

Transakcentacje logosu

Wokół *Szczęśliwych win teolingwizmu*

Piotra Bogaleckiego

Weronika Szwebs

I

„Słowo nie wchodzi w grę; nie przystoi grzesz-
nemu. Język zaś Zbyt jest precyzyjny. Mowa jest
niedokładna, więc o niej Powiem”

Ten cytat z *Liturgii* Witolda Wirpisy przywołany we wstępie książki Piotra Bogaleckiego trafnie podsumowuje zamysł badacza, podsuwając tropy dotyczące zarówno charakteru omawianej przez niego twórczości, jak i przyjętej optyki filozoficznej. „Niedokładność”, która w innej wykładni mogłaby uchodzić za słabość, zostaje dowartościowana. Zainteresowanie żywiołem mowy – wraz z jej retorycznością, wieloznacznością, przygodnością – a nie objawionym Słowem ani systemem języka, jawi się zarazem jako wybór i konieczność. Uwaga poświęcona poezji, która pozostaje z tak rozumianą mową w bliskim związku, a „wielkie tematy” opracowuje, nie broniąc się przed właściwymi jej mechanizmami, jest bowiem skutkiem uznania własnej (jednostkowej oraz wspólnotowej) kondycji. Docenienie tak pojmowanej niedokładności, która bliska jest tytułowej „szczęśliwej winie” – rozszczelniającemu schematy błędowi, który generuje przesunięcia i umożliwia zaistnienie łaski – sprawia,

że w książce Bogaleckiego spotykają się dwa dobrze jej odpowiadające dyskursy: poezja (zwłaszcza ta o szeroko rozumianych korzeniach lingwistycznych) oraz myśl postsekularna. Oto jak na użytek swojego wywodu autor definiuje tę drugą:

„zwracająca się ku problematyce etycznej i wspólnotowej; czerpiąca z dekonstrukcji, wyrosła na glebie późnej nowoczesności próba reinterpretacji zagadnień teologicznych, wiodących we współczesnych, zeświecczonych społeczeństwach nieoczywisty, widmowy żywot; namysł nad funkcjonowaniem religii i obecnością pojęć proveniencji teologicznej w społeczeństwach, w których «w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne»”¹.

Wielowątkowość przytoczonej definicji nie wynika tylko z konieczności uczynienia zadość wymaganiom stawianym przed akademicką rozprawą – bodaj wszystkie występujące w niej nawiązania pojawiają się przy okazji analizy konkretnych tekstów poetyckich. Zanim jednak dokonamy bardziej szczegółowego przeglądu motywów wybra-

¹ P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016, s. 14.



Piotr Bogalecki
**Szczęśliwe winy
teolingwizmu**

nych przez Bogaleckiego z bogactwa hybrydycznego konglomeratu, jaki stanowi myśl postsekularna, i sprawdzimy, jak omawia odpowiadające im rozwiązania poetyckie, przyjrzymy się bliżej jeszcze jednej kwestii ogólnej: przekonaniu o wyjątkowej, choć na pierwszy rzut oka nieoczywistej, odpowiedniości poezji oraz myśli postsekularnej.

Bogalecki akcentuje na poziomie autotematycznym i metakrytycznym ową odpowiedniość po części po to, by nakreślić mapę własnych myślowych genealogii i powinowactw, a po części uprzedzając możliwe zarzuty z nierzadko w takich sytuacjach wykorzystywanego paragrafu niedostosowania metodologii do przedmiotu badań. Wpisuje się jednak tym samym w szerszy nurt reprezentowany przez filozofów i badaczy podkreślających szczególną bliskość literatury i teologii w jej postsekularnym wydaniu. Ma ona polegać na różnorodności ujmowanej zbieżności, a nawet tożsamości ich charakteru i funkcji. Takie przekonanie wynika ze świadomości, że w sytuacji nowoczesnego i ponowoczesnego zeświecczenia pewnego typu literatura przepracowuje motywy teologiczne, oraz z intuicji, że jest ona w stanie skutecznie spełniać zadania stawiane wcześniej przed teologią i religią. Intuicja ta przyjmuje rozmaitą postać zależną od poszczególnych idiomów filozoficznych i staje się elementem rozmaitych konfiguracji. Jej realizację stanowi zarówno stwierdzenie Derridy, że w społeczeństwie bez Boga to właśnie literatura stanowi „religijną pozostałość, łącznik i przekaznik tego, co święte”², jak i sytuująca się na przeciwnym biegunie Agam-

benowska wizja języka całkowicie zeświecczonego, języka, „który wypuścił z siebie wszelką boskość”³.

