

Piotr BOGALECKI: *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2016, ss. 424.

Nieśmiertelna fraza Bartleby'ego: „Wolałbym nie” jest tym, co namysł postsekularny chce powiedzieć światu Wall Street.

T. Sławek: *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu*<sup>1</sup>

Literatura postsekularna to nowe wino w nowych bukłakach.

P. Bogalecki: *Przetworzenie to jeszcze nie powrót*<sup>2</sup>

W „Tekstach Drugich” z roku 2012 Karina Jarzyńska opublikowała pionierski wówczas artykuł na temat wyzwania dla literatury i jej teorii, jakie stwarza myśl postsekularna, i opatrzyła go stosowną formułką: rozpoznania wstępne<sup>3</sup>. Pięć lat wcześniej na łamach „Krytyki Politycznej”, odpowiedzialnej za sporą część przekładów socjologicznego odłamu postsekularyzmu (z trójką: Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, Alain Badiou na czele), Michał Warchala i Kuba Mikurda dokonywali pierwszej, subiektywnej jeszcze introdukcji całego kierunku<sup>4</sup>. Obecnie jesteśmy w zupełnie innym momencie refleksji, w chwili, gdy nie tylko dokonały się już pierwsze postsekularne analizy literatury polskiej<sup>5</sup>, ale też postanowiono dać odpust

1 T. SŁAWEK: *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne*. W: *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*. Red. P. BOGALECKI, A. MITEK-DZIEMBA. Katowice 2012, s. 13–14.

2 P. BOGALECKI: *Przetworzenie to jeszcze nie powrót. O jednym wierszu Witolda Wirpszy (i wszystkich innych polskich wierszach postsekularnych)*. „Wielogłos” 2015, nr 2 (24), s. 65.

3 K. JARZYŃSKA: *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*. „Teksty Drugie” 2012, nr 1/2, s. 294–307.

4 Mikurda pisze o czterech nurtach w obrębie postsekularyzmu: dialogu derridańskiej dekonstrukcji i teologii (Derrida, Marion, Caputo, Vattimo), lewicowym „drugim froncie” (Badiou, Agamben, Žižek), Radykalnej Ortodoksji (Milbank) oraz myśli feministycznej (Braidotti). Warchala z kolei kładzie od początku nacisk na znaczenie romantyzmu, który leży jego zdaniem u początków myśli postsekularnej, a jako najważniejszą figurę patronacką przedstawia Franza Rosenzweiga. Por. M. WARCHALA: *Co to jest postsekularyzm. (Subiektywna) próba opisu*. „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13, s. 178–188; K. MIKURDA: *Jaka kukła, jaki karzeł? Žižek, psychoanaliza i myśl postsekularna*. „Krytyka Polityczna” 2008, nr 14, s. 292–293.

5 Por. Ł. TISCHNER: *Gombrowicza milczenie o Bogu*. Kraków 2013; „FA-art” 2012, nr 4; T. MIZERKIEWICZ: *Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury*, „Widokówki z tego

całemu kierunkowi. Ze środowiska „Ha!artu” wyszedł niedawno głos sprzeciwu<sup>6</sup>, zabrany jednak trochę na ślepo i raczej skierowany w mieszczańskie podstawy filozofii Agaty Bielik-Robson niż w całe spektrum postsekularnych odczytań tekstów kultury, które znaleźć mogliśmy u takich myślicieli, jak John D. Caputo, Jean-Luc Marion, John McClure czy nawet Michel de Certeau.

Znacznie bardziej rozbudowaną i uzasadnioną krytykę sformułowali swego czasu filozofowie Michał Herer i Krzysztof Wolański<sup>7</sup>, pisząc o teologicznym szantażu, jaki intelektualści chrześcijańscy (z lewa i prawa) stosują wobec filozofów-ateistów; na potrzeby rodzimej sceny nazwali to „kołakowszczyzną”. Dzięki włączeniu różnorodnych myślicieli (mam wrażenie, że chodziło autorom głównie o materialistów) na siłę w obszar metafizycznych spekulacji, czy to przez eksponowanie tezy, że każdy gest polityczny ma teologiczne korzenie (Carl Schmitt), czy że ostatecznym weryfikatorem Prawdy jest Wydarzenie (Badiou), dokonuje się – zdaniem Herera i Wolańskiego – niebezpieczna ekstrapolacja chrześcijaństwa jako wspólnej wszystkim płaszczyzny porozumienia i intelektualnego namysłu. Tym samym zdradzony zostaje oświeceniowy ideał wolnomyślicielstwa, a filozofia oddaje się w służbę irracjonalnym mitom. Zdradzone zostaje jednak coś jeszcze, istotne szczególnie dla Herera, ale chyba i dla całej postmodernistycznej kondycji – Friedrich Nietzsche oraz deleuzjańskie myślenie o różnicy w planie immanencji.

Bez względu na to, czy słynna teza Jürgena Habermasa, sformułowana po zamachach z 11 września, o odwróceniu się kierunku procesów sekularyzacyjnych była prawdziwa czy nie<sup>8</sup>, materialistyczne argumenty Herera i Wolańskiego brzmią w rodzimym kontekście sensownie, choć znacząco uszczuplają różnorakie nurty postsekularyzmu i chyba niepotrzebnie autorzy doszukują się w nim kolejnej krucjaty. Odpowiedziałyby im zapewne Tadeusz Ślawek, że:

aby ocalić nowoczesność, trzeba w jej zwycięstwie rozpoznać znamiona porażki po to, aby zakłócić świętowanie sukcesu. Inaczej mówiąc, trzeba sprzeciwić się „swojskiemu”, to zaś może dokonać się tylko za sprawą „obcego”. Tym „obcym” jest, najogólniej rzecz ujmując, „duch”, który w systemie zwycię-

*świata” Stanisława Barańczaka. W: Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989. Red. A. KAŁUŻA, A. ŚWIEŚCIAK. Kraków 2011, s. 479–489; P. CZAPLIŃSKI: Zagłada i profanacja. „Teksty Drugie” 2009, nr 4.*

<sup>6</sup> Zob. „Ha!art” 2016, nr 53.

<sup>7</sup> M. HERER, K. WOLAŃSKI: *Przeciw myśli postsekularnej*. <http://www.lewica.pl/?id=17565&tytul=Herer,-Wola%F1ski:-Przeciw-my%B6li-postsekularnej> [dostęp: 10.03.2017].

<sup>8</sup> J. HABERMAS: *Wierzyć i wiedzieć*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. „Znak” 2002, nr 9.

skiej nowoczesności został wyparty przez instytucje ucieleśniające rzeczywistość<sup>9</sup>.

### ***Antemurale christianitatis***

Można powiedzieć, że rozprawa Piotra Bogaleckiego *Szczęśliwe winy teolingwizmu*, będąca zarazem częścią jego habilitacji, pojawia się we właściwym momencie: albo pokaże, jak dobrym narzędziem do czytania literatury jest postsekularyzm, czy wyznaczy on przyszłe drogi w łączeniu tradycji hermeneutyki i dekonstrukcji oraz udzieli nowych odpowiedzi osobom poszukującym auratycznego echa w dziełach sztuki, albo zamknie pewne furtki i skaże literaturoznawstwo na bezproduktywne powtarzanie po naukach społecznych, w których wpływ myśli postsekularnej jest wciąż najbardziej widoczny (od *Źródeł podmiotowości* Charlesa Taylora, przez słabą ontologię Giannię Vattimo, „nowe” mesjanizmy Žižka i Agambena, aż po powrót apokaliptycznej retoryki do polityki).

Na szczęście książka Bogaleckiego przynosi raczej rozwinięcie tego pierwszego założenia: jest do szpiku kości literaturoznawcza i (tym razem to zdecydowana zaleta) stara się przy literaturze wytrwać, a pewne koncepty, które zadomowiły się już w filozofii społecznej, przepracować jako narzędzia przydatne do czytania wierszy. Bogalecki już poprzednią rozprawą, nagrodzoną przez NCK pracą o poezji Krystyny Miłobędzkiej<sup>10</sup>, udowodnił, jak błyskotliwym jest badaczem oraz jak sprawnie posługuje się teorią literatury – nie na zasadzie ślepej adaptacji, ale przekształcenia teorii literatury w zręczne metafory czytania. Spójrzmy na pierwsze zdania wstępu do *Szczęśliwych win...*, zarazem poetyckie i doskonale pokazujące kierunek całej analizy:

One są. Nie byłoby tej książki, gdy nie one – wiersze nie tyle nawet piękne, co pięknie przenikliwe, przejmująco zdziwione, zadziwiająco skupione. Zawsze, kiedy je czytam, z uwagą wsłuchując się w bogatą polifonię ich znaków, rezonującą długim pogłosem przemyśleń i idei, nie mogę uwolnić się od przekonania, że owe frapujące, dające do myślenia teksty nie doczekały się jeszcze takiego języka interpretacyjnego, który byłyby w stanie oddać im sprawiedliwość.

