

# Niepodjęta terapia Stanisława Barańczaka. Próba diagnozy postsekularnej

Piotr Bogalecki

---

 Piotr Bogalecki
 

---

## Niepodjęta terapia Stanisława Barańczaka. Próba diagnozy postsekularnej

---

### Poza zasadą dialogiczności? (Specjalny wyścianik)

W pochodzącym z tomu *Widokówka z tego świata* wierszu *Ustawienie głosu* pisał Stanisław Barańczak:

[...] Nie żebyś skąpił mi specjalnych wyścianików:

już tyle razy w szumie niewidzialnych skrzydeł  
zsyłałeś ich w nadziei, że któryś ustawi  
mój głos. Stary łacinnik B. (sam zresztą skrzyphiał):  
„Dykcja, mój panie, dykcja! Poruszać ustami,  
nie mamrotać pod nosem!”. Lub takie zjawisko,  
jak materializacja którejs z tych uroczych  
starszych pań, kiedy tylko mój publiczny odczyt  
przebrzmi w pustawej sali: „Ciekawe to wszystko,

z tym że nie można było nic a nic zrozumieć;  
czy pan nie może głośniejsz, żeby w tylnym rzędzie  
też było słycać?”<sup>1</sup>

---

**Piotr Bogalecki** – dr, adiunkt w Katedrze Literatury Porównawczej Uniwersytetu Śląskiego. Opublikował monografię „Niedorozmowy”. *Kategoria niezrozumiałości w poezji Krystyny Miłobędzkiej* (2011, Nagroda Narodowego Centrum Kultury). Współredagował książki zbiorowe: *Umaszynowanie* (2009), *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach* (2012) oraz *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka/The Ties of Community. Literature, Religion, Comparative Studies* (2013). Kontakt: pbo-galecki@gmail.com

---

1 S. Barańczak *Ustawienie głosu*, w: tegoż *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2007, s. 366. Dalsze cytaty z *Wierszy zebranych* lokalizuję w tekście, numery stron podając w nawiasach.

W rolę kolejnego „specjalnego wysłannika” wcielił się, mniej lub bardziej świadomie, Arent van Nieukerken, który w poświęconym Barańczakowi rozdziale swej imponującej rozmachem monografii *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, pozwolewszy sobie na rodzaj mentorskiej przygany, bezlitośnie zdemaskował poetę-bumelanta. „Okazało się – pisał – że Barańczak nie nauczył się w pełni lekcji udzielonych przez takich wybitnych modernistów, jak Eliot i Miłosz”<sup>2</sup>. Zdaniem holenderskiego sławisty to właśnie w wyniku tego zaniedbania „wiele z [...] późniejszych wierszy religijnych” Barańczaka cechuje „daleko posunięta schematyczność”<sup>3</sup>. „Istota bycia człowiekiem” – zupełnie jak w baroku – polega w nich „na dobrym spełnianiu roli wyznaczonej śmiertelnikowi”, zaś „droga do transcendencji zawsze stoi [w nich – dopisek P.B.] otworem”<sup>4</sup>. Słowem, jako rzeczce Nieukerken, „Bóg w poezji Miłosza jest [...] znacznie bardziej dynamiczny niż w «dwubiegunowych» dysputach metafizycznych Barańczaka”<sup>5</sup>. Ocena ta – moim zdaniem krzywdząca – ufundowana jest na zaproponowanym w *Ironicznym konceptyzmie* rozróżnieniu „dwóch postaci poezji metafizycznej”, na mocy którego Barańczak został zaliczony w poczet przedstawicieli odmiany „klasycznej”, opartej na dialogu i stanowiącej tło dla „bardziej współczesnego” wariantu, czyli charakterystycznej dla Miłosza „poetyki epifanii”<sup>6</sup>. Znamienne, że w zakończeniu swoich rozważań próbuje Nieukerken „nawrócić” Barańczaka na tę ostatnią, dostrzegając podobieństwo „kilku utworów” jego autorstwa do „gatunku (chciałoby się rzec «formy duchowej») haiku” i wyrażając nadzieję na podążającą w tym kierunku „przyszłą ewolucję” jego poezji<sup>7</sup>. Chybiona ta prognoza jawi się jako symptomatyczna – sporo mówi ona nie

2 A. van Nieukerken *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Universitas, Kraków 1998, s. 348.

3 Tamże, s. 346, 298.

4 Tamże, s. 349.

5 Tamże, s. 358.

6 Tamże, s. 351.

7 Tamże. Słuszne wątpliwości, co do epifaniczności *Obserwatorów ptaków* – jednego wiersza, który na poparcie swej tezy analizuje Nieukerken – wysunął Adam Poprawa (zob. *Migotliwość wartości*, w: tegoż *Formy i afirmacje*, Universitas, Kraków 2003, s. 55-67). Kilka lat później także i sam Nieukerken pośrednio wycofał się z zaproponowanej przez siebie linii interpretacyjnej, zarzucając rozważania na temat epifaniczności Barańczaka, a jego postawę religijną wiążąc już nie z wrażliwością „rozdwojonego w sobie” człowieka baroku, lecz ze „światoodczuciem agnostyka, pragnącego wierzyć”, niemniej nieporzucającego nigdy „reguł «logicznego» myślenia” (A. van Nieukerken *Zasady konstruowania zdarzenia w poezji Stanisława Barańczaka*, w: „*Obchodzę urodziny z daleka...*”. *Szkice o Stanisławie Barańczaku*, red. J. Dembińska-Pawelec, D. Pawelec, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2007, s. 152-153).

tyle nawet o badaczu, ile o charakterze jego przedsięwzięcia: być może bowiem w każdej próbie syntezy o takiej skali efektywne przyporządkowania muszą zostać okupione uproszczeniami. W tym akurat wypadku te ostatnie nie uszły jednak uwadze recenzentów: „prostoduszność metodologiczną” oraz „chęć arbitralnego «połączenia w system różnych czynników i wpływów»” zarzuciła księżce Nieuwerkerena Agnieszka Kluba<sup>8</sup>, Dorota Gostyńska zaś spuwentowała swój tekst o limerykowym tytule *Komparatysta z kraju Spinozy badał akt metafizycznej osmozy* nader zasadną wątpliwością, czy zgodnie ze stanowiskiem zaprezentowanym przez badacza „istnieje jakakolwiek poezja nie zasługująca na miano metafizycznej”<sup>9</sup>.

Jeżeli przypominam w tym miejscu interpretacyjną przygodę „komparatysty z kraju Spinozy”, to między innymi dlatego, że niniejsza próba niebezpiecznie zbliża się do podobnie ryzykownego przyporządkowania. Problemy i troski Nieuwerkerena są więc w pewnym sensie moimi własnymi, w związku z czym pragnąłbym wysiedzieć na jego „lekcji” aż do końca. I tak, w pełni podzielam jego, zaczerpnięte z licznych diagnoz socjologów religii, przekonanie, że w „zdesakralizowanym”, „odczarowanym” świecie formuła poezji odnoszącej się do transcendencji nie może pozostać taka sama jak w czasach przednowoczesnych. Rozumiem też chęć doprecyzowania doklejonej do Barańczaka etykiety metafizyka, które to określenie, rozumiane zaledwie intuicyjnie i ahistorycznie, od czasu publikacji *Widokówki* bardzo często pojawiało się w tekstach mu poświęconych. Jak czas pokazał, sądy te – zwykle ostrożne i wyważone, choć momentami niewolne od emocji, a nawet wyraźnej konfuzji<sup>10</sup> – stopniowo radykalizowały się, przybierając formę wykładni właściwie

8 A. Kluba *Arent van Nieuwerkeren „Ironiczny konceptyzm”* [recenzja], „Pamiętnik Literacki” 2001 z. 1, s. 249, 253.

9 D. Gostyńska *Komparatysta z kraju Spinozy badał akt metafizycznej osmozy*, „Teksty Drugie” 2000 nr 5, s. 108.

10 Dobrym tego przykładem jest recenzja Adriany Szymańskiej, która – przeciwstawiwszy „racjonalistycznemu intelektualizmowi Barańczaka” „energię ducha” Zagajewskiego, rodzącą „wizje równie gorące [...], jak w tamtych, pierwszych książkach [nowofalowych – dopisek P.B.]” – nazwała stosunek autora *Widokówki* do metafizyki „zimnym i wyrozumowanym” i skomentowała: „Nic dziwnego, że Bóg, prowokowany w wierszach Barańczaka w taki sposób – milczy”, poeta zaś przemawiać musi głosem „kontrolowanej rozpaczy” (A. Szymańska *Obrastając życiem*, „Przegląd Powszechny” 1989 nr 7-8, s. 202-204). Inną (przynaję, że znacznie mi bliższą) ocenę wspomnianej pary autorów zaprezentował w swoim omówieniu *Widokówki* Tadeusz Komendant, próbujący ukazać „różnicę między Barańczakiem a nasilającym się, jak się zdaje, w polskiej poezji nurtem «pozytywnej afirmacji», którego manifestem jest *Solidarność i samotność* Adama Zagajewskiego. Różnica [...] polegałaby na tym, że Barańczak dramatycznie przeżywa w ł a s n ą s k o ń c z o n o ś ć (ograniczoność), która inaczej każe spojrzeć na nieobjętość świata” (T. Komendant *His Master's Voice*, „Twórczość” 1989 nr 5, s. 100).