Eksplorując takie wątki i próbując znaleźć własną formułę charakteryzującą zbieżność interesującej go literatury i zmałowanej, zeświecczonej teologii, Bogalecki sytuuje swoją pracę nie tylko wobec założycielskich tekstów myśli postsekularnej, ale siłą rzeczy również wobec jej rodzimych, świeżych realizacji. Dość wspomnieć kilka wydanych w ostatnich dwóch latach książek: Agaty Bielik-Robson *Cienie pod czerwoną skałą*⁴, Adama Lipszycy *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*⁵ czy Piotra Pazińskiego *Rzeczywistość poprzecierana*⁶. Bielik-Robson konsekwentnie realizuje swój zapoczątkowany we wcześniejszych książkach projekt, polegający na śledzeniu wątków kryptoteologicznych obecnych w literaturze oraz ich konsekwencji. W przedmowie autorka deklaruje wyjątkowe przywiązanie do literatury wynikające, po pierwsze, z faktu, że to w niej odnaleźć można najciekawsze realizacje zmodyfikowanych wzorców teologicznych, po drugie zaś, z przekonania, że to właśnie przez wcielenie w literaturę idee zostają poddane pewnego rodzaju próbie, ponieważ literatura w znacznie większym stopniu niż szczelne dyskursy filozofii i ideologii jest wyczulona na wieloznaczność oraz prawdę jednostkowego doświadczenia. Podobne intuicje wyraża Lipszyc w odniesieniu do wierszy Celana, stwierdzając, że obecne w jego twórczości nawiązania do judaistycznej i chrześcijańskiej teologii nie powinny być traktowane jak myślowe konstrukcje przejęte ze źródeł w niezmienionej postaci. Autor stwierdza, że zasadne i owocne ich odczytanie nastąpi dopiero wtedy, gdy dostrzeżemy, „jak promień teologii załamuje się w gęstym żywiole literackim, jak rozprasza się na powierzchniach poszczególnych kryształów, które tworzy Celan”⁷. Ta sugestywna metafora skłaniająca do śledzenia powstałych w ten sposób „teologii literackich” z powodzeniem daje się wyprowadzić poza kontekst poezji Celana i może być traktowana jako ogólny postulat namysłu nad literaturą. Paziński z kolei w niektórych ze swoich esejów stwierdza dobitnie, że w zsekularyzowanym świecie,

² J. Derrida, *The Gift of Death & Literature in Secret*, przekł. D. Willis, Chicago 2008, s. 157 (przekł. za P. Bogaleckim).

³ G. Agamben, *Idea języka*, przeł. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie” 5-6/2011, s. 376.

⁴ A. Bielik-Robson, *Cienie pod czerwoną skałą*, Gdańsk 2016.

⁵ A. Lipszyc, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, Kraków, Budapeszt 2015.

⁶ P. Paziński, *Rzeczywistość poprzecierana*, Kraków, Budapeszt 2015.

⁷ A. Lipszyc, *Czas wiersza...*, s. 8.

w którym jednak nie całkiem wygasł impuls religijny, pewnego typu literatura – żywo odpowiadająca na poznawcze dylematy i pomagająca sytuować się wobec rzeczywistości – mierzy się z zadaniami, jakie dotychczas pełniły religia i teologia.