S. 14

To właśnie poezja – rzecz można z zachwytem nad retorycznym kunsztem, z jakim Bogalecki wprowadza kolejne figury w łańcuch składniowy, niby konwencjonalne (afektowana skromność,

9 T. SŁAWEK: *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu...*, s. 12.

10 P. BOGALECKI: *Niedorozmowy. Kategoria niezrozumiałości w poezji Krystyny Miłobędzkiej*. Warszawa 2011.

postulat oryginalności, osadzenie własnych badań we wcześniejszej recepcji), a jednak przemycające mimochodem sporo założeń. Zaczynać powinno się bowiem nie od teorii, ale od wiersza, nie od kondycji człowieka i współczesnego społeczeństwa, ale od spotkania z tekstem, który nie poddawał się lekturze w modelu egzegezy i tradycyjnej hermeneutyki (że można i trzeba ją wywrócić na nice, udowodnił już badacz kategorią „niedorozmowy” z książki o Miłobędzkiej). Ale przecież „one są” – odważne stwierdzenie, wysunięte na początek, nabiera jakiejś biblijnej mocy, przywołując całe onto(teo)logiczne zaplecze. One są – nie jeden tekst, ale wielość, różnorodność, nawet nie tekst, bo pozostaje tu Bogalecki spadkobiercą tradycji spotkania z konkretnym dziełem, a więc nie tekst, ale wiersze – każdy z osobna, a jednak układające się w jakąś nową konstelację. I gdy się już ułożyły, a żadna z dotychczasowych lektur nie zdołała opowiedzieć o tej konstelacji należycie, śląski badacz odnajduje język, który „odda im sprawiedliwość”. Przychodzi od razu na myśl monografia Adama Lipszycy o Walterze Benjaminie *Sprawiedliwość na końcu języka*<sup>11</sup>, a że jesteśmy w kręgu postsekularnym, ta analogia wydaje się całkiem zasadna (do czasu jednak, bo właśnie przed echem boskiego języka będzie bronił „swoich” poetów Bogalecki).

Jakie utwory zachwycają śląskiego krytyka i co je łączy, poza dotychczasowymi problemami ze sprawiedliwością interpretacyjną? Koniec końców badacz nie opowiada przecież o wierszach, a raczej o poetach, podług nich układając kolejne rozdziały książki. Bohaterów jest jedenaścioro, z czego ostatni dwaj – Stanisław Brzozowski i Jacques Derrida, trafili tu na zasadzie aneksu i teoretycznego domknięcia. Pozostali, rozpięci na osi czasu dość zamasyście, między urodzonym w roku 1918 Witoldem Wirpszą a urodzoną w 1979 Joanną Mueller, to przede wszystkim poeci języka, który Bogalecki określa w tytule rozprawy mianem „teolingwizmu”. Ponadto swoje badanie rozpoczyna od roku 1968, momentu przemiany lingwistycznej świadomości, a za paradygmatyczny uznaje poemat *Traktat skłamaný* Wirpszy, jako granicę między rodzimą literacką nowoczesnością i ponowoczesnością, między strukturalistyczną jeszcze wizją systemowości języka a poststrukturalistycznym żywiołem mowy i grą pustych znaczących.

Poza ramami opowieści znaleźli się więc ci, którzy tworzyli wcześniej i o których można myśleć jako o patronach: Białoszewski, Bieńkowski, Grochowiak, Nowak (i na nieco innych prawach Wojaczek), oraz ci ze współczesnych, którzy z różnorakich przyczyn nie spełnili obietnicy „teolingwizmu”, choć ich interesujące

<sup>11</sup> A. LIPSZYC: *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjaminia*. Kraków 2012.

poetyki sygnalizuje badacz we wstępie: Edward Pasewicz, Andrzej Sosnowski, Szymon Domagała-Jakuć, Tadeusz Dąbrowski i Marcin Świątlicki. Doskwiera nieco brak wspomnienia o Piotrze Matywieckim, skoro w refleksjach znalazł się Bohdan Zadura, jednak opór wzbudza zwłaszcza minimalny choćby brak napomknienia o Konradzie Górze. Cała twórczość Góry wręcz domaga się postsekularnej lektury specjalisty pokroju Bogaleckiego, a ponadto zawiązką spełnia wymóg pięciu zasad, których wzajemne wprawianie się w ruch określił badacz jako niezbędne kryterium „teolingwizmu”: lingwistyczna *praxis*, występowanie na planie treści zagadnień teologicznych, wykorzystanie profanacji i blasfemii, krytyczny stosunek do współczesnych społeczeństw oraz obecność metarefleksji, zmieniająca poezję w ekwiwalent filozofii (s. 33-35).

Niecałkiem wyjaśniona kategoria „szczęśliwych win” z tytułu książki odnosi nas z kolei do formuły błogosławieństwa z Orędzia Wielkanocnego (*Exsultet*): *felix culpa*, winy odkupionej zmartwychwstaniem Chrystusa. Filtruje jednak Bogalecki tę formułę przez słownik Derridy, pisząc, że sama struktura (czy też „dziwna instytucja”) literatury ukonstytuowana jest właśnie na teologicznym mechanizmie *felix culpa*, ale „inaczej niż w eschatologiczno-soteriologicznej perspektywie teologii, każdorazowo negocjować trzeba tu i teraz, przed majestatem historii, w obliczu własnej egzystencji, w samym sercu wszystkich naszych świeckich spraw” (s. 45). Albo inaczej jeszcze, jest „szczęśliwa wina” kryptoteologiczną zasadą działania „porażki, która właśnie dlatego, że jest porażką, może stać się zwycięstwem; kłamstwa, które właśnie dlatego, że mijają się z prawdą, może do niej doprowadzić, głodu, który właśnie dlatego, że skręca kiszki, może zostać cudownie nasycony” (s. 180).

Owa „szczęśliwa wina” jest zatem imperatywem i zaproszeniem do poetyckiej, niekończącej się gry znaczeń (jak widziałaby to sam Wirpsza), w której to grze przez czyściec przechodzą najważniejsze egzystencjalne i polityczne pojęcia nowoczesności, otwierając się na mesjańskie oczekiwanie.

Przyjrzyjmy się doborowi nazwisk: Wirpsza, Karpowicz, Miłobędzka, Różewicz, Barańczak, Zadura, Tkaczyszyn-Dycki, Bargielska i Mueller. Poza wycieczką w stronę współczesności, gdzie przesuwaną się ostatnio w stronę teofeminizmu Mueller spotyka surreálną, choć cokolwiek konserwatywną Bargielską – mamy tu do czynienia z zestawem, który przyjął się już i został doceniony w pewnym kręgu badawczym, a potwierdzony choćby monumentalną antologią *Powiedzieć to inaczej*<sup>12</sup>. To mianowicie opowieść o polskiej poezji, której na (pierwsze) imię neoawangarda. Cztery

12 *Powiedzieć to inaczej: polska liryka nowoczesna. Antologia*. Red. M. LAREK, J. BOROWCZYK. Poznań 2011.

otwierające rozprawę postaci to obecnie kanon myślenia o latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Dalej można się już zastanawiać, dlaczego na przykład Zadura, a nie Sommer, Barańczak, a nie Kornhauser. Wybór Dyckiego jest dość oczywisty ze względu na jego jawnie postteologiczne uwikłanie, podobnie jak Mueller i Bargielskiej. Siła książki tkwi jednak w filarach, które podtrzymują resztę konstrukcji, a te są stabilne i właściwie nie do ruszenia. Widać zarazem, że historia polskiej poezji, przepisana przez figurę wpływu neoawangardy, zaproponowana została w podobnej konfiguracji już przez Jacka Gutorowa w *Niepodległości głosu*<sup>13</sup>, a *Szczęśliwe winy...* to kolejna książka, która potwierdza intuicję krytyka.

Odkrywani po latach Wirpsza i Karpowicz, a także nowe próby odczytania Różewicza, Miłobędzkiej czy Barańczaka pozwalają pomyśleć, że rzeczywiście istnieje/istniała w polszczyźnie konstelacja wierszy, które nie poddały się lekturze kerygmaticznej (uprawianej na przykład przez Ryszarda Przybylskiego i Mariana Maciejewskiego, a po nich Adama Regiewicza<sup>14</sup>). Są to też teksty zbyt skomplikowane, by opisywać na nich wciąż tę samą opozycję sacrum – profanum, i zarazem zbyt ześwieczone, by włączać je w kanon poezji religijnej. Ten brak odpowiedniego języka był szczególnie odczuwalny przy czytaniu Wirpszy i Karpowicza, poetów tak otwarcie deklarujących swoje niebanalne poszukiwania duchowe, że wszelkie próby zawłaszczenia tej twórczości na potrzeby religijnej pedagogiki okazywały się wręcz komiczne.

