

Andrzej Zawadzki

Uniwersytet Jagielloński

Bóg, język i wspólnota.

O książce Piotra Bogaleckiego
Szczęśliwe winy teolingwizmu

Abstract

God, Language and Community

The article is a review of a book *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Poezja polska po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*. The theoretical basis for this work derives from the contemporary postsecular thought, and the leading concepts are language, divinity, and community. Witold Wirpsza, Tymoteusz Karpowicz, Krystyna Miłobędzka, Stanisław Barańczak, Tadeusz Różewicz, Bogdan Zadura, Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki, Justyna Bargielska and Joanna Mueller constitute the core of the linguistic theology and theological poetics as described by Piotr Bogalecki, in which the spiritual is inextricably linked with the linguistic. The review stresses the special role of Wirpsza and Karpowicz for Bogalecki's conception of the study, as well as some difficulties with placing Różewicz and Tkaczyszyn-Dycki within the theolinguistic trend, which, however, do not affect the high theoretical and interpretative quality of this excellent study.

Słowa kluczowe: Bóg, język, wspólnota, postsekularyzm, poezja polska po 1968 roku

Keywords: God, language, community, postsecularism, Polish poetry after 1968

Polska recepcja szeroko pojętej problematyki postsekularyzmu datuje się mniej więcej od początku obecnego stulecia; zaczęła się ona na gruncie filozofii, a patronowali jej przede wszystkim myśliciele kojarzeni z lewicą, tacy jak Žižek, Badiou czy Agamben. Od kilku lat natomiast postsekularyzm zaczyna

przenikać także do studiów nad literaturą, gdzie już okazał się interesującą i dynamicznie rozwijającą się perspektywą metodologiczną (jeśli o metodologii można w tym wypadku mówić), o czym świadczą między innymi książki Łukasza Tischnera o Gombrowiczu i Kariny Jarzyńskiej o Miłoszu, jak też zbiorowy tom *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka*, czy poświęcony właśnie postsekularyzmowi w literaturze numer „Wielogłosu”¹. Być może więc za pewien czas postsekularyzm, jako pewien sposób patrzenia na literaturę, zamieni się w pokaźną bibliotekę i stanie się kolejną literaturoznawczą subdyscypliną, z własną badawczą tradycją, zestawem podstawowych narzędzi analityczno-interpretacyjnych, kursami, sylabusami i – własnymi klasykami. Nie mam wątpliwości co do tego, że w takim przypadku książka Piotra Bogaleckiego² będzie pozycją obowiązkową dla wszystkich przyszłych adeptów badań postsekularnych, i to ze względu na szerokość zarysowanych w niej badawczych horyzontów, nie tylko literaturoznawczych.

Tematem książki Bogaleckiego jest – poezja. To tylko pozornie oczywiste czy banalne zdanie. *Szczęśliwe winy teolingwizmu* zaczynają się bowiem wyznaniem miłości autora do wierszy, „nie tyle nawet pięknych, co pięknie przenikliwych, przejmująco zadziwionych, zadziwiająco skupionych” (s. 13). Poezja nie jest więc traktowana jako przedmiot estetyczny, lecz raczej jako rodzaj uważności, skupienia, namysłu, głównie nad językiem i przenikającymi go różnymi, religijno-teologicznymi pogłosami. Konteksty filozoficzne natomiast, pojęcia, kategorie, którymi posługują się myśliciele postsekularni, służą wydobyciu całej złożoności i wartości tych poetyckich namysłów. Takie rozłożenie akcentów wydaje mi się bardzo istotne i fortunate, broni bowiem książkę przed mankamentami kulturowo zorientowanej humanistyki, która zasadniczo stawia literaturze proste pytania i oczekuje równie prostych odpowiedzi. Ani pytania stawiane w *Szczęśliwych winach teolingwizmu*, ani udzielane na nie odpowiedzi nie są proste, dzięki czemu literatura – poezja – nie zostaje sprowadzona do ilustracji jakichś przyjętych tez, lecz ukazuje całą swą semantyczną i myślową złożoność, bogactwo, dynamikę.

