächtliche Stimmen* przytomnie sięga po kolokwializm. Figura uporczywego „gapienia się” w szarość ściany wyznacza klamrową budowę *Nocnych głosów w Tegel*: „gapienie się” jest możliwe jeszcze o zmierzchu, od którego zaczyna się tekst, potem zaś dopiero w jego finale, gdy „pierwsze światło poranka – blade i szare/ wpełza przez (...) okno”³². Reszta akcji niekrótkiego bynajmniej utworu Bonhoeffera pogrążona jest w mroku; nocą podmiot może jedynie nasłuchiwać głosów: „kroków i nawoływania straży/ i dalekiego, stłumionego śmiechu zakochanych”, „niespokojnego skrzypienia łóżek”, „łańcuchów”, „dwunastu/ zimnych/ ostrych/ uderzeń zegara na wieży”, „ujadających złych psów”, „spiesznych kroków z oddali”³³. W swoim tekście – skądinąd mającym podobne rozmiary i podobnie hybrydową budowę – nie tylko powtarza Różewicz klamrową budowę utworu Bonhoeffera i nie tylko cytuje z niego wspomniane wezwanie do „Brata”, ale też w osobnej strofoidzie rozwija zaczerpnięty z *Nächtliche Stimmen* obraz berlińskiej więziennej nocy:

³⁰ Różewicz, „nauka chodzenia”, 48.

³¹ Dietrich Bonhoeffer, „Nocne głosy w Tegel”, w: *Modlitwy i wiersze więzienne*, tłum. Kazimierz Wójtowicz (Kraków: Wydawnictwo Alleluja, 2005), 21.

³² Tamże, 27.

³³ Tamże, 21, 23, 27.

owinięty w brudny cuchnący koc
 z zamkniętymi oczami
 wsłuchiwał się w szarą ścianę celi
 oczami wyobraźni
 malował na niej polne kwiaty
 modraki kąkole rumianki
 maki i znów bławatki
 oczy i usta narzeczonej

czy to jej odchodzące kroki
 czy kroki skazanego na śmierć
 Brata

drzwi zatrzaśnięte³⁴.

Oprócz rozbudowanego wyliczenia gatunków polnej flory uwagę czytelnika przykuć może poetycka, synestezyjna fraza: „wsłuchiwał się w szarą ścianę celi”. Zamieniając „wpatrywał się tępo” (*starren*) na „wsłuchiwał się”, Różewicz wyraźnie nawiązuje do świata przedstawionego *Nächtliche Stimmen* – co oznacza, że Bonhoeffer, którego „spotyka” i u którego „bierze lekcje”, jest Bonhoefferem nocnym: niespokojnym i samotnym, trawionym bojaźnią i drzeniem, przepełnionym smutkiem i rezygnacją. Na tę ostatnią zdaje się wskazywać figura bezradnego wpatrywania się w niewzruszoną ścianę celi, bardzo często pojawiająca się w więziennych wspomnieniach i utworach nimi inspirowanych (dla przykładu, w *Cervantesie* Józefa Szajny stojący przed ścianą bohater pyta: „Dlaczego tu stoję i tkwię jeszcze? Widzę plecami. Szeptali – słyszałem. Wiem, że czas nie przemija, a trwa. Zresztą, czy czas w ogóle przemija? Co się ze mną dzieje? Stoję przed ścianą. Jest biała. Umarła”³⁵). Figura uporczywego wpatrywania się w ścianę to jednak również nowoczesna figura melancholii (w swojej *Historii z Wall Street* Herman Melville każe Bartleby’emu długo „stać u swego ślepego okna za parawanem, wyglądając przez nie na martwy ceglany mur”³⁶). To melancholia wydaje się bliższa postawie podmiotu *nauki chodzenia*, spisywanej przez ponad osiemdziesięcioletniego poetę niż rozpacz, rozżalenie czy wściekłość; melancholijna dominanta tłumaczyć może również konfundujące osobliwości późnego, „recyklingowego” stylu Różewicza...

³⁴ Różewicz, „nauka chodzenia”, 48.

³⁵ Fragment scenariusza sztuki podaję za: Agnieszka Berlińska, *Szajna, Szajnisko. Portret zakulisowy* (Warszawa: Teatr Studio, 2024), 293–294.

³⁶ Herman Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, tłum. Adam Szostkiewicz (Warszawa: Sic!, 2009), 32.

A jednak w zacytowanym fragmencie wiersza pastor nie poddaje się melancholii do reszty. Przeciwnie: choć ciemność zmusza go, by w końcu „zamknął oczy”, uaktywniony zmysł słuchu rozwiera „oczy wyobraźni”, te zaś pozwalają zobaczyć (stworzyć) coś pięknego. Ani bujnej łąki pełnej barwnych kwiatów, ani „oczu i ust narzeczonej” nie ma w oryginalnym tekście Bonhoeffera: dodaje je Różewicz, rozpoznając w słynnym teologu nade wszystko człowieka, mężczyznę – oraz poetę. W *Nächtliche Stimmen* dostrzega bowiem, jak się zdaje, ocalającą moc tworzenia, pozwalającą przetrwać długie więzienne noce. Tak jak pstrokaty kobierzec polnych kwiatów przesłaniał szarość ściany więzienia w Tegel, tak bliźniacza wizja z młodości polskiego poety pozwala mu teraz zapomnieć o spodziewanym³⁷ rychłym nadejściu śmierci:

Szedł polną drogą z innymi
 uczniami głodni rwali
 dojrzałe kłosa
 łuskali ziarno jedli
 z dłoni
 łuskali ziarno palcami
 próbowałem ich dogonić
 i znalazłem się nagle w świetle
 w krainie młodości
 w ziemskim raju odnalazłem
 oczy i usta
 mojej dziewczyny i chabry
 i obłoki³⁸.

Polna droga, kwiaty, kochana dziewczyna, jej rozświetlone oczy, rozchylone usta, obłoki, niebo, odnalezienie się w świetle... To, co upragnione, to, co wspólne.

7. Wizualność i audialność łączą się w *nauce chodzenia* w zapadającym w pamięć geście położenia palca na ustach. Choć o wymowie tego gestu, powtarzanego przez Bonhoeffera jako odpowiedź na trzykrotnie zadane mu pytanie, pisać można długo, należałoby odnotować, że jego semantyczny związek z odważnie zabierającym głos pastorem, stroniącym

³⁷ Dakowicz podkreśla, że w czasie, w którym powstawała datowana na lata „2002–2004” *nauka chodzenia*, sporządził poeta „sвій testament, w którym stwierdza własną przynależność do Kościoła” (Przemysław Dakowicz, „Słowo wstępne”, w: tegoż, *Poeta (bez)religijny*, 15).

³⁸ Różewicz, „nauka chodzenia”, 49.

od tradycji apofatycznej, w Tegel zaś wykorzystującym każdą chwilę, by chwycić za pióro, nie jest bynajmniej oczywisty. Niemniej w *nauce chodzenia* indagowany przez mówiący podmiot Bonhoeffer właśnie takim gestem zastępuje spodziewaną odpowiedź werbalną: „a może Bóg wystraszył się/ i opuścił Ziemię?// zamiast odpowiedzieć/ na moje pytanie/ położył palec na ustach” – i nieco później: „spytałem go drugi i trzeci raz// wtedy podniósł na mnie oczy/ znów palec/ położył na wargach”³⁹. Położenie palca na ustach nie jest po prostu ciszą; stanowi akt komunikacji, podobnie jak w określonych kontekstach nad wyraz znaczące bywa milczenie⁴⁰. Kładziemy palec na wargach, gdy chcemy sprawić, by ktoś przestał mówić. Czy jednak wierszowy Bonhoeffer miałby uciszać poetę, dawać mu do zrozumienia, że zadawane przez niego pytania nie powinny być paść, że w obliczu spraw ostatecznych lepszy byłby wybór milczenia? Czy jego spojrzenie byłoby spojrzeniem filozofa z alegorycznego obrazu Salvadora Rosy, na którym surowy mężczyzna trzyma tablicę z sentencją *Aut tace/ aut loquere meliora silentio* („zamilcz, jeśli to, co chcesz powiedzieć, nie jest lepsze od ciszy”)? Choć na pierwszy rzut oka może się tak wydawać, współczesny kontekst kulturowy wybranego przez Różewicza gestu wydaje się osłabiać tak stanowcze odczytania; położenie palca na wargach to wszak gest używany nie w komunikacji dorosłych, lecz niemal wyłącznie w komunikacji z udziałem dzieci – także w edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej (gadudy sza!), na lekcjach śpiewu (pauza), w wymagającej milczenia zabawie itd. Skoro zatem pastor, który przed chwilą wzywał do dorosłości („trzeba się z tym zgodzić, że jest się dorosłym”), zwraca się teraz do swego interlokutora, kładąc palec na ustach, to wciąż traktuje go... jak dziecko. Jawić się może jako pobłażliwy dorosły, który powstrzymuje nieokiełzany słowotok podopiecznego, ale też (o zgrozo!) jako „opiekun” z eseju Kanta, któremu bynajmniej nie zależy na tym, by dziecko nauczyło się myśleć – jako ten, kto zamiast uczyć chodzenia, zniechęca do postawienia zbyt nierozważnego kroku. Czy jednak po taką lekcję przychodziłby Różewicz do Bonhoeffera? Wydaje się, że niekoniecznie. Może więc obaj kładący palec na ustach – połączeni wspólnym, „dorosłym” doświadczeniem wojny i pragnieniem powrotu do świetlistej, kwietnej młodości – odgrywają przed nami jakieś role, oddani są nieznaney nam grze (czy w chowanego?), raczej kryją się przed nami, niż czegoś uczą i coś wskazują?

8. W tomie Różewicza gest położenia palca na wargach nie pojawia się w *nauce chodzenia* po raz pierwszy; podobnie jak inne części składowe wiersza, jest on w pierwszej części *Wyjścia* konsekwentnie zapowiadany. Problemy z chodzeniem są tematem *Lawiny* („potknąłem

³⁹ Tamże, 47, 48.

⁴⁰ Zob. np. Izydora Dąmbaska, „O funkcjach semiotycznych milczenia”, w: tejże, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii* (Warszawa–Poznań–Toruń: PWN, 1975), 93–105.

się/ o kamień już na początku drogi”⁴¹). Temat brania lekcji od tych, którzy „odeszli”, pojawia się w lirykach *na wyspiańską nutę, co zobaczył Akwinata* oraz *taki to mistrz*, w którym mowa o „odfrunięciu”, „oddaleniu się” i „odlocie”; „odchodzi” również bohater wiersza *biedny poeta stachura*⁴². Idea naśladowania pojawia się w tekście o Fiodorze Dostojewskim („syn boży/ jeśli umarł// zmartwychwstaje/ o świecie każdego dnia/ w każdym/ kto go naśladuje”⁴³) oraz w wierszu o „małym papieżu” Janie Pawle I, trzymającym „książeczkę o Naśladowaniu/ Jezusa”⁴⁴. W tym ostatnim utworze wyzyskana zostaje również opozycja między dzieciństwem a dorosłością („kiedy ten mały papież/ uśmiechnął się do świata/ obrazili się/ na niego «dorośli»”⁴⁵), a w następnym tekście książki Bóg przemawia słowami podobnymi do słynnego *dictum* późnego Bonhoeffera: „Bóg zostawił mnie w spokoju/ rób co chcesz jesteś dorosły/ powiedział/ nie trzymaj mnie za rękę”⁴⁶. Można dodać do tego jeszcze wprowadzenie tematu piękna w tekście *Ashurbanipal killing a wounded lion* oraz zasygnalizowanie kwestii niemieckiej w *filozofach* i w wierszu *wieczny powrót*, opowiadającym o odejściu od zmysłów Fryderyka Nietzschego, autora słynnej formuły *Gott ist tot*. Sporo tych zapowiedzi, sporo powrotów! Można odnieść wrażenie, że większość wersów *nauki chodzenia* przygotowana została w jakiś sposób w pierwszej części tomu – tak, że gdy pojawią się w wierszu, zadziałają skuteczniej, oddziałując na czytelnika ze wzmocnioną siłą. Dopiero uwzględnivszy tę konstrukcyjną osobliwość tomu, mówić można o *nauce chodzenia* jako o jego konstrukcyjnym centrum i faktycznej kulminacji.

Zanim gest położenia palca na ustach wykona Bonhoeffer, pojawi się on w *Wyjściu* po trzykroć – czego w kontekście trzykrotnego pytania o odejście Boga, jakie zadaje Różewicz, oraz w kontekście religijnej symboliki Trójcy czy licznych ewangelicznych odniesień (jak np. trzykrotne zaparcie się i trzykrotna zgoda Piotra), nie można uznać za przypadek. Pierwszy raz palec na ustach położony zostanie w krótkim wierszu o takim tytule („palec na wargach/ mówi nam/ że przyszedł czas// na milczenie”), kończącym się bonhoefferowskim z ducha obrazem odejścia Boga: „ten co był prawdą/ odszedł”⁴⁷. Utwór ten nawiązuje do słynnych rzymskich Ust prawdy (*Bocca della Verità*), mających pozbawiać dłoni tych, którzy składają fałszywe świadectwo. W tekście usta są jednak „zamknięte” – oto zachęta

⁴¹ Tadeusz Różewicz, „lawina”, w: tegoż, *Wyjście*, 11.

⁴² Zob. Różewicz, *Wyjście*, 17, 18–19, 30.

⁴³ Tadeusz Różewicz, „*** [Dostojewski mówi]”, w: tegoż, *Wyjście*, 22.

⁴⁴ Tadeusz Różewicz, „*** [od kiedy ten]”, w: tegoż, *Wyjście*, 25, 26.

⁴⁵ Tamże, 25.

⁴⁶ Tadeusz Różewicz, „serce podchodzi do gardła”, w: tegoż, *Wyjście*, 28.

⁴⁷ Tadeusz Różewicz, „palec na ustach”, w: tegoż, *Wyjście*, 23.

do świadczenia (by nie rzec: donosicielstwa), jaką miały stanowić, zastąpiona zostaje imperatywem milczenia. Następnie figura położenia palca na ustach dwukrotnie pojawi się w tekście *ostatnia rozmowa*, rozpoczynającym się wersami, które (niezwykła to sytuacja!) niemal w całości powtórzy Różewicz w *nauce chodzenia*. Tam będą odnosić się one do Bonhoeffera, tu padną w kontekście poetyckiej rozmowy z „Jerzym” (Nowosielskim?); tam gest położenia palca na wargach wykona pastor, tu poeta:

zamiast odpowiedzieć
na moje pytanie
położyłeś palec na ustach

powiedział Jerzy

czy to jest znak
że nie chcesz
że nie możesz odpowiedzieć

to jest moja odpowiedź
na twoje pytanie
„jaki sens ma życie
jeśli muszę umrzeć?”

kładąc palec na ustach
odpowiedziałem Ci w myślach
„życie ma sens tylko dlatego
że musimy umierać”

życie wieczne
życie bez końca
jest byciem bez sensu
światłem bez cienia
echem bez głosu⁴⁸.

Kto zatem uczy się od kogo? Sytuacja liryczna *nauki chodzenia* wydaje się nie pozostawiać co do tego wątpliwości: Różewicz pobiera lekcje od Bonhoeffera, ten zaś, kładąc palec na ustach, naucza go milczenia wobec Ostatecznej Tajemnicy. A jednak w kompozycji tomu

⁴⁸ Tadeusz Różewicz, „ostatnia rozmowa”, w: tegoż, *Wyjście*, 24.

Wyjście centralna i osiowa *nauka chodzenia* poprzedzona została zacytowaną wyżej *ostatnią rozmową* – w której interesujący nas gest wykonuje poeta, objaśniając jego znaczenie zgoła odmiennie: jako sensotwórczą niewiarę w życie wieczne, nazwane przezeń „byciem bez sensu”. W toku lektury gest poety poprzedza więc gest pastora – a jeśli tak, to ten ostatni jest czymś w rodzaju kryptocytatu bądź nawiązania: być może potwierdzenia i bezsłownego porozumienia, a być może przekształcenia czy nawet parodii. Niezależnie od interpretacji sam fakt, że położenie palca na ustach z *nauki chodzenia* jest powtórzeniem gestu z *ostatniej rozmowy*, bez wątplenia ma znaczenie, a może nawet i to właściwe znaczenie gestu Bonhoeffera tworzy – podobnie jak pocałunek złożony przez Aloszę na ustach Iwana nabiera sensu w kontekście poprzedzającego go w *Braciach Karamazow* gestu Jezusa, w taki właśnie sposób odpowiadającego na zarzuty Wielkiego Inkwizytora. Przywołanie tej słynnej powieściowej sceny nie wydaje się tu zresztą od rzeczy – Dostojewski jest wszak jednym z bohaterów tomu Różewicza; wiersz mu poświęcony kończy się wezwaniem do naśladowania Chrystusa, a gest położenia palca na ustach pojawia się w *Wyjściu* po raz pierwszy w jego sąsiedztwie. Skoro więc swym milczącym gestem Alosza odpowiada na rozterki Iwana, naśladując gest Jezusa, to odpowiadający na podobne pytania podobnym gestem Bonhoeffer najwyraźniej podejmowałby Chrystusowe wezwanie do naśladowania. Z drugiej jednak strony, czy można wykluczyć, że czyniąc to, nie naśladuje on przypadkiem wcześniejszego gestu poety – sceptycznego wobec idei życia wiecznego, a podążającego nie śladem Aloszy, lecz Iwana?

Przeprowadzona tu w skrócie kompozycyjna analiza tomu *Wyjście* przekonuje, że repetycje i modyfikacje wymienionych motywów służą w nim nie tyle semantycznej stabilizacji, ile rozchwianiu znaczeń. Tak jak pozytywnie wartościowane przez pastora bycie „dorosłym” dewaluowane było wcześniej kosztem postawy „dzieciństwa bożego” w wierszu o Janie Pawle I – a także w utworze *serce podchodzi do gardła*, w którym pod Boską zachętą do dorośnięcia kryje się zniecierpliwienie („nie zwracaj się do mnie/ z każdym drobiazgiem”⁴⁹) – tak położenie palca na ustach przez Bonhoeffera, wydające się wskazywać na odwieczną Prawdę, za którą poświęcił on życie, może jawić się zgoła inaczej: jako protekcyjnalne uciszenie, apologia milczenia, odmowa odpowiedzi, milczące porozumienie, afirmacja immanencji, sygnał bezsłownego porozumienia, element gry, maska...

Na jednym z najbardziej wymownych portretowych zdjęć Różewicza – wykonanym przez Adama Hawałęja⁵⁰ – poeta trzyma palec na ustach.

⁴⁹ Różewicz, „serce podchodzi do gardła”, s. 28.

⁵⁰ Na temat współpracy Różewicza i Hawałęja pisał ostatnio Grzegorz Olszański: *Pisane ciałem. Szkice o przegodach literatury i fotografii* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2025), 124–234.

9. Nie na geście kończy się jednak *nauka chodzenia*. Sytuacja liryczna zmienia się w ostatniej części wiersza, po odejściu pastora: kiedy poeta próbuje go dogonić (dorosnąć?), Bonhoeffer odwraca się i mówi do niego: „przyjacielu/ skreśl jedno «wielkie słowo»/ w swoim wierszu/ skreśl słowo «piękno»”⁵¹. Rada ta – kończąca wiersz w funkcji puenty – pozostaje jednym z najmocniejszych, a zarazem najbardziej dających do myślenia fragmentów późnej poezji Tadeusza Różewicza. Ponownie przyznać należy jednak, że efekt ten osiągnięty został nie na drodze uspojniania wymowy poszczególnych części utworu, lecz wydobywania ich (o niebo bardziej frapującego!) dysonansu.

O ile dla cytowanego wcześniej Wierzbickiego poetycką figurą antagonisty Bonhoeffera jest „nauczyciel” Kant, o tyle u Różewicza pastor od początku zestawiany zostaje z poetami, u których autor *Niepokoju* terminował wcześniej. Jednym tchem wylicza on zatem „lekcje” u „Goethego Hölderlina Heinego/ Rilkego”, wspomina też, że po „opuszczeniu” przez niego autora *Listów do Orfeusza* udał się „na naukę do Brechta”, wreszcie wzmiankuje, że „po drodze” zwrócił się do „Grabbe (...) i Benna”⁵². Choć także Bonhoeffer pisał wiersze i choć to właśnie swe poezje czyta on w *nauce chodzenia*, to jej puenta buduje wyraźną opozycję: „piękno” okazuje się oto przeszkodą w „lekcjach”, jakich pastor udziela. Jak jednak widzieliśmy, to kreacyjna moc tworzenia („wsłuchiwał się w szarą ścianę celi/ oczami wyobraźni/ malował na niej polne kwiaty”) wyprowadziła uwięzionego Bonhoeffera na polną drogę, po której szedł wraz z Chrystusem i „z innymi/ uczniami”⁵³. W postulacie „skreślenia” piękna nie może chodzić zatem o piękno w ogóle (przypomnijmy sobie choćby „nie wypowiedzianie piękna płaskorzeźbę” z British Museum⁵⁴, piękno ikony „Piękno zbawi świat” Dostojewskiego), tylko o określone, pozamoralne jego postrzeganie. Zanim Bonhoeffer wypowie twarde słowa puenty, Różewicz wskaże nam w tekście trzy tego przykłady. Spośród poetów ostrze ironii skieruje on głównie w stronę Rilkego, cytując jego słynną definicję „Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang” („Bo piękno jest tylko przerażenia początkiem”), odsyłającą nas do estetyki wysokomodernistycznej – przedstawionej tu jako niepoważna, a wręcz zdzieciniała („pozostać do śmierci/ w sukience dziewczynki/ w którą ubrała go mama”⁵⁵). Wspominając o Hitlerze, Różewicz sarkastycznie przypomni, że Führer był również „artystą zostawił po sobie/ akwarele rysunki/ był pisarzem kochał Wagnera”⁵⁶.

⁵¹ Różewicz, „nauka chodzenia”, 49.

⁵² Tamże, 44, 47, 44, 45.

⁵³ Tamże, 49.

⁵⁴ Tadeusz Różewicz, „Ashurbanipal killing a wounded lion”, w: tegoż, *Wyjście*, 34.

⁵⁵ Różewicz, „nauka chodzenia”, 45.

⁵⁶ Tamże, 46.

Wreszcie krytycznie odwoła się poeta (jak w wielu innych swych późnych wierszach) do kultury popularnej: „produkuje się znakomite komedie/ o Oświęcimiu Majdanku Sobiborze/ pasja i holokaust zaczynają/ przynosić coraz większe zyski”⁵⁷. W każdym z tych przypadków piękno sytuuje się poza dobrem i złem, w związku z czym wydawać może się niemoralne – inaczej niż u Bonhoeffera, któremu piękno jego (niedoskonałych) utworów poetyckich pozwala podążyć za Chrystusem.

Zauważmy jednak, że w puencie *nauki chodzenia* wzywa pastor nie tyle do porzucenia estetyki, co do skreślenia „słowa”: „skreśl jedno «wielkie słowo»/ w swoim wierszu/ skreśl słowo «piękno»”. O jaki wiersz chodzi? Jeśli o jakiś konkretny, to najpewniej o samą *naukę chodzenia* – w niej zaś wyraz „piękno” pojawia się tylko raz: w przytoczonym już cytacie z Rilkego. Tego ostatniego „opuścił” jednak poeta wiele lat wcześniej, czego ślady odcisnęły się zresztą w jego twórczości (na przykład w wierszu o córce autora *Elegii duinejskich*, Ruth, rozpoczynającym się od słów „ponieważ patrzył/ w sprawy wieczne/ porzucił żonę i córkę”, a „anty-estetyczną”, samobójczą śmierć tej ostatniej interpretującym jako gest „anty-Rilkowski”⁵⁸); skądinąd nie sposób wyobrazić sobie poezji bardziej odległej od mistycznego symbolizmu Rilkego niż przyjmująca postać „czwartego systemu wersyfikacyjnego” Różewiczowska poezja „ściśniętego gardła”⁵⁹. Być może dlatego teraz, chcąc „skreślić” piękno ze swojego wiersza, musi uczynić to poeta w jeszcze bardziej wymowny i frapujący sposób – rozbijając estetyczną spójność utworu licznymi „antypoetyckimi” wtrętami: o Führerze, o Zagładzie, o psychologii Rilkego, o popkulturze, o pieniądzach...

Choć *Wyjście* to ostatni tom Różewicza, w którym piękno poezji wydaje się jeszcze przeważać nad stylem nazwanym przez Andrzeja Skrendo „satyrycznym”, to nawet tu, w centralnej dla tomu *nauce chodzenia*, daje o sobie znać „skreślanie”, do jakiego w puencie wzywa poetę Bonhoeffer⁶⁰.

10. A co, jeśli autor *Niepokoju* „skreśla” również dlatego, że nie chce, by się od niego uczyć, by pobierać nauk? Co, jeśli nie spodobałoby mu się, że chadzamy dziś na „lekcje Różewicza”⁶¹, zamiast spróbować stanąć na własnych nogach? Czyż nie bronił się on przed etykietą sędziwego mędrca wszelkimi sposobami – także za cenę piękna, które porzucać wydaje się

⁵⁷ Tamże, 47.

⁵⁸ Tadeusz Różewicz, „Appendix dopisany przez «samo życie», w: tegoż, *Wybór poezji*, 477, 480.

⁵⁹ Zbigniew Siatkowski, „Wersyfikacja Tadeusza Różewicza wśród współczesnych metod kształtowania wiersza”, *Pamiętnik Literacki* 3 (1958): 136.

⁶⁰ Piotr Śliwiński posunie się do stwierdzenia, że w późnej twórczości poety „skreślanie” to przybierze formę „poetyckiego wandalizmu” (Piotr Śliwiński, „Różewicz: na koniec”, w: *Próba rekonstrukcji*, 95).

⁶¹ Por. Janusz Drzewucki, *Lekcje u Różewicza* (Wrocław: Warstwy, 2018).

w swej późnej, „satyrycznej” twórczości, konfundującej wielu jej badaczy? Lektura ostatnich tomów poety, garściami czerpiącego ze „śmieciowych” produktów krytykowanej przez niego kultury masowej, w istocie może jawić się jako wielkie „skreślanie słowa «piękno»”. Jak celnie pisze Skrendo, przekształcając „mowę poetycką” w „mowę pomieszania”, Różewicz „bronił się, wymykał, szukał ucieczki. Próbował uniknąć sytuacji, w których musiałby wygłaszać rady z wyżyn swego wieku i doświadczenia”⁶². Próbował nie uczyć. Powracając do rozważań Tadeusza Sławka, powiedziec moglibyśmy, że podejmując rozmowę z autorem *Naśladowania*, Tadeusz Różewicz raczej „od-uczał” – a jednocześnie „od-uczał się”, co, zdaniem filozofa, miałoby dziać się wtedy, gdy pozwala się „myśli opuścić bezpieczne schronienie wszystkiego, co stałe i (pozornie) niezachwiane. Temu służy od-uczanie (się): opuszczeniu bezpiecznego schronienia, wystawieniu się na sztych ryzyka i samodzielnego, krytycznego myślenia”⁶³. „Nauczycielem dobrym” byłby nauczyciel w drodze – oduczający, powracający, wzywający: „zaczynj od początku/ zaczynj jeszcze raz”.

Oduczanie to odwaga porzucenia pewników, dyskusowania dogmatów, odwołania oznajmień. To zgoda na nieustanne odchodzenie od tego, co już wiemy i uznajemy za bezsprzeczne. Takiego odchodzenia uczą nas pozostawiający za sobą religię teolog Bonhoeffer oraz pozostawiający za sobą piękno poeta Różewicz. Tak rozumiane odchodzenie, którym nieprzypadkowo kończy się *nauka chodzenia*, uznać można też za lejtmotyw wiersza. Spod celi pastora odchodzi wszak jego narzeczona, odchodzi „skazany na śmierć/ Brat”, pod koniec „wstanie i odejdzie” on sam, wcześniej odszedł Bóg... Podobnie w biografii i twórczości Różewicza – odszedł brat i towarzysze, po których zostały tylko *Echa leśne*; odchodziła i odeszła mama (*Matka odchodzi*), odchodzili przyjaciele, a w 1977 roku, w „dwie siekierki”, także i ojciec „w łodzi/ bez wiosel/ opuścił ten świat/ odpłynął”⁶⁴. W *nauce chodzenia* odchodzi także i sam Różewicz – od swych dawnych poetyckich mistrzów. Odchodził zresztą od dawna, jak bowiem czterdzieści lat wcześniej pisał: „poetą jest ten który odchodzi/ i ten który odejść nie może”⁶⁵. Przygotowując swoje *Wyjście* (przygotowując się do wyjścia?), ponad osiemdziesięcioletni Różewicz nie mógł nie czuć, że do ostatecznego odejścia jest mu znacznie bliżej niż dalej... W odchodzeniu spotkał Bonhoeffera. Pochodzili razem. Nie po prośbie, nie jak struci, nie koło czegoś, nie koło siebie; pochodzili sobie. Pochodzili ze świata, znaleźli się „nagle w świetle”.

⁶² Andrzej Skrendo, „Wstęp”, w: Różewicz, *Wybór poezji*, CXII.

⁶³ Sławek, *A jeśli nie trzeba*, 92.

⁶⁴ Tadeusz Różewicz, *Łódź*, w: tegoż, *Wybór poezji*, 528.

⁶⁵ Tadeusz Różewicz, *Kto jest poetą*, w: tegoż, *Wybór poezji*, 277.

Bibliografia

- Berlińska, Agnieszka. *Szajna, Szajnisko. Portret zakulisowy*. Warszawa: Teatr Studio, 2024.
- Bethge, Eberhard. „Posłowie”. W: Dietrich Bonhoeffer, *Naśladowanie*. Tłum. Joanna Kubaszczyk, 257–278. Warszawa: Wydawnictwo CLC, 2017.
- Bonhoeffer, Dietrich. „Listy i notatki z więzienia”. W: Dietrich Bonhoeffer, *Wybór pism*, oprac. Anna Morawska, 229–277. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Modlitwy i wiersze więzienne*. Tłum. Kazimierz Wójtowicz. Kraków: Wydawnictwo Alleluja, 2005.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Psalmy. Modlitewnik Biblii*. Wprowadzenie. Wrocław: Wydawnictwo Księży Marianów, 2004.
- Browarny, Wojciech. „Biografia i powtórzenia. «Miejsca autobiograficzne» Tadeusza Różewicza”. W: *Próba rekonstrukcji. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*, red. Tomasz Kunz, Joanna Orska, 19–32. Kraków: EMG, 2014.
- Browarny, Wojciech. *W drodze. Wrocław śladami Tadeusza Różewicza*. Wrocław: Warstwy, 2021.
- Bursa, Andrzej. *Wiersze*. Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1958.
- Dakowicz, Przemysław. *Poeta (bez)religijny. O twórczości Tadeusza Różewicza*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015.
- Dąmbaska, Izydora. „O funkcjach semiotycznych milczenia”. W: Izydora Dąmbaska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, 93–105. Warszawa–Poznań–Toruń: PWN, 1975.
- Drzewucki, Janusz. *Lekcje u Różewicza*. Wrocław: Warstwy, 2018.
- Jędrzejek, Michał. *Bóg umarł. Dlaczego odchodzimy od religii*. Kraków: Znak, 2024.
- Kant, Immanuel. „Co to jest Oświecenie?”. Tłum. Adam Landman. W: Tadeusz Kroński, *Kant*, 164–173. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966.
- Kęder, Konrad C. „Martwa perspektywa. O wyprojektowanym tomie «Kat bez maski» Andrzeja Bursy”. W: *Interpretować dalej. Najważniejsze książki poetyckie lat 1945–1989*, red. Anna Kałuża, Alina Świeściak, 491–504. Kraków: Universitas, 2011.
- Łukasiewicz, Jacek. *TR*. Kraków: Universitas, 2012.
- Melville, Herman. *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*. Tłum. Adam Szostkiewicz. Warszawa: Sic!, 2009.
- Olszański, Grzegorz. *Pisane ciałem. Szkice o przygodach literatury i fotografii*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2025.
- Różewicz, Tadeusz. *Wybór poezji*, oprac. Andrzej Skrendo. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2016.
- Różewicz, Tadeusz. *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- Siatkowski, Zbigniew. „Wersyfikacja Tadeusza Różewicza wśród współczesnych metod kształtowania wiersza”. *Pamiętnik Literacki* 3 (1958): 119–150.

- Skrendo, Andrzej. „Wstęp”. W: Tadeusz Różewicz, *Wybór poezji*, oprac. Andrzej Skrendo, V–CLXII. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2016.
- Sławek, Tadeusz. *A jeśli nie trzeba się uczyć...* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2021.
- Śliwiński, Piotr. „Różewicz: na koniec”. W: *Próba rekonstrukcji. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*, red. Tomasz Kunz, Joanna Orska, 87–97. Kraków: EMG, 2014.
- Wat, Aleksander. *Wybór wierszy*, oprac. Adam Dziadek. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2008.
- Wierzbicki, Alfred Marek. *Szyszka pinii*. Kraków: Znak, 2024.

Speech of Gestures, Text of Repetitions. Tadeusz Różewicz’s *Learning to Walk Again*

Abstract

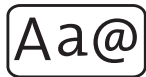
The core subject of this article is the analysis and interpretation of Tadeusz Różewicz’s (1921–2014) poem *Nauka chodzenia (Learning to Walk)*. Following the successive fragments and contexts of the poem, the author addresses the most important research problems unsolved in previous readings. Thus, he specifies the nature of the Polish poet’s inspiration by the work of Dietrich Bonhoeffer with particular reference to his poem *Nächtliche Stimmen in Tegel*, situates Różewicz’s work in the Polish historical-literary tradition, analyses other poems related to *Learning to Walk* from the volume *Wyjście (Exodus, 2004)*, juxtaposes the poem’s pronunciation with Tadeusz Sławek’s philosophy of unlearning, and finally explores the semantic dominant feature of the text, which is the theme of silence.

Keywords

Tadeusz Różewicz, Dietrich Bonhoeffer, learning, silence, poetry and philosophy, Tadeusz Sławek

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Piotr Bogalecki, „Mowa gestu, tekst powtórzeń. *Nauka chodzenia* Tadeusza Różewicza raz jeszcze”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 15–34. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-02.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 35–48
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-03



DIETRICH BONHOEFFER

JAROSŁAW PŁUCIENNIK*
Uniwersytet Łódzki

Bezreligijna niepiękna liturgia (od)chodzenia Tadeusza Różewicza

Streszczenie

W eseju podjęto próbę interpretacji motywu „odejścia” w wierszu *nauka chodzenia* Tadeusza Różewicza w świetle myśli Dietricha Bonhoeffera i Hannah Arendt. Autor podejmuje refleksję nad znaczeniem słowa „odszedł” w kontekście ludzkiej kondycji w świecie, w którym transcendentja przestała być oczywista. Kluczowe słowo „odszedł” staje się tu punktem wyjścia do rozważań o odpowiedzialności, samotności i dorosłości człowieka, który w obliczu postnietzscheańskiej „śmierci Boga” musi samodzielnie odnaleźć swoją drogę.

Choć Różewicz nie odwołuje się do Arendt wprost, w jego refleksji nad „światem dorosłym” Bonhoeffera pobrzmiewają pojęcia obecne w jej filozofii, co umożliwia powiązanie poetyckiej medytacji z pytaniami teologicznymi i antropologicznymi. Istotnym kontekstem interpretacyjnym staje się również kategoria „naśladowania”. Z przeprowadzonych rozważań wynika, że *nauka chodzenia* może być odczytana jako „nauka bezbożnej i bezreligijnej liturgii”.

Słowa kluczowe

Tadeusz Różewicz, Dietrich Bonhoeffer, bezreligijne chrześcijaństwo, niereligijna liturgia, chodzenie, odchodzenie

* Kontakt z autorem: jaroslaw.pluciennik@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0001-6984-7734.

Esej jest próbą interpretacji motywu „odejścia” w świetle myśli Dietricha Bonhoeffera i Hannah Arendt. Jako autor zastanawiam się przede wszystkim nad jednym słowem: „odszedł”¹. Czy odnosi się ono wyłącznie do Bonhoeffera – jak sugerowałaby gramatyczna spójność tekstu – czy może do Jezusa, do Boga, czy szerzej: do kondycji człowieka żyjącego w świecie, w którym transcendentja przestała być oczywista? „Odszedł” w języku polskim ma bogatą i wieloznaczną frazeologiczną moc. Najbardziej oczywiste i narzucające się konteksty kazałyby widzieć tutaj eufemistyczny synonim „śmierci”, a nie rozstania (jak w kontekstach relacyjnych: „odszedł ode mnie”, choć na horyzoncie może pojawić się przecież mistyczna relacja z *Pieśni nad Pieśniami*). To kluczowe słowo „odszedł” (ściślej: „wstał i odszedł”) wprowadza w tej poezji rozważania, jak się wydaje, o odpowiedzialności, samotności i dorosłości człowieka, który musi samodzielnie znaleźć swoją drogę w świecie postnietzscheańskiej śmierci Boga. Tak można hipotetycznie założyć. Słowo to, pojawiające się w wierszu Różewicza, staje się istotne dla refleksji nad nieobecnością Boga, nad dorosłością człowieka w świecie bez wyraźnych wskazówek transcendentnych oraz nad odpowiedzialnością, jaka na nim spoczywa. Różewicz nie mówi, zgodnie z dykcją Nietzschego, że Bonhoeffer umarł, został powieszony ani że Bóg umarł, lecz że Bonhoeffer (w domyśle: to on) „wstał i odszedł”. To subtelne, ale fundamentalne rozróżnienie otwiera przestrzeń wielowymiarowych interpretacji filozoficznych, teologicznych i egzystencjalnych².

¹ Tadeusz Różewicz, *nauka chodzenia = gehen lernen*, tłum. Karl Dedecius, Bernhard Hartmann, Andrzej Słomianowski, rys. Eugeniusz Get-Stankiewicz (Wrocław: Biuro Literackie, 2007), 64–72, „wstał i odszedł” znajduje się na stronie 72. Podstawowe źródła wiedzy o Bonhoefferze czytelnik znajdzie oczywiście w klasycznej pozycji: Anna Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy* (Warszawa, Kraków: Znak, 1970). Najlepsze ostatnie źródło biograficzne to moim zdaniem: Eric Metaxas, *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy: a Righteous Gentile vs. the Third Reich* (Nashville: Thomas Nelson, 2010). W ostatnim czasie ukazało się polskie wydanie: Josef Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer: wolność ma otwarte oczy*, tłum. Eliza Pieciul-Karmińska (Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, 2007). Całościową interpretację relacji między Różewiczem a Bonhoefferem, niekoniernie zgadzającą się z poniższym szkicem, czytelnik może znaleźć w: Przemysław Dakowicz, „Różewicz and Bonhoeffer. On the Margin of the Poem Learning to Walk by Tadeusz Różewicz”, *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica* 38 (2016), 8: 163–202.

² O teologii Bonhoeffera sporo już w Polsce pisano: Bogusław Milerski, *Religia a słowo: krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha* (Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Świętego Mateusza, 1994); Marcin Hintz, „Aktualność reformacyjnego przesłania we współczesnej etyce ewangelickiej”, *Gdański Rocznik Teologiczny* 11 (2017): 117–125; Marcin Hintz, Jarosław Płuciennik, „Język i działanie w tradycji protestanckiej”. *Zagadnienia Rodzajów Literackich / The Problems of Literary Genre* 62 (2019), 1: 153–162. O jego znaczeniu dla systematycznej teologii, zob. Natalie Knödel, „Theology for a World Come of Age: The Meaning of Dietrich Bonhoeffer for Doing Systematic Theology Today”, *New Blackfriars* 76 (Nov. 1995), 898: 507–519.

Gdyby Różewicz chciał wprost odnieść się do słynnego skrzydlatego słowa Nietzschego, trop prowadziłyby zapewne do jego *Wiedzy radosnej*, a raczej *La gaya scienza, czyli nauki radującej duszę*³. Tam można byłoby przywołać szaleńca, który w jasne przedpołudnie z lampą biega po rynku i woła, że „szuka Boga”, a następnie oznajmia, że „Bóg umarł” – zaraz po tym, jak pyta o (Różewiczowskie?) spadanie: „Czy ciągle nie spadamy? Czy nie lecimy w tył, w bok, w przód, na wszystkie strony? I czy w ogóle jest jeszcze jakaś góra i jakiś dół?”. Takie przywołanie nie jest pozbawione podstaw, bo jako czytelnicy Różewicza pamiętamy nasze/jego spadanie (w *Spadaniu* jako poemacie⁴ z 1968 r.). Kiedy się spada i upadnie, potrzeba wstania – i może chodzenia?

Jednak w wierszu Różewicza jest, że „wstał i odszedł”, i to Bonhoeffer, a nie Bóg, choć „szedł za Chrystusem” (a przecież Chrystus „odszedł”, to jest „umarł” na krzyżu). Wiersz Tadeusza Różewicza *nauka chodzenia* to nie tylko refleksja nad kondycją ludzką, ale również przestrzeń, w której poeta eksploruje – moim zdaniem – problem nieobecności Boga oraz odpowiedzialności człowieka w świecie, podobnie jak u „późnego Bonhoeffera”, pozbawionym *stricte* religijnych fundamentów. Odwołując się do koncepcji „świata dorosłego” Dietricha Bonhoeffera, podziału *vita activa* i *vita contemplativa* Hannah Arendt oraz do procesów sekularyzacji i ponownego zaczarowania świata, mój esej próbuje pokazać, jak Różewicz łączy poetycką refleksję z pytaniami teologicznymi i filozoficznymi.

Nauka chodzenia w świecie dorosłym

Bonhoeffer w swoich *Listach z więzienia*⁵, akcentuje, że życie w świecie, który „osiągnął dojrzałość”, wymaga od człowieka pełnej odpowiedzialności i samodzielności w kształtowaniu własnej drogi, bez potrzeby odwoływania się do Boga jako „hipotezy roboczej”.

³ Friedrich Nietzsche, *La gaya scienza czyli nauka radująca duszę*, tłum. Jerzy Korpanty (Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2020), 99, ale przede wszystkim 108–109.

⁴ Tadeusz Różewicz, „Spadanie, czyli o elementach wertykalnych i horyzontalnych w życiu człowieka współczesnego”, w: tegoż, *Poezja*, t. 2 (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988), 199–207. Wiersz pochodzi z *Twarzy trzeciej* z 1968 r.

⁵ Korzystam z wydania angielskiego w opracowaniu: Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison: An Abridged Edition*, z przedmową Petera Selby’ego (London: SCM Press, 2001). W czasie, gdy zapoznawałem się z tym ujęciem, nie znałem jeszcze polskiego tłumaczenia. Nie znam też języka niemieckiego na tyle, by korzystać z oryginałów. Koncepcja Bonhoefferowskiego „bezreligijnego chrześcijaństwa” przedstawiona jest na tle krytyki zarówno „liberalnej teologii”, jak i obrońców tradycyjnego chrześcijaństwa: „mitologiczne pojęcia” chrześcijaństwa powinny zostać zachowane, lecz zinterpretowane w taki sposób, aby wiara nie potrzebowała już religii jako swojego warunku (list do Bethgego z 8 VI 1944, s. 120). Następnie Bonhoeffer zadaje adresatowi pytanie, czy pozostaje jeszcze jakikolwiek grunt dla ustanowienia Kościoła, czy też owo ugruntowanie zniknęło bezpowrotnie (tamże, s. 121). W liście z 30 lipca, skierowanym do tego samego adresata, pojawia się już znacznie bardziej radykalne ujęcie, dotyczące „wypchnięcia” Boga — od czasów filozofii Kanta — poza obszar doświadczenia (s. 125). U Bonhoeffera jednak postać Chrystusa nigdy nie znika.

Świat ten nie potrzebuje Boga ani jako „hipotezy roboczej”, ani jako *deus ex machina*⁶, lecz wymaga od człowieka odpowiedzialności za własne czyny. W tym kontekście „nauka chodzenia” staje się metaforą życia w świecie, w którym człowiek musi odnaleźć własną drogę, nie liczyć na nadprzyrodzoną interwencję, lecz świadomie kształtować swoje istnienie.

To odróżnia „chodzenie” od innych form duchowego rozwoju, takich jak kontemplacja czy modlitwa, wiążących się z introspekcją i pasywnością. Chodzenie wymaga działania i zaangażowania, co czyni je bardziej dynamicznym wyrazem życia w *vita activa*. Kojarzy się także z metaforą egzystencjalną i konceptualną „życie to podróż”⁷.

Wybór chodzenia jako metafory u Różewicza jest znaczący, bo jest to także metafora myślenia i pisania, a więc jakby synteza aktywności i pasywności, zewnątrz i uwewnętrznienia. Chodzenia człowiek uczy się w pierwszym roku życia, nie w dojrzałości. Uczy się, próbując; nie pobiera się lekcji ani korepetycji – wyczuwamy chodzenie po omacku. Pisania uczymy się znacznie później, w pełnym świetle. Myślenia nieco wcześniej – może już wtedy, kiedy się rodzimy, choć tego nie pamiętamy. Jednak w wierszu Różewicza chodzenie jest tożsame z myśleniem i pisaniem, a w domyśle jest to pisanie literatury. Obraz się komplikuje. Wiersz rozpoczyna się od obrazu „pryczy” – symbolu brzydoty i ograniczenia, ale jednocześnie biernej kontemplacji – a kończy sielankowym obrazem „krainy młodości”, „ziemskiego raj” i „obłoków”. To zestawienie wskazuje na dualizm doświadczenia: z jednej strony statyczność, z drugiej – potencjalne odrodzenie w działaniu. Podczas gdy oddech, kluczowy dla uogólnionej filozofii Wschodu, symbolizuje harmonię wewnętrzną i skupienie na byciu, chodzenie reprezentuje aktywizm i zaangażowanie typowe dla zachodniego podejścia do życia. Jak wskazywał np. pochodzący z Kolkaty Rabindranath Tagore, Wschód akcentuje wewnętrzną, która w umyśle Zachodu jawi się jako *vita contemplativa*, Zachód natomiast kładzie większy nacisk na dynamizm, czyli *vita activa*⁸. Jest to uproszczenie, ale chyba uzasadnione, jeśli pamiętać o krytyce „dialektyki oświecenia” czy „krytyce instrumentalnego rozumu”⁹... W tym sensie chodzenie staje się aktem

⁶ Bonhoeffer, *Letters*, 125, wprost pojawia się sformułowanie *deus ex machina* w kontekście tzw. pytań ostatecznych.

⁷ Myślę tutaj o tych dość banalnych i niepoetyckich metaforach, o których pisali przed laty George Lakoff i Mark Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. Tomasz P. Krzeszowski (Warszawa: PIW, 1988).

⁸ Rabindranath Tagore, *Źródła kultury Indii*, tłum. Wanda Dynowska (Kraków: Vis-à-Vis Etiuda, 2020). Najlepsze podsumowanie aktywizmu zachodniego to zdanie: „Na Zachodzie ludzie zdają się być dumni z tego, że ujarzmiają i opanowują przyrodę; jakbyśmy żyli w świecie wrogim, któremu każdą rzecz potrzebną nam do życia trzeba wydzierać, jakbyśmy musieli zdobywać wszystko wielkim wysiłkiem wśród obcego i opornego środowiska” (s. 7).

⁹ Por. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, wstęp Marek J. Siemek (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1994). Theodor W. Adorno stwierdził w *Kulturkritik und Gesellschaft* (1951), że „pisanie poezji po Auschwitz jest barbarzyństwem” („Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch”). Jego słowa wyrażały przekonanie, że Zagłada

woli i świadectwem aktywnego uczestnictwa w rzeczywistości. Nauka chodzenia to zatem nie tylko fizyczne przemieszczanie się, ale także kształtowanie etycznego kierunku w świecie, w którym człowiek musi odnaleźć sens bez wyraźnej obecności Boga – sens działania w danym świecie.

Wiersz kończy się obrazem Bonhoeffera idącego za Chrystusem, gdzie motyw chodzenia zyskuje wymiar duchowy. Zamiast estetycznej wizji piękna Różewicz prowadzi czytelnika przez sielankową kiczowatość rajskości ku decyzji, by „skreślić jedno «wielkie słowo» w swoim wierszu, skreślić słowo «piękno»”. Decyzja ta może symbolizować odrzucenie piękna jako iluzji tego świata i koncentrację na prawdzie zawartej w prostocie, działaniu i odpowiedzialności – na byciu tu i teraz. Bonhoeffer w swoich, cytowanych już tutaj, *Listach z więzienia* podkreśla konieczność życia w świecie, który „osiągnął dojrzałość”, bez warunkowania wiary instytucjami religijnymi. W tym kontekście „nauka chodzenia” staje się metaforą autonomicznego życia w świecie, w którym człowiek musi odnaleźć własną drogę, nie liczyć na nadprzyrodzoną interwencję, podpórki i nauczycieli, lecz świadomie kształtować swoje istnienie. Poza zborem, poza zbiorowością.

Jeszcze raz powtórzę: podczas gdy oddech, kluczowy dla filozofii Wschodu, symbolizuje harmonię wewnętrzną i skupienie na byciu, chodzenie reprezentuje aktywizm i zaangażowanie typowe dla zachodniego podejścia do życia. Jak zauważa Hannah Arendt, cywilizacja Zachodu nabrała pełnego rozmachu w epoce nowożytności, wraz z odkryciem nowych kontynentów, wynalezieniem teleskopu oraz rewolucją religijną w postaci Reformacji¹⁰. Wyprawy statkami za Ocean to nowożytne „chodzenie”, podążanie za drogą. Wydarzenia te zmieniły sposób postrzegania prawdy: przestała być ona objawiana, a zaczęła być odkrywana i zdobywana. Różewicz, wprowadzając motyw chodzenia, w pewnym sensie wpisuje się w tę tradycję zachodniego dążenia do działania, eksploracji i kształtowania świata na własną odpowiedzialność. Nauka chodzenia to proces, w którym człowiek, pozbawiony przewodnictwa transcendentnego, musi samodzielnie nawigować – przechodzić – przez rzeczywistość.

podważała sens tradycyjnej sztuki i kultury. W późniejszych latach, m.in. w *Negatywnej dialektyce* (1966), Adorno złagodził to stanowisko, uznając, że poezja po Auschwitz jest możliwa, ale musi ulec radykalnej przemianie. Przykładem takiej nowej formy poezji jest twórczość Paula Celana, np. *Fuga śmierci*. Zob. Theodor W. Adorno, „Kulturkritik und Gesellschaft” (1951), w: tenże, *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt nad Menem: Suhrkamp, 1955); tenże, *Dialektyka negatywna*, tłum. i wstęp Krystyna Krzemieniowa, przy współpr. Sława Krzemienia-Ojaka (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1986). Habermas wprowadził to pojęcie w 1968 r., a później je udoskonalał. Por. Jürgen Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. Andrzej Maciej Kaniowski, przekład przejrzał Marek J. Siemek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999).

¹⁰ Zob. Hannah Arendt, *Kondycja Ludzka*, tłum. Anna Łagodzka (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010). O Bonhoefferze i Arendt pisano już przede mną: James Bernauer, „Bonhoeffer and Arendt at One Hundred”, *Studies in Christian-Jewish Relations* 2 (2007), 1: 77–85.

Bonhoeffer w swoich *Listach z więzienia* podkreśla konieczność „przechodzenia” przez rzeczywistość bez innych, bez Kościoła. To istotne *novum* w odniesieniu do wcześniejszych etapów rozwoju jego myślenia.

W utworze pojawia się postać Dietricha Bonhoeffera jako nauczyciela, który „mówił jeszcze, że trzeba żyć godnie na świecie bezbożnym, nie licząc na karę ani nagrodę”. Ta idea radykalnej dorosłości „bezbożnej” (w tym wypadku niekoniecznie niemoralnej), w której człowiek musi zaakceptować nieobecność Boga, jest kluczowym motywem twórczości Bonhoeffera i rezonuje w poezji Różewicza. Wiersz jest jednak czymś więcej niż refleksją teologiczną – zawiera autoironiczne spojrzenie na poetyckie „lekcje”, które autor pobierał nie tylko u poetów, lecz również u filozofów, dramatopisarzy i teologów.

Vita activa, vita contemplativa i polityczna pobożność

Bardzo intrygująca jest antropologiczna wizja Hannah Arendt przedstawiona w jej filozoficznym dziele *Kondycja ludzka*. Znajduje się tam jedno z najistotniejszych sformułowań dotyczących nowożytnej zmiany w myśleniu, która pojawiła się w wyniku splotu trzech doniosłych faktów kulturowych: odkryć geograficznych (np. odkrycie – poprzez „wyprawianie się”, płynięcie za Ocean, „chodzenie” – Ameryki), reformacji religijnej (Reformacja Lutra) oraz wynalazków astronomicznych (wynalezienie teleskopu). Te przełomowe wydarzenia zmieniły sposób postrzegania prawdy: przestała być ona objawiana, a zaczęła być odkrywana i zdobywana poprzez działanie. Prawda u Bonhoeffera również „nie objawia się” – ona „odchodzi...”, niczym Bóg w obłoku.

W tym kontekście Arendt rozróżnia trzy podstawowe rodzaje ludzkiej aktywności: pracę (*labor*), wytwarzanie (*work*) i działanie (*action*). Praca zarobkowa (*labor*) tworzy społeczeństwo konsumentów, lecz nie jest *sensu stricto* działaniem. Wytwarzanie (*work*) prowadzi do powstawania dzieł, instrumentów oraz rynku wymiany, ale dopiero działanie (*action*) wyraża w pełni sens życia człowieka. Działanie oznacza życie publiczne, interakcję z innymi oraz odpowiedzialność za wspólnotę. Najbardziej elementarną jego postacią jest chodzenie – bo przecież nie oddech, ten stanowi jedynie warunek bycia.

Dla Arendt życie czynne (*vita activa*) zyskuje szczególne znaczenie, gdy stanowi wyraz wolności i zaangażowania. W tym sensie metafora „chodzenia” w wierszu Różewicza może być rozumiana jako wezwanie do aktywności i poszukiwania sensu poprzez działanie. Poeta łączy refleksję nad życiem publicznym z osobistym doświadczeniem nieobecności Boga, wskazując na konieczność odnalezienia drogi w świecie, w którym człowiek staje się w pełni odpowiedzialny za własne życie.

Podział na *vita activa* i *vita contemplativa* u Hannah Arendt może być pomocny w analizie *Nauki chodzenia*. *Vita activa*, czyli życie czynne, obejmuje działanie i wspólnotowe zaangażowanie, natomiast *vita contemplativa* – życie kontemplacyjne – odnosi się do refleksji i introspekcji (myślenia i pisania, jak można sądzić). Wiersz Różewicza zdaje się łączyć oba te aspekty, ukazując człowieka w procesie nauki – zarówno zewnętrznej (chodzenie jako działanie), jak i wewnętrznej (kontemplacja sensu życia w obliczu nieobecności Boga).

Bonhoeffer, przedstawiony jako nauczyciel, mówi do poety: „zaczynj od początku, zaczynj jeszcze raz... naukę chodzenia, naukę pisania, czytania, myślenia”. Słowa te symbolizują konieczność stałego powracania do podstawowych pytań o kondycję ludzką i o miejsce Boga w świecie, w którym „trzeba się zgodzić, że Bóg odszedł z tego świata”.

Sekularyzacja, ponowne zaczarowanie świata i zastąpienie Boga Dobrem u Iris Murdoch

Proces sekularyzacji, o którym pisał Max Weber, oznacza „odczarowanie świata”, czyli eliminację nadprzyrodzonych wyjaśnień oraz tradycyjnych struktur religijnych¹¹. Jednak – jak zauważa Charles Taylor – proces „ponownego zaczarowania”¹² wprowadza nową dynamikę: w świecie pozbawionym oczywistej obecności Boga pojawiają się inne formy duchowości, oferujące nowe sposoby odnajdywania sensu. Wiersz Różewicza w tym kontekście można odczytać jako próbę uchwycenia przestrzeni, w której duchowość nie wynika już z transcendencji, lecz z odpowiedzialności, działania i relacji międzyludzkich, wskazując na możliwość odkrycia *sacrum* w codziennym życiu – niejako horyzontalnie. Taylor podkreśla również, że poezja przynosi zjawisko „ponownego zaczarowania” świata, w którym ludzie poszukują nowych form duchowości i sensu w relacji z kosmosem. Wiersz Różewicza balansuje między tymi biegunami: z jednej strony ukazuje świat, w którym tradycyjny Bóg zniknął, z drugiej – sugeruje możliwość odkrycia nowej duchowości w życiu codziennym i w relacjach międzyludzkich. Dla Różewicza religia nie zniknęła zupełnie, o czym świadczy choćby jego decyzja o pochówku na cmentarzu ewangelickim przy Świątyni Wang w Karpaczu.

¹¹ Podążam tutaj późną interpretacją idei Weбера z początku XX wieku, autorstwa Charlesa Tylora. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts; London: Belknap Press, An Imprint of Harvard University Press, 2007), w wielu miejscach.

¹² Re-enchantment jako pojęcie pojawia się u Taylora w innej książce: Charles Taylor, *Cosmic Connections: Poetry in the Age of Disenchantment* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, An Imprint of Harvard University Press, 2024), 90 i 413. Wszystko w kontekście uniwersalnej ludzkiej potrzeby „kosmicznej relacji” (ang. *cosmic connection*), s. IX.

W kontekście tej przemiany u Różewicza (1921–2014) warto odwołać się do myśli jego niemal rówieśnicy, Iris Murdoch (1919–1999), która proponowała zastąpienie Boga Dobrem¹³. Bonhoeffer napisał w więzieniu również wiersz *Siła dobrego*¹⁴. Dla Murdoch Dobro jest transcendentne, ale nie wymaga nadprzyrodzonych fundamentów. Zamiast tradycyjnej religii akcentowała ona moralną autonomię człowieka, którego etyczne życie polega na dążeniu do Dobra i przekraczaniu własnego ego. W wierszu Różewicza – szczególnie w obrazach takich jak „las zasadzonych ręką Sprawiedliwych drzew” – dostrzegalny jest podobny pogląd: działania ludzkie, ukierunkowane na sprawiedliwość i współczucie, mogą stać się przestrzenią doświadczenia duchowego, choć niekoniecznie religijnego. I z pewnością niekoniecznie związanego z jedną religią.

Opis „cienia drzew w małej piwiarni” podkreśla dwoistość współczesnej egzystencji: z jednej strony upamiętnienie heroicznych czynów, z drugiej – ironiczne spojrzenie na komercjalizację tragedii historycznych. Ta dwoistość wskazuje na paradoks ponowoczesnego świata, w którym wartości moralne i duchowe muszą być na nowo zdefiniowane, a Dobro staje się centralnym punktem odniesienia, zastępując tradycyjną jedną religię.

Naśladowanie Bonhoeffera i etyka aktywizmu

Mniej więcej w tym samym czasie co klasyczne dzieła antropologiczne, takie jak *Wzory kultury* Ruth Benedict, powstawało jedno z najważniejszych dzieł Dietricha Bonhoeffera, *Naśladowanie (Nachfolge, 1937)*¹⁵. Bonhoeffer, jako teolog i członek niemieckiego ruchu oporu antynazistowskiego, nie tylko krytykował instytucjonalny Kościół Trzeciej Rzeszy już w 1933 roku, zaraz po dojściu Hitlera do władzy, lecz także zaproponował w tym dziele radykalną wizję chrześcijaństwa jako zaangażowania moralnego i politycznego.

¹³ Iris Murdoch, *Prymat dobra*, tłum. i wstęp Andrzej Pawelec (Kraków: Znak, 1996). Wydaje się, że zbliża ją to do Bonhoeffera, na którego zresztą się powołuje (o egzystencjalizmie i relacji do niego zob. tamże, s. 55). „Właściwym gruntem dla moralności jest jakiś rodzaj mistyki, jeśli rozumiemy ją jako wolną od dogmatyczności, ze swej istoty nieokreśloną formę wiary w realność Dobra, która sporadycznie łączy się z doświadczeniem”. Znamienne, że zaraz potem Murdoch przywołuje figurę „zaczynego wieśniaka”, który „wie”, mimo zaniku aparatury teologicznej (tamże, s. 95); zob. także omówienie relacji Murdoch do Bonhoeffera w: Paul S. Fiddes, *Iris Murdoch and the Others: A Writer in Dialogue with Theology* (London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: T&T Clark, 2021); Iris Murdoch, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature* (London: Penguin, 1999).

¹⁴ Bonhoeffer, *Letters*, 151. Wiersz kończy ten tom.

¹⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. Joanna Kubaszczuk (Katowice: Wydawnictwo CLC, 2017). Tutaj także Tadeusz Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*, 9–23 (tekst z 1971 r.).

Pomimo swojej fascynacji Tomaszem à Kempis, autorem *Naśladowania Chrystusa* i ruchem „nowej pobożności” (inspiracji dla całej Reformacji)¹⁶, Bonhoeffer w swoich późniejszych rozważaniach wyraźnie odszedł od rytualnej religijności swojego Kościoła. Chociaż Tomasz à Kempis akcentował życie kontemplacyjne i mistyczne przeżywanie komunii świętej, które można przypisać religijności *sigh* (współczucia z cierpiącym Chrystusem-człowiekiem), Bonhoeffer zaproponował koncepcję chrześcijaństwa pozbawionego rytuałów. W świecie, w którym Bóg „odszedł”, życie duchowe nie opiera się już na sakramentach, lecz na „politycznej dobroci” i odpowiedzialnym działaniu w świecie. Warto jednak podkreślić, że zarówno liturgia sakramentalna, jak i „liturgia chodzenia” jest działaniem religijnym, swoistym obrzędem¹⁷.

W tym kontekście warto przypomnieć, że „naśladowanie” oznaczało dla Bonhoeffera nie tylko duchową dyscyplinę, lecz także gotowość do podejmowania trudnych decyzji, w tym sprzeciwiania się złu w każdej postaci – nawet poprzez działania tak radykalne, jak planowanie zamachu na Hitlera. Tadeusz Różewicz w swoim wierszu nawiązuje do tej idei naśladowania, ukazując Bonhoeffera jako nauczyciela, który uczył „nauki chodzenia” – metafory naśladowania Chrystusa w świecie bez Boga. Poeta, podobnie jak Bonhoeffer, wskazuje na konieczność życia w odpowiedzialności i zaangażowaniu, nawet jeśli oznacza to etycznie trudne wybory. Różewicz odwołuje się również do różnych aspektów kondycji ludzkiej, które można interpretować w świetle podziału religijności *cry*, *try*, *sigh*, zaproponowanego przez Bernda Wannenwetscha w analizie poezji Dietricha Bonhoeffera¹⁸. Podział ten ukazuje trzy sposoby relacji człowieka z Bogiem i światem:

Cry („wołanie”). To religijność zdominowana przez desperackie wołanie o pomoc. Człowiek, który doświadcza kryzysu, zwraca się do Boga z głębi cierpienia, szukając wybawienia. Można powiedzieć, że jest to bardzo ludzka, krzykliwa – i zarazem egoistyczna – forma religijności.