Może jednak brak, o którym mówi Bogalecki w przedmowie, był nie tyle brakiem języka, ile wynikał z innego nastawienia literaturoznawców z kręgu metafizycznej hermeneutyki, skupionych na doświadczeniu i często antropologizujących na wyrost. Tymczasem żaden z neoawangardowych twórców nie opowiada o swoim doświadczeniu wprost; wszyscy czynią to za pomocą nadświadomego języka, który sam staje się formą doświadczenia i zarazem eksperymentowania z wyrażaniem i byciem. Trafnie scharakteryzowała to Miłobędzka w rozmowie z Sergiuszem Sterną-Wachowiakiem:

Moim zdaniem Miłosz, Herbert, Zagajewski i wielu innych piszą wiersze. Piszą wiersze o sobie, o świecie. To „o” jest bardzo ważne: czy pisze się „to”, czy pisze „o tym”. Leśmian

13 J. GUTOROW: *Niepodległość głosu: szkice o polskiej poezji po 1968 roku*. Kraków 2003.

14 Por. M. MACIEJEWSKI: „Ażeby ciało powróciło w słowo”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*. Lublin 1991; IDEM: *Literatura w świetle kerygmatu*. W: *Inspiracje religijne w literaturze*. Red. A. MERDAS. Warszawa 1983; A. REGIEWICZ: *Kerygmaticzne figury interpretacji*. Kraków 2016; IDEM: *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej: próba interpretacji kerygmaticznej*. Lublin 2011; *Interpretacja kerygmaticzna: doświadczenia, re-wizje, perspektywy*. Red. J. BOROWSKI, E. FIAŁA, I. PIEKARSKI. Lublin 2014.



pisze „to”. Karpowicz, w najświetniejszych tekstach, także w tej chwili myśli i w tej chwili to właśnie robi<sup>15</sup>.

Przy takim ujęciu zawodzi chęć odkrycia epifanii, przeprowadzenia misterium, zawodzi też kazanie jako pewna rama pedagogiczna. Rejestry polszczyzny są u teolingwistów nazbyt ironiczne, często pogrywają oni z własnym retorycznym sztafażem, a zatem nie poddają się legitymizującej wszystko kategorii autentyczności (czy też prawdziwości i prawdy w jej metafizycznym wariancie). Dlatego ani Zofia Zarębianka<sup>16</sup>, przez lata wnikliwie śledząca przejawy sacrum w literaturze, ani Maciejewski nie mogli odbyć w pełni satysfakcjonującego spotkania z Karpowiczem, Wirpszą czy Miłobędzką. Bogalecki nie pisze już o doświadczeniu, ale o języku, o fascynacji nim, o skupieniu i medytacji, która odbywa się na podstawie języka, w jego grze.

To kolejna przesłanka, jaką wydobyć możemy z pierwszych kilku zdań: gra toczy się nie tyle o wartość estetyczną poszczególnych tekstów lub o ich ponowne ustawienie w historycznoliterackiej hierarchii, ile o podjęcie dialogu, w którym zachowa się „przenikliwość”, „zadziwienie” i „skupienie”. Moglibyśmy powiedzieć, że to cechy dobrego filozofa, ale w ramach myśli postsekularnej, jaką uprawia Bogalecki, są to raczej przymioty moralne, które za pośrednictwem wiersza udzielają się również figurze czytelnika. Zatem nie wyższość i akademicki protekcjonalizm, ale ciągle z(a)dziwienie, nie humbug w postaci karierotwórczych implementacji zachodnich teorii, ale poszukiwanie współgrania płaszczyzny literatury z krytyką społeczną i filozoficzną, a wreszcie: nie zdrada i rozpręganie sensów, rewolucyjna, ojcobójcza interpretacja, ale innowacyjne skupienie. Można by uznać, że to naturalna cecha, wręcz wymóg, jaki stawiamy każdemu czytelnikowi poezji, ale u Bogaleckiego skupienie to nabiera dodatkowego sensu.

Jest w śląskim badaczu coś bardzo rzadkiego, bez czego literaturoznawca mógłby się właściwie obejść, a co przypomina jezuicką praktykę ćwiczeń duchowych. Można to było zauważyć już przy wcześniejszych lekturach Miłobędzkiej, w *Szczęśliwych winach*... zaś wysuwa się w ogóle na plan pierwszy. Rygor słowny idzie w parze z wewnętrznym uporządkowaniem tekstu, z nieśpieszną, nieprzegadaną narracją (może poza ostatnim *adieu* Derriidzie). Nie pisze Bogalecki gawęd historycznoliterackich, ale też nie przesadza ze zbytnim teoretyzowaniem i daleko mu do prac na

15 „Wiersza nie można zapisać, bo trzeba by było zapisać wszechświat”. Z Krystyną Miłobędzką rozmawia Sergiusz Sterna-Wachowiak. W: *Wielogłos. Krystyna Miłobędzka w recenzjach, szkicach, rozmowach*. Wybór, opracowanie i redakcja J. BOROWIEC. Wrocław 2012, s. 607.

16 Por. Z. ZARĘBIANKA: *Czytanie sacrum*. Kraków-Rzym 2008.

przykład Jana Potkańskiego<sup>17</sup>. A przecież postsekularyzm, podobnie jak myśl lacanowska, do łatwych nie należy: również bawi się językiem, dzieli włos na czworo, dotyczy metafizyki lub jej śladów, czyli rzeczy raczej trudno uchwytnych. Tymczasem lektura rozprawy Bogaleckiego daje to przyjemnie poczucie wyciszenia i obcowania z doskonale uporządkowanym materiałem, z myślą i ze słowem kogoś, kto nie udaje erudyty ani prowokatora, nie chce uwieść, za to z każdym zdaniem zmienia wywód w rodzaj medytacji i spotkania. Dość to hermeneutyczne kategorie, bo przecież hermeneutyczne wiele zawdzięcza sam postsekularyzm, ale przepracowuje zarazem jedną z głównych jej wad: protekcyjność tonu i metafizyczne ciągoty do totalizacji, które Gadamerowską rozmowę zmieniały ostatecznie w nieznośny sprzeciwu wykład *ex cathedra*. Bogalecki, jako badacz i zarazem podmiot *Szczęśliwych win...*, nie wykląda, nie naucza i nie poucza, a bardzo łatwo popaść w ten ton, mając za przewodników Žižka czy Agambena, a zwłaszcza Tadeusza Sławka, który tej książce patronuje najwyraźniej.

### Teoretyczne ramy win

Przejdźmy do merytorycznej części *Szczęśliwych win...* Wzmiankowana już Karina Jarzyńska (swoją drogą – antropolożka, nie literaturoznawczyni) wskazywała na dwie drogi i dwa patronaty, za którymi na ogół podąża literaturoznawstwo inspirowane postsekularyzmem. Pierwszą z nich wyznaczył przed laty John A. McClure, który uznał, że mimo radykalnych procesów sekularyzacyjnych religia przybrała w nowoczesności inną, ukrytą postać, a wraz z postmodernizmem powróciła i wypełniła w estetyce lukę po Bogu<sup>18</sup>. McClure połączył formy narracyjne powieści postmodernistycznej z elementami nowej duchowości i śledził przejawy ponownego zaczarowania świata. Podstawową rolę w takich analizach pełni kategoria narracji, ale też fikcja i ontologiczny status świata przedstawionego. To oczywiście droga, którą Bogalecki nie mógł podążać, wybierając na przedmiot badań poezję (zapewne dałoby się wyciągnąć pewne struktury narracyjne z wierszy, ale taki zabieg obnażyłby tylko, jak bardzo zawężające jest to podejście<sup>19</sup>). Na drugim biegunie – chociaż trudno stwierdzić, czy to rzeczywiście biegun przeciwny – lokuje Jarzyńska prace Michała

17 J. POTKAŃSKI: *Sens nowoczesnego wiersza: wersyfikacja Białoszewskiego, Przybosa, Miłosza i Herberta*. Warszawa 2004.

18 J.A. MCCLURE: *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*. Przeł. i posłowiem opatrzył T. UMERLE. Kraków 2016.

19 Oczywiście cechy narracyjne ma również myślenie o poezji w kategoriach „lirycznej narracji”, które przyświecało niegdyś Joannie Orskiej, a momentami bliskie jest również samemu Bogaleckiemu, ale źródłem rozumienia narracyjności pozostają tu opowieści o tropach Paula de Mana oraz ironia, pojęta jako „permanenta parabaza alegorii tropów”.