Centralna rola literatury u Bogaleckiego wynika też z samej, by tak rzec, natury postsekularyzmu: „aby wyartykułować swoją opowieść, postsekularyzm po prostu potrzebuje literatury – znacznie bardziej, niż potrzebowała jej ontoteologia” (s. 45). To ważna teza, ściśle związana z całą koncepcją książki, w której dość wyraźnie rysuje się, nawet jeśli nie zawsze wyrażona wprost i w jednoznaczny sposób, opozycja dwóch koncepcji języka, znaku,

¹ Zob. Ł. Tischner, *Gombrowicza milczenie o Bogu*, Kraków 2013; K. Jarzyńska, *Literatura jako „ćwiczenie duchowe”. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej*, nieopublikowany rękopis rozprawy doktorskiej; *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, T. Sławek, Katowice 2013; „Wielogłos” 2015, nr 2 (*Postsekularyzm i literatura*).

² P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016. Cytaty z książki lokalizuję bezpośrednio w tekście, podając w nawiasie numer strony.

pisania. Pierwsza z nich podporządkowuje słowo, czyli znaczące – Słowu, czyli znaczonemu, a z języka czyni sztywny, zdominowany przez funkcję referencjalną, system znaków. Możemy określić ją ogólnie jako metafizyczną, logocentryczną czy też, jak mówi Bogalecki, używając określenia Heideggera – ontoteologiczną; na jej gruncie byt (zwłaszcza zaś Byt Najwyższy, czyli Bóg) to porządek niezależny i pierwotny wobec porządku języka, literatura zaś i jej złożone, nieprzejrzyste gry semantyczne są źródłem niepokoju, gdyż mącą przejrzystą relację znaku i jego desygnatu. Koncepcja druga, krytyczna wobec metafizyki i jej logo oraz ontoteologicznych założeń, uprzywilejowuje natomiast znak, język, pisanie, traktując je jako jedyną przestrzeń, w której wydarza się doświadczenie sensu, bytu czy boskości.

Na tle tak zarysowanej opozycji w pełni swą nośność ukazuje tytułowa formuła książki, czyli teolingwizm. To nie poszukiwanie jednego Słowa, nie metafizyczna spekulacja nad nim czy próba ustanowienia bezpośredniego, pozahistorycznego do niego dostępu, lecz właśnie język i literatura, karmiąca się żywą mową, będąca językową grą, a często też aberracją, kontestacją utartych sposobów wypowiedzania się – grą, która zawsze funkcjonuje w określonych wspólnotowych, politycznych i historycznych kontekstach – są wyróżnionym obszarem postsekularnego, czy szerzej – ponowoczesnego duchowego doświadczenia. *Szczęśliwe winy teolingwizmu* zagospodarowują więc swoistą szarą strefę: obszar pomiędzy tekstami obojętnymi religijnie, które można wiązać z w pełni zsekularyzowanym wariantem nowoczesności (być może, *grosso modo*, wyznaczałyby one kanon wysokiego, estetycznego modernizmu oraz mocnej, konstruktywistycznej odmiany awangardy), a „tradycyjną poezją religijną, dewocyjną, medytacyjną, mistyczną, metafizyczną czy epifanią” (s. 37), która w polskim literaturoznawstwie ma już długą i bogatą bibliografię przedmiotową, by wspomnieć choćby prace Stefana Sawickiego czy Zofii Zarebianki.

Wirpsza, Karpowicz, Miłobędzka, Barańczak, Różewicz, Zadura, Tkaczyszyn-Dycki, Bargielska i Mueller tworzą trzon zarysowanej i opisanej przez Piotra Bogaleckiego lingwistycznej teologii i teologicznej poetyki, w której to, co duchowe, jest nierozdzielnie splecione z tym, co językowe. Jednym z najłatwiejszych chwytów, pozostających do dyspozycji recenzenta, jest spór o dobór przykładów. Autor *Szczęśliwych win teolingwizmu* sprytnie uprzedza ewentualne pytania w rodzaju: czemu akurat ten poeta, a nie inny? dlaczego akurat ten, a nie tamten wiersz? i sam przedstawia na kilku stronach obszerną listę twórców, dla których z różnych, wyluszczonych przez niego powodów, zabrakło w jego omówieniu miejsca, a którzy w mniejszym czy większym stopniu mieściliby się w zarysowanej w książce teolingwistycznej poetyckiej tradycji. To: Białoszewski, Bieńkowski, Grochowiak, Nowak, Wojacek, Sosnowski, Pasewicz, Świetlicki... Ta „ławka rezerwowych” teolingwizmu okazuje się niemal równie obszerna – i równie znakomita – co jego pierwszy skład.