¹⁶ Zob. Zimmerling Peter, „The special contour of Bonhoeffer’s mysticism: Thomas à Kempis as driving force of Dietrich Bonhoeffer”, *Evangelische Theologie* 77 (2017), 1. Autor relacjonuje m.in., jak bardzo egzemplarz *O naśladowaniu Chrystusa* posiadany przez Bonhoeffera był najeżony adnotacjami. W latach trzydziestych Bonhoeffer podarował *Imitatio Christi* swojej babci z okazji dziewięćdziesiątych urodzin. Jak wynika z jej listu, była ona poruszona tym prezentem i chętnie czytała fragmenty dzieła każdego ranka. Korzystam tu z wydania nienaukowego: Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa* (Lublin: Wydawnictwo Kurii Biskupiej, 1986).

¹⁷ Por. Bernd Wannenwetsch, *Political worship* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2009), także: Hans Boersma, rec. z *Political Worship: Ethics for Christian Citizens by Bernd Wannenwetsch*. Oxford: Oxford University Press, 2004, *Calvin Theological Journal* 39 (2004), 2: 386–389.

¹⁸ Bernd Wannenwetsch, „‘Christians and Pagans’ Towards a Trans-Religious Second Naïveté or How to be a Christological Creature”, w: *Who am I?: Bonhoeffer’s Theology through his Poetry*, red. Bernd Wannenwetsch (London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2009).

Try („próba”). Ten aspekt jest odzwierciedleniem przekonania, że Bóg jest obecny i działa w świecie. Człowiek, mimo trudów, podejmuje próby życia opierając się na wierze, uznając Bożą obecność za fundament swoich działań. Wyrażenia takie jak *In God We Trust* czy *Gott mit uns* są odmianami tego *try*, podkreślającymi zaufanie do Bożego prowadzenia. Przekonanie to wyraża biblijna formuła: „Jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8,31). Wiara w obecność Boga nadaje sens i siłę ludzkim wysiłkom, nawet w obliczu przeciwności; w ten sposób duchowy wymiar „próby” staje się narzędziem przewycięzania niepewności i trudów życia.

Sigh („westchnienie”) oznacza współczucie z cierpiącym Chrystusem-człowiekiem. W tym aspekcie człowiek solidaryzuje się z cierpieniem innych, odnajdując w tym wyraz naśladowania Chrystusa. Jest to forma religijności najbardziej uniwersalna, obecna także w tradycjach nieisteistycznych.

Różewicz wprowadza motywy, które można przypisać właściwie tylko kontemplacji cierpienia i współczucia, ale także wynikającego z nich działania – w interpretowanym tu fragmencie wiersza ujawnia się *sigh* jako forma solidarności z cierpiącym.

Koncepcja „taniej łaski” – religii pozbawionej wymagającego naśladowania Chrystusa, łatwej do pogodzenia zarówno z *cry*, jak i *try* – była dla Bonhoeffera zaprzeczeniem autentycznej wiary. „Naśladowanie” oznaczało dla niego nie tylko duchową dyscyplinę, lecz także gotowość do podejmowania trudnych decyzji, w tym sprzeciwu wobec zła w każdej postaci.

Etyczne dylematy aktywizmu – pójście za Mojżeszem a pójście za Chrystusem

Nieprzypadkowo w wierszu o Mojżeszu Bonhoeffer przedstawił go jako umierającego, a nie jako wodza-przewodnika¹⁹. Różewicz przedstawia w swoim poemacie (sic?) Bonhoeffera, który „odszedł”. Skupienie Bonhoeffera na momencie śmierci Mojżesza podkreśla pokorę tej postaci oraz akceptację jej własnych ograniczeń, a także dystans wobec triumfalistycznego modelu przywództwa. Bonhoeffer, koncentrując się na końcu życia proroka, wskazuje na uniwersalną prawdę: prawdziwe człowieczeństwo ujawnia się w chwilach, gdy władza i prawo ustępują miejsca refleksji nad sensem życia i odpowiedzialnością (choć także nad misją). Wizja Mojżesza jako postaci bliskiej człowiekowi, a nie monumentalnego lidera, harmonizuje z centralnym motywem wiersza Różewicza, jakim jest nauka chodzenia w świecie wymagającym od człowieka dojrzałości i odwagi. Mojżesz w interpretacji Bonhoeffera to postać, która osiąga pełnię swojego człowieczeństwa nie przez triumf, lecz przez pokorę

¹⁹ Zob. Interpretację tego wątku w: Jarosław Płuciennik, *Odwaga poetyki* (Łódź: WUŁ, 2019), 24–39.

i akceptację własnych ograniczeń (nie może triumfalnie wkroczyć do Ziemi Obiecanej, umiera przed wejściem jego ludu do tej ziemi). Ten wybór podkreśla różnicę między tradycyjnym pojmowaniem przywództwa a duchowym naśladowaniem Chrystusa poprzez współodczuwanie z cierpieniem człowieka.

Pójście za Mojżeszem oznaczało podążanie za prawodawcą, który prowadził lud wybrany przez pustynię ku Ziemi Obiecanej, kładąc nacisk na posłuszeństwo i wspólnotę zbudowaną wokół prawa. Mojżesz symbolizuje przewodnika, którego misja polega na zjednoczeniu narodu i wypełnieniu Bożych obietnic. Tymczasem pójście za Chrystusem, w interpretacji Bonhoeffera, oznacza inne obszary znaczeń: wymaga od jednostki indywidualnego zaangażowania, gotowości do poświęcenia oraz otwartości na niepewność, niekiedy tragiczną. Chrystus nie daje gotowego prawa ani ziemskiego celu; naśladowanie Go oznacza raczej życie w służbie innym, często wbrew ustanowionym normom i strukturom.

Różewicz w swoim wierszu wprowadza Bonhoeffera, który „wstał i odszedł, szedł za Chrystusem”. Obraz ten kontrastuje z tradycyjnym wzorem Mojżesza jako wodza, sugerując, że naśladowanie Chrystusa wymaga innego rodzaju odwagi i odpowiedzialności. Chrystus prowadzi swoich naśladowców nie do konkretnego miejsca, lecz ku życiu pełnego miłości i solidarności z cierpiącymi. Jest to życie dla innych – ku śmierci i pomimo niej.

Porównanie *Naśladowania Chrystusa* Tomasza à Kempis z *Nachfolge* Bonhoeffera rzuca światło na odmienne rozumienia duchowości i naśladowania Chrystusa. Tomasz à Kempis kładł nacisk na życie kontemplacyjne, oddzielone od świata, natomiast Bonhoeffer wzywał do aktywnego działania w świecie jako formy naśladowania Chrystusa. Aktywne działanie – wedle Różewicza – staje się liturgią chodzenia, pozbawioną piękna i religijności rozumianej jako wyłączająca wspólnotowość. Chrystus w wizji Bonhoeffera nie daje gotowego prawa ani ziemskiego celu; naśladowanie Go oznacza raczej zwykłe chodzenie, myślenie, czytanie i pisanie, wyrastające ze wspólnotowego *sigh*, czyli „tęsknego i empatycznego wzdychania”, a więc współodczuwania. Myślenie także staje się liturgią – podobnie jak czytanie i pisanie: może nie bezbożną, lecz bezreligijną, to znaczy bezkościelną.

Istotnym pytaniem, obecnym w wierszu Różewicza, jest kwestia granic aktywizmu: czy chrześcijanin, nawet bezreligijny, może uzasadniać działania takie jak spiskowanie przeciwko tyranii? Bonhoeffer, zaangażowany w spisek przeciwko Hitlerowi, stanowi przykład radykalnego podejścia do odpowiedzialności moralnej w obliczu zła. W jego hipotetycznej, spełnionej w „odejściu” teologii działanie – nawet tak ostateczne jak zamach – może zostać uznane za etycznie konieczne, jeśli wynika z miłości bliźniego i troski o sprawiedliwość. Różewicz w swoim wierszu nie rozwija tej kwestii bezpośrednio, jakby uznawał ją za oczywistą (choć wcześniej odnosi się pogardliwie do Hitlera): w świecie bez wyraźnej obecności Boga odpowiedzialność za działanie spoczywa w całości na człowieku. *Nauka chodzenia* staje się

zatem również nauką podejmowania trudnych decyzji wyboru dobra, które mogą nie mieścić się w tradycyjnych kategoriach etycznych. W tym kontekście „nauka chodzenia” jest nie tylko metaforą życia, lecz także wezwaniem do naśladowania Chrystusa poprzez odpowiedzialne działanie w świecie wymagającym odwagi w wyborze dobra i etycznej jasności. Słowa „skreśl jedno «wielkie słowo» w swoim wierszu, skreśl słowo «piękno»” są kluczem do rozumienia nowej duchowości, odrzucającej estetyczne iluzje na rzecz autentycznej odpowiedzialności. W tym sensie zasadne okazuje się odwołanie do filozofii Iris Murdoch i jej interpretacji myśli Platona²⁰. Choć można przypuszczać, że dla Różewicza istniała gdzieś na horyzoncie także perspektywa minimalnie religijna (czemu sprzyja przywoływany już późniejszy wybór formy pochówku).

Podsumowanie

Wiersz Tadeusza Różewicza *nauka chodzenia* stanowi refleksję nad kondycją ludzką w świecie pozbawionym oczywistej obecności Boga. Odwołując się do myśli Dietricha Bonhoeffera – interpretowanej w świetle pism Hannah Arendt oraz analiz procesów sekularyzacji i ponownego zaczarowania świata – Różewicz ukazuje, że życie w „dorosłym świecie” wymaga zarówno aktywności, jak i kontemplacji. Nauka chodzenia staje się metaforą dojrzewania duchowego i moralnego, dokonującego się w świecie na nowo odkrywanym przez człowieka: odpowiedzialnego, wolnego i zaangażowanego w życie innych. Jest to nauka bezbożnej i bezreligijnej liturgii – choć nie bez Chrystusa.

Bibliografia

- Ackermann, Josef. *Dietrich Bonhoeffer: wolność ma otwarte oczy*. Tłum. Eliza Pieciul-Karmińska. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, 2007.
- Adorno, Theodor W. „Kulturkritik und Gesellschaft”. W: Theodor W. Adorno, *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft*, 27–50. Frankfurt nad Menem: Suhrkamp, 1955.
- Adorno, Theodor W. *Dialektyka negatywna*. Tłumaczenie i wstęp Krystyna Krzemieniowa, przy współpracy Sława Krzemienia-Ojaka. Warszawa: PWN, 1986.
- Arendt, Hannah. *Kondycja ludzka*. Tłum. Anna Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010.
- Bernauer, James. „Bonhoeffer and Arendt at One Hundred”. *Studies in Christian-Jewish Relations* 2 (2007), 1: 77–85.

²⁰ Iris Murdoch, *The Fire & the Sun: why Plato Banished the Artists* (Oxford: Clarendon Press, 1977). „Artyści interesują się tym, co złożone i podstawowe, a nie tym, co proste i dobre” (s. 6).

- Boenheffer, Dietrich, *Letters and Papers from Prison. An Abridged Edition*. Preface by Peter Selby. London: SCM Press, 2001.
- Boenheffer, Dietrich. *Naśladowanie*. Tłum. Joanna Kubaszczyk. Katowice: Wydawnictwo CLC, 2017.
- Boersma, Hans. Rec. z *Political Worship: Ethics for Christian Citizens by Bernd Wannewetsch*. Oxford: Oxford University Press, 2004. *Calvin Theological Journal* 39 (2004), 2: 386–389.
- Dakowicz, Przemysław. „Różewicz and Bonhoeffer. On the Margin of the Poem *Learning to Walk* by Tadeusz Różewicz”. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica* 38 (2016), 8: 163–202.
- Fiddes, Paul S. *Iris Murdoch and the Others: A Writer in Dialogue with Theology*. London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney: T&T Clark, 2021.
- Habermas, Jürgen. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. Tłum. Andrzej Maciej Kaniowski. Przekład przejrzał Marek J. Siemek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
- Hintz, Marcin, Jarosław Płuciennik. „Język i działanie w tradycji protestanckiej”. *Zagadnienia Rodzajów Literackich / The Problems of Literary Genre* 62, 1 (2019), 1: 153–162.
- Hintz, Marcin. „Aktualność reformacyjnego przesłania we współczesnej etyce ewangelickiej”. *Gdański Rocznik Teologiczny* 11 (2017): 117–125.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno. *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz, wstęp Marek J. Siemek. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1994.
- Lakoff, George, Mark Johnson. *Metafory w naszym życiu*. Tłum. Tomasz P. Krzeszowski. Warszawa: PIW, 1988.
- Metaxas, Eric. *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy: A Righteous Gentile vs. the Third Reich*. Nashville: Thomas Nelson, 2010.
- Milerski, Bogusław. *Religia a słowo: krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*. Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Świętego Mateusza, 1994.
- Morawska, Anna. *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*. Warszawa, Kraków: Znak, 1970.
- Murdoch, Iris. *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. London: Penguin, 1999.
- Murdoch, Iris. *Prymat dobra*. Tłumaczenie i wstęp Andrzej Pawelec. Kraków: Znak, 1996.
- Murdoch, Iris. *The Fire & the Sun: Why Plato Banished the Artists*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya scienza czyli nauka radująca duszę*. Tłum. Jerzy Korpanty. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2020.
- Płuciennik, Jarosław. *Odwaga poetyki*. Łódź: WUŁ, 2019.
- Różewicz, Tadeusz. „Spadanie, czyli o elementach wertykalnych i horyzontalnych w życiu człowieka współczesnego”, 199–207. W: Tadeusz Różewicz, *Poezja*. T. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988.
- Różewicz, Tadeusz. *nauka chodzenia = gehen lernen*. Tłum. Karl Dedecius, Bernhard Hartmann, Andrzej Słomianowski, rys. Eugeniusz Get-Stankiewicz. Wrocław: Biuro Literackie, 2007, 64–72.



- Tagore, Rabindranath. *Źródła kultury Indii*. tłum. Wanda Dynowska. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2020.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts; London: Belknap Press, An Imprint of Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. *Cosmic Connections: Poetry in the Age of Disenchantment*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, An Imprint of Harvard University Press, 2024.
- Tomasz à Kempis. *O naśladowaniu Chrystusa*. Lublin: Wydawnictwo Kurii Biskupiej, 1986.
- Wannenwetsch, Bernd. „Christians and Pagans’ Towards a Trans-Religious Second Naïveté or How to be a Christological Creature”, 175–196. W: *Who am I? Bonhoeffer’s Theology through his Poetry*, red. Bernd Wannenwetsch. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2009.
- Wannenwetsch, Bernd. *Political Worship*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.
- Zimmerling, Peter. „The Special Contour of Bonhoeffer’s Mysticism: Thomas à Kempis as Driving Force of Dietrich Bonhoeffer”. *Evangelische Theologie* 77 (2017), 1: 6–18.

The Irreligious and Unbeautiful Liturgy of Learning to Leave by Tadeusz Różewicz

Abstract

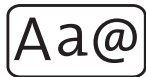
The essay offers an interpretation of the motif of “departure” in Tadeusz Różewicz’s poem *Learning to Walk* in light of the thought of Dietrich Bonhoeffer and Hannah Arendt. The author reflects on the meaning of the word “departed” within the context of the human condition in a world where transcendence is no longer self-evident. This keyword serves as a starting point for considerations of responsibility, solitude, and adulthood in a post-Nietzschean world, where one must find one’s path after the “death of God.” Although Różewicz does not explicitly refer to Arendt, his reflection on Bonhoeffer’s “adult world” resonates with Arendt’s concepts, allowing poetic meditation to merge with theological and philosophical inquiry. The notion of “following” also becomes an important context for the analysis. The essay concludes that “learning to walk is learning a godless and nonreligious liturgy.”

Keywords

Tadeusz Różewicz, Dietrich Bonhoeffer, non-religious Christianity, non-religious liturgy, walking, departing

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Jarosław Płuciennik, „Bezreligijna niepiękna liturgia (od)chodzenia Tadeusza Różewicza”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 35–48. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-03.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 49–65
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-04



DIETRICH BONHOEFFER

KS. ANDRZEJ DRAGUŁA*
Uniwersytet Szczeciński

Dwie lekcje u pastora Bonhoeffera

Streszczenie

W artykule podjęto temat związków między wierszem Tadeusza Różewicza *nauka chodzenia* a teologią luteranckiego teologa i pastora Dietricha Bonhoeffera. Różewicz przejmując od Bonhoeffera dwie idee: naśladowania Chrystusa oraz chrześcijańskiego dojrzewania, spowodowanego odejściem Boga. Narzędziem teologicznego opisu religijno-poetyckiej drogi obu autorów są dwie kategorie wzięte z teologii protestanckiej: *fides directa* i *fides reflecta*. Zarówno w przypadku Bonhoeffera, jak i Różewicza obserwujemy proces przejścia od wiary nieświadomej, bezpośredniej do wiary świadomej, zreflektowanej. Bonhoeffera doprowadził ten proces do idei chrześcijaństwa bezreligijnego, natomiast Różewicza do koncepcji nieobecności Boga z powodu Jego odejścia (ale nie śmierci). Obaj autorzy przechodzą od koncepcji Boga jako koniecznej hipotezy do Boga jako osoby. Różewicz wykorzystuje myśl Bonhoeffera do opisu własnego doświadczenia religijnego.

Słowa kluczowe

Tadeusz Różewicz, Dietrich Bonhoeffer, chrześcijaństwo bezreligijne, luteranizm, idea naśladowania, teologia apofatyczna

* Kontakt z autorem: andrzej.dragula@usz.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3287-3119.

W Różewiczowskiej *nauce chodzenia*¹ można rozpoznać dwa Bonhoefferowskie tropy, dwie – jak mówi sam poeta – „lekcje u pastora Dietricha Bonhoeffera”. Pierwsza to konieczność dojrzewania spowodowanego odejściem Boga, druga to wezwanie do naśladowania Chrystusa. W wierszu Różewicza te dwie idee pojawiają się w tej właśnie kolejności: odejście Boga i konieczność naśladowania Chrystusa w świecie, z którego Bóg odszedł. U Bonhoeffera te teologiczne koncepcje rodzą się w odwrotnej kolejności: najpierw – jeszcze przed wojną i uwięzieniem – pojawia się idea naśladowania, a następnie – już w więzieniu – koncepcja tak zwanego chrześcijaństwa bezreligijnego, bliska teologii nieobecności Boga. Obie te myśli Różewicz traktuje jako lustra, w których odbija się jego – jeśli można tak powiedzieć – teologiczny los, religijne ocalenie. Jest ono iście Bonhoefferowskie: bezreligijne, apofatyczne, pozbawione piękna wiary. Ale czy mogłoby być inne?

Wspólnota drogi

Przy pierwszej lekturze tytuł *nauka chodzenia* skierować może myśli odbiorcy do idei dzieciństwa, wszak to właśnie wtedy mały człowiek uczy się chodzić. Różewicz sytuuje tytułową naukę chodzenia w szerszym – jeśli można tak powiedzieć – kontekście edukacyjnym. Bonhoeffer zaprasza go, by zaczął „naukę chodzenia / pisanie czytania / myślenia”. Owszem, chodzenie, pisanie, czytanie, myślenie – to czynności „pierwsze”, właściwe dla wieku dziecięcego, to zdolności, których nabywamy w początkowym procesie edukacji. Czyżby Bonhoeffer – niczym Chrystus w nocnej rozmowie z Nikodemem (por. J 3,1–21) – zachęcał go, aby się powtórnie urodził, a potem przeżył nowe duchowe dzieciństwo, naznaczone innymi krokami, innym charakterem pisma, innym czytaniem i myśleniem?

Luterański teolog, z którym poeta rozmawia we Wrocławiu, siedząc „w cieniu drzew / w małej piwiarni koło kościoła / świętej Elżbiety”, zachęca Różewicza do ponownej nauki chodzenia słowami: „zaczynij od początku / zaczynij jeszcze raz”. To wezwanie mogło w Różewiczu zrodzić pytanie podobne do tego, jakie w rozmowie z Jezusem sformułował Nikodem: „Czyż [człowiek] może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?” (J 3,4). Na to hipotetyczne pytanie rozmówca Różewicza mógłby odpowiedzieć, przypominając, że teologia luterańska rozróżnia dwa odrębne akty wiary: *fides directa* (wiara bezpośrednia) od *fides reflecta* (wiara odbita). Ten pierwszy akt odnosi się do wiary, która zostaje wszczepiona w świadomości dziecka przy chrzcie, choć długo pozostaje nieświadoma. Ten drugi odnosi się do świadomego aktu wiary, aktu „zreflektowanego”, co znaczy nie tylko – dosłownie – „odbitego” wobec pierwszego,

¹ Wiersze Tadeusza Różewicza cytowane są wg wydania: Tadeusz Różewicz, *Wybór poezji*, wstęp i oprac. Andrzej Skrendo (Wrocław: 2016), 595–595 (*bez*), 873–880 (*nauka chodzenia*).

ale także uświadomionego². Takie ma być owo nowe duchowe chodzenie, pisanie, czytanie, myślenie – zreflektowane, uświadomione.

Z tych wszystkich czynności, do których poetę zachęca luterkański teolog, to właśnie „chodzenie” jest najbardziej teologicznie nacechowane. Trzeba pamiętać, że pierwsi chrześcijanie nie myśleli o sobie jak o wyznawcach jakiejś nowej religii. To czciciele bóstw rzymskich czy greckich byli religijni w ówczesnym znaczeniu *religio* jako jednej ze struktur cywilnych państwa, kultu integrującego społeczeństwo³. Wyznawcy Chrystusa byli „ateistami od wszystkich fałszywych bogów”, a więc przede wszystkim od grecko-rzymskiego panteonu bóstw. Dwukrotnie w *Dziejach Apostolskich* chrześcijaństwo jest natomiast nazwane „drogą”, która jest udziałem naśladowców Chrystusa (Dz 9,2; 18,25). W tym kontekście „chodzenie” staje się synonimem bycia uczniem. Jak pisze Ubaldo Terrinoni, „Jezus jest nauczycielem, który proponuje samego siebie, uczeń zaś podąża za Nim. W szkole Jezusa nie proponuje się doktryny, lecz raczej model życia i postępowania, duchowy szlak dla wędrowni człowieka. Być uczniem Jezusa znaczy podążać za Nim, iść Jego śladem [...]”⁴.

Biblijna teologia „chodzenia” wyrasta z kilku czasowników, które tworzą szeroką panoramę znaczeń. Zaczniemy od najważniejszego, jakim jest grecki czasownik *akóloutheo*, który tłumaczony jest zazwyczaj jako ‘iść za kimś, towarzyszyć, naśladować’. Pochodzi on od rzeczownika *kéleuthos*, czyli ‘droga, ścieżka’. Akolita, tłumaczony czasami na język polski jako ‘towarzysz’, to dosłownie ‘idący tą samą drogą’. Czasownik ten pojawia się choćby tam, gdzie ewangelista opisują reakcję uczniów na powołanie (Mt 4,20; Mt 4,22), tłumy ciągnące za Jezusem (Mt 8,1), a także gdy Jezus mówi o warunkach niesienia krzyża (Mt 10,38) czy też, gdy zaprasza bogatego młodzieńca, by za Nim poszedł (Mt 19,21).

I choć czasownik ten oznacza pierwotnie wspólne kroczenie, maszerowanie w czyimś towarzystwie, to w zależności od kontekstu *akóloutheo* może nabierać sensów metaforycznych. Wtedy nie odnosi się już tylko do fizycznie rozumianej drogi i wspólnej podróży od jednego punktu na mapie do drugiego, ale nabiera wymiaru teologicznego, wskazuje na duchową

² Dietrich Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia”, w: tegoż, *Wybór pism* (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970), 270; zob. David W. Congdon, *The God Who Saves: A Dogmatic Sketch* (Eugen, Oregon: Cascade Books, 2016).

³ „Religia rozumiana jako *religio* w Imperium miała znaczenie przede wszystkim polityczne: oznaczała system rytuałów i symboli określających tożsamość społeczeństwa; było to bliskie temu, co dzisiejsza socjologia nazywa religią obywatelską (*civil religion*) [...]; jej przeciwieństwem było *superstitio* (zabobon) – obrzędy innych. [...] Chrześcijaństwo do roli *religio* przygotowywało się dopiero od IV stulecia po Chrystusie”. Tomáš Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa? Odwaga do zmiany*, tłum. Tomasz Maćkowiak (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022), 67–68.

⁴ Ubaldo Terrinoni, *Nauczanie ewangeliczne w zarysie*, tłum. Renata Jaremkó (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000), 27–28.

wędrowkę człowieka. A stąd już niedaleko do idei naśladowania. Kiedy Różewicz pisał o Bonhoefferze, że „szedł za Chrystusem / naśladował Chrystusa”, to nie była zbędna redundancja, choć wydać się może, że „iść za kims” i „naśladować” znaczeniowo leżą tak blisko siebie.

Naśladowanie jako porażka

Nachfolge czyli *Naśladowanie* ukazuje się w roku 1937 w Monachium. Ten teologiczny traktat Bonhoeffer pisał w latach 1935–1937, gdy prowadził tajne seminarium kaznodziejskie w Finkenwalde (dzisiaj Szczecin Zdroje). Anna Morawska nazwała tę książkę „osobistym «remanentem duchowym» z lat walki kościelnej”⁵. Jak zauważa biografka, te teologiczne płodne intuicje, które Bonhoeffer wyraził w *Naśladowaniu*, „rodziły się jednak wyraźnie i dojrzewały w całkiem prywatnym borykaniu się z własną dolą przez człowieka, w którego subiektywnym osądzie owa dola musiała wyglądać jak jedna długa frustracja i porażka”⁶. A Jan Andrzej Kłoczowski dodaje:

dochodziły do tego jeszcze inne czynniki zewnętrzne. A mianowicie wojna, w której z racji swych pacyfistycznych przekonań nie mógł wziąć udziału, plany „ostatecznego rozwiązania” kwestii żydowskiej, niemożliwe do zaakceptowania, ale też niemożliwe do powstrzymania – to były pytania, a nawet dramaty moralne, którymi żył. Ta zewnętrzna sytuacja wzmocniała narastające poczucie bezradności⁷.

Bonhoeffer zapewne nie zdawał sobie sprawy, jak bardzo proroczą pisze książkę. Proroczą oczywiście nie w znaczeniu przewidywania politycznych wydarzeń, bo też nie o tym ona jest, ale proroczą w znaczeniu duchowego przygotowywania siebie samego na to, co go już niedługo spotka. W tym znaczeniu *Naśladowanie* jest – jak mówi Morawska – „teologią porażki”:

Autentyczne pójście za Jezusem jest zawsze podjęciem krzyża, krzyż zaś to nie cierpienie godziwe czy nawet szczytne, tylko przeciwnie: poniżające, bezsilne, śmieszne. Krzyż to z reguły ta droga, która nikt iść nie chce, to zadania i sprawy tak już niewdzięczne, że nikt ich podjąć nie pragnie [...] Krzyż wreszcie to także porażka społeczna; odtrącenie

⁵ Anna Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy* (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970), 106.

⁶ Tamże, 107.

⁷ Jan Andrzej Kłoczowski, „Dietrich Bonhoeffer – wyzwolony teolog wyzwolenia”, *Karto-Teka Gdańska* 1 (2017): 25.

poza oficjalną świątynię, z jej bezpieczeństwem, i poza świecką zbiorowość, jej osiągnięcia i instytucje. Ukrzyżowanie następuje zawsze „poza murami miasta”⁸.

Czy Bonhoeffer mógł się domyślać, dokąd doprowadzi go naśladowanie Chrystusa, gdy sam pytał:

Dokąd zaprowadzi wezwanie do naśladowania tych, którzy pójdą za Jezusem? Jakie przyniesie ono ze sobą decyzje i podziały? Musimy zwrócić się z tym pytaniem do Tego, który zna odpowiedź. Jedynie Jezus Chrystus, przykazujący, by pójść za Nim, wie dokąd prowadzi ta droga. My zaś wiemy, że z całą pewnością będzie to droga ponad wszelką miarę miłosierna. Pójście za Jezusem to radość⁹.

Jak wiemy, religijno-polityczne zaangażowanie, które kazało mu się zaangażować w spisek na Hitlera, doprowadziło Bonhoeffera do nazistowskiego więzienia w Berlin Tegel, a w końcu na szubienicę w obozie w Flossenbürg, gdzie został stracony 9 kwietnia 1945 roku na miesiąc przed końcem II wojny światowej. Czy tak zrealizowana droga naśladowania dała mu radość, której był jeszcze pewien pisząc *Naśladowanie*?

Atmosferę więzienia, gdzie przebywa pastor Bonhoeffer, Różewicz przywołuje w *nauce chodzenia*. Już w pierwszych wierszach cytuje jego wiersz *Nächtliche Stimmen (Nocne głosy)*: „langgestreckte auf meinem Pritsche / starre ich auf die graue Wand” („rozciągnięty na mojej pryczy / gapię się w szarą ścianę”)¹⁰. Obrazu dopełnia więzienny „brudny cuchnący koc”, w który owinięty jest bohater wiersza, i wizja pomnika stojącego na dziedzińcu kościoła pw. św. Elżbiety we Wrocławiu. Nagi tors Bonhoeffera „bez głowy bez ramion” przywołuje na myśl ciało zdjęte z szafotu, czy też z szubienicy. W tej na poły poetyckiej, na poły realistycznej wizji z wiersza Różewicza nie ma nic, czego Bonhoeffer nie mógłby się spodziewać. Pisał bowiem, że naśladowanie dotyczy Tego

który zdąża ku krzyżowi, [...] którego życie w całości określono w Składzie Apostolskim jednym słowem: „umęczon”. Nie ma człowieka, który mógłby pragnąć tego z własnego wyboru. Nikt nie może sam się zaważać, mówi Jezus, a jego słowo pozostaje bez odpowiedzi. Niezobowiązującą propozycję a rzeczywiste pójście za Jezusem dzieli przepaść¹¹.

⁸ Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, 206.

⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. Joanna Kubaszczyk (Poznań: „W Drodze”, 1997), 8.

¹⁰ Cytat i jego tłumaczenie za: Różewicz, *Wybór poezji*, 873.

¹¹ Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 24.

Niemiecki teolog szeroko analizuje w swojej książce pomysł naśladowania Chrystusa z własnego wyboru i z chęci, co Jezus jednoznacznie odrzuca, jak to było choćby w przypadku św. Piotra: „Naśladowanie bez Jezusa Chrystusa to wybranie własnej drogi, może idealnej, może męczeńskiej, ale pozbawionej obietnicy. Jezus musi ją potępić”¹². Naśladowanie łączy się z gotowością pójścia za Jezusem tam, gdzie On zaprowadzi, a nie tam, gdzie samemu chciałoby się pójść. Nikt przecież sam z siebie nie może pragnąć męczeństwa. Możliwe jest tylko jako dobrowolna realizacja wezwania. Echo tej postawy słyszymy w deklaracji z fragmentu cytowanego przez Różewicza wiersza Bonhoeffera:

Ich gehe mit dir Bruder
an jenen Ort
und ich höre dein letztes Wort

Ta deklaracja ze strony Bonhoeffera („pójdę za tobą bracie / w to miejsce / i usłyszę twoje ostatnie słowo”)¹³ pojawia się jako reakcja na „kroki skazanego na śmierć / Brata”. Teologiczny kontekst cytowanego wiersza, a także zastosowana przez Różewicza majuskuła w wyrazie „Brat” pozwalają na chrystotypiczną interpretację. Skazanym na śmierć jest sam Chrystus, którego los wciąż się powtarza w śmierci każdego naśladowcy. Chrześcijanin – napisze Bonhoeffer w jednym z listów więziennych – „musi wypić ziemskie życie aż do dna [...] i tylko wtedy, gdy to czyni, jest przy nim Ukrzyżowany i Zmartwychwstały i on sam jest ukrzyżowany i zmartwychwstały wraz z Chrystusem”¹⁴. Nie ma innego sposobu naśladowania, jak bycie z Chrystusem w śmierci.

Między Bogiem a życiem

Punktem wyjścia dla Bonhoefferowskiej teologii naśladowania jest sprzeciw wobec elitarnych koncepcji naśladowania Jezusa, które Bonhoeffer widział w przedreformacyjnej doktrynie katolickiej, gdzie naśladowanie było ideałem zasadniczo ograniczonym do życia monastycznego. Zapewne dobrze była mu znana idea naśladowania, która – od *De imitatione Christi* (*O naśladowaniu Chrystusa*) Tomasza à Kempis – stała się kluczową metodą życia wewnętrznego. Luterski teolog odrzuca tę koncepcję jako elitarną, z definicji dostępną tylko dla niektórych,

¹² Tamże, 23.

¹³ Cytat i jego tłumaczenie za: Różewicz, *Wybór poezji*, 879.

¹⁴ Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia”, 257.

a przede wszystkim jako redukującą życie chrześcijańskie wyłącznie do pewnego stanu duchowego. W listach więziennych pisał z wyraźną pasją: „Wypchnięcie Boga ze świata, z publicznej areny ludzkiej egzystencji, sprawiło, że usiłuje się zachować Go przynajmniej w sferze «osobistej», «wewnętrznej», «prywatnej»”¹⁵. To bardzo bezpieczne, ale – według niego – zupełnie niezgodne z Biblią, w której człowiek ukazywany jest jako całość tego, co w nim wewnętrzne i tego, co zewnętrzne.

Autor *Naśladowania* zastanawia się, w jaki sposób wezwanie do naśladowania Chrystusa może przestać być elitarne i przekroczyć granice klasztorów, gdzie koncentrowano się właśnie na owym życiu wewnętrznym i objąć wszystkich ludzi. Według niego bowiem przykazanie to nie ma charakteru elitarnego, ale powszechny: „To, co dotychczas było praktykowane w szczególnych warunkach i pośród ułatwień życia klasztornego jako zadanie nadobowiązkowe, stało się teraz koniecznością i nakazem dla każdego chrześcijanina w świecie”¹⁶. Bonhoeffer przyznaje: „Nadal dręczy mnie pytanie, co mogłoby oznaczać dziś wezwanie do pójścia za Jezusem dla robotnika, człowieka interesu, rolnika, żołnierza; pytanie, czy w egzystencję pracującego w świecie człowieka i chrześcijanina nie zostaje wpisany w ten sposób nieznośny dylemat”¹⁷. I sam na to pytanie odpowiada: „Trzeba [...] żyć w świecie i podążać za Jezusem. [...] Przykazaniom Jezusa należało być obecnie całkowicie posłusznym w codziennym życiu zawodowym”¹⁸.

Koncepcję tego, czym ma być życie chrześcijanina w świecie Bonhoeffer rozwinie w listach więziennych pisanych do swego przyjaciela Eberharda Bethgego. Tam też pojawi się ściśle połączona z tamtą ideą koncepcja chrześcijaństwa bezreligijnego. „Wiara w moc bezsilności – uważa Morawska – w to, że tam właśnie, gdzie jest cierpienie i bezsilność, jest obecny «przedstawicielsko» Chrystus, miała pojawić się znowu w *Listach*, w których bezreligijne chrześcijaństwo znaczy: «być po stronie cierpienia Boga w świecie», «być po stronie słabszych»”¹⁹.

Ale bezreligijne chrześcijaństwo wynika jeszcze z jednego założenia, które Różewicz przyjmie za swoje w *nauce chodzenia*: Bóg już jest w tym świecie nieobecny. Ale co to znaczy nieobecny? Został przez człowieka wypchnięty z tego świata, czy też może z niego odszedł, wycofał się czy został wyrzucony? Różewicz pisze: „trzeba się z tym zgodzić /

¹⁵ Tamże, 261.

¹⁶ Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 14.

¹⁷ Tamże, 7.

¹⁸ Tamże, 14.

¹⁹ Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, 106.

że Bóg odszedł z tego świata / nie umarł!”. Wykrzyknik kończący tę frazę jest znamienny. Jest osobistym protestem poety wobec tzw. teologii śmierci Boga, która bierze swój początek od nietzscheańskiej deklaracji „Gott ist tot”, co należałoby przetłumaczyć jako „Bóg jest martwy”, a nie – jak to się utrzymało – „Bóg umarł” („Gott ist gestorben”). Bóg nie jest martwy, a my nie jesteśmy sierotami po Nim. Bóg żyje nadal, ale skończyła się Jego kuratela nad nami albo – lepiej – powinna się już skończyć.

Jeszcze w wierszu *bez* z 1990 roku poeta pisał, że „największym wydarzeniem / w życiu człowieka / są narodziny i śmierć Boga”. Narodziny Boga miały miejsce w dzieciństwie, gdy – jak deklaruje poeta

jako dziecko karmiłem się
Tobą
jadłem ciało
piłem krew²⁰.

U źródeł wiary poety był Bóg w katolickiej Komunii, którą Różewicz przyjął 3 czerwca 1931 roku. Po latach tak wspominał to wydarzenie: „Pierwsza komunika. Przyjąłem Boga. Głęboko w to wierzyłem. [...] Większość moich rówieśników, a ja na pewno, myśmy naprawdę Boga przyjęli. Ten opłatek na języku... Przymknęło się oczy... Chwilę się klęczało... Potem wstało... I odchodziło się z Bogiem w sobie... Żeby znów przyklęknąć w ciszy... To było doświadczenie dziecka. Które potem wraca do starego człowieka, do umierającego”²¹. To była jego *fides directa*, wiara dziecięca, która – jak się okazuje – szybko przegrała w konkurencji z życiem:

może opuściłeś mnie
kiedy próbowałem otworzyć
ramiona
objąć życie

lekkomyślny
rozwarłem ramiona
i wypuściłem Ciebie

²⁰ Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia”, 594.

²¹ Kazimierz Braun, Tadeusz Różewicz, [rozmowa] *Języki teatru* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1989), 180.

Pisząc te słowa, autor *bez* nie zdawał sobie chyba sprawy z tego, jak bardzo Bonhoefferowski jest to trop. Jak już wspomniałem, relacja między Bogiem, wezwaniem do naśladowania Chrystusa a życiem była jedną z kluczowych kwestii jego idei chrześcijaństwa bezreligijnego. Zapowiedź podjęcia tego problemu znajdujemy już w *Naśladowaniu*, gdzie pastor z Finkenwalde pisał: „Życie chrześcijańskie polega przecież na tym właśnie, aby na co dzień żyć w świecie jak świat, niczym się od niego nie odróżniając”²². Jak wiemy, teolog przeciwstawił się zarówno sprowadzeniu Boga do odpowiedzi na egzystencjalne pytania ostateczne, jak też umiejscowieniu Go wyłącznie w tak zwanym życiu wewnętrznym człowieka.

Jednym z ważnych elementów tej nowej wizji chrześcijaństwa było przywrócenie Boga życiu. Teolog był przekonany, że życie i Bóg się nie wykluczają: „Wierzę, że lepiej oddamy cześć Bogu, jeżeli życie, które On nam dał, w całej rozciągłości uznamy, wyczerpiemy i ukochamy”²³. Odnosząc się do kwestii Boga na granicy ludzkiego poznania w sytuacjach ostatecznych, Bonhoeffer pisał z więzienia: „Chciałbym mówić o Bogu nie na granicy, lecz w samym centrum, nie w chwilach słabości, lecz siły, nie wobec śmierci i winy, lecz wobec życia i dobra ludzkiego”²⁴. Co więcej, według niego nawet dobra nowina o Zmartwychwstaniu Chrystusa w „dużo bardziej zdecydowany sposób kieruje uwagę człowieka ku jego życiu na ziemi” niż ku zaświatom²⁵.

Dorosłość

Wróćmy do Różewicza. Wiersz *bez* jest oskarżeniem skierowanym wobec Boga, który jest „jak zły ojciec”, co odchodzi „nocą / bez znaku bez śladu / bez słowa” i – ostatecznie – opuszcza swoje dzieci. To było bardzo ciche i niedostrzegalne wręcz odejście: „opuściłeś mnie bez szumu / skrzydeł bez błyskawic”. Nie ma w tym nic z dawnych teofanii, kiedy Bóg objawiał się w żywiołach. O ile Bóg pojawia się w życiu w towarzystwie grzmotów i błyskawic, o tyle odchodzi w ciszy, pod osłoną nocy. Nie ma w tym nic z „nieba w płomieniach”. Nie zauważył tego „zajęty roztargniony” poeta, którego pochłonęło życie. Jednocześnie jednak Różewicz przyznaje, że za ten stan rzeczy w jakimś sensie winne są obie strony, dlatego – niczym Jezus na krzyżu (por. Mt 27,46) – woła: „czemuś mnie opuścił / czemu ja opuściłem / Ciebie”.

Ma rację Wojciech Kruszewski, gdy pisze: „liryczna refleksja nad przyczynami nieobecności Boga, owszem, w każdej niemal strofoidzie ciężąca ku orzeczeniu, że ostatecznie to absolut pozostawia człowieka, jednocześnie stanowi próbę znalezienia ludzkiej winy, leżącej

²² Bonhoeffer, *Naśladowanie*, 16.

²³ Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia”, 236.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, 257.

u podstaw tego boskiego aktu wycofania się”²⁶. Dwa razy w wierszu pojawia się także motyw ucieczki Boga, który nie mógł słuchać śmiechu poety. „Ty się nie śmiejesz” – oskarżycielsko zwraca się do Boga Różewicz. Bóg bowiem – zdaje się mówić poeta – nie może znieść ludzkiej radości życia.

Znamienne jest to, że kiedy pastor Bonhoeffer pisze o Bogu, który odchodzi poza horyzont życia współczesnego człowieka, słowo „Bóg” opatruje cudzysłowami, pokazując tym samym, że nie ma on na myśli Boga żywego, Boga osobowego, Boga objawienia, ale religijną hipotezę, którą nazywa się Bogiem, a która staje się potrzebna wyłącznie wtedy

gdy ludzkie sumienie [...] dobiega kresu, lub wtedy, kiedy zawodzą ludzkie siły. Właściwie zawsze jest pojmowany jako *deus ex machina*, któremu każą wkraczać na scenę albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązywalnych problemów, albo jako moc, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania²⁷.

Do takiej koncepcji Boga Bonhoeffer podchodzi niezwykle krytycznie, ponieważ sprowadza ona Boga do funkcji plastra na ranę. Jak zauważa teolog, chrześcijańska apologetyka wciąż jednak

próbuje [...] dowieść świata, który stał się dorosły, że nie może jakoby żyć bez kuratora-„Boga”. Jeśli się nawet skapitulowało już wobec wszystkich spraw świeckich, to pozostają przecież zawsze tzw. „pytania ostateczne”, – śmierć, wina, na które tylko Bóg może dać odpowiedź, i to do nich potrzebny jest Bóg i Kościół, i proboszcz. [...] Co będzie jednak, jeśli pewnego dnia okaże się, że już nie istnieją jako takie albo kiedy odpowie się na nie „bez Boga”?²⁸.

Wszak – jak pisał Różewicz – „życie bez boga jest możliwe / życie bez boga jest niemożliwe”. Pozostaje pytanie, bez którego Boga życie jest możliwe, a bez którego – niemożliwe?

²⁶ Wojciech Kruszewski, *Deus desideratus. Sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005), 194–195.

²⁷ „Generalnie rzecz biorąc jego teza nawiązuje do koncepcji mistrzów podejrzeń, tzn. stawia pytanie, czy obraz Boga, który Nietzsche odrzuca, Boga wszechmogącego, silnego, potężnego, który jest odpowiedzią na lęk i troski ludzi słabych i miernych, jest tym samym Bogiem, będącym Bogiem Ewangelii i Jezusa Chrystusa”. Kłoczowski, „Dietrich Bonhoeffer – wyzwolony teolog wyzwolenia”, 25; Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia”, 241.

²⁸ Tamże, 252.

W wierszu *bez* Różewicz pozostaje na etapie konstatacji odejścia Boga, który go opuścił, uciekł od niego, od dłuższego już czasu jest w jego życiu nieobecny. Czy jednak rzeczywiście było to powiedzmy – „złe odejście” jakby sugerowały słowa o „złym ojcu”? Okazuje się bowiem, że po odejściu tego Boga dzieciństwa, Boga wiary bezpośredniej (*fides directa*) życie jest nadal możliwe, choć jednocześnie naznaczone – jakkolwiek paradoksalnie to brzmi – niemożliwością życia bez Niego. Mimo to, poeta na tym etapie nie znajduje (nie proponuje) żadnego nowego sposobu obecności Boga w jego życiu. Dlatego *naukę chodzenia* należy – w moim przekonaniu – czytać jako dopełnienie tamtej religijnej autodiagnozy z wiersza *bez*. Punkt wyjścia jest ten sam: „Bóg odszedł z tego świata” i „trzeba się z tym zgodzić”. Po latach inny jednak będzie finał tej wstępnej konstatacji.

Pojawiający się w wersie czasownik „trzeba” nie ma już w sobie komponentu dawnej rezygnacji, owego uświadomionego przymusu, ale jest to raczej „trzeba” warunkujące, wskazujące na jakieś *conditio sine qua non*, którego spełnienie pozwala pójść naprzód. Widać to jeszcze lepiej w następnych trzech użyciach tego czasownika: „trzeba się z tym zgodzić / że jest się dorosłym”, „trzeba żyć / bez Ojca” oraz – w konsekwencji – „trzeba żyć godnie”. Przyjrzyjmy się tym trzem postulatam w perspektywie teologii Bonhoeffera.

Dorobłość, o której pisze autor *nauki chodzenia*, jest oczywiście antytezą dzieciństwa rozumianego jako czas osobowościowej niedojrzałości. Słowniki podają dwa podstawowe znaczenia leksemu „dziecko”: ‘człowiek od urodzenia do okresu dojrzewania’ oraz ‘potomek ludzki’. Poeta nie neguje faktu bycia dzieckiem w drugim znaczeniu tego słowa. Dzieckiem, synem czy córką – w znaczeniu bycia potomkiem – człowiek nigdy nie przestaje być, ale z bycia dzieckiem w znaczeniu osoby niedojrzałej trzeba kiedyś wreszcie wyrosnąć, trzeba w końcu dojrzeć. Różewicz – za Bonhoefferem – postuluje konieczność wydoroblenia w relacji do Boga. Bóg odchodzi od człowieka, a Jego odejście jest konieczne (por. J 16, 7), aby człowiek mógł poczuć się dorosłym w wierze. Trzeba wreszcie puścić asekurującą rękę Boga i zacząć „naukę chodzenia”, ruszyć w drogę i samodzielnie wzrastać w wierze. Odchodzący Ojciec nie jest już „złym ojcem” z wiersza *bez*, który – jako „Ojciec nasz” znany z Modlitwy Pańskiej – ucieka pod osłoną nocy, ukradkiem porzucając swoje dzieci. Teraz to jest dobre odejście: Ojciec po prostu odszedł, niejako naturalną kolejną rzeczą, by można było „żyć bez Ojca”, a więc żyć życiem człowieka dorosłego. Jak pisze Kłoczowski, „Bonhoeffer szukając fundamentu dla dojrzałości ludzkiej, do której ludzie dochodzą *etsi Deus non daretur*, akceptuje tym samym możliwość dojścia do doskonałości i bycia dobrym w sposób samodzielny”²⁹.

²⁹ Kłoczowski, „Dietrich Bonhoeffer – wyzwolony teolog wyzwolenia”, 26. Łacińska formuła *etsi Deus non daretur* (nawet gdyby Boga by nie było) jest autorstwa holenderskiego myśliciela Hugo Grotiusa (1583–1645) i dotyczyła pierwotnie obowiązywalności prawa naturalnego bez względu na religię. „Nadaje on [Grotius]

Bóg pośrodku wsi

W jednym z listów Bonhoeffer pisał, że chce, „by po prostu uznano dojrzałość świata i ludzi”³⁰. Teolog zdawał sobie sprawę, że ten proces „dojrzewania” świata toczy się już od wieków: „Nasze całe 1900-letnie chrześcijańskie zwiastowanie i teologia opierają się na «religijnym *a priori*» ludzkości”. Uważał, że to *a priori* nie jest czymś niezbywalnym, ale jedynie „historycznie uwarunkowaną i przemijającą formą ekspresji człowieka”³¹, która właśnie dobiega swego kresu i zmusza, by żyć „bez uwarunkowanych historycznie założeń metafizyki”³². Dowodem na to był według niego fakt, że tocząca się wojna „w odróżnieniu od wszystkich dotychczasowych, nie wywołuje «religijnych» reakcji”³³. „Człowiek nauczył się [...] dawać sobie radę sam, bez odwoływania się do «hipotezy roboczej: Bóg». [...] okazuje się, że wszystko funkcjonuje także bez «Boga», i to równie dobrze jak przedtem. Podobnie jak na terenie nauki, tak i w dziedzinach ogólnoludzkich, «Bóg» jest coraz bardziej z życia wypychany, traci grunt pod nogami” – pisał Bonhoeffer w liście z 8 czerwca 1944 roku³⁴.

Trudno w tym miejscu nie zapytać, czy w latach dwudziestych XXI wieku takie religijne reakcje wywołała epidemia bądź obecnie toczące się wojny? Uważam, że nie. Bonhoeffer miał rację: Bóg nie może się pojawiać jak *deus ex machina* wyłącznie wtedy, gdy człowiek dojdzie do granic, ale – jak pisał – „w środku wsi”, „ponieważ nie można przedwcześnie unieważniać doczesności”³⁵. Chodzi o to, „by go [człowieka] konfrontować z Bogiem tam, gdzie jest mocny, a nie tam, gdzie jest najsłabszy”³⁶. Powrót do ludzkiej słabości byłby znów powrotem do dziecięcej niedojrzałości. Tak, to jest myśl przewrotna. Święty Paweł nas bowiem nauczył, że „moc w słabości się doskonali” (2 Kor 2,9), a im człowiek słabszy, tym bardziej Bóg wypełnia Go swoją mocą. Niemiecki teolog pyta, co z tymi, którzy takiej słabości nie doświadczają. Czy inaczej nie da się spotkać Boga? „Kiedy jednak człowiek takich kłopotów nie ma lub nie daje się im rozklejać i nie chce, by się nad nim litowano, pozostaje tym samym właściwie niedostępnym dla mówiących o Bogu”³⁷. No właśnie, w naszym

swemu prawu naturalnemu rangę prawa narodów, które ma ważność *etsi Deus non daretur* (także gdyby nie było Boga)”. Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia”, 264.

³⁰ Tamże, 263.

³¹ Tamże, 239.

³² Tamże, 240.

³³ Tamże, 239.

³⁴ Tamże, 251.

³⁵ Tamże, 257.

³⁶ Tamże, 263.

³⁷ Tamże, 259.

myśleniu wciąż dominuje *via negativa*, przekonanie, że konieczne jest przejście przez „nie-szczęście”, by uznać w Bogu ratunek. Tak jednak doświadcza się nie Boga, ale jedynie kreuje się Jego hipotezę.

Powróćmy do czwartego „trzeba” z *nauki chodzenia*:

i mówił jeszcze
trzeba żyć godnie
na świecie bezbożnym
nie licząc na karę ani nagrodę

W przełomowym liście z 30 kwietnia 1944 roku Bonhoeffer pisał do przyjaciela: „Idziemy naprzeciw czasom w pełni bezreligijnym: ludzie, będąc takimi, jak są teraz, po prostu już nie mogą być religijni”³⁸. Teolog rozumiał religię zgodnie z koncepcją Karla Bartha, który odróżniał ją od wiary³⁹. Religia według tej teorii była czymś niejako w człowieku naturalnym, procesem ludzkim, oddolnym poszukiwaniem Boga, w przeciwieństwie do wiary rozumianej jako odpowiedź na Boga wychodzącego do człowieka i nieustannie go poszukującego. Bonhoeffer uważał, że taka religia jest już niemożliwa i w konsekwencji twierdził, że „chrześcijanin jest nie *homo religiosus*, lecz po prostu człowiekiem”⁴⁰. Niemiecki teolog przyznawał: „dopiero żyjąc życiem w pełni ziemskim, człowiek uczy się wierzyć”⁴¹.

Bonhoefferowska koncepcja „chrześcijaństwa bezreligijnego” bywa często źle rozumiana. Chodzi w niej bowiem nie tylko o to, że współcześnie chrześcijaństwo nie może się religijnie objawiać, przybierać religijnych kształtów, ale że chrześcijaństwo nie może już zakładać religijnego *a priori*. W konsekwencji Bonhoeffer stawia pytanie: „Jeśli religia jest tylko szatą chrześcijaństwa – a i ta szata w różnych czasach różnie wygląda – to czym jest bezreligijne chrześcijaństwo?”⁴². „Tak więc fakt, że staliśmy się dorośli, prowadzi do wyznania przed Bogiem, zgodnie z prawdą, jaka jest nasza sytuacja. Bóg daje nam przez to do zrozumienia, że mamy żyć jak ludzie, którzy dają sobie w życiu radę bez Niego. Ten sam Bóg, który jest z nami, to przecież Bóg, który nas opuszcza. (*Eloi, Eloi lama sabachthani...*)”⁴³. W tym znaczeniu jest to – jak za Bonhoefferem powie Różewicz – „świat bezbożny”, a więc świat „bez Boga”.

³⁸ Tamże, 239.

³⁹ Na temat relacji Bonhoeffera do Bartha i innych teologów protestanckich zob. Kłoczowski, „Dietrich Bonhoeffer – wyzwolony teolog wyzwolenia”, 19–24.

⁴⁰ Tamże, 268.

⁴¹ Tamże, 269.

⁴² Tamże, 240.

⁴³ Tamże, 265.

W tej bezbożności świata nie ma nic, co nam się z nią w pierwszej chwili kojarzy – owej narzucającej się negatywnej oceny moralnej. Teolog wyjaśnia, że życie „bezbożne” to nic innego jak życie „po świecku”: „Być chrześcijaninem to nie być w jakiś określony sposób religijnym, usiłować, według jakiejś metody coś z siebie zrobić (grzesznika, pokutnika czy świętego). Być chrześcijaninem to znaczy być człowiekiem. [...] To nie jakiś akt religijny czyni chrześcijaninem, lecz współdziałł w cierpieniu Boga w świeckim życiu”⁴⁴. To właśnie tam „trzeba żyć godnie [...] / nie licząc na karę ani nagrodę” – dopowie Różewicz. Włączenie tej eschatologicznej perspektywy ostatecznej nagrody lub kary przekreśliłoby wartość wiary, która znów usunęłaby Boga z centrum życia i przesunęła na egzystencjalne granice i gdzieś w zaświaty. „Ten sam Bóg, co nam każe żyć w świecie bez hipotezy «boga», jest Tym, przed którego obliczem stoimy zawsze. To z Nim, to pod Jego wzrokiem żyjemy, żyjąc bez Boga”⁴⁵ – dopowiada Bonhoeffer, zamykając swoją teologię paradoksem bliskim Różewiczowi. Możliwość i niemożliwość życia z Bogiem jest tym samym, co życie bez Boga pod Jego wzrokiem. Interpretację Kłoczowskiego przyjmuję za swoją: „Wchodzimy w sferę paradoksów: w świecie bez Boga, mamy żyć pod Jego wzrokiem. Bardzo łatwo zinterpretować to jako sprzeczność, ale jak rozumiem Bonhoeffer dąży tutaj do dekonstrukcji pojęcia Boga i doprecyzowania jego nowego określenia”⁴⁶.

Tak oto zbliżamy się do apofatyki bliskiej mistykom. Ale ona tylko pozornie jest nie-logiczna. Odejście Boga warunkuje Jego przyjście, choć należałoby powiedzieć, że pod zmienioną postacią. Raz jeszcze posłuchajmy szczecińskiego teologa: „[...] opisany proces, prowadzący do dojścia świata do pełnoletności, usuwa fałszywe przedstawienie Boga z pola widzenia i pozwala lepiej ujrzeć Boga Biblii, który zdobywa potęgę i miejsce w świecie swą bezsiłą”⁴⁷. Przełomowym bowiem momentem dojrzałości chrześcijańskiej jest przejście od hipotezy Boga do Boga Objawienia. Wiara przychodzi wraz z ostatecznym wyzwoleniem od hipotezy Boga. Bóg przestaje być wówczas konieczny jako wytłumaczenie świata, przestaje być ową niewiadomą we wzorze na świat, odpowiedzią na pytania graniczne. „Odszedł Bóg polityczny, metafizyczny i Bóg jako ostoja dla ludzkiej słabości, co nie znaczy, że człowiek jest doskonały, wszystkimogący i już Go nie potrzebuje” – jak to komentuje Kłoczowski⁴⁸. Bóg jest dlatego, że nie musi być. Dopiero wtedy, gdy do niczego nie jest już potrzebny, zaczyna żyć w naszym życiu naprawdę.

⁴⁴ Tamże, 266–267.

⁴⁵ Tamże, 265.

⁴⁶ Kłoczowski, „Dietrich Bonhoeffer – wyzwolony teolog wyzwolenia”, 27.

⁴⁷ Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia”, 265.

⁴⁸ Kłoczowski, „Dietrich Bonhoeffer – wyzwolony teolog wyzwolenia”, 25.

W 2012 roku w „Kwartalniku Artystycznym” Tadeusz Różewicz opublikował trzy fotografie: swój komuniyjny portret dziesięciolatka, pamiątkowy obrazek z Pierwszej Komunii oraz swoją współczesną fotografię, na której ma zamknięte oczy, a dłonie spoczywają na kolanach. Pod zdjęciami poeta umieścił dwie daty: 3 czerwca 1931 roku i 3 stycznia 2012 roku. Ta pierwsza data to dzień przyjęcia Pierwszej Komunii. Jacek Brzozowski pisze, że oglądając ten tryptyk, odbiorca

winien zatem zobaczyć człowieka, starego człowieka, który niegdyś, przed laty, jako dziesięcioletni chłopiec, miał udział w ustanowionej przez Jezusa Eucharystii. I winien zobaczyć, że to wydarzenie sprzed lat – zobrazowane aż na dwóch fotografiach – nie przestało być dla starego człowieka ważne, zasadniczo ważne, więcej: nie przestało być żywe. *Summa summarum*, winien zobaczyć tego, który niegdyś, na początku, mały chłopiec w białym ubranku, przyjął komunię św., przyjął Chrystusa, i który po latach nie zapomniał o tamtym chłopcu, i który teraz, na koniec, powraca do niego – stary Poeta, stary Tadeusz Różewicz, stary Człowiek⁴⁹.

Powściągliwość każe nie wyrokować o cudzej wierze, jej stanie, kondycji. Jak dobrze wiadomo, droga poety Judy Tadeusza z Radomska prowadzi przez paradoksy. Zaprzyjaźnienie się z pastorem Dietrichem Bonhoefferem, czytanie obu autorów razem, rozpoznawanie u poety tropów niemieckiego teologa – wszystko to pozwala jednak mieć – już zupełnie pozanaukową – nadzieję, w starym Człowieku, starym Poecie dziecięca *fides directa* przeobraziła się w dojrzałą *fides reflecta*. Czy tak się stało? Nie wiemy. Bo jeśli wiara, to jak rozumiana? Czy tak jak ją definiował jego rozmówca spod kościoła św. Elżbiety? Dla Bonhoeffera – jak konkluduje Kłoczowski – „Wiara nie jest pewnym poglądem, tylko sposobem bycia. Wiara nie znaczy wiary w cokolwiek. Wiara to sposób, w jaki człowiek urzeczywistnia swój byt”⁵⁰. Zdaje się, że Różewicz – wzorem swego nauczyciela – „położył palec na usta”, nigdy nam nie dając ostatecznej na to pytanie odpowiedzi. I to też jest bardzo Bonhoefferowskie. Wszak – jak pisał niemiecki pastor – „Jezus nie wzywa do jakiejś nowej religii, tylko do życia”⁵¹.

⁴⁹ Jacek Brzozowski, „Prolegomena do historii wierszy chrystologicznych Tadeusza Różewicza”, w: *Ślady, zerwania, powroty... Metafizyka i religia w literaturze współczesnej*, red. Edyta Sołtys-Lewandowska (Kraków: Universitas, 2015), 218.

⁵⁰ Kłoczowski, „Dietrich Bonhoeffer – wyzwolony teolog wyzwolenia”, 28.

⁵¹ Bonhoeffer, „Listy i notatki z więzienia”, 267.

Bibliografia

- Bonhoeffer, Dietrich. „Listy i notatki z więzienia”. W: tenże, *Wybór pism*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Naśladowanie*, tłum. Joanna Kubaszczyk. Poznań: „W Drodze”, 1997.
- Braun, Kazimierz, Tadeusz Różewicz. [Rozmowa] *Języki teatru*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1989.
- Brzozowski, Jacek. „Prolegomena do historii wierszy chrystologicznych Tadeusza Różewicza”. W: *Ślady, zerwania, powroty... Metafizyka i religia w literaturze współczesnej*, red. Edyta Sołtys-Lewandowska, 205–219. Kraków: Universitas, 2015.
- Congdon, David W. *The God Who Saves: A Dogmatic Sketch*. Eugen, Oregon: Cascade Books, 2016.
- Halík, Tomáš. *Popołudnie chrześcijaństwa? Odwaga do zmiany*, tłum. Tomasz Maćkowiak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022.
- Kłoczowski, Jan Andrzej. „Dietrich Bonhoeffer – wyzwolony teolog wyzwolenia”. *Karto-Teka Gdańska* 1 (2017): 18–30.
- Kruszewski, Wojciech. *Deus desideratus. Sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Morawska, Anna. *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970.
- Różewicz, Tadeusz. *Wybór poezji*, wstęp i oprac. Andrzej Skrendo. Wrocław: Ossolineum, 2016.
- Terrinoni, Ubaldo. *Nauczanie ewangeliczne w zarysie*, tłum. Renata Jaremko. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000.

Two Lessons with Pastor Bonhoeffer

Abstract

The article explores the relationship between Tadeusz Różewicz’s poem *nauka chodzenia* (*learning to walk*) and the theology of the Lutheran pastor and theologian Dietrich Bonhoeffer. Różewicz adopts two key ideas from Bonhoeffer: the concept of discipleship and the notion of Christian maturation prompted by the departure of God. Theological analysis of their religious-poetic paths employs two categories derived from Protestant theology: *fides directa* and *fides reflecta*. In both Bonhoeffer’s and Różewicz’s cases, we observe a transition from unreflective, immediate faith to conscious, reflective faith. For Bonhoeffer, this process led to the concept

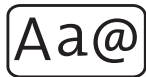
of religionless Christianity; for Różewicz, to the idea of God's absence as a result of His departure (though not His death). Both authors move from the idea of God as a necessary hypothesis to God as a person. Różewicz draws on Bonhoeffer's thought to express his own religious experience.

Keywords

Tadeusz Różewicz, Dietrich Bonhoeffer, religionless Christianity, Lutheranism, the idea of discipleship, apophatic theology

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Andrzej Draguła, „Dwie lekcje u pastora Bonhoeffera”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 49–65. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-04.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 67–74
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-05



DIETRICH BONHOEFFER

KATARZYNA TABORSKA*
Akademia im. Jakuba z Paradyża

Dietrich Bonhoeffer i nowe pogranicza w przesłaniach Różewiczowskich

Streszczenie

Celem szkicu jest refleksja nad dwoma tekstami autorstwa Tadeusza Różewicza: poematem *nauka chodzenia* i upublicznionym testamentem poety. Łączy je patronat Dietricha Bonhoeffera – niemieckiego pastora, opozycjonisty i twórcy, straconego w 1945 roku. Analizowane teksty uznano za pisma kształtujące wyobrażenia o nowych pograniczach niemiecko-polskich, czyli tych, które powstały w wyniku przesunięcia granic po II wojnie światowej. W tym kontekście poszerzono możliwość oglądu wpływów postawy etycznej Bonhoeffera.