Bogalecki współdzieli te intuicje, jednak na tle wymienionych książek, które mimo rozbudowanego zaplecza filozoficznego i interpretacyjnej wnikliwości utrzymane są w formie eseistycznej, objawia się akademicki charakter *Szczęśliwych win teolingwizmu*. Poza deklaracjami ogólnej odpowiedzialności poezji i teologii w jej postsekularnym wydaniu muszą więc również paść wyjaśnienia bardziej szczegółowe, zwłaszcza że zapożyczając i przekształcając termin „lingwizm”, autor wkracza na pole uznanych rozpoznań historycznoliterackich. Deklarując, że jego intuicje mają wobec nich charakter komplementarny, stwierdza, że mimo pozornej nieprzystawalności myśli postsekularnej do polskiej poezji, w wierszach interesujących go twórców występują takie realizacje wątków religijnych i teologicznych, które mogą zostać trafnie uchwycone dopiero wtedy, gdy przyłożymy do nich intuicje pochodzące z inspirującej go tradycji myślowej.

Zasadniczą część książki Bogaleckiego zawiera interpretacje twórczości poetów należących albo nawiązujących do szeroko rozumianej formacji lingwistycznej (Wirpsza, Karpowicz, Barańczak, Miłobędzka). Czytanie tych autorów w kluczu postsekularnym uzasadnione jest dzięki występującej w ich poezji, zauważonej przez Bogaleckiego konfiguracji pięciu elementów, do których należą: kojarzona z lingwizmem poetyka cechująca się „podwyższoną świadomością językową”⁸ i kierowaniem uwagi na własne medium; obecność treściowych odwołań do duchowości, religii i teologii; posługiwanie się wykreowanym językowo bluźnierstwem i profanacją; nacechowane podejrzliwością zainteresowanie współczesnym społeczeństwem oraz metarefleksja nad językiem zbliżająca poezję do problemów poruszanych przez XX-wieczną filozofię języka. Zdaniem Bogaleckiego charakter tych wyznaczników i nieusuwalne napięcie między nimi sprawia, że zarówno interpretacja stroniąca od kwestii teologicznych, jak i traktująca je w sposób tradycyjny jest wobec nich bezsilna. Abstrahowanie od religijnej proveniencji elementów składających

się na wiersze pozbawia je ważnej warstwy znaczeniowej, natomiast umieszczanie ich w kategorii poezji religijnej czy metafizycznej nie pozwala zdać sprawy z istotnych odchyień wobec liturgicznego, wyznaniowego, teologicznego wzorca. Bogalecki decyduje się zatem zaliczyć interesujące go teksty do nowej kategorii – teolingwizmu, który opowiada się po stronie żywej mowy i relacji z rzeczywistym światem.

II

Przyjrzyjmy się dokładniej temu, jakie motywy wyluskuje Bogalecki z twórczości interesujących go autorów i jakie światło rzuca na nie myśl postsekularna. W pierwszej części książki badacz zajmuje się twórcami, którzy według historycznoliterackich rozpoznań przynależą lub nawiązują do nurtu lingwistycznego: Wirpszą, Karpowiczem, Barańczakiem i Miłobędzką. Choć punktem wyjścia poszczególnych interpretacji nie jest nigdy zadany przez metodologię temat, lecz wątek objawiający się w poezji, autokomentarzu lub wypowiedzi krytycznej, w części tej dominują różnie realizowane pytania o więzi wspólnotowe oraz o język umożliwiający wyartykułowanie współczesnej formuły duchowości.

Dwa rozdziały poświęcone Wirpszy dotyczą elementów jego dojrzałej i późnej twórczości – poematu *Wykorzenie* oraz tomików *Traktat skłamanym*, *Liturgia* i *Faeton* – i skupiają się na reprezentacjach miasta w kontekście problematyki wspólnoty. W twórczości tej pojawia się pokrewne myśli postsekularnej przekonanie, że proces zeświecczenia jest nieunikniony, nie ma powrotu do przednowoczesnego stanu minionego zaczarowania świata, a mieszkańcy miast skazani są na pozostanie w swojej „rozkorzenionej” kondycji. Bóg może objawić się tylko w postaci dymu, ale choć przestał on już doskwierać mieszkańcom, jest jednak nie bez znaczenia, bo będąc śladem, każe zadać pytanie o swoją przyczynę. O utopijności rojeń o powrocie do rajy świadczy również kondycja języka: „jedyną szansą na wymienienie imienia własnego jest [...] wymienienie go na inne imiona, rozmienienie na drobne, wydanie na łup języka, rządzącego się zasadą nieograniczonej ekwiwalencji”⁹. Wirpsza jawi się jako poeta, który wyciągnął wnioski z XX-wiecznej filozofii języka, a jego doświadczenia z językiem

⁸ A. Skrendo, *Poezja lingwistyczna jako projekt epistemologiczny. Zerwanie, ustanowienie, zawieszenie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 13/2006.