Nawet jeśli problem z bogactwem i wynikająca z niego konieczność wyboru powoduje, że zbudowanie kompletnego obrazu teolingwizmu jest niemożliwe, to czy obraz naszkicowany przez Bogaleckiego jest spójny, zarówno jeśli chodzi o duchowe profile jego przedstawicieli, jak i ich poetyckie dykcje? Czy na przykład w jego ramach da się zmieścić Różewicza (ale też: czy dałoby się go pominąć?), którego poetyka nie ma wiele wspólnego z poetykami lingwistycznymi lat sześćdziesiątych, a nihilistyczne medytacje o śmierci Boga z, na przykład, „kobiecy, matczynym doświadczeniem religijnym” Miłobędzkiej? Czy o lingwizmie możemy mówić tak samo w przypadku, powiedzmy, Joanny Mueller, jak i Tkaczyszyna-Dyckiego? I czy niezwykle osobiste i bardzo trudne do uchwycenia religijne doświadczenie tego ostatniego jest porównywalne z dekonstrukcją tradycyjnego dyskursu religijnego u Zadury czy Bargielskiej? Bez wątplenia, Bogalecki traktuje poetycki lingwizm szerzej, niż się to utarło (i to nie tylko dzięki dołączeniu do niego przedrostka „teo”) i w świetle przyjętych przez niego założeń jest to zabieg uprawniony, ale czy w takim razie ów rozszerzony lingwizm – potraktowany zasadniczo jako uwrażliwienie na język i jego gęstość, nieprzejrzystość – byłby tak zupełnie obcy tradycyjnej poezji religijnej, wygnanej z państwa teolingwistów? I czy ich duchowość zawsze jest aż tak ortodoksyjna, jak się wydaje?

Książka Piotra Bogaleckiego z pewnością zachęca do stawiania takich, kontynuujących jego badania pytań, a częściowe odpowiedzi na te pytania przynoszą poszczególne, pomieszczone w książce analizy oraz interpretacje. Dużym plusem koncepcji Bogaleckiego jest to, że zarysowane we wstępie założenia teoretyczne są w przypadku poszczególnych analiz utworów poetyckich uszczegółowiane, niuansowane, wzbogacane, choć jednocześnie nie tracą na spójności ani konsekwencji.

Wydaje się, że otwierające książkę interpretacje poezji Wirpisy i Karpowicza – obszerne, dogłębne i przekonujące – pozwalają widzieć w tych poetach, przynajmniej do pewnego stopnia, przeciwne bieguny doświadczenia postsekularnego. Autor *Zawęźleń*, *Liturgii* i *Wykorzenia* doświadcza „braku stabilizującej obecności Logosu” (s. 66), czyli opuszczenia przez Słowo, a odnajduje i wyraża to doświadczenie na dwóch, ściśle z sobą powiązanych planach: językowym i wspólnotowym. Na tym pierwszym dokonuje się zerwanie, potraktowanej jako metafizyczna, relacji znaku i desygnatu, prowadzące do pełnej swobody tego pierwszego i jego podatności na różne językowe gry. Postsekularna stawka tego zerwania polega na zamianie Słowa – w kontekście językowym będzie to jednoznaczna nazwa, a w teologicznym Imię Boga – na pozbawione transcendentnego znaczącego znaki. W tym miejscu analizy Bogaleckiego wydały mi się bliskie temu, co o imieniu własnym Boga (*le nome propre de Dieu*) pisał w szkicu *Des tours de Babel* Derrida, obok Agambena z jego pojęciami profanum i profanacji, najważniejszy bodaj dla autora *Szczęśliwych win teolingwizmu* myśliciel: otóż imię Boga, które polisemiczne, podzielone, dwuznaczne samo się dekonstruuje, ulega podziało-