Warchali<sup>20</sup>, który podejmuje się przemyślenia oświeceniowej tradycji, a źródeł postsekularyzmu szuka już w romantyzmie, włączając go w emancypacyjną filozofię współczesną (podobną drogą podąża Agata Bielik-Robson). To z pozoru tradycja bliższa Bogaleckiemu, bo kluczowym pojęciem staje się język, a polem badań jego relacje ze świętością oraz zdolność wyrażania lub sankcjonowania religijnego doświadczenia w kontekście społecznym. Tutaj dopiero postsekularyzm wraca do swoich korzeni: do myśli Waltera Benjamina i Franza Rosenzweiga, i skutkuje ciekawymi lekturami poezji<sup>21</sup>. A jednak nie jest to droga śląskiego badacza.

Bogalecki wprowadza na początku książki bardzo prostą, ale zarazem dość kontrowersyjną definicję postsekularyzmu: „Myśl postsekularną rozumieć można jako zwracającą się ku problematyce etycznej i wspólnotowej, czerpiącą z dekonstrukcji, a wyrosłą na glebie późnej nowoczesności próbę reinterpretacji zagadnień teologicznych, wiodących we współczesnych, zeświecczonych społeczeństwach nieoczywisty, widmowy żywot” (s. 14). Z tak postawioną tezą, z wychyleniem w stronę derridiańskiej widmowości, zgodzić by się mogli pewnie nawet Herer z Wolańskim. Zarazem ustawia się badacz w opozycji do najbardziej (u)znanej polskiej filozofki, która zajmuje się postsekularyzmem, czyli Agaty Bielik-Robson. By zorientować się dlaczego, musimy podążyć za przypisem do zredagowanej przez autora kilka lat wcześniej antologii *Drzewo poznania* (2012)<sup>22</sup>.

Obszerne wprowadzenie do tomu wyjaśniało różnice między szeroko zakrojonym, szukającym swoich źródeł w romantyzmie i judaizmie, kryptoteologicznym projektem Bielik-Robson (ale też Michała Warchali) a znacznie skromniejszą, wysoce komparatystyczną i skupioną na współczesności propozycją Bogaleckiego i Aliny Mitek-Dziemby. Podstawowa różnica między tymi rozumieniami dotyczy znaczenia judaistycznego dorobku dla myśli postsekularnej, a więc tekstów Franza Rosenzweiga, Hermana Cohena czy szkoły frankfurckiej. Redaktorzy przedstawiają swoją wersję postsekularyzmu przede wszystkim jako spadkobierczynię zwrotu etycznego w humanistyce, opartą na rewaloryzacji przykazania o miłości bliźniego. Tym samym opowiadają się raczej za koncep-

20 M. WARCHAŁA: *Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach religii i nauk społecznych*. „Stan Rzeczy” [2013], [nr] 05, s. 75–92; IDEM: *Religia romantyczna. Z genealogii myślenia romantycznego* W: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*. Red. A. BIELIK-ROBSON, M.A. SOSNOWSKI. Warszawa 2013, s. 167–188.

21 Por. A. BIELIK-ROBSON: „A poem should not mean but live”. *Oznaki życia w późnej poezji Andrzeja Sosnowskiego* W: *Wiersze na głos. Szkice o twórczości Andrzeja Sosnowskiego*. Red. P. ŚLIWIŃSKI. Poznań 2010.

22 *Drzewo poznania...*

cją czasu, w której Wydarzenie jest pustym znaczącym, wymagającym od nas ponownego wypełnienia, tak jak kiedyś wypełniło je nadejście Chrystusa, a nie skierowanym w przyszłość mesjańskim wezwaniem lub wychylonym w przeszłość odzyskiwaniem fragmentów utraconej boskości. Połączenie teologii z emancypacyjną myślą lewicową postrzegają więc raczej jako echa „słabego mesjanizmu” czy derridiańskiego „mesjanizmu bez mesjanizmu”. Stawiają radykalną tezę:

„Postsekularne” będzie zatem w tym znaczeniu – węższym, lecz jedynym wartym uwagi – to, co stanowiłoby sprzeciw wobec redukcyjnego postrzegania współczesnych społeczeństw i współczesnej myśli wyłącznie w kategoriach świeckich, przy jednoczesnym przyznaniu, że sekularyzacja jako taka stanowi fakt społeczny i filozoficzny, tyle tylko, że projekt to, niczym Habermasowska nowoczesność, „niedokończony”<sup>23</sup>.

I dalej:

„Postsekularyści” byliby tymi, którzy powracają do przeszłości dlatego, że „wczoraj” wydarzyło się Coś, poprzez czego wciąż żywą obecność przeżywają oni dzień dzisiejszy i z nadzieją wypatrują jutra<sup>24</sup>.

Skutkuje to oczywiście dowartościowaniem etycznych, dialogicznych i medytacyjnych prób komparatystycznych na rzecz czynienia z nich rewolucyjnego użytku w ramach polityki emancypacyjnej. Warto to wyeksponować: interpretacje polskiej poezji, spisane przez Bogaleckiego w duchu postsekularnym, choć mogłyby bez trudu włączyć się w uprawiane w ostatnich latach polityczne czytanie literatury, pozostają świadomie i celowo apolityczne. Nie wpisują się też w żadną większą narrację o charakterze społecznym czy filozoficznym, nawet pomimo uwikłania większości omawianych twórców w bezpośrednie zmagania z aparatem państwowym.

Na biegunie przeciwnym wobec *Szczęśliwych win...* lokuwałaby się propozycja Bielik-Robson, zwłaszcza ostatnia jej książka eseistyczna *Cienie pod czerwoną skałą*<sup>25</sup>, nie tylko jako teoretyczna, postsekularna przeciwwaga, lecz także jako zupełnie inne podejście do literatury: pragmatyczne, czasem nawet instrumentalne, nakierowane na korzystanie z dzieł i wprawianie ich w rezonans z myślą

23 P. BOGALECKI, A. MITEK-DZIEMBA: *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*. W: *Drzewo poznania...*, s. 38.

24 Ibidem, s. 47.

25 A. BIELIK-ROBSON: *Cienie pod czerwoną skałą: eseje o literaturze*. Gdańsk 2016.

filozoficzną. W tym sensie Bogalecki służy bardziej literaturze niż jakiegokolwiek teologii (jawnej, krypto czy apofatycznej), a polem odniesienia pozostaje dla niego przede wszystkim tworzona na bieżąco przez krytykę historia polskiej poezji, nie zaś rozpatrywana w szerokim horyzoncie historia nowoczesności.

To równocześnie zaleta i wada książki Bogaleckiego, w zależności od tego, czego oczekiwać będziemy od badacza najnowszej literatury, który sięga po tak uwikłane w filozofię narzędzia. Mając pod ręką bojowe przeciw autorytety Badiou i Agambena, którzy nie tylko reinterpretują postsekularnego ducha europejskiej cywilizacji, ale niejednokrotnie dokonują intelektualnych interwencji, Bogalecki wybiera z nich momenty interpretacyjnie płodne, metafory „uruchamiające” wiersze, ale już nie te, które odnoszą te wiersze do problemów społecznych czy politycznych. To sprawi zapewne, że książka *Szczęśliwe winy...* dłużej zachowa aktualność, że będzie swego rodzaju rezerwuarem nośnych metafor i fenomenalnie poprowadzonych interpretacji dwudziestowiecznej liryki, ale przez swój akademicki hermetyzm nie trafi do tych wszystkich, dla których postsekularyzm wiąże się z pewną nadzieją przemyslenia (i przedłużenia) wielkiego projektu nowoczesnej emancypacji, tzn. do socjologów, politologów i samych filozofów (myślę na przykład o Rafale Zawiszy, Mateuszu Burzyku czy Michale Warchali).

### **Ćwiczenia z duchami**

Poszczególne teksty ukazywały się oczywiście bądź to w czasopiśmie, bądź w książkach zbiorowych, jako pokłosie konferencji (zwłaszcza poznańskiego cyklu Piotra Śliwińskiego i wydawnictwa WBPiCAK). Jednak dopiero zebrane dają obraz tego, jakie możliwości otwiera dla polskiej poezji postsekularyzm w ujęciu Bogaleckiego. W temat zagadnień wprowadza pisarz najbardziej chyba odpowiedni do takiej właśnie lektury: Witold Wirpsza z późnego okresu twórczości, czyli po roku 1968, z poematami *Traktat skłamany* i *Liturgia*. To jemu oraz Tymoteuszowi Karpowiczowi Bogalecki poświęca w książce najwięcej miejsca, nieproporcjonalnie dużo w porównaniu do miejsca poświęconego pozostałym autorom, co pozwala sądzić, że właśnie tutaj znalazł badacz idealną bazę dla swojej refleksji.