⁹ P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy...*, s. 81.

wpisują się w późnonowoczesne poszukiwania: język jest zeświecczony, a z ognia Słowa pozostał tylko dym.

Bogalecki eksponuje również dwa bardzo ciekawe wątki późnej twórczości Wirpszy związane z problemem odniesienia języka do świata i nieoczywistymi skutkami stanowisk nominalistycznych i referencyjnych. W książce *Polaku, kim jesteś?* Wirpsza stwierdza, że w wyniku historycznych doświadczeń Polacy poddają język mitologizacji, i identyfikuje taki stosunek do języka ze stanowiskiem nominalistycznym, które eksponuje relację „tekst–tekst”, a nie „słowo–rzecz”. Pokazując wpływ tego stanowiska na tworzenie się mitów, Wirpsza jednocześnie zauważa również jego paradoksalne zalety widoczne na szeroko rozumianej płaszczyźnie duchowej i dające się odczytać w porządku *felix culpa*. Tylko język zdesakralizowany, samozwrotny, uwolniony z relacji „słowo–rzecz”, może bowiem wchodzić w twórcze relacje międzytekstowe, a dopiero taki stan języka umożliwia tworzenie nowych wspólnot. Wybór takiej tradycji myślenia o języku i o wspólnocie jest również wyborem konkretnej – postsekularnej – duchowości. Rezygnacja języka z referencji i ponowoczesne wykorzenienie wbrew pozorom nie podlegają krytyce, ale stają się w poematach Wirpszy warunkiem współczesnych form duchowości i umożliwiają zaistnienie wspólnoty opartej nie na monolitycznej tradycji, ale na prawdziwym dialogu.

Twórczość Tymoteusza Karpowicza interpretuje Bogalecki w odniesieniu do Derridiańskiej kategorii mesjańskości oznaczającej wychylenie w przyszłość w oczekiwaniu na nadejście innego, o którym jednak wiemy, że nie wpisze się w żaden horyzont oczekiwań. W poezji Karpowicza pojawiają się również polskie wątki mesjanistyczne – choć Derrida wyraźnie rozgranicza mesjańskość i historyczne mesjanizmy – ale to obecność nieoczywistej mesjańskości stanowi o specyfice jego ujęcia. To, co mesjaniczne, zgodnie z Derridiańską definicją nie może być przewidywalne – zatem objawia się nie w oczywistych odwołaniach, ale w strukturalnym napięciu i w grze znaczeń między tym, co nazwane, a tym, co ma nadejść. Odwołania biblijne w poezji Karpowicza nie są związane z pragnieniem resuscytacji jakiegoś religijnego porządku. Wręcz przeciwnie: późna poezja Karpowicza stawia pytania o obecność Boga i formułę duchowości w zeświecczonym społeczeństwie i języku. Jeśli reprezentuje jakiś model wiary, to jest to wiara niepewna i słaba, którą można scharakteryzować przez odwołanie

do „myśli słabej” Gianniego Vattima. By stworzona przez poetę artystyczna struktura miała sens, „w puste naczynia znaków spłynąć musi łaska”¹⁰, która może przyjść tylko z zewnątrz.