wi w języku, daje początek pisaniu, literaturze³. Na planie refleksji o wspólnocie wspomnianemu zjawisku zerwania stabilnej relacji znak – desygnat odpowiada wykorzenienie, które Wirpsza opisuje na przykładzie wielkich, nowoczesnych miast. Ani rozpadu metafizycznej wizji języka, ani rozpadu „mocnej” organicznej wspólnoty nie traktuje Wirpsza negatywnie, ani nawet nostalgicznie, lecz przeciwnie – widzi w nim szansę na nowe, swobodniejsze, bardziej odpowiadające współczesności doświadczenie duchowe, które zwie lekkością, a które z kolei przypomina późniejsze rozważania Vattima z *Dopo la ciristianità* o uduchowieniu jako „ulżeniu” („*alleggerimento*”), powstałym w konsekwencji rozpadu „mocnej”, metafizycznej koncepcji bytu.

Inaczej Karpowicz, którego w pierwszym z poświęconych mu w książce szkiców czyta Bogalecki kluczem mesjańskim: autor *Słojów zadrzewnych* nie zadowala się grą pustych znaków, lecz czeka na sens, który niczym łaska miałyby je napełnić, na czysty znak (s. 131–133). Badacz rozwiewa jednak wątpliwości co do tego, że Karpowicza można by podejrzewać o jakąś metafizyczną nostalgię czy chęć zakonserwowania tradycyjnego, „mocnego” *sacrum*. W najbardziej brawurowej z zamieszczonych w książce interpretacji, poświęconej wierszowi *Commedia dell arte*, a opatrzonej obszernymi *passusami* poświęconymi włoskiemu teatrowi improwizowanemu oraz obrazom Tiepola, które pełnią rolę interpretacyjnych kontekstów, Piotr Bogalecki opisuje Karpowiczowską komedię języka. Różnojęzyczność, wielogłosowość, śmiech, nastrój komedii stanowią odmianę desakralizacji czy Agambenowskiej profanacji, rozbijają powagę dogmatycznej wiary i w ten sposób włączają się w tendencje postsekularne. Co jednak istotne, Bogalecki mimo wszystko nie bierze tego ludycznego nastroju za dobrą monetę, lecz dostrzega w nim refleksję poważną i głęboką, nawet jeśli skrywa się ona za „maską komedianta” (s. 180).

Rozprawom o Wirpszy i Karpowiczu przypisuję szczególną rolę w książce nie tylko dlatego, że zaczyna się ona właśnie od analiz ich twórczości, że jedynie tym poetom autor poświęcił po dwa szkice, że można ich traktować modelowo, wreszcie – że interpretacje ich wierszy są znakomite, gdyż o innych bohaterach teolingwistycznego nurtu w polskiej poezji Bogalecki ma również do powiedzenia wiele interesujących rzeczy. Widziałbym w nich przede wszystkim swoiste „laboratorium” całej koncepcji teolingwizmu, w którym autor rozprawy wprowadza najważniejsze pojęcia teoretyczne, testuje ich funkcjonalność, pokazuje ich działanie w konkretnych lekturach tekstów, dowodzi, że pozwalają one lepiej i głębiej poznać twórczość wybranych poetów, zobaczyć w niej to, na co wcześniej nie zwracano uwagi bądź traktowano drugoplanowo. Rozumiana za Agambenem profanacja, ludyczność, rozbijanie zastygłych formuł religijnego dyskursu, próba zmiany sposobu komunikowania doświadczenia duchowego, poszukiwanie nowych form wyrazu dla nietradycyjnej i niejednoznacznej wrażliwości religijnej – to wątki dominujące także w interpretacjach pozostałych poetek i poetów, których Bogalecki włączył do zrekon-