Słowa kluczowe

Dietrich Bonhoeffer, Tadeusz Różewicz, pogranicza niemiecko-polskie, liryka, testament

Niniejszy artykuł jest refleksją nad dwoma tekstami autorstwa Tadeusza Różewicza, którym patronuje Dietrich Bonhoeffer: ręcznie napisanym testamentem, którego kopia została opublikowana i poematem *nauka chodzenia*. Należą one do świata nowych niemiecko-polskich¹ pograniczy, powstałych w wyniku układów jałtańsko-poczdamskich. Obszary te dookreślić

* Kontakt z autorką: ktaborska@ajp.edu.pl; ORCID: 0000-0002-0038-9488.

¹ Stosuję – wbrew uzusowi polszczyzny – kolejność alfabetyczną przymiotników określających pogranicze, by unikać wyróżnienia jednego z języków, co może prowadzić w tym przypadku do polonocentryzmu.

można mianem: ziemia wielokrotna. Ten termin implikuje ogląd fenomenów pograniczy z różnych perspektyw kulturowo-społecznych i pokazuje rolę przekładów².

Nie jest przypadkiem, że tom zatytułowany tak samo jak poemat: *nauka chodzenia / gehen lernen* (Wrocław 2007) został wydany w postaci książki dwujęzycznej. Teksty, które nazywam przesłaniami testamentowymi, ukazują pośrednio (w ostatniej woli) lub bezpośrednio (w poemacie) interpretację myśli oraz postać urodzonego w 1906 roku we Wrocławiu teologa i przeciwnika totalitaryzmu Dietricha Bonhoeffera,

(...)
który został powieszony
9 kwietnia 1945 roku
na rozkaz Führera
(...)³

Rola, jaką nadaje Różewicz Bonhoefferowi jest szczególna. Jak zauważył Przemysław Dakowicz:

Nie jest chyba przypadkiem, że swój testament, w którym stwierdza własną przynależność do Kościoła, napisał Różewicz w czasie, kiedy obcował z teologią Dietricha Bonhoeffera – na dokumencie widnieje data „5 III 2003”, pod wierszem umieszczono sygnaturę „Wrocław 2002–2004”⁴.

Bonhoeffer staje się nauczycielem i mistrzem, którego szuka bohater tużpowojennego wiersza *Ocalony*. W ten sposób twórczość autora *Kartoteki* (odbierana jako całość, sumarycznie) zyskuje kompozycję zamkniętą. W opracowaniu *Poeta (bez)religijny* badacz ujął to następująco:

Każdemu, kto spojrzy na pisarstwo Tadeusza Różewicza z miejsca, w którym się domknęło, objawić się ono musi jako całość zaskakująco konsekwentna i spójna. Nie sposób nie uznać, że jeden z jej naczelnych kręgów problemowych wyznaczają wciąż ponawiane pytania

² Szerzej definiowałam ziemię wielokrotną m.in. w artykule: „Obrazowanie ziemi wielokrotnej. Szkic o wybranych sposobach przedstawiania nowych pograniczy niemiecko-polskich”, *Kultura i Edukacja* 1 (2021): 34–49.

³ Tadeusz Różewicz, „nauka chodzenia”, w: tegoż, *nauka chodzenia / gehen lernen* (Wrocław: Biuro Literackie, 2007), 64.

⁴ Przemysław Dakowicz, *Poeta (bez)religijny. O twórczości Tadeusza Różewicza* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015), 14. W tej książce znajduje się też kopia testamentu poety (11).

o możliwość wiary i kształt religijności w świecie po katastrofie. W słowach z napisanego tuż po wojnie wiersza *Ocalony* – „Szukam nauczyciela i mistrza / niech przywróci mi wzrok słuch i mowę / niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia / niech oddzieli światło od ciemności” (...) ⁵ – zdaje się pobrzmiewać zapowiedź poszukiwań, które Różewicz podejmie w kolejnych dekadach ⁶.

Poszukiwania nauczyciela, który byłby zdolny do pokazanie nowej perspektywy oglądu świata kończą się w XXI wieku. Jak zasygnalizowano, mistrz odnajduje się w poemacie *nauka chodzenia*:

Bonhoeffera spotkałem we Wrocławiu
zaczynj od początku
zaczynj jeszcze raz mówił do mnie
naukę chodzenia
naukę pisanja czytania
myślenia ⁷

Kim jest Różewiczowski Bonhoeffer spotkany we Wrocławiu? Przemysław Dakowicz w komentarzu do rozważań Dariusza Szczukowskiego napisał:

Jako zręczne prześliźnięcie się nad wątkiem bonhoefferowskim traktuję stwierdzenie Szczukowskiego, iż „postać niemieckiego pastora – odnowiciela myśli teologicznej, próbującego dokonać aktu sekularyzacji chrześcijaństwa i radykalizowanej refleksji nad symboliką religijną – fascynuje przede wszystkim Różewicza aktywną walką z nazizmem, która skończyła się dla Bonhoeffera tragicznie” [Dariusz Szczukowski, *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego* (Kraków 2008), 195]. Sądzę, że jest wręcz przeciwnie – fascynacja antyhitlerowską działalnością autora *Nachfolge*, odnalezienie w porządku biograficznym elementu, który czyni Bonhoeffera kimś bliskim Różewiczowi, to jedynie wstęp do właściwego przyswojenia jego refleksji teologicznej ⁸.

⁵ Tadeusz Różewicz, „Ocalony”, w: tegoż, *Utwory zebrane*, t. VII, oprac. Jan Stolarczyk (Wrocław, 2005), 21–22.

⁶ Dakowicz, *Poeta (bez)religijny*, 14.

⁷ Różewicz, *nauka chodzenia*, 66.

⁸ Dakowicz, *Poeta (bez)religijny*, 80.

W moim przekonaniu wątek Bonhoeffera można rozpatrywać z co najmniej jeszcze jednej perspektywy – wieloletniego życia Tadeusza Różewicza we Wrocławiu (od 1968 roku) – w mieście ziemi wielokrotnej, które – jak każdy inny obszar inkorporowany do Polski w 1945 roku – determinuje refleksje nad relacjami międzykulturowymi. W poemacie znacząco zatytułowanym *nauka chodzenia* do rozważań skłania wierna kopia berlińskiego pomnika pastora Dietricha Bonhoeffera odsłoniętego we Wrocławiu w 1999 roku. Warto przypomnieć następujący, szczegółowy opis tego monumentu:

Zaledwie kilka granitowych płyt dzieli stoliki piwiarni „Małgosia” od pomnika stojącego na przykościelnym placu [w pobliżu dawnego ewangelickiego kościoła św. Elżbiety – dop. K.T.]. Ktoś, kto patrzy z pewnej odległości, może stwierdzić jedynie, że pomnik ma kształt krzyża o krótkich i nieregularnych ramionach. Kiedy przyjrzy mu się z bliska, zobaczy zarys ludzkiego ciała, klęczącą postać bez rąk i głowy. Gdyby pomnik – dokładna kopia rzeźby Karla Biedermanna stojącej nieopodal Zionkirche w stolicy Niemiec – miał głowę, twarz byłaby zwrócona w stronę zachodu, ku Berlinowi. W kamieniu, na którym umieszczono odlew klęczącej postaci, wyryte zostały w języku polskim i niemieckim słowa: „Dla Dietricha Bonhoeffera”, „Für Dietrich Bonhoeffer”⁹.

Poemat Różewicza ukazuje wpływ symbolicznego znaku architektonicznego upamiętniającego bohaterskiego myśliciela na rozważania tego, któremu udało się przeżyć czas zagłady:

siedzieliśmy w cieniu drzew
w małej piwiarni koło kościoła
świętej Elżbiety
Bonhoeffer czytał mi
swoje wiersze pisane w Tegel

„langgestreckt auf meiner Pritsche
starre ich auf die graue Wand”

patrzyłem na Światło na jego pomnik
bez głowy i ramion¹⁰

⁹ Tamże, 19.

¹⁰ Różewicz, *nauka chodzenia*, 69–70.

Powtarzający się w tekście Różewicza niemiecki fragment z poematu więziennego skazanego na karę śmierci Dietricha Bonhoeffera *Nocne głosy w Tegel* przełożono w *Modlitwach i wierszach więziennych* w 2005 roku następująco: „Wyciągnięty na pryczy / gapię się w szarą ścianę”¹¹. Szara ściana berlińskiego więzienia w dzielnicy Tegel oznacza kres. Uwięziony przez Adolfa Hitlera ma świadomość, że jego życie dobiega końca – doszedł do ściany... A jednak walczy o przekazanie myśli, zależy mu na ratowaniu humanistycznych wartości, w które głęboko wierzy. Dietrich Bonhoeffer jako twórca pokonał totalitaryzm, bo zostawił świadectwo swojego sprzeciwu wobec dyktatury. Znane są dziś między innymi *Nocne głosy w Tegel*.

Zważając na kontekst, nie użyłabym w przekładzie sformułowania „gapić się w szarą ścianę”, zdecydowanie bardziej adekwatne jest dla mnie określenie „wpatrywać się w szarą ścianę”. Czynność „gapienia się” nie łączy się – w moim przekonaniu – z postacią człowieka przekonanego o sile wartości, które wyraża. Zwłaszcza że więzień-myśliciel słyszy głosy cierpiących (lub je sobie wyobraża) a za ścianą, w którą się wpatruje jest korytarz prowadzący skazańców na miejsce kaźni.

Do jednego z nich, uosabiającego wszystkich współwięźniów z wyrokami śmierci, skierowane są słowa cytowane także w utworze Różewicza:

Ich gehe mit dir Bruder
an jenen Ort
und ich höre dein letztes Wort¹²

Bracie ja idę z tobą na to miejsce
i słyszę twe ostatnie słowa (...)¹³

Te słowa Bonhoeffera powtórzone w poemacie *nauka chodzenia* można odbierać jako przesłanie moralne, które zostawia potomnym również Tadeusz Różewicz. Dla polskiego poety brat z niemieckiego wiersza mógł być uosobieniem jego własnego brata zabitego w 1944 roku.

¹¹ Dietrich Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne*, przeł. Kazimierz Wójtowicz, posłowie Andrzej A. Napiórkowski (Kraków: Alleluja, 2005).

¹² Różewicz, *nauka chodzenia*, 70.

¹³ Bonhoeffer, *Modlitwy i wiersze więzienne*.

Jeśli zestawimy poemat Różewicza i jego testament, to zauważyć można, że autor *Ocalonego*, myśląc o śmierci, pragnie, by jego odejście ze świata żywych zbliżyło dwa wyznania chrześcijańskie: ewangelicko-augsburskie i rzymsko-katolickie oraz dwie społeczności: niemiecką i polską. Co istotne w odrębnym testamencie nie ma bezpośrednich odwołań do niemieckości i polskości. Fakt, że chodzi o te właśnie kultury wynika z kontekstu:

[J]est moim pragnieniem, aby urna z moimi prochami została pogrzebana na cmentarzu ewangelicko-augsburskim przy kościele Wang w Karpaczu Górnym. Proszę też miejscowego pastora, aby wspólnie z księdzem kościoła rzymsko-katolickiego (którego jestem członkiem przez chrzest św. i bierzmowanie) odmówił odpowiednie modlitwy. Pragnę być pochowany w ziemi, która stała się bliska mojemu sercu, tak jak ziemia gdzie się urodziłem. Może przyczyni się to do dobrego współżycia tych dwóch – rozdzielonych wyznań i zbliży do siebie obie kultury i narody, które żyły i żyją na tych ziemiach. Może spełni się marzenie poety, który przepowiadał, że „Wszyscy ludzie będą braćmi”. Amen¹⁴.

Na oddziaływanie niemieckiego męczennika w cytowanym testamencie zwraca uwagę Piotr Bogalecki w artykule o znamienym tytule *Efekt Bonhoeffera w poezji polskiej (od Barańczaka do Różewicza)*:

(...) chociaż nie sposób rozpatrywać Różewicza jako konwertyty, to jednak w swojej „ostatniej woli i prośbie” wyraził on pragnienie bycia pochowanym „jako członek Kościoła rzymskokatolickiego (...) na cmentarzu ewangelicko-augsburskim przy kościele Wang w Karpaczu Górnym” (...) przez księdza katolickiego i pastora, którzy mieliby spotkać się nad jego grobem – jak wcześniej dzięki Bonhoefferowi spotykać mogli się przedstawiciele lewicy laickiej i praktykujący katolicy¹⁵.

Zacytowane porównanie pokazuje, jakie różnorodne przestrzenie interpretacyjne otwiera działalność i twórczość niemieckiego teologa. Nie oddaje ono jednak – według mnie – ani całej mocy wpływu Bonhoeffera, ani pełni symboliki Różewiczowskiego przekazu. Lekcja mistrza Bonhoeffera czy efekt Bonhoeffera z *nauki chodzenia* ujawnia się w tekście, w którym człowiek pozostawia ostatnią myśl dla potomnych – odrębnym testamencie.

¹⁴ Cyt. za: Dakowicz, *Poeta (bez)religijny*, 13.

¹⁵ Piotr Bogalecki, „Efekt Bonhoeffera w poezji polskiej (od Barańczaka do Różewicza)”, *Konteksty* 3 (2018): 182.

Postać brata z *Nocnych głosów w Tegel* łączy Różewicz z braterstwem Schillerowskim z *Ody do radości* – współczesnym hymnie zjednoczonej Europy. W tym przesłaniu jest nadzieja na wzajemne międzykulturowe zrozumienie. Braterstwo różnorodnych Innych wyzwala pozytywną energię. Poznanie Bonhoeffera uczy, że odejście może być też źródłem siły do działania dla tych, którzy pozostają. Jeśli tak odczytamy *naukę chodzenia* i testament Tadeusza Różewicza, to znajdziemy w nich inspirację do rozumienia i siebie, i Innych; inspirację, którą poeta zobaczył w postawie i refleksjach niemieckiego teologa. Przesłanie Dietricha Bonhoeffera pozwala również na pogodzenie się z przedczesnym odejściem tych, którym nie dane było stać się Ocalonymi.

Last but not least, Tadeusz Różewicz podejmuje w testamencie dyskusję z mistrzem Bonhoefferem z *nauki chodzenia*. Kiedy nauczyciel mówi: „skreśl słowo «piękno»”¹⁶, Różewicz w odpowiedzi przywołuje przekład słów Schillera kojarzony z melodią Beethovena... Piękno jak bakcyl dżumy nigdy nie umiera – takie przeświadczenie dowodzi istnienia efektu Bonhoeffera na nowym pograniczu niemiecko-polskim.

Bibliografia (wybór)

- Bogalecki, Piotr. „Efekt Bonhoeffera w poezji polskiej (od Barańczaka do Różewicza)”. *Konteksty* 3 (2018): 177–184.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Modlitwy i wiersze więzienne*, przeł. Kazimierz Wójtowicz, posłowie Andrzej A. Napiórkowski. Kraków: Alleluja, 2005.
- Dakowicz, Przemysław. *Poeta (bez)religijny. O twórczości Tadeusza Różewicza*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015.
- Różewicz, Tadeusz. *Utwory zebrane*, t. VII, oprac. Jan Stolarczyk. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2005.
- Różewicz, Tadeusz. *nauka chodzenia / gehen lernen*. Wrocław: Biuro Literackie, 2007.
- Taborska, Katarzyna. „Obrazowanie ziemi wielokrotnej. Szkic o wybranych sposobach przedstawiania nowych pograniczy niemiecko-polskich”. *Kultura i Edukacja* 1 (2021): 34–49.
- Skrendo, Andrzej. *Przodem Różewicz*. Warszawa: Wydawnictwo IBL, 2012.
- Szczukowski, Dariusz. *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego*. Kraków: Universitas, 2008.

¹⁶ Różewicz, *nauka chodzenia*, 72.



Dietrich Bonhoeffer and new borderlands in Różewicz's messages

Abstract

The aim of this essay is to reflect on two texts by Tadeusz Różewicz: the poem *nauka chodzenia* (*Learning to Walk*) and the poet's published will. They are linked by the patronage of Dietrich Bonhoeffer – a German pastor, oppositionist, and artist who was executed in 1945. The analyzed texts were considered to be writings that shaped ideas about the new German-Polish borderlands, i.e., those that arose as a result of the shifting of borders after World War II. In this context, the possibility of viewing the influence of Bonhoeffer's ethical stance was expanded.

Keywords

Dietrich Bonhoeffer, Tadeusz Różewicz, German-Polish borderlands, lyrical poetry, testament

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Katarzyna Taborska, „Dietrich Bonhoeffer i nowe pogranicza w przesłaniach Różewiczowskich”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 67–74. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-05.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 75–87
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-06



DIETRICH BONHOEFFER

JAROMIR BREJDAK*
Uniwersytet Szczeciński

Tadeusz Różewicz: Śladami Bonhoeffera – próba interpretacji filozoficznej na przykładzie wiersza *nauka chodzenia*

Streszczenie

Poniższy szkic jest próbą rekonstrukcji myśli teologiczno-etycznej Dietricha Bonhoeffera na podstawie wiersza Tadeusza Różewicza *nauka chodzenia*.

Poeta z całego dorobku teologa wybiera teksty więzienne, mówiące być może najwięcej o człowieku, gdy spogląda on śmierci prosto w oczy. Tradycja takich tekstów, poczynając od platońskiego Sokratesa po Boecjusza, jest dość spora a ich waga nie do przecenienia. I tak wydaje się to również być w przypadku tych tekstów więziennych. Zwróćmy uwagę na motywy po które sięga poeta, objaśniając ich źródłowy kontekst: odejście Boga w odróżnieniu od jego śmierci, dorosłość (*Mündikeit*), negatywność i majeutyčność przekazu ewangelicznego, naśladowanie Chrystusa (*Nachfolge*), bycie odpowiedzialnym w bezbożnym świecie poza wszelką retoryką nagrody i kary.

Słowa kluczowe

Odejście Boga w odróżnieniu od jego śmierci, dorosłość (*Mündikeit*), negatywność i majeutyčność przekazu ewangelicznego, naśladowanie Chrystusa (*Nachfolge*), bycie odpowiedzialnym w bezbożnym świecie poza wszelką retoryką nagrody i kary

* Kontakt z autorem: jaromir.brejdak@usz.edu.pl; ORCID: 0000-0003-1444-2945.

trzeba się z tym zgodzić
 że Bóg odszedł z tego świata
 nie umarł!
 trzeba się z tym zgodzić
 że jest się dorosłym
 że trzeba żyć
 bez Ojca¹

Poniższy szkic jest próbą rekonstrukcji myśli teologiczno-etycznej Dietricha Bonhoeffera na podstawie wiersza *nauka chodzenia*.

Poeta z całego dorobku teologa wybiera teksty więzienne mówiące być może najwięcej o człowieku, gdy spogląda on śmierci prosto w oczy. Tradycja takich tekstów, poczynając od Platońskiego Sokratesa po Boecjusza, jest dość spora, a ich waga nie do przecenienia. I tak wydaje się to również być w przypadku tych tekstów więziennych. Bonhoeffer, teolog który zginął z rąk nazistów, jest dla Różewicza symbolem autentycznego świadectwa wiary w czasach marnych, staje się on mentorem uczącym poetę podstawowych czynności: chodzenia, pisania czy myślenia w świecie pozbawionym podstawowych punktów odniesienia. Zwróćmy uwagę na motywy, po które sięga poeta, objaśniając ich źródłowy kontekst. Co ukrywa się za zdawkowo przywoływanymi stwierdzeniami i referencjami?

1. *Bóg odszedł z tego świata*

ojcze Ojczy nasz
 czemu
 jak zły ojciec
 nocą
 bez znaku bez śladu
 bez słowa
 czemuś mnie opuścił
 czemu ja opuściłem
 Ciebie²

¹ Tadeusz Różewicz, „nauka chodzenia”, w: tegoż, *nauka chodzenia / gehen lernen*, przekł. Karl Dedecius, Bernhard Hartmann, Andrzej Słomianowski, rys. Eugeniusz Get-Stankiewicz (Wrocław: Biuro Literackie, 2007), 66.

² Tadeusz Różewicz, „bez”, w: tegoż, *Płaskorzeźba* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1991), 7.

Poeta, powtarzając słowa Chrystusa na krzyżu, nie tyle stwierdza, że został opuszczony, ile stawia pytanie o przyczyny opuszczenia. Przyczyny opuszczenia wydają się obciążać obie strony relacji. Jednak nie dogmatyczno-metafizyczne dociekania na temat śmierci Boga będą zajmować poetę, ale hermeneutyka własnego doświadczenia. Pytanie „czemu ja opuściłem Ciebie?” prowadzi w głąb egzystencjalnej pustki, w której poeta wydaje się przeczuwać inną obecność *sacrum*.

Bóg w tomie *nauka chodzenia* jest dość częstym gościem. Począwszy od „dowodu na jego istnienie” z wczesnych lat szkolnych polegającego na boskiej interwencji podczas rozwiązywania równań z jedną niewiadomą³, po cytaty z Hegla wyrażające ból wypowiedzianych słów: „dass Gott gestorben ist”⁴. Lecz ten gorejący krzak z Księgi Wyjścia zanim zmienił się w kupkę popiołu: „rób co chcesz jesteś dorosły, powiedział: nie trzymaj mnie za rękę, nie zwracaj się do mnie z każdym drobiazgiem”⁵.

Różewicz krótkimi stwierdzeniami wydaje się zajmować określone stanowisko w toczącej się dyskusji dotyczącej śmierci Boga, wywołanej głównie filozofią Nietzschego. Założenie „Bóg umarł” ma dla Nietzschego i Bonhoeffera fundamentalne znaczenie emancypacyjne, człowiek jest teraz istotą zdaną na siebie, ma żyć, jak podkreśla teolog, bez hipotezy Boga, „etsi Deus non darentur”⁶. Oznacza to ni mniej, ni więcej jak przeniesie odpowiedzialności za swoje życie i losy świata na barki człowieka. Co sprawia jednak, że zarówno Bonhoeffer, jak i Różewicz pomimo śmierci krzyżowej Jezusa trwają przy formie jego tylko odejścia, ale nie definitywnej śmierci⁷. Pewną podpowiedzią wydaje się tu być figura „podążania za”, która dla pastora oznacza „bycie w zastępstwie Chrystusa”. Czy zatem Chrystus żyje dzięki tym, którzy za nim podążają? Jak należy ująć naturę osoby, aby taka kontynuacja mogłaby zaistnieć?

³ Tadeusz Różewicz, „Serce podchodzi do gardła”, w: tegoż, *nauka chodzenia*, 14.

⁴ Tadeusz Różewicz, „Tempus fugit”, w: tegoż, *nauka chodzenia*, 52

⁵ Różewicz, „Serce podchodzi do gardła”, 14.

⁶ „Nie możemy być uczciwi, nie uznając, że żyć nam przyszło w świecie etsi Deus non darentur. Właśnie to uznajemy, pod wzrokiem Boga – to On nas do tego zmusza. Tak więc fakt, że staliśmy się dorośli, prowadzi do wyznania przed Bogiem, zgodnie z prawdą, jaka jest nasza sytuacja. Bóg daje nam przez to do zrozumienia, że mamy żyć jak ludzie, którzy dają sobie w życiu radę bez Niego”. Dietrich Bonhoeffer, *Wybór pism*, red. Anna Morawska, przekł. zbiorowy (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970), 265.

⁷ Zob. Aleksander Fiut, „Po śmierci Boga (o twórczości Tadeusza Różewicza)”, *Teksty Drugie* 3 (1993): 22–34.

2. Trzeba się z tym pogodzić, że jest się dorosłym

[R]ób co chcesz jesteś dorosły, powiedział: nie trzymaj mnie za rękę, nie zwracaj się do mnie z każdym drobiazgiem⁸.

Zaakceptowanie własnej dorosłości wydaje się trudne. Dorosłość będąca konsekwencją śmierci Boga polega na przejmowaniu odpowiedzialności za życie swoje i innych bez odwoływania się, czy wręcz zasłaniania się Bogiem⁹.

Świat dojrzały, którego prorokiem jest Dietrich Bonhoeffer, wydaje się być pewnym, może ostatnim (?) etapem rozwoju samego chrześcijaństwa. Dojrzałość jego polega na zaakceptowaniu własnej sprawczości bycia w zastępstwie Chrystusa. Jezusa wprawdzie nie ma już wśród żywych, ale pozostali jego uczniowie – chętni kontynuować jego dzieło. Ten majeutyczny moment śmierci Boga powołuje do życia nieliczne grono gotowych pójść jego śladem, których ewangelią jest bycie dla innego człowieka. Ta formuła bycia dla innego wydaje się opisywać bezreligijną interpretację ewangelii Jezusa, kładąc podwaliny pod „bezreligijne chrześcijaństwo”. Dojrzałość świata jest etapem rozwoju chrześcijaństwa, który możemy określić jako bezreligijne czy świeckie – to kolejna ważna kategoria w myśli teologa.

Pastor wydaje się stawać przed dylematem apostoła Pawła dostrzegającego bezsilność prawa/Tory i sięgającego po rewolucyjne sformułowanie, zgodnie z którym każdy człowiek ma Torę zapisaną w sercu¹⁰. Nie jest to przyzwolenie na swawolenia, ale na wydobycie z autonomicznego podmiotu maksymy działania odpowiadającej intencji Chrystusa i „biedzie” człowieka w konkretnej sytuacji. W tekstach z *Widerstand und Ergebung* autor odnajduje

⁸ Różewicz, „Serce podchodzi do gardła”, 14.

⁹ Rabi Mosche z Sasowa zapytany o to, dlaczego Bóg stworzył ateizm, odpowiedział: „abyś nie musiał biedaka pocieszać Bogiem, który mógłby mu pomóc, lecz żebyś ty natychmiast dał mu to, co konieczne. Pomagać powinienes, jak gdyby nie było Boga; modlić się powinienes w wiedzy, że wszystko od niego zależy, i obie rzeczy – pomoc i modlitwę – czyni jednocześnie”. Pinchas Lapide, „Umgang mit Schuld im Alten Testament”, w: *Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit*, red. Gerd Haefner (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1993), 122. Piszę o tym w: Jaromir Brejda, *Ewangelia Zaratustry*, rys. i teksty poetyckie Teresa Babińska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014), 136–137. Ateizm jest tu pewnym *contractio* Boga, wyrazem Jego wspaniałomyślności. Zwraca na to naszą uwagę również Emmanuel Levinas, ukazując ateizm jako swoisty warunek autonomiczności człowieka. Wycofanie się Boga jest równoznaczne z Jego darem autonomiczności i wolności. Ateizm jest dla Levinasa brakiem partycypacji i separacją człowieka. „Twórcy na pewno przydaje chwały to, że postawił na nagi byt zdolny do ateizmu, byt, który nie będąc *causa sui*, ma niezależne spojrzenie i niezależną mowę, byt który jest u siebie”. Emmanuel Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska, wstęp Barbara Skarga, przekład przejrzał Jacek Migasiński (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998), 52.

¹⁰ Szerzej na ten temat piszę w: Jaromir Brejda, *Cierni w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010).

analogię z tezą Pawła, według którego obrzezanie nie jest warunkiem zbawienia, podobnie jak nie jest nim dla pastora sama religia. Przy czym samo pojęcie zbawienia autor bierze w nawias, starając się nadać mu nowe znaczenie zrozumiałe dla ludzi „niereligijnych”, gdyż ci, jak stwierdza, są mu bliscy w ich poszukiwaniach; są bardziej autentyczni, nie skrywają swoich problemów i namiętności za wyświechtanymi sformułowaniami teologicznymi.

Pytanie Pawłowe, czy „obrzezanie” jest warunkiem usprawiedliwienia, oznacza dzisiaj, moim zdaniem, pytanie, czy religia jest warunkiem zbawienia. Wolność od „obrzezania” jest także wolnością od religii. Często zapytuję sam siebie, dlaczego mój „instykt chrześcijański” skłania mnie ku ludziom bezreligijnym i to bynajmniej nie w celach misjonarskich, lecz – chciałoby się rzec – „braterskich”. Często nie śmiem wymawiać Imienia Boga przed ludźmi religijnymi; wydaje mi się, że brzmi to jakoś fałszywie i sam sobie wydaję się nieuczciwy¹¹.

Bóg stał się elementem polityki i moralności na usługach człowieka. W tej sytuacji należy zacząć od początku, zacząć raz jeszcze. W wierszu *bez wyzna* poeta, że „życie bez Boga jest możliwe, życie bez Boga jest niemożliwe” – przez ten paradoks pokazano dwoistość fenomenu Boga, przypominającą nam mistrza Eckharta proszącego Boga, aby uwolnił go od Boga. Bóg teologów i filozofów jest martwą atrapą, starą zużytą dekoracją skrywającą możliwe doświadczenie *sacrum*. Jedyną drogą prowadzącą do tego źródła staje się bycie dla innego. „Bycie dla innego” to bezreligijna formuła ewangelii Jezusa, jego dobra nowina. „Bycie dla innego” zostaje tu podniesione do rangi ontologicznej struktury ludzkiego bytu, wbrew wszelkiej indywidualistycznej i egologicznej etyce i religii zapewniającej zbawienie własne: „[...] każde życie przeznaczone jest do zastępczości. I choćby się przed tym broniło, pozostanie zastępcze, na śmierć i życie, tak samo ojciec pozostanie ojcem, na dobre i na złe”¹². Podsumujmy: „Zastępczość, a więc odpowiedzialność, występuje jedynie wtedy, kiedy doskonale oddajemy własne życie drugiemu człowiekowi. Tylko człowiek bezinteresowny żyje odpowiedzialnie, a to znaczy, że tylko człowiek bezinteresowny żyje”¹³.

¹¹ Bonhoeffer, *Wybór pism*, 240–241; Anna Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy* (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1979). „Chwilowo myślę o tym jak pojęcia pokuta, wiara, usprawiedliwienie, ponowne narodziny uświęcenie można interpretować «światowo» zgodnie z sensem Starego Testamentu i Jana 1,14”. Bonhoeffer, *Wybór pism*, 188–189. Zob. na ten temat: Tadeusz Gadacz, „Religia immanencji czy religia bez religii?”, w: *Świat i wiara w godzinie przelotu*, red. Jarosław Jagiełło (Kraków: Wydawnictwo Znak, Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2011), 108–121.

¹² Bonhoeffer, *Wybór pism*, 189.

¹³ Tamże, 188–189. Bonhoeffer przestrzega jednocześnie przed złą praktyką życia zastępczego. „Nie- właściwe pojmowanie życia zastępczo może mieć dwojaki skutek: bądź absolutyzację własnego «ja»,

Dojrzałość świata ujawnia się także w innym ujęciu Boga, Bóg nie jest wszechmocnym władcą, lecz Bogiem bezsilnym i w swej bezsilności zdany na człowieka:

Tu leży zasadnicza różnica dzieląca chrześcijaństwo od wszystkich religii: religijność człowieka każe mu zdać się w niedoli na władzę Boga w świecie. Bóg deus ex machina. Tymczasem Biblia każe zdać się na bezsilność i cierpienie Boga.[...] W tym sensie można powiedzieć, że opisany proces, prowadzący do dojścia świata do pełnoletności, usuwa fałszywe przedstawienie Boga Biblii, który zdobywa potęgę i miejsce w świecie bezsiłą. Tu naturalnie musi mieć swój punkt zaczepienia „świecka interpretacja” (pojęć biblijnych)¹⁴.

Bezsilność Boga pełni tu funkcję porównywalną z Jego odejściem czyli mającym wymiarem śmierci uruchamiającej wzmożony proces identyfikacji rodzącej działania domagające się adekwatnego świadectwa.

3. *Zamiast odpowiedzieć położył palec na ustach*

W wierszu Różewicza *Tempus fugit* Mickiewicz zapraszany do „Salonu” na rozmowę o Najwyższym powie: „o Bogu przy herbacie nie rozmawiam”. Czytamy dalej:

przecież to dużo mądrzejsze niż
powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”
albo Dostojewskiego „jeśli Boga nie ma
to wszystko wolno”

Hora est... powiedziała do nas Cisza¹⁵.

Czy o Bogu, który nie jest doktryną, nie jest na nasze podobieństwo, można tylko milczeć? Teologia Bonhoeffera zaleca istotne milczenie zamiast nieistotnego gadania. Jest trwaniem w milczeniu wobec najgłębszych prawd wiary, bez ich doktrynalnej i propagandowej profanacji. Jego dyscyplina arkan (*Arkandisziplin*) przypomina w tym miejscu „nauki niepisane”

bądź absolucyzację drugiego człowieka. W pierwszym przypadku poczucie odpowiedzialności prowadzi do gwałtów i tyranii, do zapomnienia o tym, że tylko człowiek bezinteresowny może działać odpowiedzialnie. W drugim przypadku absolucyzuje się dobro człowieka, za którego jestem odpowiedzialny, kosztem lekceważenia innych odpowiedzialności [...]”. Tamże, 189.

¹⁴ Tamże, 265.

¹⁵ Różewicz, „Tempus fugit”, 52–54.

Platona, tajemną wiedzę strzeżoną przed spostonowaniem i przeznaczoną dla wąskiego grona wtajemniczonych. „Tylko czyn jest naszym wyznaniem [wiary – J.B.] wobec świata”.

Bonhoefferowską koncepcję bycia w zastępstwie Różewicz oddaje figurą naśladowania. Naśladowanie jest majeutycznym sposobem komunikowania polegającym na reduplikowaniu aktów mistrza – zanim odwoła się ono w sposób normatywny do podmiotu, najpierw chce ten podmiot wykształcić i uformować. Autorytet, za którym podążamy, nie odwołuje się bezpośrednio do działania człowieka, lecz do jego bytu, tzn. jego tożsamości aksjologicznej. Nie zachęca do naśladowania działań mistrza, lecz proponuje wejście w pole działania konstytuujących go wartości, aby wyzwolić z niej nową już samodzielnie odnalezioną normatywność i sens. Jest to tzw. „teoria znaczenia przez stawanie się” (*Vollzugstheorie der Bedeutung*), gdzie komunikacja przebiega tylko pośrednio w medium języka – słów i gotowych odpowiedzi – bo prawdziwym jej medium jest ulegająca zmianie egzystencja. Mamy tu w pewnym sensie do czynienia z egzystencjalną *metanoią* czy wręcz nowymi narodzinami. Narodzinami nowej odmienionej fascynacją drugim człowiekiem tożsamości będącej nowym początkiem: „Zacznij od początku, zacznij jeszcze raz”. Majeutyeczność przekazu podkreśla świadome powstrzymanie się od udzielenia gotowych odpowiedzi, pozostawiając poetę w niepewności, zmuszającej do dokonania samodzielnego wyboru i wytyczenia dalszej drogi.

4. Szedł za Chrystusem i naśladował Chrystusa

Figurę bycia w zastępstwie czy substytucji (Levinas) poprzedzają dwa wcześniejsze teksty pochodzące jeszcze z okresu akademickiego, ale warte tu przywołania. W doktoracie *Sanctorum Communio*¹⁶, pojawia się zarys bardzo radykalnej tezy „Boga jako wspólnoty” (*Kollektivperson*), wyrażonej w późniejszym sformułowaniu „Bóg jest zbozem”. Pełniejsze zrozumienie tej tezy/wglądu umożliwi z kolei tekst habilitacji *Akt i bycie*¹⁷, w którym Bonhoeffer stara się zrozumieć naturę Boga, pomiędzy dwiema kategoriami substancji oraz aktu. Autor *Aktu i bycia* poszukuje kompromisu pomiędzy statycznym, substancjalnym, a procesualnym i aktualistycznym ujęciem Boga, dochodząc do socjologicznego ujęcia Chrystusa jako zboru, wspólnoty.

Inkarnacja Słowa, czytamy tam, nie kończy się wraz ukrzyżowaniem Jezusa, ale nabiera dopiero dynamiki i rozpędu, stając się wyraźnie widoczna we wspólnocie zboru. Bonhoeffer w *Akt und Sein* stara się pokazać, że działanie Boga (niem. *Akt*) jest jego byciem (niem. *Sein*).

¹⁶ Zob. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, red. Joachim von Soosten (München: Chr. Kaiser, 1986).

¹⁷ Zob. Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischer Theologie*, red. Hans-Richard Reuter (München: Chr. Kaiser, 2008).

Ostrze jego krytyki zwrócone jest z jednej strony przeciw „ontologom”, którzy usiłują utrwalić objawienie w formach dogmatu, świadomości czy w końcu instytucji kościelnych, z drugiej zaś przeciwstawia się „dialektykom”, takim jak Barth czy Bultmann, którzy – jak zauważa – zbyt jednostronnie akcentują objawienie w formie czystego aktu. Objawienie nie jest tylko czystym doświadczeniem egzystencjalnym, gdyż ma ono swoją historię, jest objawieniem kierowanym do ludu. Jest historią wierności i przymierza Boga oraz człowieka, czy Boga i wspólnoty opartej na byciu dla drugiego: „Sposób bycia objawienia pozwala się określić tylko w relacji osobowej. W społecznej relacji statyczne pojęcie bycia, «tego, co istnieje» [es gibt] zostaje wprowadzone w ruch. Bóg, który istnieje [es gibt], nie istnieje; Bóg «jest» w relacji osobowej, jest byciem relacją osobową”¹⁸. Chrystus będący wspólnotą jest ujmowany jako osobowe centrum aktów (Scheler), które utrzymywane jest przy życiu w wyniku fascynacji i często nieświadomionego przejmowania jego aksjologicznej tożsamości oraz przejmowania – nie kopiowania(!) – jego aktów. Tym samym akty Jezusa rezonują przez Jego następców i uczniów aż po naszą współczesność, tworząc tkankę solidarnej wspólnoty zboru. Co to znaczy – pyta Bonhoeffer – że Chrystus jako Słowo jest również Zborem? „Znaczy to, że Logos Boga ma jako Zbór i w Zborze przestrzenno-czasową ekstensywność”. Teolog daje swoją interpretację doczesnej reinkarnacji boskiego Logosu:

Chrystus, Słowo, obecny jest w sposób cielesno-duchowy. *Logos* nie jest słabym tylko słowem ludzkiej nauki, *doctrina*, lecz pełnym mocy słowem stwórczym. Słowo to przemawia – i stwarza sobie w ten sposób postać: Zbór. Zbór nie jest więc tylko odbiorcą Słowa Objawienia, lecz sam jest objawieniem i słowem Boga. Może zrozumieć Słowo tylko w tej mierze, w jakiej sam jest Słowem. Objawienie można rozumieć jedynie na gruncie Objawienia (...). Zbór sam jest objawieniem, a Słowo chce mieć postać stworzonego ciała¹⁹.

Bonhoeffer przekracza zarówno transcendentálny, jak i ontologiczny sposób ujmowania Boga, wprowadzając na ich miejsce aktualistyczne i wspólnotowe pojęcie Boga jako relacji bycia dla Innego (przypomina to Schelerowski socjologiczny dowód na istnienie Boga)²⁰.

¹⁸ Tamże, 112.

¹⁹ Bonhoeffer, *Wybór pism*, 35.

²⁰ Zob. Jaromir Brejda, „Max Scheler *politischer Personalismus und der «soziologische Gotteserweis»*”, *Archivum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 61 (2016): 67–90. W swojej socjologii kościoła Bonhoeffer stara się być realistą, dostrzegając – podobnie jak Scheler czy inni fenomenolodzy – wielość form wspólnotowego życia: „Wspólnota boska i wspólnota ludzka są wciąż rozrywane i zawiązywane ponownie. Nie ma czystego, organicznego życia wspólnotowego ludzkiego. W *sanctorum communio* żyje dalej *peccatorum communio*” (Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 144).

„Pójście za Chrystusem i naśladowanie Chrystusa” to substytucja polegająca na przejmowaniu czy zdwajaniu (Kierkegaard) Jego aktów poprzez następców budujących żywą tkankę, nowej wspólnoty zboru. Zmartwychwstanie Chrystusa odbywa się właśnie w sferze międzyludzkich relacji, w sferze zupełnie bezinteresownej i solidarnej wspólnoty. Między *Naśladowaniem* (z 1937 r.) a pisaną w pierwszych latach wojny *Etyką* zauważalny jest zwrot w myśli Bonhoeffera. Pastor – podobnie jak autor *Antychrześcijanina* – wyciąga z tego, że Bóg stał się człowiekiem dalekosiężne konsekwencje; Chrystus pojednał sferę *sacrum* i *profanum*, nazywaną przez autora *Etyki* „nową rzeczywistością”. „Rzeczywistość nie jest najpierw i na koniec jakimś neutrum, lecz rzeczywistym bogiem, który stał się człowiekiem”²¹ – stwierdził. Doczesność Boga powoduje, że „kościół stoi znowu w środku wsi” (Bonhoeffer), a nie na jej peryferiach. Czy może odwrotnie – to wieś staje się teraz kościołem.

5. ...i mówił jeszcze,
że trzeba żyć godnie na świecie bezbożnym
nie licząc na karę ani nagrodę

Kolejnym ważnym elementem dojrzałości w bezbożnym świecie jest niesłyszana samotność człowieka zdanego na siebie samego w sytuacji, kiedy wszelkie normy i dotychczasowe zasady etyczne przestają już obowiązywać; tu doświadczenia życiowe Różewicza i Bonhoeffera w dużym stopniu pokrywają się. A jeśli nie ma już żadnych punktów orientacyjnych, jeśli nie można polegać już na tradycyjnych miernikach dobra i zła, pozostaje jedynie odpowiedzialność człowieka w konkretnej sytuacji dziejowej; etyka kairosu, etyka konkretnej chwili. Dietrich Bonhoeffer – odwołując się zarówno do moralnego immoralizmu Fryderyka Nietzschego, jak i do apostoła Pawła – dostrzega ożywczy, dynamiczny charakter ducha, w przeciwieństwie do statycznego, martwego prawa: „Litera zabija, duch ożywia – powiada Paweł; znaczy to, że duch przejawia się tylko w aktualnym działaniu w danym momencie, natomiast duch utwierdzony przestaje być duchem. Stąd też etyczność występuje jedynie w chwili dokonywania czynu, nie ma jej natomiast w literze, a więc w prawie”²².

Moment ten świetnie uchwycił Tadeusz Różewicz przywołując scenę z Ewangelii Mateusza 12.1-8, w której Jezus zezwala głodnym uczniom przechodzącym przez zboże w szabat na zerwanie kłosów i zjedzenie ziaren zboża, łamiąc w ten sposób świadomie prawo nakazujące postu w szabat²³.

²¹ Bonhoeffer, *Ethik*, 177, cyt. za: Jürgen Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer* (München: Kaiser, 1959), 34.

²² Bonhoeffer, *Wybór pism*, 20.

²³ Różewicz, *nauka chodzenia*, 72.

W nawiązaniu do Nietzschego pisze pastor:

[Człowiek – J.B.] sam stwarza mierniki dobra i zła i sam tylko może usprawiedliwić swoje działanie, ponosić za nie odpowiedzialność. Stwarza nowe tablice praw, nowe dekalogi; takie właśnie możliwości imputował Nietzsche nadczłowiekowi. Ale wbrew jego przekonaniu człowiek taki nie jest przeciwieństwem chrześcijanina; przeciwnie, Nietzsche bezwiednie wniósł w jego wizerunek wiele rysów chrześcijanina obdarzonego wolnością, takiego, jakiego znają i opisują Paweł i Luter. Ani konwencjonalna moralność, nawet jeśli uchodzi za chrześcijańską, ani opinia publiczna nie mogą dla chrześcijanina stanowić miernika jego działania. Postępuje on tak, jak to zdaje mu się oznajmiać wola Boża, nie oglądając się ani na innych, ani na to, co potocznie nazywa się moralnością²⁴.

Dlatego stwierdza Bonhoeffer: „Nie chcemy stwarzać Prawa, lecz głosić Chrystusa”²⁵, gdyż „chrześcijańskiej normy i zasady moralne w ogóle nie istnieją i istnieć nie mogą”²⁶.

Spotkanie z Jezusem Chrystusem. Doświadczenie tego, że następuje tu odwrócenie całego bytu ludzkiego, gdyż Jezus „jest tylko dla innych”. To „egzystowanie dla innych” Jezusa jest doświadczeniem transcendencji! Właśnie z wolności od siebie samego, z „bycia dla innych” aż po śmierć, wywodzi się wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność²⁷.

Tuż przed Bożym Narodzeniem 1942 roku Bonhoeffer w tekście ofiarowanym przyjaciomom z konspiracji Dohnanyi’emu i Osterowi opisuje sytuację zarówno „bez gruntu pod nogami”, jak i bez trwałego porządku nad głowami. Ten trwały porządek zapewniały dotąd zasady etycznego postępowania, ogólne prawa w imię których Niemcy byli gotowi poświęcić życie, wyzbywając się tym samej własnej twórczej woli²⁸.

²⁴ Bonhoeffer, *Wybór pism*, 19.

²⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Naśladowanie*, przeł. Joanna Kubaszczyk (Poznań: „W Drodze”, 1997), 45.

²⁶ Bonhoeffer, *Wybór pism*, 15.

²⁷ Tamże, 272.

²⁸ „Kierowaliśmy ku górze nasze spojrzenie nie z bojaźni niewolniczej, lecz w swobodnej ufności, która nakaz bierze za wezwanie, a wezwanie za powołanie. Takie są rozmiary uprawnionej nieufności wobec własnego serca – z niej wywodzi się ta nasza gorliwość, której milej jest podążać za rozkazem z ‘góry’ niż za rzetelną myślą własną. [...] Niemiec wszakże strzegł swej wolności [...] usiłując w służbie ogółu wyzbyć się własnej woli. [...] Musiało się okazać, że Niemiec wciąż jeszcze nie posiada zdecydowanej świadomości podstawowej, mianowicie o nieodzowności wolnego odpowiedzialnego czynu, także przeciw powołaniu i nakazowi. (...) Odwaga cywilna wyrosnąć może jednak tylko w wolnej odpowiedzialności wolnego człowieka”. Tamże, 216.

Ten mechanizm ucieczki przed wolnością w rutynę moralności i jej niepodważalnych zasad napiętnowywał już przed Bonhoefferem autor *Poza dobrem i złem*, postulując wspomniany moralny immoralizm. Bonhoeffer dostrzegł pewien mechanizm szczególnie charakterystyczny dla Niemców i ich historii, jednak ucieczka przed odpowiedzialnym działaniem w moralność ma swój wymiar uniwersalny.

Człowiek działając „z wolnej odpowiedzialności”, nie może liczyć na karę ani nagrodę, gdyż nagrodą za bycie dobrym jest według Nietzschego bycie dobrym właśnie, mamienie nagrodą za dobre uczynki w jakiegokolwiek formie, czy po śmierci, czy tu na ziemi, jest korumpowaniem moralności, czynieniem z niej transakcji. Sam Bóg stał się ofiarą i zakładnikiem ludzkiej moralności definiującej i narzucającej mu jaki być powinien na modłę naszych wyobrażeń dobra i zła²⁹.

6. Skreśl słowo „piękno”

Piękno znajdujące się na pograniczu świata realnego i idealnego wyprowadza nas poza naszą konkretność w świat transcendencji, poeci stają się „pszczołami transcendencji” (Rilke). Autor *Elegii Duinejskiej* w duchu dualistycznej manieri dzielącej świat na dwie części, traktuje doczesność z patriarchalną wyższością. Nietzsche, Bonhoeffer i Różewicz, chcąc być apostołami ziemi, walczą z „ideałami ascetycznymi” (*Genealogia moralności*), gdyż te odwracają naszą uwagę od konkretnej codzienności i odpowiedzialności za nią. Bonhoeffer, podążając śladami Chrystusa, stara się uwolnić chrześcijaństwo od wszelkiej pozaświatowości – tym samym burzy mur pomiędzy *sacrum* a *profanum*, odkrywając „nową rzeczywistość dojrzałego świata”.

Czy o takim pojednaniu myślał poeta podążając śladami pastora, apostoła ziemi?

„Skreśl słowo «piękno»” by zacząć od początku, by zacząć raz jeszcze.

Skreślenie słowa „piękno” nawiązuje do wiersza otwierającego z tomu *Wyjście*³⁰, wyjście będące exodusem do nowej ziemi obiecanej, nieodkrytej jeszcze krainy milczenia symbolizowanej kolorem bieli, „biel się nie smuci ani weseli, tylko się bieli [...] jest doskonała i staje się bielsza”.

²⁹ Zob. Brejdak, *Ewangelia Zaratustry*, 130–131. Na szczególną uwagę zasługuje tu moralny aspekt śmierci Boga.

³⁰ Tadeusz Różewicz, *Wyjście* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004), 7.

Bibliografia

- Bonhoeffer, Dietrich. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischer Theologie*, red. Hans-Richard Reuter. München: Chr. Kaiser, 2008.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Naśladowanie*, przeł. Joanna Kubaszczyk. Poznań: „W Drodze”, 1997.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, red. Joachim von Soosten. München: Chr. Kaiser, 1986.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Wybór pism*, red. Anna Morawska, przekł. zbiorowy. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1970.
- Brejda, Jaromir. *Cierń w ciele. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej*. Kraków: WAM, 2010.
- Brejda, Jaromir. *Ewangelia Zaratustry*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.
- Brejda, Jaromir. „Max Scheler politischer Personalismus und der „«soziologische Gotteserweis»”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 61 (2016): 67–90.
- Fiut, Aleksander. „Po śmierci Boga (O twórczości Tadeusza Różewicza)”, *Teksty Drugie* 3 (1993): 22–34.
- Gadacz, Tadeusz. „Religia immanencji czy religia bez religii?”, w: *Świat i wiara w godzinie przełomu*, red. Jarosław Jagiełło, 108–121. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- Lapide, Pinchas. „Umgang mit Schuld im Alten Testament”, w: *Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit*, red. Gerd Haeffner, 116–126. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska, wstęp Barbara Skarga, przekład przejrzał Jacek Migasiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Moltmann, Jürgen. *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*. München: Kaiser, 1959.
- Morawska, Anna. *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1979.
- Różewicz, Tadeusz. „nauka chodzenia”, w: tegoż, *nauka chodzenia / gehen lernen*, przekł. Karl Dedecius, Bernhard Hartmann, Andrzej Słomianowski, rys. Eugeniusz Get-Stankiewicz. Wrocław: Biuro Literackie, 2007.
- Różewicz, Tadeusz. *Płaskorzeźba*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1991.
- Różewicz, Tadeusz. *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.

Tadeusz Różewicz: In the footsteps of Bonhoeffer – an attempt at philosophical interpretation based on the poem Learning to Walk

Abstract

The following sketch is an attempt to reconstruct Dietrich Bonhoeffer's theological and ethical thought based on Tadeusz Różewicz's poem "Learning to Walk."

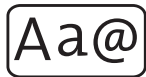
From the theologian's entire oeuvre, the poet selects prison texts that perhaps say the most about humanity as it stares death in the face. The tradition of such texts, from Plato's Socrates to Boethius, is quite extensive, and their importance cannot be overestimated. This seems to be the case with these prison texts as well. Let us note the motifs the poet draws on to explain their source context: the departure of God as distinct from his death, adulthood (Mündikeit), the negativity of the Gospel message (its maieutics), the imitation of Christ (Nachfolge) and being responsible in a godless world beyond all rhetoric of reward and punishment.

Keywords

God's departure as distinguished from his death, adulthood (Mündikeit), the negativity of the Gospel message (its maieutics), following Christ (Nachfolge), being responsible in a godless world beyond all rhetoric of reward and punishment

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Jaromir Brejda, „Tadeusz Różewicz: Śladami Bonhoeffera – próba interpretacji filozoficznej na przykładzie wiersza *nauka chodzenia*”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 75–87. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-06.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 89–108
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-07



DIETRICH BONHOEFFER

DANIEL KALINOWSKI*
Uniwersytet Pomorski w Słupsku

Dietrich Bonhoeffer i znaki pamięci

Streszczenie

Artykuł dotyczy sposobów upamiętniania Dietricha Bonhoeffera, ewangelickiego księdza, który sprzeciwił się nieludzkiemu systemowi III Rzeszy. Do analizy i interpretacji przywołane zostały dwie prace Jane H. Pejsy, amerykańskiej publicystki i historyczki regionalnej, która w swoich pracach zaprezentowała obraz duchownego. W pierwszym opracowaniu, które dotyczyło pomorskiej arystokratki Ruth von Kleist-Tychow pastor jest postacią drugoplanową. Jego rola polega na wspieraniu decyzji ideowych i religijnych znaczących w środowisku konserwatystów niemieckich, w jakim funkcjonowała działaczka. W drugiej pracy Pejsy, która jest zapisem podróży śladami Bonhoeffera na Pomorzu, autorka dużo głębiej podchodzi do tematu. Ukazuje inspirującą rolę pastora w ekumenicznym podejściu do rzeczywistości współczesnego Pomorza.

Słowa kluczowe

Dietrich Bonhoeffer, Pomorze, protestantyzm, Kościół Wyznający, relacje niemiecko-polskie

* Kontakt z autorem: daniel.kalinowski@upsl.edu.pl; ORCID: 0000-0002-5179-0642.

Jak pamiętać?

Pamięć społeczno-kulturowa na Pomorzu to zjawisko skomplikowane i realizowane w różnych formach i środowiskach. Można o niej pisać w odniesieniu do etnosów (niemiecki, polski, kaszubski, żydowski, szwedzki), które zamieszkiwały i zamieszkują tę krainę geograficzno-kulturową, nawiązując do obiektów (np. Zamek Książąt Pomorskich w Szczecinie), osób (np. Otto von Bismarck) czy wydarzeń (np. II wojna światowa), które są pamiętane i eksponowane w znaczeniach tekstów literackich. Interesujący mnie dzisiaj człowiek – Dietrich Bonhoeffer – to podmiot/przedmiot pamięci ważny z różnych powodów dla kilku kręgu ludzi¹. Po pierwsze, z perspektywy etnicznej, jest on szczególnie istotny dla Niemców i dla Polaków. Po drugie, z perspektywy religijnej, jego działalność to punkt odniesienia dla ewangelików i katolików.

Co do aspektu etnicznego, pamięć o nim wśród Niemców jest na swój sposób oczywista, wszak urodził się w niemieckiej rodzinie i całe swoje życie posługiwał się językiem niemieckim jako pierwszym medium komunikacyjnym. Także właśnie wobec kultury niemieckiej lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku sformułował swoje teksty społeczno-filozoficzne i religijno-pastoralne, co wywołuje do dziś reakcje na gruncie teologii czy szerzej – humanistyki². Co do kontekstu polskiego, pamiętanie o Bonhoefferze nie jest takie oczywiste. W ujęciu edukacji historycznej z pewnością ma ono znaczenie uświadomienia dzisiejszym obywatelom Polski, a zwłaszcza Dolnego Śląska (Wrocław) i Pomorza (Szczecin, Koszalin, Sławno), że w przestrzeni geograficznej państwa polskiego działał Niemiec, którego nie należy wiązać z nazizmem czy wrogimi wobec Polaków działaniami germanizacyjnymi³. Ponad uwarunkowaniami niemieckiego lub polskiego dyskursu etnicznego znajduje się jeszcze możliwość memoralno-identyfikacyjnego znaczenia Bonhoeffera dla Pomorzan, ludzi zamieszkujących dzisiejsze demokratyczne państwa narodowe (Republikę Federalną Niemiec i Rzeczpospolitą Polską), którzy nie do końca są przekonani co do tego, że w państwach

¹ Wskazują na to prace zbiorowe wydawane jako efekt Międzynarodowych Dni Bonhoefferowskich w Szczecinie, np.: *Rola muzyki w życiu ks. Dietricha Bonhoeffera*, red. Sławomir Sikora, Izabela Sikora (Szczecin: Parafia Ewangelicko-Augsburska, 2011); *Ks. Dietrich Bonhoeffer jako patriota swoich czasów / Pastor Dietrich Bonhoeffer als Patriot seiner Zeit*, red. Sławomir Sikora, Izabela Sikora (Szczecin: Parafia Ewangelicko-Augsburska, 2018).

² Ich charakterystyka w pracach np. Andrzej A. Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2004); Piotr Kopiec, *Kościół dla świata. Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008).

³ Patrz wypowiedzi zawarte w pracy zbiorowej: *Wierzyć w Tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, red. Jarosław M. Lipniak (Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej, 2006); *Budowanie mostów między narodami, wyznaniem, pokoleniami – wpływy Bonhoeffera wczoraj i dziś*, red. Sławomir Sikora, Izabela Sikora (Szczecin: Parafia Ewangelicko-Augsburska, 2014).

narodowych mają możliwość pełnego praktykowania swojej obywatelskiej podmiotowości. To dla nich właśnie może pastor-polityk stać się przykładem człowieka odnajdującego przestrzeń szczęśliwej egzystencji na Pomorzu, w rejonie oddalonym od zgiełku wielkich miast czy agresywnej cywilizacji, w krainie, w której duchowny spotkał swoją narzeczoną i w której zamierzał wypełnić swoją posługę duszpasterską⁴.

Inne jeszcze kwestie problematyki pamięci pojawiają się przy analizie aspektów religijnych działalności Bonhoeffera. Dla ewangelików to odważny i odpowiedzialny lider duchowości, który nie stracił głębokiego związku z Biblią oraz Ewangelią⁵. Nie porzesał na studiowaniu Pisma świętego, nie wybrał drogi chrześcijańskiego filozofowania, lecz zaangażował się z uniwersalnymi przesłaniami etycznymi w życie społeczne, obywatelskie i polityczne. Dla katolików postawa duszpasterska Bonhoeffera także jest frapująca, zwłaszcza jeśli przywołać jego system kształcenia duchownych i zakładanie zbiorowych wikariatów⁶. Ponadto z katolickiego punktu widzenia ważne jest to, że działał w ruchu ekumenicznym i nie przystąpił do współpracującego z narodowym socjalizmem ruchu *Deutsche Christen*.

Proponowane poniżej przykłady pamięci o Bonhoefferze odnotowane zostały w dwóch wymiarach: najpierw w odniesieniu do kilku znaków pamięci w sferze literatury biograficzno-wspomnieniowej, sformułowanej oryginalnie w języku niemieckim albo angielskim, a później przetłumaczonej na język polski. Następnie zaś, tytułem uzupełnienia, sprawdzam, co w tekście wspomnieniowo-formacyjnym pozostało po działalności duchownego w kilku miejscach dzisiejszej polskiej przestrzeni geograficznej Pomorza⁷. Ujęcie takie jest więc

⁴ Pomorski aspekt zaznaczali w swoich wystąpieniach ewangelicki pastor Hans-Udo Vogler, „Dietrich Bonhoeffer. Christ, Pfarrer im Widerstand gegen Hitler”, w: *Wielkie Pomorze. Wierzenia i religie*, red. Daniel Kalinowski (Słupsk–Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe AP, Instytut Kaszubski, 2015), 348–360 oraz katolicki ksiądz: Jan Turkiel, „«Kim jestem?» Dietricha Bonhoeffera”, w: *Wielkie Pomorze. Tożsamość i wielokulturowość*, red. Adela Kuik-Kalinowska, Daniel Kalinowski (Słupsk–Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe AP, Instytut Kaszubski, 2011), 229–240.

⁵ Ukazują to artykuły w pracach zbiorowych: „Dietrich Bonhoeffer na 500-lecie Reformacji”, red. Joel Burnell, Piotr Lorek, Wojciech Szczerba, *Theologica Wratislaviensis*, 11 (2016); *Spotkanie Bonhoeffera z Lutrem*, red. Sławomir Sikora, Izabela Sikora (Szczecin: Parafia Ewangelicko-Augsburska, 2017).

⁶ Wiesław Bokajło, „Niemiecki protestantyzm polityczny (do 1939 r.)”, *Acta Universitatis Wratislaviensis* 1033 (1989), XXXIV: 79–107; Marian Grzęda, „Postać pastora Dietricha Bonhoeffera i jego antyfaszystowska działalność”, w: *Antyfaszystowska działalność Kościoła katolickiego i ewangelickiego na Pomorzu Zachodnim. Pastor Dietrich Bonhoeffer i ksiądz Albert Willimsky*, red. Marian Grzęda (Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 2003), 13–28; Elżbieta Laskowska, „Jak mówić o Bogu w postateistycznym świecie? Analiza myśli Dietricha Bonhoeffera i jej implikacji dla wiary katolickiej”, *Analecta Cracoviensia* 51 (2019): 193–208.

⁷ Czynie to w nawiązaniu do broszur: Dirk Schulz, *Dietrich Bonhoeffers. Jahre in Pommern. Stationen auf einem außergewöhnlichen Lebensweg / Dietrich Bonhoeffer. Lata spędzone na Pomorzu. Etapy na jego wyjątkowej drodze życia* (Düsseldorf: Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft Sektion Bundesrepublik Deutschland, 1995); Martin Krause, *Erwin Schutz 1907–1942. Ein Landpfarrer in Hinterpommern, sein Weg in die Bekennende Kirche, seine Hausgemeinschaft mit Dietrich Bonhoeffer im Pfarrhaus von Groß Schlönwitz 1937–1939*

próbą odnalezienia języka opisu człowieka dla chrześcijaństwa i pomorzoznawstwa ważnego, który swoim znaczeniem wykracza poza możliwości opisu w jednym tylko dyskursie humanistyki, zachęcając tym samym do ujęć interdyscyplinarnych oraz międzynarodowych.

Ślady pamięci w „hagiografii” rodzinnej

Wśród dzisiejszych opracowań dotyczących Dietricha Bonhoeffera obraz jego działalności jest różnorodny. Inaczej pamiętają go rówieśnicy, inaczej uczniowie, jeszcze odmiennie akcentują sens jego czynów ludzie żyjący współcześnie⁸.

Z perspektywy literaturoznawczego opisu form pamięci o niemieckim pastarze warto przywołać charakterystyki, jakie zawarła w swoich historycznych opracowaniach Jane Pejsy (1929–2019). Autorka była nie tyle akademicką historyczką, co eseistką, publicystką i badaczką lokalnej przeszłości. Urodziła się w Minneapolis (Minnesota, USA), gdzie uczyła się w Carleton College. Studiowała matematykę i język niemiecki, później zajęła się informatyką, zostając z czasem jedną z pierwszych kobiet-programistek komputerowych. Była dwukrotnie zamężna. Jako dojrzała kobieta zaczęła w latach osiemdziesiątych XX wieku pisać w duchu historii regionalnej, najpierw publikując pracę o serii tajemniczych morderstw w Nowym Jorku⁹. Potem przygotowała ambitny opis biografii Ruth von Kleist, pruskiej matriarchini, która odegrała ważną rolę w konserwatywnym ruchu politycznym Niemiec pierwszych dekad XX wieku¹⁰. Następnie powstała praca o Gratii Countryman, pierwszej kobiecie, która była naczelną bibliotekarką w Minnesocie¹¹. Następnie opublikowała charakterystykę Michaela Romanoffa, oszusta, który stworzył sieć restauracji w Hollywood i Kalifornii¹². Jane Pejsa napisała również biografię Emily Peake, Indianki i działaczki na rzecz praw człowieka, równości i godności w Minneapolis¹³. Jedną z ostatnich prac amerykańskiej pisarki są eseistyczne

(Bonn: Selbstverl., 1999); Mikołaj Iwański, „Pomorska przystań Dietricha Bonhoeffera (1906–1945)”, *Materiały do poznania regionalizmu śląskiego*, 5 (2002): 71–78.