teologicznych, skoncentrowanych na wydobywaniu z poezji autora *Ja wiem, że to niesłuszne* „śladów *sacrum*”, co najlepiej widoczne jest w monografii Doroty Kulczyckiej<sup>11</sup>. Z drugiej jednak strony tego typu – w istocie „metafizyczne” – odczytania od początku napotykały uzupełnienia, korekty czy wręcz polemiki. I tak Krzysztof Biedrzycki w jednym tylko tekście wiązał *sacrum* Barańczaka z mistyką, panteizmem i teologią apofatyczną<sup>12</sup>, Iwona Misiak dopowiadała zaś, że w jego twórczości „odnaleźć można sporo punktów stycznych z systemem gnostyków”<sup>13</sup>. Krzysztof Uniłowski z kolei proponował lekturę *N.N. próbuje przypomnieć sobie słowa modlitwy* w perspektywie Nietzscheańskiej śmierci Boga, wprowadzając przy tym zastanawiającą figurę „anty-Boga”<sup>14</sup>. W końcu Joanna Kisielowa wyrażała przekonanie, że „Bóg Barańczaka, czy też jakkolwiek go sobie nazwiemy, nie jest bogiem chrześcijańskim”<sup>15</sup>. Także i w tej grupie tekstów, kontestujących uproszczony obraz Barańczaka-konwertyty i zadających pytanie o jego agnostycyzm czy wręcz ateizm, o silnie odczuwany przez niego absurd egzystencji i o pokusę nihilizmu, zawiera się pewna prawda na jego temat. Dla prawdy tej nie ma jednak miejsca w „metafizyczności” Nieukerkena.

### Na ekranie epoki (*Szyba widoczna*)

Problem, którego tu dotykamy, ma, rzecz jasna, wymiar terminologiczny i wiąże się z niekończącymi się sporami na temat zasadności używania takich pojęć, klasyfikacji czy kategorii, jak: poezja religijna, poezja metafizyczna, poezja mistyczna, medytacyjna, dewocyjna, „poezja wymiaru *sanctum*”<sup>16</sup>, „szyfry

11 Zob. D. Kulczycka „Powiedzieć wszystko, o czym milczę”. *O poezji Stanisława Barańczaka*, Oficyna Wydawnicza UZ, Zielona Góra 2008.

12 K. Biedrzycki „Drogi kąciku porad” Stanisława Barańczaka. *Wariacje metafizyczne*, w: *Lektury polonistyczne, Literatura współczesna*, t. 1, red. J. Jarzębski, R. Nycz, Universitas, Kraków 1997, s. 416, 421-422.

13 I. Misiak *Stanisława Barańczaka dialog chirurga i demiurga*, „Teksty Drugie” 2007 nr 3, s. 87. Chodzi tu o podstawową dla gnostycyzmu „antynomię cierpiącej materii i duchowego światła”, a także „arogancję i apodyktyczność” Boga-demiurga (tamże, s. 89, 83).

14 K. Uniłowski *Nawoływanie Boga. Nad wierszem Stanisława Barańczaka „N.N. próbuje przypomnieć sobie słowa modlitwy”*, w: *Liryka polska XX wieku. Analizy i interpretacje*, red. W. Wójcicki, Wydawnictwo UŚ, Katowice 1994, s. 138-148.

15 J. Kisielowa *Wszystkie teksty naszej mowy. O trzech wierszach Stanisława Barańczaka*, „Opcje” 1996 nr 3, s. 13. Zdaniem badaczki u Barańczaka „Bóg jest imieniem niepewności, nazwaniem poczucia braku oraz pragnieniem, by był” (tamże).

16 Zob. Z. Zarębianka *Poezja wymiaru sanctum. Kamińska, Jankowski, Twardowski*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1992.

transcendencji”<sup>17</sup>, „to, co niewyraźalne”<sup>18</sup>, a w końcu samej kategorii *sacrum*: czy to uobecniającego się w tekście bezpośrednio, czy to pozostawiającego w nim swoje „ślady” i „tropy”<sup>19</sup>. I chociaż tego typu spory mogą jawić się jako cokolwiek jałowe, czytelnicy poezji (zwłaszcza zaś poezji Barańczaka tudzież tej przez niego tłumaczonej) wiedzą doskonale, że nigdy nie chodzi wyłącznie o słowa. „Jeśli język jest szybą – mówił poeta w jednym z wywiadów – to jest to szyba widoczna, zabrudzona jakby troszeczkę w użyciu [...]. Nigdy nie jest tak, że mamy bezpośredni pogląd na rzeczy. Zawsze jest on przefiltrowany przez język...”<sup>20</sup>. Użyty tu topos widzenia przez słowa – tak charakterystyczny dla XX-wiecznej filozofii języka i patronujący całej twórczości autora *Atlantydy* – kieruje mnie w stronę propozycji Edwarda Balcerzana, który upominając się o „metafizyczny” wymiar poezji Przybosia, zaproponował wymowną kategorię „słów-ekranów”. „Niby na ekranie – wyjaśniał – oglądamy w nich projekcje świadomości zbiorowej; w słowach tych „wyświetlają się” dążenia sztuki, jej strategię i utopię, racjonalne programy i zupełnie fantastyczne urojenia”<sup>21</sup>. Gdy Balcerzan wygłaszał swój tekst w 1992 roku, za słowo-ekran

17 Zob. W. Gutowski *Wśród szczyrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1994.

18 Zob. przede wszystkim tom: *Literatura wobec niewyraźalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1998.

19 Pierwsze z wyliczonych pojęć – pojęcie poezji religijnej – znajduje się dziś, jak się zdaje, w odwole; dla przykładu Zofia Zarębianka unika go, wskazując na jego „negatywne nacechowanie emocjonalne”, uważając je za „termin oceniający” i kojarzący się z „artystyczną pośledniością, bądź też – na zasadzie określenia metonimicznego – poezją dewocyjną” (Z. Zarębianka *Tropy sacrum w literaturze XX wieku*, Homini, Bydgoszcz 2001, s. 14). Z kolei ze sprzeciwu wobec zbyt „mocnej” koncepcji Stefana Sawickiego rodzi się zaproponowane przez nią sformułowanie „tropy *sacrum*”, które wyrażać ma „przekonanie o migotliwości znaczeń niesionych i otwieranych przez hasło *sacrum* w literaturze, przekonanie o zmiennym – i wymagającym za każdym razem ponownego ustalenia – zakresie semantycznym pojęcia oraz o niejawniej naturze jego obecności w utworze” (tamże, s. 15. Por. S. Sawicki *Sacrum w literaturze*, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, b.w., Lublin 1983, s. 13-26 oraz inne rozprawy zamieszczone w tym tomie). Obszerny i aktualny przegląd stanowisk w sporze o literaturę religijną i metafizyczną zob. W. Tomaszewska *Metafizyczne i religijne. Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy kresowej Włodzimierza Odojewskiego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, zwłaszcza s. 50-78, 109-142. Z kolei najbardziej precyzyjną propozycję klasyfikacji „stylów interpretacji tradycji religijnej” – zarówno tych implikowanych przez dzieło, jak i tych wyznaczanych przez podmiot utworu – zawiera studium Wojciecha Gutowskiego *Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje*, w: *Wśród szczyrów transcendencji...*, s. 5-24.

20 *Co autor chciał powiedzieć... Ze Stanisławem Barańczakiem rozmawia Jolanta Tambor*, „Opcje” 1995 nr 1-2, s. 121.

