

Mieczysław Dąbrowski

Bruno Schulz w kontekście współczesnych dyskursów o kulturze

Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza 35, 23-35

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Mieczysław Dąbrowski

BRUNO SCHULZ W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH DYSKURSÓW O KULTURZE

1. W tytule umieściłem sformułowanie „dyskurs o kulturze”, a nie na przykład „teorie literaturoznawcze” i jest to pierwsze miejsce, które domaga się wyjaśnienia, a zarazem stanowi sygnał tego, o czym będzie mowa. Chodzi mianowicie o to, iż współczesne dyskursy metodologiczne w coraz mniejszym stopniu są modelami ściśle literaturoznawczymi. Najczęściej stoją na pograniczu rozmaitych dyscyplin i rodzajów wiedzy, a także na przecięciu się zróżnicowanych praktyk badawczych. Literaturoznawstwo w dawniejszym, ścisłym rozumieniu jako postępowanie skupione na badaniu różnorodnych aspektów tekstu weszło na tory myślenia interdyscyplinarnego poprzez psychoanalizę i już żadna późniejsza metodologia nie osiągnęła stanu idealnej czystości. Może najbliższym tego ideału był rosyjski formalizm, a później strukturalizm, ale przy świadomości, że strukturalistyczne myślenie narodziło się najpierw w etnografii i dopiero stamtąd przeszło do literatury. Myśl literaturoznawcza współczesna przeniknięta jest refleksją filozoficzną, socjologiczną, psychologiczną, semiotyczną, etniczną, ekologiczną, feministyczną (seksuologiczną), mortalną, temporalną, spacjalną i wielu jeszcze innymi, pośród których tradycyjne zainteresowania dla narracji, stylu, fabuły, bohatera itp. stanowią coraz mniejszy procent jej ogólnego wymiaru. Dlatego właśnie mówić chcę o dyskursach obecnych w kulturze współczesnej, a nie teoriach ukierunkowanych ściśle literacko (np. wyrażających się w przekonaniu, iż Schulz jest „pogrobowcem Młodej Polski” – vide: Sandauer albo że jest „surrealistą” – vide: Speina¹ itp.). Spróbujmy nazwać kilka projektów poznawczych, wobec których warto, jak mi się wydaje, a nawet trzeba, usytuować prozę Schulza, jeżeli chce się odkryć w niej sensy współczesne.

2. Po pierwsze: *sacrum* i *profanum* w tych tekstach. Wydaje się, iż we współczesnej refleksji o kulturze ta stara para pojęć zyskała na znaczeniu, że nabrała

znaczeń odświeżonych i odmiennych. Nie oznacza już tylko, jak u Eliadego czy innych historiografów pierwotnej mityczności, rozdzielenia dwóch sfer, które na zasadzie *coincidentia oppositorum* stanowią określoną całość, tylko istotne przesunięcie w stronę zaniku poczucia sakralności, banalizację doświadczenia sakralnego i wynikającą stąd potrzebę obrony sfery uświęconej przed zalewem powszedniości i świeckości. Już nie tylko w imię jakiegokolwiek wyznawczości rozumianej religijnie, lecz z konieczności obrony człowieka i jego godności przed nim samym, przed jego bezrefleksyjną pasją niszczycielską i pogonią za ułatwionym modelem życia. Kiedy czytamy książkę Leszka Kołakowskiego pt. *Jeśli Boga nie ma*, a także esej pt. *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*², to natykamy się raz po raz na uwagi dotyczące tego właśnie zasadniczego – zdaniem profesora – dramatu dzisiejszej cywilizacji. Píše Kołakowski:

Pytanie polega jednak na tym, czy społeczeństwo potrafi przetrwać i zapewnić członkom swoim życie znośne, jeśli wrażliwość na *sacrum* i samo zjawisko *sacrum* zostaną zewsząd wyparte. Czy pewne wartości, których żywotność jest niezbędna dla samego życia kultury, mogą trwać, nie mając korzeni w królestwie *sacrum* w sensie właściwym tego słowa? (OS, s.169).

