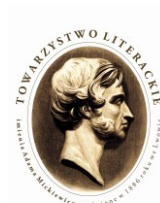


Pamiętnik Literacki 2014, 4, s. 41-66



**Nazwa – więzi - miasta**  
**Poezja Witolda Wirpszy w perspektywie**  
**postsekularnej**

Piotr Bogalecki

PIOTR BOGALECKI Uniwersytet Śląski, Katowice

## NAZWA – WIEZI – MIASTA POEZJA WITOLDA WIRPSZY W PERSPEKTY- WIE POSTSEKULARNEJ

### W stronę postsekularnej lektury poezji lingwistycznej. Przypadek Wirpsy

Z poszczególnym dziełem sztuki rzecz ma się prawdopodobnie tak jak z cząsteczką elementarną we wnętrzu atomu: jest ono stanem będącym zarazem pakietem możliwości, przy czym każda możliwość ma swoją szansę; nieprzewidywalna jest wszakże rzeczywista energia utworu: nigdy nie wiadomo, ile w nim tkwi możliwości i jaka szansa. [W 238]<sup>1</sup>

zanim intelektualiści zdecydują się na przełamanie dotychczasowego sposobu myślenia, na odrzucenie – użyjmy tu terminu Michela Foucault – panującej w danej epoce *episteme*, pierwszy głos należy zazwyczaj do poetów. Wyobraźnia chroni ich bowiem przed schematami, w które zakuwa życie umysłowa nauka i filozofia<sup>2</sup>.

Wprowadzając do lektury poematu *Liturgia*, powstałego u progu siódmej dekady XX wieku, argumentował Ryszard Przybylski, że w tekście tym – określanym przez niego mianem „bezcennego głosu w czasach chaosu i głupoty”<sup>3</sup> – postawił Witold Wirpsza ważną, wyprzedzającą naukę i filozofię, diagnozę dotyczącą współczesnych przemian duchowości. Jeżeli humanistyce ostatnich lat udało się nadgonić to opóźnienie, to niewątpliwie za sprawą nurtu zwanego postsekularyzmem. Jego przedstawiciele podejmują namysł nad funkcjonowaniem religii i występowaniem pojęć proveniencji teologicznej w społeczeństwach określonych przez Jürgena Habermasa mianem „społeczeństw postsekularnych”, czyli takich, w których „w otoczeniu

<sup>1</sup> Skrótem W oznaczam książkę W. Wirpsy *Wagary* (Poznań 1970). Cytując inne utwory tego autora, używam następujących skrótów: C = *Cząstkowa próba o człowieku i inne wiersze*. Mikołów 2005; D = *Don Juan*. Warszawa 1960; G = *Gra znaczeń. – Przerób*. Mikołów 2008 (pierwodruk *Gry znaczeń*: Warszawa 1965); F = *Faeton*. Mikołów 2006 (pierwodruk: Warszawa 1988); F2 = *Faeton II*. Mikołów 2007 (pierwodruk: Warszawa 1988); L = *Liturgia*. Mikołów 2006 (pierwodruk: Berlin 1985); N = *Nowy podręcznik wydajnego zażywania narkotyków*. Poznań 1995; P = *Polaku, kim jesteś?* Mikołów 2009 (pierwodruk: Warszawa 1971); PP = *Polemiki i pieśni*. Kraków 1951; S = *Spis ludności*. Mikołów 2005; T = *Traktat skłamanym*. Mikołów 2010 (pierwodruk: Kraków 1968); U = *Utwory ostatnie*. Mikołów 2007. Liczby po skrótach wskazują stronicę.

<sup>2</sup> R. Przybylski, *Błogostawione niebezpieczeństwo*. W: L 7.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne<sup>4</sup>. Ponieważ refleksja stawiająca sobie za cel ich eksplorację nie może stronić od podejścia interdyscyplinarnego, wielu reprezentantów istniejących dyscyplin humanistycznych decyduje się na włączenie postsekularnych dociekań w obszar swoich zainteresowań badawczych. Tak więc – by ograniczyć się w tym miejscu jedynie do autorów polskojęzycznych – myśl postsekularna stała się inspiracją i tematem opracowań filozoficznych<sup>5</sup>, teologicznych<sup>6</sup>, socjologicznych<sup>7</sup>, analiz z dziedziny historii idei<sup>8</sup> i współczesnych nauk politycznych<sup>9</sup>, a także tekstów literaturoznawczych<sup>10</sup>.

Skoro postsekularyzm stanowi realne „wyzwanie dla teorii i historii literatury” (co pokazuje Karina Jarzyńska na podstawie badań literaturoznawców angielskojęzycznych)<sup>11</sup>, a w związku z tym mógłby także inspirować i nowe odczytania zjawisk współtworzących historię literatury polskiej, to za tradycję najbardziej na taką re-interpretację zasługującą uznać chciałbym poezję lingwistyczną. Chociaż ta ostatnia traktowana bywa w kategoriach zamkniętej formacji historycznoliterackiej (jak w pracach nawiązujących do klasycznych rozpoznań Janusza Sławińskiego i Edwarda Balcerzana, a także w artykule Dariusza Pawelca o charakterystycznym podtytuł *Oblicza końca poezji lingwistycznej*<sup>12</sup>), to jednak niedawno poddana została poststrukturalistycznemu „liftingowi”, dzięki czemu przeistoczyła się w odmłodzony i na powrót atrakcyjny (neolingwizm)<sup>13</sup>. Perspektywa postsekularna stwarza możli-

<sup>4</sup> J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*. Przel. M. Łukasiewicz. „Znak” 2002, nr 9, s. 11.

<sup>5</sup> Zob. liczne teksty A. Bielik-Robson, zwłaszcza *Powrót mesjarńskiej obietnicy, czyli nowoczesność w perspektywie postsekularnej* (w zb.: *Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?* Red. M. M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski. Olsztyn 2010).

<sup>6</sup> Zob. np. R. Misiak, *Trzy Edeny. Próba odnalezienia się w społeczeństwie postsekularnym*. W zb.: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*. Red. C. Korzec, R. Misiak. Szczecin 2010.

<sup>7</sup> Zob. S. Burdziej, *Socjologia postsekularna?* „Studia Socjologiczne” 2010, nr 2.

<sup>8</sup> Zob. M. Warchał: *Co to jest postsekularyzm. (Subiektywna) próba opisu*. „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13; *Romantyczne przygody z religią: Shelley*. „Literatura na Świecie” 2012, nr 9/10.

<sup>9</sup> Zob. np. A. Peck, *Religia i polityka w amerykańskich wyborach prezydenckich okresu postsekularyzmu*. „Człowiek i Społeczeństwo” t. 29 (2009): *O wielowymiarowości badań religioznawczych*.

<sup>10</sup> Zob. przede wszystkim: T. Mizerkiewicz (*Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury „Widokówki z tego świata” Stanisława Barańczaka*. W zb.: *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989*. Red. A. Kałuża, A. Świeściak. Kraków 2011), a także: A. Kołos (*Postsekularyzm a literatura. Przykład Edwarda Stachury*. „Ogrody Nauk i Sztuk” 1 (2011)). Na stronie: <http://ogrodynauk.pl/Czasopismo/Artykul/43> (dostęp: 29 XII 2012) i J. Szestowicki (*W zaświatach z Pankowskim, czyli postsekularyzm w „Ostatnim zlocie aniołów”*. „Ha!art” 27 (2007)).

<sup>11</sup> K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*. „Teksty Drugie” 2012, nr 1/2.

<sup>12</sup> Zob. E. Balcerzan, *Poezja „słowiarska” – poezja lingwistyczna*. W: *Poezja polska w latach 1939–1965. Część II: ideologie artystyczne*. Warszawa 1988. – J. Sławiński, *Próba porządkowania doświadczeń*. W: *Przypadki poezji*. Kraków 2001. *Prace wybrane*. T. 5. – D. Pawelec, *Między dyskrecją a dyspersją. Oblicza końca poezji lingwistycznej*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” t. 13 (2006); *Kamp, lingwizm: niedokończone projekty nowoczesności*.

<sup>13</sup> Zob. przede wszystkim teksty J. Mueller zawarte w jej książce *Stratygrafie* (Wrocław 2010), a także: *Lekcja żywego języka. O poezji Andrzeja Sosnowskiego*. Red. G. Jankowicz. Kraków 2003. – B. Sienkiewicz, *(Neo)lingwizm – dokończony projekt awangardy*. W: *Poznanawanie i nazywanie. Refleksja cywilizacyjna i epistemologiczna w polskiej poezji modernistycznej*. Kraków 2007. – T. Cieślak-Sokołowski, *Moment lingwistyczny. O wczesnym piarstwie Ryszarda Krynickiego i Stanisława Barańczaka*. Kraków 2011, zwłaszcza s. 352–387.

wość odmiennego odczytania poezji lingwistycznej, którego punktem wyjścia byłoby wystąpienie momentu religijno-duchowego u większości jej przedstawicieli. Jego pojawienie się nierzadko wiązało się z polityczno-etycznym gestem sprzeciwu wobec totalitaryzmu, nader często skutkującym decyzją o podjęciu emigracji: fizycznej (Chicago w przypadku Tymoteusza Karpowicza, Harvard – Stanisława Barańczaka czy w końcu Berlin Zachodni u Wirpszy) bądź duchowej (milczenie Ryszarda Krynickiego lub „osobność” Krystyny Miłobędzkiej). Jeśli przyjąć perspektywę zakresloną przez Andrzeja Skrendę w artykule *Poezja lingwistyczna jako projekt epistemologiczny*, kierunek proponowanej reinterpretacji nie będzie dziwił: przypomina wszak Skrendo, że „poeci nowofalowi” – a rozpoznanie to z pewnością uzupełnić można o Wirpszę – „najpierw szukali punktu zewnętrznego w rzeczywistości społeczno-politycznej, a potem metafizyczno-egzystencjalnej. Ale bez wizji zewnątrz nie mogli się obyć”<sup>14</sup>. Funkcjonując zatem w szczególnym, polityczno-społecznym klimacie PRL-u, gdzie religia odgrywała nader istotną rolę polityczną, znacznie większą niż w tym samym czasie na Zachodzie i w innych państwach bloku wschodniego – co świetnie opisują tacy socjologowie, jak José Casanova czy Edward A. Tiryakian<sup>15</sup> – wymienieni poeci nie mogli nie nadstawić ucha ku językowi teologiczno-religijnemu. Już sama nowa jakość powstała w ten sposób przywołuje dziś nieuchronnie wiele analiz postsekularnych, w których – zgodnie z inspiracją *Teologią polityczną* Carla Schmitta – to, co polityczne, i to, co teologiczne, traktowane jest jako ściśle ze sobą związane i od siebie zależne. Bardziej interesujące wydają się jednak metody, za jakich pomocą utrwalone tradycją ograniczenia tzw. poezji religijnej przekraczają ci poeci-lingwiści, którzy, zwróciwszy się ku nowej problematyce, nie porzucili swej dawnej poetyki. Zaowocowało to nie tylko ciekawszymi efektami przedsięwziętych w późniejszym okresie prób jej modyfikacji, ale przede wszystkim pojawieniem się unikatowej poetyckiej formuły poszukiwań duchowych, która z dzisiejszego punktu widzenia jawi się jako postsekularna *par excellence*.

Zważywszy na to wszystko, moja propozycja zainspirowanej postsekularyzmem reinterpretacji dojrzałej i późnej twórczości Wirpszy (licząc, mniej więcej, od poema-

<sup>14</sup> A. Skrendo, *Poezja lingwistyczna jako projekt epistemologiczny. Zerwanie, ustanowienie, zawieszenie*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” t. 13, s. 34.