Bogalecki przyjmuje jednak dość nieoczywistą perspektywę opowiadania o borykaniu się Wirpszy z problemem sekularyzacji i możliwymi odpowiedziami na dylematy kończącej się właśnie nowoczesności, a mianowicie perspektywę miasta. Można powiedzieć, że odrabia zapomnianą lekcję krytyki tematycznej, bo kiedy interesuje go miasto, to symboliczne i to potencjalne, pyta równocześnie o topos, ruch wyobraźni oraz o ruch samego wiersza, „architekturę poematów” i procesy, które prowadzą do literackiego prze-

tworzenia przestrzeni w konstrukcję językową. Zaznacza przy tym, że miasto Wirpszy jest swego rodzaju trzecią drogą – ani bowiem nie zawraca w przeszłość, w stronę mitu miasta świętego lub przekłętego (Jerozolima i Babilon), ani nie poddaje się urbanistycznym fantazjom nowoczesności. Miałyby raczej autor *Faetona* odwoływać się do uniwersalnej topiki miejskiej, by wykorzystywać jej mityczną strukturę do podejmowanej z trudem dekonstrukcji mitu.

Oscylowanie wokół problematyki urbanistycznej pozwala jednak Bogaleckiemu postawić ważniejsze pytania: o centrum i peryferia oraz o projekt jednostki i wspólnoty, jaki wyłania się z twórczości Wirpszy. Nie zmierza przy tym badacz w stronę analiz politycznych, sprzeniewierza się studiom miejskim sygnowanym przez Elżbietę Rybicką oraz tym, których celem było jak najbardziej praktyczne odzyskanie przestrzeni (Henri Lefebvre, Guy Debord czy David Harvey). Patronuje Bogaleckiemu idea miasta jako tekstu, a wspólnota – choć tkwi ona w sercu politycznej rozprawy między nowoczesnością i ponowoczesnością – jawi się znowu nieco abstrakcyjnie i bezradnie. Taki sposób czytania Wirpszy przypomina bezcenną lekturę, jaką nad Szekspirem odbył swego czasu Auden<sup>26</sup>, i choć nie pojawia się on w wieloczęściowym rozdziale o autorze *Faetona*, to właśnie refleksja Audena nad wspólnotowością i ekskluzją najbardziej odpowiada wnioskowi wyciąganemu przez Bogaleckiego z poematów Wirpszy.

Jest to zarazem, w obrębie wszystkich post-odczytań tego poety, odczytanie najbardziej jak dotąd nowatorskie, polemiczne wobec prób metafizycznych i fenomenologicznych (zwłaszcza Chojnowskiego), ale równocześnie zakorzeniające się gdzieś obok i pomimo poststrukturalnych lektur ukazujących twórczość Wirpszy jako ludyczno-teoretyczną grę z językiem, czyli z mechanizmami władzy (Gutorow, Jankowicz, Kałuża). Wydobywa śląski badacz Wirpszowskie ujęcie poezji jako granicy bądź krawędzi, zdaje sobie sprawę z konsekwencji kantowskiego rozumienia estetyki, ale i sam naraża się na takie właśnie krawędzie, podług których cokolwiek radykalnie „docina” Wirpszę. Wzmaga to klarowność interpretacji, ale też domaga się dopowiedzeń. Przywołajmy jeden moment, gdy Wirpsza rozprawia się w *Traktacie skłamanym* z mitem, przywołując dwie metafory historii i teologii politycznej: „Niektórzy mówią, że to sprzysiężenie / Jest dziełem karłów [...] Niektórzy mówią, że jest dziełem kretów”<sup>27</sup>. Bogalecki kwituje ten fragment krótkim komentarzem odnośnie do jednostki, systematycznie wprowadzanej „w błąd co do natury władzy” (s. 78), skoro jednak przywołany, fragment ów mnoży pytania.

26 W.H. AUDEN: *Szekspirowskie miasto. Eseje*. Przeł. A. POKOJOŚKA. Gdańsk 2016; W.H. AUDEN: *Wykłady o Szekspirze*. Przekład, wstęp i posłowie P. NOWAK. Warszawa 2015.

27 W. WIRPSZA: *Traktat skłamanym*. Kraków 1968, s. 23.

Kret i karzeł wiodą nas oczywiście do Karola Marksa i Waltera Benjamina i lokują w centrum postsekularnych pytań o relacje między polityką i teologią, mechanizmem zmiany i sprawczością podmiotu (karzeł zresztą staje się synekdochą exodusu przez cały *Traktat...*, tak jakby konwojował sam mechanizm historii). Pytanie jednak: na ile te dwie figury przywołuje Wirpsza jako pozostałości po pewnej stalinowskiej retoryce (również własnej), a na ile po platońsku traktuje jako intruzów w swoim projekcie miasta-spoza-czasu, celowo pomijając ich kryptoteologiczny potencjał? Czy karzeł i kret są tylko metaforami „skłamanego traktatu” (w analogii do kłamstwa poznania, które rozpoczyna historię zbawienia), czy też pewnymi figurami czasu, które nas w nim osadzają jako podmioty, a tym samym zapowiadają nieuchronność konkretnych modeli historii? Skupiając się na mieście i „rozkorzeniu” jako formie istnienia, pokrewnej kondycji ponowoczesnej, pomija Bogalecki właśnie historię jako podstawowy motor dialektyki, a tym samym polityki; Wirpszę zaś pozbawia możliwości polemiki choćby z Heglem. Ten brakujący aspekt pojawił się już w studiach śląskiego badacza, wraz ze świetnym artykułem *Przetworzenie to jeszcze nie powrót. O jednym wierszu Witolda Wirpsy*<sup>28</sup>, ale niestety nie wszedł w całości w skład omawianej monografii. Wielka szkoda, bo pozostała z niego w *Szczęśliwych winach...* tylko trzystronicowa analiza wiersza *Powrót w zamęcie* (s. 74–76), pomijająca powinowactwa z Kochanowskim, figurę wiecznego exodusu, konieczność powrotu nie do przeszłości, ale do źródłowego impulsu tworzenia oraz samą blasfemię, pokrewną Agambenowskiej profanacji. Wydaje się, że bardziej radykalne wnioski na temat wspólnoty ludzi i zwierząt oraz ich relacji do boskości był w stanie wyciągnąć Bogalecki z jednego krótkiego wiersza niż z łącznej lektury *Traktatu skłamanego, Liturgii i Wykorzenia*.

A jednak druga część rozdziału o Wirpszy, dotycząca poematu *Wykorzenie*, jest znacznie bardziej brawurowa. Z reinterpretacji biblijnej historii Lota, który zwykle pojawiał się w kulturze nie jako on sam, ale jako funkcja społeczna w konkretnych alegoriach, wyłania się paradygmat (po)nowoczesnego człowieka, który za Wirpszą interpretuje Bogalecki jako szansę dla nowej wspólnoty. Lot uosabia w tej opowieści błąkanie się między obcymi mu miastami rozpusty (jedyną możliwością kultywowania słabej wiary) i zupełnie obcą naturą (to ona prowadzi go ostatecznie do zguby i zbliżenia z córkami). Jest postacią niejednoznaczną i pękniętą, nomadą z konieczności i z wyboru, bo mogąc zamieszkać w uratowanym przez Boga Soar, mimo wszystko udaje się wraz z córkami na wygnanie. Pisze Bogalecki:

28 P. BOGALECKI: *Przetworzenie...*, s. 63–84.

Skazany jest on – człowiek XXI wieku – na egzystencję pograniczną, przecinającą opozycję *intra* i *extra muros*, pomiędzy potoczystymi dyskursami miasta a bełkotem lasu, wysubtelnionym uduchowieniem a tym, co od niego starsze i pierwotniejsze, systematycznością teologii a agramatycznością literatury, zabawą kultury a prawdą natury. s. 113

W ten sposób rozprawia się w *Wykorzeniu* Wirpsza ze wszystkimi idealistycznymi wizjami utopii natury, zachowując świadomość tragizmu, historyczności i bezpowrotności ludzkiego losu: tylko subtelność zabawy (*poein*), która jest przeciwieństwem nieprawością i odejściem od pierwotnej łaski, umożliwiła wynalezienie innej duchowości. Poza nią rozciąga się otchłań zatury. „On to wymyślił: porządek rozpaczy, / Lubieżne drzewo, smutek ogrodnictwa”<sup>29</sup>.