21 E. Balcerzan *Przyboś metafizyczny*, w: tegoż *Śmiech pokoleń, płacz pokoleń*, Universitas, Kraków 1997, s. 45.

lat 80. uznawał właśnie metafizykę, która w literaturze wiązała się wówczas z takimi jakościami jak autentyczność czy niezależność<sup>22</sup>. Próbując wyartykułować podstawową tezę niniejszego tekstu, mógłbym dopowiedzieć, że w kulturze, w której przyszło mi żyć, problematyka interesujących mnie wierszy Barańczaka odbija się w innym „ekranie” niż ekran „metafizyczności”, na ten ostatni zaś nauczyłem się spoglądać z nieufnością, dostrzegając jego ścisły związek z określoną tradycją filozoficzną, poddaną kompleksowej krytyce przez myśl ostatniego półwiecza. Mógłbym również skonstatować, że szyba języka, przez którą spoglądam na świat, musi być zabrudzona w nieco innym miejscu niż szyba Nieukerkena. W końcu – siląc się na patos, jeśli nie wręcz na pewną zuchwałość – mógłbym wyznać, że zależy mi na oddaniu sprawiedliwości poezji Barańczaka. Wydaje mi się bowiem, że w konfrontacji z anglosaskimi przedstawicielami „nowoczesnej poezji metafizycznej” w ujęciu Nieukerkena – odbywającej się na jego boisku i zgodne z jego regułami gry – autor *Atlantydy* z góry skazany jest na grę w osłabieniu, a w efekcie na porażkę. Zaryzykowałbym nawet stwierdzenie, że to między innymi przez zaklasyfikowanie części jego twórczości jako „metafizycznej” tak mało i tak jednostronnie pisano o niej w ostatnich latach – trochę tak, jakby to ontologiczne rozpoznanie zamknęło szeregowym badaczom literatury usta i rzuciło ich na kolana. Tymczasem to, co można dziś uznać za atut i faktyczne osiągnięcie poezji Barańczaka – wyrastającej wszakże z „nieufności”, skoncentrowanej na nieprzejrzystości języka i stanowiącej „formę protestu” aż do końca – musi pozostać niedostrzegalne, jeśli zdefiniuje się ją, jak czyni to Nieukerken, jako „afirmację oczywistości istnienia Boga i istotnego znaczenia tego faktu dla rzeczywistości i człowieka”<sup>23</sup>. Sądzę, że w poezji Barańczaka rzecz ma się dokładnie odwrotnie: że zмага się ona z doświadczeniem **nieoczywistości** istnienia Boga; że **znaczenie** tego ostatniego jawi się w świecie w niej przedstawionym jako szczególnie problematyczne i że jeśli cokolwiek się tu **afirmuje**, to możliwość wyrażania – jak mówi sam poeta – „behradnego sprzeciwu”<sup>24</sup> wobec takiego stanu rzeczy. Innymi słowy: trudno jest mi określić tę poezję mianem metafizycznej, znacznie chętniej zaś zobaczyłbym ją w perspektywie postsekularnej.

Z deszczu pod rynnę – można powiedzieć nie bez słuszności, zwracając uwagę na przynajmniej dwa problemy. Po pierwsze, rozmaite wątpliwości może budzić sama próba aplikacji tak zwanej myśli postsekularnej do badań

22 Zob. tamże, s. 45-48.

23 A. van Nieukerken *Ironiczny konceptyzm...*, s. 299.

24 S. Barańczak *O pisaniu wierszy*, w: tegoż *Tablica z Macondo. Osiemnaście prób wytłumaczenia po co i dla czego się pisze*, Aneks, Londyn 1990, s. 239.

literaturoznawczych<sup>25</sup>. Aby uniknąć wielu z nich, przyjmuję tu, że postsekularyzm nie stanowi metodologii, a jedynie perspektywę badawczą od pewnego czasu skłaniającą literaturoznawców – zwłaszcza anglosaskich – do reinterpretacji teologiczno-religijnych wątków w twórczości wielu autorów, zarówno tych bardziej współczesnych (jak T. Morrison, D. DeLillo, Z. Smith czy J.M. Coetzee), jak i – co słusznie budzi znacznie więcej wątpliwości – tych „klasycznych” (jak J.G. Hamann, P.B. Shelley czy nawet J. Milton). I chociaż w literaturoznawstwie polskim tego typu rozpoznania należą póki co do rzadkości<sup>26</sup>, to jednak w próbie odczytania twórczości Barańczaka w odniesieniu do postsekularyzmu nie jestem prekursorem; podążam za Tomaszem Mizerkiewiczem, który w 2011 roku przedsięwziął i opublikował inspirującą *Próbę postsekularnej lektury* tomu *Widokówka z tego świata*<sup>27</sup>. Drugi problem z postsekularyzmem wiąże się z faktem, że termin ten zdążył już obrosnąć kilkoma „sztywnymi” konotacjami, zwłaszcza nad Wisłą, gdzie z jednej strony odsyła on do budzącego słuszny szacunek i respekt dzieła Agaty Bielik-Robson, z drugiej zaś – do „postsekularnego zwrotu na lewicy” takich myślicieli jak Giorgio Agamben, Alain Badiou czy Slavoj Žižek. Tymczasem pojęcie to funkcjonuje także w wielu innych kontekstach, by przypomnieć tylko, że kategorię „społeczeństwa postsekularnego” wprowadził w szeroko komentowanym wykładzie *Wierzyć i wiedzieć* Jürgen Habermas, pionierską antologię filozofii postsekularnej pod redakcją Philippa Blonda przygotowali anglikańscy teologowie z grupy Radykalnej Ortodoksji, pierwsze świadome użycia przymiotnika „postsekularny” wiążą się zaś z wpływem późnej, „etycznej” myśli Jacques’a Derrida (jak w książce Billy’ego Martina *Matrix and line: Derrida and the possibilities of postmodern social theory* z 1992 roku), a także – co w naszym kontekście najistotniejsze – z literaturoznawczymi badaniami Johna McClure’a, używającego go konsekwentnie od 1995 roku<sup>28</sup>. Ten ostatni

25 Na łamach „Tekstów Drugich” problematykę tę sygnalizowała już Karina Jarzyńska w artykule *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012 nr 1/2, s. 294-307.

26 I nasze literaturoznawstwo ma już jednak na koncie próbę prawdziwie efektywną – w swojej monografii Łukasz Tischner nazywa autora *Pornografii* „pierwszym postsekularystą” (*Gombrowicza milczenie o Bogu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013, s. 264).

27 T. Mizerkiewicz *Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury „Widokówki z tego świata” Stanisława Barańczaka*, w: *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie 1945-1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Universitas, Kraków 2011, s. 479-489.

28 Więcej na temat złożoności postsekularyzmu i rozmaitych jego odmian piszę (wraz z Aliną Mitek-Dziembą) we wprowadzeniu do antologii *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Wydawnictwo FA-art. UŚ, Katowice 2012, s. 25-51.



badacz wiąże postsekularyzm z istotnym, odróżniającym go od ruchu New Age, postulatem „duchowej trzeźwości” niepozwalającej „poddąć się ponownie zaczarowaniu – odkryć w powrocie cudowności proste [...] wyzwolenie od [...] odpowiedzialności”<sup>29</sup>. Myśl postsekularną chciałbym rozumieć właśnie jako „trzeźwą” i „odpowiedzialną” transdyscyplinarną analizę współczesnego funkcjonowania zagadnień i motywów teologicznych wiodących we współczesnych, zeświecczonych społeczeństwach coraz bardziej niejednoznaczny żywot. Dopowiedzieć trzeba, że analiza ta powinna się koncentrować zarówno na kwestiach etyczno-politycznych (wyraźnie zwracając się w stronę nauk społecznych), jak i na zagadnieniach z zakresu filozofii języka, stanowiących spuściznę tzw. zwrotu lingwistycznego w humanistyce, przede wszystkim poststrukturalizmu i dekonstrukcji. To właśnie na tych dwóch nierozłącznych poziomach postsekularnych dociekań chciałbym zatrzymać się nieco dłużej i spróbować rzucić ich światło na twórczość Stanisława Barańczaka.