<sup>15</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Przeł. T. Kunz. Kraków 2005. – E. A. Tiryakian, *Od Durkheima do Managui. Rewolucje jako odrodzenie religijne*. Przeł. P. Polak. W zb.: *Socjologia. Lektury*. Red. P. Sztompka, M. Kucia. Kraków 2005. Na temat dynamiki procesów sekularyzacyjnych w Polsce i innych krajach postkomunistycznych – odmiennej niż w Europie Zachodniej – zob. np. *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*. Red. I. Borowik, W. Zdaniewicz. Kraków 1996. – R. Stark, W. S. Bainbridge, *Zwalczanie religii. W: Teoria religii*. Przeł. T. Kunz. Kraków 2000. – J. Mariański, *Spoteczno-kulturowy kontekst religijności w Polsce. W: Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków 2004, s. 103–118. – P. Boryszewski, *Katolicyzm, jego instytucjonalizacja i sekularyzacja w Europie Środkowej*. Warszawa 2006 (przedmiotem rozważań autora są przemiany katolicyzmu na terenach Węgier, Słowenii, Słowacji i Czech). Por. perspektywę przyjętą przez J. F. Godlewskiego (*Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego (1944–1974)*. Warszawa 1978). Na temat przemian teorii sekularyzacji i o problemach związanych z jej zastosowaniem do analiz socjologicznych zob. K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków 2009, s. 256–260 (tu próba odniesienia wyników badań do sytuacji polskiej).

tu *Wykorzenienie* z 1967 roku i opublikowanego rok później tomu *Traktat skłamanu*) nie próbuje odrzucać dotychczasowych stylów jej odbioru, zwłaszcza zaś stylu dominującego obecnie (powiedzmy: estetyczno-ludycznego), w którym wiersze Wirpsy traktuje się zarazem jako „gry znaczeń” i jako poststrukturalistyczne „teksty do pisania” (dzieje się tak chociażby w istotnej dla recepcji Wirpsy monografii Joanny Grądziel-Wójcik, a także w analizach Jacka Gutorowa, Anny Kałuży czy Macieja Byliniaka<sup>16</sup>). Moim zdaniem jednak, dopiero zestaw narzędzi interpretacyjnych, do którego skompletowania wzywa literaturoznawstwo myśl postsekularna, stwarza sposobność zadowalającego uchwycenia, przepracowania i docenienia pewnej grupy tekstów Wirpsy – co może przyczynić się do uzupełnienia istniejących odczytań. Co istotne, główne kierunki tych ostatnich – a zatem: koncentracja na problematyce etycznej (którą, jak sądzę, podkreślano przede wszystkim we wczesnej, a jednak postsocrealistycznej, recepcji twórczości Wirpsy), metatematyczność i metajęzykowość (odpowiednio: odczytywanie Wirpsy jako lingwisty, którego poezja, zgodnie z rozpoznaniem Sławińskiego, „chce być mówieniem nieustannie interpretującym same możliwości mówienia”<sup>17</sup>) oraz operowanie poststrukturalistyczną koncepcją języka (wspomniane już współcześnie dominujące interpretacje) – wydają mi się tożsame z cechami konstytutywnymi postsekularyzmu. Pozwala się on wszak definiować jako skoncentrowana na problematyce etycznej i wspólnotowej, a inspirowana dorobkiem XX-wiecznej filozofii języka (zwłaszcza późnymi tekstami Jacques’a Derridy), próba reinterpretacji zagadnień teologicznych, wiodących we współczesnych, zeświecczonych społeczeństwach coraz bardziej nieoczywisty, widmowy żywot<sup>18</sup>. Tak pojmowana myśl postsekularna, choć w żaden sposób nie

<sup>16</sup> Jak dowodzi M. Byliniak (*Krytyka obrazu w poezji i eseistyce Witolda Wirpsy*. „Twórczość” 2009, nr 8, s. 73), znaczna część poglądów estetycznych wypracowywanych przez Wirpsę w latach sześćdziesiątych „była wyrazem świadomości teoretycznej” pokrewnej teorii R. Barthes’a i J. Derridy; skoro zaś „twórczość Wirpsy i literatura, która stanowiła inspirację dla francuskich poststrukturalistów, wyrastają z tego samego pnia”, to „właśnie u Barthes’a i Derridy należałoby szukać wskazówek dotyczących tego, jak czytać teksty autora *Faetona*”. Zob. też J. Grądziel-Wójcik, *Poezja jako teoria poezji. Na przykładzie twórczości Witolda Wirpsy*. Poznań 2001. – J. Gutorow, *Witold Wirpsza. Kraja ekscesu*. W: *Urwany ślad. O wierszach Wirpsy, Karpowicza, Rózewicza i Sosnowskiego*. Wrocław 2007. – A. Kałuża, *Witold Wirpsza: anielska maszyna*. W: *Wola odróżnienia. O modernistycznej poezji Jarosława Marka Rymkiewicza, Julii Hartwig, Witolda Wirpsy i Krystyny Miłobędzkiej*. Kraków 2008. Jak się zdaje, „poststrukturalizowanie Wirpsy” zaczęło się od tekstu Z. Chojnowskiego „Bawić się niedorzecznościami”. O twórczości poetyckiej Witolda Wirpsy po roku 1968, opublikowanego w 1995 roku w „Odrze” (nr 11, s. 59), w którym wiersze autora *Gry znaczeń* nazwane zostały „niedostrzeżonym ogniwem postmodernistycznym w poezji polskiej”. Tendencja ta dochodzi do głosu również w poświęconych Wirpszy artykułach W. Pietrzaka (*Śmierć i powrót podmiotu zdekonstruowanego – „Cząstkowa próba o człowieku” Witolda Wirpsy*. „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2011, z. 2; *Buduję, mieszkam, myślę... „Faeton” Witolda Wirpsy*. „FA-art” 2011, nr 3/4), nawiązujących do teorii H. Blooma oraz rozpoznania zawartych w książce *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia* A. Bielik-Robson (Kraków 2004).

<sup>17</sup> Sławiński, *op. cit.*, s. 295.

<sup>18</sup> O powodach przyjęcia takiego – szerszego niż choćby u Bielik-Robson – rozumienia postsekularyzmu pisze w: P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo Poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*. W zb.: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*. Red. ... Katowice 2012.

wykluczająca duchowego zaangażowania, powinna charakteryzować się (jak zaznacza John McClure w najczęściej bodaj cytowanej pracy poświęconej związkom tej myśli z literaturoznawstwem, *Partial Faiths. Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*) „duchową trzeźwością”, która nie pozwala czytelnikom „poddąć się ponownie zaczarowaniu – odkryć w powrocie cudowności prostego i w pełni zadowalającego wyzwolenia od, będących koniecznością w zsekularyzowanym świecie, resentymentu i odpowiedzialności”<sup>19</sup>. Trzeźwość taka zwraca uwagę w poruszających problematykę religijną tekstach Wirpsy: nie tylko ze względu na szczególną pre-dylekcję tego twórcy do stylizowania swoich wypowiedzi poetyckich na (para)na-ukowe, a przynajmniej eseistyczne, ale przede wszystkim z powodu ściśle intelektualnych, wręcz filozoficznych, ambicji jego projektu literackiego. Uznanie tekstów tych za *exempla* „poezji religijnej” – co w odniesieniu do tomu *Liturgia* zaproponował Stanisław Barańczak<sup>20</sup> – nie wydaje się skutkować interpretacjami zadowalającymi: bywają one redukcjonistyczne i nieprzemyślane (jako przykład można przywołać esej Marianny Bocian odwołujący się do mistyki Słowackiego<sup>21</sup>), ale przede wszystkim ocierają się o konfesyjność i powierzchowność, jak w wypadku niektórych tekstów Zbigniewa Chojnowskiego, zasłużonego dla popularyzacji twórczości emigracyjnej Wirpsy, interpretującego *Liturgię* jako „poemat medytacyjny, inspirowany liturgią mszalną [...]”, w którym występuje „element mistyczny”<sup>22</sup>. Tymczasem w samych tylko wierszach Wirpsy co rusz natrafiamy na sformułowania problematyzujące potencjalne ich odczytania w duchu poezji religijnej. Być może, wątpliwości widać najlepiej w późnym wierszu zatytułowanym *Świątynia*, którego podmiot, zaproszony „do wygłoszenia odczytu w kościele”, nie potrafi znaleźć dla siebie miejsca („Nie wolno mi było przemawiać z ambony”, „Stałem pośrodku nawy głównej, / Ale nie twarzą do ołtarza”, U 70), a w końcu zostaje uciszony. Wirpsy nie chodzi jednak tylko o nieumiejętność odnalezienia się w dogmatach konkretnego wyzwania; znacznie istotniejsze okazują się filozoficzne przesłanki jego twórczości, nie dające się pogodzić z założeniami tradycyjnie pojmowanego światopoglądu religijnego<sup>23</sup>. Poezja autora *Traktatu skłamanego* pozbawiona jest stabilizującej obecno-

<sup>19</sup> 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. W ujęciu McClure’a to właśnie wspomniana „trzeźwość” odróżnia postsekularyzm od „zaczarowującej” odpowiedzi, jaką daje New Age.

<sup>20</sup> S. Barańczak *Śledztwo w sprawie Boga. Witold Wirpsza: „Liturgia”*. W: *Pomyślane przepaście. Osiem interpretacji*. Pośl. I. Opacki. Układ i oprac. J. Tambor, R. Cudał. Katowice 1995, s. 127. Pierwodruk: „Kultura” (paryska) 1985, nr 7/8) pisze: „*Liturgia* to poemat w ścisłym sensie tego słowa religijnego, poetyckie wyznanie wiary i poszukiwanie Boga, określanego zresztą – przy całej indywidualnej swoistości wyobraźni Wirpsy [...] – za pomocą tradycyjnych kategorii symboliki chrześcijańskiej”.

<sup>21</sup> M. Bocian, *Z upadku do światła. „Metafora”* 1995, nr 18/19.

<sup>22</sup> Z. Chojnowski, *Przeciw kłamstwu, ku prawdzie. O „Faetonie” oraz „Liturgii” Witolda Wirpsy*. W: *Ku tajemnicy. Szkice o poezji po 1956 roku*. Olsztyn 2003, s. 110, 108.

<sup>23</sup> Zgodnie ze stosunkowo szeroką propozycją definicyjną S. Barańczaka (wstęp w zb.: *Z Tobą, więc ze Wszystkim*. 222 arcydzieła angielskiej i amerykańskiej liryki religijnej. Wybór, przekł. i oprac. ... Kraków 1992, s. 13, 14) utwór religijny byłby „wierszem w taki czy inny sposób odnoszącym się do Objawienia i reakcji człowieka na Objawienie”, przy czym „odpowiedź [ta] niekoniecznie przecież bywa pozytywna”. Chociaż, przy uwzględnieniu tego uzupełnienia, można próbować mówić o reli-



ści Logosu, a jej zwrotu ku tematyce religijno-teologicznej nie sposób odczytywać ani w kategoriach metafizycznych, ani w kluczu poezji epifanijnej. „To nie jest / Wiersz sakralny [...]” – powtarza poeta w tekście *Rabunek i sen* (C 8) i dopowiada: „Zrabowano słowo. Słowo śpi. [...]” oraz „[...] Zrabowano początek”. W poemacie *Liturgia* pisze z kolei:

Słowo nie wchodzi w grę; nie przystoi grzesznemu. Język zaś  
Zbyt jest precyzyjny. Mowa jest niedokładna, więc o niej  
Powiem. [...] [L 93]

Efektom takiej „niedokładnej mowy” – pozbawionej religijnego majestatu „Słowa” i systemowości definiowanego przez lingwistykę „Języka” – jest powstająca już od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku poezja cechująca się, w moim odczuciu (a sądzę, że rozpoznanie to dotyczy również pewnej grupy tekstów Karpowicza, Barańczaka czy Miłobędzkiej), szczególną relacją pomiędzy minimum czterema elementami, jakimi są:

1. Występowanie mniej lub bardziej przetworzonych zagadnień teologicznych oraz odniesień do duchowości i tematyki religijnej. Nasilenie – albo wręcz pojawienie się – odniesień tego typu u wymienionych poetów wydaje się tyleż charakterystyczne, co niedostatecznie rozpoznane. Nie sposób bowiem utożsamiać go z przemianami twórczości Adama Zagajewskiego, Ryszarda Krynickiego czy Juliana Kornhausera, u których dochodzi jednak do wyczuwalnego zerwania i zwrotu ku problematyce metafizycznej, przy dostrzegalnym rozproszeniu poetyki lingwistycznej. U Wirpsy czy Karpowicza zjawiska takie nie występują, a problematykę teologiczną i okółoteologiczną podejmują oni, pozostając „silnymi” lingwistami<sup>24</sup>; podobnie będzie u Barańczaka i Miłobędzkiej, w których twórczości jednak wyraźniej do głosu dochodzą nowe wpływy duchowe i literackie (XVII-wiecznej angielskiej poezji metafizycznej na Barańczaka<sup>25</sup> czy – w znacznie mniejszym stopniu – filozofii Dalekiego Wchodu na Miłobędzką<sup>26</sup>).

gijności wierszy Wirpsy, to w wypadku jego konsekwentnie lingwistycznej praktyki poetyckiej znacznie poważniejszym problemem wydaje się niezdolność jakiegokolwiek formuły językowej do przekazania „Objawienia”, co uniemożliwia wszak zaistnienie odpowiedzi jako takiej – tudzież radykalnie zmienia modalność więzi pomiędzy Bogiem, Objawieniem a człowiekiem, zwanej religią.

<sup>24</sup> Z tego powodu trudno przystać na zestawienie Chojnowskiego (*Ku Tajemnicy*, s. 99), sytuujące „lirykę Witolda Wirpsy powstałą w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych na emigracji” wśród wierszy takich poetów, jak A. Kamieńska, J. Twardowski, J. Śpiewak czy A. Ślucki, u jakich „w ostatniej fazie życia budził się oszukiwany wcześniej głód metafizyki, którego następstwem było poszukiwanie Boga lub – mówiąc mniej deklaratywnie – dążenie do *Sacrum*”. Badacz ten ma jednak rację, zauważając: „Wojna, stalinizm, socrealizm, przynależność partyjna, imperatyw polityczny przez lata z powodzeniem zamykały w poetach pole prywatności, hamowały ich twórczą i świętą samotność, tłumily samodzielne zmagania z wymykającą się nazwaniu materia istnienia, magmą losów i procesów kulturowych i cywilizacyjnych”.

<sup>25</sup> Manifestacyjna „lingwistyczność” dojrzałej twórczości Barańczaka skłoniła Pawełca (*op. cit.*, s. 13) do zaklasyfikowania jej jako „manieryzmu lingwistycznego”, w swojej dla autora *Nieufnnych i zadufanych* formie „narastającej autokondensacji oryginalnej poetyki”.

<sup>26</sup> Zob. na ten temat A. Kałuża, *Krystyna Miłobędzka: aludzkie*. W: *Wola odróżnienia*. – K. Hoffmann, (*hari no ri*). W zb.: *Miłobędzka wielokrotnie*. Poznań 2008. – M. Malcewski, *O inspiracjach Wschodem w poezji Krystyny Miłobędzkiej*. W zb.: *iw*.