³ Zob. J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, s. 207, 235.

struowanego przez siebie, teolingwistycznego nurtu polskiej poezji nowoczesnej. Są one za każdym razem wzbogacane o cechy wyróżniające poszczególne poetyckie wrażliwości i dykcje: u Miłobędzkiej będzie to skupienie się na wspólnocie małej, rodzinnej, bliska duchowości Zen koncentracja na tym, co drobne i codzienne; Barańczaka usiłuje Bogalecki pozbawić epitetu poety metafizycznego i przeciągnąć na stronę „słabego” postsekularyzmu, do którego autora *Podróży zimowej* zbliża akcentowanie nieoczywistości istnienia Boga, silnego związku tego, co transcendentne, i tego, co wspólnotowe, oraz poszukiwanie wyrazu dla duchowych doświadczeń poza usankcjonowanymi społecznie dyskursami; w przypadku Zadury autor *Szczęśliwych win teolingwizmu* śledzi ewolucję od tendencji do uświęcenia profanum do profanowania sacrum i traktowania go jako „osłabionego” (s. 263), czego wyrazem jest język poetycki – ludyczny, wielogłosowy, parodystyczny; u Mueller i Bargielskiej doświadczenie duchowe, znów wypowiedane w języku wieloznacznym, wielogłosowym, znów „słabe” (s. 297, 321) – wiąże się z doświadczeniem kobiecym i cielesnym, jest nim przeniknięte, nieodłączne od niego.

Wydaje się, że wykorzystane przez Bogaleckiego narzędzia najslabiej sprawdzają się w przypadku twórczości Różewicza i Tkaczyszyna-Dyckiego, co jednak nie podważa zasadniczej słuszności jego ujęcia, lecz raczej uwypukla odmiennność obu poetów na tle zarysowanej w książce tradycji, podkreśla niepowtarzalność ich teolingwistycznych dykcji.

O Różewiczu, w kontekście doświadczenia religijnego, napisano już sporo i Bogalecki wychodzi od klasycznej dla poety i opisanej przez jego komentatorów tanatycznej trójcy: śmierć Boga, śmierć języka i śmierć poezji. Stwierdza, że Różewicz zbyt radykalnie i zbyt konsekwentnie traktuje te trzy wydarzenia, by można było szukać u niego jakiejś nowej, pozytywnej – a nie tylko wyłącznie negatywnej, czyli opartej na poetyckim rozpamiętywaniu utraty źródła sensu – wizji religijności czy duchowości, jak też związanego z nią doświadczenia języka i praktyki pisania. Szansą na dostrzeżenie u autora *Plaskorzeźby* choćby zarysu tej *via positiva*, a tym samym na wpisanie go w postsekularny projekt, ma być jednak pojęcie widma, które pozwalałoby złagodzić radykalizm Różewiczowskiego nihilizmu i pokazać, że Bóg, a wraz z nim językowe oraz poetyckie sensory nie odeszły ostatecznie, lecz wiodą jakąś słabą, spektralną egzystencję i nie pozwalają się całkowicie wyrugować z myślowego horyzontu. To kusząca teza, ale badawcza uczciwość każe Bogaleckiemu przyznać, że w Różewiczowskich widmach brakuje ich najważniejszego dla postsekularystów aspektu: mesjańskiego, zwróconego ku przyszłości i przynoszącego nadzieję. Najciekawsze i najtrafniejsze, według mnie, tropy badacz podrzuca – a szkoda, że nie rozwija – dopiero na samym końcu swego szkicu, sugerując, że Różewiczowi bliżej do myślenia w chrześcijańskich kategoriach Wcielenia i kenozy niż mesjanizmu.