### **Performuj albo rzuć (*Świat świętyny, świetlisty i świeży*)**

Pragnąc uwzględnić pierwszy z wymienionych aspektów, należałoby zaznaczyć, że przyjęcie perspektywy postsekularnej pociągałoby za sobą postulat pewnego przesunięcia akcentów w stosunku do istniejących, często przecież znakomitych, interpretacji tekstów autora *Przywracania porządku*. Korekta owa polegałaby na próbie dostrzeżenia u Barańczaka bardziej organicznego powiązania tego, co „polityczne” (społeczne) i tego, co „metafizyczne” (religijne), niejednokrotnie – wbrew stanowisku samego poety<sup>30</sup> – zbyt mocno od siebie oddzielanych. Za dobrą tego ilustrację może posłużyć nam w tym miejscu jeden tylko przypis autorstwa Piotra Michałowskiego, w którym – polemizując z Krzysztofem Biedrzyckim – odrzuca on teologizującą interpretację wiersza *Czas skończyć z takimi*, argumentując, że „kontekst społeczny w tym utworze jest ważniejszy niż odniesienia transcendentne, natomiast skarga na Stwórcę wyraźniej brzmi dopiero

29 J.A. McClure *O(d)graniczenie, zaczarowanie i sztuka rozróżniania – o prozie Toni Morrison*, przeł. T. Umerle, przejrzał T. Mizerkiewicz, „Przestrzenie Teorii” 2010 nr 13, s. 317.

30 Barańczak wielokrotnie występował przeciwko podziałom swojej poezji na polityczną (okres krajowy) i metafizyczną (okres emigracyjny). W rozmowie z K. Biedrzyckim mówił na przykład: „Nie bardzo potrafię przyznać rację recenzentom, którzy np. piszą, że w [...] *Widokówce z tego świata* nagle odkryłem perspektywę metafizyczną. Ależ ona była w tych moich wierszach zawsze, wystarczy tylko uważnie je czytać” (S. Barańczak *Zaufań nieufności. Osiem rozmów o sensie poezji 1990-1992*, red. K. Biedrzycki, Wydawnictwo M, Kraków 1993, s. 17; zob. też s. 37-41, 78-79). W *Tablicy z Macondo* z kolei wyznawał: „Mógłbym tłumaczyć, że na przykład moje wiersze o betonie spółdzielczych bloków czy staniu w kolejce pod sklepem mięsnym są w równej mierze «polityczne» jak «metafizyczne»” (*O pisaniu wierszy*, s. 239).

w *Podróży zimowej*<sup>31</sup>. Chociaż nieco dalej Michałowski podkreśli Barańczakową „nieufność wobec binarnych podziałów”<sup>32</sup> i choć najpewniej przyznałby, że tak zwany „zwrot ku metafizyce” nigdy nie oznaczał u Barańczaka ucieczki od konkretnego społecznego i przyjęcia dominującego w nowożytnej poezji religijnej modelu modlitewnego wyznania skoncentrowanego na „sprawach ducha”, to mimo wszystko z jakichś względów ów uznany badacz czuje się w obowiązku oddzielić od siebie „społeczny” i „metafizyczny” styl odbioru jego tekstów. Tymczasem siła tego i wielu innych wierszy Barańczaka – także tych poprzedzających *Podróż zimową* (mamy tu przecież *Widokówkę z tego świata!*) – płynie właśnie ze sposobu powiązania ze sobą „kontekstu społecznego” i „odniesienia transcendentnego”: sposobu może i „niewyraźnego”, ale właśnie dzięki temu nieskładanego i niebanalnego. Mam wrażenie, że złożony charakter owego związku łatwiej docenić nam dziś, w kontekście licznych dyskusji nad Habermasowską ideą „społeczeństwa postsekularnego”. To dziś dopiero – przy akompaniamencie głosów myślicieli deklarujących swój ateizm i agnostycyzm, a jednak z zainteresowaniem zwracających się ku religii i teologii – z całą mocą wybrzmiewają razem Barańczakowa intuicja, że „hasło «miłuj bliźniego, jak siebie samego» [...] dopiero w sytuacji «śmierci Boga» nabiera prawdziwie pełnej treści”<sup>33</sup>, jak i towarzyszące jej przekonanie, że „nie mając dla swoich postępków religijnej sankcji, człowiek niewierzący powinien tym usilniej i świadomie trzymać się etyki, w której centrum stoi jednostka ludzka, drugi człowiek, mój bliźni”<sup>34</sup>. Można sądzić, że postulaty te – do złudzenia przypominające wypowiedzi wielu autorów wiązanych z postsekularyzmem, a przecież je wyprzedzające – skłoniły Barańczaka nie tylko do prób sformułowania „nowego dekalogu”<sup>35</sup>, ale także do prób artykulacji dramatycznych duchowych poszukiwań człowieka PRL-u. Skoro wzywający do przekroczenia „granicy dzielącej poezję «publiczną» od «prywatnej»” poeta, nie ukrywa, że w swoich wierszach mówi do nas z wnętrza społeczeństwa poddanego intensywnym procesom sekularyzacyjnym, społeczeństwa przesyconego „desakralizacją”<sup>36</sup> czy, jak napisze on sam, „odzie-

31 P. Michałowski, „Szkoda, że cię tu nie ma”. *Obcość i zadomowienie w poezji Stanisława Barańczaka*, w: „Obchodzę urodziny...”, s. 97.

32 Tamże, s. 99.

33 S. Barańczak *Zmieniony głos Settembriniego*, w: tegoż *Etyka i poetycka*, Znak, Kraków 2009, s. 35-36.

34 S. Barańczak *Summa Czesława Miłosza*, w: *Etyka i poetycka*, s. 105.

35 S. Barańczak *Zmieniony głos...*, s. 34.

36 Zob. J. Dembińska-Pawelec *Świąty możliwe w poezji Stanisława Barańczaka*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 1999, s. 62-73.

ranego z wartości metafizycznych<sup>37</sup>, to być może należałoby potraktować jego poezję w kategoriach sprawczych i ująć ją jako rodzaj działania zmierzającego do rozwarcia pewnego domkniętego pola dyskursywnego, tj. języka próbującego wyrazić poszukiwania transcendencji? Próby takie (przez ówczesne władze dławione, co w swojej przewrotnej modlitwie sygnalizuje poeta, wspominając o „dydaktycznych broszurach piszących Cię z małej litery, bo świat/radzi sobie bez Ciebie”, 125-126) – dają się rozumieć jako wypowiedzi *par excellence* polityczne, przyzywające ducha wolności i upominające się o możliwość prowadzenia życia duchowego w społeczeństwie zasadniczo temu nieprzychylnym. Pod tym kątem należałoby dzisiaj, jak sądzę, raz jeszcze przeczytać *Sztuczne oddychanie*, w tym takie teksty, jak *N.N. boleje nad niemożnością tragedii*, w którym odzywa się utajona tęsknota za sprawiedliwością Sądu Ostatecznego, czy *N.N. próbuje przypomnieć sobie słowa modlitwy*, który można z powodzeniem ująć w kategoriach Agambenowskiej profanacji, a więc zasadniczo konstruktywnego otwarcia dyskursu religijnego poszukiwania<sup>38</sup>. Szczególnie ważne wydają się jednak w tym kontekście wiersze z *Tryptyku z betonu, zmęczenia i śniegu*, takie jak *Czas skończyć z takimi*, a także utwory z cyklu *Dojść do lady*, w których Bogu zostają prowokacyjnie przypisane negatywne cechy członków peerelowskiego społeczeństwa. Głos Barańczaka dobiega w nich niejako spomiędzy stylu potocznego i religijnego, czego przykładem może być umiejętnie wykorzystanie homonimii grzecznościowej formy „Panie” i utrwalonej formuły modlitewnej. W efekcie pamiętnego „fachowca od siedmiu boleści”, „niesolidnego rzemieślnika / bujającego w obłokach” i bezpodstawnie roszczonego sobie prawo do „bycia moim Panem” z wiersza *Czas skończyć z takimi* (220) dość niespodziewanie można rozpoznać w „wierszach nabywczycych” z cyklu *Dojść do lady*, zawierających wszakże chociażby sformułowanie „pan tu nie stał / obiema nogami na naszej ziemi” (*Pan tu nie stał*, 267) czy obietnicę „i tak powrócę, Panie”, pochodzącą z tekstu o znaczącym tytule *Niech Pan zajmie mi miejsce* (268), zdaniem Joanny Dembińskiej-Pawelec<sup>39</sup> nawiązującego do fragmentu Ewangelii Janowej: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce” (J 14, 2). Za możliwością proponowanej tu interpretacji cyklu wydaje się przemawiać obecność czytelnych aluzji do sfery religijnej, z jakich jest on utkany, a mianowicie (wszystkie cytaty ze s. 263-272) kolejnych biblijnych krypto- i pseudocytatów, takich jak „ostatni będą pierwszymi” (Mt 20, 16), „jak jeden mąż” (np. Sdz 20, 1; Ezd 6, 20), „ziemia [...] miodem [...] /