2. Rozpoznawalna, identyfikowana jako lingwistyczna, poetycka *praxis*, wykorzystująca określony zestaw dobrze już opisanych i wielokrotnie katalogowanych chwytów, technik czy środków poetyckich. To m.in. ich nagromadzenie generuje – jak za Josephem Hillisem Millerem powtarza Cieślak-Sokołowski – „m o m e n t y z a w i e s z e n i a, [...] w których wiersze namyślają się nad lub omawiają swoje własne medium”, zrywając w ten sposób „iluzję, że język jest przezroczystym medium znaczenia”<sup>27</sup>;

3. Tematycznie zakorzenienie wypowiedzi poetyckiej w kontekstach właściwych dla społeczeństw współczesnych, wobec których stale pozostaje ona „nieufna” i „podejrzliwa”. Niewątpliwie to wyczerpanie na problematykę polityczno-społeczną – cechujące Nową Falę, a na zasadzie swoistego „sprzężenia zwrotnego” oddziaływające także na Wirpszę czy Karpowicza – nie tylko wpłynęło na zainteresowanie fenomenem religii w późnym PRL-u, ale i zadecydowało o jej charakterze, zakorzenionym w społecznym konkretności życia<sup>28</sup>. Jak się wydaje, po okresie krytycznego podejścia do języka polityki i dyskursów sprawowania władzy poeci w podobny sposób próbowali przeświecić język religii, co nie mogło nie zrodzić dystansu do dyskursu polskiego Kościoła katolickiego, zmuszonego do zaangażowania się nie tylko w walkę o dusze swoich wyznawców, ale i w realną walkę polityczną. Powstała w efekcie tej dwoistości szczególna mieszanka kerygmatu i komunau, dogmatu i anarchii, archaizmu i nowomowy musiała jawić się lingwistom jako frapująca i poetycko produktywna.

4. Konstytutywna dla lingwizmu autorefleksja, odnosząca się już nie tyle do kontekstów społecznych mowy (dominanta Nowej Fali), ile przede wszystkim do języka jako takiego. Charakteryzujący się ową metaświadomością lingwizm realizuje swoistą odmianę funkcji poznawczej, tym samym stając się rodzajem ekwiwalentu artystycznego XX-wiecznej filozofii języka. W efekcie wiersze Wirpszy (by ograniczyć się już tylko do tego poety) rozumieć można jako zapisy „rzeczywistego wysiłku poznania”<sup>29</sup>, generującego określone wrażenie lekturowe – jak powiedziałby poeta – nie tyle „wiążące” ze sobą fakty, ile „zawężające” je (T 27). Zdaniem Piotra Michałowskiego, poezja Wirpszy:

chce być wykładnią nauki – polem najszerszej wspólnoty komunikacyjnej, na które przeniesić można najbardziej zawile procedury poznawania świata, by podejmowane na gruncie nauki problemy na nowo oświetlić, przeświecić, skomentować, uzupełnić, a może nawet – rozstrzygnąć<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> J. Hillis-Miller, *The Linguistic Moment. From Wordsworth to Stevens*. Princeton 1985, s. XIV. Cyt. za: Cieślak-Sokołowski, *op. cit.*, s. 63.

<sup>28</sup> Za przykład tomu, w którym zainteresowanie problematyką religijną, metafizyczną w udany sposób współlistnieje ze zdecydowaną krytyką społeczno-polityczną, należy uznać *Tryptyk z betonu, zmęczenia i śniegu* S. Barańczaka (Paryż 1981). Zob. na ten temat A. Czyżak, *Dwadzieścia lat później, czyli o „Tryptyku” raz jeszcze*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” t. 6 (1999): *Barańczak – poeta lector*. – J. Dembińska-Pawelec, *Misterium Barańczaka*. Jw. W twórczości Miłobędzkiej podobne miejsce zajmują wiersze składające się na tom *Pamiętam. Zapisy stanu wojennego* (Wrocław 1992).

<sup>29</sup> P. Michałowski, *Witold Wirpsza: między alchemią a akademią*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” t. 13, s. 59.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 57.



Zaświadczając o dokonującym się pod wpływem XX-wiecznej filozofii języka „zatarciu się różnic między językiem poezji a językiem nauki”, twórczość autora *Cząstkowej próby o człowieku* miałaby – według badacza – być „zapowiedzią jakiejś post-nauki”<sup>31</sup>.

W postulowanej tu postsekularnej interpretacji tekstów Wirpsy od żadnego z czterech wymienionych elementów nie sposób abstrahować; dopiero taka, a nie inna ich konfiguracja stanowi o postsekularności autora *Liturgii*. I chociaż wysoki stopień komplikacji może skłaniać badacza do rozluźniania związków pomiędzy wspomnianymi cechami, a nawet do powtórzenia gestu Aleksandra Macedońskiego i do próby przecięcia zawiązanego tu węzła – to tego typu „cwany” gest nie wydaje się w omawianym wypadku najszcześniejszy. Po pierwsze dlatego, że w konfrontacji Gordisa, Aleksandra i węzła weźmie Wirpsza stronę węzła, w iście posthumanistycznym duchu czyniąc podmiotem swego wiersza o węźle gordyjskim – molibden, czyli pierwiastek z grupy metali, występujący zwłaszcza w roślinach strączkowych (*Monolog w samym centrum*, S 60–62). Po drugie zaś – po interpretacyjną brzytwę Ockhama nie warto sięgać z tego powodu, że „zawężlona” poezja autora *Traktatu skłamanego* wydaje się znacznie bardziej interesująca niż jej „rozwiązle”, upraszczające przedstawienia<sup>32</sup>.

### „Rozkorzenie”. Miasto i nicość

Godzinami idziesz naprzód i ciągle nie wiesz, czy jesteś już w środku miasta czy jeszcze na zewnątrz. Jak jezioro o płaskich brzegach, które gubi się w mokradłach, Pentezylea rozlewa się dookoła na mile w rozciągniętej na równinie brei miasta: [...]

[...] Pentezylea jest tylko własną peryferią, a jej śródmieście jest wszędzie<sup>33</sup>.

Ujmując rzecz inaczej, „centrum” [...] jest pustym miejscem, miejscem, które tylko przeczuwamy, natomiast które dawno opuściło już „swoje miejsce”, przenosząc się gdzie indziej; „centrum”, którego poszukuje wędrowiec w Pentezylei, jest miej-

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 58, 62.

<sup>32</sup> W tym sensie za nie oddające bogactwa twórczości Wirpsy uważam stanowisko Z. Chojnowskiego, zaprezentowane w eseju *Witold Wirpsza – ktoś więcej niż „lingwista”* („Pogranicza” 2005, nr 4). Sprzeciwiając się etykietowaniu autora *Liturgii* jako „poety lingwistycznego”, ponieważ „w uruchomionej przez poetę »grze znaczeń« chodzi o to, co pozajęzykowe” (s. 33), badacz ten podejmuje próbę włączenia autora *Faetona* w tradycję fenomenologiczną: „Świadomość, że poezja Wirpsy pod względem filozoficznym jest fenomenologiczna, pozwala myśleć, iż w twórczości tej chodzi nie tyle o zabawę słowem, językowe wygibasy, takie czy inne eksperymenty językowe, ile o poezję, która jest »powrotem do rzeczy« (określenie Edmunda Husserla)” (s. 31–32). Pomijając już upraszczające rozumienie samego lingwizmu, w moim odczuciu gest porzucenia „postawangardowego laboratorium językowego” Wirpsy (s. 27) stanowi interpretacyjną redukcję – skądinąd charakterystyczną dla założycielskich tekstów fenomenologii, na które powołuje się Chojnowski. Zob. też opinię Michałowskiego (*op. cit.*, s. 48) na temat skutków „dążenia do fenomenologicznej »istoty«, a więc jedności”.

<sup>33</sup> I. Calvino, *Niewidzialne miasta*. Przeł. A. Kreisberg. Warszawa 1975, s. 119, 120.

scem bez miejsca, pustym grobem pozostałym po „śmierci” tego, czego spodziewaliśmy się po śródmieściu [...].

Oznacza to, iż zatem i status świątyni musi być odmienny, że musi nabrać ona innego, również przechodniego, ulotnego charakteru<sup>34</sup>.

### Pisze Wirpsza:

w pracach matematycznych Leonarda napotkałem następującą definicję punktu: „Punkt nie posiada centrum i jest ograniczony przez nicność”. Oto, powiedziałem sobie, znakomity przykład połączenia ścisłości naukowej z takim sposobem formułowania, który jest poezją. Tutaj więc należało pobierać nauki [...]. [D 60]

Można powiedzieć, że w swoich poetyckich przedstawieniach miasta – „modelowego przykładu przestrzeni, w której ludzie przebywają razem”<sup>35</sup>, a może wręcz jej synekdochy czy, jeśli wolimy, „metafory i metonimii ludzkiego losu jednocześnie”<sup>36</sup> – zachowuje Wirpsza nie tylko poetykę przytoczonego cytatu, ale także wyprowadzoną z niego strukturę<sup>37</sup>. Nieprzypadkowo *Opis miasta* z poematu *Liturgia* (1985) poprzedzony jest właśnie kryptocytatem z Leonarda da Vinci, zamieszczonym we fragmencie pod znaczącym tytułem *Wielka trudność*. Zauważając w nim, że w odniesieniu do tematyki religijno-teologicznej „nie ma określenia czasu / I nie ma określenia przestrzeni, które by zadawały” (L 30), da Wirpsza do zrozumienia, iż poezja – jak u Leonarda – wychodzić winna od „Brzmienia zestrzelonego w tym, / Co nie ma środka i jest ograniczone przez nicność” (L 30). Równie „poetycka” i paradoksalna, a jednak ewokująca bezmiar i stałość, jest słynna definicja Boga, mówiąca, że stanowi on „sferę, której środek znajduje się wszędzie, a obwód nigdzie”<sup>38</sup>. Niejako w kontrze do zawartej w niej intuicji, inspirującej średniowieczne obrazy *Civitas Dei*<sup>39</sup>, reprezentacje miast u Wirpszy wydają się wyznaczane przez zagrożenie, decentralizację i brak. Biorąc pod lupę trzy opisy przestrzeni miejskich, które pochodzą z *Traktatu skłamanego*, *Faetona* i *Liturgii*, nietrudno zauważyć, że każdy z nich zbudowany został na tym samym fundamencie: wspólnotę definiuje w nich permanentne nieistnienie centrum i sukcesywne napieranie zewnątrz, wskutek czego miasta znajdują się w nieustannym niepokoju i ruchu<sup>40</sup>. W *Traktacie skłamanym*:

<sup>34</sup> T. Sławek, *Akro/nekro/polis. Wyobrażenia miejskiej przestrzeni*. W zb.: *Pisanie miasta – czytanie miasta*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997, s. 24–25.

<sup>35</sup> T. Sławek, *Miasto. Próba zrozumienia*. W zb.: *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Red. E. Rewers. Kraków 2010, s. 18.

<sup>36</sup> E. Rewers, *Wprowadzenie*. W zb.: *ju.*, s. 8.

<sup>37</sup> Zdaniem Byliniaka (*op. cit.*, s. 60), cytat z Leonarda stał się dla Wirpszy przykładem „wzorca estetycznego”, który jednakowoż – podobnie jak zasada komplementarności i inne współczesne teorie naukowe – „przemawia do wyobraźni Wirpszy jako konstrukcja myślowa o intrygującej strukturze, stanowiąca swego rodzaju wyzwanie intelektualne i otwierająca nowe obszary do myślowej eksploracji”.

<sup>38</sup> G. Poulet, *Metamorfozy kota*. Przeł. D. Eska. W: *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*. Wybór J. Błoński, M. Głowiński. Przedm. J. Błoński. Warszawa 1977, s. 331.

<sup>39</sup> Zob. M. Wojewoda, *Miasto jako metafora porządku świata – rys historyczny*. W zb.: *Przestrzeń w nauce współczesnej*. Red. W. A. Kamiński, G. Nowak, S. Symotiuł. Zamość 2003.

<sup>40</sup> Kałuża (*Witold Wirpsza: anielska maszyna*, s. 177) pisze o katastroficznym z ducha przekonaniu

[...] marski architekt,  
 [. . . . .]  
 Budowę miasta rozpoczął od muru  
 Pośrodku miasta [...]. [T 7]

Samo miasto zaś „od zewnątrz ktoś możny okolił / Zwałami lodu. Było bezwyjściowe” (T 7). W *Faetonie* miasto otoczone jest puszczą, która już na początku „zamienia się w lód” (F 95) i – jak zostanie podkreślone –

[...] nie  
 Ma samoistnego centrum; jest  
 Bowiem kolistym pasmem wokół  
 Miasta, ograniczonym od wewnątrz  
 Nieograniczonym na zewnątrz [F 95]

Tymczasem samo miasto płonie, a jego „rzeczywiste centrum [...] znajduje się zawsze tam, gdzie / rozpoczął się i skąd rozprzestrzenił się pożar” (F 95). Również w *Liturgii* miasto zatracone zostanie przez niszczący żywioł – tym razem przez „wodę oceaniczną” (L 48). Także i tu (zaraz zresztą po zacytowaniu Leonarda) pojawią się rozważania o paradoksalnej naturze centrum, przy którego wyznaczeniu nie pomoże „koło i promień koła”, a które znajduje się „poza symetrią” (L 35).