⁸ Co do życiorysu niemieckiego pastora polski czytelnik może bazować na dostępnych w tłumaczeniu biografiach: Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Świadek Ewangelii w trudnych czasach*, przeł. Bogusław Milerski (Bielsko-Biała: Augustana, 1996); Josef Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*, przeł. Eliza Pieciul-Karmińska (Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2007).

⁹ Jane H. Pejsa, *The Molineux affair* (Minneapolis: Kenwood Pub., 1983).

¹⁰ Jane H. Pejsa, *Matriarch of conspiracy. Ruth von Kleist, 1867–1945* (Minneapolis: Kenwood Pub., 1991).

¹¹ Jane H. Pejsa, *Gratia Countryman. Her life, her loves, and her library* (Minneapolis: Nodin Press, 1995).

¹² Jane H. Pejsa, *Romanoff-Prince of Rogues: The Life and Times of a Hollywood Icon* (Minneapolis: Kenwood Pub., 1997).

¹³ Jane H. Pejsa, *The Life of Emily Peake: One Dedicated Ojibwe* (Minneapolis: Nodin Press, 2003).

rozważania historyczno-polityczne zatytułowane *Away, tangled past* (2012)¹⁴, które dotyczą ocen życia społecznego Europy Środkowej.

Co do wątków związanych z Bonhoefferem warto w tym miejscu przywołać kilka prac sformułowanych przez Jane Pejsę w różnych latach jej pisarstwa. Pierwszą z nich jest wspomniana już *Matriarch of conspiracy* (1991), która powstała jako propozycja o najbardziej ambitnym zacięciu, w której autorka przedstawiła pastora na drugim planie działalności społeczno-politycznej pomorskiej arystokratki. Inną formą pamięci po Dietrichu Bonhoefferze są książki reportażowo-wspomnieniowe Pejsy: *To Pomerania in search of Dietrich Bonhoeffer*¹⁵ oraz *Mission to Pomerania* (2000)¹⁶, w których jest on w centrum zainteresowania autorki. Łącznie, z trzech prac powstałych w okresie ponad dwudziestu lat, wyłania się sporo obrazów pamięci o Bonhoefferze. Są one względem siebie paralelne, przez co zarys aktywności niemieckiego teologa i etyka nie zmienia się diametralnie. Więcej natomiast dzieje się po stronie wspominającego dawną rzeczywistość literackiego podmiotu, wyrażającego swój stosunek do aktualnego świata i propagującego określony typ wartości, którego wyrazicielem stał się również Dietrich Bonhoeffer. Można więc zauważyć, że stał się on ważnym czynnikiem procesu religijnej formacji czy też wzmocnienia duchowego.

Rozpocznijmy od obszernej pracy popularnonaukowej *Matriarch of conspiracy*, która doczekała się dwu wydań w języku angielskim, a także wersji niemieckojęzycznej. Dla polskiego czytelnika bardzo ważne jest to, że praca Pejsy wyszła drukiem także w Polsce (2003), choć pod znacząco zmienionym tytułem *W imię lepszych Niemiec*¹⁷. Nie spotkała się ona z bardzo dużym zainteresowaniem. Najpoważniejszą reakcją recenzenką jest obszerny artykuł szczebińskiego historyka Włodzimierza Stępińskiego, który dokonał bardzo krytycznej lektury tego dzieła, wskazując na jego merytoryczne nieścisłości oraz stylistyczno-ideowe tendencje, szkodliwe wręcz dla współczesnego czytelnika europejskiego¹⁸.

¹⁴ Jane H. Pejsa, *Away, tangled past. To the future through Poland and Germany* (Minneapolis, Kenwood Pub. 2012).

¹⁵ Jane H. Pejsa, *To Pomerania in search of Dietrich Bonhoeffer. A traveler's companion for those who venture east of the Oder River, seeking markers of Bonhoeffer's life and ministry – 1935 through 1943* (Minneapolis, Kenwood Pub., 1995).

¹⁶ Jane H. Pejsa, *Mission to Pomerania. Where Bonhoeffer met the Holocaust. A History and Traveler's Journal* (Minneapolis: Kenwood Pub., 2000).

¹⁷ Jane H. Pejsa, *W imię lepszych Niemiec. Życie Ruth von Kleist-Retzow 1867–1945*, przeł. Wanda Tycner, Janusz Tycner (Gdańsk: Polnord-Oskar, 2003).

¹⁸ Włodzimierz Stępiński, „Arystokratka i «Grandseigneurs» protestanckiej konspiracji niemieckiego Wschodu przeciw Hitlerowi w okowach hagiografii historycznej”, *Acta Cassubiana* 9 (2007): 118–150.

Jane Pejsa w opracowaniu *W imię lepszych Niemiec* Bonhoefferowi najwięcej miejsca przeznacza w szóstym rozdziale (*W przyjaźni z pastorem*), choć pojawia się on również w rozdziale wcześniejszym (*Babka i jej wnuki*) i późniejszym (*Ostatnia seniorka rodu*). Obecność pastora w świecie Ruth von Kleist jest silnie wyczuwalna i wynika z dwóch powodów: relacji towarzyskich, jakie utrzymuje ona z socjetą niemiecką tamtych czasów oraz z racji swoich indywidualnych wyborów duchowych. Według amerykańskiej badaczki główna bohaterka opracowania zaczyna w pełni doceniać znaczenie teologa, kiedy polityka Adolfa Hitlera coraz bardziej zmienia rzeczywistość społeczną w Niemczech, co w relacjach międzynarodowych doprowadza do wcielenia Austrii i części Czech do Rzeszy i wreszcie do wojny z Polską. To wówczas Ruth von Kleist, kiedy rozważa możliwości postępowania swoich bliskich w momencie otrzymania karty mobilizacyjnej do Wehrmachtu, zaczyna głębiej rozumieć postawę Bonhoeffera i traktuje teologa jako swojego duchowego powiernika. Wówczas to odwiedziła pastora w Kikowie (niem. Kickow), wprowadzając w jej życie pewne uspokojenie i wiarę, że ofiara, jaką składa ze swoich potomków, nie wynika jedynie z nieodpowiedzialnych decyzji popleczników Adolfa Hitlera, ale jest również podporządkowaniem się nieznanym wyrokom Boga. Ruth von Kleist fascynuje się pastorem, wspiera jego seminarzystów i pomaga ich rodzinom. Duchowa obecność teologa pozwala jej z przekonaniem pouczać zięcia i wnuków, że istnieją nie tylko ekonomiczne, ale i moralne koszty wojny. W sytuacji wojennych kampanii III Rzeszy przypomina więc bliskim sobie mężczyznom o konieczności zachowania zasad chrześcijaństwa i okazywaniu szacunku wobec sytuacji podbijanych narodów.

Ruth von Kleist wyraża swój stosunek do Bonhoeffera słowami:

Chciałabym wyrazić Panu swoje podziękowanie, bo leży mi to na sercu od 4 lutego. Słowa Pana wiele razy towarzyszyły mi w dniach choroby i napełniły wdzięcznością. Jakimż błogosławieństwem Bóg Pana obdarzył! I mnie, że zyskałam Pana przyjaźń! [...] To, że staremu człowiekowi udzielił Pan miejsca w swoim młodym życiu, jest dla mnie wielkim darem. Tak, w Kościele starość i młodość stapiają się w jedno¹⁹.

Obecność pastora w życiu Ruth von Kleist nie jest tak silna jak chciałaby pomorska dziewczeczka. Z korespondencji, jaka przytaczana jest w rozdziale pracy Pejsy, wynika, że arystokratka mocno odczuwała upływający czas swojego życia, narastało w niej poczucie bezsilności.

¹⁹ Cytat podaję za polskim tłumaczeniem zawartym w: Pejsa, *W imię lepszych Niemiec*, 362.

Coraz wyraźniej też formułowała moralny sprzeciw wobec sytuacji społeczno-politycznej w faszystowskich Niemczech. Pomorska matriarchini z uwagą śledziła kontakty środowiskowe Bonhoeffera i nieco komentowała jego podróże, jakie odbywał po Europie. Pozwala sobie również na oceny jego rozważań etyczno-teologicznych, które wychodziły wówczas drukiem:

Chciałabym też Panu powiedzieć, że czytanie *Nachfolge* sprawia mi wielką i zupełnie nową radość. Czytamy teraz fragmenty dotyczące tego, co niezwykle w miłości do wroga (szczerłość) oraz utajonej sprawiedliwości, omawiamy je i prowadzimy długie, płodne rozmowy. Są to zbawienne godziny wspólnego przebywania, zwłaszcza teraz, kiedy nerwy są tak napięte (...).

Ponownie utwierdzam się w przekonaniu, że *Nachfolge* nie jest książką „do przeczytania”, ale do tego, by w niej czytać. Być może to właśnie stanowi też największą jej wartość. Odnoszę czasem wrażenie, że nie wszystko jeszcze zostało powiedziane do końca, że brakuje ogniw pośrednich, nie wiem zresztą, jak to powinnam określić²⁰.

Dużym i zaskakującym przeżyciem był dla Ruth von Kleist emocjonalny, a potem miłośny, związek pastora z jej młodziutką krewną, Marią von Wedemeyer. Arystokratka początkowo czuła się odpowiedzialna za rozwój tej relacji, choć potem oddała inicjatywę głównym zainteresowanym. Poza tym, stale w listach do członków swojej rodziny pisała o wsparciu mentalnym i materialnym, jakie przeznaczała dla teologa i jego rodziny. Dopytywała się o jego krewnych i znajomych, nasycając to zainteresowanie religijnością i chęcią służby prawdziwym wartościom chrześcijaństwa. W czasie coraz liczniejszych chorób, czy to przechodząc leczenie w szwajcarskim szpitalu czy we własnym mieszkaniu, Ruth von Kleist poszukiwała wsparcia duchowego od Bonhoeffera. Bohaterka pracy Pejsy czuła się niešťęśliwa i nieco zapomniana, kiedy teolog miał dla niej coraz mniej czasu i coraz bardziej angażował się w antyhitlerowską konspirację, prowadzoną w Berlinie, Monachium i wielu miejscach Europy.

W imię lepszych Niemiec to opracowanie, w którym używa się autorytetu Dietera Bonhoeffera do zbudowania popularnonaukowej opowieści, która ma przekonywać, że niemieckie rodziny szlacheckie takie jak von Kleistowie byli odważnymi oponentami polityki Adolfa Hitlera i faszystowskiego systemu III Rzeszy. Jak udowodnił Stępiński w swojej recenzji, tego typu tezy nie da się utrzymać w świetle faktów historycznych.

²⁰ Tamże, 375. Pojawiający się w cytacie praca Bonhoeffera *Nachfolge* w polskim tłumaczeniu wyszła jako: Dietrich Bonhoeffer, *Naśladowanie*, przeł. Joanna Kubaszczyk (Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1997).

Jednakże z literaturoznawczego punktu widzenia, gdy analizować opracowanie Pejsy nie jako książkę historyczną, lecz pamięciotwórczą, okazuje się, że jest ona na swój sposób bardzo konsekwentna i to, co z perspektywy akademickiej historii jest wadliwe, w świetle technik literackich tekstów memuarystycznych nie jest niczym nagannym.

Opowieść o szlacheckim rodzie pomorskim, w której głównym celem jest opiewanie wybitnej przedstawicielki, nie musi przecież mieć za sobą obfitej literatury przedmiotu, aby przedstawiać jakiegokolwiek wydarzenia. Zamiast tego wystarczą w chęci ukazania szlachetności tradycji junkierskiej opracowania, których autorami są członkowie rodu lub historycy zamówieni do napisania barwnej a chwalebnej przeszłości. Dla Pejsy nie było najważniejsze krytycznie śledzić losy konserwatywnej szlachty Pomorza czy Niemiec pierwszych dekad XX wieku, a napisać odmianę wspomnieniowej hagiografii. Chciała zatem zadbać nie o wierność wobec faktów, a o utrzymanie zbiorowego wyobrażenia, jak wygląda życie na „czystej”, nie zabrudzonej nowoczesnością prowincji Pommern²¹. W jej ujęciu istotniejsze było ukazywać tradycję, trwałość, pobożność i wierność konserwatywnym wartościom przodków, jakich wyrazistym przykładem była Ruth von Kleist. Polityka, jaką prowadził Hitler i NSDAP nie do końca odpowiadała potomkom niektórych dawnych pomorskich rodów, gdyż zanadto była plebejska, zbyt silnie zorientowana na masowość i koniunkturalizm etyczny czy światopoglądowy. Bonhoeffer w otoczeniu von Kleistów nadawał ich niechęci wobec hitleryzmu duchowej powagi, osadzał ich opór w ewangelickim poczuciu wierności wobec Pisma świętego. Nie przypadkowo zatem w narracji o pastora Kościoła Wyznającego widzimy go jako człowieka wyważonego, aktywnego, ale i powściągliwego, którego nowoczesność widoczna może była jedynie w paleniu papierosów.

Dietrich Bonhoeffer jest więc ważny w opracowaniu Pejsy o Ruth von Kleist jako przykład człowieka pełnego poświęcenia dla wartości uniwersalnych. Nie przypadkiem jego postawa pozytywnie łączy się ze znaczeniem, jakie badaczka nadaje matriarchatowi pomorskiemu, czyli jakości wypracowanej na prowincji, poza centrami zmodernizowanego świata, w bliskości z naturą, pracą i poczuciem obowiązku. Bonhoeffer to duchowny takiego ewangelickiego chrześcijaństwa, które nie szuka odnowienia w aryjskości czy państwowości niemieckiej, a raczej utrzymuje dystans z koncepcjami rasy i narodowości czy też nie szukający poklasku u politycznych decydentów. Bonhoeffer wyłaniający się z opowieści Pejsy wygląda na rzecznika chrześcijańskiej etyki opartej na Biblii, wspierający na duchu główną bohaterkę opracowania w jej wyborach życiowych i zachęcający jej środowisko do krytycyzmu w ówczesnych

²¹ Jacek Nowak, *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej* (Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2011), 34–40.

realiach społecznych Niemiec. Jego osoba i działalność nie są natomiast punktem odniesienia w narratorskich analizach przyczyn, dlaczego szlachta pruska czy pomorska nie umiała się jednoznacznie odciąć od haseł narodowego socjalizmu. Snucie opowieści w nurcie wielkiej historii nie było dla Pejsy celem powstania jej opracowania, a więc i treści społeczno-polityczne czy filozoficzno-religijne pozostawały jedynie wstępnie nakreślone. Istotniejsze było zaznaczyć empatyczny stosunek do kobiety-matriarchini, która chciała ocalić resztki dawnego świata wartości.

Pamięć w zapiskach podróży

Odmianą i wprost dotyczącą Dietricha Bonhoeffera formą pamięci jest reportażowo-wspomnieniowa książka Jane Pejsy *Mission to Pomerania* (2000) ze znaczącym podtytułem *Where Bonhoeffer met the Holocaust*, który naznacza tematykę podróżniczo-formacyjnego tekstu kontekstem Shoah. Jeden z rozdziałów tej pracy został przetłumaczony na język polski i pojawił się pod tytułem *Misja na Pomorzu* najpierw w „Zeszytach Sławieńskich”²², później zaś w zbiorowym opracowaniu *Siedem wieków Sławna*²³.

Reportaż Pejsy jest zapisem podróży z USA do Europy i Pomorza, podczas której kilkusobowa grupa ewangelików odkrywała społeczny i praktyczny wymiar działalności Bonhoeffera w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku podążając śladami miejsc w Europie, w których pracował. Ich podróż odbywała się latem i jesienią 1999 roku. Odwiedzili wówczas Londyn i bazylikę pw. św. Jana Chrzciciela, Wrocław i pomnik wraz z tablicą upamiętniającą pastora umieszczone obok kościoła św. Elżbiety oraz Berlin i ośrodek protestancki przy Zionskirchplatz. Dla memorialnego kontekstu pomorskiego związanego z Dietrichem Bonhoefferem grupa wybrała kilka miejsc: Zingst nad Bałtykiem (okolice Barth na niemieckim Pomorzu Przednim), Finkenwalde (Szczecin-Zdroje), w którym dzisiaj funkcjonuje „Ogród ciszy i medytacji Dietricha Bonhoeffera”, Kikowo – rodową miejscowość Ruth von Kleist-Tychow, Koszalin, w którym wspierał Bonhoeffera pastor Friedrich Onnasch, Sławno, w którym spotkał się ze zrozumieniem u pastora Eduarda Blocka oraz Tychowo i Wyszkowo – siedziby rodu von Kleist-Tychow. Dla narratorki wspomnień, piszącej konsekwentnie w imieniu całej grupy pielgrzymów za pomocą formy zaimkowej „my”, najważniejsze było zetknąć się z przestrzenią kulturową, która wedle niej kształtowała Bonhoeffera w decyzjach sprzeciwu wobec niemieckich faszystów.

²² Jane H. Pejsa, „Misja na Pomorzu”, *Zeszyty Sławieńskie* 1 (2003): 52–59.

²³ Jane H. Pejsa, „Misja na Pomorzu”, w: *Siedem wieków Sławna. Wybór tekstów*, red. Jan Sroka (Sławno: Fundacja „Dziedzictwo”, 2006), 172–181.

Swoje wypowiedzi umieszczane w *Misji na Pomorzu* Pejsa dzieli na dwie formy: merytoryczno-historyczną oraz emocjonalno-sprawozdawczą. W pierwszej przedstawia najważniejsze fakty związane z danym miejscem, podane z podstawowymi datami czy nazwiskami autentycznych ludzi. W drugiej pozwala sobie na opis wydarzeń z osobistej perspektywy uczestnika pielgrzymki/podróży, zaznaczając swoje i przyjaciół światopoglądowe zaangażowanie. Tworzy przez to rodzaj wyznaniowego bedekera, w którym zawarte są informacje służące walorom obiektywizmu i jednocześnie czynnikiem tożsamościowym²⁴.

Widać tę tendencję w sekwencji wydarzeń, które się rozgrywały na początku października 1999 roku, kiedy grupa trafiła do Sławna, w którym już wcześniej zaznaczono obecność Bonhoeffera dzięki inicjatywom Heinricha von Zitzewitza²⁵.

Jak czytamy w „Dorzeczu”:

9 września 1995 roku odbyła się uroczysta Msza Ekumeniczna w sławieńskim kościele ku czci Dietricha Bonhoeffera i jego towarzyszy niedoli: superintendenta sławieńskiego Eduarda Blocka i superintendenta Friedricha Onnascha z Koszalina. Odsłonięte zostały dwie tablice w języku niemieckim i polskim. Autorem jednej był właśnie Heinrich von Zitzewitz. Wyrzeźbił na niej postać Zmartwychwstałego i słowa „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (Jan 11,25) i słowa „Ku czci wszystkich zmarłych Sławnian”²⁶.

Grupa podróżników z Jane Pejsą na czele w 1999 roku pierwsze kroki w Sławnie skierowała na cmentarz komunalny i zgodnie z przekonaniem Bonhoeffera zaznaczyła swój szacunek dla pomorskich Żydów²⁷.

²⁴ W rodzimym ruchu czytelnicy występuje pozycja częściowo zbliżona do publikacji Pejsy. Jest to praca: Marcin Żerański, *Polska. Bedeker ewangelicki* (Cieszyn: Pracownia na Pastwiskach, 2017) (o Bonhoefferze na stronach 96–97 oraz 260–261). W polskiej propozycji niezaznaczony wszakże został tak silnie aspekt emocjonalno-formacyjny odwiedzanych miejsc.

²⁵ Eberhard Le Countre, „Heinrich Eugen von Zitzewitz – artysta między teologią a satyrą”, przeł. Brigitta Jerzewska, *Dorzecze* 9 (1999): 4–12.

²⁶ Wzmianka o tym wydarzeniu: *Siedem wieków Sławna*, 22. Na drugiej z tablic odnajdujemy napis: „Z wyrazami wdzięczności wspominamy prace Wikariatów Zbiorczych, jak również działalność rektora Seminarium Kaznodziejskiego Kościoła Wyznającego na Pomorzu księdza Dietricha Bonhoeffera ur. 4 lutego 1906 r. we Wrocławiu (Breslau), który – jako świadek Jezusa Chrystusa między swoimi braćmi – został przed 50 laty, dnia 9 kwietnia 1945 r. zamordowany w obozie koncentracyjnym we Flossenburlu. Międzynarodowe Towarzystwo im. Bonhoeffera, 1995”.

²⁷ Przeczytamy o tym w opracowaniu: Maria Poprawska, Jan Sroka, *Księga śmierci i życia. Cmentarz komunalny w Sławnie* (Sławno: Margraf, 2009), 10: „3 października 1999 roku gościła w sławnie delegacja członków sekcji amerykańskiej międzynarodowego Towarzystwa im. Dietricha Bonhoeffera, która objeżdżała Pomorze. Odsłonili oni pamiątkową tablicę na budynku kaplicy cmentarnej o treści: «Pamięci Gminy Żydowskiej

W broszurce z podróży, w części merytoryczno-historycznej, czytamy np. o pierwszym sławieńskim Żydzie:

Philip Bernd natychmiast przeprowadził się z rodziną do Sławna. W roku 1737 rodzina liczyła siedem osób. Do roku 1752 ta liczba wzrosła do siedemnastu, włączając rodzinę pasierba Bernda – Moses Gottschlka. Przez następne dekady populacja żydowska wzrosła stopniowo. Do roku 1899 liczyła 265 osób, było to 5% populacji miasta. W obrębie tej małej wspólnoty w Sławnie funkcjonowały: Kobięca Organizacja Dobroczynna, Klub Mężczyzn, Koło Przyjaźni, Towarzystwo Pogrzebowe (Chewra Kadischa) i nawet Instytut Żydowskiej Historii i Literatury. Mała synagoga stała z tyłu placu przy ulicy Mühlenstrasse [obecnie: Rapackiego]. Żydowski cmentarz leżał obok cmentarza miejskiego wzdłuż drogi do Słupska. Dziś jego ruiny leżą obok ruin starego niemieckiego cmentarza²⁸.

W dalszej partii relacji Pejsa pisze już w innym dyskursie, niemal prywatnym, dzięki czemu można rozpoznać osoby tworzące grupę podróżników i relacje między nimi. Widać wyraźnie, że nie traktują oni swojej wizyty jako jedynie osobistej inicjatywy kulturowej, ale szukają porozumienia z miejscowymi władzami miasta oraz okolicznymi mieszkańcami.

W relacji Pejsy czytamy:

Duży napis w całości po hebrajsku leży w pobliżu. Carolyn, nasza artystka jest już na kolanach pracowicie odsłaniając napis, podczas gdy inni robią zdjęcia. Nie ma już za wiele do odkrycia na tym zniszczonym, ale wciąż obecnym żydowskim nagrobku. Zaraz słyszemy głos Franciszka, że tablica jest już na swoim miejscu. Gromadzimy się przed kaplicą. Mer wygłasza przemówienie, ktoś z nas czyta angielski tekst na tablicy. Potem mer czyta tekst polski, następnie inna osoba z naszej grupy tekst niemiecki. Jasne jest, że mer chciałby widzieć, że jakaś międzynarodowa grupa zmienia stary żydowski cmentarz na cmentarz pamięci. Na Pomorzu niezwykle trudno jest znaleźć jakikolwiek cmentarz ze starymi niemieckimi napisami. Są zakopane lub zniszczone. Nasi podróżnicy zabiorą tę prośbę z powrotem do Niemiec i Ameryki²⁹.

mieszkającej w okolicach Sławna od 1812 roku. W roku 1938 naziści spalili wszystkie synagogi i zniszczyli nagrobki. Do 1942 roku wszyscy Żydzi zostali wypędzeni ze Sławna, większość do obozów śmierci na Wschodzie. Zostały tylko ruiny cmentarza. Podróżnicy z Polski, Niemiec i Ameryki. Październik 1999 rok». Tablicę wykonał koszaliński rzeźbiarz Zygmunt Wujek”.

²⁸ Jane H. Pejsa, *Misja na Pomorzu*, 174.

²⁹ Tamże, 176.

Wskazany typ relacji wydarzeń jak najbardziej dotyczy również opisywania miejsc wprost związanych z Bonhoefferem. W ostatnich dniach swojej wyprawy grupa rusza więc do Tychowa (15 km od Sławna), w którym niegdyś znajdował się dwór rodu von Kleist-Tychow, który wspierał materialnie i organizacyjnie pastora. Dziś z dawnej zabudowy pozostał tylko mur dworski i brama wjazdowa z uszkodzonym gryfem, fantastycznym zwierzęciem-opiekunem Pomorza, zaś na fundamentach dawnego dworu stoi nowy budynek.

Dzięki zaangażowaniu von Kleistów-Tychowów od marca 1940 r. seminarzyści wikariatu zbiorowego, który powołał Bonhoeffer, mieszkali i studiowali w dworku Sigurdshof (Wyszków). Była to właściwie leśniczówka, którą oddał im do użytku właściciel dworu w Tychowie, Ewald von Kleist-Tychow. Dłuższa nauka przyszłych pastorów nie była możliwa, ponieważ wszyscy seminarzyści zostali powołani do wojska. Kiedy na wiosnę 1940 roku Gestapo zamykało leśniczówkę i tajne seminarium w Wyszkowie, odbywało się to już w pustym budynku. Bonhoeffer i kilku zwolenników Kościoła Wyznającego zdążyli zakończyć kształcenie młodych pastorów przez półtora roku działalności wikariatów zbiorczych.

Eberhard Bethge, jeden z najbliższych zaufanych Bonhoeffera, napisał o czasie spędzonym w Sigurdshof/Wyszkowie:

Ten mały dom był najbardziej odosobnionym miejscem ze wszystkich, w których do tej pory mieszkali. Cztery małe okna pod spadzistym dachem przesłonięte wybujającymi pnączami, wychodziły na mało używane podwórko. Z tyłu płynęła idylliczna rzeka Wieprza. Pod najbliższymi drzewami była pompa do wody i dalej rozciągał się bezmierny las... Nie było elektryczności a gospodyni Ema Struwe, wierna od czasów Finkenwalde, musiała rozwiązywać problemy niezwiązane z czasem wojny. Ktoś, kto nawet w tych warunkach nie mógł znaleźć dosyć ciszy, mógł pójść do myśliwskiego domku, daleko w lesie. W lecie mogli oni wędkować w stawie i korzystać z kortów tenisowych hrabiego w Tychowie³⁰.

Tę atmosferę odosobnienia i wyciszenia, dzięki której młodzi ludzie mogli uczyć się teoretycznego i praktycznego aspektu swej przyszłej duszpasterskiej posługi, wspominał również inny uczestnik wikariatu zbiorczego w Wyszkowie – Helmut Traub, który pisał:

Wyszków był prawie idyllą otoczony przez lasy, zapraszający do koncentracji i pracy. Był tam także mały myśliwski domek w lesie, który służył za schronienie podczas nieproszonych wizyt Gestapo. Robiliśmy z naszymi młodymi seminarzystami zajęcia z teologii i pracy duszpasterskiej. Prowadziliśmy pełne spokoju życie w kontraście do reszty Pomorza,

³⁰ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. A Biography*, tłum. Edwin Robertson (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 591.

które od lata 1939 stawało się coraz bardziej militarnym obozem... Któregoś dnia, po krótkiej wiadomości, że wraca, Bonhoeffer pojawił się wśród nas. To było naprawdę nieoczekiwane – on zawsze roztaczał wokół siebie nadzwyczajną atmosferę, nawet jeśli okoliczności były całkiem zwyczajne. Gwałtownie zacząłem mówić, jak on mógł wrócić, skoro tak wiele kłopotów kosztowało zapewnienie mu bezpieczeństwa – bezpieczeństwa dla nas, dla naszej sprawy; tutaj i tak wszystko stracone. On bardzo spokojnie zapalił papierosa. Potem powiedział, że zrobił błąd wyjeżdżając do Ameryki, sam nie może zrozumieć, dlaczego tak zrobił... Dał nam dwa powody swojego powrotu. Po pierwsze, myśl o Wyznającym Kościele, który znaczy tak wiele dla młodych braci, nie dawała mu spokoju... Potem wymienił drugi powód, ten najbardziej decydujący. Powiedział wolno, paląc papierosa, tak jakby mówił coś mało znaczącego – wiem, co wybrałem³¹.

Dzięki tego typu wspomnieniom uczniów Bonhoeffera współczesna grupa podróżujących ewangelików koniecznie chciała obejrzeć miejsce działalności ostatniego wikariatu. Tego typu odwiedziny mieściły się w chęci doświadczenia aury miejsca, w których dawniej przebywał ich duchowy przewodnik. Była to próba realizacji emocjonalnego i duchowego zadania, jakie sobie wraz z decyzją wyjazdu na Pomorze nadali podróżnicy-pielgrzymi³². Aby zostawić dowód, że ich zamierzenia doszły do skutku także i tutaj, postanowili umieścić pamiątkową tablicę, która by informowała o znaczeniu dawnych wydarzeń i przywoływała postać teologa.

W relacji Pejsy znajduje się wpis o tych zamierzeniach:

Nasza karawana dociera do wiejskiego kościoła w Tychowie, gdzie przyłącza się do nas ksiądz Feliks Samolak. Ten Kościół różni się bardzo od kościoła w Kikowie. Jego styl jest bardziej typowy dla tego regionu – gotyckie łuki z cegieł zaakcentowane prostotą białego gipsowego sklepienia. Chociaż Dietrich Bonhoeffer prawdopodobnie nigdy nie odwiedzał tego kościoła i z pewnością nigdy w nim nie głosił kazań, jednak to tu kazano nam umieścić pamiątkową tablicę, nie na drewnianym słupie w Wyszkowie. „W lesie będzie ukradziona” – tak mówi leśnik z Tychowa, Stanisław Żukowski. Zarówno ten kościół, jak i kościół w Kikowie należą do katolickiej diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Jego ekscelencja biskup Marian Gołębiewski dał nam pozwolenie umiejscowienia naszych upamiętniających Bonhoeffera tablic na zewnątrz lub wewnątrz kościołów. On także nie chciał, aby tablica upamiętniająca tajne seminarium była umieszczona w tychowskim lesie. Ksiądz Samolak wybiera ścianę na tablice.

³¹ Wolf-Dieter Zimmermann, Ronald G. Smith, *I knew Dietrich Bonhoeffer*, tłum. Ronald G. Smith (London: Collins, 1966), 170.

³² Natalia Tomczewska-Popowycz. „Wokół definicji turystyki sentymentalnej i etnicznej”, *Folia Turistica* 40 (2016): 47–69.

Jako życzliwy gospodarz kieruje całym montażem. Zygmunt Wujek wspina się na krzesło i zaczyna swoją pracę. Kiedy wszystko jest gotowe, gromadzimy się, aby odczytać tekst tablicy. Ksiądz Samolak czyta tekst polski, pozostali niemiecki i angielski. I tak ostatnia z sześciu tablic znajduje swoje miejsce³³.

W tychowskim kościele nie dokonuje się wszakże ostatni akt upamiętnienia Bonhoeffera. Podróżnicy mimo wszystko chcą wykonać jakiś namacalny, choćby nieznaczący, akt szacunku dla przeszłości także w Wyszkowie. Decydują się więc na własną rękę, spontanicznie, naznać swoją obecnością jeszcze jedno ważne i symboliczne dla Kościoła Wyznającego miejsce:

Dziesięć aut zmierza na południe do lasu. Ksiądz Samolak i leśniczy Żukowski na czele, za nimi Marzena Sutryk i Radosław Brzostek z „Głosu Koszalińskiego”, plus nasze osiem aut. Przejeżdżamy przez mały strumień i na lewo jest już wyszkowski las. To, co zostało z Wyszkowa, to trochę otwartej przestrzeni z resztkami fundamentów i studnia. Franciszek i Noach zaczynają mieszać zaprawę murarską. Pozostali, razem z Zygmuntem Wujkiem wyjmują niektóre większe kamienie i cegły. Teraz wszystkim kieruje Zygmunt Wujek.

Cały pomnik powstaje na naszych oczach. Noach i Franciszek trzymają kielnie, które przywieźli ze swoich domów. Wszyscy chcą mieć udział w tym cementowaniu, nawet Radosław Brzostek, niecierpliwy, aby zrobić zdjęcie gotowego pomnika. Kiedy praca jest ukończona, stajemy przed naszym wspólnym dziełem.

Nie ma żadnej ceremonii, żadnych słów. Po prostu, stoimy zadumani przed tym, co zostało dokonane – Wyszków upamiętniony: „Dietrich Bonhoeffer. +1939–1940. Seminarium”³⁴.

To tutaj więc dochodzi do pełnej realizacji „misji”, jaką nadali sobie ewangelicy. Zamierzali odczuć warunki, w jakich działał Bonhoeffer i rzeczywiście dotarli do znanego im z opisów miejsca. Teraz jednak mogli już jedynie doświadczyć obecności ruin, które niczym *memento* odsyłały ich do wyznań teologa, który w styczniu 1940 roku pisał z Wyszkowa:

Wczoraj wieczorem nie mogłem się powstrzymać od przyłączenia się do narciarzy w pokrytym śniegiem lesie. To było cudowne, tak pełne ciszy, że jakkolwiek przybysz wydawałby się zjawą. Ogólnie mówiąc, czuję coraz bardziej, że życie na wsi, szczególnie w tych czasach,

³³ Pejsa, *Misja na Pomorze*, 178–179. Tekst na tablicy ma postać: „Pamięci Dietricha Bonhoeffera (1906–1945), chrześcijańskiego teologa, który stał niezłomnie przeciw Hitlerowi i został za to powieszony przez nazistów. W tym miejscu (Sigurdshof) w roku 1939 i 1940 Bonhoeffer nauczał kilku pastorów, którzy byli w opozycji wobec Hitlera. Podróżnicy z Polski, Niemiec i Ameryki. Październik 1999 rok”.

³⁴ Tamże, 179.

ma dużo więcej ludzkiej godności niż w miastach... Leśniczy dał nam drewno i dwieście kilogramów węgla i to starczy na kilka tygodni. Oczywiście, dostawy żywności są raczej trudne, ale wciąż nam wystarczają. Gdybym miał wybierać, myślę, że chciałbym opuścić miasto na dobre³⁵.

Broszura Pejsy pozwala prześledzić wszystkie etapy geograficzno-mentalnej wyprawy ewangelików. Zawiera najważniejsze informacje historyczne i wskazuje na sferę emocji towarzyszących odkryciom miejsc, które się zna jedynie z wcześniejszych lektur. Oczywiście można by oczekiwać, że podróżnicy skierują się również do Słonowic, oddalonych od Wyszkowa raptem kilkanaście kilometrów. Słonowicka świątynia dalej stoi w nienaruszonym architektonicznie stanie. Wewnątrz kościoła zachowały się wielowiekowe ambona oraz chrzcielnica, lecz wzmianki o działającym tutaj wikariacie zbiorowym nie można odnaleźć. A przecież i tam również grupka seminarzystów studiowała w domu wikarego. To miejsce zostało ofiarowane Bonhoefferowi przez sławieńskiego superintendenta Eduarda Blocka. Ponieważ jednak w dzisiejszych czasach nie wiadomo, w którym miejscu znajdował się ów budynek, sama zaś plebania została znacząco przebudowana, grupa podróżujących ewangelików najprawdopodobniej zrezygnowała z wizyty.

Zakończenie: pamięć, miejsce i człowiek

Omówione tutaj prace Jane Pejsy w odniesieniu do form pamięci o Dietrichu Bonhoefferze odgrywają ważną rolę popularyzacyjną, przynosząc anglojęzycznemu, a po części polskiemu czytelnikowi wiedzę o mało znanych epizodach biografii teologa i dostarczając wiadomości nie tylko o miejscach na Pomorzu, które warto odwiedzić, ale także dodają garść pożytecznych informacji o noclegach czy restauracjach.

Z literaturoznawczego punktu widzenia patrząc, opracowanie Pejsy można analizować korzystając z prac Aleidy i Jana Assmannów, wywołując takie terminy jak „kultura pamięci”, „pamięć kulturowa” czy „praca pamięci”³⁶. Wszak wyprawa na tereny dawnej dominacji

³⁵ *Der Kreis Schlawe, Ein pomemerschtes Heimatbuch*, red. Manfred Vollack (Husam: Der Heimatkreis Schlawe, 1986), 336.

³⁶ Jan Assmann, „Kultura pamięci”, przeł. Anna Kryczyńska-Pham, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. Magdalena Saryusz-Wolska (Kraków: Universitas, 2009), 63–70; Aleida Assmann, „Kanon i archiwum”, przeł. Aleksandra Konarzewska, w: tejsze, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. Magdalena Saryusz-Wolska (Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2013), 71–76. Krytyczny opis tych i innych kategorii poznawczych Assmannów w haśle: Maciej Bugajewski, Magdalena Saryusz-Wolska, „Praca pamięci”, w: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2013), 393–395.

kultury niemieckiej i protestanckiej pozwala autorce i jej przyjaciółom utrzymać związek emocjonalny z obecnie odmienną kulturowo przestrzenią. Można pracę biograficzną o Ruth von Kleist-Tychow oraz reportaż-bedecker o Bonhoefferze powiązać także z pamięcią o miejscu, rozumianym nie tylko jako materialny obiekt, ale również jako mentalna projekcja oraz byt fantomowy³⁷. Uczestnicy wyprawy na Pomorze pragną przecież konfrontacji wyobrażeń, jakie nabyli dzięki biografom Bonhoeffera z rzeczywistością, jaka wciąż istnieje w doświadczeniu podróży. Trzeba wszakże zauważyć, że specyfika miejsc wywoływanych przez Pejsę przynależy nie do jednego kręgu narodowego, językowego czy wyznaniowego, jak zakładał projektodawca terminu – Pierre Nora³⁸, ale do różnoimiennych sfer. W związku z tym charakteryzowane miejsca, w których żył i pracował Bonhoeffer to oznaki międzynarodowej pamięci: niemieckiej, polskiej, amerykańskiej i żydowskiej, które przyjmują postać wspólnoty myśli u naśladowców pastora Kościoła Wyznającego. Z opisów podróży na Pomorze wyłania się zbiorowy narrator piszący w imieniu wspólnotowej świadomości ewangelików, żyjących na przełomie XX i XXI wieku. Ich wyprawa ku Pomorzu nieprzypadkowo więc upływa pod hasłem „misji”, mają oni bowiem za zadanie dać wiedzę o miejscu swoim bliskim, którzy w podróż nie wyruszyli. Ale także mają zasygnalizować ludziom spotykanym na Pomorzu, że pamięć o ewangelicznym przesłaniu Bonhoeffera wciąż trwa i stale jest aktualna. Zapiski podróży Pejsy są więc manifestacjami pamięci zbiorowej, ciągle modyfikowanej, doświadczanej i wzbogacanej³⁹. W tak dynamicznej rzeczywistości powstają nowe połączenia komunikacyjne pomiędzy Niemcami i Polakami, ewangelikami a katolikami, ludźmi świadomymi miejsca i mających emocje, z nim związane, a tymi, którzy tej wiedzy i uczuć nie mają.

Dwa przykłady pamięci o Bonhoefferze to zaledwie wycinek szerokich kwestii godnych rozleglejszego zbadania. Omówione kwestie mityzowania i hagiografizowania kulturowego otoczenia, w jakim działał niemiecki teolog oraz konfrontowanie wiedzy o Mistrzu i emocjonalne poznawanie przestrzeni, w jakiej funkcjonował, to z pewnością tylko częściowe

³⁷ Elżbieta Rybicka, „Topografie historii: miejsce, pamięć, literatura”, w: tejże, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich* (Kraków: Universitas, 2014), 312–315; Pierre Nora, *Między pamięcią a historią. Wybór tekstów*, wyb., wpraw. i przekł. Jan Maria Kłoczowski (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2022).

³⁸ Roma Sendyka, „Miejsca pamięci – lektury krytyczne”, w: *Od pamięci biodziedzicznej do postpamięci*, red. Teresa Szostek, Roma Sendyka, Ryszard Nycz (Warszawa: Wydawnictwo IBN PAN, 2013), 206–222.

³⁹ O relacji powstającej pomiędzy podróżującym podmiotem a odwiedzanymi miejscami pisze np. James Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge: Harvard University Press 1997), 3–17. Z nowszej perspektywy omawia ten problematykę Astrid Erll, „Literatura jako medium pamięci zbiorowej”, przeł. Magdalena Saryusz-Wolska, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, 211–248.

naświetlenie problematyki badawczej dokonane z perspektywy amerykańskiej publicystki i jej kręgu przyjaciół. Nawet jednak tak skromne wejście w tematykę memorialną, wskazuje, że postać Dietricha Bonhoeffera inspiruje do stałego pogłębiania samoświadomości u każdego niemal współczesnego człowieka. Specyfika aktualnych warunków kulturowych powoduje wszakże, że o Bonhoefferze pamięta się nie tylko w pracach biograficznych czy podróżach jego śladami, ale również w ukazywaniu tej postaci w kulturze masowej, np. w komiksie czy filmie artystycznym.

Bibliografia

- Ackermann, Josef. *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*. Przeł. Eliza Pieciul-Karimińska. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2007.
- Assmann, Aleida. „Kanon i archiwum”. Przeł. Aleksandra Konarzewska. W: tejże, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, 71–76. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2013.
- Assmann, Jan. „Kultura pamięci”. Przeł. Anna Kryczyńska-Pham. W: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, 63–70. Kraków: Universitas, 2009.
- Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer. Świadek Ewangelii w trudnych czasach*. Przeł. Bogusław Milerski. Bielsko-Biała: Augustana, 1996.
- Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer. A Biography*. Tłum. Eric Mosbacher i in., red. Edwin Robertson. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Bokajło, Wiesław. „Niemiecki protestantyzm polityczny (do 1939 r.)”. *Acta Universitatis Wratislaviensis* 1033 (1989), XXXIV: 79–107.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Naśladowanie*. Przeł. Joanna Kubaszczyk. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1997.
- Budowanie mostów między narodami, wyznaniem, pokoleniami – wpływ Bonhoeffera wczoraj i dziś*, red. Sławomir Sikora, Izabela Sikora. Szczecin: Parafia Ewangelicko-Augsburska, 2014.
- Bugajewski, Maciej, Magdalena Saryusz-Wolska. „Praca pamięci”. W: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba, 393–395. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2013.
- Clifford, James. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press 1997.
- Der Kreis Schlawe, Ein pomemerschtes Heimatbuch*, red. Manfred Vollack. Husam: Der Heimatkreis Schlawe, 1986.

- „Dietrich Bonhoeffer na 500-lecie Reformacji”, red. Joel Burnell, Piotr Lorek, Wojciech Szczerba. *Theologica Wratislaviensia* 11 (2016).
- Erll, Astrid. „Literatura jako medium pamięci zbiorowej”. Przeł. Magdalena Saryusz-Wolska. W: *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, 211–248.
- Grzęda, Marian. „Postać pastora Dietricha Bonhoeffera i jego antyfaszystowska działalność”. W: *Antyfaszystowska działalność Kościoła katolickiego i ewangelickiego na Pomorzu Zachodnim. Pastor Dietrich Bonhoeffer i ksiądz Albert Willimsky*, red. Marian Grzęda. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 2003.
- Iwański, Mikołaj. „Pomorska przystań Dietricha Bonhoeffera (1906–1945)”, *Materiały do poznania regionalizmu słupskiego*, 5 (2002), 71–78.
- Kopiec, Piotr. *Kościół dla świata. Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
- Krause, Martin. *Erwin Schutz 1907–1942. Ein Landpfarrer in Hinterpommern, sein Weg in die Bekennende Kirche, seine Hausgemeinschaft mit Dietrich Bonhoeffer im Pfarrhaus von Groß Schlönwitz 1937–1939*. Bonn: Selbstverl., 1999.
- Ks. *Dietrich Bonhoeffer jako patriota swoich czasów / Pastor Dietrich Bonhoeffer als Patriot seiner Zeit*, red. Sławomir Sikora, Izabela Sikora. Szczecin: Parafia Ewangelicko-Augsburska, 2018.
- Laskowska, Elżbieta. „Jak mówić o Bogu w postateistycznym świecie? Analiza myśli Dietricha Bonhoeffera i jej implikacji dla wiary katolickiej”, *Analecta Cracoviensia*, 51 (2019): 193–208.
- Le Countre, Eberhard. „Heinrich Eugen von Zitzewitz – artysta między teologią a satyrą”. Przeł. Brigitta Jerzewska. *Dorzecze* 9 (1999): 4–12.
- Napiórkowski, Andrzej A. *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2004.
- Nora, Pierre. *Między pamięcią a historią. Wybór tekstów*. Wyb., wpraw. i przekł. Jan Maria Kłoczowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2022.
- Nowak, Jacek. *Spółeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2011.
- Pejsa, Jane H. *The Molineux affair*. Minneapolis: Kenwood Pub., 1983.
- Pejsa, Jane H. *Matriarch of conspiracy. Ruth von Kleist, 1867–1945*. Minneapolis: Kenwood Pub., 1991.
- Pejsa, Jane H. *Gratia Countryman. Her life, her loves, and her library*. Minneapolis: Nodin Press, 1995.
- Pejsa, Jane H. *To Pomerania in search of Dietrich Bonhoeffer. A traveler's companion for those who venture east of the Oder River, seeking markers of Bonhoeffer's life and ministry – 1935 through 1943*. Minneapolis: Kenwood Pub., 1995.
- Pejsa, Jane H., *Romanoff-Prince of Rogues: The Life and Times of a Hollywood Icon*. Minneapolis: Kenwood Pub., 1997.
- Pejsa, Jane H. *Mission to Pomerania. Where Bonhoeffer met the Holocaust. A History and Traveler's Journal*. Minneapolis: Kenwood Pub., 2000.

- Pejsa, Jane H., *The Life of Emily Peake: One Dedicated Ojibwe*. Minneapolis: Nodin Press, 2003.
- Pejsa, Jane H. „Misja na Pomorzu”. *Zeszyty Sławieńskie* 1 (2003): 52–59.
- Pejsa, Jane H. *W imię lepszych Niemiec. Życie Ruth von Kleist-Retzow 1867–1945*. Przeł. Wanda Tycner, Janusz Tycner. Gdańsk: Polnord-Oskar, 2003.
- Pejsa, Jane H. „Misja na Pomorzu”. W: *Siedem wieków Sławna. Wybór tekstów*, red. Jan Sroka, 172–181. Sławno: Fundacja „Dziedzictwo”, 2006.
- Pejsa, Jane H. *Away, tangled past. To the future through Poland and Germany*. Minneapolis: Kenwood Pub. 2012.
- Poprawska, Maria, Jan Sroka. *Księga śmierci i życia. Cmentarz komunalny w Sławnie*. Sławno: Margraf, 2009.
- Rola muzyki w życiu ks. Dietricha Bonhoeffera*, red. Sławomir Sikora, Izabela Sikora. Szczecin: Parafia Ewangelicko-Augsburska, 2011.
- Rybicka, Elżbieta. „Topografie historii: miejsce, pamięć, literatura”. W: *tejsze. Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, 312–315. Kraków: Universitas, 2014.
- Schulz, Dirk. *Dietrich Bonhoeffers. Jahre in Pommern. Stationen auf einem außergewöhnlichen Lebensweg / Dietrich Bonhoeffer. Lata spędzone na Pomorzu. Etapy na jego wyjątkowej drodze życia*. Düsseldorf: Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft Sektion Bundesrepublik Deutschland, 1995.
- Sendyka, Roma. *Miejsca pamięci – lektury krytyczne*. W: *Od pamięci biodziedzicznej do postpamięci*, red. Teresa Szostek, Roma Sendyka, Ryszard Nycz, Warszawa: Wydawnictwo IBN PAN, 2013.
- Spotkanie Bonhoeffera z Lutrem*, red. Sławomir Sikora, Izabela Sikora. Szczecin: Parafia Ewangelicko-Augsburska, 2017.
- Stępiński, Włodzimierz. „Arystokratka i «Grandseigneurs» protestanckiej konspiracji niemieckiego Wschodu przeciw Hitlerowi w okowach hagiografii historycznej”, *Acta Cassubiana* 9 (2007): 118–150.
- Tomczewska-Popowycz, Natalia. „Wokół definicji turystyki sentymentalnej i etnicznej”, *Folia Turistica* 49 (2016): 47–69.
- Turkiel, Jan. „«Kim jestem?» Dietricha Bonhoeffera”. W: *Wielkie Pomorze. Tożsamość i wielokulturowość*, red. Adela Kuik-Kalinowska, Daniel Kalinowski, 229–240. Słupsk–Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe AP, Instytut Kaszubski, 2011.
- Vogler, Hans-Udo. „Dietrich Bonhoeffer. Christ, Pfarrer im Widerstand gegen Hitler”. W: *Wielkie Pomorze. Wierzenia i religie*, red. Daniel Kalinowski, 348–360. Słupsk–Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe AP, Instytut Kaszubski, 2015.
- Wierzyć w Tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, red. Jarosław M. Lipniak. Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej, 2006.
- Zimmermann, Wolf-Dieter, Ronald G. Smith. *I knew Dietrich Bonhoeffer*. Tłum. Ronald G. Smith. London: Collins, 1966.
- Żerański, Marcin. *Polska. Bedeker ewangelicki*. Cieszyn: Pracownia na Pastwiskach, 2017.



Dietrich Bonhoeffer and signs of memory

Abstract

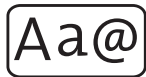
The article concerns the ways of commemorating Dietrich Bonhoeffer, an evangelical priest who opposed the inhuman system of the Third Reich. Two works by Jane H. Pejsa, an American publicist and regional historian, who presented the image of Bonhoeffer in her works, are cited for analysis and interpretation. In the first study, which concerned the Pomeranian aristocrat Ruth von Kleist-Tychow, the pastor is a secondary character. Its role is to support ideological and religious decisions that were significant in the German conservative environment in which the activist operated. In the Pejsa's second work, which is a record of a journey in Bonhoeffer's footsteps in Pomerania, the author approaches the subject much more deeply. She shows the inspiring role of the pastor in the ecumenical approach to the reality of contemporary Pomerania.

Keywords

Dietrich Bonhoeffer, Pomerania, protestantism, Confessing Church, German-Polish relations

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Daniel Kalinowski, „Dietrich Bonhoeffer i znaki pamięci”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 89–108. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-07.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 109–120
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-08



DARIUSZ BITNER

ANDRZEJ SKRENDO*
Uniwersytet Szczeciński

„Niech Ci będę za autorytet”. Dariusz Bitner i Henryk Bereza

Streszczenie

Tematem szkicu są osobiste i intelektualne relacje między Dariuszem Bitnerem a Henrykiem Berezą. Pierwszy jest wybitny współczesnym pisarzem, którego promował Bereza. Bereza to z kolei jeden z najwybitniejszych krytyków literatury w okresie powojennym w Polsce.

Słowa kluczowe

Henryk Bereza, Dariusz Bitner, krytyka literacka

Wstęp: o wplątaniu w los

Czy formuła wybrana jako tytuł mojego wystąpienia jest wystarczająco paradoksalna, aby oddać skomplikowaną naturę i długą historię relacji między Dariuszem Bitnerem a Henrykiem Berezą? Nie jestem pewien. Ale właśnie o uchwycenie tych komplikacji będzie mi chodziło.

* Kontakt z autorem: andrzej.skrendo@usz.edu.pl; ORCID: 0000-0002-7402-2048.

Na pozór sprawa wydaje się prosta i zawiera się w pojęciu „autorytetu”. I tak bywała opisywana. By nie sięgać daleko: Magdalena Rabizo-Birek we wstępie do *Alfabetyczności* pisała o „podopiecznych, o których [Bereza] troszczył się tak, jakby byli jego dziećmi”¹ – wskazując jako przykłady tej relacji (w kolejności) Drzeżdżona, Łuczeńczyka, Bitnera. Jak widzimy, kategoria autorytetu upostaciowana została w figurze ojca. Oczywiście, można być autorytetem, nie wchodząc w rolę ojca. Można też być ojcem pozbawionym autorytetu. Tu mamy sytuację jeszcze inną. Oto „podopieczny” staje się „synem”. Jak nazwać ten model? Może – modelem duchowej adopcji.

Model taki opisywano z dwóch perspektyw. Jedni podkreślali troskę „ojca” o przybrane dzieci, jego szlachetność i oddanie (tak zdaje się czynić Rabizo-Birek); inni kładli nacisk na konieczność posłuchu i podporządkowania ze strony „dzieci”. W pierwszym przypadku więź zawiązana mocą własnych decyzji staje się więzią niejako przyrodzoną. I tak bywa retrospektywnie ukazywana – nie jako powinowactwo z wyboru, ale jako odkrycie czegoś na kształt przedustawnego pokrewieństwa. Duchowa adopcja okazuje się jedynie metodą do stworzenia czegoś na kształt duchowej rodziny – czegoś być może prawdziwszego niż rodzina oparta na relacjach krwi... W drugim wypadku kluczem okazuje się obustronna hipokryzja: skrywana niesamodzielność „dzieci” oraz utajona opresywność ze strony „ojca”. Tak oto te same więzi, które z sympatią przedstawia Rabizo-Birek, inni – a było ich wielu – przedstawiali raczej jako uwięzienie. Bez ryzyka wielkiej przesady można powiedzieć, że powstawał obraz nie rodziny, ale sekty – z Berezą w roli guru. Od pewnego, dość wczesnego momentu, Bereza i pisarze, których brał pod opiekę, pozostawali pod presją tego rodzaju oskarżeń.

Jak widać, kwestia autorytetu Berezy ma dwa oblicza i dziwnie łatwo można się niejako ześlizgnąć – i przejść od jednego oblicza do drugiego. Czyli z portretu uczynić karykaturę. Nie dzieje się tak przez przypadek, dotykamy tu kwestii strategicznej dla rozumienia całego dzieła Berezy. Jego relacja z tekstami, o których pisał, zawsze daje się podmienić na relację z autorami tychże tekstów. Bereza zapewnia, że ocenia teksty i tylko teksty – i kieruje się tylko zawodowymi kompetencjami. Jednocześnie utrzymuje, że pozostaje w bliskiej lub niemal intymnej relacji z autorami tych tekstów (metaforą tej bliskości było „czytanie w maszynopisie”, czyli tytułowa formuła jego rubryki w „Twórczości”; był to rodzaj majeutyki, sztuki położniczej, „wyzwalania”, jak mówi sam Bereza w *Końcówkach*²).

¹ Henryk Bereza, *Alfabetyczność. Teksty o literaturze i życiu*, red., wybór, oprac. Paweł Orzeł (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2018), 16.

² Adam Wiedemann, Piotr Czerniawski, *Końcówki. Henryk Bereza mówi* (Kraków: Korporacja Ha!art, 2010), 124.

Pierwsze nastawienie wchodzi jednak w nieustanny konflikt z drugim, tak jak bezstronność z trudem daje się pogodzić z głębokim zaangażowaniem. W efekcie powstaje relacja zarazem mocna i niestabilna: zawodowa kompetencja okazuje się przeszkodą w podtrzymywaniu bliskości, a jednocześnie stanowi jej warunek. Sposobem przewycięzenia tego konfliktu stają się kolejne próby zejścia w głąb, dotarcia do takiego poziomu kontaktu, na którym konieczność (konieczność podporządkowania się autorytetowi) nie będzie się różnić od wolności (absolutnej wolności będącej nigdy nie wysychającym źródłem mocy kreatywnych).

Nie bez powodu – i nie powinno nas to dziwić – Bereza charakteryzuje swoją działalność krytycznoliteracką nie tylko i nie przede wszystkim w kategoriach poznawczych czy estetycznych, lecz w kategoriach zupełnie innych. Można by powiedzieć: antycznych. Zaangażowania czy wplątania w los, podlegania przeznaczeniu, etyki. Słowem – tragiczności.

Tu jest miejsce na dłuższy cytat z *Końcówek*, który kończy tę część rozważań:

Nie powinno się podsuwać rozstrzygnięć, jaka ma być literatura, jak ma ktoś pisać, bo żeby wiedzieć, jak ma kto pisać, to trzeba wiedzieć, co ten ktoś w ogóle może zrobić. Bo nie jest tak, że każdy, co chce, to będzie robił w literaturze, takiej możliwości nie ma. Jeśli ja się jakimś autorem interesuję [...] to dzieje się to tak, że jestem wplątany w los tego autora. [...] A czy mogłoby się zdarzyć, że krytyk x lub krytyk y angażowałby się w los kilkudziesięciu pisarzy polskich? I miał jakiś rzeczywisty wpływ na ten los? Niekoniecznie w formach pisemnych, ja nie o wszystkim pisuję, ale jeżeli Dariusz Bitner oczekuje ode mnie rady, decyzji, pomocy, to ja jestem moralnie zobowiązany do wszystkiego, co jestem w stanie zrobić. To jest bardzo trudna sprawa³.

„Nieznany Obiekt Latający”

Chodzi oczywiście o Dariusza Bitnera. Tak go nazywa Bereza w *Epistołach*⁴. Określenie ma charakter słodko-gorzki: Bitner jest jak UFO, gdyż mało kto o nim coś wie, tymczasem taka wiedza wiele by zmieniła. Bereza – znany specjalista od UFO, i przecież za to go cenimy – wiele zrobił, aby Bitner stał się wreszcie obiektem zidentyfikowanym. Oto w zarysie historia tych wysiłków.

Nazwisko Bitner pojawia się w książkach Berezy po raz pierwszy w *Biegu rzeczy*, a więc mamy rok 1982. W stanie wojennym wydać manifest, w którym ogłosi się rewolucję artystyczną w prozie polskiej? Zdaje się, że gorszego momentu na publikację takiej książki nie można

³ Tamże, 164.

⁴ Henryk Bereza, *Epistoły* (Szczecin: Basil, 1998), 139.

było wymyślić (i chyba nikt nie wymyślił, zdecydował los...). Wywody Berezy na temat innego stanu, „stanu przywróconej językowej wolności” w literaturze⁵, a to była teza jego książki, w ówczesnej sytuacji politycznej mogły wywołać w najlepszym razie wzruszenie ramion. I jeśli tak się nie stało, to z tego chyba powodu, że jednocześnie obudziły szeroki sprzeciw – uznano manifest Berezy za bezpodstawny. Książka nie przeszła niezauważona – choć być może głównie z tego powodu, że poprzednie książki Berezy, zwłaszcza *Prozaiczne początki* (1971) i *Związki naturalne* (1972, 1978) były naprawdę głośne i wyrobiły Berezie markę krytyka prawdziwie wybitnego.

Bitner pojawił się zatem jako „rewolucjonista artystyczny” czy też, jak mówiono potem, autor „nowej prozy” (odwołuję się tu do nazwy tzw. zielonej serii: Nowa Proza Polska, serię wydawał PIW; dziś PIW wydaje serię Polska Proza Współczesna; Bitner publikował w obu). Bereza, krytyk o powszechnie uznawanym autorytecie, dzielił się z czytelnikami swoją lekturą maszynopisu powieści *Cyt* (1980). Uznał ją za dzieło „wybitne i odważne”⁶ i nazwał „poematem fizjologicznym”⁷. Opisywał za pomocą następującej strategii. Z jednej strony zaprzeczał, że powieść Bitnera wolno sprowadzić do serii zapisów na temat fizjologii (co ułatwiałoby jej zlekceważenie) i podkreślał walory intelektualne owego „poematu”. Z drugiej strony zaprzeczał podejrzeniu przeciwnemu (które również mogłoby uzasadnić lekceważenie), że *Cyt* można by uznać za ilustrację jakichś gotowych poglądów teoretycznych czy filozoficznych. W ten sposób podkreślał wartość *Cyt* jako autonomicznej i pełnoprawnej wypowiedzi artystycznej, w której – by tak rzec – wszystko się zgadza i wszystko jest na miejscu⁸.

Druga w kolejności chronologicznej (ale nie wydawniczej) jest wypowiedź Berezy na temat tomu Bitnera *Sam w śmietniku słów* zawarta w zbiorze *Obroty* (Warszawa 1996; lektura maszynopisu 1983⁹). *Obroty* to inna, nawet nie tyle niewczesna, ile po prostu fatalnie spóźniona książka Berezy: kontynuacja *Biegu rzeczy*, który podsumowywał lata 70., podsumowująca lata 80. (w *Końcówkach* Bereza mówi, że książka czekała na druk 10 lat¹⁰). Lecz kogóż w 1996 roku mogły obchodzić losy „rewolucjonistów”, kiedy pojawiło się w wolnej Polsce nowe,

⁵ Henryk Bereza, *Bieg rzeczy. Szkice literackie* (Warszawa: Czytelnik, 1982), 15.

⁶ Tamże, 194.

⁷ Tamże, 192.

⁸ Zauważmy od razu, że do sprawy tej wróci Bereza z okazji *Cyt, Sza, Pst i Mostu długiego w Epistołach* (w części pierwszej, s. 77) tłumacząc, że Bitner napisał „fizjologiczną epopeję”.

⁹ Ten tom Bitnera nie ukazał się, o jego losie opowiada nota *Od autora* w powieści *Rak*. Dariusz Bitner, *Rak* (Szczecin: Basil, 1998), 143.

¹⁰ Wiedemann, Czerniawski, *Końcówki*, 109.

głośne pokolenie debiutantów, a gest założycielski rodzącej się świadomości literackiej polegał na odcięciu się od lat 80.? Zarówno literatury drugiego, jak i pierwszego obiegu, przy czym o ile drugi budził emocje negatywne, o tyle pierwszy, a do niego zaliczali się pisarze opisywani przez Berezę, nie budził żadnych emocji. Zarazem jednak niektórzy skłonni byli zakładać, że nastąpił wreszcie dobry czas na powrót do ambicji, by tak rzec, czysto literackich. Do nich należał Bereza, który w 1993 roku sprokurował swoją kolejną programową książkę o tytule *Pryncypia: O łasce literatury* (1993). Rychło jednak wyszło na jaw, że to nie problematyka łaski rozgrzewa umysły, lecz rynku i sprzedaży.

Tymczasem właśnie w szkicu zamieszczonym w *Obrotach* stało się coś ważnego: wyklarował się pogląd Berezy na pisarstwo Bitnera. Od poglądu tego Bereza miał już nigdy nie odstąpić. Oto Bitner nazwany zostaje „pisarzem przez słowo pisane opętanym”¹¹. Diagnoza ta nie jest, jak mogłoby się wydawać, sprzeczna z wcześniejszą, z tą z *Biegu rzeczy*, o czym przekonuje zakończenie szkicu Berezy: „Działa on pisarsko na krawędzi między wiarą i niewiarą w literaturę i jest to zarazem krawędź wiary i niewiary w sens życia, w jego wyższą niż tylko biologiczna wartość”¹².

Na tym jednak nie koniec zakwiałów czasowych: oba szkice Berezy utworzyły rozdział *Krawędź* (tytuł szkicu z *Obrotów*; w *Biegu rzeczy* szkic o Bitnerze nosi tytuł *Fizjologia*), który znalazł się w książce *Sposób myślenia*, tom 1 *O prozie polskiej* (tom drugi miał opowiadać o prozie obcej i nigdy nie wyszedł). Tom pomyślany był jako *opus magnum* Berezy. Jak podkreślają tytuł i podtytuł, wyklada tu Bereza na niemal 600 stronach swój pogląd na całość dziejów prozy polskiej w latach 1945–1989. To tutaj Bereza dokonał czegoś, co można by nazwać (bez ryzyka przesady) gestem kanonizacyjnym wobec Bitnera. Książka, jak kilka wcześniejszych, dzieli się na dwie części: wypowiedzi teoretyczne – o znaczącym w kontekście swego charakteru tytule *Wyznania* – oraz część historycznoliteracką, egzemplifikującą, rozwijającą i udowadniającą słuszność tychże założeń, pod tytułem *Relacje*. Otóż ta druga część zaczyna się od szkicu o Iwaszkiewiczu, a kończy szkicem o Bitnerze. Zatem dzieje polskiej powojennej prozy to swego rodzaju przejście od Iwaszkiewicza do Bitnera. Trudno o bardziej dobitny wyraz uznania.