Najbardziej boli jednak „zawężenie”, którego musi dokonać Bogalecki, zajmując się tak rozległym zagadnieniem, jak lektura poematów Wirpszy, a przy tym orientując je wyłącznie postsekularnie. Tak jak okrojony został wątek profanacyjny, tak można odnieść wrażenie, że ramy rozdziału nie pozwalają na rozwinięcie wielu ważnych intuicji czy skomentowanie istotnych fraz z poematów, na przykład podstawowego dla oświeceniowego rozumu pytania, które Wirpszowski *Traktat skłamanym* wieździe w rejonie widmontologii: „Co jest rozumne? Na miarę człowieka: / Bez okrucieństwa zwoływać upiory”<sup>30</sup>. Tym zdaniem można by rozpocząć nie mniej postsekularną, a pewnie bardziej krytyczną historię poezji po roku 1989, z ojcowskimi figurami Marcina Świetlickiego i Andrzeja Sosnowskiego.

Równie interesująca, co odczytania Wirpszy, wydaje się próba wykorzystania Derridiańskiego rozumienia tego, co mesjaniczne (*le messianique*), do lektury wierszy Tymoteusza Karpowicza. Pozwala to uwolnić autora *Słójów zadrzewnych* od naiwnych już kontekstów czasów Solidarności, tworzonych zresztą z pozycji emigranta politycznego i wewnętrznego oraz deklarowanych często wprost nawiązań do rodzimego romantyzmu (dokonuje tu Karpowicz pewnego rodzaju powtórzenia po Norwidzie). Udaje się oddzielić Bogaleckiemu to, co mesjanistyczne, a więc wątki odnoszące nas do historycznie skonwencjonalizowanych klisz religijnych i narodowo-politycznych, od tego, co mesjaniczne, otwierające na przyszłość, a co znajduje swój wyraz na głębokim planie lingwistycznym i formalistycznym dojrzałej twórczości Karpowicza (*Odwrócone światło* i *Słoje zadrzewne* oraz nieukończone *Rozwiązanie przestrzeni*).

29 W. WIRPSZA: *Traktat...*, s. 15.

30 *Ibidem*, s. 18.



Można jednak czasem odnieść wrażenie, że w przeciwieństwie do tekstów o Wirpszy rozmowa odbywa się tu „nad” Karpowiczem lub „obok niego”, na pierwszy plan bowiem wysuwają się nie wiersze, ale inne, silne głosy interpretatorów (między innymi Bieńkowskiego, Roszak, Mueller, Kokoszki, Szarugi, Małczyńskiego, Winieckiej). Oczywiście drąży w tej polemice badacz własną ścieżkę, która nie tylko wyzwala Karpowicza z mesjanizmu narodowego, ale też uwalnia poetę od tradycji mistycznej lub – z przeciwnego bieguny – zarzutów o ateistyczne przekoncypowanie projektu poetyckiego. Choć wielokrotnie przystaje Bogalecki na różne opinie i z uwagą je cytuje (sporo dzieje się tym razem w przypisach), nie sposób uniknąć wrażenia, że „jego” Karpowicz jest zupełnie nowym odczytaniem, nawet jeśli czasem brakuje tu szczegółowych analiz. Najciekawiej interpretowane są bowiem nie utwory, a właśnie gest odsunięcia się autora *Odwróconego światła* od świata, na poły pustelnicze bytowanie Karpowicza w Oak Park. Wprowadza tu Bogalecki za Derridą ideę autoodporności (autoimmunizacji<sup>31</sup>), w analogii do tego, co mesjaniczne, przeciwstawioną idei odporności i temu, co mesjanistyczne (historyczne). Karpowicz Bogaleckiego staje się zatem poetą sprofanowanego, zeświecczonego języka, „naczyniem znaków pustych” (jak nazywa się cała część o Wirpszy, Karpowiczu, Miłobędzkiej i Barańczaku) oraz postsekularnej „formy myślowej”, w beznadziejnym oczekiwaniu na łaskę (s. 130–131). Podobnie jak Wirpsza, Karpowicz usytuowany zostaje zatem po przeciwnej stronie wobec Benjamina czy Scholema. Język autora *Słójów zadrzewnych* nie objawia już niczego poza sobą samym, i dopiero ta wiedza (jak napisze wielokrotnie przywoływany Agamben<sup>32</sup>) staje się podstawą wiary i fundamentem wszelkiego objawienia.

Świadomy jednak możliwości wystąpienia zarzutu „zagadania” Karpowicza, metakrytyczną woltą (s. 145–146) wprowadza Bogalecki własną próbę „bliskiego czytania”, czyli wielostronicową, wyczerpującą analizę wiersza *Commedia dell'arte*. Nazywam to wprowadzenie woltą, bo rekapitułuje ono wszystkie dotychczasowe gesty interpretacyjne wokół Karpowicza jako przechodzenie od syntezy do synekdochy, będące wyrazem tyleż interpretacyjnej klęski badaczy wobec całości jego projektu poetyckiego, ile pragnieniem zadośćuczynienia filologicznej rzetelności. Mesjaniczna rama jest więc taką syntezą, egzegeza *Commedii*... staje się zaś kapituła-

31 Por. G. BORRADORI: *Filozofia w czasach terroru*. Przeł. A. KARALUS, M. KILANOWSKI, B. ORLEWSKI. Warszawa 2008; J. DERRIDA: *Wiara i wiedza. Dwa źródła religii w obrębie samego rozumu*. Przeł. M. KOWALSKA. W: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques'a Derridę i Gianniego Vattimo* [...]. Przeł. M. KOWALSKA et al. Warszawa 1999.

32 G. AGAMBEN: *Idea języka*. Przeł. A. WASILEWSKA. „Literatura na Świecie” 2011, nr 5–6, s. 376.

cją i zarazem dopełnieniem spod znaku afektowanej skromności. A że skromność to afektowana, udowadnia zakres intertekstów, zmieniający Karpowiczowską groteskową błazenadę w postsekularną grę form: od wnikliwie rozpoznanej historii komedii dell'arte, przez eseje Jana Kotta o Szekspirze i obraz Tiepola *Huśtawka Pulcinelli*, aż po Agambenowskie widmo, Leśmianowskiego *Szewczyka* i *Trupięgi* oraz... Charliego Chaplina. *Chapeau bas!*, garderobianym chwytem nawiązę tutaj do „wchodzenia w buciory Boga” z omawianego wiersza.

### Ćwiczenia z duszkami

Pozostałe szkice pomieszczone w książce również stanowią interpretacyjną przygodę, a często ukazują twórców w zupełnie innym, nowatorskim wręcz świetle, nawet jeśli mamy czasem wrażenie, że przeschacowują twórczość tych autorów (późny Różewicz, Mueller, Zadura). O jednym trzeba wspomnieć koniecznie – zamieszczony pierwotnie w tomie *Pokarmy* esej o Tkaczyszynie-Dyckim *Laska i trup...*, przedrukowany tu bez większych zmian, jest najlepszą i najciekawszą opowieścią o tej poezji, z jaką można spotkać się w naszej krytyce. Znalazł Bogalecki język, którym może opowiedzieć wyczerpująco zarówno o duchowych matrycach twórczości autora *Peregrynarza*, jak i o jego kampowym z gruntu podejściu do tych matryc, a przy tym zachować pewien widmowy, poetycki status samej narracji, pokrewny grze powtórzeń i nawrotom figur u „Dycia”. Miłobędzka i Barańczak zapracowali na teksty znacznie krótsze, choć nie mniej fascynujące. Ta pierwsza opisana została przez pryzmat macierzyństwa jako podstawy heretyckiej teologii rodziny, a więc w kontekście na powrót wspólnotowym<sup>33</sup>. Barańczak z kolei uratowany zostaje od interpretacji religijnych i metafizycznych (swoistym „chłopcem do bicia” staje się Arent van Nieukerken), stara się za to Bogalecki pokazać jego nieoczywiste zmaganie z Bogiem, w którym to zmaganiu istotne okazują się właśnie błąd, gra, przekrzywienie, a więc język sam w sobie. Frapujący, Barańczakowy „Bóg, który się jąka”, uzupełnia w dialogu poetę, który nie chce się poddać metafizycznej terapii „ustawiania głosu”.