37 S. Barańczak *Summa Czesława Miłosza*, s. 104.

38 Zob. G. Agamben *Pochwała profanacji*, w: tegoż *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006, s. 93-116.

39 J. Dembińska-Pawelec *Światy możliwe...*, s. 69.

mlekiem będzie płynęła” (por. Wj 3,8), a także: odniesień do biblijnych wydarzeń („z mgły przybędzie ratunek”), pojęć teologicznych (zbawienie, nadzieja) czy wyrażań odsyłających od religijnych wyobrażeń kulturowych („niewidzialny sens”, „ostateczna jasność”, „świat świetlny, świetlisty”, „rajskie wrota”, „księga przeznaczeń” itd.). Znacząca niekonsekwencja w pisowni słowa „pan”/„Pan” wraz z dominującymi w tekście odniesieniami „nabywczymi” nie pozwalają nam mimo wszystko na dobre ulec złudzeniu, że obserwujemy coś w rodzaju eschatologicznej procesji eucharystycznej, a nie kolejkę po mięso. Chociaż to ocierające się o bluźnierstwo ironiczne zestawienie (komunia – kanibalizm<sup>40</sup>) jest tu ledwie zasugerowane, przejmujące zakończenie cyklu sytuuje je w perspektywie autentycznej egzystencjalnej skargi:

Więc to już nigdy? Tak, jak nigdy. Zamiast  
 prowizorki, tandety, trzeciej kategorii  
 nie nastanie świat świetny, świetlisty i świeży.  
 Bo skąd zresztą wiadomo, że ten świat gdziekolwiek  
 jaśnieje, skoro nigdy nikt nie odpowiada  
 za ukryte usterki. Ani na wołanie. (266<sup>41</sup>)

Mam przeczucie, że aby docenić właściwe znaczenie tej i innych prowokacji Barańczaka, należy ująć je nie tylko jako osobiste wyznania, ale też jako performatywy, które powołując do życia rzeczywistość profanacji czy bluźnierstwa, paradoksalnie „stwarzają” tym samym „dotkniętego” w ten sposób Boga, generując możliwość wypowiedzania się na jego temat poza „wielkimi narracjami” dzielącymi między siebie polską przestrzeń dyskursu: opowieściami świeckiego, komunistycznego państwa oraz Kościoła katolickiego. Dystans do tego ostatniego wyraźniej uwidacznia się u Barańczaka dopiero w emigracyjnych wierszach *Kwestia rytmu* oraz *Msza za Polskę w St. Paul's Church, grudzień 1984* (nota bene sąsiadujących ze sobą w tomie *Atlantyda*). Gdy w tym pierwszym bohater uświadamia sobie „ze zgrozą” swoją religijno-patriotyczną „nieprzynależność”, stąd desperacko maskować próbuje nieznaną

40 Na temat „kanibalistycznego” rozumienia sakramentu komunii zob. np. J. Mydła *Akwinata, Kaliban i Piętaszek na wspólnym bankiecie? Ścieżki i bezdroża teologii antykanibalizmu*, „Er(r)go” 2003 nr 7, s. 9–16.

41 W wykorzystującym analogiczną, „kolejkową” sytuację omówieniu *Kompleksu polskiego* Tadeusza Konwickiego zauważa Barańczak, że „tematem powieści jest nie tylko Wielki Bezsens, ale i ludzkie nadzieje, ludzkie próby wyrwania się z cęgów absurdu, ludzkie oczekiwanie cudu i ludzkie usiłowania zwalczania bezsensu własnymi siłami” (S. Barańczak *O „Kompleksie polskim” rozmyślenia wigilijne na stojąco*, w: tegoż *Etyka i poetyka*, s. 371–372). Opinię tę – jak i przenikającą cytowany tekst mieszkankę wiary i sceptycyzmu – można odnieść także i do „wierszy nabywczycy”.

śpiewanej przez wszystkich pieśni, poruszając „niemo i rytmicznie ustami, aby przynajmniej / wyglądać jak należy” (292), to w tym drugim, właśnie dlatego że wyraźnie zdystansuje się od przebiegu nabożeństwa, będzie mógł zwrócić się do Boga w przejmującej, naznaczonej niepewnością i biorącej początek z „żywego ciała” modlitwie (293-294).

Kto wie, czy nie bardziej krytyczny niż wobec programowego sekularyzmu PRL-u (wyraźnie wszakże przez opozycję krytykowanego) jest Barańczak wobec amerykańskiego modelu świeckości, opartego na kulturze *Small talku* (309), nakazującego „mówić płynnie” oraz nie „schodzić pod powierzchnię słów” (310), a w efekcie niebędącego w stanie wyrazić żadnego doświadczenia duchowego. Emigracyjną twórczość Barańczaka można czytać jako próbę upomnienia się o język, który mimo wszystko byłby w stanie to zrobić – o dyskurs będący w stanie wyartykułować współczesne poszukiwania *sacrum* prowadzone w społeczeństwie, w którym „śmierć Boga” już dawno przyjęto do wiadomości. W efekcie ten ostatni musi objawiać się w tak osobliwych, nowoczesnych rolach, jak „Radiolog bez twarzy” (*Prześwietlenie*, 348) czy „szpiegowska kamera” (*Cape Cod*, 358) lub dawać się doświadczać *Po przejściu huraganu Gloria* (320), wśród *Obserwatorów ptaków* (367), na meczu ligi NBA (*Pierwsza piątka*, 371) czy przy *Podnoszeniu z progu niedzielnej gazety* (342). Choć wiersze, do których w tym miejscu odsyłam, doczekały się wielu świetnych analiz, w moim odczuciu warto byłoby podjąć dziś zadanie ich całościowej reinterpretacji, zogniskowanej właśnie na sposobach funkcjonowania motywów teologicznych w kontekstach świeckich. Poczuciu wyczerpania tradycyjnego, kaznodziejskiego modelu wypowiedzi religijnej – rażącego zwłaszcza w specyficznie wzmocnionej i przetworzonej przez nowomediálną kulturę postaci „telewizyjnego [...] kaznodziei”, którą wykpił poeta w *Ustawieniu głosu* (365) – towarzyszy u Barańczaka niespożyta inwencja językowo-tematyczna, dzięki której każdy bodaj element ludzkiej egzystencji może zostać „prześwietlony” odniesieniem do transcendencji (co wydaje się skądinąd odpowiadać otwartości chrześcijańskiej idei wcielenia). Nieco bardziej precyzyjnie, za Mizerkiewiczem, możemy mówić tu o mechanizmie „nienachalnego uaktywniania znaczeń teologicznych”<sup>42</sup>, który daje się zaobserwować na przykładzie funkcjonowania takich leksemów jak „odkupienie” w wierszu *Stan skupienia* (207), „odpuszczenie” w *Oknach* (316) czy „prześwietlenie” w tekście pod takim tytułem (348). W swoim odczytaniu tomu *Widokówka z tego świata* Mizerkiewicz pokazuje, że określone znaczenia teologiczne może przywoływać również sama tylko, odpowiednio potraktowana tematyka tekstów. I tak wyeksponowany głównie w wierszu *Lipiec 1952* (346) temat reanimacji (słowo to nie pada w tekście) określa

42 T. Mizerkiewicz *Poezja reanimacji...*, s. 489.

badacz etymologiczne – jako „przywracanie duszy” – i traktuje jako Barańczakową próbę „pojednania nowoczesności z religijnością” oraz odnalezienia „własnej mowy postsekularnej”<sup>43</sup>. Dopowiedzmy, że z podobnych chwytów nie rezygnuje Barańczak w *Podróży zimowej*, w której w niespodziewanych, bynajmniej nie liturgicznych kontekstach, pojawiają się „wniebowstąpienie” (388), „spowiedź” (406) czy „chrzest” (414), wśród wprowadzonych tamże figur Boga wymienić można zaś „Sąd nie Najwyższy” (389) czy „Wielkiego Fałszerza” (394); w odpowiednio wieloznaczny sposób został tu także potraktowany – jak we wcześniejszym *Tryptyku* – motyw śniegu (np. 393). Odpowiednio przetworzone religijno-teologiczne odniesienia nie znikają także w *Chirurgicznej precyzji*, gdzie tytułowy wiersz przynosi zestawienie pracy demiurga i chirurga (430), czyste głosy *Tenorów* przywołują obraz „drabiny, którą wspinać by się mógł Jakub” (431), zaś w ironicznym i przejmującym liryku *Łzy w kinie* naznaczone tęsknotą za lepszym światem cykliczne wizyty w kinoteatrach zostają przedstawione jako współczesny ekwiwalent sakramentu pokuty i pojednania:

[...] Kratką i ciemnym okienkiem –  
 ekran, przed którym się siedzi  
 [...] przed tym panoramicznie  
 rozrosłym konfesjonalem  
 otarciem łzy wyznajemy  
 swój grzech śmiertelny, tajemny,  
 nie ujmujący – ujemy  
 znak, minus, który jest piętnem:  
 „Choć się naprawdę starałem,  
 choć próbowałem usilnie,  
 od ostatniego seansu  
 znów nie zdołałem żyć w pięknie,  
 w krainie Sensu i Glansu,  
 w sposób tak żywy, człowieczy,  
 pełny, prawdziwy, bezsprzeczny,  
 jak żyją aktorzy w filmie”. (435-436)

### **Z nim się męcząc, gdy chce coś powiedzieć (*Kontury, konszachty, koneksje*)**

Przechodzimy tu płynnie (czy jednak nie aby zbyt płynnie?) do drugiego obszaru postsekularnych poszukiwań, mianowicie do problemu języka. Jeżeli Neukerken mógł wytknąć Barańczakowi nieodrobienie lekcji, to i ja pozwolę

43 Tamże, s. 488-489.

sobie zauważyć (z przeciwną jednak intencją), że Barańczak nie zdecydował się także na podjęcie pewnej terapii, do czego wielokrotnie skłaniali go „specjalni wysłannicy” z *Ustawienia głosu* – tekstu, do którego chciałbym w tym miejscu powrócić. Sądzę bowiem, że należy odczytywać go jako polemikę z Miłoszowym postulatem „ustawiania głosu”<sup>44</sup> z esejów *Mickiewicz oraz Język, narody*, w którym wśród rozlicznych „zbożeń” językowych krytykuje noblistę poezję opartą na „słowach dziwujących się słowom, zdaniach pokazujących zdaniom «zyg-zyg marcheweczka», ironiczne zabawy poetów-lingwistów”<sup>45</sup>. Niezależnie od modyfikacji poetyki Barańczaka, „zabawy” takie nigdy nie przestały współtworzyć jego poezji, co wydaje się on nieprzypadkowo podkreślać w wierszu dedykowanym właśnie Miłoszowi – prowokacyjnie słowiarskiej *Hemofilii* z 2001 roku, w której podnosi Barańczak temat upodobania do „słów, ich konturów, konszachtów, koneksji” (491), upodobania towarzyszącego mu od dzieciństwa do ostatnich publikowanych wierszy, w tym *Hemofilii* właśnie. W przekonaniu, że u Barańczaka mamy do czynienia z zasadniczą ciągłością lingwistycznej poetyki, utwierdzają mnie również rozpoznania monografistów poety: Moniki Kaczorowskiej (która dostrzega „we wszystkich zbiorach wierszy Barańczaka kontynuację poetyki lingwistycznej”<sup>46</sup>), Jerzego Kandziory (który przy *Chirurgicznej precyzji* pisze o „jakby powrocie lingwizmu”, zaznaczając, że „w doświadczeniach amerykańskich” jedynie „zdawał się [on] cichnąć”<sup>47</sup>) oraz Dariusza Pawelca określającego emigracyjną twórczość Barańczaka mianem „manieryzmu lingwistycznego”<sup>48</sup>. W efekcie, jeśli podmiot *Ustawienia głosu* przyznaje się do niemożności „powiedzenia / czegokolwiek na głos z pełną i natychmiastową / wiarą” w wagę własnych słów, to Barańczak – na innym poziomie literackiej komunikacji – wydaje się wskazywać na niemożność przewyciężenia „nieustawionego”, „zbaczającego” głosu lingwizmu. Nieprzypadkowo też, jak sądzą, zwracając się do „jakiegoś Ty” (347), w którym tym razem bez trudu rozpoznajemy Boga, zapyta:

44 Cz. Miłosz *Mickiewicz*, w: *Ogród nauk*, Znak, Kraków 1998, s. 161.

45 Cz. Miłosz *Język, narody*, w: *Ogród nauk*, s. 150. Noblista dopowiada przy tym znacząco, że „pówój musi mieć o co się oplatać” (tamże).

46 M. Kaczorowska *Przekład jako kontynuacja twórczości własnej. Na przykładzie wybranych translacji Stanisława Barańczaka z języka angielskiego*, Universitas, Kraków 2011, s. 55.

47 J. Kandziora *Ocalony w gmachu wiersza. O poezji Stanisława Barańczaka*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2007, s. 276.

48 D. Pawelec *Między dyskrecją a dyspersją. Oblicza końca poezji lingwistycznej*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” (Seria Literacka) 2006, z. XIII: *Kamp, lingwizm: niedokończone projekty nowoczesności*, s. 13.

[...] A Ty – jak z Tobą

jest, czy przypadkiem nie tak samo? Czemu sam nic nie powiesz pełniej, pewniej? Posiekane komunikaty, zgłoski tonące w milczeniu. Dykcja, mój Panie, dykcja. Wszystko to ciekawe, ale nic nie rozumiem w moim tylnym rzędzie. Wybacz. Nie kpię. Jakoś rozumiem Cię w sumie, jak jąkała drugiego jąkałą rozumie, to znaczy, z nim się męcząc, gdy chce coś powiedzieć. (366)

Nawet jeśli Barańczak nie ustawia sobie głosu, to ustanawia tu frapujący model związku Boga i człowieka, który – jak się wydaje – nie ma w literaturze precedensu. Sama figura jąkania jest obecna w poezji Barańczaka przynajmniej od ważnego wiersza *Jednym tchem* z wyrazistą puentą, w której „trzepocze zdanie jednym tchem jąkane / do ostatniego tchu” (51). Jak pisała Joanna Grądziel-Wójcik, zdanie to „haczy się wielokrotnie, jakby wyhamowuje na powtórzeniach. Wydobywa się z trudem, z fizycznym bólem...”<sup>49</sup>. Badaczka sugerowała, że mechanizm ten mógłby charakteryzować całą lingwistyczną twórczość poety, ja zaś dopowiedziałbym, że jednym z jej trafniejszych określeń wydaje mi się właśnie metafora jąkania. Jawi mi się ona jako o tyle trafna, że zawiera się w niej szerokie spektrum tematów i problemów, o jakich coraz częściej pisze się w kontekście Barańczaka: niedoskonałości i pięknięć (Beata Przymuszała<sup>50</sup>), „zablokowania mowy” i „niemożności mówienia” (Marian Stala<sup>51</sup>), cielesności (Jerzy Kandziora czy Krzysztof Hoffmann<sup>52</sup>), idiomu (znów Kandziora<sup>53</sup>), a w końcu choroby, defektu ciała (podstawowy kontekst interpretacyjny *Chirurgicznej precyzji*). Pozwala też ona opisać wiele formalnych osobliwości tych wierszy, jak na przykład imitujących przejęzyczenia paronomazji, elipsy czy przerzutni, natrętną obecność klauzul emocyjnych i pauz, a także jakby pozwalających zyskać trochę czasu enumeracji, w końcu

49 J. Grądziel-Wójcik „Zmiażdżona epopeja”. „Dziennik poranny” Stanisława Barańczaka a twórczość Tadeusza Peipera, „Polonistyka” 2008 nr 3, s. 34.

50 B. Przymuszała „Niedościągły mistrz własnych braków”. O niedoskonałości w świecie poetyckim Stanisława Barańczaka, „Polonistyka” 2008 nr 3, s. 44-49.

51 M. Stala *To przeciw prawie świt. O jednym wierszu Stanisława Barańczaka*, „Tygodnik Powszechny” 1999 nr 41, s. 13.

52 K. Hoffmann *Od jednego wiersza do innego wymiaru poezji Barańczaka*, „Polonistyka” 2008 nr 3, s. 50-62.

53 J. Kandziora *Ocalony w gmachu...*, s. 270.



zaś powtórzeń, w tym brzmieniowych (w swojej analizie wiersza *Powiedz, że wkrótce*, zauważając uporczywe powroty jednej tylko sylaby „po”, używa Stala właśnie metafory jąkania<sup>54</sup>). Jako takie stanowi także jąkanie nader skuteczną strategię komunikacyjną, by wskazać tu tylko na utrwalony w *Przywracaniu porządku*, „zacinający się falset” Adama Michnika, który – jak czytamy w wierszu – to właśnie dzięki „natarczywemu rytmowi [...] jąkania” (284) mógł poecie zapaść w pamięć aż tak głęboko.