Bereza nie przestanie sekundować Bitnerowi także w późniejszych latach. Będzie rozwijał, uzupełniał i pogłębiał swoją diagnozę zarysowaną podczas lektury tomu *Sam w śmietniku słów*. Może najbardziej znaczącym aktem okazało się skojarzenie Bitnera ze Stachurą (a warto pamiętać, że Bereza był pod władzą czegoś, co nazywa się czasem demonem analogii).

¹¹ Henryk Bereza, *Obroty. Szkice literackie* (Warszawa: Spółka Wydawniczo-Księgarska, 1996), 179.

¹² Tamże, 180.

„Od czasów Edwarda Stachury nie zetknąłem się z fenomenem takiego opętania”, pisze Bereza w *Obrotach*. Zarazem zauważa podstawą różnicę: „Stachura, doświadczwszy tak wiele, nie zaznał nigdy zwątpienia w moc słów, dla Bitnera jest to doświadczenie podstawowe”. Obaj snią o „niepodważalnej prawomocności poznawczej słowa pisanego”. Bitner jednak wie, że osiągalna pozostaje „jedynie prawomocność względna, nieskończenie podmiotowo i przedmiotowo uwarunkowana, we wszystkim do zakwestionowania, w niczym nie ostateczna”. Nie ma w tym przeświadczeniu nic z banalnej kokieterii, zapewnia Bereza, jest za to coś, enigmatycznie nazywane zostaje „świadomością najgorszego”¹³.

Skojarzenia Bitnera ze Stachurą powraca i rodzi się czasem wręcz mimowolnie. Tak dzieje się w *Końcówkach*:

A Dariusz Bitner stał się tym, kim stał się dla mnie w literaturze... to nie był pisarz z mojego marzenia. To jest pisarz, w którego los się dałem wplątać, niekoniecznie przez niego tylko przez okoliczności. Albo czy ja mogłem wycofać się z takiej relacji, jak istniała pomiędzy Edwardem Stachurą a mną? To trwało do pogrzebu i po pogrzebie trwa dalej¹⁴.

Nie powinien zatem dziwić tytuł, jaki dał Bereza swojemu posłowi do *Wciąż jesień: Słowożerstwo* (nawiązanie do neologizmu Berezy ukutego w odniesieniu do Stachury: życie-pisanie). Bereza wyznaje:

Obydwaj jesteście ludźmi lęku przed światem i życiem, jesteście uczłowieczonym lękiem i trwogą przed wszystkim, mamy przeciwko wszystkiemu w słowie jedynie narzędzie dostępu do łaski i wybawienia, ratunek dla nas w słowożyciu, w słowożerstwie¹⁵.

W eseju *Pryncypium. Łaska* (z *Pryncypiów*, 1993; przedruk *Alfabetyczność*, 2018) Bereza ponownie tłumaczy, co to znaczy, że Bitner „istnieje z łaski i pod przekleństwem literatury”:

Dla niego świat nie jest czymś do odnalezienia i do nazwania po swojemu, on ma świat i człowieka w świecie do napisania, dla niego świata nie napisanego przez siebie nie ma, on świat napisany przez siebie ustawicznie odrzuca, skazując się na syzyfową pracę, pogrążając się raz w magmie, raz w śmietniku słów (słowa tytułowe w utworach Dariusza Bitnera), korzystając z łaski i nie uwalniając się od przekleństwa literatury¹⁶.

¹³ Bereza, *Obroty*, 179–180.

¹⁴ Wiedemann, Czerniawski, *Końcówki*, 164.

¹⁵ Henryk Bereza, *Wypiski ostatnie 2004–2012*, t. 2 (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2020), 408.

¹⁶ Henryk Bereza, *Pryncypia. O łasce literatury* (Kraków: Oficyna Literacka, 1993), 49.

I wreszcie *Epistoły*, w liście *Czterdziestka* Bereza pisze do Bitnera:

Czterdziestka wyzwała potrzebę bilansów, przy czterdziestce trzeba myśleć o sobie, stary chłop.

Mógłbym teraz zadrwić, że choćbyś został dziadkiem, to i tak będziesz chłopcem od Berezy, o Janie Drzeżdżonie do końca tak mówiono.

Tracę ochotę do drwin i szyderstwa, zauważyłem, że nie odróżniasz czasem szyderstw od prawdy, którą w nich ukrywam.

Drwię i szydę, bo cóż mogę poradzić, jak pomóc pisarzom, których postanowiono ukrzyżować.

Jesteś ukrzyżowanym pisarzem, którego twórczością wzgardzono i wyrzucono na śmietnik, choć jest ona pierwszej świetności¹⁷.

I dalej, na zasadzie cokolwiek przewrotnego dopowiedzenia, w liście *Wygrana*:

To prawda, jesteś pisarzem ukrzyżowanym, masz prawo do poczucia klęski, do poczucia przegranej.

Jednocześnie jest prawdą i to, że jako pisarz wygrałeś wszystko, co było do wygrania¹⁸.

Nie chciałbym jakoś szeroko rozwodzić się nad przywołanymi komentarzami. Zdaje się, że pokazują one to, o czym wspominałem w części pierwszej: Berezy wplątanie w los Bitnera. Zasygnalizujmy jeszcze tylko, że kwestię tę można objaśniać, odwołując się do jednej z wypowiedzi Berezy w *Końcówkach*. Powiada on tak: „w krytyce akademickiej właściwie samo dzieło jest w gruncie rzeczy obojętne, dzieło rozkłada się na jakieś czynniki, wybiera jeden z nich, jeden element, jedną strukturę dla siebie i w gruncie rzeczy całościowe przeżycie dzieła literackiego nie wchodzi w rachubę”¹⁹. Otóż właśnie owo „całościowe przeżycie [przeżywanie] dzieła literackiego” manifestuje się w przywołanych fragmentach.

„Duchowe bliźnięta”

To określenie Berezy, dotyczy ich obu: Berezy i Bitnera²⁰. Nie wynika stąd, że stosunki obu twórców były pozbawione pewnych, powiedzmy – osobliwości. Warto je choćby odnotować.

¹⁷ Bereza, *Epistoły*, 137.

¹⁸ Tamże, 140.

¹⁹ Wiedemann, Czerniawski, *Końcówki*, 128.

²⁰ Bereza, *Epistoły*, 113.

W jednym z listów do Berezy (mamy rok 1998, jest to 18 rok znajomości) Bitner pisze:

Na co dzień (to znaczy w normalnych kontaktach) Twoje słowa do mnie są okrutne, bezlitosne i często poniewierające, cała Twoja uwaga i czułość jest do odczytania w tekstach, w listach. [...] Zgodziłem się z takim rozdziałem naszych kontaktów²¹.

W eseju *Czerwone skarpetki Berezy* czytamy: „niektórych jego wyborów nie rozumiałem, on lekceważył niektóre moje fascynacje”²².

I ponownie: „Utwórz, jeśli go zadawałaś, potrafił rozłożyć na czynniki pierwsze albo zasugerować tu czy ówdzie jakieś uchybienia narracyjne (rzadko się z nimi zgadzałem)”²³.

I raz jeszcze (wciąż ten sam esej): „bywał w osądach niesprawiedliwy lub, bywało, po prostu się mylił [...] podczas pewnego spotkania z publicznością, omawiając moją książkę, stwierdził, że w naszej przyjaźni jestem krnąbrny, co może niezbyt słusznie poczytałem sobie za komplement”²⁴.

Niemniej, mimo że w *Epistołach* można odnaleźć ślady nieprozumień, ton Berezy w listach pisanych do Bitnera jest dość jednolity. Najlepiej bodajże ujawnia się w zdaniu: „Cokolwiek się stanie, będę Ci sprzyjał”²⁵. „Bo to ja” – wyrażenie brzmi nieco żartobliwie, ale nie powinno nas to mylić – „na pisarza pasowałem Cię przez telefon w maju 1980”²⁶.

Podobnie u Bitnera: dominuje ton wdzięczności, ale towarzyszy on wciąż ponawianej próbie zrozumienia fenomenu Berezy. „Moja obecność w życiu Henryka Berezy jest po wielokroć mniej ważna niż jego w moim życiu”²⁷, pisze Bitner. Nazywa Berezę „wizjonerem”²⁸; „Wielkim Mentorem”²⁹; „moralnym autorytetem”³⁰; „nauczycielem, opiekunem i ojcem”³¹;

²¹ Dariusz Bitner, *Ostatnia jesień przed zimą czyli koniec trylogii cyfrowej* (Szczecin: Wydawnictwo Książnica Pomorska im. Stanisława Staszica, 2018), 222.

²² Tamże.

²³ Tamże, 263.

²⁴ Tamże, 262.

²⁵ Bereza, *Epistoły*, 135.

²⁶ Tamże, 161; ten motyw powraca u obu, znamy nawet datę owej brzemiennej w skutki rozmowy: 15 maja 1980.

²⁷ Bitner, *Ostatnia jesień*, 258.

²⁸ Tamże, 252.

²⁹ Tamże, 239.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, 261.

„papieżem polskiej literatury”³²; siebie samego zaś uznaje za „ucznia” Berezy³³. Wspomina: „przeżywałem męki, by nie zaprzepaścić Twojej oceny, nie zmarnować się i by sprostać wymaganiom”³⁴; wyznaje: „Na Twoją odpowiedź oczekuję jak na wyrocznię”³⁵; o jednej z analiz Berezy (znajduje się ona w ...wypiskach....) powie (w liście do Berezy) że jest „świetna i ostateczna”³⁶. Przypisze Berezie tę samą charakterystykę, którą Bereza przypisał jemu: „nie było i nie ma drugiego tak opętanego literaturą, tak wyczulonego i czułego dla literatury odbiorcy”³⁷. Rok po śmierci Berezy stwierdzi: „Wraz z jego śmiercią kończy się piękna epoka w polskiej literaturze – epoka wartości uniwersalnych i pozamerkantylnych”³⁸. I zawoła: „Brak mi Cię, Henryku Berezo”³⁹.

Na podstawie tych wypowiedzi ktoś mógłby uznać, że relacja ta jest jednak prosta i mimo wszystko opiera się po prostu na regule autorytetu. Byłoby to jednak niezgodne z przeświadczeniami obu zainteresowanych oraz w jakimś sensie – przedwcześnie. Bereza w liście do Bitnera *Tchnienie* pisze (z ujmującą skromnością i – nie waham się powiedzieć – mądrością):

myślę o emocjach, jakie u Ciebie wywołują moje pochwały dla Twojego dzieła [...] Rozumiem i nie rozumiem, co mi piszesz, więcej się domyślam, niż rozumiem.

Złudzeń, że coś się ogarnia, pojmuje i rozumie w całości, u mnie coraz mniej. Trzeba szczęśliwego trafu, żeby dostrzec akurat to miejsce, gdzie chyłkiem przemyka cudza prawda, ona jest jak bystra ryba, która chciałoby się złapać gołymi rękami.

Jest sporo pisarzy, w których wiem więcej niż ktokolwiek, myślę o tych, z którymi się bratałem, którym, można powiedzieć, ojcowalem, wszyscy oni są dziś taką samą zagadką, jaką byli przy pierwszym czytaniu, przy pierwszym zobaczeniu, przy pierwszej rozmowie.

³² Tamże, 266. Kiedyś mówiono o Berezie, że jest papieżem krytyki literackiej, czemu przekornie zaprzeczał w *Biegu rzeczy*: „papieżem krytyki literackiej Polsce nie jestem” (s. 34).

³³ Tamże, 263.

³⁴ Tamże, 231.

³⁵ Tamże, 240.

³⁶ Tamże, 241.

³⁷ Tamże, 260.

³⁸ Tamże, 251.

³⁹ Tamże, 214.

Dariusz Bitner wyznaje natomiast:

Nie rozumiem związków, jakie powstały między mną a Henrykiem Berezą. Nasze relacje miały dla mnie bez wątpienia fundamentalne znaczenie, zarówno dla moich prac twórczych, jak również dla życiowych postaw⁴⁰.

Pisząc ten szkic, cały czas pamiętam o tych dwóch fragmentach.

„Nie pod strzechy zbłądzisz, lecz do gabinetów polskich filologów”

Kilka słów podsumowania.

To zatem prawda, relacją między Bitnerem a Berezą rządzi zasada autorytetu, ale towarzyszy jej wiele paradoksów. Już sama formuła „Niech Ci będę za autorytet” o tym zaświadcza. Sygnałem owej paradoksalności jest jej żartobliwość (jest ona jakby cytatem z mowy potocznej). Pochodzi z książki, którą „podopieczny” wydaje „mentorowi”, a nie na odwrót. I wreszcie – wyraża się w niej pewna towarzysząca im obu wiedza, zawarta w takich oto słowach Bitnera: „Bereza z odcieniem goryczy powiedział mi kilka razy, że mój pisarski żywot byłby o wiele lepszy, gdyby nie fakt, że to on właśnie, a nie inny jakiś krytyk, zainteresował się moim pisaniem. Już wtedy wiedziałem, że jest w tym wielkie, dorodne ziarno prawdy. Ale nie żałuję”⁴¹. Dopowiedzmy: Bitnera można świetnie czytać poza kontekstem rewolucji artystycznej i tzw. nowej prozy, kwalifikacja ta niewiele o nim mówi. Więcej mówi o rewolucji i procedurach krytycznych Berezę, którego oceny poszczególnych pisarzy funkcjonowały w odbiorze społecznym w kontekście jego własnych koncepcji. Niezależnie od jego woli – choć wcale nie ma pewności, jaka była jego wola w tej kwestii. Bereza nie mógł czuć się spełniony, jeśli uważał swoją ideę rewolucji za niesłusznie odrzuconą. Bitner, nawet jako ktoś wpisany przez Berezę w ten nurt, miałby do tego pełne prawo. Co nie przeszkadzałoby mu cenić Berezę i cieszyć się z jego ocen. Coś takiego przydarzyło się choćby, jak mi się zdaje, Januszowi Głowackiemu.

Co więcej, stojące za autorytetem Berezę – w przeświadczeniu ich obu – mocne przekonanie o zasadniczej opozycji między artystem a merkantylizmem jest z całą pewnością zmystyfikowane. I prowadzi do paradoksów, z których trudno się cieszyć, takich jak narzekanie na merkantylizm połączone z głębokim odczuciem niesprawiedliwego wykluczenia ze świata merkantylizmu.

⁴⁰ „Co po Berezie? – ankieta literacka”, dostęp 28.05.2025, <https://malyformat.com/2018/06/berezie-ankieta-literacka>.

⁴¹ Tamże, 260.

W wykładni Berezy Bitner jest pisarzem prawdziwie tragicznym (co nie jest tym samym, co powiedzenie, że jego książki charakteryzują się taką właściwością estetyczną; u Berezy kwalifikację estetyczne nie dają zwykle odróżnić od egzystencjalnych, na tym polega m.in. jego „całościowe przeżywanie”). Co ponownie tyleż wyjaśnia, ile zasłania, gdyż mistyfikuje i ujednocila konteksty i okoliczności społeczne, socjologiczne, kulturowe, ekonomiczne, w jakich przyszło im obu tworzyć. Ale taka jest cena owego nieustannego schodzenia w głąb, o którym mówiliśmy. W owej głębi różnice między oboma autorami zacierają się, choć przecież nie przestają istnieć. Stąd wynika być może tak silne przekonanie Bitnera, że Bereza, który do niego mówi, a zatem ten zanurzony w okolicznościach codzienności, to ktoś inny, niż ten ktoś, kto wyłania się z pism Berezy.

A skoro już mowa o okolicznościach... Cóż, my, tu siedzący, jesteśmy jednym z dowodów, że spełnia się proroctwo wypowiedziane przez Berezę w *Epistołach*⁴², które stało się podtytułem tego rozdziału (choć nie siedzimy w gabinetach, lecz w sali uniwersyteckiej biblioteki). Siedzimy, jak mi się zdaje, w zamyśleniu, zastanawiając się nad upływem czasu. Kiedy w 1993 roku Bereza pisał do Bitnera, że „Czterdziestka wyzwala potrzebę bilansów”, sam miał lat 67⁴³. Kiedy korespondencja się kończy, w 1997 roku, Bereza ma lat 71. W liście napisanym do Berezy w 2000 roku (Bereza ma 74 lata) Bitner używa formuły inicjalnej „Drogi, Kochany Starcze” (żartuje, ale jednak!). Kiedy całkiem niedawno rozmawiałem z Darkiem na promocji jego najnowszej książki *Cud*, zacząłem od tego, że trudno mi uwierzyć, że w tym roku przypadają jego 70. urodziny. Zapytałem go „Jak się z tym czujesz?”. Cóż, udawał, że nie zrozumiał pytania...

Po zastanowieniu stwierdzam, że pojmuję ten gest odmowy. Szkicowi o Berezie dał Bitner tytuł *Czerwone skarpetki Berezy*, bo ktoś zwrócił Bitnerowi uwagę, że Henryk takie właśnie skarpetki nosił. W wykładni Bitnera szczegól ten staje się symbolem długowieczności, żywotności intelektualnej, wciąż młodzieńczej siły Berezy, jego zdolności do odradzania się z każdą nową książką. Nie zamierzam sprawdzać, ale nie zdziwiłbym się, gdyby się okazało, że właśnie takie skarpetki ma dziś na sobie Dariusz Bitner...

Wielu nowych książek, Darku!

⁴² W *Epistołach* na s. 124.

⁴³ Tamże, 39.

Bibliografia

- Bereza, Henryk. *Alfabetyczność. Teksty o literaturze i życiu*, red., wybór, oprac. Paweł Orzeł. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2018.
- Bereza, Henryk. *Bieg rzeczy. Szkice literackie*. Warszawa: Czytelnik, 1982.
- Bereza, Henryk. *Epistoły*. Szczecin: Basil, 1998.
- Bereza, Henryk. *Obroty. Szkice literackie*. Warszawa: Spółka Wydawniczo-Księgarska, 1996.
- Bereza, Henryk. *Pryncypia. O łasce literatury*. Kraków: Oficyna Literacka, 1993.
- Bereza, Henryk. *Wypiski ostatnie 2004–2012*. T. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2020.
- Bitner, Dariusz. *Ostatnia jesień przed zimą czyli koniec trylogii cynamonowej*. Szczecin: Wydawnictwo Książnica Pomorska im. Stanisława Staszica, 2018.
- Bitner, Dariusz. *Rak*. Szczecin: Basil, 1998.
- „Co po Berezie? – ankieta literacka”. Dostęp 28.05.2025. <https://malyformat.com/2018/06/berezie-ankieta-literacka>.
- Wiedemann, Adam, Piotr Czerniawski. *Końcówki. Henryk Bereza mówi*. Kraków: Korporacja Ha!art, 2010.

„Let me be your authority”. Dariusz Bitner i Henryk Bereza

Abstract

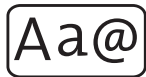
The subject of the essay is the personal and intellectual relationship between Dariusz Bitner and Henryk Bereza. The first is an outstanding contemporary writer, whom Bereza promoted. Bereza, in turn, is one of the most outstanding literary critics in the post-war period in Poland.

Keywords

Henryk Bereza, Dariusz Bitner, literary criticism

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Andrzej Skrendo, „«Niech Ci będę za autorytet». Dariusz Bitner i Henryk Bereza”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 109–120. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-08.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 121–129
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-09



DARIUSZ BITNER

KAROL SAMSEL*

Uniwersytet Warszawski

Fikcja. Przeciw czytelnikowi neosentymentalnemu

Streszczenie

Fikcja Dariusza Bitnera jest monumentalną powieścią, która już w chwili wydania spotkała się z odbiorem tyleż wyrazistym, co emocjonalnym. Odbiorowi tego utworu przez krytykę towarzyszy w niniejszym studium próba rekontekstualizacji zastosowanych przez Bitnera w powieści chwytów, technik, figur i sposobów opowiadania. Istotna wydaje się tu stosowana przez Bitnera widmowa intertekstualność, dająca wrażenie stale wpisywanego w *Fikcję* antysentymentalnego charakteru powieści. W większym stopniu niż „dla czytelnika” Bitner pisze w tym wypadku „przeciwko” konkretnemu typowi sentymentalnego czytelnika, tworząc dla swojego dzieła swoisty antyadres – ten ostentacyjny gest kojarzyć można z postmodernizmem, powieścią *Locus Solus* Raymonda Roussela, a budzący oburzenie – pornograficzny wątek pociągowy Bitnera – kojarzyć z *Dekameronem*.

Słowa kluczowe

Dariusz Bitner, *Fikcja*, neosentymentalizm, Raymond Roussel, *Locus Solus*, intertekstualność

* Kontakt z autorem: karolsamsel@uw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-2047-4508.

Intertekstualność *Fikcji* to kwestia, o którą koniecznie należy odpowiednio zapytać. Mam na myśli to, że u Bitnera przedmiot, po prostu, nie odsłania się, jeśli pytamy o niego niewłaściwie, czy po prostu – niewprawnie. Nie chodzi o to, żeby wyliczyć ciąg utworów – które pisarz przywołuje – bo ciąg ten będzie martwy... Bitner domaga się umiejętności oraz błyskotliwości, jakości, a nie ilości. Nie chodzi o to, żeby wyliczać nazwiska pisarzy, które przywołuje – czy tytuły utworów, na które wskazuje – ale żeby zrozumieć zasadę całego „intertekstualnego losowania”¹. Również o tym będzie *Fikcja*, po pierwsze – Borgesowska – bo najbardziej wprost, jak się da (poprzez tytuł: pojedynczy, policzalny i uszczegółowiony) nawiązująca do Borgesowskich *Fikcji*... Skoro to Bitner – zacznijmy jednak od rzeczy oczywistych...

Marka Sołtysika drażni dla przykładu, choć to mało powiedziane – „drażni”, rozpala oraz bulwersuje „epizod mastektomijny” powieści, związany z Karoliną, całą swą młodość podniecającą się perspektywą samoamputacji biustu, tyle że – właściwie na podobieństwo świętej Symplicji, z Sycylii. Otóż autor *Debory* czuje się urażony „mało hagiograficznym” kontekstem marzycielsko projektowanych tortur. Raportuje w tonie dość trudno skrywanej urazy – Karolina „marzy wręcz o wyrwaniu [piersi, dop. K.S.], pomna rozkoszy osiąganey podczas [ich] ugniatań i szarpania w trakcie odbywania stosunku”². Szokujące? Czy na pewno? W książce, która kończy się monologiem narratora *Fikcji* z jego własnym penisem? We wzwodzie? Nie widzę w tym niczego szokującego. W języku starego literaturoznawstwa powiedziałbym, że Bitner wie, jak posługiwać się stylem ewokatywnym (bądź, może, postewokatywnym). W dzisiejszym języku powiem, że wie, jak: „bodźcować” czytelnika... Co to znaczy? „Bodźcować”, czyli sprawić, ażeby reakcja emocjonalna przesłaniała przejrzystość chwytu. Innymi słowy: by przede wszystkim był kontrowersyjny, nie zaś rozumiały, lub w pierwszym rzędzie kontrowersyjny, a dopiero w drugim – rozumiały...

Marzenie Karoliny o wyrwaniu sobie piersi to, oczywiście – *Dekameron*. Bo i cała *Fikcja* rozgrywająca się w pociągu – od opowieści do opowieści – do opowieści snutych w *Dekameronie*, wydaje się nawiązywać... To dobry moment, żeby przypomnieć, jak wielkim admiratorem praw naturalnych Boccaccio pozostawał – był także zwolennikiem tortur oraz protofeministą mającym dość liberalne poglądy na temat istoty kobiecej niewierności. O ten sam rozpęd/rozruch obyczajowy chodzi w wypadku Karoliny oraz innych bohaterek *Fikcji* Bitnerowi...

¹ Najbardziej przydatnego instrumentarium dla badania intertekstualności Bitnerowskiej *Fikcji* dostarcza w tej sytuacji tzw. intertekstualność widmowa, konstruowana zgodnie z teorią widm Jacques’a Derrida. Zob. w związku z tym prace Edyty Lorek-Jezińskiej na czele z: Edyta Lorek-Jezińska, „Hauntology, Intertextuality, Revision”, w: tejże, *Hauntology and Intertextuality in Contemporary British Drama by Women Playwrights*, (Toruń: Wydawnictwo UMK, 2013), 21–78.

² Marek Sołtysik, „Pół prawdy w fikcji, półprawda o *Fikcji*”, rec. książki *Fikcja* Dariusza Bitnera, *Twórczość* 11 (2019): 131–137.

Intertekstualność nie jest tutaj tylko pustą dekoracją, jest prawdziwym szwem najważniejszych celów pisarza, bez których cała tkanina tekstu: by się rozpadła – bez szwu ubiór traci swój kształt... Niezależnie od tego, czy autor sobie to, rzeczywiście, zaplanował, będzie to ważny, niezależny, obiektywny cel jego ewokowania/„bodźcowania” pornografią (poza tym – skojarzenia *Fikcji* z *Dekameronem* nie padają w badaniach po raz pierwszy – a krytycy odnosili już dzieło Bitnera do opowiadań Boccaccia).

Dużo lepiej aniżeli Sołtysik radzi sobie z *Fikcją* Magdalena Boczkowska, która – z wdziękiem – uzmysławia, że w czystej akcji Bitnera, chociaż obramowanej przecież fabułą, chodzi o to, aby samo opowiadanie, ale pojęte najżywiej jak się da, pojęte jako *elan vitale*, dominowało nad tzw. porządkiem opowiadania... Tu – mówiąc najprościej – nic nie ma się porządkować. Czuły narrator to jedynie kredyt, cudowny kredyt, którego nikt z nas nie dość, że nie jest w stanie spłacić, to nawet i zaciągnąć... A jeśli już opowiadanie, to pojęte – po bergsonowsku, po heideggerowsku, nie inaczej. Dopiero w tym sensie – tj. taki sens mając zakotwiczony – można „wsiąść do pociągu”. To ten sens definiuje wysiłki twórcze Bitnera, wcale nie banalna fabuła pociągowa, bo fabuła pociągowa jest tutaj jedynie rusztowaniem, które traktuje z wyjątkową niedbałością, i dobrze. Boczkowska tłumaczy:

Wydaje się, że historia opowiedziana w powieści jest banalnie prosta. Bohater wsiada pewnego listopadowego wieczoru do pociągu i ze współpasażerami umila podróż opowiadaniem różnych historii. Każda z postaci ma oczywiście do opowiedzenia własną historię (...). Z owego splotu różnorodnych historii bierze się zatem szkatułkowa budowa powieści, nasuwająca oczywiście skojarzenia z *Rękopisem znalezionym w Saragossie* Jana Potockiego. Fabuła składa się z kilkudziesięciu odrębnych opowieści, których połączenie nie daje jednak w tym przypadku pełnego obrazu całości³.

To dobry opis całego „rusztowania fabularnego” *Fikcji* – mi w bardzo jednoznaczny sposób kojarzy się z Raymondem Rousselem oraz *Locus Solus*. Dlaczego? To da się prosto wytłumaczyć. Jeśli wierzyć Boczkowskiej, a przynajmniej wierzyć jej wrażeniu, połączenie opowieści *Fikcji* w całość, całości nie daje – *Fikcji* nie daje – można by powiedzieć. To po pierwsze; po drugie: sama fabuła pociągowa i pociąg u Bitnera – pełni przecież taką samą funkcję, co u fabuła ogrodowa, a także ogród, ogród ekscentrycznego, obrzydliwie bogatego arystokraty u Roussele – dlatego zdaje mi się, że to *Locus Solus*, dużo bardziej niż *Rękopis znaleziony w Saragossie* nadawałby się na intertekst, podkreślmy, funkcjonalny intertekst – Bitnerowskiej *Fikcji*.

³ Magdalena Boczkowska, „Wsiąść do pociągu...”, rec. książki *Fikcja* Dariusza Bitnera, *Twórczość* 3 (2019): 108–112.

Lecz wróćmy może do *Dekameronu*, bo nie powiedzieliśmy w jego temacie ostatniego słowa. Boccaccio cenił prawa naturalne i pisał także po to, ażeby się opowiedzieć za naturalizmem. Był również profeministą, o czym świadczą takie figury *Dekameronu* jak wyzwolone Bartolomea i Madonna Filippa. Oto fragment tyżący się tej pierwszej z *Kalendarza starych mężów*. Mówi Bartolomea:

Sami wiecie, jakeście te pragnienia zaspakajali. Jeśli wam milsze było zgłębianie praw, niżli żona, nie trzeba było się żenić. (...) Nie sędzią mi się zdaliście, ale chodzącym kalendarzem, wymieniającym na pamięć posty, święta, uroczystości i wigilie⁴.

Na podobną modłę skonstruowana jest Elwira z *Fikcji*, stale sypiąca błyskotliwymi i upokarzającymi żartami pod adresem mężczyzn, niewahająca się przed ostrą ripostą nawet wobec samego promotora, kiedy ten już posunie się do kosmatego żartu względem swojej magistrantki – o kichnięciu zbliżonym do wytrysku. To bardzo boccacciowskie. Elwira jest zniesmaczona skojarzeniem – daje temu chętnie wyraz, powiadając:

Tylko mężczyzna mógł się pokusić o taką analogię, banalną w gruncie rzeczy, ale jakże wymowną: kichnięcie jako metaforyczny orgazm. Kobiecie do głowy by taka myśl nie przyszła. Mężczyzna jednak wie, że jego orgazm trwa tyle, co kichnięcie, czy raczej wydaje mu się, że tyle trwa. No i też podobne są części składowe, najpierw nadchodzą objawy, nabrzmiwiają, pędzą jak szalone, jeśli im pozwolić, po to, by przeskoczyła gorąca iskra i nastąpiło długie i lekkie zdziwione rozluźnienie. A kichnięcie samo w sobie znika, zanim się pojawiło. Można je tylko zakląć w istnienie za pomocą werbalnych efektów, jęków, posapywań, pisków i wrzasków, rozkosznych buczeń i podkręconego pienia. I ekstatycznych drgawek ciała. Nie wiem, bo nie mogę tego wiedzieć, ale jestem przekonana, że kichnięcie, samo kichnięcie, krótko bo krótko, jednak trwa. Tymczasem orgazm u mężczyzny... o, dobrze by było, gdyby trwał tyle, co kichnięcie. Tymczasem tak nie jest. Jest tylko rozpaczliwy brak. Przez mgnienie brak wszystkiego. I pustka⁵.

Teraz może wypadałoby wrócić do Sołtysika. Oczywiście, wykazuje się pruderyjną ignorancją, dając się sprowokować nieoględnemu skojarzeniu z mastektomią w tle – tutaj dodajmy: skojarzeniu, który ma wyraźny trop intertekstualny i potencjał odsyłania, ale tak

⁴ Giovanni Boccaccio, „Opowieść X. Kalendarz starych mężów”, w: tegoż, *Dekameron*, tłum. Edward Boyé, słowo wstępne Kornel Makuszyński (Warszawa: Biblioteka Arcydzieł Literatury, 1930), 145.

⁵ Dariusz Bitner, *Fikcja* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2018), 166–167.

skonstruowana jest przecież cała *Fikcja*, tak samo skonstruowany jest *Locus Solus*, gdzie następny fantastyczny twór ogrodowego wystroju bogacza zawsze stanowi coś pomiędzy bodźcem a pretekstem do wytrysnięcia pełnego strumienia opowiadania, je następnie często należy obudować – wówczas, oczywiście, kiedy jest się pewnym, że wylało do końca – u Rousseła najczęściej obudować rozdziałem, lecz Bitner, jak wiemy, nie potrzebuje raczej specjalnej segmentacji. „Pisał po to, żeby stracić życie”, takim efektownym skrótem ujął problem Rousseła, kompleks Rousseła, Andrzej Sosnowski. Myślę, że dokładnie na tym samym napięciu, napięciu Boccaccio – Rousseł rozgrywana jest – intertekstualność *Fikcji* (może jeszcze Calvino), reszta to niespecjalnie nieznacząca aktualność zmieniających się i dopiero co zmienionych – układów. A wspomniałem Italo Calvino (mając tutaj na myśli *Jeśli zimową nocą podróżny*), albowiem nie sama literatura jest dla Bitnera „źródłem uniesień” – Bitner nie fetyszyzuje, nie jest literaturocentrystą – dopiero – doświadczenie literatury, konieczne rozgrywane z czytelnikiem, zwłaszcza już, to przecież jego temat – w męsko-damskiej wspólności tak flirtu, właściwie, jak i romansu.

Ten piękny czas młodości, lata osiemdziesiąte i mieszanie laseczce w głowie za pomocą światowej literatury. Wabienie opowieściami wysupłanymi spomiędzy książkowych okładek. A wszystko z niewielką, ale jednak nadzieją na kopulację w bliżej nieokreślonej przyszłości. O ile się w ogóle poszczęści⁶.

Także o Bitnerze można powiedzieć: „pisał po to, żeby stracić życie”. By jednak sformułować coś podobnego, wypadłoby głębiej rozpoznać kontekst około-Roussełowskich przemyśleń Sosnowskiego. Być może należałoby powiedzieć o Bitnerze, również biorąc na wzgląd ostatnią książkę pisarza, *Cud*, „pisał po to, żeby ocalić życie”, może ściślej „stracić-ocalić”, „ocalić tracąc”:

Pisał po to, żeby stracić życie. W podwójnym sensie wykonania wyroku na życiu na sobie samym. Jeżeli nie ma pełni i jeśli w ten niedostatek zaplątany jest język, to trzeba zająć się przeciwną stroną zgubnego równania i szukać pełni jedynie w języku, zamaszystym gestem wypisując się z życia. (...) Intencją Rousseła jest, aby wszystkie (...) decyzje pisarskie podejmował sam język pod naciskiem metody⁷.

⁶ Tamże, 302.

⁷ Andrzej Sosnowski, „Po kolacji”, w: Raymond Rousseł, *Locus Solus*, tłum. Anna Wolicka (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2017), 328.

W wypadku Bitnera myślę, że należałoby jedynie zastąpić język opowiadaniem – interesowałyby tutaj nas zatem frazy: „szukać pełni jedynie w opowiadaniu, zamaszystym gestem wypisując się z życia”; „wszystkie decyzje pisarskie powinno podejmować samo opowiadanie pod naciskiem metody”. Długo wahałem się nad tym określeniem: „pod naciskiem metody”, ale ta „metoda” będzie wspomagać u Bitnera sam czysty żywioł – i tak właśnie myślę – nawet sama *Fikcja* ma „metodę”, jeśli tylko właściwie ją identyfikujemy, a znaczy to także, że rozumiemy głęboką ideę życiopisania bez artystycznej dulszczyzny – pruderii. Tak można by zresztą zatytułować jeszcze jeden referat: „Bitner, albo młot na pruderantów”, jeśli trzeba – stworzyć słowo „pruderant”, nazwać go nawet specjalnym – negatywnym adresatem Bitnerowskich próz. Czy Eco miał swojego negatywnego adresata? Zaplanował negatywnego adresata w *Imieniu róży* albo *Baudolino*? Nie, a może wziął pod uwagę – konieczność dodatkowego różnicowania czytelnika modelowego, pozytywnego lub negatywnego? Nie. A Bitner, myślę, owszem. To go zresztą łączy z Norwidem, Bitner posiada swojego pruderanta, a do tego pisze własne utwory, projektując je na ograniczoną osobowość pruderanta, Norwid miał swojego zoila, którego, jak wiemy, chętnie literacko aktywizował.

By w mówieniu o poszukiwaniu przez Bitnera pełni w opowiadaniu nie doszło zasadniczo do nieporozumień, należałoby podkreślić z całą mocą, że pomimo fascynacji toposem dziecka, dzieciństwa, czy filozoficznej fascynacji dziecięcą epistemologią – autor *Cudu* nie godzi się na tak popularny dziś neosentymentalizm w myśleniu o narratywizmie i teorii/praktykach opowiadania. Nie przystałby na czułonarracyjne naiwności z ducha Olgi Tokarczuk, z drugiej strony – fundamentalną neosentymentalną książkę ostatnich lat Alana Finkielkrauta, jurora Nagrody Goncourtów – *Serce rozumiejące* – chciałby prawdopodobnie przepisać – na „Penisa rozumiejącego” (dlatego szkoda, że tak wiele kapituł literackich jest dzisiaj po stronie neosentymentalizmu: to mocny sąd, jednakże w moim przekonaniu: wiele Nobli ma dzisiaj charakter neosentymentalny, niekiedy swój neosentymentalizm kamuflując...⁸). Trudno określić, na czym ów neosentymentalizm miałby polegać w wymiarze tematu czy motywu, ale to z pewnością spektrum rozmaitych, sankcjonowanych przez tradycję literacką, ewokatywnych odwołań do czytelnika poprzez literaturę. Ewokatywnych, czyli emocjonalnych – takich, które modelują odbiór w sposób uczuciowy i emocjonalnie oddziałujący, tak więc jak ów odbiór modelował tradycyjny sentymentalizm i jego pochodne⁹. Gest antysentymentalny

⁸ Właściwie, ażeby wskazać na neosentymentalny charakter niektórych Nobli, nawet takich jak Olga Tokarczuk czy Han Kang, trzeba by oddzielnej debaty, z drugiej strony – niejasną pozycję zajmują również ci, którzy w takim ujęciu pozwaliby na antysentymentalistów (czy za nich uchodzili): Peter Handke, Abdulrazak Gurnah – czy rzeczywiście nimi są? Zob. także: Alain Finkielkraut, *Serce rozumiejące. Z lektur*, przeł. Jan Maria Kłoczowski (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012).

⁹ Zob. m.in. Jerzy Brzeziński, *Styl językowy polskiej powieści sentymentalnej*, (Zielona Góra: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Tadeusza Kotarbińskiego), 1991.

postmodernizmu to w pewnym sensie etyczne i moralne wypowiedzenia posłuszeństwa podobnym praktykom, mającym oddziaływać na czytelnika podświadomie, podprogowo, podracjonalnie, pozaintelektualnie – a więc w pewnym sensie: kolonialnie. Postmodernizm – w wydaniu Bitnera, na pewno – ma ambicje dekolonizujące (bo dekonstruuje)¹⁰.

Myślę w tej sytuacji, że można powiedzieć, że Bitner pisze przeciw czytelnikowi neosentymentalnemu – *Fikcja* tego walnie dowodzi, a przynajmniej obszernie pokazuje i ujawnia, jak szeroko przeciwko temu typowi czytelnika jest to zakrojona krucjata. Uwaga, Bitnerowi chodzi również o samokrytykę, zwłaszcza po naszej stronie, nawet nie możemy domyślać się, jak wielu z nas dotyczy negatywne ostrze *Fikcji*. Owszem, tacy jak Sołtysik odsłaniają się, manifestując dulskie z ducha repliki przeciwko utworowi, który próbuje w możliwie surowy, nieprzygotowany z góry sposób, zreformować relację między autorem a czytelnikiem. Uzdrowić ją, gdyż choruje. Uzdrowić ją, gdyż jest manieryczna – i stąd jest chociażby triggerowanie u Bitnera pornografią. Sołtysik to jednak nie wszyscy – bowiem jest cała rzesza milczących, za których Sołtysik mówi. Przecież również i ja i również i mnie *Fikcja* dotyczy, w sensie negatywnym. Jeżeli parabolizacja dałaby się pomyśleć, ale jako działanie wszystkim poza parabolą, umoralnieniem, moralitetem, mielibyśmy – „Fikcję”, ażeby tu nie powiedzieć, mielibyśmy parabolizm *Fikcji*. Bitner pracował nad nią dekadę, a pojedynczy proces twórczy ostatecznie porozdzielał, wydając pomiędzy kolejnymi turami pracy nad *Fikcją* – cztery książki. To Bitnerowski projekt całości – cokolwiek byśmy nie mówili, nie dziwi mnie, jak istotną rolę odgrywa w niej odwołanie do Hugo oraz intertekst *Nędzników*. Wiele zadań *Fikcji* stoi jeszcze – przed nami. Większość zadań *Fikcji* stoi jeszcze – przed nami. Opus Dariusza Bitnera, ale – to ważne – antimagnum.

Już może jedynie na sam koniec, chciałbym podkreślić raz jeszcze istotność głęboko antysentymentalnego nastawienia Bitnera w *Fikcjach* – tym razem w świetle zagranicznych badań, dawno ten problem rozpoznających – nawiązując tu przede wszystkim do prac Kimberly Chabot Davis, w pierwszym rzędzie – do jej pracy doktorskiej zatytułowanej *Sentimental Postmodernism and the Politics of Identification*, a następnie – do opublikowanych w XXI wieku monografii na czele z *Postmodern Texts and Emotional Audiences* z 2007 roku¹¹. Dla Kimberly tekstami postmodernizmu stanowiącymi introdukcję ruchu: „postmodernizm jako neosentymentalizm” były przede wszystkim twórczość filmowa Davida Lyncha oraz Jane Campion

¹⁰ Zob. w związku z tym m.in. Edward Balcerzan. „Strategie i czytelniczy”. *Teksty* 1 (1978): 1–16, a także Orhan Pamuk. *Pisarz naiwny i sentymentalny*, tłum. T. Kunz (Kraków: Wydawnictwo Literackie) 2012.

¹¹ Kimberly Chabot Davis, *Sentimental Postmodernism and the Politics of Identification* [A Dissertation in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy], University of Virginia, January 2001, dostęp 9.03.2025, https://libraetd.lib.virginia.edu/public_view/bz60cw60m; a także: teje, *Postmodern Texts and Emotional Audiences* (West Lafayette: Purdue University Press, 2007).

(*Blue Velvet, Dzikość serca, Fortepian*). Czy nie na tej samej zasadzie na początku XXI wieku Antoni Czechow igrał z oczekiwania widza melodramatycznego, który wówczas stawał się – mimowolnie można powiedzieć, na skutek swoistego *lapsus, lapsus memoriae* – widzem Czechowa, a więc: należącym do Czechowa?¹² Czy można jakkolwiek inaczej, doświadczać postmodernizmu – inaczej...?

Wydaje mi się, że Bitner proponuje na tym tle własną drogę, drogę inteligentnego – oporu... Uważam, że *Fikcja* – nawet jeżeli nie mogłyby posłużyć za miarodajny dowód – są tego oporu dobrą, przekonującą dokumentacją. Polskie sposoby odczytywania monumentalnej powieści szczecińskiego pisarza z jakiegoś powodu nie uwzględniają ani nie różnicują podobnego podejścia na tle innych możliwych stylów odbioru *Fikcji*, tym bardziej chciałbym z całą stanowczością podkreślić możliwość realności podobnych antysentymentalnych założeń dzieła pisarza, z całym relacyjnym, relacyjno-krytycznym właściwie stosunkiem Bitnera do postmodernizmu i jego neosentymentalnego sztafażu, wyrażonym poprzez intertekstualność i intertekstualny kamuflaż.

Bibliografia

- Balcerzan, Edward. „Strategie i czytelnicy”. *Teksty* 1 (1978): 1–16.
- Bitner, Dariusz. *Fikcja*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2018.
- Boccaccio, Giovanni. „Opowieść X. Kalendarz starych mężów”. W: tegoż, *Dekameron*, tłum. Edward Boyé, słowo wstępne Kornel Makuszyński, 141–151. Warszawa: Biblioteka Arcydział Literatury, 1930.
- Boczkowska, Magdalena. „Wsiąść do pociągu...”, rec. książki *Fikcja* Dariusza Bitnera. *Twórczość* 3 (2019): 108–112.
- Brzeziński, Jerzy. *Styl językowy polskiej powieści sentymentalnej*. Zielona Góra: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Tadeusza Kotarbińskiego, 1991.
- Davis, Kimberly Chabot. *Postmodern Texts and Emotional Audiences*. West Lafayette: Purdue University Press, 2007.

¹² „Na widowni siedzi publiczność, która oczekuje właśnie melodramatu, z całym jego eskapizmem. (...) Bohaterów i widzów łączy marzenie o melodramacie jako sposobie przejrzystego i sprawiedliwego porządkowania świata oraz przeistaczania tzw. zwykłego życia w prawdziwy, pełen wydarzeń dramat. (...) Marzą o melodramacie dopełnionym, dokonanym, skończonym, a przychodzi im żyć fragmentami, okruciami melodramatu. Wygłaszają iście melodramatyczne tyrady, wypowiadają wszystko, co im leży na sercu, «mówią wszystko», mają przejrzyste twarze, ale w żaden sposób nie przybliża ich to do realizacji marzenia o idealnej komunikacji. Dramat Czechowa jest (...) dramatem niemożliwego melodramatu, zapisem doświadczenia świata, który uporczywie wypada z konwencji, w którą próbują go wtłoczyć bohaterowie, by nadać mu sens”. Ewa Partyga, „Ibsena i Czechowa gry genologiczne”, w: *Oblicza realizmu*, red. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2007), 102–103.

- Davis, Kimberly Chabot. *Sentimental Postmodernism and the Politics of Identification* [A Dissertation in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy], University of Virginia, January 2001. Dostęp 9.03.2025. https://libraetd.lib.virginia.edu/public_view/bz60cw60m
- Finkielkraut, Alain. *Serce rozumiejące. Z lektur*, przeł. Jan Maria Kłoczowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.
- Lorek-Jezińska, Edyta. „Hauntology, Intertextuality, Revision”. W: tejże, *Hauntology and Intertextuality in Contemporary British Drama by Women Playwrights*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013: 21–74.
- Pamuk, Orhan. *Pisarz naiwny i sentymentalny*, tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2012.
- Partya, Ewa. „Ibsena i Czechowa gry genologiczne”. W: *Oblicza realizmu*, red. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera, 102–103. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2007.
- Sołtysik, Marek. „Pół prawdy w fikcji, półprawda o «Fikcji»”, rec. książki *Fikcja* Dariusza Bitnera. *Twórczość* 11 (2019): 131–137.
- Sosnowski, Andrzej. „Po kolacji”. W: Raymond Roussel, *Locus Solus*, tłum. Anna Wolicka, 326–336. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2017.

Fiction. Against the neosentimental reader

Abstract

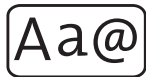
Dariusz Bitner's *Fiction* is a monumental novel that, upon its publication, met with a reception that was both expressive and emotional. This study's critical reception of this work is accompanied by an attempt to recontextualize the devices, techniques, figures, and narrative devices Bitner employs. Bitner's use of spectral intertextuality seems crucial here, creating the impression of a persistent anti-sentimental character embedded in *Fiction*. Rather than writing “for the reader”, Bitner writes “against” a specific type of sentimental reader, creating a kind of anti-address for his work – this ostentatious gesture can be associated with postmodernism, Raymond Roussel's novel *Locus Solus*, while Bitner's outrageous, pornographic train plot can be associated with *The Decameron*.

Keywords

Dariusz Bitner, *Fiction*, neosentimentalism, Raymond Roussel, *Locus Solus*, intertextuality

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Karol Samsel, „Fikcja. Przeciw czytelnikowi neosentymentalnemu”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 121–129. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-09.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 131–140
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-10



DARIUSZ BITNER

PAWEŁ WOLSKI*

Uniwersytet Szczeciński

Bitwy Bitnera. Cielesne zmagania z postkapitalistyczną materią

Streszczenie

W tekście poddano analizie prozę Dariusza Bitnera przez pryzmat walki i bójki, które symbolizują nieustanne zmagania jego bohaterów – zarówno fizyczne, jak i egzystencjalne. Oscylują oni między kulturą a naturą, nigdy w pełni nie przynależąc do jednej z tych sfer. W ujęciu filozoficznym, zgodnie z koncepcją Petera Sloterdijka, walka ta odzwierciedla wymuszoną przez późny kapitalizm logikę „treningu” i samodoskonalenia.

Twórczość Bitnera przedstawia przemiany polskiej rzeczywistości po 1989 roku, ukazując, jak bohaterowie stopniowo uwewnętrzniają mechanizmy rynkowe. Symbolicznym przykładem jest scena z *Cudu*, gdzie nauka czytania łączy się z przemocą, sugerując podporządkowanie jednostki regułom rynku. Końcowa refleksja zestawia prozę Bitnera z fenomenem freak fightów, pokazując, jak współczesność zaciera granice między walką, rozrywką i ideologią.

Słowa kluczowe

literatura polska, ciało, kapitalizm

* Kontakt z autorem: pawel.wolski@usz.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3964-7701.

Zacznę od wyjaśnień terminologicznych. Tytułową „bitwę” wybieram nie tylko z uwagi na aliteracyjny powab. W kategoriach konfrontacyjnych „bójka” stanowi kompromis między zorganizowaną walką – sztuką o określonych regułach rozgrywki, która jako taka wymaga treningowego przygotowania oraz chaotyczną, prymitywną i pozbawioną innych zasad niż przetrwanie lub zwycięstwo utarczką, do której nie przygotowuje nic – poza samą bójką właśnie.

W takim układzie przeciwieństw bitwa nie jest zapewne – powtórzę – najtrafniej dobranym środkiem, usprawiedliwia mnie z niego jednak materiał, do którego go tu stosuje. U Bitnera się bowiem nieustannie – w sensie narracyjnym – kotłuje. Ktoś tu się ciągle z kimś albo czymś pierze, leje i wadzi: a to ze światem, a to z językiem, a to z rzeczywistością, z historią, ze swoim kalectwem, ze swoją kulturą i sztuką, z sobą samym¹, wreszcie z innymi – na pięści², gazurki, kamienie i łokcie³. Ma więc to wszystko coś z nobliwej walki i coś z ordynarnej jatki – a przy tym nie chce być całkiem nie jednym, ni drugim.

Swoją drogą, bohaterowie Bitnera cały czas miotają się między rozmaitymi ekstremami, z których większość sprowadzić można jednak do tego samego kodu, na którym tak wyraźnie osnuta została moja robocza opozycja walki i bójki. Chodzi oczywiście o kulturę i naturę, do których tak na przykład ustosunkowuje się bohater *Fikcji*:

Grzegorz dowodził – konspiracyjnie ścisząc głos i mówiąc jedynie połową ust – że te włochate takie, to namiętne do szaleństwa, to dzikie oślice i nienasycone wariatki. (...) Mieć taką dziką małpkę! Samicę w czystej postaci!

(...)

W pewnym sensie problem zarostu doskonale oddaje moje podejście do życia. Rzecz bowiem nie w śmieszności bawienia się w kozie bródki czy model à la Franz Josef, rzecz w moim ugruntowanym się z wiekiem podejściu: albo-albo.

Albo broda dzika i wolna, albo twarz ogolona, gładka, i tyle. Albo jedno, albo drugie⁴.

To właśnie na tle takiego albo-albo rozgrywają się zwykle rzeczony bójki i walki bohaterów Bitnera: w ciągłym oscylowaniu się między naturą i kulturą. I bodaj nigdy jednak nie plaśują się bez reszty po którejś ze stron tego skądinąd sztucznego rozgraniczenia. Ba! Niejedna z nich rozgrywa się właściwie po obu stronach jednocześnie. Na przykład *Kfazimodo* zmuszany bywa do konfrontacji z otoczeniem zarówno dlatego, że ze swoim garbem jest inny,

¹ Dariusz Bitner, *Wędrowiec* (Szczecin: Wydawnictwo Granda, 2020), 41.

² Dariusz Bitner, *Bulgulula* (Szczecin: Basil, 1996), 20.

³ Bitner, *Bulgulula*, 33.

⁴ Dariusz Bitner, *Fikcja* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2018), 82.

odmienny, a więc „nienaturalny”, jak i dlatego, że odmienne są jego zwyczaje i aspiracje – w zestawieniu z robotniczym otoczeniem nazbyt „kulturalne” są choćby jego gusta muzyczne, kulinarne i rzemieślniczo-artystyczne. Zgodnie zresztą z wyłuszczoną tu już zasadą tej prozy, taka wersja fizjologiczno-ideowa owej konfrontacji ma odzwierciedlenie w całkiem dosłownym ujęciu narracyjnym. Sąsiad Michała Anioła tak oto podsumowuje styl jego potyczek:

Już się parę lat nad tym zastanawiam, jak pan właściwie bije. Zupełnie tak, że człowiek głupieje, kurczę. Mnie też tak pan urządził. Tu człowiek czeka na taką reakcję, a pan zupełnie wariacko. Zasłania się pan, kurczę, lewym ramieniem – Zbyszek zaczął demonstrować swoje przemyślenia – a potem wali też lewą ręką, i to z półobrotu, ale w taki sposób, jakby prawa waliła. Człowiek trzyma prawą na dystans, kurczę, a mimo to dostaje od prawej, tylko lewą. Jak pan to robi?⁵

Kfazimodo, jak celnie i barwnie dowodzi jego sąsiad pan Zbyszek, walczy więc kunsztownie – wyjście z lewej gardy (czyli w nomenklaturze pana Zbyszka: z zasłony) ciosem tą samą, przednią ręką, to mało ortodoksyjna, ale znana nowoczesnemu, „szybkemu” boksowi technika; podobnie rzecz ma się z ciosem ręką z półobrotu, czyli „backfistem” w MMA – ale, zarazem, bije się też chaotycznie, prymitywnie i przypadkowo – czyli „wariacko”.

Krytyka, jak wspomniałem, fakt zawieszenia tej prozy między spekulatywnością i „mięsiistością”⁶ dawno już odnotowała. Zacytuję Jerzego Franczaka, który o Bitnerowskim miotaniu się między słowem i rzeczą – czyli, bez mała, kulturą i naturą właśnie – na marginesie epizodycznego bohatera *Trzech razów* pisze tak:

(...) nie został wyekspediowany w odarty ze znaczeń świat jako taki, nie dane mu jest to mistyczne w istocie doświadczenie, kiedy pozory rozwiewają się, ukazując czystą bezpojęciową naoczność, istotę rzeczy, byt w sobie. Tracąc władzę nad językiem, pozostaje jego niewolnikiem. Sprzeciwiając się symbolicznej mediacji, sam staje się swego rodzaju medium: oto przychodzą mu do głowy słowa i całe zdania, które musi zapisać. Odczuwa niewygodę znakowego zapośredniczenia, ale sam staje się pośrednikiem jakoby niezależnych sensów (...)⁷.

⁵ Dariusz Bitner, *Kfazimodo* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989), 234–235.

⁶ Eryk Krasucki, „Koniec pewnego świata”, w: *Literatura w Szczecinie 1945–2015. Książki siedemdziesięciolecia*, red. Sławomir Iwasów, Jerzy Madejski, Paweł Wolski (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016), 304.

⁷ Jerzy Franczak, „Suma przekroczeń: proza Dariusza Bitnera”, w: *Ćwiczenia z rozpaczy: pesymizm w prozie polskiej po 1985 roku*, red. Jerzy Jarzębski, Jakub Momro (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2011), 165–166.

Natura się więc w prozie Bitnera z kulturą wyraźnie i znacząco splata, kłóci i wiąże. Nie jest to – zastrzegam – zasadnicza teza tego wywodu; zarysowany w niej, nieco już przez humanistykę wyeksploatowany, a może nawet spetryfikowany i archaiczny układ ma bowiem u Bitnera o wiele ciekawszy i wiele więcej obiecujący wymiar, jeśli spojrzeć nań z perspektywy dwóch mniej dla tego pisarstwa oczywistych społecznych struktur: sportowej i rynkowej. Co prawda u Bitnera ani jedna, ani druga nie występują w jakimś wyrazistszym kształcie. W każdym razie – nie z osobna. Rynek, czy precyzyjniej: rynkowa logika stanowi najwyżej tło powieści nowszych, sport zaś jest w nich właściwie nieobecny wcale. Ale gdy obie te sfery połączyć w spójny zestaw wyznaczników późnokapitalistycznej ontologii i deontologii, wówczas ich obecność w prozie szczecińskiego autora staje się nie tylko faktycznie zauważalna, ale i, jak sądzę, poznawczo obiecująca.

Zestawienie tych dwóch porządków, tj. ducha kapitalizmu i zjawiska sportu, nie jest w literaturze przedmiotu, rzecz jasna, niczym nowym. Już w latach sześćdziesiątych Guy Debord zaliczył sport do tych przejawów spektaklu medialnego, których prymarną funkcją miałyby być „konkretne wytwarzanie alienacji”⁸ pod koniec lat siedemdziesiątych Pierre Bourdieu pisał o sporcie jako jednym z istotnych społecznie obszarów wytwarzania i manifestowania habitusu⁹, jak i wytwarzania i wzmacniania dystynkcji¹⁰. Na użytek niniejszych rozważań pożyczam jednak pomysł na zestawienie sportu jako epistemologicznego klucza do późnonowoczesnej filozofii bytu z kapitalistyczną logiką rynku jako bytu tego nieuchronnymi ramami od Petera Sloterdijka. W rozprawie pod ironicznie coachingowym tytułem *Musisz życie swe odmienić*¹¹, na marginesie znanej historii przechodzenia społeczeństw od modelu klasowego do społeczeństwa dyscypliny, niemiecki filozof objaśnia rzecz następująco: tradycyjne społeczeństwa klasowe opierały się na hierarchii i utrzymywaniu statusu poprzez dziedziczenie oraz utrwalone role społeczne. W tym modelu istniała wyraźna granica między elitą a masami, a mobilność społeczna była ograniczona. Przejście do społeczeństwa dyscypliny wiąże się natomiast z rosnącym znaczeniem indywidualnego wysiłku, treningu i samodoskonalenia.

⁸ Guy Debord, *Spółeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. Mateusz Kwaterko (Warszawa: Instytut Wydawniczy, 2006), 43.

⁹ Pierre Bourdieu, „Sport and Social Class”, *Social Science Information* 17 (1978): 819–840.

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, tłum. Piotr Biłos (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR), 2022. Sport występuje tu zresztą także w kontekście dosłownie rozumianego napędu mechanizmów rynkowych. Bourdieu tropi, np. dziewiętnastowieczne wartości pedagogiczne takie jak „inicjatywę” czy „zmysł przedsiębiorczości”, wykazując, że były wówczas „w całości wartościami związanymi ze sportem” (Bourdieu, *Dystynkcja*, 121).

¹¹ Peter Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić: o antropotechnice*, tłum. Jarosław Janiszewski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014).

Dyscyplina staje się tym samym racją bytu jednostkowego, zasadą w coraz niklejszym stopniu sankcjonowaną przez transcendentny byt „nie z tego świata” albo przez jego doczesną, instytucjonalną emanację, w coraz większym zaś uwewnętrznionym imperatywem samodoskonalenia SIĘ. Trening jest przy tym terminem o tyle bardziej poręcznym od dyscypliny, o ile ta ostatnia mocno związała się w języku filozofii z Foucaultowską diadą dyscyplinowania i karania, a zatem układu kojarzonego z nakazem. Natomiast trening sportowy konotuje znaczenie w pełni – acz, w myśl też Sloterdijka, tylko pozornie – dobrowolnej gry. Reguły tej gry należy zaś nie tylko przyjąć i – z pozoru! – dobrowolnie się im podporządkować, ale, by skutecznie w jej ramach działać, przyswoić je tak, by ich obowiązywanie stało się niewidoczne. Innymi słowy: o skuteczności ruchu atlety, ściśle podporządkowanego sprzecznym z naturą regułom sportu (kroku w koszykówce, faule w sportach walki) i stanowiącego efekt żmudnego treningowego reżimu, stanowi ich głębokie uwewnętrznienie, znaturalizowanie – tak, by ich uruchomienie nie wymagało myślenia, jak gdyby były w pełni naturalne i wrodzone. W gruncie rzeczy celem treningu jest bowiem skrócenie drogi między zamiarem ruchu (odbicia piłki, zablokowania ciosu, wykonania skoku) i ruchem – czyli wyłączenie myślenia o ciele, a uruchomienie – posłużyć się somaestetycznym sformułowaniem Richarda Shustermana – myślenia ciałem¹². Kapitalistyczne ramy późnej nowoczesności – konkluduje Sloterdijk – zmuszają nas do tak właśnie pojmowanego, nieustającego treningu: człowiek nowoczesny, uwolniony spod jarzma dziedzicznych społecznych struktur, stał się niewolnikiem wewnętrznego imperatywu pracy nad sobą.

Dopiszę jeszcze kilka linijek do tej z grubsza tu tylko zarysowanej i w gruncie rzeczy nieco bardziej złożonej diagnozy. Otóż wydaje mi się, że z perspektywy problematycznego rozgraniczenia na naturę i kultury konsekwentne rozwinięcie myśli Sloterdijka mogłoby wyglądać następująco: tak jak przednowoczesna logika wspólnotowego bytu opierała się na idei społeczeństwa jako stanu naturalnego i pożądanego, tj. takiego, którego status należy zachować w imię homeostazy rozumianej zarówno w kategoriach metafizycznych (harmonii sfer, jedności z Bogiem itd.), tak nowoczesność nawołuje do wiecznego **powrotu** do stanu naturalnego – nieustannego treningu w dążeniu do bycia naturalnym sobą. Sport nie jest, rzecz jasna, jedynym obszarem tej zmiany, ale to właśnie tam w sposób wyjątkowo jaskrawy widać, jak wspólnotowo regulowana dyscyplina „Ora et labora” św. Benedykta przeszła w indywidualistyczne, głęboko uwewnętrznione „Just do it” bogini Nike. Wśród rozmaitych dyscyplin sportowych najdoskonalej zaś rzecz tę ukazują rozmaite sztuki walki, na czele z MMA – jednoczącym je wszystkie, i na domiar w sposób właściwy dla stojącej

¹² Richard Shusterman, *Myślenie ciała: eseje z zakresu somaestetyki*, tłum. Patrycja Poniatowska (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa; Łódź: Atlas Sztuki, 2016).

za tym hasłem postprotestanckiej logiki kapitalistycznej zacierającym wszelkie inne rozgraniczenia (między sportem i codziennością, profesjonalizmem, amatorstwem i laikatem, między pracą i prywatnością, wreszcie: między naturą i kulturą). Z wielu powodów jest to przykład emblematyczny, powołam się jednak tylko na jeden i o charakterze anegdotycznym. Otóż to właśnie z oktagonów mieszanych sztuk walki wyłoniło się:

Coraz bardziej popularne widowisko zwane [...] freak fight [, które] ma dwie definicje. Wedle pierwszej to „walki, w których udział biorą osoby niekoniecznie zajmujące się tym rodzajem sportu na co dzień”; według drugiej to starcia „charakteryzujące się głęboką rozbieżnością w umiejętnościach lub wadze między zawodnikami”¹³.

W walkach tego rodzaju uczestniczą zarówno profesjonalni sportowcy (np. Tomasz Adamek), jak osoby wcześniej ze sportem niezwiązane (np. Jaś Kapela), najczęściej jednak w szranki stają tzw. celebryci, a więc quasi-zawodowa grupa, stanowiąca zresztą kwintesencję późno-nowoczesnych przekroczeń, względnie dotąd stałych dychotomii organizujących życie społeczne. W każdym razie sama możliwość przygodnego skonfrontowania ze sobą przedstawicieli tak odległych od siebie obszarów kulturowego oddziaływania i technicznego wtajemniczenia na płaszczyźnie, którą jedynie formalnie uzasadnia kod sportowy, faktycznie zaś właściwie chyba tylko ich biologiczne uposażenie – ich, by tak rzec, nie bez kozery przywołując niezgorzej się w ten porządek myśli wpisujące rozważania Agambena, nagie życie – świadczy dobitnie o głębokim przesiąknięciu współczesności zasadą „Just do it” i „Impossible is nothing” (to z marketingowego wokabularza tej samej sportowej marki), która – powtórzmy – brzmi wprawdzie jak obietnica wolności, jest jednak w istocie nakazem niewolniczego oraz, co gorsza, samotniczego pędu ku samorealizacji.