Drugą część książki – „Wciel się z nami”. *Procesje i profanacje* – rozpoczyna szkic o „widmach” Różewicza i kolejnych „śmierciach” (poezji, języka i Boga), trochę na zasadzie uzupełnienia monogra-

<sup>33</sup> Cieszy to zwłaszcza dlatego, że dwie ostatnie książki poświęcone poetce w podobny sposób dotyczą koncepcji czasu w jej twórczości, Bogalecki zdaje się zaś być już w zupełnie innym czasie recepcji. Por. A. ZASĘPA: *Czas (w) poezji Krystyny Miłobędzkiej*. Wrocław 2016; B. SUWIŃSKI: *Pory poezji. Koncepcja czasu w twórczości poetyckiej Krystyny Miłobędzkiej*. Kraków 2017.

fii Andrzeja Skrendy<sup>34</sup> oraz artykułu Tomasza Kunza<sup>35</sup>. Następnie zamieścił Bogalecki tekst o świętowaniu i wierszach świątecznych (okolicznościowych) Bohdana Zadury, a punktem wyjścia uczynił Piotra Sommera ze słynnego *Nowego Jorku jako włostowickiego cmentarza*. Szkic ów rzucał się w oczy przede wszystkim w pierwodruku, gdy na tle całego tomu *W wierszu i między wierszami...*<sup>36</sup>, z szacownej przeciw poznańskiej serii, jako jeden z niewielu prezentował jako takie zaangażowanie i przywiązanie do poezji autora *Pożegnania Ostendy*. Bogalecki zadał sobie trud skomentowania całej twórczości poetyckiej Zadury, podzielenia jej na cztery fazy, w których inaczej rozgrywana jest relacja między sacrum i profanum, ale wydaje się, że w parze z rzetelnością badacza nie idzie materiał, na jakim ów badacz pracuje. Mimo usilnych prób „namysłu nad świętowaniem” w ponowoczesności (to w duchu Agambena, to znów Jeana Duvi-gnarda) „paraforyzmy” Zadury miast profanującej zabawy przynoszą lekceważące pobłażanie. Poczucie pewnego niedosytu wiąże się chyba z tym, że po raz pierwszy praca wiersza i gra języka ustępują w *Szczęśliwych winach...* refleksji nad autoironicznym podmiotem i jego doświadczeniem, a formalistyczne podejście i skłonność do drobiazgowych analiz nie napotykają już podatnego gruntu lingwizmu, jak w przypadku Karpowicza, Wirszy czy Barańczaka.

Część drugą książki Bogaleckiego zamykają dwa szkice o poetkach. Justynę Bargielską wydobywa Bogalecki z centrum sporów, z powszechnego „podobania się” jej poezji i paternalizujących gestów, żeby bronić ściśle postsekularnego rdzenia jej twórczości. Skupiając się na jednym przede wszystkim wierszu – *Oddam życie* – oraz szeregu odczytań i różnorodnych komentarzach do twórczości autorki *Dwóch fiatów*, stroni badacz zarazem od interpretacji mistycznych (Joanna Mueller) czy cokolwiek tanatycznych (Adam Lipszyc). Poprzez kategorię „szczęśliwej winy” ciekawie odpowiada za to na najbardziej dotkliwe dotąd zarzuty, które poezję Bargielskiej pokazywały jako konserwatywną i minoderyjną, korzystającą z patriarchalnych fantazmatów dla literackiego poklasku (Anna Kałuża). Trzeba zgrzeszyć, żeby doczekać łaski – stwierdza Bogalecki, a z wiersza *Oddam życie* tworzy biblijną perykopę, w której Ewa, Maryja i Maria Magdalena spotykają się w Formule „*noli me tangere*”, jak kiedyś w *My zdies' emigranty*, choć już bez gnostycznego tła.

Z twórczością Joanny Mueller problem jest zgoła odwrotny: z powszechnego „niepodobania się”, z krytycznych zarzutów o wtórność i przeszarżowanie jej poetycko-krytycznego projektu

34 A. SKRENDO: *Przodem Różewicz*. Warszawa 2013.

35 T. KUNZ: *Różewicz. Nekrografie*. „Wielogłos” 2013, nr 3.

36 P. BOGALECKI: *Od święta do święta W: W wierszu i między wierszami. Szkice o twórczości Bohdana Zadury*. Red. P. ŚLIWIŃSKI. Poznań 2013, s. 67–84.

(bo tak trzeba chyba określać cały dorobek autorki *Powlekać rosnące*), wydobywa, a przynajmniej próbuje wydobyć Bogalecki to, co projekt ów ocala. I nie jest to – paradoksalnie – „anarchomistycznym”, który okazuje się w trakcie analiz cokolwiek konceptualnym i wykoncypowanym tworem, niewiele nowego wnoszącym do rodzimej poezji, proponującym albo kontynuację „macierzyńskiej soteriologii” Miłobędzkiej, albo feministyczne przechwycenie blasfemii Karpowicza. „Ratuje” Bogalecki Mueller dwukrotnie: najpierw wydobywając wspólnotowy imperatyw, zawarty w jej anarchomistycznym dziele (a zatem ratuje ją przed zarzutami o egotyzm, narcyzm i modernistyczny przerost „ja”), następnie zaś odczytując jej poezję nie w kategoriach podmiotowych (jako umacnianie się podmiotki lub poszukiwanie siebie w kolejnych monologach i próżnych eksperymentach), ale narracyjnie, w nawiązaniu do „lirycznych narracji” Joanny Orskiej<sup>37</sup>. Tym samym, choć jest to wniosek mało postsekularny, bo obyć się może bez opisywanej przez Bogaleckiego „słabości Boga”, Mueller zostaje włączona w rodzimą historię poezji najnowszej i staje się swoistym domknięciem gry w lata dziewięćdziesiąte, którą u Orskiej prowadzili wyłącznie mężczyźni (od Świetlickiego i Podsiadły, przez Różyckiego, do Foksa). To swoisty feminizujący paradoks, ale właśnie to zestawienie z „liryczną narracją”, nie zaś anarchomistycyzm, sprawia, że Mueller wydaje się w ostatnim dziesięcioleciu nie mniej ważną poetką niż Bargielska, choć sam Bogalecki pozostaje tu ostrożny w ferowaniu wyroków. Dwa szkice – o Bargielskiej i o Mueller – to zarazem bardzo satysfakcjonujący moment, gdy zdystansowany na ogół, wyważony głos śląskiego literaturoznawcy zostaje wyemitowany w sam środek krytycznoliterackiego pola, a *Szczęśliwe winy...* zyskują temperament bieżących dyskusji.

### Roz-rachunek sumienia

Najważniejszym z filozoficznej perspektywy szkicem wydaje się jednak poświęcona Stanisławowi Brzozowskiemu pierwsza część *Aneksu*. Ostatni tekst o Derridzie (*Bogu ducha winny? Kredyty Derridy*<sup>38</sup>) możemy potraktować bowiem jako poetycki, nieco przeszarżowany przegląd pola zagranicznych sporów i głos w sprawie docenienia wkładu francuskiego filozofa w postsekularyzm (co teraz, po wydaniu *Widm Marksa*<sup>39</sup> oraz książkach Andrzeja Marca<sup>40</sup> i Jakuba

37 Por. J. ORSKA: *Liryczne narracje: nowe tendencje w poezji 1989–2006*. Kraków 2007.

38 Pierwodruk: „Czas Kultury” 2014, nr 5, s. 42–48.

39 J. DERRIDA: *Widma Marksa: stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*. Przeł. T. ZAŁUSKI. Warszawa 2016.

40 A. MARZEC: *Widmoontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*. Warszawa 2015.

Momry<sup>41</sup>, jest już zbyt techniczny). Ale warto na ów tekst spojrzeć jeszcze inaczej: jak na eseistyczną próbę w duchu tych, które sam autor *O gramatologii* podejmował w tekstach pożegnalnych, w *Adieu*<sup>42</sup> albo zebranych potem w angielskich przekładach *The Work of Mourning*<sup>43</sup>. Tak jak Derrida żegnał Barthes'a, Foucaulta czy de Mana, własnym idiomem, ale też najtrudniejszą próbą zrozumienia ich języka i zmierzenia się z nim, tak Bogalecki żegna się z samym Derridą: jako nawiedzającym nas widmem, wzywającym do dalszej lektury, żegna się niemal intymnie.

Pierwszy z tekstów z *Aneksu* zaprezentował badacz kilka lat wcześniej, w ramach grantowych obchodów setnej rocznicy śmierci Brzozowskiego (2011), i przedłożył w monografii *Stanisław Brzozowski - (ko)repetycje*<sup>44</sup>. Szkic, który funkcjonuje w *Szczęśliwych winach...* na prawach aneksu, nie jest tak naprawdę ani podsumowaniem, ani dodatkiem, ale filozoficznym fundamentem całej myśli zawartej w tomie. To z niego dopiero wyłaniają się, po pierwsze, ramy sporu o postsekularyzm, jaki w prywatnej batalii toczy Bogalecki z Agatą Bielik-Robson, po drugie, rodzimy i unikalny grunt, z którego postsekularyzm się poczyna, po trzecie wreszcie - mesjańskie otwarcie ku przyszłości, z którym Bogalecki nas zostawia.