Podobnie myśli Paul Ricoeur³. Kołakowski zwraca uwagę, iż poczynając od oświecenia sakralność zaczyna być w rozmaity sposób podważana i podmywana (głównie oczywiście za sprawą ataku na kościół katolicki i jego instytucje, jakkolwiek doświadczenie *sacrum* jest – także w poczuciu filozofa – doświadczeniem znacznie wykraczającym poza to, co związane z religią i instytucją kościoła), zaś proces ten nabrał niebywałej siły i rozpędu na przełomie wieków, głównie za sprawą filozofii Nietzschego, a potem Heideggera. Jak pisze:

Funkcja zjawiska *sacrum* w naszej kulturze polegała między innymi na tym, że wszystkie ważne podziały w życiu ludzkim, wszystkie ważne rodzaje aktywności były wyposażone w dodatkowy sens, którego ich sens empiryczny, bezpośrednio dany, nie mógł żadną miarą uprawomocnić. W sens sakralny wyposażone były śmierć i narodziny, małżeństwo i różnica płci, różnaitość pokoleń i wieków, praca i sztuka, wojna i pokój, zbrodnia i kara, zawody i powołania. [...] każdej zastanej formie życia społecznego znaki *sacrum* przydawały niejako ciężar tego, co niewypowiadalne. (OS, s. 170).

Okoliczności te wyzwały w uczestnikach danego zdarzenia jakiś szczególny rodzaj przeżycia, doświadczenia wewnętrznego, które budowało określone wartości, sugerowało zachowania, erygowało normy obyczajowe i odczucia (owo poczucie sakralnego wymiaru określonych zdarzeń dobrze oddaje na przykład powieść Tadeusza Nowaka pt. *A jak królem, a jak katem będziesz*). Wiek dwudziesty zbanalizował większość z tych doświadczeń, odebrał im ową sakralność, uczynił z nich zdarzenie „techniczne”, codzienne i zwyczajne. Tak stało się na przykład z doświadczeniem śmierci, (także za sprawą Holocaustu i niepoliczonych śmierci

w łagrach – o tych doświadczeniach Bauman pisze jako o ostatniej, skrajnej relizacji oświeceniowego projektu wychowywania i kształtowania społeczeństw⁴) które z granicznego doświadczenia egzystencjalnego, którego wymiar cielesny, duchowy, religijny, filozoficzny, obyczajowy („puste noce”, modlitwy przy trumnie zmarłego, rytuał domowy np. zasłonięte lustro, powaga i wyciszenie) trudno wprost nazwać i przecenić przeniesione zostało na poziom czysto „techniczny”, w którym umierający oddzielony jest od najbliższych (śmierć w szpitalu za parawanem), moment zejścia oddzielony długim okresem od pogrzebania ciała, żywy udział najbliższych w tak zwanej ostatniej posłudze zastąpiony został skutecznie przez wyspecjalizowane firmy i urzędników, wszystko jedno świeckich czy religijnych. Piszą o tym autorzy francuscy w tomie *Antropologia śmierci*.⁵ A i nie jestem pewny, czy tak dzisiaj głośna akcja „rodzić po ludzku”, to znaczy najczęściej z udziałem rodziny, a najlepiej kamer telewizyjnych, nie przyczynia się – paradoksalnie – do odsakralizowania również tego aktu początkowego (już nie mówiąc o „dzieciach z probówki”, gdzie akt poczęcia, w którym według Kościoła miała się objawiać interwencja Ducha Świętego, stał się jawnym przykładem technicznych manipulacji). Tradycyjnie była to przecież sfera zawarowana dla kobiet (lokalna "babka", potem wyspecjalizowana położna, wreszcie – co już gorzej – położnicy-mężczyźni) i to szczególnie wtajemniczenie dane jednym, a odebrane drugim, było przecież źródłem sakralności. Sakralność bowiem rodzi się z pewnego napięcia, które związane jest z poczuciem miary, zakazu, granicy, ekskluzywności, tajemnicy, niemożności wyjaśnienia racjonalnego. Według Kołakowskiego jednak ta „radosna twórczość” w pokonywaniu barier sakralności, zamazywaniu swoistości i wagi tego doświadczenia, może się zemścić na człowieku – już się to dzieje – ponieważ zachowanie i przestrzeganie rygorów jakiegoś wymiaru sakralnego jest konieczne do tego, abyśmy zachowali, jako ludzie, jednostkowo, gatunkowo i socjalnie, zdolność do nadawania swojemu życiu wartości, a przede wszystkim godności. „W ramach naturalistycznego pojęcia człowieka nie da się uprawomocnić jego godności” (JB, s. 178). Można zauważyć nawiasem, iż naturalizm, określane niekiedy jako „ślepy zaułek literatury”, stał się efemerydą w doświadczeniu literatury między innymi pewnie i z tego powodu. Człowiek zawsze miał bowiem poczucie, iż składa się z dwóch części: istoty biologicznej i istoty kulturowej. Ta pierwsza jest w zasadzie niezmienna, ta druga jest nacechowana własną dynamiką i w końcu nie o czym innym trwają wielkie dyskusje w humanistyce wszystkich wieków, jak właśnie o charakterze tych zmian i ich mniejszej czy większej doniosłości. Dziś powszechne jest już przekonanie o przygodności ludzkiego istnienia, przygodności, którą podkreślał już św. Tomasz z Akwinu wskazując jednakże na Boga jako źródło uprawomocnienia tego stanu rzeczy (skoro wszystkie rzeczy widzialne mogą istnieć albo nie istnieć, musi być ktoś, kto jest stałością),