Wspomniałem, że bohaterowie Bitnera, nieustannie się z kimś lub z czymś ścierają, potykają, biją, tłuką, walczą albo „naparzają”. Teraz zaś dodam, że się jednak nadto również boksują. Co więcej, bywają w takich chwilach boksersko, czy też – zgodnie z terminologią MMA – strikersko wytrenowani. Na przykład cytowanemu panu Zbyszkowi, zaskoczonymu umiejętnościami i repertuarem ciosów Kfazimoda, na jego bezradne „Jak pan to robi?” ów odpowiada niemal podręcznikowo zgodną ze wspomnianymi diagnozami już to Shustermana, już Sloterdijka formułą: „Sam nie wiem. Nigdy o tym nie myślałem. O takich rzeczach ciało myśli, nie ja”¹⁴. Co przy tym ciekawe – jeśli spojrzeć na bokserskie losy bohaterów tej

¹³ Piotr Głuchowski, „Obejrzałem 50 walk FMMA. Wielkie pieniądze i kryminalna przeszłość”, *Gazeta Wyborcza*, 29.08.2024, dostęp 27.02.2025, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,31243602,fame-mma-na-czym.html>.

¹⁴ Bitner, *Kfazimodo*, 236.

prozy jako całości, zauważyć można ciekawą prawidłowość. Otóż z czasem boksują się oni coraz mniej z innymi, a coraz bardziej z samymi sobą. Kfazimodo ma jeszcze odwiecznego rywala Witka czy przygodnego sparring-partnera Zbyszka (z którymi, jako się rzekło, czasem bije się, a czasem walczy), bohaterowie wczesnych opowiadań zwykle kolegów ze szkoły (tu głównie bójki i bitki), ale już *Wędrowiec* zawiera taki oto passus:

Śmierć, o której można powiedzieć, że nas nie dotyczy – umierają przecież inni – pojawia się dopiero wtedy, gdy nas nie ma (...). Możemy wyparować w jednej chwili. W pół gestu, mrugnawszy okiem. Bez zbędnych ceregieli – z życia w nicość. Kometa, atom, bez znaczenia. Widzisz, walczących nawet jeden raz ze sobą zawsze obowiązuje kodeks zachowań. W kategorii kosmosu nie ma żadnych reguł.

Ale nasza myśl, duch, nasz eter, dusza – od niej zależy¹⁵.

Ich walka staje się zatem coraz bardziej wsobna. A przy tym coraz bardziej refleksyjna, przemyślana – przygotowana jak walka właśnie, a nie jak bójka, żywiołowa i spontaniczna. Spotykamy się z okazji jubileuszu autora przywoływanych przeze mnie książek, pozwalam więc sobie z tego tytułu przyłożyć tę prawidłowość do miary intymistycznej. Nie o metrykę będzie mi jednak chodzić – w każdym razie nie w rozumieniu psychologii dojrzewania, które kazałoby mi to ustatkowanie bohaterów projektować na pisarza albo odwrotnie. Przywołam za to innego rodzaju klucz biograficzny. Otóż pośród wielu okoliczności związanych z twórczością i życiem szczecińskiego pisarza, krytyka z nie małym zdziwieniem i takim też uznaniem podnosiła czasem i tę, że Bitner był twórcą żyjącym z twórczości; a do tego zajmującym się nią z trzeciej strony tego nieprawdopodobnego układu, jakim jest literatura, to jest jako założyciel i właściciel literackiego wydawnictwa oraz założyciel i redaktor naczelny czasopisma kulturalno-literacko-społecznego. Zarówno więc generacyjnie, jak społecznie i zawodowo, Bitner, który polskiej transformacji roku 1989 zaczął doświadczać w pełni życia tzw. Produkcyjnego, odbył bardzo intensywny kurs Sloterdijkowskiego wdrażania do uwewnętrznionej logiki kapitalizmu. Jeśli według takiego klucza przyjrzeć się więc teraz ewolucji jego bohaterów – coraz rzadziej bijących się z tym, co wokół nich (cenzurą, szarżyzną, kłamstwem), coraz częściej zaś walczących z tym, co w nich samych („Just do it”, „Impossible is nothing”, „Sky’s the limit”), wówczas łatwiej zrozumieć, o co bije się Bitner. Rację ma bowiem Jerzy Franczak, gdy pisze, że z językiem. Tyle tylko, że teraz można dopowiedzieć jeszcze: z jakim, z którym językiem. Funkcjonalność tego ujęcia z wdziękiem pointy ukazuje ostatnia powieść szczecińskiego pisarza, czyli *Cud*. W scenach zapisanych

¹⁵ Bitner, *Wędrowiec*, ebook (lok. 4390).

już we wprowadzającym rozdziale zatytułowanym *W mojej rodzinie wszyscy czytali* dziecięcy narrator zwierza się z upośledzającej go społecznie – w tym rodzinnie – dysfunkcji: nie jest w stanie nauczyć się czytać. Łaska lektury spływa nań dopiero pod budką z piwem za sprawą wuja, który uczy go czytać świat:

– Zobacz tam – wskazał palcem. Spojrzałem, gdzie kazał, na drugą stronę ulicy. – Widzisz?
(...)

– Nie.

– No, tam, ten napis. Umiesz go przeczytać?

– Nie.

(...)

Wtedy wujek zrobił rzecz straszną – jak mi się wtedy wydawało (a zbawienną, jak się okazało w końcu): pacnął mnie otwartą dłonią w potylicę, aż głowa poleciała mi do przodu jak szmaciany worek, a oranżada wychlupnęła z kufła. I zaraz z tym pacnięciem, usłyszałem z jego ust słowo:

– Kino.

Spojrzałem na niego, bardziej zdumiony niż upokorzony, a on znów wskazał palcem drugą stronę ulicy, dźgnął palcem kilka razy w powietrzu, dopóki nie odwróciłem głowy, i znów trzepnął mnie w tył głowy, ale tym razem dokładnie w tym samym momencie, w którym powiedział (głośniejszym głosem niż poprzednio):

– Kino.

(...)

Nie czekałem więc na jego inicjatywę. Odwróciłem się w stronę ulicy, zobaczyłem znane mi już zawijasy, robaki, patyczki i kółeczka ułożone w jedyny w swoim rodzaju obrazek, i powiedziałem:

– Kino.

Wtedy pacnął mnie w głowę. I jęknąłem.

Coś nie tak? – zdziwiłem się w duchu.

A wuj kończył właśnie kufel i tak dobrze już mi znanym gestem wskazał palcem na drugą stronę ulicy, ale w trochę innym kierunku, bardziej w lewo. (...) Sam powiedziałem „kino”. Spojrzałem, jak kazał. Nie wiedząc, po co.

– Apteka – powiedział wuj i pacnął mnie w głowę, jakby nigdy nic. Okręciłem się dookoła siebie i może bym upadł, gdyby nie to, że wziął mnie za rękę i poszedł do domu¹⁶.

¹⁶ Dariusz Bitner, *Cud* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2024), ebook (lok. 5405).

Dzięki wujowi bohater powieści szybko zaczyna – już samodzielnie – czytać otaczającą go protokapitalistyczną rzeczywistość świata przedstawionego w *Cudzie*, na którą składają się afisze sklepów, aptek, kin, teatrów oraz państwo-społecznych i prywaciarsko-cinkciarskich zakładów handlowo-usługowych. A przy tym każdy akt lekturowej legitymizacji owych przedtransformacyjnych pierwocin polskiego kapitalizmu skojarzony będzie niezmiennie – i, zgodnie z wujowską propedeutyką, niezależnie od fortunności czy niefortunności samego aktu – z uwewnętrznionym, acz zgoła niewyobrażonym, lecz fizycznie odczuwalnym uderzeniem. Bohater *Cudu* radośnie wkracza więc w świat złożony ze znaków, sumiennie przysposabia się do kolejnych z nim konfrontacji i świadomie zgadza się na rządzące w nim twarde reguły – toczy z nim bitwy na zasadach, które przyjął za własne. Bo zresztą, prawdę rzekłszy, co innego mu zostało, jak przyjąć benedyktyńską regułę dwudziestopierwszowiecznych pisarzy, poetów, wydawców, księgarzy, literaturoznawców, kulturoznawców i innych atletów kapitalizmu, która brzmi: Just Do It?

Bibliografia

- Bitner, Dariusz. *Bulgulula*. Szczecin: Basil, 1996.
- Bitner, Dariusz. *Cud*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2024.
- Bitner, Dariusz. *Fikcja*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2018.
- Bitner, Dariusz. *Kfazimodo*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989.
- Bitner, Dariusz. *Wędrowiec*. Szczecin: Wydawnictwo Granda, 2020.
- Bourdieu, Pierre. „Sport and Social Class”. *Social Science Information* 17 (1978): 819–840.
- Bourdieu, Pierre. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*. Tłum. Piotr Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2022.
- Debord, Guy. *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Tłum. Mateusz Kwaterko. Warszawa: Instytut Wydawniczy, 2006.
- Franczak, Jerzy. „Suma przekroczeń: proza Dariusza Bitnera”. W: *Ćwiczenia z rozpaczy: pesymizm w prozie polskiej po 1985 roku*, red. Jerzy Jarzębski, Jakub Momro, 165–211. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2011.
- Krasucki, Eryk. „Koniec pewnego świata”. W: *Literatura w Szczecinie 1945–2015. Książki siedemdziesięciolecia*, red. Sławomir Iwasiów, Jerzy Madejski, Paweł Wolski, 299–321. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- Shusterman, Richard. *Myślenie ciała: eseje z zakresu somaestetyki*. Tłum. Patrycja Poniatowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa; Łódź: Atlas Sztuki, 2016.
- Sloterdijk, Peter. *Musisz życie swe odmienić: o antropotechnice*. Tłum. Jarosław Janiszewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.



Bitner's Battles: Corporeal Struggles with Post-Capitalist Matter

Abstract

The text analyzes Dariusz Bitner's prose through the lens of struggle and brawling, which symbolize his characters' constant battles—both physical and existential. They oscillate between culture and nature, never fully belonging to either. Philosophically, following Peter Sloterdijk's concept, this struggle reflects the late capitalist logic of “training” and self-improvement.

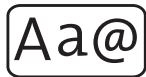
Bitner's work portrays the transformations in Polish society after 1989, showing how his characters gradually internalize market mechanisms. A symbolic example is a scene from *Cud*, where learning to read is linked to violence, suggesting the individual's subjugation to market rules. The final reflection compares Bitner's prose to the phenomenon of freak fights, illustrating how contemporary reality blurs the lines between combat, entertainment, and ideology.

Keywords

Polish literature, body, capitalism

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Paweł Wolski, „Bitwy Bitnera. Cieleśne zmagania z postkapitalistyczną materią”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 131–140. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-10.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 141–163
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-11



DARIUSZ BITNER

ERYK KRASUCKI*

Uniwersytet Szczeciński

Czy Dariusz Bitner może zaciekawić historyków „bezprzymiotnikowych”? Prolegomena na podstawie notatek na marginesach lektur i rozmów

Streszczenie

Pisarstwo i biografia Dariusza Bitnera wydawać się może mało interesujące dla historyków zajmujących się ostatnimi dekadami PRL. Autor nie wchodził w konflikt z ówczesną władzą, nie publikował w „drugim obiegu”, jego twórczość tylko z rzadka podlegała cenzorskim ograniczeniom. Sam wyznaczył sobie miejsce kogoś, kogo interesuje literatura, a nie polityka, autsajdera trzymającego się z dala od bipolarnego podziału środowiskowego, jaki pojawił się szczególnie po ustanowieniu stanu wojennego. Mimo to Bitner był częścią ówczesnej rzeczywistości, co więcej, po latach w swoich tekstach dał jej ciekawy opis, powracając do różnych sytuacji, przywołując niegdysiejsze spory i idiosynkrazje. Dziś to ciekawy materiał dla historyków, którzy starają się lepiej zrozumieć epokę i politykę kulturalną, także dla twórców starających się w wieloraki sposób dostosować do realiów. Tekst jest próbą namysłu nad statusem pisarza, który próbował nie zajmować się polityką, ale pośród dziejowej burzy trudno było znaleźć względnie bezpieczne miejsce, bo polityką stało się wszystko.

Słowa kluczowe

Dariusz Bitner, polityka kulturalna w PRL, dyskusje literackie

* Kontakt z autorem: eryk.krasucki@usz.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4858-1011.

Dariusz Bitner programowo trzyma się z dala od głównego nurtu życia literackiego. Trudno nawet sobie wyobrazić, jak na zebraniach czy kongresach zabiera głos, zaniepokojony np. o status pisarza w społeczeństwie budującym późny kapitalizm lub upomina się o poprawę warunków bytowych twórców, bo te zostały zaniedbane przez nieudolny zarząd tego, czy innego stowarzyszenia pisarskiego. On zawsze był nie tyle ponad podobnymi sprawami, ale one go chyba nigdy specjalnie nie zajmowały, jest bowiem przekonany literackim indywidualistą, bo to świat, w którym, jak twierdzi, „każdy sobie, każdy sam, każdemu los przykutego do skał Kaukazu”¹. Czy w związku z tak jednoznacznie określonym wyborem twórcy, znajdzie się u Bitnera coś, co może zaciekać nie tylko historyków literatury, ale też historyków „bezzprzymiotnikowych”, którzy w swoich rozpoznaniach badawczych chętnie łączą twórcę z czasem, w którym on żyje i tworzy oraz próbują odpowiedzieć na pytania o powiązania, wpływy i postawy artysty wobec rzeczywistości politycznej i społecznej.

Wbrew pierwszemu wrażeniu autor *Fikcji* nie tylko fikcją się interesował i wciąż interesuje. Wyrażana przez niego często chęć ewakuacji z każdego porządku zewnętrznego jest tak samo autentyczna, co nieskuteczna. Pisząc przed laty o Thomasie Pynchonie konstatował:

Podziwiałem go, ale od początku czułem, że nie podołam wyzwaniu, by zmierzyć się z jego tajemnicą, z wielką, fizyczną nieobecnością jako postaci (i to w świecie krwiożerczego biznesu, gdzie pisarz musi kłaniać się w pas swoim czytelnikom, bo tak mu każe wydawca). Idealny model tajemniczego twórcy, jaki Pynchon zrealizował, pozostał dla mnie nieosiągalny².

W niekrótkim już życiorysie i wielowymiarowej twórczości Bitnera znaleźć można dlatego sporo wątków, które czynią go interesującym obiektem analizy dla osób zajmujących się fachowo badaniem przeszłości³.

Aby wypowiedź usystematyzować i nie mnożyć wątków, pozwolę sobie zaproponować jedynie wgląd odnoszący się do tego, co związane jest z obecnością Bitnera w peerelowskim środowisku pisarskim końca tej epoki. Łączono go przecież z fenomenem nazwanym „rewolucją artystyczną w polskiej prozie”, który budził liczne kontrowersje i doczekał się wielu komentarzy. Warto więc przyrzeć się temu, co z tego „przypisania” wynika, ale też jak sam autor *Pst* się do niego odnosił. Nie proponuję, rzecz jasna, analizy obejmującej całość

¹ Dariusz Bitner, *Jesień w Szczecinie, czyli majaki cynamonowe* (Szczecin, 2011), 220.

² Dariusz Bitner, *Piszę* (Warszawa: Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza, 2003), 5.

³ Zob. Zofia Stefanowska, Janusz Sławiński, red., *Dzieło literackie jako źródło historyczne* (Warszawa: Czytelnik, 1978).

twórczości, chciałbym wyzyskać to, co niesie lektura nieusystematyzowana, wynikająca raczej z ciekawości czytelniczej i – co równie ważne – z głębokiego zaciekawienia twórcą, który nie ustawał w poszukiwaniach formy, sprzeciwiał się konwencjom i denerwował, że... tylko dzięki konwencjom jest zrozumiały⁴. Wielokrotnie, czytając Bitnera dla czystej przyjemności, wynotowywałem uwagi i wrażenia, które autor czynił w odniesieniu do przeszłości lub które stały się takimi po latach, będąc pierwotnie zapiskami z codzienności. To one składają się na główny korpus źródłowy tekstu. Ich uzupełnieniem są notatki z rozmowy, jaką przeprowadziłem z autorem *Owszem* w listopadzie 2024 roku, aby upewnić się w swoich intuicjach i dowiedzieć czegoś nowego na temat stosunku pisarza do historii. Niemało do mojego rozpoznania wniosła również, o dekadę wcześniejsza, rozmowa w jego mieszkaniu w Szczecinie Dąbiu o powieści *Kfazimodo*. Poza tym sięgałem do recenzji utworów Bitnera i wywiadów z nim.

W rozpoznaniu pomocna też była świadomość metody interakcjonizmu społecznego i symbolicznego, Goffmanowskiej metody nasłuchu, lektur i obserwacji oraz prawideł autoetnografii, ale traktuję je jako inspirację, a nie drogowskazy służące stawianiu precyzyjnie zaplanowanych kroków. Bliska mi jest myśl, jaką w książce analizującej wczesną twórczość Marka Nowakowskiego zawarł Krzysztof Kosiński, czyniąc z uznanego pisarza kogoś podobnego do nicującego peerelowską rzeczywistość historyka codzienności. Badacz napisał, że jego praca jest „ćwiczeniem w czytaniu, tekst literacki ma bowiem tę cechę, że każda kolejna lektura odsłania niezauważone wcześniej sensory i otwiera nowe możliwości interpretacyjne. To również próba rozpoznania przeszłości i ogarnięcia jej nie tylko racjonalnie, lecz również zmysłowo”⁵.

* * *

Główne fakty z życia Dariusza Bitnera są dobrze znane i nie ma potrzeby ich tutaj szczegółowo przypominać⁶. Nie są ważne w tym przypadku ani szkoły, które ukończył, ani środowisko rodzinne, ani nawet kolejne kobiety z nim związane, choć zdają sobie sprawę, że pisarz może przyjąć tę ostatnią uwagę z dużą nieufnością. W jednym z wywiadów na pytanie o swoją biografię odpowiedział: „30 listopada 1954 roku moja mamusia urodziła mnie, w Gdyni.

⁴ Dariusz Bitner, *Książka* (Szczecin: Wydawnictwo Forma, 2006), 109.

⁵ Krzysztof Kosiński, *Wiwisekcja powszedniości. Studium wczesnej twórczości Marka Nowakowskiego (1957–1971)* (Warszawa: IPN, 2014), ebook (lok. 58–60).

⁶ Zob. Andrzej Androchowicz, „Dariusz Bitner”, w: *Pomeranica.pl. Encyklopedia Pomorza Zachodniego*, dostęp 18.04.2025, https://pomeranica.pl/wiki/Dariusz_Bitner; Barbara Tyszkiewicz, „Bitner Dariusz”, w: *Polscy pisarze i badacze literatury XX i XXI wieku. IBL*, dostęp: 18.04.2025, <https://pisarzeibadacze.ibl.edu.pl/haslo/964/bitner-dariusz>.

Pojawiłem się na świecie i wiedziałem, że będę pisarzem⁷. Nieco więcej informacji przynosi biogram zamieszczonym w jednej z książek:

Urodziłem się w 1954 roku, byłem zamkniętym w sobie dzieckiem, chorowitym i leniwym uczniem szkoły podstawowej, marnym absolwentem technikum budowlanego, typem społecznym, któremu udało się uniknąć pracy na etacie, wojska i emigracji. Nie uniknąłem całej masy innych rzeczy, dzięki czemu mogły powstawać moje książki. Zawsze chciałem być czarodziejem, dlatego zostałem pisarzem. Potem się okazało, że tylko dzięki pisaniu mogę żyć⁸.

Ważne jest więc pisanie i to, co z pisaniem jest powiązane lub co może być z nim ewentualnie połączone.

Przez jakiś czas poddawałem się tym często wyrażanym przez Bitnera sugestiom i wierzyłem w to, co deklarował: „Cała moja twórczość wzięła się stąd, że chciałem się ukryć; parawan książek wydał mi się całkiem bezpiecznym schronieniem⁹”. Ale przecież nie tylko pisanie się liczy, bo to, co napisane trzeba opublikować, a autor *Pst* nie chciał pisać wyłącznie do szuflady, obsesyjnie marząc o publikacji, co urzeczywistniło się bardzo szybko. Ale cóż to było za schronienie, to pisanie w peerelu? Pisarz zadebiutował już w roku 1970 opowiadaniem *Skok w 7-mym dniu tygodnia*, kulturalnym dodatku do „Głosu Szczecińskiego”, a więc w końcu epoki zwanej „małą stabilizacją”, która miała twarz Władysława Gomułki, człowieka stojącego na czele Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR), faktycznie zarządzającego jednak całym aparatem partyjno-państwowym. Nie mam większych wątpliwości, że dla niespełna 16-letniego chłopaka, polityczne uwarunkowania nie miały szczególnego znaczenia i nie miał on, jak można wnioskować z tego, co mówił i pisał o sobie, przekonania, że to, co opublikował jest poddane uważnemu oglądowi cenzury. Urzędowy nadzór nad publikacjami istniał przecież, tak samo jak literacki obieg, który wówczas jeszcze całkowicie podporządkowany był państwu i sytuacja ta trwać miała dobrych parę lat. Czy rzeczywiście młody, a później nieco starszy autor był wobec tego wszystkiego doskonale obojętny?¹⁰

⁷ Artur Justyński, „W oczekiwaniu na cynamonowy «Cud». Rozmowa z Dariuszem Bitnerem”, *Pryzmat Literacki* 4 (2023): 149.

⁸ Dariusz Bitner, *Trzy razy* (Warszawa: PIW, 1995), informacja na okładce.

⁹ Bitner, *Piszę*, 5.

¹⁰ To pytanie rodzić może oczywisty opór u osób piszących w okresie PRL. Wiele z nich oczywiście zdawało sobie sprawę z istnienia cenzury i doświadczyło jej ingerencji w tekst, czasem niewielkich, czasem radykalnie zmieniających wymowę tekstów, zob. *Cenzura w PRL. Analiza zjawiska*, red. Zbigniew Romek,

Kiedy przed laty pisałem o powieści *Kfazimodo*, którą Bitner wydał w przełomowym roku 1989, jednym z wątków była właśnie cenzura¹¹. Napisanie tekstu poprzedziła rozmowa, pisarz mówił mi wówczas, że to było jego jedyne spotkanie z aparatem kontroli słów i te sprawy specjalnie go nie zajmowały. Odesłał mnie do felietonu, gdzie znaleźć można było wyimki z interwencji cenzorskiej. Odnalazłem je, kopie przekazałem również autorowi, który był ciekaw historii sprzed lat. Chciał ją sobie przypomnieć, ale w tym geście nie znalazłem wówczas czegoś, co wykraczałoby poza zwykłą, niemącą jakimiś obsesjami, ciekawość. Uznałem tę postawę za autentyczną, mając przekonanie, że Bitnera naprawdę niewiele obchodzi historie dotyczące zamkniętego już rozdziału dziejów. Mocno zdziwiłem się więc, kiedy po kilku latach, w książkach *Wciąż jesień* (2016) i *Ostatnia jesień przed zimą* (2018), znalazłem obszerne fragmenty, w których nie tylko wspominał on o swojej przywołanej interwencji cenzorskiej, ale jeszcze podzielił się spostrzeżeniami dotyczącymi postaw pisarskich. Jeszcze większe moje zaskoczenie wzbudziło to, że w jednej z nich cytował korespondencję z Wydawnictwem Literackim, której tematem była konieczność dokonania określonych cięć w tekście *Kfazimodo*. Działał więc metodycznie, na podobieństwo historyka, który odwołuje się do dokumentów i zachowanych przekazów. Nie można było nie nabrać podejrzeń, co do tego, czy autor *Raka* rzeczywiście ma swoje umiejscowienie w czasie i określonych okolicznościach za nic niewnoszący do jego pisarskiej biografii szczegół, ale również co do tego, czy opisywane w jednej z książek skradzione archiwum rzeczywiście zniknęło¹². Bez wątpienia jest to interesujący literacki motyw, współgrający z tym, co Bitner wielokrotnie mówił – przeszłość zniknęła, cicho sza!

We fragmencie wspomnianej książki z 2018 roku Bitner oczywiście przyjął określoną pozę. Pisał w niej:

I tu powiedzieć muszę, że nie byłem rozpieszczany przez cenzurę. Nigdy do niczego się nie przyczepiła! Pisałem co chciałem, a słysząc, że liżę dupę reżimowej kulturze, wzruszyłem tylko ramionami. Tego by tylko brakowało, bym dla przykładowego męczeństwa, po tym,

Kamila Kamińska-Chełminiak (Warszawa: Aspra, 2019), jednak dla wielu aparat kontroli wydawniczej był czymś mało ważnym, nieledwie zauważalnym, szczególnie jeśli – to brzmieć może jak paradoks – pisarstwo było dla nich elementem wyrażenia wolności. To chyba przypadek Dariusza Bitnera, wydaje mi się jednak, że powyższe pytanie warto zadać.

¹¹ Eryk Krasucki, „Koniec pewnego świata. «Kfazimodo» Dariusza Bitnera”, w: *Literatura w Szczecinie 1945–2015. Książki siedemdziesięciolecia*, red. Sławomir Iwasiów, Jerzy Madejski, Paweł Wolski (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016), 291–321.

¹² Dariusz Bitner, *Wciąż jesień czyli inne majaki cynamonowe* (Szczecin: Print Group, 2016), 61–64.

bym został naznaczony cierpieniem, bym zyskał miano opozycjonisty lub bodaj by głosić, że jestem nękany – po to bym pisał, a nie po to, po co pisać chciałem zawsze i po co piszę do dziś. By pisać. Resztę mając w dupie¹³.

Ten motyw był mi znany – samotność i tylko samotność, a poza nią to świadome – bo motywowane względami programowymi – odcięcie się od reszty twórców, którzy prowadzą bój o wartości socjalizmu lub przeciwko niemu, którzy włączenie się w jeden lub drugi nurt ówczesnej literatury traktują jak polityczną deklarację. Bitner drwił sobie ze szkolnych ujęć, drwił też poniekąd z historyków, których celem jest chwytność czasu minionego w najbardziej wygodnej formule. Był w tym również gest (a może palec?) wymierzony w kierunku twórców, którzy wciąż i wciąż zajmowali się historiami z lat 70. czy 80., a takich było bez liku, bo plotkarstwo – często przerabiane na literaturę – jest immanentną cechą tego środowiska, o czym wie każdy, kto czytał np. Tadeusza Konwickiego czy Janusza Głowackiego. Zastanowiło mnie jednak to, że Bitner, mimo wszystko, wciąż wracał w swojej eseistyce do przeszłości, choć wydawać się mogło, że zamknął ów rozdział raz na zawsze w latach 90., kiedy takie rozrachunki nikogo nie dziwiły.

Dlaczego to w latach 90. postawiono granicę? Bo był to czas, kiedy dyskusje na ten temat były żywe, co wiązało się z różnymi rozrachunkami z komunizmem¹⁴, przede wszystkim jednak dlatego, że właśnie wówczas pisarz tworzył powieść *Mała pornografia* (2003), gdzie znalazł się interesujący *passus*, w którym starał się wytłumaczyć swoją postawę z czasów realnego socjalizmu, nazywając ją – za krytykami! – oportunistyczną¹⁵. Owszem, próbował nieco zmylić tropy, nieco pogmatwać fakty i nie do końca wiadomo, czy bohater to rzeczywiście Dariusz Bitner, ale to pogmatwanie też nie idzie zbyt daleko, więc kamuflaż wydaje się być prowokacją. Wystarczy powiedzieć, że bohater powieści jest autorem trzech książek zatytułowanych *Kogut*, *Cud* i *Oczywiście*. Ich tytuły są bezczelnie aluzyjne. Znów więc drwina, ale wystaje z niej kawałek realnego, jak się wydaje, wspomnienia – wciąż jeszcze młody i dobrze zapowiadający się literat spotkać się miał z przytykami „dobrze już zorganizowanych twórców opozycyjnych”, których zdaniem, „przy pozorach literatury niezaangażowanej, programowo odwróconej od polityki, moje książki były według nich na rękę politycznym tuzom od kultury, zwalczającym każdą niezależną myśl, każdy wiersz i książkę wraz z jej autorem”.

¹³ Dariusz Bitner, *Ostatnia jesień przed zimą czyli koniec trylogii cypranowej* (Szczecin: Książnica Pomorska, 2018), 111.

¹⁴ Paweł Śpiewak, *Pamięć po komunizmie* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2005); Andrzej Walicki, *Polskie zmagania z wolnością* (Kraków: Universitas, 2000), 133–174.

¹⁵ Dariusz Bitner, *Mała pornografia* (Szczecin: Basil, 2003), 504–507.

Autorowi zarzucono więc oportunizm, więcej – kolaborację z reżimem i zaczęto unieważniać to, co pisał, choćby przez przyczenie jego pisarstwu łatki „literatura na niby”. Ostatecznie opozycja uznała, że pisarza nie ma, co natychmiast przywołuje skojarzenie z Orwellową *non person*. Czy jest to literacka fikcja, czy może historia prawdziwa, tzn. mająca odnośnik w biografii Bitnera? Zdaję sobie z ryzykowności takiego pytania, bo wiem skądinąd, że był on jednym z tych twórców, którzy zakwestionowali „społeczny pakt realistyczny”¹⁶, a co za tym idzie „pytanie o prawdę lub nieprawdę w pisaniu jest pytaniem głupim” i zarówno prawda, jak i kłamstwo w omawianej twórczości „tracą swoje atrybuty i stają się umowne, przydatne tylko nieruchawym akademikom i to przydatne jedynie do mielenia językiem”¹⁷. Niestety, jestem akademikiem, więc pytanie o tę nieszczęsną prawdę postawić muszę. Choć właściwie nie o prawdę tu chodzi, a o realia.

Bitner nie był rozpieszczany przez krytykę literacką lat 80. Wystarczy zerknąć do ówczesnych tekstów. Andrzej Dzięgielewski pisał o *Ptaku* w „Dzienniku Ludowym”:

Książka ta, to ni mniej ni więcej – młodzieńcza grafomania. Niewykluczone, że z Dariusza Bitnera wyrośnie jeszcze pisarz. Na razie ten młody, dwudziestokilkuletni człowiek po prostu nie ma nic do powiedzenia. Nie ma w tej książce śladu myśli. Banał na banał jedzie i banałem pogania. A próby szokowania brzydota są po prostu żałosne¹⁸.

Ryszard Marek Groński w „Polityce” z niemaskowanym zbrzydzeniem pochylił się nad drukowanymi w „Twórczości” historiami dotyczącymi Pandarka: „Rzecz jest zachwycająca i świeża jak onuca po miesięcznym użytkowaniu”¹⁹, a Tadeusz Grabowski w felietonie radiowym zarzucał autorowi ni mniej, ni więcej, ale kopolalię:

Autor jest debiutantem, dlatego można mu wiele wybaczyć. Ale jeżeli w dwudziestej trzeciej wiosnie życia nie potrafił w tym życiu niczego więcej nie odczuć niż jego bohater Józef Ptak, należy wyrazić szczere zaniepokojenie. Niedźwiedzią przysługę byśmy mu wyświadczyli, gdybyśmy proponowany przez tego bohatera obraz świata zaakceptowali bez zastrzeżeń. Nawet z przymrużeniem oka. Czy pukaniem się wyrozumiąłem w czoło.

¹⁶ Przemysław Czapliński, *Rozbieżne emancypacje. Przewodnik po prozie 1976–2020* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2024), ebook (lok. 660).

¹⁷ Dariusz Bitner, „Spisek (40)”, *Twórczość* 5 (2023), dostęp: 12.05.2025, <https://tworczość.com.pl/arttykul/spisek-40/>.

¹⁸ Andrzej Dzięgielewski, „Zapowiedź”, *Dziennik Ludowy* 146 (1981): 4.

¹⁹ Ryszard Marek Groński, „Dlaczego Bóg ukarał kobiety ciałem”, *Polityka* 44 (1982): 16.

(Jeśli przyjąć schizofreniczno-koprolalijną kondycję psychiczną bohatera). W każdym wypadku musielibyśmy zatkać nos, żeby nie czuć smrodu, który wypełnia jego bezsensowną egzystencję²⁰.

Dla porządku należy dodać, że pisarstwo Bitnera również chwalono, wielu krytykom podobał się jego język, wielu doceniało odwagę pisarską, podkreślano bezkompromisowość wypowiedzi²¹. Ale przecież nie o tym jest zacytowany fragment. Pisarza miano unieważniać nie jako pisarza, ale jako dobrego obywatela, choć w polskiej literaturze to często jedno i to samo.

Niestety, oprócz tego, co znalazło się w książkach Bitnera, niewiele wiadomo o opisywanych głosach oskarżających pisarza o oportunizm. W znanych mi recenzjach i omówieniach pochodzących z lat 80., ten wątek się nie pojawia. Żadnych nazwisk nie podaje również sam autor. Ani w *Małej pornografii*, co zrozumiałe, ani nawet w eseistyce, gdzie gorzko pisze o swoim życiu i gdzie mniej więcej powtarza to, co pisał w powieści, tym razem już bez kamuflażu: „Próbowałem uniknąć osądów pochopnych i niesprawiedliwych – uznano mnie za oportunistę pierwszej wody. Byłem pupilkciem reżimu, bo publikowałem, gdy inni kontestowali”²². Jedyną osobą, którą wymienia z imienia i nazwiska jest Bogdan Twardochleb, znany szczeciński dziennikarz, który miał Bitnera zapytać o to, czy ten nie chciałby pisać w „drugim obiegu”. Zapytany o to redaktor, nie był w stanie przypomnieć sobie takiej sytuacji i jeśli proponował cokolwiek Bitnerowi, to być może publikację w pismach studenckich lub szczecińskich literackich efemerydach, ale nie w pismach drugoobiegowych, bo nie miał z nimi bezpośrednich związków²³. Wiem, jak funkcjonuje ludzka pamięć, potrafiąca łączyć zdarzenia z najróżniejszymi osobami niezbyt ściśle, a często po prostu błędnie²⁴. Może więc lepiej machnąć ręką na przywołanie przez pisarza szczegóły i postawić pytanie, które się niecierpliwie narzuca – czy w ogóle do opisywanej przez Bitnera sytuacji mogło dojść, tj. czy „podziemie wydawnicze” naprawdę zajmowało się twórcą, który ani nie był bardzo

²⁰ Tadeusz Grabowski, „Wyobraźnia koprofaga”, tekst przygotowany dla Polskiego Radia Szczecin, który nie został wyemitowany, w zbiorach autora dzięki życzliwości Dariusza Bitnera.

²¹ Zob. np. Hanna Gosk, „«Józef Ptak nie chce być krawcem»”, *Miesięcznik Literacki* 61 (1982): 141–143; też „Azył”, *Miesięcznik Literacki* 8 (1983): 137–139; Leszek Bugajski, „Iskierka zgasa”, *Literatura* 5 (1983): 25; Jerzy Madejski, „Mała teoria pisania”, *Pogranicza* 2 (1996): 124–128.

²² Bitner, *Wciąż jesień*, 74.

²³ Notatki z rozmowy telefonicznej z Bogdanem Twardochlebem z 17.03.2025.

²⁴ O tym, jak zawodna bywa pamięć, świadczy opisana historia. Napisany tekst przesłałem Dariuszowi Bitnerowi, a ten w rozmowie telefonicznej odniósł się do niej w ten sposób, że po części, na poziomie faktów, zanegował to, co wcześniej napisał w książce i opowiedział mi w trakcie rozmowy w listopadzie 2024 r. Bogdan Twardochleb nie miał pisarzowi proponować pisania w „drugim obiegu”, ale wyrazić zdziwienie, że ten dla niego nie pisze, bo było to pod koniec lat 80. czymś naturalnym. Obie wersje są więc odmienne, ale prezentują je, bo oprócz tego, że pokazują jak problematyczne jest odwoływanie się do wspomnień,

znany, ani zbyt poczytny, aby wpływać na kształtowanie się czytelniczych mód, nie mówiąc już o kształtowaniu postaw mile widzianych w antysystemowej opozycji?

Widzę w wypowiedzi Bitnera pewną przesadę, coś w rodzaju mitomaństwa, a że o przesadę i mitomaństwo go nie podejrzewam, tak samo jak o to, że jakiś cierń utkwiał tak mocno w delikatnym ciele jego miłości własnej i nie pozwolił mu zobaczyć spraw bez zbędnego gniewu, to wolę poszukać innego wytłumaczenia. Pamiętać warto, że mimo iż w latach 70. Bitner należał do Koła Młodych szczecińskiego oddziału Związku Literatów Polskich, to jego środowiskowe zakorzenienie w nadodrzańskim mieście było znikome, co nie znaczy, że był ignorowany. Emitowano w lokalnym radiu słuchowiska na podstawie jego tekstów, publikowano recenzje książek, dyskutowano o nich²⁵. Budził zaciekawienie i tym, co pisze, i tym, jaki jest, a bywał ekscentryczny. Marian Kowalski, popularny w Szczecinie pisarz, wspomina np. spotkanie w ZLP po debiucie książkowym Bitnera, które wypadło fatalnie. Mówi wręcz, że było ono najgorsze z tych, w jakich uczestniczył, bo autor przeważnie milczał lub odpowiadał jednym zdaniem. Dała tu znać o sobie wrodzona nieśmiałość pisarza i niechęć do publicznych wystąpień. Bitner niespecjalnie udzielał się nad Odrą i bliższych związków tutaj wówczas nie zbudował²⁶. Halina Lizińczyk w powieści *Córka organisty*, kreśli nieco uszczypliwy portret niejakiego Bazylka, w którym rozpoznać można cechy autora *Ptaka*:

Bazylek przyniósł do redakcji maszynopis jakiejś dziwnej baśni w stylu młodopolskim. Jąkał się, spuszczał oczy, szczupły chłopczyna z długimi włosami, z przepaską na czole. Skończył technikum, by się przysposobić do konkretnej roboty, ale się nie przysposobił... Minipowieść dowodziła tylko, że składnie buduje zdania i sporo przeczytał w dwudziesto-
paroletnim życiu²⁷.

Osobowość Bitnera niespecjalnie nadawała się więc do tego, żeby konspirować, w czym absolutnie nie należy dostrzegać przytyku, ale opis pewnej dyspozycji – ktoś ma predyspozycje, aby wejść na barykadę, innemu to dane nie będzie, choćby nawet bardzo tego pragnął. Po co więc ktokolwiek miałyby mu proponować udział w szczecińskiej konspirze?

są jednocześnie świadectwem tego, jak trudno bez dokumentów odtworzyć środowiskową rzeczywistość z końcówki PRL. I rzecz ostatnia – kwestia tego, w jaki sposób pisarz traktuje fakty. Trudno przyjmować to, co pisze i mówi 1 : 1, trudno ufać im w pełni, nieustannie należy mieć świadomość tego, że za opowieścią stoi jakiś rodzaj kreacji. Jak daleko posuniętej? O to należy pytać zawsze, bez pewności, że znajdzie się dobrą odpowiedź.

²⁵ Informacja Haliny Lizińczyk na temat słuchowisk radiowych zrealizowanych na podst. tekstów Dariusza Bitnera przez Radio Szczecin, w zbiorach autora.

²⁶ Informacja przekazana przez Halinę Lizińczyk, w zbiorach autora.

²⁷ Halina Lizińczyk, *Córka organisty* (Szczecin: Książnica Pomorska, 2024), 467–468.

Ważniejsze, że głównym środowiskiem Bitnera od 1980 roku była Warszawa, gdzie czuł się znacznie lepiej niż w Szczecinie²⁸. Nawet nie o samą Warszawę idzie, ale o redakcję „Twórczości” i Henryka Berezę. Może też trochę o... Jarosława Iwaszkiewicza, z którym Bitner nie miał okazji się zetknąć, zaczął bywać w redakcji warszawskiego pisma na krótko po śmierci autora *Czerwonych tarcz*, ale jego duch nad redakcją musiał się wciąż unosić. Nie myślę tu o duchu literackim, ale tym, który był wyrażony w postawie wobec rzeczywistości. Iwaszkiewicz, chcąc nie chcąc, stał się emblematyczną postacią literackiego oportunisty, twórcą przez parę dekad utożsamianym z serwilizmem wobec partii, posuniętym do tego stopnia, że poprosił o pochowanie w górniczym mundurze²⁹. Wszystko to powodowało, że zainteresowanie jego pisarstwem nie musiało i nie zawsze było czymś „czystym”, bo częstokroć wiązano je z takim, a nie innym pozaliterackim oglądem. Oczywiście o tych, którzy mieli jako takie środowiskowe rozeznanie. Ale przecież to o nich, a nie o rozczytanym peerelowskim społeczeństwie mówi Bitner w przytoczonym cytacie z *Małej pornografii*.

Przywołuję Iwaszkiewicza, również ten wyszydany wielokrotnie mundur górniczy, by zbliżyć się do Henryka Berezy, osoby najważniejszej w literackim otoczeniu twórcy *Fikcji*. Związek uznanego krytyka i od 1980 roku zastępcy redaktora naczelnego „Twórczości” ze szczecińskim twórcą jest powszechnie znany. O Bitnerze mówiło się przez lata jako o „człowieku Berezy”. Co bardziej złośliwi mówili o nim i o innych twórcach związanych z warszawskim krytykiem, jako o „zbereźniakach” lub „uwięzionych w Berezie”. On sobie robił z tego niewiele, ważne było zaufanie, przyjaźń, podobny odbiór literatury. To Bereza, jak wielokrotnie wspominał Bitner, telefonem w roku 1980, pasował szczecinianina na pisarza i to on przez lata był jego literackim promotorem. Zbieżność widzenia przez nich spraw u obu jest zadziwiająca, czego oni sami byli w pełni świadomi, a dowodem mogą być listy Bitnera do Berezy, opublikowane w *Epistołach* (1998)³⁰. To nie jedyne świadectwo. Bereza we wstępie do powieści *Rak*, która ukażała się w 1998 roku, ale powstawała między kwietniem 1981 a sierpniem 1983 roku, napisał,

²⁸ Zrozumienie tego, czym była obecność Dariusza Bitnera w środowisku „Twórczości” wydaje się kluczowa. Nie chodzi o prowincjonalne kompleksy, wejście w krąg osób o ważnych literackich nazwiskach, ale o identyczne rozumienie pisarstwa. Najważniejszy był to oczywiście Henryk Bereza, ponadzwyczajnie zainteresowany twórczością młodych twórców, życzliwy wobec ich pomysłów, ekstrawagancji, języka i stylów. Warto przypomnieć, że Bereza prowadził w „Twórczości” przez wiele lat rubrykę *Czytane w maszynopisie*, gdzie omawiał teksty debiutantów lub twórców mniej znanych, które przez lata czekały na publikację. Dla wielu była to jedyna szansa na wejście lub zaistnienie w literackim obiegu.

²⁹ Zob. Marek Radziwon, *Iwaszkiewicz. Pisarz po katastrofie* (Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2010); Radosław Romaniuk, *Inne życie. Biografia Jarosława Iwaszkiewicza*, t. 1–2 (Warszawa: Iskry, 2017).

³⁰ Henryk Bereza, *Epistoły* (Szczecin: Basil, 1998).

że Bitner pisał ją w czasie, gdy polską literaturę – po obu stronach ideologicznej barykady – z samozaparciem przerabiano na żurnalistykę. Artystom słowa pozostał jeden wybór, albo unicestwienie siebie, albo unicestwienie swojej sztuki. W unicestwieniu siebie mogła wyręczyć biologia, robiła to nader skwapliwie, w unicestwieniu pomagali ci, którzy swoją własną rzucili lekką ręką na stos. Nie wymagało to żadnych szczególnych aktów, wystarczało unicestwienie przez zignorowanie³¹. Tożsamość spostrzeżeń krytyka i pisarza jest uderzająca, czego zignorować nie można.

W *Epistołach* Bereza opublikował fragment zatytułowany *Funebralia*, który poświęcił Iwaszkiewiczowi, gdzie pisze m.in. o pochówku pisarza i tym jednym fakcie „z życia (i śmierci)”, który stał się w sposób absurdalny „fundamentem wiedzy o jednym z kilku najwybitniejszych twórców dwudziestowiecznej Polski”³². Krytyk starał się osadzić ów gest we właściwych ramach, odbierał mu znaczenie, które nadano mu w antykomunistycznym dyskursie, zwracał uwagę na to, co jego zdaniem, było w nim najważniejsze:

Strój górniczy do trumny nie miał być i nie był znakiem identyfikacji społecznej lub politycznej, Iwaszkiewicz identyfikował się jedynie z ponadspołeczną i ponadpolityczną ideą Syzyfowego trudu, z ideą pracy dla ludzi, dla życia, z ideą – wiedział to – pracy jednocześnie po nic, pracy nadaremno³³.

Pisanie Iwaszkiewicza było w tym ujęciu bezinteresowne, podobnie jak jego praca redaktorska i organizacyjna. Miały wartość same dla siebie. W ten sam sposób o swojej roli jako krytyka myślał Henryk Bereza. W wywiadzie-rzecz udzielonym Adamowi Wiedemannowi i Piotrowi Czerniawskiemu powiedział:

Moim zdaniem literatura nie ma być usługowa wobec ideologii, wobec jakiegokolwiek nauki, wobec jakiegokolwiek filozofii. Literatura ta, która ma znaczenie, jest poznaniem artystycznym, poznaniem autonomicznym i wobec tego kwestie oceny arcyzmu literackiego są szalenie skomplikowane. Bo ja muszę w zgodzie z sobą, z moimi przekonaniami filozoficznymi, z całym moim doświadczeniem literackim, ja muszę po prostu każdorazowo, indywidualnie rozstrzygać, czy to poznanie przez arcyzm jest wartościowe,

³¹ Henryk Bereza, „Ocalenie”, w: Dariusz Bitner, *Rak* (Szczecin: Basil, 1998), 5.

³² Bereza, *Epistoły*, 23.

³³ Tamże, 25.

czy niewartościowe, czy ono coś obiecuje, czy niczego nie obiecuje, to jest sprawa trudna, ja tutaj nie mam żadnych innych narzędzi i nie mogę mieć przy mojej filozofii literatury niczego poza moim doświadczeniem³⁴.

Nie mam zamiaru wchodzić szczegółowo w recepcję krytycznej twórczości Berezy, to jest zresztą w tym tekście zbędne. Ważne jest dla mnie pokrewieństwo nie tylko spojrzenia na literaturę i postawy wobec tego, co i jak pisano w latach 80., ale też podobieństwo w czymś, co nazwać można lojalnością wobec piszących. Tak jak Bereza wcześniej tłumaczył innym Iwaszkiewicza i starał się w jak najbardziej precyzyjny sposób opisać jego wybór, tak w jednym z listów do Bitnera wziął w obronę Jerzego Andrzejewskiego:

trochę zmartwił mnie Twój utworek *Andrzejewski i Borges*³⁵. Upowszechniasz w utworku idiotyczną anegdotę, która jest jak kawał z brodą. Wymyślono ją przeciwko trochę stukniętemu historykowi, wykorzystała ją literacko Kazimierz Brandys przed czterdziestu laty, potem wędrowała ona w jednozdaniowych wersjach w bardzo podejrzanej beletrystyce. Jerzemu Andrzejewskiemu zwiślały takie deklaracje, jakie robił w książce *Partia i twórczość pisarza*, nie były one tak znów inne od tych, jakie składał wobec znacznie potężniejszych ideologii przed wojną, w jednych i w drugich wyrażała się ta sama polska choroba, brak poszanowania dla praw osoby ludzkiej, dla jej podmiotowości, dla jej autonomii intelektualnej i moralnej³⁶.

Mniejsza o anegdotę o wnoszeniu przez Andrzejewskiego z kolejnych bibliotek egzemplarzy wspomnianej książki. Trudno w nią uwierzyć, choć trzeba przyznać, że ma ona spory walor „dydaktyczny”, ważniejsze jest to, co było tak naprawdę źródłem zmartwienia Berezy, tj. zatrzymywanie się na bardzo powierzchownych osądach, gdzie wic jest ważniejszy niż namysł, a ironiczne docinki mają zastępować refleksję nad istotą spraw mało przecież zabawnych, bo dotyczących fundamentalnych kwestii powiązanych z historią XX wieku.

Bitner po śmierci swego przyjaciela podjął się, jak mi się zdaje, podobnego zadania. Tak odczytuję po części *Czerwone skarpetki Henryka Berezy*, tekst który dodatkowo oświetla wiele wcześniejszych niewiadomych³⁷. To jednocześnie portret i pożegnanie, ale też obrona Berezy, w którego za życia uderzano na różne sposoby. Jest więc w tym tekście

³⁴ Adam Wiedemann, Piotr Czerniawski, *Końcówki. Henryk Bereza mówi* (Kraków: Korporacja Ha!art, 2010), 112–113.

³⁵ Dariusz Bitner, „Andrzejewski i Borges”, *Baborak* 5 (1997): 2.

³⁶ Dariusz Bitner, „Epistoła”, *Pogranicza* 6 (2006): 47–53.

³⁷ Bitner, *Ostatnia jesień*, 250–274.

i przypomnienie wypowiedzi Jerzego Illga, który gusta literackie krytyka określił na łamach „Tygodnika Powszechnego” mianem „całkowicie aberracyjnych”, jest wspomnienie o krytycznych wypowiedziach Jana Błońskiego, jest w końcu odniesienie do opowiadania *Historia pewnej przyjaźni* Marka Nowakowskiego. Temu tekstowi, napisanemu pod koniec lat 80., będącemu opisem znajomości prozaika i krytyka, Bitner poświęcił najwięcej miejsca. Uważnie go analizuje, wyłapuje i komentuje złośliwości, jakie autor *Raportu o stanie wojennym* czynił Berezie, jednak tym, co interesuje go najbardziej jest moment rozejścia, którego tłem były wybory literackie z polityką w tle. Nowakowski twierdził, że tak silne wsparcie okazane przez Berezę najpierw „literaturze chłopskiej”, a później „rewolucji artystycznej w prozie”, to w istocie ucieczka od rzeczywistości. Co więcej, krytyk miał stać się piewą owej rejterady z czysto koniunkturalnych powodów: był człowiekiem złamanym przez władze i nie całkiem zrównoważonym psychicznie. Wszystko to, co robił, było więc samooszukiwaniem siebie i okłamywaniem innych³⁸.

Bitner broni przyjaciela, starając się odwoływać do wspomnień swoich i innych, m.in. Zygmunta Trziszki. Nie apoteozuje go, odkrywa przed czytelnikiem trochę dziwactw i słabostek przyjaciela, stara się zachować balans między przyziemnym a wzniosłym. Najważniejsze w tekście jest jednak świadectwo. Tym, co Bitner chce zachować z Berezy dla siebie i dla innych, to „jego nieprzemijająca duchowa młodość, jego pasje i namiętności, on sam, ze swoją gotowością do wybuchnięcia głośnym śmiechem, puentującym jakąś słowną gierkę, jakiś paradoks codzienności, wyjątkowość czegoś, nad czym każdy inny przeszedłby bez najmniejszej refleksji”³⁹. Duchowa młodość to również autentycznie oddanie literaturze i zaangażowanie po stronie twórców, wobec których czuł specjalną powinność, pozbawioną krztyny koniunkturalizmu i wyrachowania. Nie wątpię, że pisząc o Berezie, Bitner pisze również o sobie i *Czerwone skarpetki Henryka Berezy* tak jak są tekstem biograficznym, są też opowieścią autobiograficzną. Broniąc przyjaciela, autor *Cyt* opowiada o tym, jak sam postrzegał siebie wówczas w latach 70. i 80. i jak widzi siebie po wielu latach, kiedy to już zapewne interesuje niewielu. Opowiada równocześnie o innych, którzy codzienność lat 80. postrzegali nie w kontekście spraw społecznych i politycznych, ale zajmowali się obroną własnej podmiotowości – twórczej i człowieczej. Bo tak chyba należy odczytywać lingwistyczne zmagania, autotematyczność, poszukiwanie formy, dwuznaczność w traktowaniu zastanych konwencji, które znaleźć można u Bitnera, ale też w prozie np. Jana Drzędźdźona, Marka Słyka czy Marka Sołtysika. Autor *Pst* nie wspomina o tych twórcach, którzy byli i nie byli grupą, ale tak ich często postrzegano, do czego przyczynił się w znacznym stopniu

³⁸ Marek Nowakowski, *Karnawał i post* (Warszawa: Iskry, 1990), 99–109.

³⁹ Bitner, *Ostatnia jesień*, 274.

patronat Berezy i innych sprzyjających im krytyków. Chcąc nie chcąc, Bitner stał się obrońcą nie tylko swego przyjaciela, siebie, ale też wyboru, jaki pewna grupa pisarzy dokonała w latach 70. i 80.

Dawniej tego nie umiał robić, o czym wspominał w swoich zapiskach z 1991 roku, spisanych zaraz po tym, gdy Berezę potraktowano w dyskusji na łamach „Literatury”⁴⁰. Uczestnicy tej dyskusji – Zbigniew Bieńkowski, Tomasz Burek, Krzysztof Mętrak i Krzysztof Karasek – nie oszczędzili krytykowi zbyt wiele, zarzucono mu więc koniunkturalizm, zapędy manipulatorskie i intelektualną nieuczciwość, pojawiły się również inwektywy personalne (Bieńkowski: „Wiem, kto to jest Berezka, ale nie wiem, co to jest Berezka. Jest to dla mnie gniot wyobrażeniowy, w którym nie umiem się rozeznać. (...) Kto to jest, to wiem – nawiedzony”). Wówczas Bitner ograniczył się do sprawozdania, wyraził niedowierzenie, nieco podrwił sobie z uznanych krytyków i to wszystko. Podkreślał słowo „wówczas”. Może więc chodzi o wiek? A ściśle o czas, w którym robi się różne podsumowania. Brzmi to banalnie, ale przecież to nie musi być fałszywym tropem – na pewne sprawy przychodzi po prostu odpowiedni czas. Kiedyś Bitner zarzekał się, że nie będzie pisał o komunizmie, bo samo słowo „komunizm” budziło jego zbrzydzenie⁴¹, ale w kilku miejscach o nim napisał bardzo ciekawie, np. gdy recenzował książkę *Lodołamacz* Wiktora Suworowa⁴². Kiedyś jako pornografię postrzegał zajmowanie się komunizmem, a dziś przyznaje się do tego, że z dużym zainteresowaniem przeczytał powieść *Bal u kata* Bohdana Urbankowskiego, która podnosi przegadaną na różne sposoby kwestię „ukąszenia heglowskiego” Tadeusza Borowskiego⁴³. Może więc coś jest na rzeczy z tym wiekiem? Przyjmuję jednocześnie, że w rozważaniach Bitnera o cenzurze i w jego obronie Berezka jest też coś więcej. Może teraz dopiero nabrał na to sił? Może teraz właśnie jest dobry czas na takie tematy, bo one nikogo już specjalnie nie ekscytują? A może po prostu skręcił mocno na prawą stronę? Sporo tych pytań, więc dokładam kolejne.

Pisałem o wielowymiarowym pokrewieństwie Bitnera z Berezką, szczeciński pisarz stwierdził nawet, że warszawski krytyk był mu „mentorem i nauczycielem, opiekunem i ojcem”⁴⁴. Po krewnych dziedziczy się nie tylko dobre cechy, również to, czego nie chcielibyśmy otrzymać, gdybyśmy tylko mieli wybór. Czy więc Bitner nie dziedziczy po Berezce pewnej obsesji, polegającej na tym, że wszyscy przeciwko niemu spiskują? Czy ten niepokój nie ujawnia się

⁴⁰ Dariusz Bitner, *Mna. Chcę, żądam, rozkazuję III* (Szczecin: Basil, 2000), 17–20; „Przecieranie oczu”, oprac. Leszek Żuliński, *Literatura* 5 (1991): 2–5.

⁴¹ Bitner, *Mna*, 11.

⁴² Bitner, *Wciąż jesień*, 45–46.

⁴³ Notatki z rozmowy z Dariuszem Bitnerem, Szczecin, 22.11.2024.

⁴⁴ Bitner, *Ostatnia jesień*, 262.

po wielu latach właśnie w tym specyficznym powrocie do przeszłości? To delikatna kwestia, nawiązuję do niej tylko dlatego, że pisał o tym sam autor *Cyt*⁴⁵, zwracając uwagę, że jego przyjaciel choć umiał się z tego czasem śmiać, to jednak często cierpiał, urażony do żywego. Podobnie Bitner przeżywał i przeżywa złe recenzje i nawet jeśli to nie prowadziło do obsesji, to było czymś, co wymagało odreagowania. Co ważne podkreślenia, niepokoje nie brały się z urojeń. Przywołane opowiadanie Nowakowskiego, głosy krytyków, okrutne uwagi recenzentów były przecież faktem; wszystko to zostało, jest w książkach, bibliotekach, archiwach. Można też odwołać się do opinii osoby zdystansowanej. Przemysław Czapliński w syntezie literatury polskiej ostatnich dziesięcioleci napisał:

prozatorska rewolucja, jako przeciwieństwo literatury politycznie zaangażowanej, jako przykład i przejaw beztroskiej zabawy, stała się w latach 80. XX wieku modelowym obiektem ataku krytyki literackiej. Paradoks historii sprawił, że kontrakt mimetyczny po stanie wojennym oparto między innymi na wspólnej niechęci do rewolucji artystycznej w prozie⁴⁶.

Można zauważyć, że owa niechęć nie zniknęła automatycznie wraz z końcem peerelu, o czym przekonuje np. krytyczna refleksja Mieczysława Orskiego, który, opisując poprzednie dekady w latach 90., odmawiał omawianemu nurtowi znamion oryginalności i pisał, że:

„nowa” proza lat osiemdziesiątych proponuje pełny relaks psychiczny i wyjątkowo ulgową taryfę ideowo-intelektualną (co być może miało swój udział w fakcie, iż ci młodzi pisarze, często autorzy zaledwie jednej–dwu książek, otrzymali więcej ministerialnych nagród i innych trofeów niż ich poprzednicy, w powojennych dziejach PRL)⁴⁷.

Leszek Szaruga w literackim bilansie lat 80. zupełnie pominął tę twórczość⁴⁸. Przywołuję nazwiska dwóch znanych krytyków, bo ich awersja do prozatorskich rewolucjonistów widoczna jest także w przypadku ich refleksji nad twórczością Bitnera. Orski napisał przed laty, że proza autora *Ptaka* lubuje się w „doświadczeniu najniższych wnęk i wklęsłości «dołu materialno-cielesnego»”, a tym, co ją ubarwia jest „cała harmonia Rabelaisowskich odgłosów”⁴⁹.

⁴⁵ Tamże, 266–267.

⁴⁶ Czapliński, *Rozbieżne emancypacje*, ebook (lok. 697–700).

⁴⁷ Mieczysław Orski, *A mury runęły. Książka o nowej literaturze* (Wrocław: Wydawnictwo Waław Bagiński, 1995), 53.

⁴⁸ Leszek Szaruga, „Obok literatury. Spór o «Czarną dziurę lat osiemdziesiątych»”, *Tygodnik Powszechny* 18 (1990): 8.

⁴⁹ Mieczysław Orski, *A mury runęły*, 41–42.

Mówiąc wprost, po lekturze *Cyt i Kfazimodo* krytykowi w głowie zostało jedynie – *excusez le mot* – pierdzenie i bekanie. Szaruga swoją recenzję *Małej pornografii* zatytułował *Gombrowicz dla gówniarzy* i stwierdził, że poza natężeniem minoderii, nic w powieści nie jest warte uwagi. W tekście padła ponadto ciekawa sugestia, nawiązująca do licznych erotycznych fragmentów książki, że można z nich „porobić wycinki dla małolatów z instrukcją: «do czytania jedną ręką»”⁵⁰. Wszystko to przy deklaracjach, że Szaruga do Bitnera nic nie ma.

Miał jednak, co oczywiste – i do Bitnera, i do Berezy – co w końcu zostało wyartykułowane. Znow – w roku 2003! – odezwały się urazy sprzed 1989 roku. Krytyk, poza czysto literackimi kwestiami, nie był w stanie przyjąć programowej abominacji wobec świata zewnętrznego i zaangażowania się innych po takiej czy innej stronie ówczesnego politycznego sporu. Uderzyły go zwłaszcza zdania, w których przyrównał KOR (Komitet Obrony Robotników) do UFO, a dysydentów określił mianem „mend intelektualnych”. Ostro, bez wątpienia, co Szaruga ostatecznie skwitował znaczącym komentarzem:

Zapewne byłoby nadużyciem twierdzenie, że te 500 stron napisane zostało tylko dlatego, by znaleźć kontekst dla takich właśnie sądów. Ale w takim razie po co owe sądy wygłaszać, w dodatku w zakończeniu utworu, w poincie? Kompleks jakiś czy co? A tak swoją drogą – bez pracy tych „dysydentów” cała ta *Mała pornografia* miałaby poważne kłopoty z cenzurą. A teraz: hulaj dusza... I na zdrowie⁵¹.

Patrząc na to natężenie emocji oraz bezpardonowość wypowiedzi z czasowego i pokoleniowego dystansu. Rozumiem rację obu stron. Nie dziwię się równocześnie, że tak silny konflikt sprzecznych wartości i postaw powodował, że w wypowiedziach uczestników sporu pojawiały się wyraźne odnośniki do niestandardowych stanów psychicznych. Stan wojenny przyniósł ze sobą nie tylko dyktaturę wojskową, ale też coś, co nazwać można dyktaturą jednoznaczności, gdzie miejsca na spotkanie pozostało niewiele. Jedni mówili o cenzurze, Wałęsie, Michniku i wyzwaniu ojczyzny, a drudzy o języku, Boriesie, Barcie i wyzwaniu z konwencji literackich, a wszyscy wzajemnie oskarżali się o to, że ulegli indoktrynacji lub zapadli na jakąś chorobę umysłową. Było jednocześnie i straszne, i śmieszne, co w 1990 latach zauważył Tadeusz Nyczek, wyglądający wielkiej powieści, na temat polskiego amoku poprzedniej dekady, gdzie niemal każde zachowanie i gest były niczym

⁵⁰ Leszek Szaruga, „Gombrowicz dla gówniarzy”, *Przegląd Polityczny* 62–63 (2003): 192–193.

⁵¹ Tamże.

odbicie w krzywym zwierciadle⁵². W tamtym momencie było zbyt wcześnie na taką powieść, nie powstała ona również w kolejnych latach, a każda ze stron, co widać po recenzji Szarugi, ale też po wypowiedziach Bitnera czy Berezy, trwała niezachwianie na swoich pozycjach.