Strukturalne jakości opisywanych przez Wirpszę przestrzeni miejskich wydają mi się istotne m.in. dlatego, że spośród wyróżnionych przez Elżbietę Rybicką „wykryształizowanych w ramach modernizmu poetyk prezentacji miasta” autor ten wybiera poetykę paraboliczną, której cechy dobrze odpowiadają przedsięwziętemu w jego poematach zadaniu krytycznej, możliwie uniwersalnej refleksji na temat wspólnoty<sup>41</sup>. Według Rybickiej na poetykę paraboliczną składają się przede wszystkim: ujmowanie procesów modernizacyjnych „w horyzoncie aksjologicznym – jako spustoszenie tradycyjnych wartości, utrata wymiaru metafizycznego, rozpad więzi społecznych, kryzys tożsamości”, a także swoista alegoryzacja miasta, na mocy której jawi się ono jako „przestrzeń wieloaspektowego wygnania i wykorzenienia”<sup>42</sup>. Poetycka refleksja Wirpszy znacznie różni się jednak nie tylko od omawianych przez Rybicką parabol miejskich (jak *Bezrobotny Lucyfer* Aleksandra Wata, *Palę Paryż* Brunona Jasińskiego czy *Zwariowane miasto* Jana Wiktora), ale i od przedstawień miast w twórczości poetów emigracyjnych, analizowanej przez Wojciecha Ligęzę<sup>43</sup>. Zarówno obrona przez autora *Liturgii* perspektywa czasowa (sięgająca do epoki przedhistorycznej), jak i operowanie przednowoczesnym rekwizytorium (mury, bramy *etc.*) oraz podziałem przestrzeni (centrum–peryferie, wewnątrz–zewnątrze) nie pozwalają odnosić jego tekstów bezpośrednio do problematyki związanej ze współ-

---

Wirpszy o istnieniu „cywilizacyjnego procesu dezintegrującego spójność ludzkiego ciała”, a także „podstaw funkcjonowania ludzkich zbiorowości”. Stąd – według rozpoznania badaczki – w *Traktacie skłamanym* „za podstawę funkcjonowania miasta autor uznaje poczucie zagrożenia, prowadzące do agresywnych bądź lękowych postaw, widocznych w różnych sferach miejskiego życia [...]” (s. 178).

<sup>41</sup> E. Rybicka, *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*. Kraków 2003, s. 317.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> W. Ligęza, *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*. Kraków 1998.

czesnymi przeobrażeniami miasta: nie sposób interpretować ich ani jako prób „podejmowania wyzwania modernizacji”<sup>44</sup>, ani jako zapowiedzi postmodernistycznego „post-polis”<sup>45</sup>. Kiedy Wirpsza zwraca się ku miastu, nie widzi historycznie ukształtowanej zabudowy i wyjątkowej architektury; nie interesują go też polityka czy odniesienia lokalne<sup>46</sup>. I chociaż postaram się dowiedzieć, że poświęcone miastu refleksje autora *Traktatu skłamanego* odnoszą się do współczesnego społeczeństwa w daleko wyższym stopniu, niż można by sądzić, faktem jest, że zdają się one zmierzać ku ahistorycznej abstrakcji, dalekiej nie tylko od aktywności kronikarza, ale i od fenomenologii doświadczenia miejskiego. Jeżeli miasta Wirpszy mówią nam coś o współczesności, robią to jako realizacje poetyckie, poprzez strukturę tekstu, ukształtowanie językowe czy jakości artystyczne, nie zaś na drodze wypowiedzi polityczno-emancypacyjnych, jakie interesują większość autorów wpisujących się w tzw. zwrot topograficzny badań literackich<sup>47</sup>. W przypadku tekstów Wirpszy powinno się chyba raczej rozpatrywać tę „szczególną przestrzeń”, którą Władimir Toporow określał mianem „przestrzeni Abrahama, przestrzeni Izaaka, przestrzeni Jakuba, a nie

<sup>44</sup> Rybicka, *op. cit.*, s. 317. Inaczej było, rzecz jasna, we wczesnych, socrealistycznych utworach poety; wzorzec programowej modernizacji pojawia się u Wirpszy nie tylko w *Stoczn*i, ale i w tekstach nawołujących do odbudowy Warszawy, jak np. w wierszu *Pięćcioletni* (PP 21).

<sup>45</sup> Zob. E. Rewers: *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Poznań 1996; *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków 2005.

<sup>46</sup> I chociaż w twórczości Wirpszy są teksty mogące nasuwać na myśl topografię Berlina (na stałe do tego miasta przeniósł się on 3 lata po publikacji *Traktatu skłamanego*), w opisach miast próżno szukać „struktur socjolirycznych”, odsyłających do konkretnych przestrzeni miejskich (Zob. J. Scappettone, *Przerwana utopia. Archipelag jako struktura socjoliryczna w „Draft of XXX Cantos” Ezry Pounda*. Przeł. P. Bogalecki. W zb.: *Miasto w sztuce – sztuka miasta*). Inaczej niż u interpretowanego przez Scappettone autora *Draft of XXX Cantos*, gdzie odnaleźć można odniesienia do realnie istniejących miejsc i budynków Wenecji, Wirpsza wyraźnie stroni od tego typu dosłownych odniesień. Wyjątkowym przypadkiem jest w tym kontekście niemieckojęzyczny tom *Wirpszy Drei Berliner Gedichte* (Berlin 1976), już w tytule całości oraz jednego z poematów (*Berlin jako znak i przedstawienie*) odsyłający do konkretnego organizmu miejskiego. Nawet jednak w posłowie do tego tomu, odnosząc się do *Wykorzenia*, zaznacza poeta: „Czy udało mi się w tym poemacie to miasto odzwierciedlić? Otóż nie mam nawyku odzwierciedlania; chodziło mi o mniej i o więcej. Nie obraz miasta mnie fascynował, ani też to, co się w tym obrazie działo. Marzył mi się raczej tekst, w którym dany i subiektywnie doznany, zamknięty układ znaków świata zewnętrznego przerobiony by został w taki sposób, żeby zamknięcie to mogło zostać otwarte i wieloznaczne w rozmaitych sposobach odbioru i wykładni. Przeczuję już zarzut: poematu nie można uznać za wizję Berlina z 1967 roku” (W. Wirpsza, posłowie w: *Berlińskie poematy*, „Wiadomości” 1976, nr 48, s. 2). Także i w dwóch pozostałych utworach składających się na *Drei Berliner Gedichte* nie odnajdziemy spodziewanych poetyckich ekwiwalentów przestrzeni stolicy Niemiec: *Berlin jako znak i przedstawienie* stanowi refleksję na temat wystawy *Świat jako wymowa*, eksponowanej w berlińskiej Akademii Sztuk, w *Apoteozie tańca* zaś istotna jest raczej sama sytuacja emigracji – więcej na ten temat zob. Z. Chojnowski, *Poezja, czyli ćwiczenie się w wolności*. („Apoteoza tańca” Witolda Wirpszy). „Archiwum Emigracji. Studia – Szkice – Dokumenty” z. 1 (2007).

<sup>47</sup> Charakterystyczny jest tu już sam tytuł omawianego wspomnianie tendencje opracowania E. Rybickiej *Zwrot topograficzny w badaniach literackich. Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca* (w zb.: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*. Red. T. Walas, R. Nycz. Kraków 2012). Zdaniem tej autorki, w humanistyce ostatnich lat „relacje przestrzenne i ich rekonfiguracje uruchamiają nowy słownik analityczny w badaniach nad literaturą (kulturą), włączając do niego kategorie etniczne, rasowe, klasowe, geograficzne, problemy globalizacji, transkulturowości, hybrydyzacji i polityki reprezentacji” (s. 340).

filozofów i uczonych« lub przestrzeni mitopoetyckiej<sup>48</sup>. Zwracający się w jej stronę Wirpsza przywołuje na pomoc poetykę mitu i legendy, w której to własności strukturalne tekstu stają się szczególnie istotne, a jakości z historycznego punktu widzenia zanadto abstrakcyjne i mało interesujące zyskują należną motywację i znaczenie.

Nie powinno zatem ująć naszej uwadze, że „centrum” pojawiające się wreszcie u kresu obrazu miasta przedstawionego w tomie *Liturgia* nie będzie ruchliwym, tętniącym życiem miejscem, jakiego moglibyśmy się spodziewać po metropolii współczesnej. Pisze Wirpsza: „miasto nie zna dróg, tylko ulice; i ma centrum, city” (L 35). W *city* zaś:

Widać Park Centralny z kikutami drzew i z Drzewem Centralnym,  
I widać jak tłum posągów patrzy, widać, jak sól patrzy  
Na sól, bo Drzewo też jest z soli i w tej soli są wizerunki wszystkich  
Zamienionych w sól. Cóż za osłupienie we wnętrzu wody  
Słonej, oceanicznej i bezdźwięcznej. To obszar zastygłego grzechu. [L 49]

Czytelne odniesienia do zatopionych miast (w tekście pojawiają się nazwy „Atlantyda” i „Wineta”) oraz do występującej już w dawniejszej twórczości Wirpszy postaci żony Lota (zob. U 19–33) kontrastują z wcześniejszym opisem ruchliwej metropolii, rozbrzmiewającej „stukotem kół” (L 41), pełnej „kłamców, oszustów, fałszerzy” (L 37), którzy albo zamykani są w więzieniach, albo „Sami się zamykają w windach”, kamienicach (L 38) czy doznaniach narkotycznych (L 43–44). Antyurbanistyczna<sup>49</sup> retoryka Wirpszy nie pozostawia wątpliwości: nie ukazuje on niebiańskiego Jeruzalem, ale XX-wieczną Sodomę czy też – by odwołać się do innego toposu występującego w wielu XX-wiecznych parabolach miejskich – „miasto przeklęte, współczesny Babilon”<sup>50</sup>. Tak czy inaczej, owo niegdyś „sterowane z Wieży Babel” (L 43), dziś zaś „zamarłe” (L 48) skupisko nazwie Wirpsza wprost „obszarem zastygłego grzechu” (L 49), a samą decyzję włączenia opisu owej współczesnej „twierdzy chaosu”<sup>51</sup> w obręb *Liturgii* wytłumaczy: „Wybrałem miasto dlatego, że w nim najłatwiej mi dostrzec grzech” (L 34). Jeżeli, za Barańczakiem, uznamy interesujący nas fragment *Liturgii* za poetycki ekwiwalent „wnoszenia wieży Babel”<sup>52</sup>, to frenetyczny „ruch miasta” obrazować będzie „horyzontalną pogoń za przyziemnymi dobrami, pogoń ograniczoną zarówno murami, jak i brakiem autentycznej międzyludzkiej komunikacji [...]”<sup>53</sup>. Z kolei, zdaniem Przybylskiego, ów „ogromny, ale pozbawiony znaczenia” ruch ilustruje to, iż nie można wytworzyć „żadnej wartości soteriologicznej, żadnej wartości, która mogłaby wydobyć człowieka z topieli absurdu”<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> W. N. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*. Przeł. B. Żyłko. Kraków 2003, s. 17.

<sup>49</sup> Chociaż, z uwagi na negatywną ocenę wielkomiejskiego życia, Ligęza (*op. cit.*, s. 138) czyta *Opis miasta* z *Liturgii* w kluczu antyurbanistycznym, to jednak od razu dopowiada, że utwór ten „nie daje się jednoznacznie zamknąć w formule antyurbanizmu”. Zdaniem tego badacza, „Witold Wirpsza odnawia w istotny sposób retorykę antyurbanistyczną. Jest wnikliwym analitykiem zniżonej duchowości człowieka miejskiego oraz poszukiwaczem autentycznej drogi otwierania się człowieka na boską transcendencję” (s. 140).

<sup>50</sup> Rybicka, *Modernizowanie miasta*, s. 185.

<sup>51</sup> Przybylski, *op. cit.*, s. 8.

<sup>52</sup> Barańczak, *Śledztwo w sprawie Boga*, s. 133.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>54</sup> Przybylski, *op. cit.*, s. 8.

Także w innych obrazach nowoczesnych wspólnot podkreślać będzie Wirpsza, mniej lub bardziej wyraźnie, postępowanie procesu zeświecczenia – przy czym, co istotne, nie zawsze będzie on wartościowany negatywnie. Wydaje się wręcz, że zgodnie z wymową *Listu do Rzymian*, to w „obszarach zastygłego grzechu” jeszcze obficie w poezji Wirpszy rozlewa się rozpuszczająca je łaska (Rz 5, 20); w *Liturgii* pojawia się ona wraz z „opisem pokoju”, stanowiącego przeciwieństwo – co zaznaczy poeta – „cząstkę” miasta (L 63). Podobną strukturę zaobserwować można w wierszu o tytule *Dym*, w którym już na wstępie diagnozuje Wirpsza „Społeczeństwo, gdzie żyje [...]”, jako nie mające „chętki na patos” (C 17). Oto w „zmęczonym” świecie:

[...] nikt nie ma  
Chętki na wzlot, każdy  
Wchodzi do dymu pomieszczeń,  
Odżywia się dymem słów i nie  
Parzy się upałem. [...] [C 17]

W innym późnym wierszu powie Wirpsza: „Bogowie umarli, ponieważ zajęcia i prace / Wyzbyły się dostojności” (C 33). Nic dziwnego, że z naszych strasznych „pomieszczeń” „nie dobywa / Się ogień; [...]” (C 17); nieobecność Słowa – *Logosu*, *arche*, Boga – istniejącego dziś tylko jako dym, wciąż jest, co prawda, wyczuwalna, ale przestała być dotkliwa. Puenta („bez dymu / Śmierć z wycieńczenia”) wskazuje jednak, że owej nieoczywistej obecności Słowa nie sposób zredukować do rangi apokaliptycznego symptomu końca. Jak zdaje się domniemywać Wirpsza, we współczesnych, postsekularnych społeczeństwach Bóg pojawia się wyłącznie w „dymnej” postaci, ale to właśnie obecność dymu – chociaż przestaliśmy odczuwać, że gryzie on w oczy, i choć zdołaliśmy nauczyć się nim oddychać – daje nam mimo wszystko do myślenia i każe zapytać o ogień.