Efektownym kluczem do lektury poezji Tkaczyszyna-Dyckiego w kontekście postsekularnym jest pojęcie rekolekcji, którego jednak Bogalecki nie traktuje ani w tradycyjnym, religijnym znaczeniu, ani w sensie psychoana-

litycznym, czyli jako przepracowywanie traumy. Postsekularność odprawianych przez poetę rekolekcji ma natomiast polegać przede wszystkim na trzech momentach, które pozwalają zbliżyć ją do uwypuklonej przez Habermasa obecności wspólnot religijnych w społecznościach zsekularyzowanych, do podnoszonej przez reprezentantów teologii politycznej obecności kategorii teologicznych w dyskursach świeckich oraz do rozpoznawanej już wcześniej w książce, szczególnej roli literatury jako medium przekazu nowych duchowych doświadczeń. Te dwa pierwsze momenty postekularnej diagnozy poezji Tkaczyszyna-Dyckiego wydają się jednak nieco zbyt „mocne”, zbyt jednoznacznie wpisują jego idiom w konteksty społeczne czy wspólnotowe. Zastanawiam się też, czy pojęcia rekolekcji nie dałoby się poszerzyć o znaczenia związane z rozpamiętywaniem, w znaczeniu Heideggerowskiego i Vattimowskiego *Verwindung* (swoją drogą, to pojęcie zasługujące na bliższe zestawienie z modnym ostatnio widmem), czyli przeboleń, uporczywego powracania do tego, co nie pozwala się nigdy do końca usunąć. Być może odwołanie do niego pozwoliłoby uspołnić jakoś różne poziomy doświadczenia duchowego i pisarskiego występujące u poety: i te traumatyczne, i te religijne, i te związane z natarczywą repetycyjnością pewnych motywów czy fraz, i te, na których obserwować można persewerację religijnej leksyki, i te wspólnotowe, i te osobiste.

Książka Bogaleckiego jest znakomita zarówno pod względem teoretycznym, jak i interpretacyjnym. Autor *Szczęśliwych win teolingwizmu* wie o postsekularnej myśli bardzo dużo, ma jej własną wizję, umie wybrać z niej te kategorie i pojęcia, które preferuje (będą to przede wszystkim mesjańskość, wspólnotowość oraz koncepcja języka jako poddanego mechanizmowi dyseminacji sensu i osłabienia referencji) oraz uznaje za ważne dla swych rozważań, a także wykorzystuje je w sposób sprawny i subtelny, tak by nie ciążyły ani nad tekstami, ani – samym tekstem, lecz pomagały zobaczyć i opisać ich ważne aspekty, jak też wpisać je w pewien szerszy myślowy porządek. Jest zawsze blisko wierszy, wsłuchuje się i wczytuje w ich zawile znaczenia, wydobywa ważne dla swej koncepcji sensory i odniesienia. Interpretowanie sprawia mu wyraźną przyjemność, nie obawia się śmiałych gestów interpretacyjnych, takich jak te, wspomniane wyżej, czy choćby odwołanie do własnych doświadczeń ojcowskich (w rozdziale o Bargielskiej, s. 289). Książka jest też błyskotliwa językowo i stylistycznie, o czym świadczy zwłaszcza kończący ją szkic o Derridzie. Został on zamieszczony w aneksie do rozprawy wraz ze szkicem o Stanisławie Brzozowskim. O ile tekst o polskim patronie postsekularyzmu z początków XX wieku, postsekularyście *avant la lettre* ma charakter raczej tradycyjnego omówienia miejsca i roli autora *Głosów wśród nocy* w rodzimych, dzisiejszych dyskusjach o postsekularyzmie, o tyle tekst o myślicielu francuskim, jednym z promotorów myślenia postsekularnego z końca XX stulecia jest, przy całym swym myślowym rozmachu, także eseistycznym fajerwerkiem, mocno nawiązującym do stylistycznej manieri Derridy. Jest to

efektywne zakończenie imponującej pracy myślowej – śmiałej, nowatorskiej i otwierającej wiele badawczych ścieżek.

Bibliografia

Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987.

Jarzyńska K., *Literatura jako „ćwiczenie duchowe”*. *Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej*, nieopublikowany rękopis rozprawy doktorskiej.

Tischner Ł., *Gombrowicza milczenie o Bogu*, Kraków 2013.

Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002.

„Wielogłos” 2015, nr 2 (*Postsekularyzm i literatura*).

Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, T. Sławek, Katowice 2013.