* * *

Otwarto tu sporo wątków, zdaję sobie z tego sprawę, czas więc je nieco uporządkować. Dariusz Bitner jest dla mnie ciekawym przykładem twórcy, o którym stosunkowo niewiele pisze się w tych opracowaniach historycznych, które dotyczą lat 70. i 80 XX wieku. Spogląda się na niego, jak na część literackiego zjawiska nazwanego „rewolucją artystyczną w polskiej prozie”, co – biorąc pod uwagę dominującą wciąż w rodzimym dyskursie historycznym antykomunistyczną narrację – pozycjonuje go jako twórcę, który stanowi po prostu część ówczesnego polityczno-społecznego „ekosystemu”. Miał współhistnieć z nim w sposób symbiotyczny, nie zwracając uwagi na to, że umęczona ojczyzna wymaga ofiar, że pisarz ma, ze względu na historyczne racje, wiele innych obowiązków niż tylko pisanie. Bitner, owszem, świetnie pasuje do tego modelu – przynależał, brał udział w oficjalnie ogłaszanych konkursach literackich (jak np. w tym na 40-lecie polskość na Ziemiach Odzyskanych), publikował w oficjalnych wydawnictwach, oceniano mu fragmenty zaledwie jednej książki, w końcu, nie miał ambicji pisać w „drugim obiegu”. Gdyby jednak na sprawy spojrzeć nieco inaczej i unieważnić ów hegemoniczny sposób opisu świata, zostanie sporo ciekawych wątków do dostrzeżenia. Czy i one nie są interesujące?

Zobaczyć będzie można owego zakompleksionego chłopca z robotniczej rodziny, nieco aroganckiego, na pewno osobnego. Zachwyconego tym, czym jest pisanie i obudowującego stale swój zachwyty nowymi teoriami egzystencjalnymi, filozofią zen, zyskującą popularność w latach 80., ale też nowymi teoriami literackimi, wśród których na pewno wskazać można „dzieło otwarte” Umberto Eco⁵³. To będzie jeden z najważniejszych wątków pisarskich Bitnera, może najważniejszy. Bez wątpienia poszukiwał dla siebie miejsca, w mniejszym stopniu w świecie realnym, częściej w tej przestrzeni, którą wypełniały słowa.

⁵² „Czarna dziura lat osiemdziesiątych. O literaturze ostatniej dekady dyskutują: Jan Błóński, Tadeusz Nyczek, Jerzy Jastrzębski, Marian Stala”, oprac. Jerzy Pilch, *Tygodnik Powszechny* 13 (1990): 1, 4–5.

⁵³ W jednym z tekstów Umberto Eco znajduję fragment, który, w moim przekonaniu, kapitalnie współgra z fascynacjami literackimi Bitnera i – być może, tu już czynię zastrzeżenie związane z niedostatkiem wiedzy – jego podejściem do życia: „Jest w zenie jakaś antyintelektualna postawa pierwotnej, zdecydowanej akceptacji życia w całej jego bezpośredniości, bez prób tłumaczenia go, które by tej bezpośredniości narzuciły pęta i zabiły ją, w jego pozytywnej nieciągłości”, zob. Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. Lesław Eustachiewicz i in. (Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2008), s. 249.

Łaknął tego, aby go usłyszano. Uwielbiał eksperymenty. Uwielbiał pochwały. Czasem trafiał w punkt, czasem chybiał, nigdy nie był obojętny na razy, które otrzymywał od recenzentów, a złych recenzji było niemało. Dobre też się zdarzały. Co ciekawe, w większości podkreślano, że Dariusz Bitner umie pisać, co musiało być dla niego najważniejsze. W końcu został pasowany na pisarza, a stało się to za sprawą Henryka Berezy, który stał się na kilka kolejnych dekad mentorem i przyjacielem szczecińskiego twórcy. Może figurą ojca? Bereza chętnie komentował to, co przysyłał mu jego piszący znajomy, stał się czytelnikiem najważniejszym. Kto wie, być może od pewnego momentu nikt inny nie był już Bitnerowi potrzebny? Warszawski krytyk podarował Bitnerowi bardzo dużo: miejsce w kolejnych numerach „Twórczości”, uwagę i uważność, swoje rozumienie literatury oraz ludzi, ale też niepokoje, obsesje, idiosynkrazje, włączył go, świadomie/nieświadomie, do swojego „obozu literackiego”. A to z punktu widzenia mało delikatnych relacji w środowisku pisarskim ustawiało Bitnera w konkretnym miejscu.

Chcąc nie chcąc, Bitner stał się częścią bipolarnej opowieści o literaturze, szczególnie tej z lat 80., kiedy to stan wojenny podzielił twórców wedle politycznych kryteriów. Jest ona fascynująca, bo mnóstwo w niej emocji, zajadłości przemieszanej z poczuciem wyższości. Literatura stać się miała narzędziem dla osiągania celów, jasno określonych, podobnie – *toutes proportions gardées* – jak przed kilkudziesięciu laty, gdy dekretowano socrealizm, tylko wektor ideowy został odwrócony. Ktoś, kto miał fantazję stać z boku, albo po prostu nie chciał lub nie miał odwagi włączyć się w nurt kontestacji państwa realnego socjalizmu stawał się „oportunistą”. To nieostra kategoria, ale bardzo użyteczna w tamtym momencie. Wydaje się, że Bitner przyjął tę rolę. Nie dlatego, że to było wygodne, choć może również dlatego, ale przede wszystkim było w tym geście sporo przekory. Bo dlaczego nie być przekornym, a więc ostentacyjnie obojętnym na sprawy wzniosłe, tzn. takie, które ściśle nie dotyczą kultury, kiedy inni „wzlatują” tak wysoko. Ale bycie z boku to również pewien koszt. Nie można być w pełni obojętnym, bo słowa i gesty przez kogoś zaadresowane prawie zawsze ranią. Zostają głęboko i nawet, gdy historie sprzed lat stały się niebyłe, dawne urazy pozostają, wychodząc w komentarzach do literatury własnej, do życia, w komentowaniu pisarstwa innych. Są jak echo. „Żyjemy w echu, echo to nasza przeklęta paralotnia, fruujemy nad sobą bez żadnego lądowiska”⁵⁴ – napisał niedawno Marek Bieńczyk w ni to powieści, ni to eseju *Rondo Wiatraczna*, choć warto dodać, że sam Bitner, stracił już chyba chęć na odgrywanie dawnej roli, bo w jednym z niedawnych z wywiadów powiedział wprost: „Komuna promowała swoich pisarzy,

⁵⁴ Marek Bieńczyk, *Rondo Wiatraczna* (Warszawa: Karakter, 2025), 133.

ale to nie znaczy, że wszystkich promowała, bo nie każdy był pisarzem komuny. Choć takie tezy się stawia, że każdy kto pisał za PRL był na usługach komuny⁵⁵.

Bieńczyk w cytowanej książce dodał ponadto: „Mamy jedną historię, lecz i ona nie jest nasza”⁵⁶, w czym usłyszeć można, być może nieświadomą, inspirację Marksowskim spostrzeżeniem zapisanym w klasycznym tekście *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane”⁵⁷. Wydaje mi się, że Dariusz Bitner mógłby podpisać się pod oboma zdaniem, nie ma bowiem wobec historii najmniejszych złudzeń, o czym mówi wprost. Jest ona dla niego narzędziem manipulacji i kłamstwa, jednocześnie pisarz ma świadomość, że historia jest ważna, bo bez zakorzenienia w konkrety, bez czegoś do „czegoż można się «doczepić»” nie można myśleć, a jeśli nie można myśleć to i nie można pisać. Mieszam tutaj różne pojęcia historii – indywidualną oraz tę, którą częściej pisze się wielką literą – ale one się przenikają i korespondują ze sobą. Gdyby było inaczej Bitner nie napisałby *Kfazimodo*, książki mocno zakorzenionej w lokalnej historii Szczecina i Polski, w której wątek rewolty robotniczej z roku 1970, ale też późniejszego o dekadę wielkiego strajku, odgrywa ważną rolę. Opowiada o nich na swój sposób, inaczej niż to się przyjęło w głównym dyskursie, ale docenia wagę zdarzeń. To ważne – Bitner jest w tym punkcie tradycjonalistą, przywiązany do dat, przełomów i historycznego szczegółu. Mówiąc wprost, przeszłość i zmiana, którą ona niesie, ma dla niego znaczenie. Znaczenie ma też mit, który tworzy, pisząc o nadodrzańskim mieście.

Powiem więcej, jest on dla mnie nie tylko analitykiem indywidualności oraz lęków, jakie niesie bycie istotą żywą i myślącą, ale bywa też bardzo uważnym obserwatorem tego, co na zewnątrz. I jest to coś, co w jego pisarstwie występuje od dawna i ma poniekąd charakter programowy. W kwietniu 1979 roku zapisał w swoim dzienniku:

Coraz większą tęsknotę odczuwam do rejestrowania (w twórczości) faktów, uwzględniania realiów, opierania się na dokumencie, konkrety. Tyle spraw, tyle rzeczy do opisania. Widok z okna, wciąż ten sam widok – każdego dnia inny. Tyle drobiazgów, tyle szczegółów, półcieni, jakże ważne przecież półcienie. „Nieskończoność sączy się niekiedy kroplami” (Robert Musil).

⁵⁵ Justyński, „W oczekiwaniu”, 155.

⁵⁶ Bieńczyk, *Rondo*, 133.

⁵⁷ Karol Marks, *Pisma pomniejsze. Seria druga: Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, tłum. Leon Winiarski (Paryż: Librairie Ghio, 1889), 3.

Można by na poparcie tej tezy przytoczyć całe strony z *Cyt, Fikcji* czy *Cudu*, liczne zapiski z dzienników, które autor pomieścił w swoich książkach, czy pojawiające się coraz częściej w eseistyce refleksje o rodzinnym mieście. To zresztą ciekawy wątek, który w przyszłości może zostać pogłębiony przez historyków zajmujących się Szczecinem, którzy z reguły pomijają w swych analizach twórczość pisarza, zakładając z góry, że nic ciekawego w niej nie odnajdą. A przecież są w niej liczne smaczki, które przynoszą bardzo ciekawy obraz miasta, nawet jeśli sam Bitner twierdzi przekornie, że do topografii nigdy specjalnej wagi nie przywiązywał.

Weźmy tylko jeden fragment:

Stoję przy nieczynnych fontannach na Jasnych Błoniach (czy jak się tam teraz nazywają). Przede mną (nie umiem nigdy określić ile metrów – a realizm opisu wszak wymaga konkretności, i to zgodnego z rzeczywistością; co tak mnie irytuje, bo i cóż ma realizm, czy jeszcze gorzej: rzeczywistość, wspólnego z dziełem?...) jedno wobec drugiego jest tylko odniesieniem – nie umiem ocenić odległości, tak jak nie potrafię odgadnąć czyjegoś wieku z wyglądu – więc) za wysypaną beżowym piachem przestrzeń do rodzinnych spacerów, za żywopłotem i trawnikiem kolejną drożką do dreptania i następnym trawnikiem – plecy papieża, szaty rozwiane i ręka wzniesiona, tył pomnika. A w oddali („tam dalej” jest lepszą jednak miarą) trzy orły z przodu. Stoję w ten chłodny marcowy dzień 2009 roku, jest punkt dziesiąty, dwiętnasty dzień miesiąca – czekam na spotkanie w urzędzie, który mam za plecami. Jak widzę, wokół mnie „tyły” i „przody”. Bo też odwracam się i przede mną tył urzędu⁵⁸.

Jest tu bardzo dużo z Bitnerowskiego podejścia nie tylko do realizmu, ale po prostu do tego, co zastane, a co za chwilę stanie się przeszłością; jest przekora, puszczenie oka do czytelnika, przywiązanie do detalu i humor. Autor na podobieństwo historyka-szczegółarza próbuje zachować wiele z tego, co zobaczył i chce koniecznie pokazać rzeczywistość w taki sposób, który czyni jego obraz bardzo indywidualnym. Można mu wyrzucać, że punkt widzenia, który przyjął jest dziwaczny, że nie tego oczekujemy po sprawozdawcy z rzeczywistości. Tylko po co? Czy dzięki temu zbliżymy się do poznania rzeczy?

Przecież wartość ma tylko to, co i jak Bitner zobaczył, a więc, jak to kiedyś ujął, „pościg za chimeryczną rzeczywistością”⁵⁹.

⁵⁸ Bitner, *Wciąż jesień*, 42.

⁵⁹ Bitner, *Rak*, 152.

Bibliografia

- Androchowicz, Andrzej. „Dariusz Bitner”. W: *Pomeranica.pl. Encyklopedia Pomorza Zachodniego*. Dostęp 18.04.2025, https://pomeranica.pl/wiki/Dariusz_Bitner.
- Bereza, Henryk. *Epistoły*. Szczecin: Basil, 1998.
- Bereza, Henryk. „Ocalenie”. W: Dariusz Bitner, *Rak*, 5–8. Szczecin: Basil, 1998.
- Bieńczyk, Marek. *Rondo Wiatraczna*. Warszawa: Karakter, 2025.
- Bitner, Dariusz. „Andrzejewski i Borges”. *Baborak* 5 (1997): 2.
- Bitner, Dariusz. „Epistoła”. *Pogranicza* 6 (2006): 47–53.
- Bitner, Dariusz. *Książka*. Szczecin: Wydawnictwo Forma, 2006.
- Bitner, Dariusz. *Mała pornografia*. Szczecin: Basil, 2003.
- Bitner, Dariusz. *Mna. Chcę, żądam, rozkazuję III*. Szczecin: Basil, 2000.
- Bitner, Dariusz. *Ostatnia jesień przed zimą czyli koniec trylogii cynamonowej*. Szczecin: Książnica Pomorska, 2018.
- Bitner, Dariusz. *Piszę*. Warszawa: Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza, 2003.
- Bitner, Dariusz. „Spisek (40)”. *Twórczość* 5 (2023). Dostęp: 12.05.2025, <https://tworczość.com.pl/artykul/spisek-40/>.
- Bitner, Dariusz. *Trzy razy*. Warszawa: PIW, 1995.
- Bitner, Dariusz. *Wciąż jesień czyli inne majaki cynamonowe*. Szczecin: Print Group, 2016.
- Bugajski, Leszek. „Iskierka zgasa”. *Literatura* 5 (1983): 25.
- Czapliński, Przemysław. *Rozbieżne emancypacje. Przewodnik po prozie 1976–2020*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2024.
- „Czarna dziura lat osiemdziesiątych. O literaturze ostatniej dekady dyskutują: Jan Błoński, Tadeusz Nyczek, Jerzy Jastrzębski, Marian Stala”, oprac. Jerzy Pilch, *Tygodnik Powszechny* 13 (1990), 1: 4–5.
- Eco, Umberto. *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. Lesław Eustachiewicz i in. Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2008.
- Dzięgielewski, Andrzej. „Zapowiedź”. *Dziennik Ludowy* 146 (1981): 4.
- Gosk, Hanna. „Azyl”. *Miesięcznik Literacki* 8 (1983): 137–139.
- Gosk, Hanna. „«Józef Ptak nie chce być krawcem»”. *Miesięcznik Literacki* 61 (1982): 141–143.
- Groński, Ryszard Marek. „Dlaczego Bóg ukarał kobietę ciałem”. *Polityka* 44 (1982): 16.
- Justyński, Artur. „W oczekiwaniu na cynamonowy «Cud». Rozmowa z Dariuszem Bitnerem”. *Pryzmat Literacki* 4 (2023): 149–155.
- Kosiński, Krzysztof. *Wiwiskcja powszedniości. Studium wczesnej twórczości Marka Nowakowskiego (1957–1971)*. Warszawa: IPN, 2014.

- Krasucki, Eryk. „Koniec pewnego świata. «Kfazimodo» Dariusza Bitnera”. W: *Literatura w Szczecinie 1945–2015. Książki siedemdziesięciolecia*, red. Sławomir Iwasiów, Jerzy Madejski, Paweł Wolski, 291–321. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- Lizińczyk, Halina. *Córka organisty*. Szczecin: Książnica Pomorska, 2024.
- Madejski, Jerzy. „Mała teoria pisania”. *Pogranicza* 2 (1996): 124–128.
- Marks, Karol. *Pisma pomniejszych. Seria druga: Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, tłum. Leon Winiarski. Paryż: Librairie Ghio, 1889.
- Nowakowski, Marek. *Karnawał i post*. Warszawa: Iskry, 1990.
- Orski, Mieczysław. *A mury runęły. Książka o nowej literaturze*. Wrocław: Wydawnictwo Waław Bagiński, 1995.
- „Przecieranie oczu”, oprac. Leszek Żuliński. *Literatura* 5 (1991): 2–5.
- Radziwon, Marek. *Iwazkiewicz. Pisarz po katastrofie*. Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2010.
- Romaniuk, Radosław. *Inne życie. Biografia Jarosława Iwazkiewicza*, t. 1–2. Warszawa: Iskry, 2017.
- Romek, Zbigniew, Kamila Kamińska-Chełminiak, red. *Cenzura w PRL. Analiza zjawiska*. Warszawa: Aspra, 2019.
- Stefanowska, Zofia, Janusz Sławiński, red. *Dzieło literackie jako źródło historyczne*. Warszawa: Czytelnik, 1978.
- Szaruga, Leszek. „Gombrowicz dla gówniarzy”. *Przegląd Polityczny* 62–63 (2003): 192–193.
- Szaruga, Leszek. „Obok literatury. Spór o «Czarną dziurę lat osiemdziesiątych»”. *Tygodnik Powszechny* 18 (1990): 8.
- Śpiewak, Paweł. *Pamięć po komunizmie*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2005.
- Tyszkiewicz, Barbara. „Bitner Dariusz”. W: *Polscy pisarze i badacze literatury XX i XXI wieku*. IBL. Dostęp: 18.04.2025, <https://pisarzeibadacze.ibl.edu.pl/haslo/964/bitner-dariusz>.
- Walicki, Andrzej. *Polskie zmagania z wolnością*. Kraków: Universitas, 2000.
- Wiedemann, Adam, Piotr Czerniawski. *Końcówki. Henryk Bereza mówi*. Kraków: Korporacja Ha!art, 2010.

Can Dariusz Bitner interest “non-adjectivist” historians? Prolegomena based on notes in the margins of readings and conversations

Abstract

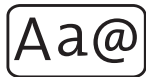
Dariusz Bitner’s writing and biography may seem of little interest to historians dealing with the last decades of the People’s Republic of Poland. The author did not come into conflict with the authorities of the time, he did not publish in “the second culture circuit”, his work was only rarely subject to censorship restrictions. He positioned himself as someone who was interested in literature, not politics, an authoress who stayed away from the bipolar environmental divide that emerged particularly after the imposition of martial law. Nevertheless, Bitner was part of the reality of the time; moreover, years later, in his texts he gave an interesting description of it, revisiting various situations, recalling the disputes and idiosyncrasies of the past. Today, it is an interesting resource for historians trying to better understand the era and cultural politics. Also to authors trying to adapt to the realities in multiple ways. The text is an attempt to reflect on the status of the writer who tried to stay out of politics, but found it difficult to find a relatively safe place in the midst of the historical storm, because politics became everything.

Keywords

Dariusz Bitner, cultural policy in communist Poland, literary discussions

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Eryk Krasucki, „Czy Dariusz Bitner może zaciekawić historyków «bezprzymiotnikowych»? Prolegomena na podstawie notatek na marginesach lektur i rozmów”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 141–163. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-11.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 165–177
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-12



DARIUSZ BITNER

MARTA SOBOLEWSKA*
Uniwersytet Szczeciński

Niewiadoma żuka. Analiza porównawcza opowiadań *Przemiana* autorstwa Dariusza Bitnera oraz Franza Kafki

Streszczenie

Artykuł stanowi analizę porównawczą i interpretację dwóch utworów literackich: klasycznego opowiadania *Przemiana* Franza Kafki oraz tekstu *Przemiana* autorstwa Dariusza Bitnera, pochodzącego z tomu *Bulgulula* (1996). Autorka artykułu umieszcza twórczość szczecińskiego pisarza w literackiej tradycji wysokiego modernizmu, szukając powiązań interpretacyjnych z innymi przedstawicielami epoki. W obu analizowanych opowiadaniach kluczową rolę odgrywa metafora przemiany człowieka w żuka, będąca jednocześnie literackim obrazem kryzysu tożsamości. Autorka w artykule dowodzi, że Dariusz Bitner podejmuje intertekstualną grę z Franzem Kafką i w sposób odmienny przedstawia problematykę ludzkiej tożsamości.

Słowa kluczowe

intertekstualność, opowiadanie, Dariusz Bitner, Franz Kafka, żuk, przemiana, Władimir Nabokov, Witold Gombrowicz

* Kontakt z autorką: marta.sobolewska@phd.usz.edu.pl; ORCID: 0000-0003-1634-7079.

Jak postrzega świat... żuk? Kontury możliwej odpowiedzi rozmywiają się od razu po postawieniu pytajnika. Wierzę, że zagubienie w tej abstrakcyjnej koncepcji wynika z dwóch powodów. Człowiek żukiem nie jest i do żuczyczych wyobrażeń klucza nie zdobędzie. Przynależność do królestwa zwierząt stanowi kategorię zbyt ogólną, by móc doszukiwać się podobieństw wśród tej zarysowanej pary organizmów. Przepaść anatomiczna zdaje się być zanadto głęboka – jak porównać ciepłe, miękkie i ludzkie ciało do chłodu bezkrwistego, chitynowego pancerza? Drugi z argumentów nie dotyczy już budowy, a odnosi się bezpośrednio do antropocentrycznej wizji świata. Niemożność bądź utrudnione próby przedostania się do myśli owadziej wynikają z atawistycznego lęku. Entomofobia kaleczy ludzką empatię, lecz jest umotywowana ewolucyjnie. Insekty w powszechnej ludzkiej percepcji gryzą, przenoszą choroby, pasożytują na ciele. Można powiedzieć, że w kulturze owad związany jest z tabu – funkcjonuje w ukryciu, odrzucony przed strach i obrzydzenie.

Celowo nie ukonkretniam postaci przytoczonego wcześniej żuka i przyznaję, że potraktowałam go szorstko. Posługuję się ogólnym obrazem i myślą nacechowaną uprzedzeniami głównie po to, by wzbudzić ciekawość. Żuk pozostaje w tym wywodzie niewiadomą – wyobrażeniem subiektywnym i symbolem pozostawionym do opisanie. Obiektem przeszkadzającym, a jednocześnie nęcącym i niezrozumiałym. Szum owadzych skrzydeł wytrąca ze stanu uwagi i przekierowuje zmysły na nowe pola spostrzeżeń.

Postać żuka doczekała się roli głównej w twórczości wybitnego przedstawiciela tradycji wysokiego modernizmu – Franza Kafki. Gregor Samsa do dziś jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych bohaterów Kafkowskich. Jego historia doczekała się wielu interpretacji, przeformułowań i wariacji – jedna z nich wyszła spod pióra szczecińskiego pisarza, Dariusza Bitnera. Opowiadanie *Przemiana*, wchodzące w skład tomu *Bulgulula*, stanowi bezpośrednią grę intertekstualną z Kafkowskim oryginałem. Spiętrzenie podobieństw rozpoczyna się od przejścia tytułu, aby później nadbudować się w warstwie narracyjnej. Los Grzegorza Samskiego zdaje się być podobny do życiorysu jego literackiego pierwowzoru – wybudzony z „niespokojnych snów”¹ przechodzi metamorfozę w bliżej nieokreślonego żuka. Szczeciński autor podejmuje jednak intelektualny dialog z Franzem Kafką, dekonstruuje kanoniczne opowiadanie, redukuje, zmienia, poddaje swoistym przekształceniom. Wykorzystuje trop narracyjny Kafki jako grunt do stworzenia historii o strukturze społecznej świata postmodernistycznego. Swoiste uaktualnienie *Przemiany* jest procesem literackim o charakterze interakcji transformującej². Opowiadanie Bitnera spełnia kryteria pisarskiej strategii naśladownictwa

¹ Dariusz Bitner, „Przemiana”, w: tegoż, *Bulgulula* (Szczecin: Wydawnictwo Basil, 1996), 23.

² Julia Kristeva, „Problemy struktury tekstu”, tłum. Wiktoria Krzemięń, *Pamiętnik Literacki* 4 (1972): 233–250.

tendencyjnego – jest aktywną kontynuacją spuścizny literackiej Kafki („mistrza”, „autoritetu”), ale poddaną modyfikacji w ramach aktualnych potrzeb estetycznych i programowych³. Stanowi suwerenną narrację, choć jawnie czerpie tropy, motywy i fragmenty ze swojego pierwowzoru. Przemiana we wspomnianego wcześniej żuka stanowi stałą, kulturową reprezentację strachu przed niewytłumaczalnym „niewiadomym”, które rozumiem jako abstrakcyjną formę wyobrażeń niedostępnych zmysłom. „Niewiadomym” jest wszystko to, co wzbudza niepokój, nęci i wykracza poza granice materialnego pojmowania rzeczywistości. Poszukiwanie „niewiadomego” jest tułaczką za odnalezieniem i próbą uporządkowania sensu. Wypada powołać się tu na słowa samego Dariusza Bitnera:

Jednym z wielkich zadań literatury jest oswojenie człowieka z niewiadomym. Przemiana w robaka jest niewiadomym, śmierć jest niewiadomym – przy odrobinie wysiłku można by prawdopodobnie udowodnić, że niewiadome to największy temat literatury. A jednocześnie literatura najmniej chciałaby o tym mówić⁴.

Oswojenie żuka należy w tym przypadku dokonać przez samozwańczą, literacką wiwisekcję, poprzez zanurzenie się w materię opowiadania, tropienie pozostawionego szlaku różnic i podobieństw. Interpretacja porównawcza dwóch *Przemian* przypomina pracę entomologa, przyszpilającego dwa spokrewnione gatunki owadów do drewnianej deski muzealnego eksponatu.

Rozpocznię w kluczu usystematyzowanego porządku, zatem od samego tytułu. Jak został opisany sam akt przemiany? Zarówno u Kafki, jak i Bitnera, źródło oraz przebieg przeistoczenia się młodego mężczyzny w owada pozostają nieznane. Czytelnik stoi przed faktem dokonany – leżącym na plecach żukiem (choć może powinien napisać: na chitynowym pancerzu). Rozbieżności fabularne pojawiają się już w trakcie inicjalnej sceny. Wpierw przytoczę obraz Kafkowski:

Gdy Gregor Samsa obudził się pewnego rana z niespokojnych snów, stwierdził, że zmienił się w łóżku w potwornego robaka. Leżał na grzbiecie twardym jak pancerz, a kiedy uniósł nieco głowę, widział swój sklepiony, brązowy, podzielony sztywnymi łukami brzuch, na którym ledwo mogła utrzymać się całkiem już ześlizgująca się kołdra. Liczne, w porównaniu z dawnymi rozmiarami żałośnie cienkie nogi migały mu bezradnie przed oczami⁵.

³ Stanisław Balbus, *Między stylami* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 1995), 262.

⁴ Culture.pl, dostęp 16.09.2025, <https://culture.pl/pl/tworca/dariusz-bitner>.

⁵ Franz Kafka, „Przemiana”, w: tegoż, *Opowieści i przypowieści*, tłum. Juliusz Kydryński (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2017), 127.

Uświadomienie sobie nagłej przemiany jest dla bohatera doświadczeniem poniżającym i gorszącym. Z powoli wyzwalającą się spod jarzma snu uwagą, przygląda się swojemu nowemu, potwornemu ciału. Określa jego twardość, kolor, porównuje rozmiar swoich lichych, licznych kończyn do utraconej, silnej i ludzkiej pary nóg. Nigdzie jednak nie pojawia się przejaw ukonkretnienia owadziej formy – na wyobrażenie żuka składają się jedynie przybliżenia, szczegóły, wzmianki, które mają na celu wzbudzić raczej poczucie obrzydzenia niż wywołać pełny obraz opisywanego stworzenia. Jak wygląda to u Bitnera?

Gdy Grzegorz Samski obudził się pewnego rana z niespokojnych snów, stwierdził, że zamienił się w łóżku w potwornego robaka. Leżał na plecach, to znaczy na grzbiecie twardym jak pancerz, przez chwilę przebierał bezradnie odnóżami, zaraz jednak dał spokój. Zapatrzył się w okno⁶.

Ujęcie żuka jest jeszcze skromniejsze niż w Kafkowskim pierwowzorze. Wydaje się, że bezradność bohatera przejawia się już nie w samym uzmysłowieniu aktu przemiany poprzez przyglądanie się swojej nowej, „potwornej” cielesności, lecz w braku emocjonalnej reakcji. Grzegorz w przeciwieństwie do Gregora nie przejmuje się zaniepokojeniem wyglądem i niezgrabnością swojej fizycznej formy. Podejmuje działanie, by natychmiast je porzucić, pozostając w komforcie sennego marazmu. Przystaje na robaczą bierność. U Kafki bohater stara się natomiast odnaleźć metodę walki z poczuciem absurdu:

powiedział sobie wreszcie i najrozsądniej będzie zrobić wszystko, byle tylko przy najbliższej sposobności z łóżka się uwolnić. (...) I przez chwilę leżał spokojnie, wstrzymując oddech, jakby od pełnej ciszy oczekiwał powrotu rzeczywistych i zrozumiałych stosunków. (...) I teraz starał się o to, by całkowicie i równomiernie wykołysać z łóżka swe ciało w całej jego długości. (...) Gregor przez te rozważania, niż skutek istotnej decyzji, całą siłą wyleciał z łóżka⁷.

Ruch kołysania się staje się nie tylko desperacką próbą wydostania się z łóżka, lecz także eksperymentalną formą nadania sprawczości owadziemu ciału. Gregor zrasta się z nową tożsamością w tragicznym uwikłaniu godności ludzkiej z domniemanym doświadczeniem świata przez żuka. Powróć do Bitnera:

⁶ Bitner, „Przemiana”, 23.

⁷ Kafka, „Przemiana”, 127–129.

Minęło pół godziny i Grzegorz pomyślał, że jednak powinien wstać. Znow puścił odnóża w ruch, zaczął się wiercić, próbował rozkołysać na boki – lecz nadaremnie. Kilka razy widział takiego, jakim był teraz, robaka na grzbiecie i dobrze wiedział, że nigdy nie udało mu się wstać bez niczyjej pomocy⁸.

Grzegorz znow podejmuje działanie bez żadnego skutku. Odwołuje się do źródła pamięci, przywołując reminiscencje swoich pobratymców. Wie, że bez ludzkiej pomocy nie zdoła przewrócić się na bok, zbliżając się coraz bardziej do zasad anatomii owadziej.

Moim zadaniem nie jest przesłedzenie krok po kroku obydwu opowiadań (choć nadal jest to metaforyczna praca ze szpilką i operacja na szczególe), jednak od samego początku da się zauważyć znaczące różnice – Bitner stawia na formę krótszą, dosadniejszą i szcztakową w opisie. Sam motyw metamorfozy został inaczej zrealizowany. Zdehumanizowany status tożsamości Gregora i Grzegorza wydaje się w podobnej mierze absurdalny. U Kafkowskiego bohatera jednak od samego początku występuje bunt (jak się okaże w dalszej części opowiadania – niestety bezcelowy i bezsensowny) wobec zastanej sytuacji. Dezintegrację „ja” można przedstawić jako uwięzienie ludzkiej duszy w zwierzęcym/owadzim ciele. Gregor próbuje nawiązać kontakt z pozostałymi członkami rodziny dzięki mowie (niestety nie zdaje sobie sprawy, że jest niemy), ma w sobie poczucie obowiązku wobec pracy i ludzkie emocje. Korzysta z owadziego ciała nieporadnie – wciąż naraża się na ból, początkowo uszkadza nóżkę, następnie wielokrotnie upada, objając grzbiet. Odrzucenie przez domowników z ciężarem, jakby jego pozostała, antropocentryczna godność uniemożliwiła mu pogodzenie się z transformacją obrzydliwego żuka. Ostateczne odczłowieczenie następuje w chwili jego śmierci, wywołanej przez zaniedbaną ranę po uderzeniu jabłkiem w chitynowy pancerzyk – wraz z utratą świadomości zdycha jak robak, pozostawiony w kącie. Martwe ciało zostaje wyrzucone bez specjalnego obrządku przez gospozię:

Wkrótce odkrył, że już w ogóle nie może się poruszyć. (...) Ledwie już czuł zgniłe jabłko tkwiące w grzbiecie i rozognione ciało wokół niego, całe pokryte miękkim kurzem. O rodzinie myślał znowu ze wzruszeniem i miłością. Jeszcze niemal bardziej niż siostra przekonany był o tym, że powinien zniknąć. (...) Przeżył jeszcze pierwszy brzask świtu za oknami. Potem bezwolnie opuścił nisko głowę i ostatni, słaby oddech wypłynął z jego nozdrzy⁹.

⁸ Bitner, „Przemiana”, 23.

⁹ Kafka, „Przemiana”, 181.

Dariusz Bitner podchodzi w odmienny sposób do konstruowania metaforycznej opowieści o tragicznej egzystencji indywiduum, człowieku odrzuconym. Przenosi ponadczasowy motyw przemiany w żuka na realia polskie. Czerpiąc z oryginału, opisuje strukturę społeczeństwa na przykładzie jego najmniejszej komórki – rodziny i zestawionego w kontrze syna. Grzegorz już przed samym doświadczeniem transformacji był przez rodzinę wyszydzany, obrażany, pogrążony w rozpacz i bezradności. Przyjęcie owadziej percepcji jednocześnie umacnia w poczuciu żalności, a także otwiera na przyjęcie świadomej perspektywy:

Dopiero teraz zrozumiał, że wykorzystywali go, traktowali jak pożyteczne zwierzę robocze, któremu wydzielono boks, aby mogło się dostatecznie zregenerować po całodniowej harówce. Oni mnie wcale nie kochali – pomyślał. – Tylko potrzebowali mnie, po prostu¹⁰.

Bohater Bitnera w odróżnieniu od swojego Kafkowskiego pierwowzoru nie odczuwa jednak przywiązania, nie mówiąc już o miłości. Afekt obrzydzenia u Bitnera zmienia trajektorię – nie jest już skierowane na owada, a na same relacje rodzinne. To matka, ojciec i siostra wywołują uczucie wstrętu i nienawiści. Wydaje się, że u szczecińskiego autora następuje specyficzna integracja tożsamości ludzkiej i ciała owada. Fizyczność owada nie usidla, lecz wyzwala psychikę bohatera:

Grzegorz poczuł się zadowolony. Po raz pierwszy od wielu lat. To tylko utwierdziło go w przekonaniu, że przemiana w robaka, tak nagła i niezwykła, była najlepszą rzeczą jaką mogła go spotkać¹¹.

Akceptacja cielesności owadziej jawi się jako proces dwuetapowy. Początkowo wynika z pierwotnej depresji i cynizmu bohatera, który nie ma wewnętrznej siły, by postawić się transformacji. Godzi się na śmierć w postaci maluczkiego żuczka przewróconego na grzbiet. Zmiana postawy następuje wraz z atakiem muchy. Jak już wspominałam, przemiana Grzegorza obejmuje także jego psychikę. W swojej wyobraźni twórczej Bitner próbuje zrekonstruować percepcję owadzią i obdarza swojego bohatera wyczuwaniem „z zewnątrz”¹². W perspektywie narracyjnej rozszerza się pojmowanie przestrzeni – humanoidalny żuk inaczej postrzega otaczający go świat i przebywające w nim obiekty, z większą precyzją i dokładnością, możliwościami niedostępnymi dla ludzkiego oka. Wspomnianą muchę, która ochoczo przystępuje

¹⁰ Bitner, „Przemiana”, 24.

¹¹ Tamże, 25.

¹² Tamże, 24.

do rozrywania jego wnętrzości, zaczyna postrzegać jako ofiarę, kierując się czystym, zwierzęcym instynktem:

Unieruchomił ją bez trudu. I powoli, nie emocjonując się i nie wkładając w to już prawie żadnego wysiłku – zmiażdżył ją, tak zawieszoną gdzieś z półtora metra pod sufitem. Z ulgą. Z przyjemnością. Musza krew podziałała na rozoraną przestrzeń jak balsam. Ból ustał nieomal od razu¹³.

Wspomnienie przelanej krwi muchy wybrzmiewa w końcowej scenie opowiadania, podczas której, w przeciwieństwie do Kafkowskiego oryginału, dochodzi do konfrontacji z rodzicami bohatera. Reakcją na fizyczny ból (pojmowany owadzim ciałem, zamienną ludzką reakcją byłyby tu rozpacz i wstyd) wywołany wtargnięciem do pokoju dwóch „kolosów z kamienia”¹⁴ jest groteskowa walka. Grzegorz wyobraża sobie, że za pomocą pozacielesnej mocy łapie swoich rodziców i ich miażdży. W konsekwencji jednak zamiast kupy mięsa, widzi deliryczne wyobrażenie matki jako „olbrzymiego kraba, połyskującego niklem”¹⁵ i ojca w postaci „ogromnego silnika dwusuwowego”¹⁶ z ogromnym świdrem, wydzielającego czarny dym. Przedstawienie rodziców jawi się jako ostateczna halucynacja. Walka z prymitywnymi, mechanicznymi tworem stawia Grzegorza w roli przegranego – tępe ostrze ojca zbliża się do jego serca. Przeciwwstawienie się rodzicom przypieczętowanie tragiczny los bohatera, który w przemianie w owada szukał ostatniej formy przewartościowania nadziei. Grzegorz umiera. Zostaje usztywniony w marazmie rzeczywistości, nie dopuszczając do siebie już żadnej myśli.

Po częściowej rekonstrukcji fabularnej pozwolę sobie jeszcze raz zadać to pytanie, którego echo wybrzmiewa przez cały mój wywód – czym jest zatem tytułowa przemiana w opowiadaniu Bitnera? Wydaje mi się, że odmiennie do Franza Kafki, szczeciński pisarz zachowuje pozorny charakter transformacji w owada. Kafka operuje „niewiadomym” w postaci rozbudowanej narracji, wrzuceniu bohatera w sytuację absurdu. Kafkowski absurd wystawia opisywaną rzeczywistość na jego skażony dotyk, który powoli dezintegruje cały zastany porządek. Bitner natomiast snuje narrację oniryczną. Przejście bohatera w insekta jest rozbudowaną fantazją o przemoc, ukrytą w podświadomości niezgodą wydarzenia rzeczywiste. W Bitnerowskiej *Przemianie* najważniejszym tematem jest opozycja – wynaturzony, opresyjny świat kontra rola, którą człowiek musi przybrać, aby sprostać społecznym oczekiwaniom.

¹³ Tamże, 25.

¹⁴ Tamże, 27.

¹⁵ Tamże, 28.

¹⁶ Tamże, 28.

Metamorfoza w robaka pozwala na odcięcie się i ucieczkę od wymagań rodziny. Owad przestaje obrzydzać – wstręt budzi materia organiczna, zmieniona w potworny, odczłowieczony motłoch maszyn.

Czym bądź kim jest postać żuka? Bitner nie snuje entomologicznej fantazji, lecz jak starałam się pokazać, wykorzystuje byt owadzi do podjęcia problemu kondycji ludzkiej we współczesnym świecie. Przepisuje Kafkowskiego oryginał, gdzie wszelkie jego przekształcenia można odczytywać jako świadomy zamiar dialogu z modernistyczną literaturą i przedstawieniom „niewiadomego”. Granica między sferą ludzką a zwierzęcą oparta jest na poszukiwaniu sensu, jak i tożsamości. Schwywanie Bitnerowskiego żuka jest próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie, czym charakteryzuje się relacja człowieka z jego zwierzęcym *alter ego*. Bitner świadomie wchodzi w świat modernistycznej, nowej wrażliwości językowej, gdzie pojęcie „brakującego słowa” wyznacza granicę literatury nowoczesnej. W *Przemianie* odwzoruje oddziaływanie dwóch podstawowych procesów – odrodzenia indywidualizmu i kryzysu podmiotu¹⁷. Grzegorz Samski tym samym spełnia podstawowe cechy Bitnerowskiego bohatera:

Bitner powołuje do życia narratorów-magików, bawiących się w kreowanie pojawiających się i znikających światów; prestidigitatorów, żonglujących słowami, cytatami, ideami i konwencjami; klaunów, czyniących z własnych ułomności przedmiot śmiechu. Przepelnione okrucieństwem historie, mizantropijne refleksje i pesymistyczne diagnozy stają się żetonami w narracyjnej grze. Nieskrępowana inwencja dokonuje bezustannych przetasowań i zmienia reguły samej gry¹⁸.

Powróć jednak do scharakteryzowania napiętej sytuacji tożsamości gatunkowej. Cenne wydaje się spostrzeżenie Vladimira Nabokova, który w interpretacji *Przemiany* Kafki przyjmuje pozycję entomologa (choć zajmował się na co dzień lepidopterologią) i wykorzystuje swoją wiedzę z zakresu zoologii. Rozpoznanie Nabokova jest jasne – wykorzystanie opisu anatomicznego Gregora Samsy do skonkretyzowania gatunku owada kaleczy wymowę opowiadania¹⁹. Badacz zwraca uwagę, że jedyną pewną rzeczą, którą można założyć o tożsamości bohatera, jest przynależność do grupy stawonogów – przyjęcie wykładni, że „licznych nówek” jest akurat sześć jak u owadów, to kwestia komentatora. Zwrot ku szczegółowi jest w tym przypadku o tyle ważny, o ile zwraca uwagę na to, że powierzchowność Gregora Samsy stanowi ogólne

¹⁷ Ryszard Nycz, *Język modernizmu* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013), 92.

¹⁸ Jerzy Franczak, „Fikcja jako źródło cierpień. O prozie Dariusza Bitnera”, *Tekstualia 2* (2008), 13: 72.

¹⁹ Vladimir Nabokov, „Przemiana”, w: tegoż, *Wykłady o literaturze*, tłum. Zbigniew Batko (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2000), 333–336.

wcielenie insekta. Mieszanina cech anatomicznych różnych gatunków składa się na obrazy Żuka, Chrząszcza, Robaka – w języku niemieckim reprezentuje je słowo „der Käfer”, które w tym przypadku należy odczytać jako zniekształcenie nazwiska samego Franza Kafki. Należy jednak uwzględnić, że w niemieckojęzycznym oryginale pojawia się wyraz „der Mistkäfer”²⁰, które w wolnym tłumaczeniu oznacza żuka gnojnarza. Jest to jednak określenie użyte raz przez posługaczkę. Kafka w samym opisie zmienionej formy fizycznej Gregora Samsy używa wyrażenia „ungeheuren Ungeziefer”²¹, które można przetłumaczyć jako „potworny owad”. Opisywany insekt nie został skwalifikowany gatunkowo. Reprezentuje raczej ogólne pojęcie robactwa – niesprecyzowanego szkodnika, kojarzącego się z czymś wstrętnym, brudnym, odstrasającym. Kafka był świadomy ograniczeń języka artystycznego – z tego przekonania wynika zniekształcenie i swoista metamorfoza kluczowej metafory tekstu. Niepokojącym dla czytelnika nie jest sam obraz żuka czy obraz człowieka jako szkodnika, ale niedookreśloność i niestabilność formy fizycznej Gregora Samsy²². Bohater zmienia się w owada, ale zachowuje część pierwotnej formy ludzkiej. Akt przemiany jawi się jako zdarzenie fantastyczne, sprzeczne z realistyczną linią narracyjną opowiadania, lecz jednocześnie inni bohaterowie są w stanie rozpoznać tożsamość Samsy (oczywiście wykazując różne reakcje na zastaną okoliczność). Kafka dekonstruuje binarną opozycję ludzkie/nie-ludzkie, implikując w umyśle Samsy sprzeczne elementy dwóch stanów istnienia²³. W tym sensie więź praskiego literata ze zwierzętami jest szczególnie. W swoim literackim dorobku wielokrotnego odwołuje się do postaci ze świata fauny – obdarza je wybiórczo cechami ludzkimi, czasem całkowicie je antropomorfizuje bądź sam wpisuje w ich byt część swojej tożsamości. Plasuje się w przestrzeni „pomiędzy”, gdzie człowiek upodabnia się do zwierzęcia. Piotr Bogalecki nazywa ten proces „zwierzeniem się”²⁴. „Zewwierzenie się” jest figurą depersonalizującą, określeniem nacechowanym pejoratywnie, gdzie Kafkowskie „zwierzenie się” polega na wyjściu z kondycji ludzkiej jako specyficznym doświadczeniu zwierzęcej wolności. *Przemianę* można odczytywać jako wspólne pole dla historii o wyobcowaniu Gregora i emanacji pragnienia samego Kafki o wpisaniu swojej tożsamości w byt nie-ludzki, gdzie obydwie interpretacje nie stają się sprzeczne.

²⁰ Franz Kafka, *Die Verwandlung* (Frankfurt: Insel-Verlag, 1962), 56.

²¹ Tamże, 5.

²² Stanley Concord, „Metamorphosis of the Metaphor”, w: *Franz Kafka's The Metamorphosis*, red. Harold Bloom (New York: Chelsea House Publishers, 1988), 45.

²³ Naama Harel, *Kafka's Zoopoetics. Beyond the Human-Animal Barrier* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2020), 36.

²⁴ Piotr Bogalecki, „Zwierzenie – Kafka i Schelling”, w: *Podwójny agent. Portrety Kafki*, red. Mariusz Jochemczyk, Zbigniew Kadłubek, Miłosz Piotrowiak (Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, 2012), 115.

Dalszą podporą dla argumentacji wykazującej ukrywanie swojego „ja” w dziełach literackich, jest kontynuacja onomastycznych rozważań – nazwisko *Samsa* zawiera w sobie tyle samo liter co *Kafka*. Intymność *Przemiany* polega nie tylko na przedstawieniu wyobcowania Gregora, lecz na transgresyjnym przedłużeniu tożsamości samego Franza. Zacytuję tu jeden z aforyzmów nakreślonych w *Zürau*:

Klatka poszła szukać ptaka²⁵.

W *Przemianie* metamorfozie ulega sam autor, pozostając w tragicznym splocie pragnienia wolności i udręki społecznego odizolowania. Przeistoczenie w żuka nosi na sobie rys samoświadomego smutku i żalu. Rzecz ma się podobnie w przypadku zautonomizowanej klatki, która niczym demiurg sama wyrusza na złapanie ptaka – można jedynie podejrzewać, że łupem stanie się czeska *kavka*, przedstawicielka rodziny krukowatych²⁶.

Powiązanie Bitnera z tradycją literacką wysokiego modernizmu skłania do odnajdywania skojarzeń w twórczości polskich pisarzy z tego okresu. Za przykład mogą posłużyć zapiski z *Dziennika* Witolda Gombrowicza, w którym autor odnosi się do problematyki zwierzęcej. Skojarzenie pisarza o postawie wyraźnie antropocentrycznej z omawianym obszarem interpretacyjnym może wydawać się działaniem płonnym, lecz jak wykazał Włodzimierz Bolecki, konstruując drobiazgowo i wnikliwie *Bestarium*, stosunki Gombrowicza ze zwierzętami są znaczące. Szczególnie interesuje mnie zapis samotności konających żuków:

Żuki jakieś – nie wiem, jak je nazwać – pracowicie snuły się po tej pustyni w celach niewiadomych. I jeden z nich, nie dalej niż na odległość mojej ręki, leżał do góry nogami. Wiatr go przewrócił. Słońce piekło mu brzuch, co zapewne było wyjątkowo nieprzyjemne zważywszy, że ten brzuch zwykł zawsze pozostawać w cieniu – leżał przebijając łąpkami i wiadomo było, że nic innego mu nie pozostaje jak tylko to monotonne i rozpaczliwe przebijanie łąpkami – i już omdlewał, po wielu może godzinach, już konał. Ja, olbrzym, niedostępny mu swoim ogromem, który to ogrom czynił mnie dla niego nieobecny – przyglądałem się temu machaniu... i, wyciągnąwszy rękę, wydobyłem go z kaźni. Ruszył naprzód, przywrócony jednej sekundzie życia. Zaledwie to uczyniłem, ujrzałem trochę dalej identycznego żuka, w identycznym położeniu. (...) Uszczęśliwiłeś jednego, drugi ma się męczyć? Wziąłem patyk, wyciągnąłem rękę – uratowałem. (...) Gdybyż pomiędzy nim a tymi, których wybawiłem, była jakaś **granica**, coś co mogłoby mnie upoważnić

²⁵ Franz Kafka, *Aforyzmy z Züräu*, tłum. Artur Szlosarek (Kraków: Wydawnictwo EMG, 2017), 28.

²⁶ Hasło: „Zwierzęta”, w: Richard T. Gray, Ruth V. Gross, Rolf J. Goebel, Clayton Koelb, *Franz Kafka. Encyklopedia*, tłum. Jolanta Kozak (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2017), 403–405.

mnie do zaprzestania – ale właśnie nie było nic (...) Aż wreszcie dokonało się we mnie załamanie (...) A żuk, ten żuk, **na którym przerwałem**, pozostał wymachując łapkami (co właściwie było mi już obojętne, jak gdybym zraził się do tej zabawy – ale wiedziałem, że ta obojętność jest mi narzucona przez okoliczności i niosłem ją w sobie, jak rzecz obcą)²⁷.

Przywołany przeze mnie dość spory fragment doskonale prezentuje postawę Gombrowicza wobec zwierząt. W opisie plaży pokrytej przewróconymi żukami najważniejsza jest zmiana optyki – to „olbrzym” wyznacza granicę autonomiczności podmiotu. Jest to walka jedynie samego Gombrowicza, zarówno zewnętrzna jeśli chodzi o ratunek konających owadów, jak i wewnętrzna, skupiająca się na jego moralnych zasadach i ludzkiej organizacji rzeczywistości. W przeciwieństwie do Kafki przywołany pisarz wyznacza wyraźną granicę w sferze relacji człowieka i zwierzęcia. Nie zachodzi tu żaden dialog między bytem nie-ludzkim, człowiek nie staje się „podobnym do” – raczej „różnym od”. Gombrowicz posługuje się zwierzętami do wyrażenia własnej problematyki, aby skonkretyzować „formę” człowieka i ukazać różne oblicza, jakie może przybierać jego sumienie²⁸. W tym obrazie żuki (co warto wskazać, także niezidentyfikowane gatunkowo) zaledwie „wymachują łapkami”. Wygrywa ludzka obojętność, a raczej – tożsamość.

W przedstawionej dynamice powiązań i realizacji motywu żuka na wybranych przykładach dzieł modernistycznych znów zasieje ziarno niepewności – do której wykładni zbliża się więc Bitner? W postawionej przeze mnie tezie interpretacyjnej dowodzę, że szczeciński autor jako grunt opowiadania bierze narrację Kafki i ją różnorodnie przekształca. Nagła metamorfoza w żuka wydaje się tożsama. Tym, co zbliża jednak Bitnera do postawy Gombrowicza i stosownie oddala od transgresyjnej tożsamości Kafki, jest umieszczenie Gregora Samskiego zaledwie w kostiumie owada. Jak starałam się wykazać, *Przemiana* Bitnera oscyluje w estetyce jawy i snu. Nie dochodzi tu do realnego przeobrażenia tożsamości. Żuk jest potraktowany instrumentalnie, nie przekracza granicy świata fantazji i świata realnego. Gregor Samski przed oczami odgrywa wspomnienie żuka leżącego na plecach i niczym Gombrowicz biegnący po plaży, formułuje rozważania o swoim **ludzkim** losie. Kreuje owadzią tożsamość w sferze imaginacji przez soczewkę różnicującą ludzkie i nie-ludzkie doświadczenia. Można wręcz powiedzieć, że u Bitnera cały ontologiczny ciężar przemiany skierowany jest na postać rodziców, którzy symbolizują zmechanizowanie i odczłowieczenie współczesnego świata, powolną degradację uczuć w najmniejszej jednostce społecznej jaką jest rodzina.

²⁷ Witold Gombrowicz, *Dziennik. 1953–1969* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018), 384–386.

²⁸ Włodzimierz Bolecki, *Jak zachować się wobec krowy? (Wstęp do bestiariusz Witolda Gombrowicza)*, w: Witold Gombrowicz, *Bestiariusz*, wstęp, wybór, układ Włodzimierz Bolecki (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004), 16–17.

Literacka tradycja modernistyczna nie podaje odpowiedzi na „niewiadome” – obleka je jedynie w pozór sensu. Mój wzrok koncentruje się na tytułowym słowie całego zbioru. *Bulgulula* przypomina nieustannie powtarzaną i przekręcaną frazę Leona z *Kosmosu* Witolda Gombrowicza: „bemborgowanie bemborgiem w berg”. Pozornie obydwie sformułowania nie znaczą, jakby były tylko ciągiem nieświadomych wyrażen onomatopeicznych. Wydaje się jednak, że zarówno „berg”, jak i „bulgululę” można odczytać jako pograżanie się we własnym wszechświecie wyobrażeń. Wedle zdania przywoływanego już tu Boleckiego „berg” znaczy coś jeszcze – jest wyimkiem z adresu domu Zygmunta Freuda, który mieścił się przy ulicy Berggasse 19²⁹. Bulgotanie „bulgululi” rozprasza dotychczasowe pojmowanie rzeczywistości – tak samo jak zgrzytanie owadzich odnóży.

Bibliografia

- Balbus, Stanisław. *Między stylami*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 1993.
- Bitner, Dariusz. „Przemiana”. W: tegoż, *Bulgulula*, 23–28. Szczecin: Wydawnictwo Basil, 1996.
- Bogalecki, Piotr. „Zwierzenie – Kafka i Schelling”. W: *Podwójny agent. Portrety Kafki*, red. Mariusz Jochemczyk, Zbigniew Kadłubek, Miłosz Piotrowiak, 90–118. Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, 2012.
- Bolecki, Włodzimierz. „Jak zachować się wobec krowy? (Wstęp do bestiarium Witolda Gombrowicza)”. W: Witold Gombrowicz, *Bestiarium*, wstęp, wybór, układ Włodzimierz Bolecki, 7–18. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.
- Bolecki, Włodzimierz. „Tajemnica Kosmosu”. W: *Jan Błoński i literatura XX wieku*, red. Małgorzata Sugiera, Ryszard Nycz, 281–283. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, 2002.
- Concord, Stanley. „Metamorphosis of the Metaphor”. W: *Franz Kafka's The Metamorphosis*, red. Harold Bloom. New York: Chelsea House Publishers, 1988.
- Culture.pl, dostęp 16.09.2025, <https://culture.pl/pl/tworca/dariusz-bitner>.
- Franczak, Jerzy. „Fikcja jako źródło cierpień. O prozie Dariusza Bitnera”. *Tekstualia 2*, (2008), 13: 69–86.
- Gombrowicz, Witold. *Bestiarium*, wstęp, wybór, układ Włodzimierz Bolecki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.
- Gombrowicz, Witold. *Dziennik. 1953-1969*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.

²⁹ Włodzimierz Bolecki, *Tajemnica Kosmosu*, w: *Jan Błoński i literatura XX wieku*, red. Małgorzata Sugiera, Ryszard Nycz (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, 2002), 282.

- Hasło: „Zwierzęta”. W: Richard T. Gray, Ruth V. Gross, Rolf J. Goebel, Clayton Koelb, *Franz Kafka. Encyklopedia*. Tłum. Jolanta Kozak, 403–405. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2017.
- Harel, Naama. *Kafka's Zoopoetics. Beyond the Human-Animal Barrier*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2020.
- Kafka, Franz. *Die Verwandlung*. Frankfurt: Insel-Verlag, 1962.
- Kafka, Franz. „Przemiana”. W: tegoż, *Franz Kafka. Opowieści i przypowieści*. Tłum. Juliusz Kydryński, 127–186. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2017.
- Kristeva, Julia. „Problemy strukturyzowania tekstu”. Tłum. Wiktoria Krzemień. *Pamiętnik Literacki* 4 (1972): 233–250.
- Nabokov, Vladimir. „Przemiana”. W: tegoż, *Wykłady o literaturze*. Tłum. Zbigniew Batko, 326–363. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2000.
- Nycz, Ryszard. *Język modernizmu*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013).

The Beetle. A Mystery. Comparative analysis of short stories: Przemiana by Dariusz Bitner and The Metamorphosis by Franz Kafka

Abstract

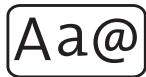
The paper is comparative analysis and interpretation of two narrative texts: classic short story *The Metamorphosis* by Franz Kafka and *Przemiana* by Dariusz Bitner, from the volume *Bulgulula* (1996). The author of the article proves that Dariusz Bitner follows a tradition of high modernism. She seeks interpretative connections with other representatives of this literature movement. In both of the analysed short stories, the metaphor of the transformation of a man into an insect (a beetle), which is also a literary image of an identity crisis, plays a key role. The author proves in the article that Dariusz Bitner undertakes an intertextual game with Franz Kafka and presents the issue of human identity in a different way.

Keywords

intertextuality, short story, Dariusz Bitner, Franz Kafka, beetle/insect, metamorphosis, Vladimir Nabokov, Witold Gombrowicz

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

Marta Sobolewska, „Niewiadoma żuka. Analiza porównawcza opowiadań *Przemiana* autorstwa Dariusza Bitnera oraz *Przemiana* Franza Kafki”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 165–177.
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-12.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 179–190
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-13



BIOGRAFIE MÓWIONE

My, dzieci z Głębokiego.
Z Leszkiem Szarugą (Aleksandrem Wirpszą)
rozmawiają Piotr Krupiński i Mariusz Strzeżek.
Szczecin, 14.09.2023

L.S.: Ty, Piotrze, spytałeś o Głębokie? To jest dla mnie, w mojej biografii, miejsce jedno z centralnych, tak jak mówi się zwykle, że to raj utracony, to jest raj dzieciństwa. Cały czas mam w głowie takie określenie, którym posługiwali się moi rodzice, zwłaszcza moja mama, w takiej komitywie z Jerzym Andrzejewskim, z Osmańczykiem, czyli ludźmi z Głębokiego – takie hasło: „My biedni ludzie z Głębokiego”. Bo rzeczywiście bogaci oni wszyscy nie byli wbrew pozorom. Utrzymanie tego wszystkiego kosztowało. Miejscowość ówczesnie znajdowała się gdzieś na krańcach świata. Z autobusem raz dziennie jeżdżącym albo niejeżdżącym do Szczecina. Bo to dzisiaj jest Szczecin, ale wtedy to żaden Szczecin nie był. Drałowało się... do przystanku tramwajowego to się szło za koszary. Przecież to był kawał drogi. Z siatami, ze wszystkim. Ludzie nie mieli samochodów, takich rzeczy, trzeba było pieszo zrobić, z plecakami na grzbiecie i z siatami w łapach. Te biedne kobiety dostarczały do domu aprowizację pełną. No trafili rzeczywiście jak podarunek od Boga po tej wojnie. Co prawda wszystko swoje potracili, ale podostawali wille z pełnym wyposażeniem. Wszystko było – meble, sztuce, talerze, zastawa, wszystko, co chciałeś. Sady, powiedzmy, takie sady wokół willi, no, ale zawsze owoce. Ja do końca życia będę pamiętał. Wiśni do dzisiaj nie zjem (śmiejch). Bo ta bieda była taka, że wiśnie były przez długi okres, powiedzmy miesiąc–półtora miesiąca podstawą pożywienia. Zupa wiśniowa, kompot wiśniowy, pierogi z wiśniami, Boże jedyny, wiśnie, one mi uszami wychodziły po prostu. To było jednak fajne, ponieważ jakieś jabłonki były, jakieś porzeczki, i to we wszystkich trzech kolorach, ci Niemcy potrafili dobrze zagospodarować te ogrody i one takie po nich pozostały. Klomby z kwiatami. Piękna aleja topolowa koło domu.

Taka, naprawdę to było coś, co wybijało się... Garaż obok, co prawda niesłużący do trzymania samochodu (śmiejch), bo tego nie było, natomiast fajna rzecz po prostu. I jednocześnie to było takie miejsce dla mnie, dla moich przeżyć, że ciągle się pojawiali jacyś nowi ludzie. Obok Wiktora Woroszyńskiego, który mieszkał naprzeciwko, obok Jerzego Andrzejewskiego, który był dwa-trzy domy obok, czy Osmańczyka, zanim wyjechał do Warszawy ze swoją córką, która niestety już też nie żyje, podobnie jak Agnieszka Andrzejewska, no, z dzieci z Głębokiego zostało nas chyba tylko dwóch, znaczy syn Andrzejewskiego i ja. A reszta już jest u Pana Boga, za rodzicami swoimi powędrowali. To była taka mała minikolonia literacka, takie powiedzmy pseudo-Pieriediełkino, taka próba stworzenia tutaj w Szczecinie kolonii, która miała polonizować miasto. To założenie władz szczecińskich było takie, że oni tutaj stworzą takie gniazdo polskości. Ściągali malarzy, ściągali właśnie pisarzy... Jaś Papuga – świetny reporter, czy też gdzieś przez jakiś czas migoczący w pobliżu Gałczyński (śmiejch), postaci, które obrosły tutaj legendami, anegdotami...

P.K.: Najmocniejsza oczywiście dotyczy autora *Zielonej Gęsi*, „Gałczyński – poeta szczeciński...”

L.S.: Z tym, że on był króciutko właśnie, on był krótko tutaj niezwykle. Natomiast Andrzejewski, no!, Andrzejewski, to napisał jedną z takich książek, która jest fundamentalną książką socrealizmu – *Partia i twórczość pisarza*¹. To tutaj powstawało, te wszystkie jego dzienniki... Wszystko takie socrealistyczne. On wówczas dostał... rzeczywiście mu się przełamało w głowie coś. Z tym, że szybko zaczął z tego wychodzić. Już *Wielki lament papierowej głowy*², chyba tak to się nazywało, to już jest taka próba zrozumienia, w co wdepnąłem. Ale on miał zawsze potrzebę jakiejś wiary, czy to *Lad serca* przed wojną, czy ten socrealizm i socjalizm po wojnie, to wynikało jakby z takiej konstrukcji psychicznej.

P.K.: Leszku, i chyba te pierwsze „odwilżowe” opowiadania – *Złoty lis*³, jeśli dobrze pamiętam – pojawiają się już w korespondencji twojego ojca z Różewiczem. To opowiadanie było szokiem dla środowisk znających Andrzejewskiego.

L.S.: Nie tylko dla środowiska. To było wyjście poza normę. To było złamanie norm, a wtedy ich przestrzegano niesłychanie. Jak się czyta krytykę z tamtego czasu, to to widać przecież. Wyraźnie. Nie wiem, czy Kierczyńska na ten temat się wypowiadała, ale jakby się

¹ Zob. Jerzy Andrzejewski, *Partia i twórczość pisarza* (Warszawa: „Czytelnik”, 1952).

² Zob. Jerzy Andrzejewski, „Wielki lament papierowej głowy”, w: tegoż, *Niby gaj. Opowiadania 1933–1958* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967).

³ Jerzy Andrzejewski, „Złoty lis”, w: tegoż, *Złoty lis* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1955); por. Jerzy Smulski, „Prawo do fantazji. (O «Złotym lisie» Jerzego Andrzejewskiego)”, w: tegoż, *Pękanie lodów* (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1995).

wypowiedziała (śmiech), to by to zgniotła po prostu. Jak pluskwę. Natomiast, oczywiście, *Złoty lis* był takim wyjściem poza realizm. Powiedzmy sobie – w tym całym środowisku to kobiety były w porządku. Znaczą one nie dostawały żadnego szału (śmiech). Matka zawsze była zdystansowana wobec tego wszystkiego. Marysia Andrzejewska też miała to po prostu w głębokiej pogardzie, chociaż bardzo kochała męża i dzieci (śmiech). I one trzymały jakby taką gardę, dzięki której ci ludzie wychodzili cało z tego wszystkiego. Osmańczyk miał bardziej skomplikowaną sytuację, bo miał żonę Niemkę, więc zaraz po wojnie to nie było wygodne. Znaczą wygodne-niewygodne, no, po prostu żył jak człowiek, ale, był podatny na naciski, powiedzmy sobie, a poza tym zawsze był tym specjalistą od Niemiec, więc jego dość szybko wyłuskano z tego Głębokiego do Warszawy. Potem jakąś karierę dyplomatyczną robił, w ONZ zdaje się skończył.