Ewentualność tę czyni Wirpsza tematem profetycznego *Powrotu w zamęcie* (C 159), rozpoczynającego się dobitną tezą: „Wszyscy wrócą do Boga” (C 159). Sama tylko pierwsza strofa tego wiersza może dziś wydawać się spełnioną zapowiedzią współczesnego rozkwitu myśli postsekularnej w jej rozmaitych opcjach: politycznych (tzw. zwrot postsekularny na lewicy w tekstach Alaina Badiou czy Slavoj Žižka), etnicznych (Saba Mahmood i inni uczestnicy aktualnej debaty poświęconej zagadnieniu świeckości w islamie), mniejszościowych („zwrot postsekularny w feminizmie” Rosi Braidotti), a nawet motywowanych estetycznie (*vide* związki religii i literatury w tekstach Jeana-Luca Nancy’ego czy Johna D. Caputa)<sup>55</sup>:

Wszyscy wrócą do Boga. Jedni retorycznie,  
Aby ład zaprowadzić w rozwichrzonych zdaniach,  
Drudzy, że dosyć mają sobiepaństwa władzy,  
Rozumu, polityki: chcą punktu oparcia.  
Również i estetycznie Pan Bóg zaspakaja  
Wielorakie potrzeby, nawet sny wyjaśnia;  
Sam jak rozdarte płótno, w Nim bowiem się znajduje  
Wytlumaczenie winy i niesprawiedliwość  
Bywa uzasadniona. [...] [C 159]

<sup>55</sup> Opatrzono komentarzami polskie przekłady tekstów prezentujących wymienione stanowiska (autorstwa R. Braidotti, J. D. Caputa, C. Davisa, J.-L. Nancy’ego oraz S. Mahmood) zob. w antologii *Drzewo Poznania*.



Co jednak istotne, opisywany przez Wirpszę zwrot ku Bogu nie tylko jest pozbawiony charakteru wyznaniowego (w ostatniej strofie, w przekornym nawiązaniu do Kochanowskiego, powie autor *Gry znaczeń*: „Wszyscy wrócą do Boga. Ziemia Go ogarnie, / Kościół się nie wypełni, niebo spustoszeje”), ale i nie stanowi nawet – znów jak myśl postsekularna – właściwego „powrotu”, w znaczeniu reaktywacji jakiegoś pożądanego stanu „sprzed” (nowoczesności, rozbicia, sekularyzacji): „Nie będzcie to powrót / Ani do Boga ojców, ani do spokoju, / Ani do wyobrażeń o złocistym wieku” (C 159).

Odcinający się od mistycznych wizji powrotu do przedhistorycznego raju<sup>56</sup>, a porównany do „zerwania z ziemi / Jej wierzchniej warstwy [...]”, ten „powrót w zamięcie” przypominać będzie raczej – czytamy w ostatniej strofie wiersza – jakiś rodzaj nowego „stworzenia świata” (C 159). „Stworzenie” to zdaje się jednak iść w poprzek antropocentrycznej opowieści *Księgi Rodzaju*, przedstawienia zaś „zbrukanej przyrody” wypełniającej drugą strofę wiersza kierują uwagę ku nieomal post-humanistycznej perspektywie, znajdującej kumulację w zamykającym tekst obrazie „zółci i octu”, które „pociekną spod siódmego żebra” – ale nie Chrystusa, tylko „zamulonego bawołu” (C 159).

Przekonanie o niemożliwości powrotu i nieuniknioności procesów sekularyzacyjnych organizuje także strukturę wiersza *Bogowie*. Historię zeświecczenia opowiada tu Wirpsza posługując się ironicznym skrótem perspektywy, który pozwala mu na wyodrębnienie trzech etapów współlistnienia ludzi i bogów. W pierwszym z nich – jak można sądzić, przednowoczesnym – dominuje myślenie opozycjami, generujące nader uporządkowaną wizję świata, z którym religia związana jest – także w sensie dosłownym – organicznie:

Na początku wsunięto mi bogów  
W członki i w narządy zmysłów;  
Harmonijnie i na ogół symetrycznie (parami).  
Dla przykładu: w lewym oku  
Zagnieżdżono boginię świtu, w prawym  
Bożka zmierzchu; [...] [C 65]

Przełom przynosi jednostkowa decyzja o podjęciu próby „wyluskania bogów” z ciała, co okazuje się zadaniem nielatwym i pogrążającym śmiałka w bólu. Jak bowiem wyznaje ów człowiek, wbrew pozorom bogowie „zakorzenili się” w nim „Cienkimi wypustkami” głębiej, niż przypuszczał, stąd wyrrywając ich „Z miejsc ich zakorzenienia”, kaleczy „tkankę narządów i kończyn” (C 65). Ta demaskatorska

<sup>56</sup> Tekstem, w którym Wirpsza szczególnie mocno podkreśla nieadekwatność zestawiania współczesnych poszukiwań duchowych z wizją rajskiego ogrodu, mityczną na polu, jest pochodzący z tomu *Spis ludności utwor Nie ma raju*. Zauważając, że „Człowiek wierzący nie może w powrót / Do tego ogrodu wierzyć [...]” (S 5), konstatuje podmiot mówiący: „Nie ma więc raju, nie ma złotego wieku, który / (Zobacz: Owidiusz) zasiany został pierwszy. / Z ogrodu rajskiego było / Wyjście: wygnanie. Niebo, / Miłość, szczęśliwość są bezwyjściowe. Są / Stale trwającą katastrofą, gdzie / Niemożliwe jest przewinienie i gdzie / Katastrofa tkwi nieustannie / W niereczywistości” (S 6). W puencie tekstu „katastrofa” utożsamiona zostanie – podobnie jak w napisanej 5 lat później *Liturгии* oraz w późnym poemacie *Grzech pierworodny* (U 87–91), również opowiadającym o raju – ze „zmarłym-wstaniem ducha, / Przekroczeniem drugiego prog, / Jeżeli się uwierzyło w pierwszy” (S 6).

autowiwsekcja, jakiej towarzyszy groteskowy obraz medyka „przepisującego lekarstwa” na utratę bogów, nie może nie skojarzyć się z krytyką religii, z ducha oświeceniową, a *apogeum* odnajdującą w XIX-wiecznym scjentyzmie i w Nietzscheańskiej „śmierci Boga”, której następstwem jest wszak nie tylko dojmująca utrata orientacji („Nie spadamyż ustawicznie? I w tył, i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w górze?”<sup>57</sup>), ale i zahamowanie dynamiki optymistycznej narracji emancypacyjnej. Także u Wirpszy, „Wbrew orzeczeniu okazało się, / Że czas stoi w miejscu”, w czego efekcie człowiek, nie mogąc poradzić sobie z zaistniałą sytuacją, z „gęstych zastoin czasu” lepi „nowych bogów”, których potem – usiłując przewyciężyć opanowujący go nihilizm – wetknie „w miejsca / Po cudzych” (C 65). Diagnoza poety jest jednak bezlitosna – próba powrotu do stanu sprzed zeświecczenia nie może się udać, a powtórzenie gestu fundującego nową religię w aspekcie jednostkowym skutkować może tylko całkowitą utratą ładu:

[...] Wszelka harmonia, nawet harmonia  
 Obolałości rozprysła się: własne bogi  
 Nie zakorzeniły się w narządach i kończynach,  
 Zmieniały miejsce i wymieniały się wzajem  
 W niesłychanej wrzawie i skłóceniu.  
 Gorszyły mnie równie, co cudze.  
 Ale wyluskać się już nie dały. [C 65]

Podobne następstwo trzech pojawiających się po sobie porządków duchowych zaobserwujemy w trójstopniowej opowieści o wznoszeniu miasta z *Traktatu skłamanego*. Tak jak w *Liturgii*, do której później jeszcze powrócimy, również w *Traktacie skłamanym* mitopoetycka historia budowania miasta odbywa się w cieniu drzewa. W pierwszym etapie powstawania miasta (w mieście pierwszym) drzewo „Miękkokorzennie zasadzone w skałę / Z wiotką koroną w żelaznym powietrzu” – nazwane przez Wirpszę „Drzewem bezwstydu” – „Wciąż jest ścinane”, my zaś „ustawicznie skaczymy w gałęziach / [...] / Z listka na listek”, a w końcu „Liść nas pochłania, ściekamy sokami / We wnętrze pienne, w datę jednolitą” (T 9). Mimo tej pozornej – jak wychodzi na jaw – komunii, wspólnotowość okazuje się fikcją; panuje mnogość i separacja:

W krętych korzeniach wszystko jest osobno:  
 Myśl się rozszczepia w samotność słownictwa,  
 Osobno światy, osobno istnieją,  
 Osobno wdechy, osobno wydechy,  
 Od oddychania wydzielone płuca;  
 Korzenie wstydu są porozdzierane;  
 Skurcz serca w jednym, rozkurcz w drugim kłęczu. [T 12]

Nie dziwi, że na określenie kondycji ludzkiej użyje Wirpsza neologizmu „rozkożnieni” (T 12), jak również i to, iż miasto, które skazuje swoich mieszkańców na taką „osobną” egzystencję, organizowane jest – zdaniem poety – przez „porządek rozpaczy” (T 13). W jego murach mityczne Drzewo Życia nie może nie jawić się jako

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna* (= *La gaya scienza*). Przeł. L. Staff. Pośl. K. Matuszewski. Kraków 2003, s. 110.

„bezwstydne”, a nawet „lubieżne”; jego opis puentuje zaś Wirpsza znaczącym wesechnieniem: „smutek ogrodnictwa” (T 13).

Obietnica „scalenia czasów”, jaką przynosi „okres jądów”, skutkuje podjęciem decyzji o „pobudowaniu bram / Z poprzystrzyganych i niewyrośniętych / Drzew rozpasania [...]” (T 15). Powstanie bram – które powinny wszak łączyć, umożliwiać komunikację – pociąga za sobą inną separację:

[...] Podówczas nie dusze  
Były dzielone, ale ludzkie ciała.  
Tracąc odnóża i części kadłubów  
I kawałkując się za każdym przejściem, [T 15]

Wirpsza kreśli w tym miejscu fantasmagoryczny obraz „nietkniętych dusz”, darmo poszukujących odpowiadających im ciał, jednak stan tych ostatnich, istniejących w kawałkach, oferuje co najwyżej duchowość fragmentaryczną i hybrydyczną („uduchowione / Były raz nogi, raz trzewia, raz oczy, / Ale nie było uduchowionego / Człowieka. [...]”, T 15). Puentując opis ironiczną konstatacją: „I społeczeństwo było doskonale: / Uroczystości nieustanne. Świętość” (C 15), kieruje Wirpsza naszą uwagę ku – w podobnym sensie: „doskonałym” – XX-wiecznym społeczeństwom totalitarnym; na ten trop naprowadza nas również demoniczna postać Sekretarza. Intuicję tę zdaje się wzmacniać dalsza część poematu, w której na realne, „skrwawione” (T 18) i „wydrażone” (czytelna aluzja do Thomasa Stearnsa Eliota), ale jednak „żywe” miasto wsunięty został „pokrowiec”, „cień miasta” – niczym „milczenie na mowę” (T 18). W efekcie dochodzi do charakterystycznego dla społeczeństw totalitarnych „zdwojenia”. Oto pozbawiona tożsamości jednostka („Gubię własne imię”, T 17), systematycznie wprowadzana w błąd co do natury władzy („Niektórzy mówią, że to sprzysiężenie / Jest dziełem karłów [...] / Niektórzy mówią, że jest dziełem kretów”, T 21), żyje w specyficznym stanie zawieszenia, w jakim „spętanie nie bywa spętaniem, / Wolnością też nie, ani zniewoleniem” (T 21).