Człowiek zatem u Barańczaka zacina się, z kolei Bóg – oczywiście, jeśli akurat nie milczy (jak zauważa Biedrzycki, „niemota jest jedną z jego głównych cech”<sup>55</sup>) – przemawia w nader niewyraźny, zniekształcony sposób. W efekcie „Jego język pozostaje niezrozumiały”<sup>56</sup> niczym „ryk syren” z *N.N. próbuje przypomnieć sobie...* (125) czy jak nieskładne, wieloznaczne komunikaty z wiersza *Drogi kąciku porad* (376-377), nie wspominając już o licznych tekstach, w których jako wypowiedź nieczytelna i niedoskonała jawi się sam Boski akt stworzenia: nie tylko świata i jego osobliwości, ale także ciała i duszy (*Chęci*, 449-450; *Dialog Duszy i Ciała*, 451-456). Prawdziwą kulminację motyw ten znajduje jednak w ocierającym się o bluźnierstwo, doskonałym *Problemie nadawcy* (457-458), w którym głos Boga został utożsamiony z niewyraźnym („piana, bezzębność”) rżeniem „starego furiata, / znanego między innymi jako Raptusiewicz, a zwłaszcza Cześnik”. Tekst ów, w którym kumulują się oskarżenia wobec obojętności Boga („Gniewny Ojciec? Ukryty Szyderca? [...] Oko Niebytu?”), przynosi równocześnie frapującą refleksję metaliteracką: skoro jego podmiot (Dyndałski) „sekretarzuje” Bogu (Cześnikowi), to czy poeta (Barańczak?) nie byłby kimś, kto „zapisuje” słowa pod dyktando Stwórcy? Jeśli tak, to z pewnością stąd motto z Emily Dickinson („*This is my letter to the World*”), stąd tytułowy „problem nadawcy”, stąd wreszcie zastanawiający motyw poprawiania mowy Boga, „podsuwania trafniejszego w danym kontekście / słowa”, pragnienie „przeszwarcowania błędu”, który okazuje się szczęśliwą winą, chęć dokonania zemsty (słowo to dobiega do nas wszakże spomiędzy wersów), która okaże się istic zbawienną pomocą:

Choć raz, choć raz przeszwarcować ten błąd: „... Mówię wam... mocium panie...

jako mieszkaniec świata...” – „Nie ‘światła’, tępaku: Ś w i a t ł a!” (458)

54 M. Stala *To przecież prawie...*

55 K. Biedrzycki *Świat poezji Stanisława Barańczaka*, Universitas, Kraków 1995, s. 268.

56 Tamże, s. 273.

Chociaż motyw jękającego się Boga pojawia się wprost tylko w *Ustawieniu głosu*, wydaje mi się on metaforą szczególnie obiecującą, a do tego zgodną z wymową *Problemu nadawcy*: inaczej niż w gnozie akcentującą jednocześnie słabość i ułomność Boga, jak i jego dobrą wolę, wolę porozumienia. Zbliża to rozpoznanie Barańczaka zarówno do przeprowadzonej przez Giannię Vattimo postsekularnej interpretacji *kenosis* jako „pozytywnie wpisującego w swoje przeznaczenie także i samą sekularyzację”<sup>57</sup>, a także do „słabej teologii” Johna D. Caputo<sup>58</sup>, jak i w końcu do teologii śmierci Boga, zapowiedzianej wszakże przez Dietricha Bonhoeffera, którego imperatyw („*Żyć, etsi Deus non daretur*, «tak jakby nie było Boga»), a jednocześnie *żyć uczciwie i odpowiedzialnie*”<sup>59</sup>) z nieukrywana aprobatą przytaczał poeta w *Etyce i poetyce*. Jeżeli Barańczkowy Bóg, który się jęka, jawi mi się jako znacznie bardziej intrygujący niż Bóg, który milczy, to dlatego, że metafora ta odsyła do – sugestywnie opisanej przez Kandziórę – „idei bliskości człowieka i Boga, ich genetycznej (czy genezyjskiej) wspólnoty”, w obrębie której wydają się oni „*u l e p i e n i z t e j s a m e j g l i n y*”<sup>60</sup>.

To w tym kontekście naprawdę interesujący okazuje się motyw wspólnego jękania się Boga i człowieka, ich tyleż głębokiego, co niespodziewanego porozumienia, ufundowanego na wspólnym doświadczeniu niemożności „ustawienia głosu” i konieczności wzajemnego podawania sobie słowa, jak ręki. Niedokończone, urwane w pół Słowo Boga jest tu uzupełniane słowem człowieka, którego niekompletności przychodzi z kolei na pomoc cząstka Boskiego *Logosu* i tak dalej. Efektem tego wzajemnego uzupełnienia jest nowy dyskurs duchowych poszukiwań: hybrydyczny i różnorodny, sytuujący się między tym, co święte, a tym, co świeckie, między teologią a popkulturą, a jednak przerywający obojętne milczenie i sprzeciwiający się bełkotowi (ten bowiem, w przeciwieństwie do jękania, jest zawsze traktowany przez Barańczaka negatywnie, jako synekdocha języka mediów). W przeciwieństwie do sytuacji przedstawionej w wierszu *N.N. boleje nad niemożliwością tragedii* (135), w którym artykulacyjnym zmaganiom podmiotu („jękam swoje / «chyba», «może», «tak, ale», «raczej nie») towarzyszyło ziewanie i pokasywanie „*niгда nie ostatecznego, pośpiesznego, znudzonego*” sądu, tym razem człowiek zostaje wysłuchany – przez Boga słabego, Boga-jękałego, borykającego się z takimi

57 G. Vattimo *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Universitas, Kraków 2001, s. 63 [cyt. zmodyfikowany].

58 Zob. np. J.D. Caputo *The weakness of God. A theology of the event*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2006.

59 S. Barańczak *Notatki na marginesach Bonhoeffera*, w: tegoż *Etyka i poetyka*, s. 43.

60 J. Kandzióra *Ocalony w gmachu...*, s. 222–223.

samymi trudnościami artykulacyjnymi jak i on. Jeżeli wypracowanie takiego niereligijnego, a zarazem nieświeckiego języka jawi się dziś jako cel postsekularystów, to ów kierunek myśli nie może nie jawić się jako „jąkałski”: to, co najistotniejsze, nigdy nie zostaje wyartykułowane w nim wprost, głośno i bez reszty. Jeżeli metafizyka nader często posługiwała się stanowczą, nieznoszącą sprzeciwu mową prawdy, to myśl postsekularna formułuje swoje niewyraźne *credo* głosem zacinającym się, łamiącym i słabym.

Rzecz jasna, w poezji efekt jąkania można osiągnąć, posługując się przynajmniej kilkoma strategiami – na przykład milknięcia, elipsy i redukcji połączonej z chwytem fragmentaryzacji istniejących leksemów (jak u Krystyny Miłobędzkiej, a także w niektórych tekstach Ryszarda Krynickiego czy w końcu u prawdziwego mistrza poetyckiego „jąkałstwa”, którym jest oczywiście Paul Celan). Inną strategią jest wykorzystanie figur powtórzeniowych, w tym zniekształcających repetycji istniejących już, gotowych wypowiedzi; powtarzanie takie może odbywać się z pewną powagą (jak u Wirpisy czy Karpowicza) albo z intencją parodystyczno-profanacyjną (jak na przykład u Zadury czy Tkaczyszyna-Dyckiego). Zwracając się raz jeszcze do poezji metafizycznej, zauważmy, że aby spełnić swoje wzniołe posłannictwo, musi ona przyznawać poetyckiemu słowu szczególną, ocalającą moc lub przynajmniej pielęgnować Herbertowski ideał „semantycznej przejrzystości”<sup>61</sup>. Postsekularyści natomiast wypowiadają swój stosunek do *sacrum*, nie zapominając o tej cesze języka, którą Barańczak określa mianem jego „zauważalności”<sup>62</sup>, dekonstrukcyjniści zaś – retoryczności. Mówiąc inaczej: postsekularyści byliby „lingwistami” teologii, nieprzestającymi podawać w wątpliwość rzekomej oczywistości, niearbitralności i wyłączności jej *Logosu* w imię rozproszonej, żywej „armii” ruchliwych *logoi*. Zamiast *Traktatu teologicznego* Barańczak pisze zatem rozpisany na dziesiątki tekstów „traktat teolingwistyczny”. Zamiast Teologii, za którą w istocie stoi powaga tradycji metafizycznej, wybiera on „teolingwizm” – bo tak proponowałbym nazwać poezję rodzącą się z frapującej reakcji wymienionych poetów-lingwistów na proces postępującego zeświecczenia języka religijnego.