P.K.: Kolejną nader wyrazistą postacią był Woroszyński...

L.S.: No i Witek Woroszyński, który oczadziały był zupełnie. To był właśnie przywódca „pryszczatych”. Gdyby Tadeusz Borowski nie popełnił samobójstwa, to on by pewnie przewodził temu towarzystwu. Z tym, że – zauważcie – tam jest takie jedno ciekawe opowiadanie... Ja się zastanawiam, czy oni sobie wtedy zdawali z tego sprawę... Pewnie nie znali Klemperera, bo gdyby znali, to by prawdopodobnie to inaczej wyglądało. Tadeusz Borowski poświęcił opowiadanie Victorowi Klempererowi⁴, który wtedy był profesorem w Greifswaldzie i przeszedł całkowicie na stronę komuny, i zaczął mówić tym językiem, który opisał w *LTI*, tylko że w wariacie odwróconym. Zaczął mówić językiem totalitarnym, tylko komunistycznym, a nie nazistowskim. To opowiadanie jest niezwykle zupełnie. Ono jest jakby w podzięce Klempererowi za to, że właśnie tak...

P.K.: Ale patrząc archeologicznie, można by zapytać, dlaczego Klemperer nie stał się Głowińskim? I sekretnie nie zaczął tworzyć czegoś na wzór soc-LTI?

L.S.: Dokładnie. Ale no trudno, tak się stało, warto jednak odtworzyć sobie klimat tamtych czasów, nie na zasadzie tłumaczenia-nietłumaczenia czegoś, tylko po prostu spojrzeć na realia, popatrzeć na to z dystansem, przyjrzeć się przez pryzmat materii życia. Oni w tym wszystkim zwyczajnie żyli, odcięci od świata właściwie, bo Warszawa daleko, wtedy jeszcze dalej niż dzisiaj i to dużo dalej niż dzisiaj...

P.K.: A nawet – jak wspominałeś – i Szczecin w pewnym sensie był od nich oddalony (śmiech)...

⁴ Mowa o *Muzyce w Herzenburgu*. Opowiadanie przedrukowane w tomie: Tadeusz Borowski, *Proza*, t. II, oprac. Sławomir Buryła (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004).

L.S.: Szczecin tak, do Szczecina był kawałek drogi, to znaczy wybieranie się do „13 Muz” to była wycieczka, czy do filharmonii, choć nie wiem, czy filharmonia wtedy już działała... Do teatru jakiegoś, czy do kina, to była prawdziwa wyprawa. I do 1954 chyba roku (w ‘54 przeprowadziliśmy się z Głębokiego na Pogodno), to była właśnie taka enklawa kompletnie oddalona od życia i jednocześnie pełna nakręcających się nawzajem ludzi, do których na szczęście przyjeżdżali ludzie z zewnątrz.

P.K.: Leszku, Pogodno, jaka to była ulica, czy to było Jacka Soplicy?

L.S.: Nie, nie, to było koło Jacka Soplicy, ale to była Leszczyńskiego. Leszczyńskiego 39, pamiętam dokładnie. Otóż... powiem tak – za bogato nie było, ale nie było powodów, żeby było bogato. „Za żółte firanki nie chodzili”, bo co prawda byli partyjni, ale panowie (śmiej), panie raczej się trzymały z daleka od tego, od tej zabawy. I to też jest ciekawe bardzo. Jest taki charakterystyczny list Miłosza chyba do kogoś o tym, że odwiedził Andrzejewskiego na Głębokim, cudowna willa, mówi, z widokiem na jezioro (śmiej)... Mnie krew załała, na co on patrzył? Jak był w tej willi, no na jezioro nie mógł spojrzeć, bo oddzielone było lasem, więc cudów nie ma. I jednocześnie taka uwaga chyba właśnie żony Miłosza, że Marysia⁵ to ma ciężko. Ona zobaczyła, w czym te dziewczyny żyją po prostu. Przecież to wszystko były dzieciaki do cholery jasnej, po dwadzieścia parę lat, poza – powiedzmy – Jerzym [Andrzejewskim – PK] właśnie, który był trochę starszy. Ale to wszystko była gówniarzeria. Opowiadał mi ojciec oczywiście o tych wielkich dyskusjach, które się toczyły tam przy takiej magicznej lampie ponemieckiej (śmiej), z takim zielonym kloszem. To wspaniałe było. Siedzieli i kłócili się o poezję! Wyobrażacie sobie!? (śmiej). Naprawdę się o to kłócili. To to było niezwykle po prostu. Z drugiej strony, no, chłało się strasznie. Oczywiście bardziej panowie niż panie. I jakby niezrozumienie... Znaczący Miłosz przyjechał do egzotycznego świata. Krótko wizytował w Szczecinie, coś załatwiał, przy okazji wpadł do starego przyjaciela.

P.K.: Ale z tych listów, które wraz z panem Mariuszem badaliśmy⁶, wynika, że Miłosz bywał wówczas w Szczecinie kilkukrotnie, pojawiał się też kilkukrotnie w korespondencji obu naszych gentlemanów. Natomiast, Leszku, zwróciłbym uwagę na taki podwójny rys twojej opowieści o Głębokim. W jej ramach miesza się z jednej strony wielka historia literatury, ideologii,

⁵ Chodzi o matkę poety, Marię Kurecką (1920–1989), pisarkę, poetkę, tłumaczkę literatury angielskiej, francuskiej i niemieckiej.

⁶ Edycja krytyczna korespondencji Tadeusza Różewicza z Witoldem Wirpszą, odnalezioną w archiwum Książnicy Pomorskiej w Szczecinie, ukaże się na łamach „The Polish Review” w 2026 r., w opracowaniu Piotra Krupińskiego i Mariusza Strzeżka.

gdzieś te chmury z łoskotem nad horyzontem się przewalają. Ale z drugiej strony mamy ten smak wiśni, o którym wspomniałeś, ta perspektywa dziecka, chłopca. A swoją drogą, *Smak wiśni* skojarzyć się może z przejmującym filmem irańskiego reżysera, Abbasa Kiarostamiego. Jak rozumiem, do dzisiaj stronisz od tych owoców, a to też taki ciekawy łącznik z tamtym czasem, z tym ponemieckim drzewem, na które być może udawało się wspinać...

L.S.: Dawało się, oj, dawało... Jakieś takie jodełki, jakieś tego rodzaju rzeczy. Możliwość zrobienia piaskownicy dla dzieci. Wiesz, droga do przedszkola, taka przygodowa, idą, idą sobie drogą, siostrzyczka⁷ i brat, wiesz. I to się szło przez taki zagajniczek mały. To wtedy wydawało się laskiem. I nagle po drodze kurki rosną! Wiesz, coś niesamowitego zupełnie. Na końcu wsi jakieś takie gospodarstwo, chyba z dawnymi gospodarzami, ale mówiącymi po polsku. Jakiś pan... chyba na imię miał... ale sobie nie przypomnę, wszyscy na niego mówili „Ćwiartka”. On nie mówił po polsku, ale umiał wszystko – złota rączka. Potrafił szafę zbudować...

P.K.: Autochton?

L.S.: Autochton, tak. Zatrudniane panie do sprzątnia, gosposie po prostu...

P.K.: Ale zdaje się, Leszku, w tym liście Miłosza też się tam pojawia: „... no w razie czego weźmiecie jakąś Niemkę”.

L.S.: Tak, tak, to znaczy pytanie: kto i jak brał? Otóż pamiętaj, że ja nie wiem, jak to było u Woroszylskich, czy na przykład u Andrzejewskich, ale u nas, to było tak, że one były prawie domowe, to znaczy oboje rodzice mówili perfekt po niemiecku, więc to było ważne bardzo. Matka miała co prawda doświadczenie powstańcze, ojciec był po obozie jenieckim, więc dużo łagodniej, że tak powiem, przez to wszystko przeszedł, właściwie przesiedział wojnę jak u Pana Boga za piecem, tylko że stracił młodość – to jest inna rzecz, niestety. Pięć lat dla młodego chłopaka za drutami, bez dziewcząt, bez alkoholu (śmiech), bez niczego, skazanie na to zupackie towarzystwo – koszmar jakiś! On to opisał w takiej książce *Pomarańcze na drutach*⁸. I wiesz, nagle oni trafiają w taki świat. I te dziewczyny, Bogu ducha winne, jakieś osiemnasto-, dziewiętnastoletnie, czy może nawet młodsze dziewczynki niemieckie, no, które tam szukały jakiegokolwiek roboty... przecież oni je traktowali w gruncie rzeczy jak domowników.

⁷ Siostra poety, Lidia Wirpsza-Wardzińska (1948–2000).

⁸ Witold Wirpsza, *Pomarańcze na drutach* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964); por. Witold Wirpsza, *Listy z oflagu*, oprac. Dariusz Pawelec, wstęp Leszek Szaruga (Szczecin: Zaulek Wydawniczy Pomyłka, 2015).

P.K.: Ale, Leszku, nawet z tej książki o Stargardzie, którą czytaliśmy wspólnie⁹, wynika, że pod koniec lat czterdziestych, to już mogły być wyjątki, że już praktycznie Niemców w Szczecinie prawie nie było.

L.S.: Jajn. Po przeprowadzce na Pogodno rodzice zatrudnili takiego pana, byłego marynarza łodzi podwodnej, zresztą dostał jakieś kontuzji kręgosłupa, w każdym razie miał problemy, tak, że został zwolniony z wojska w czasie wojny, też taka złota rączka do wszystkiego, Ewald, on się wyniósł ze Szczecina dopiero po '56 roku. Tak że on trwał do końca, ile mógł. Ja nawet byłem u niego kiedyś w domu. Ale też się nie można było dogadać, bo ja nie gadałem, ja nie znałem niemieckiego wtedy, zupełnie.

P.K.: O tych kwestiach traktuje w dużej mierze *Eine kleine* Liskowackiego, choćby ta historia Domu Kultury imienia Przyjaźni polsko-niemieckiej...

L.S.: Ale rodzice nie wchodzili w te układy. Znaczący, dla nich ważne były te dziewczyny, które szukały roboty. Widać było, że nie mają lekko. Wedle nich, no, przyjechali najeźdźcy, jeszcze do tego barbarzyńcy często...

P.K.: Ale zarazem w twórczości Witolda Wirpszy ten wątek trudnych polsko-niemieckich relacji tuż po wojnie odgrywa ważną rolę...

L.S.: *Schwester Milli*¹⁰, tak?

P.K.: No właśnie.

M.S.: Wirpsza jako pierwszy patrzył na Niemców jak na ludzi.

L.S.: Czy ja wiem, czy pierwszy? Bo pamiętaj o tym motcie Nałkowskiej: „Ludzie ludziom...”, to jednak znaczące. Ale on traktował ich, no po prostu... skończyła się wojna, mamy takich, a nie innych sąsiadów. Z tym, że dla niego wojna była wojną. To była walka. On nie przeżył okupacji. On nie wiedział, czym jest okupacja. Nie miał doświadczenia okupacji zupełnie.

P.K.: A zarazem to, co powiedzieliśmy o tej perfekcyjnej znajomości niemieckiego, to może być wehikuł empatii, dużo łatwiej się...

L.S.: No oczywiście, łatwiej się dogadać. Ale ja myślę, że on z tymi Irkami, bo to Ireny były zawsze – Irka-biała, Irka-czarna (śmiech), zabawne, jedna blondynka, druga ciemna,

⁹ Zob. Jolanta Aniszewska, *Zamęt. Czas powojnia w Stargardzie i okolicznych miejscowościach* (Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe; Stargard: Muzeum Archeologiczno-Historyczne w Stargardzie, 2022).

¹⁰ Pod takim tytułem ukazała się w 1957 r. w Niemczech Wschodnich w przekładzie własnym autora powieść *Na granicy* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1954).

te dziewczyny pewnie opowiadały jemu, coś rozmawiali o tym, co one przeżywają i tak dalej, jak, co dzieje się z ich rodzinami. Że też ja nic nie wiem na ten temat. Nigdy nie wpadłem na pomysł, żeby matkę o to wypytać, jak to było?

P.K.: Tak, być może trochę przesadziłem mówiąc, że tak nagle i bezpowrotnie Niemcy z dnia na dzień zniknęli ze Szczecina. Z tych opowieści wynika, że to nie była duża grupa, ale jednak zostali w Szczecinie. Nie jest tajemnicą, że imię znanej pisarki szczecińskiej – Ingi Iwasiów – jest na cześć przyjaciółki jej mamy, która miała na imię Ingeborga...

L.S.: To trzeba sobie przypomnieć jednak książkę, która moim zdaniem jest kompletnie zapomniana, a która w jakiś sposób akurat tamte kwestie dokumentuje, to Britta Wuttke.

P.K.: Oczywiście. *Homunculus z tryptyku*¹¹.

L.S.: Prawda? *Homunculus z tryptyku*... To jest jedno z takich świadectw tamtej strony. I jednak Britta... Co prawda mówiła po polsku jak ty i ja, ale równie dobrze mówiła po niemiecku i była jednak Niemką, która została w tych Międzyzdrojach, tutaj chodziła do szkoły w Szczecinie... Takich ludzi nie było dużo w sensie masy, natomiast oni byli gdzieś rozproszeni. Jak trafiali na ludzi takich jak moi rodzice, no, to jakby Pana Boga za nogi złapali, bo to byli ludzie, z którymi mogli się dogadać. To była pierwsza rzecz, to porozumienie na płaszczyźnie języka. Można mówić, opowiadać (śmiech). Ten człowiek rozumie, co ja do niego mówię.

P.K.: Tak słowo to jest początek. Dodajmy, że Britta Wuttke ładnie została przypomniana niedawno przez Piotra Oleksego w jego książce o archipelagu¹², bo rzeczywiście jej postać niesłusznie jest zapomniana. chociaż w Szczecinie jeszcze w latach 90. obecna była na łamach „Pograniczy”, później to się zmieniło...

L.S.: No, ona była lekarką przecież z wykształcenia, ale potem poszła w jakieś ziołolecznictwo, w jakieś takie niekonwencjonalne rzeczy. Ja parę razy widziałem ją w Berlinie.

P.K.: Tak, wyjechała do Berlina...

L.S.: Ale to miłość była, a nie żadna polityka. Autentycznie, poszła za miłością...

P.K.: Tak, Leszku, ale wróćmy nad Głębokie. Jest taka znana formuła Ernesta Hemingwaya, mówiąca, że skarbcem pisarza jest nieszczęśliwe dzieciństwo.

¹¹ Zob. Britta Wuttke, *Homunculus z tryptyku* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1980).

¹² Zob. Piotr Oleksy, *Wyspy odzyskane. Wolin i nieznaną archipelag* (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2021).

L.S.: (śmiejąc) No, to ja skarbcza nie mam akurat.

P.K.: To chciałem nieśmiało zasugerować na podstawie twojej opowieści (śmiejąc). Dominują w niej jasne barwy, to światło, spacer leśną ścieżką, wokół kurki, nawet te wiśnie w nadmiarze, to jednak jest taki obraz świata troszkę jakby poza historią...

L.S.: No, nie do końca poza historią, bo jednak koło przedszkola pewnego dnia z hukami i łomotem przejechała olbrzymia kolumna czołgów sowieckich. I niedługo potem był wybuch powstania w Berlinie. I jakoś jednocześnie umarł... Zgasło „słonko ludzkości”, 5 marca ‘53 roku. I to wszystko przeżywałem, że tak powiem bardzo... To wówczas zaczęło się mówić o tym, że wojna będzie... Przedszkolanki nasze, też dziewczuszki jakieś...

P.K.: Leszku, miałeś równo siedem lat, jak generalissimus zszedł był, czy pamiętasz tamten moment?

L.S.: Słuchaj, ja pamiętam, że przyszedłem z przedszkola do domu i coś rodzice byli uradowani, a w przedszkolu nam powiedziano, że wojna teraz wybuchnie. Ja taki przerażony do tego domu wracałem, no bo te czołgi przed chwilą jechały, wiesz, to dla dziecka naprawdę było coś niesamowitego zupełnie. Taka zbieżność wydarzeń. Więc ta historia się wdzierała. Wdzierała się i na inne sposoby. Myśmy łazili tutaj do lasu. Zaraz, przecież paręset metrów od domu zaczynał się las, kończyła się wiocha i zaczynał się las. A w tym lesie, co było? No różne znaleziska, wynalazki, typu mina talerzowa (śmiejąc), a to jakieś naboje, jakieś hełmy... Myśmy tego draństwa z tego lasu wynosili mnóstwo. Kiedyś taką minę wsadziliśmy do ogniska, no cud boski (śmiejąc), kurczę, że my wszyscy to przeżyliśmy.

M.S.: Leszku, mimochodem o jednej ważnej rzeczy wspomniałeś, kiedy mówisz o momencie śmierci Stalina. Twój ojciec był jednym z „pryszczatych” przecież, ale on chyba nie płakał już w ‘53?

L.S.: Nie, nie, już nie.

M.S.: To też był sygnał o tym, że w jego głowie coś bezpowrotnie się zmieniało – nastawienie do systemu.

L.S.: Wiesz, ja nie sądzę, żeby wierzył w Stalina. Jeżeli ojciec wierzył w cokolwiek, to wierzył w komunizm. Natomiast w Stalina, to na pewno nie. Wierzyła w Stalina być może Wisława¹⁵, która zresztą na Głębokim bywała. Bo tam przecież, jeszcze o jednej okoliczności

¹⁵ Mowa o przyszłej noblistce, Wisławie Szymborskiej, która utrzymywała przyjacielskie relacje z matką Leszka Szarugi, Marią Kurecką.

nie wspomniałem, ale akurat nasz dom spośród tych wszystkich, które tutaj wymieniłem, najczęściej przyjmował gości. Myśmy mieli pokoje gościnne u siebie. Nie znaczy to, że były usytuowane w amfiladzie, ale były i co jakiś czas ktoś mógł przyjechać i sobie pomieszkać po prostu (śmiech), o!

P.K.: To jest właśnie też *casus* Różewicza, który wczesną wiosną, można powiedzieć, bukował (tutaj cudzysłów) kwaterę. Pisał w listach: „zarezerwujcie pokój na kilka letnich tygodni”... Była więc taka przestrzeń do spotkań i rozmów, czy oprócz Różewicza pojawiał się ktoś jeszcze?

L.S.: Właśnie Wisława przyjeżdżała. Pamiętam kiedyś zdumioną Wisławę, zresztą napisałem o tym w tej mojej książce¹⁴, jak przyleciała z lasu, że widziała, jak grzyb rośnie (śmiech). To jest ten taki ruch, kiedy kapelusz, że tak powiem, rozrywa liście, mech, i wydostaje się na zewnątrz. Że ona to zaobserwowała akurat. To pamiętam doskonale. Jest takie zdjęcie, które mi kiedyś Tadeusz [Różewicz] dał, jest w tym moim tomiku *Panu Tadeuszowi*¹⁵, gdzie ja mu siedzę na kolanach (śmiech).

P.K.: To prawda.

M.S.: To ile miałeś lat, kiedy poznałeś Różewicza, czy zapamiętałeś coś z tych pierwszych spotkań?

L.S.: Słuchaj, byłem wówczas dzieciakiem ledwo co kojarzącym, natomiast jedną rzecz pamiętam dokładnie, ponieważ rodzice gdzieś wybyli, dzieci pozostawiając opiece Tadeusza. Ja to zapamiętałem dokładnie, chociaż Tadeusz temu przeczył. Bo mówił, że jeżeli by rzeczywiście tak było, to by mnie z rąk wypuścił. A więc pamiętam go wyciągającego mnie z wanny i suszącego ręcznikiem. No, pamiętam taką scenkę.

M.S.: A czy rodzice wspominali, w jakich okolicznościach poznali się z Różewiczem?

L.S.: Ja myślę, że po prostu, widzisz, rodzice razem, to chyba dopiero wtedy, kiedy Tadeusz przyjechał na Głębokie. Ale ojciec dość często jeździł, no bo to był jednak tak zwany młody poeta wtedy, to była ta cała grupa debiutantów, oni się spotykali co jakiś czas.

M.S.: Poza tym tuż po wojnie najpierw mieszkaliście w Krakowie.

L.S.: Tak, to po pierwsze.

M.S.: Różewicz też tam mieszkał przecież.

¹⁴ Zob. Leszek Szaruga, *Podróż mego życia* (Szczecin: Wydawnictwo Form; Stowarzyszenie OFFicyna, 2008).

¹⁵ Leszek Szaruga, *Panu Tadeuszowi* (Szczecin: „13 Muz”, 2001).

L.S.: Ale to bardzo krótko. A mogli się i wtedy poznać! To prawda. Wiem, że matka bardzo się z Tadeuszem zaprzyjaźniła. Opowiadała mi zresztą taką scenę. Że była w Warszawie wtedy, w przeddzień samobójstwa Tadeusza Borowskiego, albo tak zwanego samobójstwa – powiedzmy sobie w ten sposób – i właśnie ona nie wierzyła w samobójstwo Borowskiego. Mówiła: „To jest niemożliwe, żeby samobójstwo popełnił facet, który nagle krzyczy do mnie, z tych schodów Związku Literatów w Warszawie, tam, przy Placu Zamkowym: «Maryla, mam córkę! Urodziła mi się córka!»”, zachwycony tym, i następnego dnia kołosa nie ma!? To jest zastanawiające. To jest prawie niemożliwe. Inna sprawa, że ci, którzy przeszli przez te wszystkie obozy, często samobójstwa popełniali. To jest też taka jedna z chorób kacetowych.

P.K.: No tak, nawet Primo Levi... Nawet w wieku sędziwym nie zniknął ten długi cień, z którym zmagali się ocaleni z Zagłady...

L.S.: Mama mogła mieć pojęcie o tym wszystkim z jednego powodu, przez zamordowanie jej ojca w Dachau. A więc ona również wiedziała, czym były obozy.

M.S.: Też sądzisz, że Borowski mógł nie popełnić samobójstwa?

L.S.: Słuchaj, ja tego nie jestem w stanie rozstrzygać. To trzeba by porządnie zbadać, uczciwie badania przeprowadzić.

P.K.: Przede wszystkim warto byłoby wprowadzić taki konstytucyjny zapis (mówię to oczywiście w trybie pół serio), samobójca powinien zostawić list pożegnalny – wtedy dużo by się wyjaśniło.

L.S.: Tak, tutaj tego nie było. Pytanie – czy to gaz, czy nie gaz, jak to dokładnie było? Nie wiem, czy zachowała się dokumentacja ze śledztwa, bo na pewno jakieś śledztwo było prowadzone. I to musiało być poważne śledztwo, ponieważ to była postać jednak ze świecznika, chociaż bardzo młody chłopak. On miał jakąś pozycję, on był jednym z takich symboli tej przemiany, jako pisarz odgrywał rolę takiego wodza młodych socrealistów. To była postać! Więc ja nie sądzę, żeby tak zwyczajnie milicja przyszła, posprzątała... Albo posprzątano. Albo robiono śledztwo albo posprzątano. Tego nikt z nas nie dojdzie już w tej chwili. Wiktor [Woroszyński] w każdym razie natychmiast znalazł się w Komitecie, opracowującym to wielotomowe wydanie dzieł Borowskiego¹⁶. Chyba Andrzejewski był szefem tego komitetu. Głowy za to nie dam, jak to wyglądało. Ja mam to wszystko. Mam jakąś książkę, znaczy zbiór opowiadań Borowskiego, dedykowany rodzicom i mnie (śmiech). W czterdziestym, chyba siódmym roku.

¹⁶ Zob. Tadeusz Borowski, *Utwory zebrane*, t. I–V, wstęp Wiktor Woroszyński (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954).

P.K.: Kiedy miałeś rok.

L.S.: No właśnie. Więc musieli być blisko, skoro on nie „synowi”, czy coś tam, tylko „Maryli i Witoldowi, i Puntkowi¹⁷”, zadedykował. Więc to musiała być jakaś zażyłość, skoro tak. Ale nigdy tego nie byłem w stanie dociec i nigdy się o to nie dopytywałem. To znaczy ja miałem trochę taką dziwną postawę wobec tego wszystkiego, bo z jednej strony się wstydziłem tego epizodu socrealistycznego, bo go nie rozumiałem kompletnie. Dopiero po latach zrozumiałem, że to było możliwe, ludzie inteligentni, wykształceni przed wojną w dobrych szkołach, którzy... Matka wiedziała, co to jest komunizm, bo ona miała koleżanki w klasie w Niepokalanowie, których rodzina została ewakuowana z Sowieców w '38, czy siódmym roku. I to były dziewczyny, które się bały wszystkiego. I ona wiedziała po prostu z rozmów z nimi, co to za kraj. Ojciec nie miał zielonego pojęcia. Z kolei „starszaki” typu Miłosz... Z ojcem to jeszcze było troszkę tak, że autorytety opowiedziały się po tamtej stronie. Autorytety typu Przyboś, który zakwestionował całą swoją twórczość przedwojenną. I to w pierwszym tomie wydanym po wojnie. *Miejsce na ziemi*¹⁸ to jest jedna z pierwszych poetyckich książek, która się ukazała się po wojnie. Takich poważnych, obok *Ocalenia*¹⁹ Miłosza, w tej niezwykle ważnej serii. Miłosz, jak wiemy, później, w '47 opublikował *Traktat moralny*, z którym mój ojciec wdał się potem w literacką polemikę²⁰. Ale trzeba by dokładnie porównać te teksty i zobaczyć, jak ta polemika wygląda z dzisiejszego punktu widzenia, a nie z punktu widzenia rozliczeń z socrealizmem. Bo to są jednak dwie różne rzeczy, prawda? Ja nie mam ochoty „grzebać się” w ojcu, o!, tak bym powiedział (śmiech). No, nie lubię tego po prostu. Pamiętam ojca jako ojca i to jest dla mnie najważniejsze. Czyśmy o poezji dużo rozmawiali? Trochę rozmawialiśmy, ale też nie za dużo. Więcej chyba o matematyce, ponieważ ojciec miał... kompleks niedokształcenia w tej dziedzinie. Ujmijmy to tak. Bo muzyka i matematyka to są rzeczy bliskie. On był muzycznie wykształcony i muzyka go zawsze fascynowała. Co prawda nie napisał książki, ale szykował się do książki o Mozarcie. Takiej ważniejszej książki. Sporą bibliotekę zgromadził dokumentacji mozartowskiej.

¹⁷ Dziecięcy pseudonim Aleksandra Wirpszy.

¹⁸ Julian Przyboś, *Miejsce na ziemi* (Kraków: „Czytelnik”, 1945).

¹⁹ Czesław Miłosz, *Ocalenie* (Warszawa: „Czytelnik”, 1945).

²⁰ Mowa o *Traktacie polemicznym* Witolda Wirpszy. Utwór miał pierwodruk na łamach „Twórczości” (maj 1949), a następnie został przedrukowany w tomie Wirpszy *Polemiki i pieśni* (Warszawa: „Czytelnik”, 1951); por. Dariusz Pawelec, „Traktatowo i polemicznie – Witold Wirpsza wobec Czesława Miłosza”, *Ruch Literacki* 3 (2012).



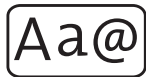
Piotr Krupiński i Leszek Szaruga. Autor: Mariusz Strzeżek.



Mariusz Strzeżek i Leszek Szaruga. Autor: Piotr Krupiński.

PROSIMY O CYTOWANIE ARTYKUŁU JAKO:

„My, dzieci z Głębokiego. Z Leszkiem Szarugą (Aleksandrem Wirpszą) rozmawiają Piotr Krupiński i Mariusz Strzeżek. Szczecin, 14.09.2023”, *Autobiografia Literatura Kultura Media* 1 (2025), 24: 179–190. DOI: 10.18276/au.2025.1.24-13.



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 191–195
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-14



NEKROLOG

Zbigniew Jarzębowski (1962–2025)

W dżdżyste południe 29 sierpnia odprowadziliśmy Zbyszka w ostatnią drogę. W dawnych czasach nasi przodkowie mieli zwyczaj ustawiać się w koło, aby żywym słowem żegnać swoich zmarłych. Koło wyznaczało granice wspólnoty i braterstwa. Także i dzisiaj, gdy kondukt dochodzi do grobu, żałobnicy, nie myśląc przecież o historii, gromadzą się zazwyczaj w ten sposób. Ale przemówienia nie było w to chmurne, mokre południe.

Skuleni pod parasolami, rozchodziliśmy się z poczuciem, że zabrakło czegoś ważnego; ważniejszego niż wymóg sprostania kłopotliwemu niekiedy obyczajowi. Zarazem jednak, myślę, z przeświadczeniem, że o Zbyszku mamy do powiedzenia sporo ponad to, co wytrzymałaby miara pospiesznej ceremonii. Były wśród nas koleżanki Zbyszka z czasów studiów, a także jego nauczyciele. Należał do pierwszego rocznika jaki przyszło nauczać Barbarze Zielińskiej, Katarzynie Krasoń, Janowi Gajewskiemu, mnie. Jak wszyscy ci studenci, był niewiele młodszy od nas, właściwie to samo pokolenie. A zarazem 42 lata znajomości i współpracy, od chwili, gdy Profesor Erazm Kuźma zaproponował mu asystenturę. W tych latach dochodzili (i odchodzili) inni. Dlatego teraz, w kręgu akademickiego koleżeństwa, słychać już głosy kilku generacji: nauczycieli, koleżanek z ławy studenckiej, koleżanek i kolegów z zespołu, a także tych, których on uczył lub mógł uczyć.

Wypowiedzi te układają się w harmonijny portret. Zapamiętany został jako student, badacz i lubiany wykładowca o poważnym podejściu do obowiązków. Na konwersatorium z wersyfikacji – wspomina Jan Gajewski, który zajęcia te prowadził – błysnął interpretacją wiersza Iwaszkiewicza *Ogrodniczki* (jeszcze do niego wrócimy). Ze mną miał, zdaje się, literaturę staropolską. Widzę go jako zawsze przygotowanego, subtelnie w sposobie bycia studenta – był jednym z najlepszych na swoim roku. Gdy zajął już miejsce po drugiej stronie katedry, zajęcia i egzamin umiał wykorzystać do wdrażania zasad o doniosłości

wykraczającej poza doraźny cel dydaktyczny. Paweł Wolski, który jako stażysta asystował przy egzaminie, wyraźnie zapamiętał, jak Zbyszek, pukając delikatnie palcem w tekst, naprowadza studenta: „wszystko tu jest”. Paweł uznał to za „lekcję” także dla siebie „zawsze zaczynać od tekstu – bo tam jest wszystko”. Ta filologiczna dyspozycja do skupionego czytania sprzyjała nie tylko profesjonalnym aktywnościom, co miało się okazać po latach. Dyskrecja Zbyszka raczej wykluczała rozmowy o upodobaniach światopoglądowych. Dlatego mało kto wiedział – dzisiaj mówi o tym Ewa Tierling-Śledź – że przez długi czas udzielał się w grupie dyskusyjnej św. Alfonsa Liguoriego, studiującej naukę społeczną Kościoła – specjalizował się w komentowaniu encyklik papieskich.

Badawczo Zbyszek był natomiast ekspertem od dramatu. Rozprawę doktorską stanowiła monografia dramaturgii Ireneusza Iredeńskiego – wyszła drukiem w 2002 roku. Potem przyszedł czas na słuchowiska radiowe, którym poświęcił kolejną książkę, skupioną na realizacjach szczecińskich. Praca ta, wydana w 2009 roku, rezultat wytrwałych kwerend archiwalnych, jest niezastąpiona jako źródło wiedzy na temat tego wątku kulturalnej historii miasta. Również dlatego, że autor pracował z materiałem nietrwałym. „Zbyszek wiedział” – mówi Jerzy Madejski – „że taśmy są w fatalnym stanie technicznym. I być może jest ostatnią osobą, która mogła zapoznać się ze starymi zapisami dźwięku. Ponadto widzimy tu zamierzenie badawcze. Należy rozbudować język naukowy, którym będzie można rozprawiać o głosie, o wypowiedzi radiowej, o profilu fonicznym osoby. A warto dodać, że teoria literatury głównego nurtu zainteresowała się u nas poetyką wypowiedzi dość późno”. Dodam do tego, że Zbyszek uzupełnił swoje kompetencje o znajomość literatury i języka rosyjskiego, ukończył bowiem filologię rosyjską jako drugi kierunek. Znał też dobrze francuski.

Jerzy podkreśla jego niezawodne przygotowanie do zespołowych spotkań naukowych i głosu w dyskusji, a także to, że chętnie przyjmował zaproszenia na konferencje i do różnych środowiskowych inicjatyw. I potrafił zrobić wrażenie – Kasia Krasoń przypomina dzisiaj referat Zbyszka na sympozjum polsko-niemieckim i żywą reakcję współuczestników. Innych słuchał z uwagą, budzącą szacunek. Tak zapamiętała udział w naszych zebraniach Agata Zawiszewska-Semeniuk, początkująca wówczas badaczka. Gdy sam mówił, zawsze wypowiadał się zwięźle: „słuchając go, miałam wrażenie autentyczności, że mówi po prostu to, co wie i do czego jest przekonany, nic więcej” – dopowiada Agata. Zresztą ta postawa *non plus ultra*, czyli zdolność do trzymania wypowiedzi w ryzach, cechowała go także w kontaktach prywatnych. Oto Kasia i jej dziesięcioletnia wówczas córka Hania zajmują miejsca w restauracji. A niedaleko Zbyszek w towarzystwie: „Kiedy nas dostrzegł, wstał i podszedł do naszego stolika przywitać się. Zamienił z nami kilka słów, zachwycił się moją córką, co ucieszyło jej mamę i wrócił na miejsce. Moja córka skwitowała jego zachowanie tymi słowami: «wie, jak zacząć, co powiedzieć i kiedy skończyć»”.

„Grzeczność nie jest nauką łatwą ani małą”. Zbyszek był dżentelmenem w najlepszym tego słowa znaczeniu, czyli kimś, kto nie uchybiając własnej integralności sprawia, że wszyscy czują się w jego towarzystwie komfortowo. Andrzej Skrendo przez parę lat dzielił z nim mały pokój, zimą mroczny i często chłodny. Poniedziałkowe poranki Zbyszek zwykł łagodzić propozycją herbaty: „Elegancki, ale zarazem skromny. Serdeczny, ale zarazem nieco zdystansowany. Nigdy nie naruszał granic drugiej osoby. Nie przenosił na innych swoich humorów. Nie ulegał emocjom i nie lubił, gdy inni im ulegają. Tego się od niego nauczyłem, a to nie jest proste: nieobciążania innych ludzi swoimi nastrojami i pomagania w znoszeniu trudniejszych dni. Bo dobre słowo często niewiele nas kosztuje, a dla innych może sporo znaczyć”. Marta i Marek Skwarowie: „Zawsze go tak pamiętamy, jednego z tych Kolegów, z którymi nie sposób było się pokłócić o cokolwiek, a z którym spotkanie było zawsze miłą pauzą w codzienności”.

Znamienne, że Zbyszek umiał łączyć niemanifestacyjną rezerwę z ciepłem nie tylko spojrzenia, ale i dotyku. Inga Iwasiów: „Będąc ze Zbyszkiem, miało się natychmiast odczucie koleżeńskiej więzi. Budowały tę więź jego uśmiech, ciepło, kultura. Przytrzymanie dłoni. Serdeczność”; Ola Krukowska: „Miał ciemne oczy, ale jasne spojrzenie. Podczas każdego naszego spotkania obdarzał mnie nim szczerze, choćby przez oka mgnienie. W tym spojrzeniu był błysk serdecznego zaangażowania, jakiś chłopięcy chochlik zaciekawienia i poszanowania równocześnie. Czasem, w charakterystyczny sposób, chwycił mnie pod ramię. Kto dziś jeszcze tak robi?”.

Istotnym rysem w tym sposobie bycia była gracia Zbyszkowej polszczyzny, wzorcowej nawet w tak wymagającym środowisku, jak polonistyczne. Ale zarazem i tutaj Zbyszek nie był sztywniakiem, umiał pogodzić wykwent z naturalnym ciepłem. Ewa Kołodziejek: „Lubiłam jego afirmację życia, łagodność i elegancję. Także elegancję słowa”; „Często pozdrawialiśmy się ze swoich okien przez szerokość ulicy, serdecznie, sympatycznie... Tę naszą niezwykłą ścieżkę znajomości upamiętnia dedykacja, jaką mi Zbyszek wpisał w książce o słuchowiskach szczecińskiego radia: «Droga Ewuniu, zechciej przyjąć tę książkę z wyrazami sympatii i sąsiedzko-okiennej bliskości»”.

Wytworność w mowie i piśmie spotykała się z wymuskanyym strojem, szarmanckimi manierami, niekiedy – wspominają Inga i Marta – przybranyymi melancholijnym uśmiechem. Zbyszek, jak go zapamiętał Piotr Krupiński, to był taki środowiskowy *arbiter elegantiarum*. Ten sam rys przywołuje Jerzy: „w wielu sprawach obyczaju akademickiego i kodeksu honorowego był naszym ekspertem. Znał też trudne regulacje precedencji administracyjnej, biznesowej i dyplomatycznej”. Ale ten szyk to coś więcej – Zbyszek zbudował na nim rolę charakterystyczną, jaką odgrywał w naszym akademickim teatryku. Już interpretowane w studenckiej ławie *Ogrodniczki* przywierały do niego jak identyfikator.

„Później” – opowiada Jan – „gdy spotykałem się ze Zbyszkiem w Instytucie Filologii Polskiej, nie mogłem uwolnić się od obrazu z *Ogrodniczek*: «Paniczyki (och, okrzyki!), cynie, fuksje i gwoździki...». Prawdopodobnie dlatego – dzisiaj chyba już wiem – że charakteryzowały go delikatność, estetyzm, specyficzny arystokratyzm, niewspółczesna rokokowość”. Otóż właśnie – estetyzm to podejście do życia. Jest w nim postawa degustatora, jak celnie nazywa Zbyszka Paweł, jest i gest sprzeciwu wobec bylejakości, tandety i szarzyzny: „W monochromatycznym świecie lat osiemdziesiątych XX wieku, Zbyszek był dandysem” – przypomina Jerzy, wskazując, że dandyzm był więc tu nie tylko wyrazem zamiłowań do wysokiej jakości, ale i ekspresją indywidualizmu. Wszystko to świetnie ilustruje przypomniana przezeń anegdota: „Pamiętam wspólny konferencyjny wyjazd do pomorskiego miasta. Zbyszek zniesmaczony oferowanym noclegiem, zamówił na koszt własny miejsce w dobrym hotelu”. Tak, to była „sprawa smaku”, by zacytować klasyka. I pewnie kwestia jakiegoś wysiłku. Z całą dbałością o gust, detal, poziom rzeczy, jakimi się otaczał, Zbyszek nie należał raczej do tych, którzy „musieli wszystko sami odziedziczyć”. W każdym razie, jak wielu z nas, podejmował dodatkowe zajęcia dydaktyczne w jednostkach zamiejscowych. A skoro mowa o podróżach – lubił samochody (Inga wspólnie z nim robiła kurs na prawo jazdy) i lubił o nich pogadać. Pamiętam przejażdżkę komfortowym Renault 25 (jeśli się nie mylę), akurat prowadzonym przez kierowcę, z którego usług korzystał, gdy sam nie mógł, z różnych powodów, prowadzić – a wracaliśmy wówczas z jakiegoś spotkania towarzyskiego. No i został nam w służbowym pokoju model auta, który przed laty postawił na półce. Gawędziło się też ze Zbyszkiem o zegarkach mechanicznych, cenił je. Starannie dobierał znamiona męskiej galanterii. Takie, które dla innych byłyby ryzykowne – sygnet, bransoleta – na nim leżały dobrze. No i świetnie tańczył, co zapamiętała Inga z sylwestrowej prywatki.

Ta środowiskowa rola kreowała anegdoty, ale też lgnęły do niej przydomki – skojarzone z baletem, powieściami Tolkiena i Dumasa. Ten ostatni doskonale pamiętam, był w obiegu, ale posłuchajmy Ewy Tierling-Śledź: „Przystojny szatyn (brunet?), z wąsikiem i niewielką kreską ciemnej brody, do tego wszystkiego o nienaganych manierach. Brakowało wręcz tylko szerokiego koronkowego kołnierza i kapelusza z piórem. Rzecz miała miejsce po wykładzie z literatury powszechnej. Nasz ulubiony wykładowca, profesor Krzysztof Cieślik patrząc na Zbyszka, powiedział: Pan mi kogoś przypomina. Pan mi przypomina.... O, już wiem D’Artagnana! Parsknęliśmy śmiechem. Skonsternowany Profesor, nie wiedział, dlaczego się śmiejemy. Wyjaśniłam: Bo my go tak nazywamy, Panie Profesorze”.

A jednak – gdyby kto chciał te atrybuty i określenia zbyt łatwo uogólnić w kierunku kruchej delikatności, niech wie, że Zbyszka doceniła armia. Jak paru z nas, odbył po studiach roczną służbę (chyba widziałem go wówczas w mundurze i miałem wrażenie, że był szyty na miarę), a później nie unikał ćwiczeń i dosłużył się – co najmniej – stopnia kapitana.

Zawsze wyprostowany jak struna, w oczach Piotra Krupińskiego, jak powiada, sprawiał wrażenie modelowego oficera. Otóż jeśli od tej strony spojrzeć na Zbyszka, to można rozpoznać wspólny (choć nie od razu oczywisty) mianownik dla baletu, galanteryjnej szermierki z epoki *ancien régime*, postawy oficerskiej: jest nim równowaga, samodyscyplina, panowanie nad sobą, wewnętrzna zgoda na znaczenie hierarchii, konwencji i samodoskonalenia.

W kwestiach zasadniczych był stanowczy. Mówi Ola: „Wydawał się bezkompromisowy w sprawach etycznych. Często, niczym czuła busola, rezonował nastroje naszej instytucyjnej społeczności. Miał ucho do takich dźwięków. I nie przechodził obojętnie. Łowił je, nazywał i wprowadzał w społeczny obieg już zdefiniowane, a wówczas nie można było udawać, że nie istnieją”. Z tym że te definicje były powściągliwe. W osobistym słowniku Zbyszka „niestosowne, nieeleganckie” to już poważny zarzut, a fraza „tak się z ludźmi nie postępuje” – wyraz rozgoryczenia. Reprezentował wielkopańską bez cienia wyniosłości, co zjednywało mu sympatię na wszystkich szczeblach uczelnianej drabiny.

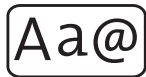
Dlatego coś jeszcze powinno być zapamiętane. Zbyszek przyjmował administracyjne ciężary i w pracy na rzecz macierzystej jednostki położył znaczne zasługi. Organizował kierunek dziennikarstwo w filii gorzowskiej, podjął się też pracochłonnej roli wicedyrektora Instytutu, mając na głowie terminy awansowe, które niejednej, niejednemu z nas zdarzało się przekraczać. I właśnie w trakcie wicedyrektorskiej służby władze uczelni, pomimo wysiłków środowiska, postanowiły nie przedłużać mu zatrudnienia z powodów formalnych, chociaż Uniwersytet umie być w takich sprawach elastyczny. „Darku, ja sobie poradzę” – powiedział Zbyszek – „ale tak się nie postępuje”.

* * *

Dawna sztuka pamięci zalecała opracowanie i pamięciowe utrwalenie najpierw przestrzennych „miejsc”, które potem łączono z odpowiednimi partiami materiału, co ułatwiało zapamiętanie. Miejsca mogły być skojarzone z figurami medialnymi, jak obraz czy obiekty należące do uniwersum piśmienności. Miejsca i figury składały się na system mnemoniczny, nazywany pałacem pamięci.

W zakończeniu *Ogrodniczek* Iwaszkiewicza przybywa czarną kareta czarny rycerz, w czarnej masce, z kosą. Zabrał Zbyszka niespodziewanie. Dzisiaj, bezradni wobec tego nagłego braku, próbujemy przeciwstawić mu to, co mamy: wspólną przestrzeń, wspomnienie, anegdotę, dedykację, urywek dialogu, fragment wiersza. To nasze miejsca, figury i nasz kameralny pałac pamięci. Czuj się u siebie, Kolego.

Dariusz Śnieżko



Autobiografia Literatura Kultura Media
nr 1 (24) 2025 | s. 197–202
ISSN (print) 2353-8694
ISSN (online) 2719-4361
DOI: 10.18276/au.2025.1.24-15



NEKROLOG

Bibliografia publikacji Doktora Zbigniewa Jarzębowskiego

Książki

Dramaturgia Ireneusza Iredyńskiego. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2002.

Słuchowiska szczecińskiego radia. Studia z pogranicza literatury i sztuki radiowej Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2009 [do książki została dołączona płyta kompaktowa zawierająca wybrane słuchowiska radiowe].

Artykuły

„Alkoholizna podróż do granic egzystencji («Moskwa-Pietuszki» Wieniedikta Jerofiejewa)”. W: *Używki w literaturze. T. 2, Od Młodej Polski do współczesności*, red. Tadeusz Linkner, 281–288. Gdańsk: Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego, 2002.

„Andersen w szczecińskim radiu (w kontekście rozważań Waltera J. Onga o oralności i piśmienności)”. W: *Wokół Andersena. W dwusetną rocznicę urodzin*, red. Anna Ciciak, 175–182. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2008.

„«Eine kleine»: baśń w historii – historia w baśni”. W: *Barwy świata baśni = Farben der Märchenwelt*, red. Urszula Chęcińska, 279–287. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2003.

„Etyczne i semantyczne aspekty tytułu tekstu prasowego (kilka uwag na przykładzie wybranych tytułów)”. W: *Staość i zmienność w językach i kulturach świata. Księga jubileuszowa dedykowana profesor Ewie Komorowskiej z okazji 30-lecia pracy naukowej, t. 2*, red. Roman Gawarkiewicz, Agnieszka Krzanowska, 156–178. Szczecin: Volumina.pl Daniel Krzanowski, 2016.

- „Gałczyński surrealistyczny i uniwersalistyczny. «Porfirion Osiełek, czyli Klub Świętokradców» w Polskim Radiu Szczecin”. W: *Autorzy naszych lektur na nowo odczytani*, red. Tatiana Czarska, Ewa Tierling-Śledź, 109–121. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2018.
- „«Govorit’ maksimalistski» – preodolenie totalitaryzmu w twórczości Benedicta Erofeewa. W: *Literatura i język rosyjski w świecie. Materiały z III Międzynarodowej Konferencji MAPRJAŁ, Szczecin, 18–22 września 1992*, red. Eugenia Kucharska, 121–125. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1993.
- „Helena Raszka – od liczby pojedynczej, poprzez liczbę mnogą, ku liczbie wspólnej («Łączność pokoleń»”. W: *Niepospolite ruszenie słów. Liryka Heleny Raszki w zbliżeniach i przekrojach*, red. Piotr Michałowski, 53–64. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2021.
- „Henryk Sienkiewicz w Polskim radiu Szczecin. Adaptacje radiowe powieści historycznych Sienkiewicza”. W: *Kulturowe konteksty języka II*, red. Beata Afeltowicz, Jolanta Ignatowicz-Skowrońska, Piotr Wojdak, 47–54. Szczecin: Volumina.pl Daniel Krzanowski, 2016.
- „«Il Pleut» G. Apollinaire’a na tle kaligrafów i tradycji poezji wizualnej. Impresja interpretacyjna”. W: *Donum amicitiae. Księga jubileuszowa ofiarowana Pani Profesor Ewie Kołodziejek*, red. Jolanta Ignatowicz-Skowrońska, Rafał Sidorowicz, 73–81. Szczecin: Volumina.pl Daniel Krzanowski, 2016.
- „Jeszcze się spotkamy młodszy (tematyka relacji rodzinnych we współczesnym słuchowisku)”. W: *Współczesny i dawny obraz rodziny w literaturze, kulturze i sztuce*, red. Leonarda Mariak, 19–27. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2018.
- „«Judasz nie może odejść». Próba interpretacji nowego ujęcia motywu Judasza w dramacie Ireneusza Iredeńskiego «Żegnaj Judaszu»”. W: *Mity i stereotypy w kulturze, literaturze i języku. Materiały II sympozjum młodych pracowników nauki Wydziału Humanistycznego, Szczecin, 19–21 maja 1992*, red. Mirosława Kozłowska, Ewa Tierling, 37–50. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1993.
- „Literatura w radiu (na przykładzie Polskiego Radia Szczecin)”. W: *Od pióra do sieci. Zmienne media literatury*, red. Piotr Michałowski, 97–123. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2015.
- „«Moskwa-Petuški» – sovremennaâ menippeâ”. W: *Tradycja i nowatorstwo w kulturach i literaturach słowiańskich*, red. Izabela Kowalska-Paszt, Joanna Czaplińska, Anna Horniatko-Szumiłowicz, Marzanna Kuczyńska, 158–165. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2004.
- „Muzyka w słuchowisku (na przykładzie audycji zrealizowanych w Polskim Radiu Szczecin)”. W: *Słowami o dźwiękach... Muzyka w mediach (nie tylko doby PRL-u)*, red. Beata Afeltowicz, Artur Trudzik, 65–78. Szczecin: Volumina.pl Daniel Krzanowski, 2017.

- „Nawiązania do Biblii i antyku grecko-rzymskiego w polskiej poezji drugiej połowy XX i początku XXI wieku. Zbigniew Herbert, tzw. poeci «Brulionu» i rocznika 70.”. W: *II. Europejskie pogranicza kulturowe. Filozofia, język, literatura = II. Europäische kulturelle Grenzgebiete. Philosophie, Sprache, Literatur*, red. Katarzyna Joanna Krasoń, Bernd Haedrich, 219–234. Szczecin: Przedsiębiorstwo-Produkcyjno-Handlowe ZAPOL Dmochowski, Sobczyk, 2013.
- „O groteskach radiowych Joanny Kulmowej”. W: *Joanna Kulmowa wobec świata literatury*, red. Urszula Chęcińska, 89–96. Szczecin: Książnica Pomorska, 1998.
- „Pamięć o Kresach w poezji Kazimierza Iłakowiczówny”. *Szczecińskie Prace Polonistyczne* 12 (2000): 87–108.
- „Pamięć o ziemi rodzinnej – pamięć o Polsce w poezji Kazimierza Wierzyńskiego”. *Szczecińskie Prace Polonistyczne* 13 (2002): 89–118.
- „Poetyka i dydaktyka. Rozważania w kontekście dwóch książek Alicji Baluch: «Poezja współczesna w szkole podstawowej» i «Czyta nie czyta (o dziecku literackim)»”. W: *Wczoraj i dziś edukacji polonistycznej*, red. Beata Kędzia-Klebeko, Anna Ciciak, 117–126. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2001.
- „Poezja w radiu (szczecińskie słuchowiska poetyckie ostatniego 20-lecia)”. W: *Problematyka tekstu głosowo interpretowanego*, red. Katarzyna Lange, Władysław Sawrycki, Paweł Tański, 157–173. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2004.
- „Polskie Radio Szczecin”. W: *Erazm Kuźma. Słownik biografii i idei*, red. Jerzy Madejski, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- „Postać w słuchowisku (na przykładzie słuchowiska «Eine kleine»)”. W: *Problematyka tekstu głosowo interpretowanego (II)*, red. Katarzyna Lange, Władysław Sawrycki, Paweł Tański, 204–213. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006.
- „Radio a literatura (w Szczecinie)”. W: *Literatura na Pomorzu Zachodnim do końca XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*, red. Inga Iwsiów, Erazm Kuźma, 104–116. Szczecin: Wydawnictwo „Kurier-Press”, 2003.
- „Radio a socrealizm. Szczecińskie słuchowiska z lat pięćdziesiątych”. W: *Presja i ekspresja. Zjazd szczeciński i socrealizm*, red. Danuta Dąbrowska, Piotr Michałowski, 353–373. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2002.
- „Radiowe narracje o Szczecinie (na podstawie słuchowisk Polskiego Radia Szczecin)”. W: *Monady. Polsko-niemiecko-żydowskie po(st)graniczne narracje miejskie*, red. Arleta Galant, Eryk Krasucki, Piotr Krupiński, Paweł Wolski, 379–407. Kraków, Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.
- „Rzeczywistość usymbolizowana. W kręgu dwóch dramatów Ireneusza Ireduńskiego”. W: *Literackie kresy i bezkresy*, red. Katarzyna R. Łozowska, Ewa Tierling, 395–416. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2000.

- Skrendo, Andrzej, Zbigniew Jarzębowski, Jerzy Madejski, „Czy istnieje paradygmat poststrukturalistyczny? Trójgłos w dyskusji”. W: *Paradygmaty filozofii języka, literatury i teorii tekstu (pogranicza metodologiczne)*, red. Aleksander Kiklewicz, 289–302. Słupsk: Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, 2004.
- „Słowo w słuchowisku (pamięć o słowie w radiowym medium)”. W: *Poetologie pamięci*, red. Dariusz Śniezko, 311–327. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2011.
- „Słuchowisko”. W: *Interpretatywny słownik terminów kulturowych 2.0*, red. Sławomir Iwasiów, Jerzy Madejski, 148–157. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2017.
- „Słuchowisko – serial słuchowiskowy – książka”. W: *Literatura w Szczecinie 1945–2015. Książki siedemdziesięciolecia*, red. Sławomir Iwasiów, Jerzy Madejski, Paweł Wolski, 41–62. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016.
- „Stefan Flukowski w Polskim Radiu Szczecin”. W: *Stefan Flukowski i kult nowoczesności*, red. Jerzy Madejski, Beata Małgorzata Wolska, 91–106. Szczecin: Książnica Pomorska im. Stanisława Staszica, Uniwersytet Szczeciński, Polskie Towarzystwo Autobiograficzne; Świnoujście: Miejska Biblioteka Publiczna im. Stefana Flukowskiego, 2015.
- „Stefan Żeromski w Polskim Radiu Szczecin: «Na probostwie w Wyszowie»”. W: *Przerabianie Żeromskiego*, red. Tatiana Czerska, 147–172. Wrocław: Wydawnictwo „Chronicon”, 2016.
- „Szczecińska adaptacja radiowa «Porfiriona Osiełka...» Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego (w kontekście lokalnych rozważań rocznicowych)”. W: *Dzieło i życie Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, t. 2*, red. Adam Kulawik, Jerzy S. Ossowski, 755–764. Kraków: Collegium Columbinum, 2005.
- „Szczeciński teatr radiowy. Ostatnie dwie dekady”. W: *Szczecin teatralny. Część 1, twórcy, przedstawienia, festiwale*, red. Leokadia Kaczyńska, 507–525. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2002.
- „Szczecińskie słuchowiska 2003”. *Publiczna Radiofonia Regionalna* 1 (2004): 15–18.
- „Teatr radiowy w Polskim Radiu Szczecin”. W: *Encyklopedia Szczecina. Wydanie jubileuszowe z okazji 70-lecia polskiego Szczecina*, wstęp i red. Tadeusz Białecki, 1081–1083. Szczecin: Szczecińskie Towarzystwo Kultury, 2015.
- „Tragizm bohatera dramatów Ireneusza Iredyńskiego”. W: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. Halina Krukowska, Jarosław Ławski, 829–836. Białystok: Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku, 2005.
- „Überlegungen zu «Bomba megabitowa»”. Übersetzt Michael Düring. W: *Stanisław Lem – Mensch, Denker, Schriftsteller. Beiträge einer deutsch-polnischen Konferenz im Jahr 2000 in Greifswald und Szczecin*, hrsg. Michael Düring, Ulrike Jekutsch, 145–155. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.

- „Wulgaryzmy jako środek poetyzacji języka (w kontekście poezji lat 90.)”. W: *Język znakiem kultury*, red. Jan Kuriata, Lidia B. Sudakiewicz, Grażyna Vetulani et al., 17–24. Koszalin: Zespół Kolegiów Nauczycielskich, 2003.
- „Z radiowego archiwum”. W: *Xięga Erazmiańska*, red. Jerzy Madejski, Andrzej Skrendo, Agata Zawiszewska, 177–183. Szczecin, Łask: Oficyna Wydawnicza „Leksem”, 2007.

Szkice, recenzje, rozmowy

- „«Bo wszystkie dni są tylko po to, by do Pałacu wracać w każdą jesień złotą»” [40-lecie Pałacu Młodzieży w Szczecinie]. *Refleksje* 1 (1991): 2.
- „Dźwiękowa historia polonistyki szczecińskiej. Z archiwum Polskiego Radia Szczecin”. *Pogranicza* 6 (2010): 16–26.
- „gryźć się w umysł / nie w język” [rec. książki: Sobolczyk, Piotr. *Homunculus*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2005]. *Pogranicza* 6 (2005): 96–98.
- „Helena Raszka w szczecińskim radiu”. *Pogranicza* 2 (2010): 60–67.
- „Ja widzę coś jeszcze...” [rec. książki: Piotrowski, Adam. *Świty o zmierzchu*. Szczecin: Polskie Radio, Foka, 2006]. *Pogranicza* 5 (2006): 106–108.
- „Jest taki teatr... Z okazji 60-lecia szczecińskiego radia”. *Pogranicza* 4 (2005): 79–94.
- „Kresowy świat literatury. O «trylogii kresowej» Bolesława Hadaczka” [rec. książek: Hadaczek, Bolesław. *Kresy w literaturze polskiej XX wieku. Szkice*. Szczecin: Ottonianum, 1993; *Antologia polskiej literatury kresowej XX wieku*, wybór tekstów, wstęp i objaśnienia Bolesław Hadaczek, Szczecin: Ottonianum, 1995; Hadaczek, Bolesław. *Kresy w literaturze polskiej. Studia i szkice*. Gorzów Wielkopolski: Wojewódzki Ośrodek Metodyczny, 1999]. *Pogranicza* 4 (2000): 132–136.
- „Ku «liczbie wspólnej»”. [Interpretacja wiersza Heleny Raszki *Łączność pokoleń*]. *Pogranicza* 4 (2007): 87–93.
- „«Myślę więc piszę»” [rec. książki: Dworakowski, Marian. *Wiersze i niewiersze*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Rytm”, 2002]. *Pogranicza* 1 (2003): 89–92.
- „Najgłośniejsze słuchowisko” [Grand Prix X Festiwalu Teatru Polskiego Radia i Telewizji „Dwa Teatry” 2010]. *Pogranicza* 4 (2010): 82–87.
- „Nauczyciele pytają, kurator odpowiada”. Rozmowa z kuratorem oświaty Zbigniewem Pieczyńskim. *Refleksje* 1 (1993): 2–3 [przedruk: „«Człowiek końca XX wieku to jednostka twórcza». Ze Zbigniewem Pieczyńskim, kuratorem oświaty, rozmawia Zbigniew Jarzębowski”. W: *Retrospekcje. 25 rozmów na 25-lecie „Refleksji”*, red. Sławomir Iwasiów, 20–22. Szczecin: Zachodniopomorskie Centrum Doskonalenia Nauczycieli, 2016].
- „Pałac dla miasta” [Pałac Młodzieży w Szczecinie]. *Refleksje* 4 (1992): 20.

- „«piszę tę ciotowską księgę...»” [szkic na temat książki: Witkowski, Michał. *Lubiewo*. Kraków: Korporacja Ha!art, 2005]. *Pogranicza* 1 (2005): 19–21.
- „Przegląd Wojewódzki II Ogólnopolskiego Turnieju Recytatorskiego Literatury Emigracyjnej «Od Mickiewicza do Miłosza»”. *Refleksje* 4 (1992): 13.
- „Reforma czy fikcja?”. Rozmowa z wiceministrem Edukacji Narodowej Kazimierzem Marcinkiewiczem [przeprowadzona razem z Bogdanem Jankowskim]. *Refleksje* 8 (1992): 3–4.
- Rec. książek: Hadaczek, Bolesław. *Kresy w literaturze polskiej XX wieku. Szkice*. Szczecin: Ottonianum, 1993; *Antologia polskiej literatury kresowej XX wieku*, wybór tekstów, wstęp i objaśnienia Bolesław Hadaczek, Szczecin: Ottonianum, 1995; Hadaczek, Bolesław. *Kresy w literaturze polskiej. Studia i szkice*. Gorzów Wielkopolski: Wojewódzki Ośrodek Metodyczny, 1999. *Pamiętnik Literacki* 2 (2002): 230–237.
- Rozmowa z dyrektorem Wojewódzkiego Ośrodka Metodycznego Bogdanem Jankowskim. *Refleksje* 4 (1992): 3–5.
- „Rzecz o Erazmie” [szkic poświęcony Profesorowi Erazmowi Kuźmiewi z okazji jubileuszu 80. urodzin]. *Przegląd Uniwersytecki* 1–3 (2008): 33–36.
- „Stulecie i odnowa Przybosia” [rec. książki: *Stulecie Przybosia. Praca zbiorowa*, red. Stanisław Balbus, Edward Balcerzan. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2002]. *Pogranicza* 2 (2003): 81–85.
- „Szczecińskie słuchowiska 55-lecia”. *Pogranicza* 5 (2000): 12–38.
- „Szczecińskie słuchowiska radiowe”. *Pogranicza* 4 (1995): 74–94.
- „«To na co patrzysz jest inne»” [rec. książki: Grzebalski, Mariusz. *Drugie dotknięcie*. Legnica: Biuro Literackie Port Legnica, 2001]. *Pogranicza* 4 (2001): 125–127.
- „W świetle radiowego dokumentu” [rec. książki: *Fikcja czy rzeczywistość? Wybór audycji Polskiego Radia Szczecin z lat 1946–1989*, wybór, wstęp i oprac. Paweł Szulc. Szczecin: Polskie Radio Szczecin, Instytut Pamięci Narodowej, 2009]. *Pogranicza* 3 (2010): 115–118.
- „Wszystko zależy od mądrości ludzi...”. Rozmowa z dyrektorem Centrum Doradztwa i Doskonalenia Nauczycieli w Szczecinie Danutą Rodziewicz. *Refleksje* 5/6 (1993): 3–4.
- „Zapamiętać ulotny dźwiękowy świat...” [rec. książki: *60 lat Polskiego Radia Szczecin*, red. Marian Kowalski, współpraca Halina Lizińczyk, Zbigniew Ryngwelski. Szczecin: Polskie Radio Szczecin, 2005]. *Pogranicza* 6 (2005): 116–120 [przedruk w książce: *60 lat Polskiego Radia Szczecin. Supplement*, red. Marian Kowalski, współpraca Halina Lizińczyk, Zbigniew Ryngwelski, 16–20. Szczecin, Polskie Radio Szczecin, 2005].
- „Zmian nastał czas”. Rozmowa z dyrektorem Wojewódzkiego Ośrodka Metodycznego Bogdanem Jankowskim. *Refleksje* 3 (1993): 3–4.



71-101 Szczecin, ul. Mickiewicza 64
tel. 91 444 20 06, 91 444 20 09
e-mail: wydawnictwo@usz.edu.pl
www.wn.usz.edu.pl

ISSN 2353-8694