Wbrew przewidywaniom, jakie pozwoliłyby wpisywać narrację Wirpszy w porządek dialektyczny i w związku z tym oczekiwać na jakiś rodzaj syntezy – w „trzecim mieście” spodziewane połączenie ciał i dusz w pary nie tylko przywraca „rozpacź” (T 28), ale i wywołuje niewyobrażalną erupcję przemocy: „Wszystko, co pełza, z samego pełzania / Łaknie zabójstwa. [...]” (T 28). Jeżeli wcześniej kawałkujący dusze i ciała „topór bramy” był przynajmniej ostry (co konotuje typowy dla społeczeństw przednowoczesnych binaryzm czy, jeśli wolimy, właściwy filozofii „konsens dualistycznego myślenia”<sup>58</sup>), to teraz „stępił [on] niemuzycznie, / Ciała nie krając, ni subtelnej duszy” (T 28), a w zamian za to „rozmiążdżając” mieszkańców: „Ludzie nie cięci, ale rozmiążdżani / I rozmiążdżani spływają w pełzanie” (T 23). Wszystko to odbywa się „W cieniu wędnięcia” (T 28) niegdyś dumnego „Drzewa bezwstydu”, a proces ten – jak prorokuje *Traktat skłamanym* – nierychło ustanie: „Wiedzący żywoplot, / Wiedzące bramy, wiedzące topory / Są nieustannie odporne na ogień” (T 29). Nie ma zatem powrotu ani też drogi wyjścia, co podkreśli Wirpsza, zamykając opis miasta obrazem „nieprzenikalnego”, „lodowego” muru, „żywiącego się ludź-

<sup>58</sup> J. Mitterer, *Ucieczka z dowolności*. Przeł. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 2004, s. 11.

mi”, którzy podjęli próbę wydostania się stamtąd: „Odgraniczenie jest doskonałe, / Że nie wiadomo, czy mur broni miasta, / Czy je oblega. I nie ma ucieczki” (T 33). Przeznaczeniem miast Wirpszy okazuje się zatem – nasuwające na myśl kondycję ponowoczesną – bierne trwanie w miłkiej kondycji „rozkorzenia” i wyczerpania, z jakiego nie sposób powrócić już do żadnego przedhistorycznego raj.

### „Zawężenie”. Nazwa i wymiana

Ingeborg Bachmann przyrównywała kiedyś język do miasta z jego starym centrum, dzielnicami nowszymi i peryferiami, obwodnicami i stacjami benzynowymi, które również do miasta należą. Miasta i język zawierają tę samą utopię i tę samą ruinę; w naszym mieście śniliśmy i zgubiliśmy się, podobnie jak w naszym języku, miasto i język są tylko formą tego snu i tego zagubienia<sup>59</sup>.

44. Tymczasem już wchodząc na drogę do miasta i w miarę zbliżania się do niego daje się spostrzec coraz to większe uporządkowanie języka: przestrzeganie następstw czasów staje się niezbędne, a także i inne rygory gramatyczne narzucają się mocno.

45. Nie ma to nic wspólnego z rzeczywistością miejskiego czasu, który ani nie podporządkowuje się rygorom gramatycznym, ani ich nie wytwarza. Są one raczej wytworem kształtowanych w mieście umysłów, nie przywiązujących wagi do tego, aby nazwa przylegała do rzeczy nazywanej. Porządek nazw bowiem jest porządkiem bardziej uchwytnym, porządek rzeczy w o wiele mniejszym stopniu (U 21).

W kontekście dotychczasowych rozważań nie może dziwić fakt, że wieńcząc opis miasta z *Liturgii*, dopowie Wirpsza: „Centralne Drzewo w Parku Centralnym było powtórzeniem / Drzewa Wiadomości Złego i Dobrego. [...]” (L 49). Nie możemy przeoczyć tej znaczącej substytucji; jak bowiem doskonale pamiętamy, w centrum biblijnego Raju znajdowało się inne drzewo – Drzewo Życia, które, jak powiada Agata Bielik-Robson:

nigdy nie wydaje cierpkich owoców, lecz jest samym życiem. Samym życiem, czyli imieniem-manifestacją samego Jahwe, stanowiącego – jako *Elohim chaim*, Bóg żywy i życiodajny – esencję energii witalnej: radość bez smutku i nieustanny szabat bez cierpienia i wysiłku<sup>60</sup>.

Jeżeli takiego szabatu i takiej radości nie ma (i nie będzie) w „wiednących” miastach Wirpszy – to m.in. z powodu dotykającej je atrofii nazywania. Językowi, którym posługuje się poeta (bo po zwrocie lingwistycznym musi się nim posługiwać), odmówiono imienia – jednostkowej, mesjańskiej sygnatury, która w tradycji filozofii judaistycznej stwórczym tchnieniem odciska się na każdej literze. Takie na poły mistyczne podejście do języka wyraźnie słyszalne jest nie tylko w korespondencji Gershoma Scholema i Franza Rosenzweiga – w słynnym liście, w którym w wątpli-

<sup>59</sup> G. Agamben, *O zaletach i niedogodnościach życia wśród widm*. W: *Nagość*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa 2010, s. 50–51.

<sup>60</sup> A. Bielik-Robson, posłowie w zb.: *Drzewo Poznania*, s. 346.

wość podana zostaje sama możliwość zeświecczenia języka<sup>61</sup> – ale i w poświęconych literaturze tekstach Waltera Benjamina, w eseju Jacoba Taubesa o poezji surrealistów; a nawet, jak dowodzi Bielik-Robson, w teorii lęku przed wpływem wyłożonej przez Harolda Blooma<sup>62</sup>. Nie sposób nie zauważyć, że Wirpsza sytuuje się na antypodach tej, inspirującej wielu, tradycji pojmowania literatury. Inaczej niż w Benjaminowskiej „teologii języka”: święty ogień słowa nie stanowi dla niego nawet „retrospektywnej fantazji nadającej sens naszym działaniom mesjańskim, zmierzającym do odzyskania fragmentów czystej mowy z naszego zapośredniczonego przez język doświadczenia”<sup>63</sup>. Z podstawami tak rozumianego mesjańskiego działania językowego Wirpsza prowadzi polemikę – nie tylko w przytoczonym opisie trzech miast z *Traktatu skłamanego*, gdzie mistyczne drzewo życia zaprezentowane zostało jako „Drzewo bezwstydu”, skazujące nas na niezdolność lekką kondycję „rozkoźnienia” (T 12), ale i np. w wierszu *Nazewnictwo*, w którym po nadaniu wszystkim rzeczom innych nazw „nic się nie zmienia” (C 36). Przeciwny utopijnym wizjom powrotu do rajy, autor *Faetona* z dwojga drzew zawsze wybierać będzie zakorzeniające nas w czasie i wielości Drzewo Poznania – w rajy przedstawionym w jednym z ostatnich tekstów Wirpszy, poemacie *Grzech pierworodny*, Drzewo Życia nie pojawia się w ogóle, a „Drzewo wiadomości złego i dobrego stoi w całej swojej wspólności samotnie” (U 87). Być może dlatego w *Traktacie skłamanym* bohater, zapytany o imię, wyznaje: „Łomoty motorów przewozowych zacierają twoje / Imię. Tory głosek imiennych nie mogą / Przebić ściany rozgwaru. [...]” (T 14). Kiedy, przynaglany, zdradzi je wreszcie, zrobi to następująco:

[...] W trwożliwej  
 Twórczości imię twoje wymieniam  
 Na imiona krajów, osiedli, na pustynne  
 I oceaniczne nazwiska. Wszystko odwracalne. [T 14]

To jeden z najważniejszych momentów projektu postsekularnej lektury poezji lingwistycznej: jedyną szansą na wymienienie własnego imienia jest w niej wymienienie go na inne imiona, rozmiennienie na drobne, wydanie na łup języka, rządzącego się zasadą ekwiwalencji doskonałej. W pochodzącym już z 1967 roku poemacie *Wykorzenie* – otwierającym dojrzałą poezję Wirpszy oraz stanowiącym

<sup>61</sup> Pisze G. Scholem (*Wyznanie o naszym języku*. Przeł. A. Lipszyc. „Literatura na Świecie” 2011, nr 5/6, s. 329): „Oczywiście, ludzie tutaj nie wiedzą, co czynią. Sądzą, że zeświecczyli język, że wyrwali mu apokaliptyczne żądło. A przecież to nieprawda, wszak zeświecczenie języka to tylko frazes, *façon de parler*. Po prostu nie sposób opróżnić słów wypełnionych po brzegi, chyba że za cenę samego języka”.

<sup>62</sup> Zdaniem A. Bielik-Robson (*Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Kraków 2012, s. 106): „Dla Blooma [...], tak samo jak dla Taubesa, język poetycki, w którym wyraża się *poetic drive*, to jedyne przeczcucie zbawienia osiągalne tu i teraz, w świecie Upadku. Obaj nie wahają się w stosunku do »popędu poetyckiego« użyć tego samego słowa pochodzącego z tradycji gnostryckiej – *pneuma* – gdzie oznacza ono ni mniej ni więcej, tylko »ducha«.

Jedna kwestia, która w tym kontekście różni Taubesa i Blooma, to stopień wiary w mesjańskie powodzenie akcji poetyckiej: u Taubesa większej, u Blooma chyba bardziej realistycznej. Dla obu jednak nie ulega wątpliwości, że poezja to uprzywilejowana postać języka, przechowująca iskropneumę objawienia [...]”.

<sup>63</sup> A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*. Kraków 2012, s. 62.

pierwszy jego autorstwa rozbudowany opis przestrzeni miejskiej – owa zasada wymiennalności na stałe związała się z miastem:

54. [...] Jest to czynność miejska: wypełnianie znaków pustych pod postacią nazw innymi nazwami. Wówczas te pierwsze przestają być puste; ale i drugie nie są puste, choć cięża ku pustce: coś sobą jednak wypełniwszy, nie są w stanie tej swojej dążności spełnić i przedstawiają sobą demonizm wieloznaczności, choć nie w dobrym i nie w złym.

55. Ku czemu cięża? Być może i ku rzeczom: ale najprawdopodobniej ku oznaczeniom rzeczy, ku ich określeniu bez wyobrażenia. Cięża więc ku sobie, ku nazwom właśnie, wypełniają się samymi sobą, choć nigdy całkowicie: pozostają przeto w niepewności.

Ponieważ stosunek nazwy do rzeczy jest nieustannie niepewny, otwiera się w nazwach nieskończoność; na pewno nie wiadomo, czy nieskończoność ta dotyczy czasu, czy przestrzeni i można ją dla wygody uznać jako wieczność. [U 23]

To w kontekście owego „demonizmu wieloznaczności”, sprzeciwiającego się teologicznemu uporządkowaniu *Civitas Dei* (notuje Sławek: „W »centrum« miasto przemawia jednym językiem”<sup>64</sup>), lokowałbym charakterystyczne dla Wirpsy „dekomponowanie mitów”<sup>65</sup>, operowanie na imionach mitycznych bogów i zestawianie ich ze sobą, jak w obfitującym w odwołania do wierzeń grecko-rzymskich *Faetonie* czy w *Traktacie skłamanym*, opartym na palimpsestowej grze ze zdaniem Empedoklesa<sup>66</sup>, gdzie odnaleźć można frazy typu: „Afrodyta gwoździami miłości / Połączy wszystko w eonach i sferach” (T 31). Swoją drogą, jest to doskonały przykład „wyzwalania wielości mitów”, omawianego w książce *Poza interpretacją* przez Gianniego Vattima, którego zdaniem, „umożliwione jest [ono] przez wcielenie Jezusa, czyli przez *kenosis* Boga”<sup>67</sup>.

Przeszedłszy przez ogień XX-wiecznej filozofii języka, poeta lingwistyczny może zatem posługiwać się wyłącznie językiem całkowicie „odwracalnym”, językiem – jak w tytule *Traktatu* (którego stary człowiek nie napisze) – „skłamanym”, czy w końcu, jak w cytowanym wierszu *Dym*, językiem „zadymionym”, „dymem słów”, jaki pozostał ze świętego ognia Słowa. Inaczej niż w liście Scholema do Rosenzweiga „zeświecczenie języka” dawno się już u Wirpsy dokonało, jego słowa opróżniono z boskości aż po brzegi. W tym sensie ta propozycja poetycka jawi się jako reprezentatywna dla duchowych poszukiwań późnej nowoczesności. Oto – według rozpoznania Giorgia Agambena – znaleźliśmy się dziś w sytuacji granicznej, w której

<sup>64</sup> Sławek, *Akro/nekro/polis. Wyobrażenia miejskiej przestrzeni*, s. 18.

<sup>65</sup> Nie chodzi bowiem Wirpsy o to, by – niczym w projekcie romantycznym nowej mitologii – stworzyć nowe, bardziej odpowiadające współczesności mity; sięga on do dawnych mitów nie po to, by je wskrzesić, ale by poddać je dekonstrukcji. Pisze J. Gutorow (cyt. z F2, okładka, s. 4): „W odróżnieniu (na przykład) od Herberta czy Miłosza, doszukujących się w mitach alegorii współczesnej kondycji ludzkiej, Wirpsza ukazuje skomplikowany, wielofazowy i wielowymiarowy proces kwestionowania i dekompozycji samego mitu. Wirpszowe »komentarze do współczesności« mają tym samym charakter ironiczny”.

<sup>66</sup> Ostatni fragment *Traktatu skłamanego* (T 34) złożony będzie wyłącznie z pojawiających się we wcześniejszych częściach poematu nieprecyzyjnych parafraz zdania Empedoklesa „Bo rozszczepiona jest ruń Afrodyty”. Efekt takiego postępowania Byliniak (*op. cit.*, s. 72) nazwie „swoistym mikropalimpsestem, powstającym w obrębie pojedynczego utworu (kolejne transformacje »nawastwiają się« na poprzednich wersjach)”.

<sup>67</sup> G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*. Przeł. K. Kasia. Red. nauk. A. Kuczyńska. Kraków 2011, s. 69.



filozofia języka „zderza się z tym, co stanowiło istotę treści objawienia: *logos en arche*, słowo jest bezspornie na początku”<sup>68</sup>. W efekcie odkrywamy, że obecnie:

znajdujemy się wreszcie sam na sam z naszymi słowami, po raz pierwszy sam na sam z językiem, porzuceni przez jakiegokolwiek inne fundamenty. Na tym polega kopernikański przewrót, który współczesna myśl dziedziczy po nihilizmie: jesteśmy pierwszymi ludźmi, którzy są całkowicie świadomi języka. Mionione pokolenia myślały o czymś takim jak Bóg, byt, duch, nieświadomość, my po raz pierwszy jasno widzimy, czym te rzeczy są: nazwami języka [...]. Patrzymy teraz bez zasłon na język, który wypuścił z siebie wszelką boskość<sup>69</sup>.