### **Pochwała głosu niustawionego? (Od Uproszczenia umysł zbaw)**

Spójrzmy raz jeszcze na jąkałę trudzącego się nad swoją wypowiedzią i próbującego uniknąć bloku – nikt inny tak bardzo nie zastanawia się nad swoim mówieniem, nie podejmuje stałej, sukcesywnej autorefleksji nad każdym

61 Z. Herbert *Poeta wobec współczesności*, w: tegoż *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948-1998*, zebrał i oprac. P. Kądziała, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2001, s. 46.

62 S. Barańczak *Utrafić w coś naprawdę istotnego...*, „Polonistyka” 1995 nr 10, s. 654.

słowem, które może przecież zawierać zdradliwą zbitkę spółgłoskową czy wielce kłopotliwą przymkniętą samogłoskę w nagłosie. Namysł to jednak specyficzny, bo dotyczący raczej planu wypowiedzania niżli planu treści. W efekcie dyskurs jąkały to bolesny kompromis między tym, co chciałby, a tym, co w danej chwili może wypowiedzieć. Wie on, jakie głoski mogą sprawić mu trudność; wie też, że musi podjąć jakąś (tylko jaką?) próbę ich wyminięcia, że jego namysł nad treścią wypowiedzi nie powinien ani na moment rozminąć się z namysłem nad jej formą. Z kilku powodów wśród wszystkich wymienionych teolingwistów, mniej lub bardziej skutecznie imitujących, kamuflujących, a w końcu przewyciężających jąkanie, najmniej oczywisty i wobec tego najciekawszy wydaje mi się przypadek dojrzałej twórczości Barańczaka. Stosunkowo łatwo usłyszeć jąkanie u Miłobędzkiej czy Dyckiego, a także w wielu jego wczesnych tekstach, ale w jakim sensie „jąkałskie” miałyby być kunsztowne, jeśli nie wręcz wirtuozerskie popisy formalne z *Widokówki*, a zwłaszcza z *Podróży zimowej* czy *Chirurgicznej precyzji*, obejmujące – jak słusznie podkreślano<sup>63</sup> – najszerze bodaj w naszej poezji spektrum używanych strof i miar wierszowych? Czy w tekstach tych faktycznie przemawia jąkała, czy może już retor z maestrią panujący nad materią słowa? Pytanie to nie traci na zasadności również w odniesieniu do samego *Ustawienia głosu* – wiersza zastanawiająco dobrze „ustawionego”, w którym podejrzenie łatwo przechodzi Barańczak od niespokojnego toku przerzutniowego do regularnego trzynastozgłoskowca ze średniówką po siódmej... Tak, jakby chciał zademonstrować „specjalnym wysłannikom”, że jego predylekcja do jąkania nie jest sprawą konieczności, lecz wyboru, niepospolitym aktem wierności i naśladowania sposobu „mówienia” ostatecznego adresata jego tekstów czy też, jeśli wziąć na poważnie późniejszy *Problem nadawcy* (457), ostatecznego ich autora. Tak, jakby to pozostając wiernym jąkaniu, mógł powiedzieć więcej.

Tak więc mimo że unika Barańczak podjęcia „ustawiającej głos” terapii (i w tym sensie jąkanie nigdy nie przestaje mu towarzyszyć), udaje mu się je jednocześnie opanować czy, może lepiej, oswoić. Nie wciela on w życie pomysłu Demostenesa – patronującej mu figury retora – jąkały – lecz robi to innym starym, niezawodnym sposobem, który zna każdy jąkający się: zaczyna... śpiewać. W poezji, w tym unikalnym i zbawiennym doświadczeniu muzyki słowa język rozwiązuje się, a poeta może poczuć się naprawdę wolnym. Nie przypadkiem muzyka czy muzyczność, zarówno jako temat, jak i jako cecha poezji, stopniowo stawały się dla Barańczaka coraz bardziej istotne – do tego stopnia, że w nawiązaniu do jego własnej formuły z *Chirurgicznej precyzji*, z pewną tylko przesadą wszystkie jego dojrzałe wiersze można określić jako

63 Zob. np. M. Stala *Ten żart na śmierć i życie. O „Chirurgicznej precyzji” Stanisława Barańczaka*, w: tegoż *Przeszukiwanie czasu. Przechadzki krytycznoliterackie*, Znak, Kraków 2004, s. 118-119.

„nieśpiewane” (bo zapisywane) „piosenki” (bo przecież pieśni pozbawione musiałyby być pewnie tak istotnych dla tej poezji poczucia humoru i autoironii). Nieprzypadkowo też właśnie do muzyki Schuberta wyśpiewuje Barańczak swoją postsekularną modlitwę – rozmowę jąkałów z Jąkałą, w której zostają wyartykułowane bodaj wszystkie wyliczone w artykule niniejszym składowe doświadczenia religijnego późnej nowoczesności (wszechobecność mass mediów, zgiełk popkultury, alienacja i atrofia więzi społecznych, autotematyzm i autoironia, świadomość nieusuwalnej złożoności aktu komunikacyjnego, w końcu zaś – problem autentyczności głosu):

Gdy świeci nam neonów blask –  
bądź wielkoduszny, nie szydź z nas.

*Gdy zgiełkiem w nas głuszymy strach –  
wiedz chociaż, co widzimy w snach.*

Gdy plami nam nienawiść twarz –  
przed lustrem postaw, spojrzeć każ.

*Gdy nużą nas sprzeczności prawd,  
od Uproszczenia umysł zbaw.*

Gdy nie umiemy mówić wprost –  
rozpoznaj nasz prawdziwy głos. (415)

W interpretacji przytoczonego tekstu Adam Poprawa słusznie sugeruje, że użyta przez Barańczaka wielka litera w słowie „Uproszczenie” może wskazywać, że „już samo nazwanie adresata byłoby [...] ograniczeniem, a nawet zamknięciem”<sup>64</sup>. W wielu tekstach kojarzonych z postsekularyzmem – jak na przykład w *La décloison* i *L'adoration*, składających się na projekt *Déconstruction du christianisme* Jean-Luca Nancy'ego<sup>65</sup>, a także w myśli Johna D. Caputo<sup>66</sup> – podkreśla się, że szczególnym miejscem kontaktu z Bogiem przestaje być dziś teologia, a staje się nim literatura, jak pisze Nancy, „otwierająca”, „odmykająca”

64 A. Poprawa *Wiersze na głos i fortepian*, w: tegoż *Formy i afirmacje*, s. 54.

65 Na język polski przetłumaczono dotychczas jedynie fragment *L'adoration*: J.-L. Nancy *W środku świata*, przeł. B. Mytych-Forajter, W. Forajter, w: *Drzewo Poznania...*, s. 86-110. Zob. też: *Re-treating religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*, ed. A. Alexandrova, I. Devisch, L. ten Kate, A. van Rooden, Fordham University Press, New York 2012, zwłaszcza s. 185-303.

66 Zob. J.D. Caputo *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, przeł. A. Malinowska, J. Soćko, w: *Drzewo Poznania...*, s. 130-133.

przestrzeń tego, co duchowe. Chciałoby się potwierdzić, że z pewnością tak właśnie dzieje się w przypadku teolingwizmu Barańczaka. Koniec końców, to rytmiczność i melodyjność jego późnej poezji, jej niepowtarzalność, cokolwiek dziwaczne, ale wpadające w ucho brzmienie wznosi ku „jakiemuś Ty”, jakiemuś Bogu, znacznie skuteczniej niż jakakolwiek poetycka metafizyka.

## Abstract

---

**Piotr Bogalecki**

UNIVERSITY OF SILESIA (KATOWICE)

*Stanisław Barańczak's missed therapy. An attempt at postsecular diagnosis*

The article offers an attempt at reading the poetic oeuvre of Stanisław Barańczak in postsecular perspective, marked mostly by the presence of two elements: reflection on functioning of theological and religious motives in societies undergoing intense processes of secularization, and a constant reference to meta-linguistic issues, a heritage of the so-called linguistic turn. Beginning with the polemical reading of A. van Neukerken's reading of Barańczak's work as a case of metaphysical poetry in its "classic" form, and concentrating mostly on a poem entitled *Ustawienie głosu* from *Widokówka z tego świata*, the author reinterprets relationship between God and human being in reference to the figure of a "conversation between a stutterer and a stuturer," while framing the whole of this poetic project as a kind of "theo-linguistic poetics" which cannot be reduced to traditional models of religious poetry.