Omawiając myśl filozoficzną późnego Brzozowskiego, wyznacza Bogalecki jak zwykle trzecią drogę: między wcześniejszymi, religijnymi odczytaniem autora *Głosów wśród nocy* oraz odczytaniem mesjańskimi (głównie tym zaprezentowanym przez Bielik-Robson). Streszczając na tym gruncie dwa modele myślenia o relacji między nowoczesnością i religijnością, a przy tym ogrywając patronat Brzozowskiego dla kolejnych działań „Krytyki Politycznej”, nazywa je - cytując filozofkę - „metanoją” i „tszuwą”. W pierwszym postsekularyzm jest postrzegany jako powrót do religii drogą objawienia i zerwania (to tradycja bliższa Badiou, broniona przez Sławomira Sierakowskiego), w drugim dokonuje się rekapitulacji dziedzictwa judaistycznego, a powrót opiera się na autorytecie tradycji („model powrotno-pokutny”, jak określa go autorka *Ducha powierzchni*; wszystkiemu patronują tu oczywiście Rosenzweig i Cohen).

Dostrzegając pęknięcie między dwoma odmiennymi i niedającymi się uzgodnić sposobami „postsekularyzowania” Brzozowskiego w *Przewodniku Krytyki Politycznej*, proponuje Bogalecki najpierw wczytać się w teksty autora, a następnie zawierzyć im samym.

41 J. MOMRO: *Widmontologie nowoczesności: genezy*. Warszawa 2014.

42 J. DERRIDA: *Adieu a Emmanuel Lévinas*. Paris 1997.

43 J. DERRIDA: *The Work of Mourning*. Eds. P.-A. BRAULT, M. NAAS. Chicago-London 2001.

44 P. BOGALECKI: „Wszyscy jesteśmy jezuitami”. *Stanisław Brzozowski i postsekularyzm W: Stanisław Brzozowski - (ko)repetycje*. T. 2. Red. T. MIZERKIEWICZ, A. SKRENDO, K. UNIŁOWSKI. Katowice 2013.

Późne nawrócenie traktuje więc nie w kategoriach irracjonalnego szaleństwa, ale konsekwentnej drogi autora *Legendy Młodej Polski*, innej formy realizacji jego filozofii pracy oraz poszukiwania uniwersalnej, humanistycznej jedności, zarówno w planie „ja”, jak i wspólnoty. Główna teza dotyczy rekapitulacji figury jezuita i jezuityzmu jako czegoś pozytywnego: profanacyjnego żywiołu (w znaczeniu agambenowskim), który jest podstawowym, inkluzyjnym ruchem całej nowoczesności.

„Wszyscy jesteście jezuitami” – powtarza Bogalecki za Brzozowskim, ale ze zdania tego tworzy postulat filozoficzny i krytyczny zarazem: być jezuitą oznacza polegać w grze interpretacji na podstawowej zasadzie posłuszeństwa, ale też pasożytować, iść z duchem czasu, wyzyskując jego formy dla własnej praktyki. Innymi słowy: jezuita jest dla Brzozowskiego (i Bogaleckiego) tym, który potrafi pozostać żywy, zachowując równocześnie wewnętrzną, duchową tożsamość i ścisły związek z przeszłością. Figura ta zagwarantowała Brzozowskiemu ponadhistoryczną spójność, której poszukiwał, oparta była jednak, po pierwsze, na teologicznie rozumianym posłuszeństwie, po drugie zaś, na inwencji jako zdradzie źródeł i historii. Model genetyczny zostaje – zdaniem śląskiego badacza – zastąpiony przez Brzozowskiego modelem genealogicznym (s. 346), a od intencji przechodzi się do inwencji, od egzegezy do użycia. Dostrzegając tę zmianę paradygmatu w późnym piśmarstwie autora *Płomieni*, dokonuje tak naprawdę Bogalecki iście bloomowskiego ruchu, pokazując poprzednie interpretacje „nawrócenia” oraz „posłuszeństwa Kościołowi” jako efebiczne, a tym samym dając odpór zwłaszcza tym wersjom postsekularyzmu, które proponują wiarę w jakiś mesjański powrót (czy to religijny, czy polityczny).

podczas gdy pierwsze z wyodrębnionych znaczeń postsekularyzmu – jako zwrotu ku religii – jest właściwie ahistoryczne, to znaczenie drugie – oparte na interpretacjach oraz reinterpretacjach tezy sekularyzacyjnej – po uszy zanurzone jest w modelu genezy. [...] Demaskując owo pochodzenie, tak rozumiany postsekularyzm umacniać chce – jak można sądzić – mury Jeruzalem, osłabiając tym samym siły Aten. Dopiero trzeci model postsekularyzmu, czyli model zapoczątkowany u nas przez Brzozowskiego, model genealogii, wyzwalaający z kajdan intencji i więzów genezy, wydaje się proponować nową jakość, jeśli idzie o relacje teologii i filozofii, wiary i wiedzy, tego, co religijne, i tego, co świeckie.

s. 147

Dopiero z tej perspektywy można w pełni zrozumieć, dlaczego tak bardzo nie po drodze jest Bogaleckiemu z postsekularyzmem



Agaty Bielik-Robson, w którym podstawową rolę odgrywają Benjamin i Rosenzweig. To, co u niej jawi się jako pierwiastek erroryczny (Erros, błąd), a więc życiodajny element tradycji żydowskiej, dla Bogaleckiego (i dla Brzozowskiego) będzie halaczą, formą zamierzonego prawa, narzucaną na ducha nowych czasów. Bogalecki poszukuje tymczasem w literaturze form pustych, otwartych na przyszłość, lub też – w duchu *Kopisty Bartleby'ego* i jego interpretacji przez Deleuze'a<sup>45</sup> – kenotycznej Formuły, która ma charakter nieskończone re-generacyjny. Ważniejsze jest jednak to, że określając jezuitę jako ukrytą, lecz pozytywną figurę nowoczesności, zdolną zażegnać kryzys, proponuje Bogalecki konkretną kryptoteologię, w której pojęcia pracy i posłuszeństwa uzupełniają się z pojęciami tworzenia i zdrady. Wpisują się tym samym, wbrew wstępnym założeniom książki, w emancypacyjną opowieść o post-sekularyzmie jako iście (sic!) deleuzjańskiej filozofii immanencji. Jeśli to chrześcijański szantaż, jak uważają Herer z Wolańskim, to wyjątkowo ironiczny, doskonale poprowadzony i otwarty na kolejne odsłony, polska poezja zyskuje nim tymczasem wielkiego orędownika.

45 Swoją drogą, z „I would prefer not to” Bartleby'ego zestawiona zostaje w innym rozdziale Justyna Bargielska i jej zdanie „Rób to, co Bóg karze”, które na tle rozważań o Brzozowskim zyskuje właśnie taki, jezuicki wydźwięk ponadczasowego, progresywnego zawierzenia (s. 305). Por. G. DELEUZE: *Bartleby albo formuła*. Przeł. G. JANKOWICZ. W: H. MELVILLE: *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*. Przeł. A. SZOSTKIEWICZ. Warszawa 2009, s. 61–104.

Jakub Skurtys

#### **Innocent Preacher on the Rubble of Jerusalem**

**[re: P. Bogalecki: *Szczęśliwe winy teolingwizmu*]**

**Summary:** The author reviews Piotr Bogalecki's book which attempts to reinterpret Polish poetry after 1968 in the light of the postsecular turn. He discusses Bogalecki's work within the broad philosophical context in order to place Bogalecki's ideas among other quasi-religious and crypto-theological projects – especially those of Agata Bielik-Robson. The author underlines novelty of Bogalecki's interpretations, his erudition and fundamental faithfulness toward literature and poetry which leads to depoliticization of postsecular thought making it innocuous mean of intervention.

**Key words:** Piotr Bogalecki, postsecularism, theolinguism, Polish poetry after 1968

Jakub Skurtys

**Un prédicateur innocent sur les débris de Jérusalem:**

**[réf. : P. Bogalecki: *Szczęśliwe winy teolingwizmu*]**

**Résumé :** L'article est une évaluation critique de la monographie de Piotr Bogalecki *Szczęśliwe winy teolingwizmu* qui essaye d'interpréter la poésie polonaise après 1968 dans le contexte du changement post-séculier. L'auteur présente la dissertation dans un vaste contexte philosophique, il y réfléchit sur la position de la proposition de Bogalecki parmi d'autres projets quasi religieux et crypto-théologiques, surtout ceux d'Agata Bielik-Robson. Il souligne l'originalité de la lecture présentée, l'érudition du chercheur et sa fidélité fondamentale à la littérature et à la poésie dont la conséquence est la dépolitisation du postsécularisme et sa neutralisation en tant qu'un outil de l'intervention.

**Mots clés :** Piotr Bogalecki, postsécularisme, théo-linguistique, poésie polonaise après 1968