Czytając poezję Krystyny Miłobędzkiej, Bogalecki stwierdza, że liczne zwłaszcza we wczesnym, lingwistycznym okresie jej twórczości odniesienia do języka religijnego nie mają charakteru wyznawczego, lecz działają raczej na zasadzie Agambenowskiej profanacji, poza kontekstem macierzystym. Interpretując te wątki, autor sięga do intuicji męża poetki, Andrzeja Falkiewicza, i zapożycza od niego stwierdzenie o „Bogu wytwarzanym w stowarzyszeniu”¹¹. W wierszach z tomiku *Pamiętam. Zapisy ze stanu wojennego* nawiązania do liturgii, katolicki sztafaż i kategorie eschatologiczne są elementem opisu kształtowania się wspólnoty, a nacisk położony jest na relacje horyzontalne z innymi ludźmi, a nie wertykalną relację z Bogiem. Minimalna dawka transcendencji służy zawiązaniu stosunków osobowych, a sposób operowania językiem obrazuje zniesienie granicy między „ja” i „my”. Bogalecki śledzi również specyfikę nawiązań religijnych w innych tomikach Miłobędzkiej, stwierdzając, że Bóg jest w nich na ogół figurą słabą, przypominającą bądź to natrętnego owada, od którego trudno się opędzić, bądź kogoś, kogo się chroni i obdarza matczyną wręcz troską. Takie odwrócenie utrwalonych ról, jak również fakt, że Boga osłania się, właściwie w niego nie wierząc, sprawia, że Miłobędzka problematyzuje samo pojęcie wiary.

Wykorzystanie perspektywy postsekularnej w interpretacji poezji Barańczaka daje Bogaleckiemu możliwość przesunięcia akcentów i przewyżczenia dzięki temu krytycznoliterackiego impasu, który jego zdaniem wywołało utrwalenie się tezy o metafizyczności tej poezji. Według badacza twórczość Barańczaka zaświadcza o nieoczywistości istnienia Boga, ale jednocześnie upomina się o możliwość życia duchowego w niesprzyjającym mu kontekście politycznym i społecznym. Barańczakowe nawiązania do religii oparte na mechanizmie profanacji lub bluźnierstwa należy traktować jak performatywy, które powołują do życia rzeczywistość wykluczaną zarówno przez programowo ateistyczny PRL, jak i przez amerykańską kulturę *small talku*. Takie zaburzone, zmącone próby mówienia o transcendencji mają odpowiadać rzeczywistym poszukiwaniom

¹⁰ Ibidem, s. 131.

¹¹ A. Falkiewicz, *Teatr Społeczeństwo*, Wrocław 1980, s. 207.

duchowym współczesnego człowieka i stanowią „trzecią drogę” między monolitycznymi „wielkimi narracjami” świeckości (w takim czy innym wydaniu) lub Kościoła katolickiego. Bogalecki ciekawie, choć ryzykownie, stwierdza, że w przypadku Barańczaka wybór poezji lingwistycznej jest – w nawiązaniu do słynnego wiersza – pochwałą „głosu nieustawionego”, który pozwala na przeformułowanie tradycyjnej relacji między słowem Boga i słowem człowieka. W tej interpretacji słowa jąkającego się, mówiącego niewyraźnie Boga wymagają dopowiedzenia ze strony człowieka, który zmagają z podobnymi problemami artykulacyjnymi. Jednak dopiero taki zmieszany, hybrydyczny dyskurs odpowiada współczesnej kondycji i dynamice duchowych poszukiwań.

Druga część książki Bogaleckiego poświęcona została poetom, którzy nie są „lingwistami” w historycznoliterackim znaczeniu terminu, ale bywają nimi w sensie miękkim i przygodnym, ponieważ reprezentują „podwyższoną świadomość językową”. Są wśród nich Tadeusz Różewicz, Bohdan Zadura, Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki, Justyna Bargielska i Joanna Mueller. Mamy więc do czynienia z bardzo różnymi poetkami, a i rozwiązania pozwalające czytać ich realizacje w kluczu postsekularnym pochodzą z bardzo różnych porządków. Interpretując poezję Różewicza, Bogalecki zastanawia się nad specyfiką występujących w niej widm w kontekście śmierci Boga, języka i poezji. Zwrot Różewicza ku popkulturze nie jest w tej optyce próbą rozpaczliwego podtrzymania dialogu ze współczesnością oraz zachowania zasadności własnego projektu, ale świadomym, powolnym, estetycznym i egzystencjalnym samowyniszczaniem się. Różewicz wciela do swojej poezji wyjąłowany język opuszczony przez Boga, ale mimo to akt pisania każdorazowo jest również aktem wiary w przemienienie tego materiału.