po Heideggerze świadomość tej przygodności nie znajduje już żadnego transcendentnego usprawiedliwienia (choć nie brak ludzi myślących inaczej: nawet sceptyczny i niechętny metafizyce Wittgenstein powiedział w *Traktacie logiko-filozoficznym* znamienne zdanie: „Sens świata musi leżeć poza nim” – 6.41, a dalej: „Nie to, j a k i jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, ż e jest” – 6.44⁶). A ponieważ wiele aspektów sakralności wiązać należy z doświadczeniem religii, z tym szczególnym rodzajem uczestnictwa i doznawania, Kołakowski powiada:

Religia jest sposobem, w jaki człowiek akceptuje swoje życie jako nieuchronną porażkę. [...] Zaakceptować życie i zaakceptować je zarazem jako porażkę, jest to możliwe tylko pod warunkiem uznania sensu, który nie jest całkiem względem historii ludzkiej immanentny, to znaczy pod warunkiem uznania porządku sakralnego (OS, s. 173).

Warto, jak sądzę, spojrzeć na prozę Schulza poprzez te właśnie kategorie i towarzyszące im współcześnie rozpoznania. Podstawowym dramatem tych opowieści jest upadek ojca, ojca jako głowy rodziny, jako kupca Jakuba i jako człowieka. Czytamy u Kołakowskiego, iż „*sacrum* odsłania się nam w doświadczeniu upadku” (JB, s.164). Tak było z Hiobem. Ten upadek należy rozumieć przede wszystkim jako sygnał odejścia od społecznej „normy”, jako zachowania łamiące jakiś rodzaj szyfru kulturowego. Ojciec upada w dwu płaszczyznach: psycho-fizycznej, gdy najpierw choruje, zanika, oddaje się jakimś szalonym pomysłem, a wreszcie zamienia się w robaka i zostaje odrzucony przez rodzinę, zapomniany, ale także w religijnej, sakralnej, gdy przyjmuje postać i funkcje fałszywego Demiurga. Między poszczególnymi opowieściami *Sklepow cynamonowych* czy *Sanatorium pod klepsydrą* nie ma, naturalnie, bezpośredniej ciągłości, ale mimo to składają się na pewną całość. W tekstach tych da się zauważyć nieustające i ważne napięcie między sferą *sacrum* a sferą *profanum*. Ojciec siedzący na „porcelanowym uryale” jawi się narratorowi jak prorok „zakryty wichrem ramion, chmurą rozpaczliwych łamańców” swej gestykulacji pogrążony w jakiejś wielkiej dyskusji z Bogiem. (*Nawiedzenie*, s. 49). W swojej chorobie leży w łóżku obłożony nie tylko księgami handlowymi i sklepowymi, ale i Pismem. Najważniejszym zaś jego czynem jest przecież *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*. Wygłasza go w ciągu kilku wieczorów, zaś słuchaczkami są szwaczki Polda i Paulina, a także służąca Adela – te w każdym razie. Ojciec występuje tam jako „herezjarcha natchniony”, sprzeciwia się Stwórcy, którego dzieło wydaje mu się zbyt solidne i sam proponuje manekiny starannie uszykowane od frontu i „zaledwie sfastrygowane z tyłu”. Dzieło Pierwszego Demiurga ma charakter idealny, dzieło jego opozycjonisty miałoby mieć charakter praktyczny i jednorazowy. Oczywiście wiemy z rozmaitych sygnałów rozsianych w tych tekstach, iż ta apologia tandety i „trzeźwej użytkowości” jest rezultatem skrachowanego umysłu kupca Jakuba, którego