Podobną refleksję dotyczącą granic tego, co językowe, zawierają teksty Wirpsy, np. napisany jeszcze w 1969 roku *Nowy podręcznik wydajnego zażywania narkotyków*, zwracający uwagę znaczącą, szczególnie ukształtowaną, techniczno-mistyczną warstwą słowną<sup>70</sup>. Już na początku konstatuje tu poeta „Niezbędność zbawiciela” (N 5), który miałby pojawić się w cywilizacji „rojnych miast” (N 35), pogrążonej w „zamęcie” „gonitwy myśli i przyrządów” (N 44), a jednak mimo wszystko wciąż posługującej się kategoriami teologicznymi: czy to oryginalnymi (jak łaska, akt wiary, Duch Boży, świętość, natura Boska lub śmierć duchowa), czy to swoiście przetworzonymi (jak „rozanielenie” (N 46), „chwalba” (N 48), „wniebowkroczenie” (N 26)). Nic dziwnego, że to właściwości języka – „Jako narządu osoby pojedynczej, nieporadnej raczej, / I jako narządu gromadnego, gromkiego” (N 48) – okazują się właśnie szczególnie przydatne w liturgii, owym „ofiarowywaniu skutecznym” (zob. L 17). Znana z *Dziejów Apostolskich* modlitwa językami (*glosolalia*) zderzona zostaje ze starotestamentalnym wydarzeniem pomieszania języków (Babel). Oto Anioł, definiowany – co jest typowe dla twórczości Wirpsy – jako używane w liturgii „urządzenie informacyjne, / Jako kanał powiadomień [...]”, „Mieszają języki ze sobą i przeciwstawia je sobie. / A także każdy język z osobna / Przeciwstawia samemu sobie” (N 48). Efektem tego na polu dekonstrukcyjnego działania, opisywanego przez poetę w złożony i celowo niejasny sposób, jest doprowadzenie dostępnych nam języków do skrajności. „W [...] nieporadności i parciu ku rozpadowi” (N 48) stają się one

JUŻ NIE językami i JUŻ NIE przeciwieństwami w języku.  
Stają się czymś z zakresu JUŻ TAK,  
Niewyraźnym w języku, w przeciwstawnościach języka  
I w przeciwstawnościach między językami.  
JUŻ TAK, wyrażone jeszcze w języku,  
Wyodrębnia się z języka i jest  
(Będąc jeszcze językiem) bardzo samotne i opustoszałe. [N 49]

<sup>68</sup> G. Agamben, *Idea języka*. Przeł. A. Wasilewska. „Literatura na Świecie” 2011, nr 5/6, s. 373.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 375–376. Także P. de Man (*Waltera Benjamina „Zadanie tłumacza”*. Przeł. M. Szustera. Jw., s. 66) podkreślił, nieomal z hiperboliczną emfazą, że nawet u Benjamina „*Reine Sprache*, święty język nie ma nic wspólnego z językiem poetyckim; język poetycki nie jest od niego podobny, język poetycki nie jest od niego zależny, język poetycki nie ma z nim nic wspólnego. Właśnie z tej negatywnej wiedzy na temat swojego związku ze świętym językiem bierze początek język poetycki”.

<sup>70</sup> Kałuża (*Witold Wirpsza: anielska maszyna*, s. 185) stwierdza, że w *Nowym podręczniku wydajnego zażywania narkotyków* „między rejestrami retorycznymi istnieje tylko pozorna różnica: język techniczny, wydawałoby się – laicki, przekształca się tu w język mistycznego nauczania, dowodząc owej niezwykłej fuzji mechaniki i duchowości”.

Wyraźne podkreślanie (jakkolwiek paradoksalnie to brzmi) lingwistycznego charakteru wszelkiej niewyraźności, która – powtórzy po raz kolejny Wirpsza – „jeszcze tkwi w języku, / Choć w języku jest niewyraźna” (N 49), jawi się jako funkcja językowego zeświecczenia. Tak, jak poetycka liturgia Wirpszy może mieć miejsce „w każdym poszczególnym języku” (N 48), a zatem żaden z nich nie powinien rościć sobie prawa do wyjątkowej trafności nazywania, tak to, co niewyraźne, może być zaledwie „Nieustanną Krawędzią” (N 49) języka. „JUŻ NIE” w języku, ale wciąż jeszcze językiem będąc, nie tyle nawet tworzy ono pewien naddatek, ile demaskuje się jako próżnia, odsłania się jako luka. W ten sposób okazuje się ona jedyną dostępną współczesnej poezji formułą *sacrum*. Zaznaczy to Wirpsza w zakończeniu analizowanej części poematu, kierując do czytelnika ironiczne ostrzeżenie przed przekroczeniem granicy języka: „Zażywać Głosu Bożego na Nieustannej Krawędzi / JUŻ NIE JEST rzeczą dobrą” (N 49). Za granicą tą rozciąga się bowiem apofatyczna przestrzeń mistycznego wsłuchiwania się w Boży Głos; nie o takie zaś milczenie idzie w „urządzeniu” zwanym poezją. Aby ta ostatnia mogła okazać się prawdziwym duchowym poszukiwaniem, jakiego dziś potrzebujemy, musi pozostać poezją – i to poezją lingwistyczną, eksperymentującą, grającą ze słowem i w tym sensie „ludyczną”. W takim kontekście do rangi symbolu postsekularnej wrażliwości Wirpszy urasta, moim zdaniem, jego pochodzący z 1 II 1984 list do Chojnowskiego. Pisząc z benedyktyńskiego klasztoru Ettal, określa się w nim Wirpsza jako „uczeń [...] Kanta” („Skrótowo mówiąc, podpisuję się pod jego definicją, sformułowaną w *Krytyce władzy sądowniczej*: »Sztuka jest swobodną grą władz poznawczych«. Do tego może trzeba brać pod uwagę, że jestem współautorem tłumaczenia dzieła J. Huizingi *Homo ludens*”), co nie tylko nie przeszkadza, ale wręcz skłania go do „pewności”, że „w naszych czasach i w naszym kręgu kulturalnym jedyną postawą, dającą oparcie moralne, jest postawa chrześcijańska – obojętnie, czy jest (się) człowiekiem wierzącym, czy nie”<sup>71</sup>.

Warto dopowiedzieć, że świadomość językowa Wirpszy wiąże się z przedsięwziętą w książce *Polaku, kim jesteś?* eksploracją polskiej odmiany „mitologizacji” i „sakralizacji języka”, aktywnej szczególnie w okresie zaborów, ale, jak się zdaje, wciąż aktualnej<sup>72</sup>. Według Wirpszy sprawiła ona, iż język „po dziś dzień jeszcze [...] pełni

<sup>71</sup> *Listy Witolda Wirpszy do Zbigniewa Chojnowskiego*. „Integracje” nr 28 (1992), s. 61. Stosowną argumentację przeprowadza z kolei W. Wirpsza w eseju *In dubio pro arte* („Tygodnik Powszechny” 1982, nr 29. Cyt. za: G 203), stanowiącym polemikę z antyformalistyczną opinią J. Salija: „Literatura, która chce być tylko literaturą, przestaje być literaturą prawdziwą. Sądzę, że na tym polega współczesny kryzys sztuki: malarstwo chce być tylko malarstwem, poezja – tylko poezją...”. Wirpsza przywołuje duchowy potencjał „eksperymentów poetyckich naszego stulecia, i to tych najsłynniejszych – dadaizmu, letryzmu, poezji konkretnej”. Ich wspólnym mianownikiem jest bowiem według niego „nieufność wobec zastanych sposobów operowania językiem czy w ogóle znakiem oraz niejaka bezradność czy zwątpienie, polegające na tym, że odkryto w sobie takie pokłady życia duchowego, którym dać wyraz (formę) za pomocą tradycyjnego *instrumentarium* nie sposób” (G 209). W konkluzji zaś autor *Traktatu skłamanego*, odesławszy do Kantowskiej definicji sztuki jako „swobodnej gry władz poznawczych”, stwierdza: „Zarzucanie artyście, że się »bawi«, jest nonsensem, ponieważ on to musi robić; musi się bawić i grać, i rozgrywać” (G 211).

<sup>72</sup> Książka *Polaku, kim jesteś?* – nieco przekornie określana przez A. Wiedemanna (*Księżyc nad Alabamą*, „Odra” 1996, nr 9, s. 121) mianem „dziwacznej i nikomu niepotrzebnej” – zdaniem D. Pawelca (*Jak się miewasz, Polaku w Polsce? Aktualność pytania Witolda Wirpszy*. „Świat

[u nas] rolę i katechizmu, i liturgii” (P 23), my zaś pozostajemy wiecznymi „nominalistami”, dla których „nazwa rzeczy ma [...] większą wagę aniżeli rzecz sama” (P 21), a:

Podstawą [...] języka, wyobraźni i świadomości jest [...] nie naturalna i ufna relacja: „słowo–rzecz”, ale o wiele mniej naturalna i wywołująca zasadniczą nieufność relacja: „tekst–tekst”, w samym zaś tekście sprawą największej wagi okazuje się relacja „słowo–słowo”. [P 21]

Taka, nader fortunna w latach zaborów, językowa „gra w Polskę” diagnozowana być musi jako na dłuższą metę niebezpieczna. Stąd zachęcając do wyzbycia się „tych mitów, które, narosłe w czasie historii, zamęczają spojrzenie na siebie samego i które powinny wraz z biegiem historii same przemijać” (P 221), zaakcentuje Wirpsza m.in. wpływ „nominalizmu” na powstawanie stereotypu:

wymawiając jedną nazwę, rozumiało się drugą, słowa wymieniały się niejako znaczeniami, pseudonimowały się wzajemnie, tworzyły stereotypy, z których gęstej sieci prawie nie sposób po dziś dzień się wywikłać. [P 223]

Nie oznacza to jednak, iż „nominalizm” należałoby po prostu odrzucić – w swojej książce stanowczo polemizuje Wirpsza z twierdzeniem, że „nominalizm ten przynosił narodowi same nieszczęścia” (P 21). W jej ostatnim rozdziale – który, moim zdaniem, warto byłoby odczytać metaliteracko, w odniesieniu do twórczości poetyckiej Wirpszy – autor *Przesądów* widzi „szansę zachowania odrębności” (P 225) w „sferze życia duchowego i twórczości duchowej”:

tu samostanowienie jest zawsze dopuszczalne, w każdych okolicznościach. I tu właśnie specyfika powstania języka polskiego, to, co nazywaliśmy jego nominalizmem, wyniknięcie z relacji tekst–tekst, a więc w następstwie wielka wrażliwość na styk i zderzenie się myśli daje wielką szansę otwarcia, współczesnictwa i współtworzenia.

Przed wszystkim zaś pośredniczenia, swoistego maklerstwa w dziedzinie duchowej, od wyobraźni artystycznej poczynając, na mechanizmie rozumowania w naukach ścisłych kończąc. [P 226]

Myślenie Wirpszy daje się wpisać tyleż w Gombrowiczowską apoteozę „synczynny”, co w teologiczny mechanizm *felix culpa*. Słabość „nominalizmu” jest błogosławieństwem, „szczęśliwą winą”: to, co z punktu widzenia możliwości zastosowania języka (porządek teorii) do rzeczywistości (porządek praktyki) wydawało się wadą, okazuje się zaletą na płaszczyźnie myśli, owego duchowego „pośrednictwa”, którego żywołem jest – jak powiedziałby Wirpsza – swobodne łączenie ze sobą kolejnych słów i tekstów. Przypominając dokonania szkoły lwowsko-warszawskiej, konsekwentnie postawi Wirpsza tezę o wpływie logiki opartej na „nominalizmie” (w jego, zaprezentowanym tu pokrótce, rozumieniu) na XX-wieczne teorie języka poetyckiego: miałyby ona stać się „zasadą kształtującą współczesną poezję i prozę eksperymentalną”, w tym np. poezję konkretną (P 228). Z tego też powodu poezja uprawiana w tym okresie przez Wirpszę – podejmująca trud zderzania ze sobą myśli i otwierania refleksji na duchowe poszukiwania – nie może nie operować typowym dla lingwizmu językiem „skłamanym”, „odwracalnym”, autotelicznym i samozwrotnym; to na tej drodze, desakralizując język i uwalniając go z gorsetu

---

i Słowo” 2011, nr 2, s. 48), stanowi „zamierzenie, które okazuje się po czterdziestu latach zdumiewająco świeże i powinno nadal liczyć na zaangażowaną lekturę i żywe reakcje”.

metafizycznej relacji „słowo–rzecz”, umożliwia się mu twórcze wchodzenie w inne relacje międzysłowne i międzytekstowe. Tylko powstałe w ten sposób więzi pozwalają na kreowanie (a raczej: „zawężanie”) nowych, prawdziwych wspólnot, tekstem zaś, w którym najbardziej bodaj lapidarnie łączą się ze sobą tematy „nominalizmu”, miasta i duchowości, jest fragment 47 poematu *Wykorzenie*:

Wyobraźnia człowieka nie jest w mieście zależna od rzeczy i ich postrzegania, lecz jedynie od nazw, które mogą być dowolnie wynajdywane na użytek wyobraźni. Ten stan rzeczy można także nazwać mianowicie uduchowieniem. [U 21]

### „Wielkie Miłosierdzie”, czyli o pożytkach z „pokaleczenia”

*I w tym spiętrzeniu kaprys węzli węzły.  
Rana jest święta i nawet najświętsza:  
Powiew historii gwizdże w wądół wklęsły* [N 25]

Dzisiaj, po czterdziestu latach, zagadnienie mi się węzli. [G 274]

Jeżeli w widmowym, nie w pełni istniejącym centrum miasta z *Liturgii* sytuuje Wirpsza nie mistyczne, rosnące poza historią, a ożywiające wszystko Drzewo Życia – tylko cokolwiek upiorne Drzewo Poznania, to dlatego, że także i nasz język skazany został na przygodność, dialogowość, historię i cały szereg zmiennych uwarunkowań światopoglądowych, polityczno-społecznych, ekonomicznych... Nasza literatura zaś – jak zaznaczy Wirpsza w autokomentarzu do eksperymentalnej powieści kryminalnej *Wagary*, powstałej jako „rozmyślna próba stworzenia dzieła otwartego” (W 239) – nie istniałaby bez zanieczyszczających czystą „grę znaczeń” praktyk lekturowych. Podczas gdy sam akt twórczy określi tam Wirpsza jako „nie winny, i to być może nawet w rozumieniu teologicznym”, gdyż „żadnych owoców z drzewa wiadomości się przy spełnianiu jego nie zrywa”, to stanowiący „najistotniejszy moment realizowania się utworu” proces odbioru obciążony jest szczęśliwą winą poróżnienia: „W odbiorcy (w czytelniku) grzech i wina znajdują swój raj i swoje schronienie; to on zostaje tym wszystkim, co zerwane i opadłe z drzewa wiadomości złego i dobrego – obarczony [...]” (W 242). Można przyjąć, że to dokonujące się na płaszczyźnie komunikacyjnej „otwarcie niewinności [aktu twórczego] na grzech i na winę” (W 242), które spełnia się „poprzez odbiór” (W 242), ma ekwiwalent w strukturze organizmów miejskich ukazywanych w poezji Wirpszy<sup>73</sup>.

Pusta w środku, wydrążona struktura współczesnego miasta odpowiadać może również – już na płaszczyźnie teorii języka – pustej w środku, różnicującej strukturze języka, opisywanej nie tylko przez Jacques’a Lacana czy Jacques’a Derridę, ale już przez Friedricha Schlegla w jego eseju *O niezrozumiałości*, opartym na nader wymownej intuicji: oto sytuująca się w pozycji centralnej podstawa rozu-

<sup>73</sup> Warto przypomnieć tu fragment *Wstępu* do poematu *Liturgia*, w którym wyznaje Wirpsza: „Sta- rałem się trzymać pierwotnego łacińskiego sensu czasownika *litare*: tekst ma być ofiarą, ma być ofiarowany przeze mnie, natomiast skuteczność ofiary pozostaje, niestety, sprawą otwartą i dla nadawcy, i dla odbiorcy” (L 17). W następnych zdaniach owo podwójne otwarcie doceni poeta jako „dochodzenie”, którego przedmiotem miałyby być w jego zamierzeniu „wiara religijna w stadium poprzedzającym jeszcze nie osiągniętą pewność” (L 17).

mienia pozostawać musi niepoznana, aby mogło ono być w ogóle możliwe. Schlegel stwierdza:

rzecz najcenniejsza, jaką ma człowiek, wewnętrzne zadowolenie, zawisa – o czym każdy łatwo się przekona – w punkcie, który musi trwać w niejasności, który sam zaś unosi całość i ją podtrzymuje. Gdyby dociec do tego punktu rozumem, straciłby moc<sup>74</sup>.

Ów niezrozumiały, acz podtrzymujący rozumienie i w tym sensie „centralny” punkt – prowadzący Paula de Mana do odkrycia prawdy języka, „języka autentycznego”, „czystego krążenia lub gry znaczącego”<sup>75</sup> – to, jak można sądzić, Bóg, taki, jak się Go widzi w myśli postsekularnej. Rozpoznanie to daje się również wyprowadzić z wywodu Agambena, którego zdaniem, „to, że język istnieje, jest czymś równie oczywistym, jak niezrozumiałym, a ta niezrozumiałość i oczywistość są podstawą wiary i objawienia”<sup>76</sup>. „Podstawa” ta – tyleż niepojęta, co niezbywalna – pozostaje niedosiężna nie tylko dla zgłębiających rozliczne teksty kultury, ale i dla zanurzonych w lekturze wielkiej księgi przyrody<sup>77</sup>. Znaczące wydaje się na tym tle zakończenie poematu *Z dziejów poezji* (trzeciej i ostatniej części tomu *Traktat skłamanego*), w którym katalog wymyślnych sposobów uprawiania twórczości poetyckiej zwieńczony zostaje kontemplacją użytkownika owadzych skrzydeł:

Skrzydła owadów  
Niosły pismo, żyłkowane i miękko geometryczne;  
Czyste i nieczytelne, nieczyste i czytelne;  
Częstotliwe w zagęszczeniu i ruchu. Ten ruch  
Skrzydlatych znaków owadzych był właściwym  
Poematem, w owadzim chrześzczącym mrozie.  
Ale i we właściwym poemacie nie odnalazło  
Sie, jak wykazały spóźnione badania,  
Wiekuiście brakujące ogniwo. [T 76–77]

Wieczne niedomknięcie refleksji nad wspólnotą – refleksji przyjmującej postać albo opowieści o budowaniu miasta (w pierwszej, tytułowej części *Traktatu skłamanego*), albo diagnozy kondycji ludzkiej jako „bezczynej samotności” (w części drugiej, *Na górze* (T 57)) – odpowiada „wiekuistemu brakowi” poematu i wszelkich dostępnych nam filozofii języka i teorii komunikacji. Wybór takiej, a nie innej tradycji pojmowania języka (jako zeświecczonego i, jak w komentarzu do listu Scholena pisze Derrida: „zanieczyszczonego już u zarania”<sup>78</sup>) i takiej, a nie innej koncepcji wspólnoty (jak z kolei twierdzi Agamben, opartej już nie na „głosie Boga” pojmowanym jako „hipoteza”, ale na „doświadczeniu ograniczeń” języka, „jego

<sup>74</sup> F. Schlegel, *O niezrozumiałości*. Przeł. J. Ekiert. W: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*. Wybór, oprac. T. Namowicz. Przeł. J. S. Buras [i in.]. Wrocław 2000, s. 202. BN II 246.

<sup>75</sup> P. de Man, *Pojęcie ironii*. W: *Ideologia estetyczna*. Przeł. A. Przybysławski. Wstęp A. Warmiński. Gdańsk 2000, s. 276, 277.

<sup>76</sup> Agamben, *Idea języka*, s. 373.

<sup>77</sup> W prześledzeniu historii tej metafory należałoby rozpocząć od klasycznego opracowania E. R. Curtiusa *Książka jako symbol* (w: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł., oprac. A. Borowski. Wyd. 2, popr. Kraków 2005, zwłaszcza s. 326–332).

<sup>78</sup> J. Derrida, *Oczy języka*. Przeł. T. Swoboda. „Literatura na Świecie” 2011, nr 5/6, s. 353.

kr es u”<sup>79</sup>) jest wyborem takiej, a nie innej duchowości – powiedzielibyśmy dziś: duchowości postsekularnej. Wybór ów ma dla eschatologicznego wymiaru tekstów Wirpsy określone konsekwencje: oto to, co pozbawione imienia<sup>80</sup> i nieoznaczone na mapie miasta, może zostać „przywrócone rzeczywistości” tylko dzięki „Wielkiemu Miłosierdziu” (L 49) przychodzącemu spoza, które pojawia się w finale opisu miasta z *Liturgii*, a także w stylizowanym na modlitwę zakończeniu *Grzechu pierworodnego*: „Wygnyany z miłości zmierzam ku miłosierdziu, / Aby przez miłosierdzie do miłości powrócić. / Amen” (U 91). Również w powstałym w czerwcu 1980 sonecie *Pająk „tętniącemu w stłoczeniu”, „trzęsącemu się”* miastu oszczędzono zagłady; Boży akt łaski przedstawił jednak poeta w nietypowym nawiązaniu do – skądinąd dość często wykorzystywanego w poetyce parabolicznej<sup>81</sup> – toposu uczyty Baltazara:

*Miasto tętni w stłoczeniu. Kto uroki odczynia?  
Kto cienie miesza na ścianach? Kto wypisuje na ścianie  
Mane tekel bez fares? Kto pokaleczył zdanie?  
Kto ustawił pionowo metal na drżących drabinach?  
[ . . . . . ]  
Miasto? Miasto się trzęsie:  
Miasto bez fares. Mane tekel?*

– Zapomnij. [G 265]

„Policzone” i „zważone” miasto nie zostanie „rozdzielone” – ocalił je błąd, „kalectwo” zdania, jego niekompletność i niewykończenie czy też, jeśli wolimy, powodująca przejęzyczenie aberracyjność<sup>82</sup>, która nie mogłaby przecież wystąpić w Boskim, doskonałym, „ujednostkowionym” języku. Łaska znajduje szczelinę w różnicującym porządku pisma, czego rozpoznanie stanowi wszak – nie tylko w przytaczanej tu już narracji Agambena<sup>83</sup> – punkt dojścia XX-wiecznej filozofii języka (i, jak można dopowiedzieć, XX-wiecznej poezji lingwistycznej); owo nieskończone rozsuniecie roz-

<sup>79</sup> Agamben, *Idea języka*, s. 377. Dopowiedzieć trzeba, że w zakończeniu tego artykułu autor odsyła do Platońskiej teorii idei, której zgłębienie miałyby umożliwić „wyłożenie idei języka” oraz fundację „wspólnoty niewyrastającej z hipotezy” (*ibidem*).

<sup>80</sup> Dopowiedzieć należałoby jeszcze, że także i motyw miasta pozbawionego nazwy charakterystyczny jest, zdaniem Rybickiej (*Modernizowanie miasta*, s. 184), dla parabolicznej poetyki przedstawiania miasta w XX-wiecznej literaturze polskiej: „miasto w tej perspektywie jest najczęściej miastem bez imienia, anonimową, pozbawioną lokalizacji czasowej i geograficznej przestrzenią. Takie bezimienne miasto pojawiło się chyba najwcześniej w *Próchnie* Wacława Berenta, w poematach prozą Jana Kasprowicza z tomu *O bohaterskim koniu i walącym się domu*, w *Krzyku* Stanisława Przybyszewskiego, a później choćby u Jasińskiego w *Nogach Izoldy Morgan*, w *Wygnańcach* Ewy Kudlińskiej, *Zwariowanym mieście* Wiktora czy wreszcie w *Szczurach* Rudnickiego”.

<sup>81</sup> Topos ten pojawia się np. w słynnej powieści *Pałę Paryż* B. Jasińskiego czy w *Wygnańcach* Ewy T. Kudlińskiej (zob. Rybicka, *Modernizowanie miasta*, s. 183).

<sup>82</sup> Na podobnej zasadzie wygenerowany został ciąg niedokładnych parafraz zdania Empedoklesa w *Traktacie skłamanym* – aberracja zdaje się uruchamiać kolejne skojarzenia, fundując tym samym strukturę poematu.

<sup>83</sup> Pisz Agamben (*Idea języka*, s. 375): „Jeśli Bóg był imieniem języka, zdanie »Bóg umarł« może oznaczać tylko jedno: dla języka nie ma już imienia. Objawieniem, jakiego dokonuje język, jest mowa całkowicie opuszczona przez Boga. Człowiek zaś został wrzucony w język, nie mając głosu ani boskiego słowa, które gwarantowałyby mu możliwość ucieczki od nieskończonej gry znaczących zdań”.



wiera przestrzeń, w której da się usłyszeć głos wołającego o zbawienne „zapomnienie”. „Wielkie Miłosierdzie” może wnikać do naszych wspólnot tylko przez przebiegającą przez centrum miasta (przez centrum języka) – a tym samym owo centrum komplikującą, „zawężającą” – „szczelinę miłosierdzia” (L 96). Tej, jak się zdaje, nigdy nie uda się nam zagadać w żaden nieskłamany traktat.

Abstract

---

PIOTR BOGALECKI University of Silesia, Katowice

**NAME – BONDS – CITIES** WITOLD WIRPSZA'S POETRY FROM A POSTSECULAR PERSPECTIVE

The article arose from a conviction that postsecular thought which provides a valuable inspiration for Western literary studies may prove a legitimate interpretative perspective for a number of Polish pieces, including those representing the trend referred to as linguistic poetry. Constitutive for the pieces is a twine of specific poetics, metaliterary reflection, theological-religious references and social-political subject matter (together with a description of the consequences of secularisation process) recalls the structure of thought as well as the form of discourse developed by the authors regarded as patrons of the trend (G. Agamben, J. Derrida, J.-L. Nancy). Readings of Witold Wirpsza's poetry suggested here (especially epic poems *Traktat skłamany* (*A Treaty of Lies*), *Wykorzenie* (*Uprooting*) and *Liturgia* (*Liturgy*)) effects in disclosing original reflection from the borderline of aesthetics, philosophy and political theology included into poetic representations of urban spaces.