Interpretację twórczości Zadury spaja problem stosunku do święta, warunków i możliwości jego istnienia. Bogalecki wyodrębnia kilka etapów znamionujących różne podejście do tej kwestii: odświętność par excellence, uświęcanie codzienności, ucodziennianie świętości, aż wreszcie codzienność całkowita, wyzwolona z opozycji sacrum–profanum. Ciekawym wątkiem jest analiza profanacji Zadury, zgodnie z Agambenowską wykładnią zmierzających do przywrócenia powszechnemu użyciu tego, co zostało oddzielone. Bogalecki interpretuje satyryczno-publicystyczny ton Zadury i krytyczne aluzje do katolicyzmu jako

próbę włączenia się w poważną dyskusję i gest upomnienia się o potrzebną w polskim życiu publicznym równowagę między tym, co religijne, a tym, co świeckie. Pozytywny projekt współistnienia tych sfer pojawia się jednak jeszcze później i wiąże się z dostrzeżeniem niedualizującego porządku, w którym sacrum pojawia się tylko w postaci niepewnej i migotliwej.

Pisząc o Dyckim, Bogalecki zaznacza różnicę własnego odczytania wobec rozpowszechnionych interpretacji sięgających do psychoanalizy: podmiot tych wierszy nie pisze po to, by przepracować traumę, lecz zadaje swoim czytelnikom rekolekcje. Oczywiście są to rekolekcje postsekularne, ponieważ autor wykorzystuje teologiczne pojęcia dla ateologicznych celów, a z literatury czyni sferę nowego namysłu nad problemami będącymi tradycyjnie domeną religii. Bogalecki ciekawie interpretuje powtarzalność fraz Dyckiego – przez analogię z *Ćwiczeniami duchowymi* Loyoli w interpretacji Barthes’a mają one na celu „wytworzenie w ćwiczącym swego rodzaju pustki lingwistycznej, koniecznej do wypracowania i zwycięstwa nowego języka”¹².

Wątkiem centralnym dla interpretacji twórczości Bargielskiej okazuje się pochodząca z wiersza *Oddaję życie* przewrotna wskazówka „Rób to, co Bóg każe”. Bogalecki dowodzi, że zawarty w niej uwieloznaczający błąd ortograficzny zarówno na poziomie tekstowym, jak i ideowym wpisuje się w logikę *felix culpa*, wedle której grzech ma pozytywną rolę, ponieważ umożliwia łaskę. Podobnemu różnicującemu mechanizmowi, odpowiadającemu Derridańskiej *différance*, poddane zostają inne odwołania do religii, dzięki czemu autorce udaje się znaleźć „trzeci język” pozwalający oddać indywidualne duchowe doświadczenie, które zachowuje jednak nieoczywisty związek z wyznaniem.

Pisząc o Joannie Mueller, Bogalecki nawiązuje do ukutego przez nią samą na określenie twórczości innych poetek terminu „anarchomistycyzm”, który miałby sprzeciwiać się tradycyjnemu, męskocentrycznemu dyskursowi teologicznemu, charakteryzować się postawą gościnności i otwartości, a także redefiniować relację z Bogiem – z poddańczej w miłosną lub macierzyńską. Doświadczenie macierzyństwa w sensie ludzkim staje się zresztą tutaj początkiem pisania, a podmiotka nie tyle doświadcza jakiejś epifanii, ile sama

¹² R. Barthes, *Sade, Fournier, Loyola*, przekł. R. Lis, Warszawa 1996, s. 55.

określa się tym mianem, zmieniając obsadę uprzywilejowanej pozycji w tym teologicznym układzie, w wyniku czego Bóg jawi się jako figura słaba. Również i w tej poezji – reprezentującej zresztą nurt neolingwizmu – lingwistyczne środki prowadzą do zmaćnienia i zachwiania pierwotnej formy teologicznego wzorca.

III

Przegląd zaproponowanych w *Szczęśliwych winach teolingwizmu* interpretacji pozwala zauważyć, że autor śmiało czerpie z bogactwa postsekularnych wątków, ciekawie i odkrywco zestawiając je z omawianą poezją. Znaczącym elementem metody Bogaleckiego jest też obfite korzystanie z tekstów krytycznoliterackich oraz różnorodnych autokomentarzy poetów. Wprawdzie nic to zaskakującego w akademickiej rozprawie, warto jednak zauważyć, że badacz najczęściej nie przywołuje wypowiedzi krytycznych z zamiarem czysto polemicznym. Podłapuje raczej zaproponowane przez innych kategorie i dokonuje przesunięcia akcentów; odbija się od cudzych rozpoznań nie zawsze po to, by wylądować na przeciwnym biegunie – czasem wystarcza mu subtelne, choć brzemienne w skutki, przekierowanie toru myślenia. Taka strategia pozwala Bogaleckiemu pokazać dynamikę przesunięć, jakie umożliwia zastosowanie przez niego optyki postsekularnej.

Bogactwo wątków, sposobów ich realizacji oraz obfitość przytoczonych rozpoznań krytycznych to nie jedyne cechy wpływające na towarzyszące lekturze tej książki wrażenie wielości. Jego główną przyczyną jest liczba i dobór omawianych poetów. We wstępie autor zastrzega, że podział na części został dokonany raczej według kryteriów „porządkująco-kompozycyjnych”, a nie „ontologiczno-klasyfikacyjnych”, jednocześnie jednak zastosowane w tytule i wyjaśnione szczegółowo we wstępie pojęcie teolingwizmu sugeruje przynależność wszystkich omawianych poetów – lub przynajmniej wybranych elementów ich twórczości – do jednego nurtu. Choć w świetle przedstawionych przez Bogaleckiego kryteriów wszyscy interesujący go twórcy zasługują na to, by uznać ich za przedstawicieli teolingwizmu, trudno oprzeć się wrażeniu, że w *Szczęśliwych winach teolingwizmu* obecne jest pewne pęknięcie, a zwrócenie na nie uwagi nie jest chyba tylko skutkiem nadmiernego przywiązania do usankcjonowanych tradycją historycznoliterackich ustaleń. Sam autor musiał być zresztą świadomy

owego pęknięcia, skoro zdecydował się na taki układ książki, w części pierwszej umieszczając poetów (teo) lingwistycznych *sensu stricto*, a w części drugiej – *sensu largo*. Mimo to rzuca się w oczy fakt, że choć twórców omawianych w drugiej części książki łączy wykonywanie różnorodnie przekształconych wątków religijnych oraz „podwyższona świadomość językowa”, ich poetyki pozostają bardzo różne. Podążając za tą wątpliwością, należałoby zadać pytanie, czy fakt, że twórczość omawianych poetów w świetle zaproponowanych przez badacza kryteriów wykazuje pewne – znaczące zresztą – powinowactwa, jest wystarczającym powodem, by ukuć pojęcie teolingwizmu, które sugeruje przynależność do określonego nurtu i dalej posuniętą zbieżność poetyk.

Poza dwiema omówionymi częściami w książce znajduje się również aneks mieszczący dwa teksty: o Brzozowskim i o Derridzie. Decyzja o umieszczeniu ich w wydzieleniu części książki, która nie podlega już w pełni spajającej ją formule, jest oczywista – nie są oni wszak twórcami poezji po roku 1968, a jednocześnie teksty na ich temat eksponują perspektywę postsekularną. Wcześniej omówione wątpliwości sprawiają, że istnienie aneksu w *Szczęśliwych winach teolingwizmu* objawia się w innym świetle – przypomina o możliwości aneksu i każe zapytać, co by się stało, gdyby i druga część książki została wyraziście wydzielona, częściowo wyjęta spod władzy przyświecającego książce spójnego pomysłu. Twórczość omawianych w niej poetów zmieniłaby wówczas status – nie byłaby już traktowana jako część efektownie nazwanego (quasi-)nurtu, lecz jako poezja dająca się z powodzeniem interpretować w perspektywie myśli postsekularnej. Więcej to czy mniej? Niezależnie od tych wątpliwości poszczególne interpretacje Bogaleckiego przedstawiają nowatorskie, odświeżające spojrzenie na poezję zarówno już dobrze zakorzenioną w historii literatury, jak i tę najnowszą, eksplorując fundamentalne wątki wnikliwie, zajmując i w sposób starający się oddać sprawiedliwość dynamice współczesnych duchowych doświadczeń.