dziewiętnastowieczna solenność nie potrafi wygrać w konkurencji z ulicą Krokodyli – owym dystryktem praktycznej i technicznej dwudziestowieczności. Ulica Krokodyli jest bowiem nie tylko dystryktem zakazanym i gorszącym, jest przede wszystkim miejscem, gdzie żaden znak kultury, żadna jego wartość nie pozostały na swoim miejscu i w stanie nie naruszonym. Nie ma nadmiernej potrzeby udowadniania, iż właśnie ta dzielnica była synonimem światowości i nowoczesności dwudziestowiecznej. Wszystkie wystąpienia szalonego ojca są więc aktem namiętnego protestu przeciwko tym procesom w kulturze, które wydają takie właśnie owoce.

Rdzenni mieszkańcy miasta trzymali się z daleka od tej okolicy, zamieszkiwanej przez szumowiny, przez gmin, przez kreatury bez charakteru, bez gęstości, przez istną lichotę moralną, tę tandetną odmianę człowieka, która rodzi się w takich efemerycznych środowiskach.

I dalej mówi się o tej dzielnicy używając takich na przykład nacechowanych semantycznie określeń: „dobrowolna degradacja”, „zniwelowanie granic i hierarchii”, „łatwa intymność”, „brudne zmieszanie”, „dezercja moralna” itp. (s. 93–94). Ojciec w istocie rzeczy mówi o potrzebie *sacrum*, o niebezpieczeństwach totalnego zapomnienia o tym, co najważniejsze, o zatarciu granic. *Ulica Krokodyli* pokazuje, czym może się stać środowisko ludzkie, jacy będziemy, kiedy wyeliminujemy ze swojego kodeksu etycznego jasne i wyraziste podziały i normy. W tej dzielnicy nic nie pozostało takim, jakim być powinno: sklep nie jest sklepem, ale jakimś utajonym domem schadzek, subiekt jest transwestytą, słowo nie jest słowem handlowca, ale uwodziciela itp. Sam ojciec, jak pamiętamy, pośród rozmaitych i często dziwacznych zatrudnień, jest czytelnikiem Pisma, jego – zgodnie zresztą z żydowską tradycją – egzegetą. W *Traktacie o manekinach* Schulz ujawnia zupełnie podstawowy dla naszego stulecia dramat, który polega na dążeniu do absolutyzacji rozumu i myślenia racjonalnego, na pełnej emancypacji obyczajowo-moralnej, na hedonistycznej koncepcji istnienia z jednoczesnym pragnieniem doznania (osiągnięcia, poczucia) trwałego szczęścia. Tymczasem wydaje się, że te dwa dążenia nie dadzą się pogodzić, pierwszy element owego równania jest wyjątkowo nietrwały, niestabilny, to, co „jest” traktujemy jako to, co „już było” i oczekujemy czegoś nowego – taka jest logika istnienia w świecie *profanum*⁷. Jego cechą bowiem jest nietrwałość i zmienność, tak jak cechą *sacrum* jest stabilność i zachowawczość.

3. Rzecz następna dotyczyć by mogła dwóch kategorii, z których jedna jest „stara jak świat”, druga zaś jak najbardziej współczesna, ale dopiero obie tworzą pewną swoistą jakość uobecniłą w pisarstwie Schulza. Chodzi po pierwsze o kobietę, a raczej o instytucję kobiety i jej postrzeganie w kulturze, które od apostoła

Pawła poczynając określiło ją jako istotę gorszą, poprzez którą szatan, czyli zło dosięga człowieka, to jest mężczyźnię. Ricoeur pisze: „To poprzez kobietę wąż kusi człowieka” i na pytanie, dlaczego właśnie ona staje się miejscem starcia „zakazu z pragnieniem” odpowiada, iż można ją rozumieć jako „zapośredniczenie słabości ludzkiej”, kruchości człowieczej. (s. 240–241). Przy czym nie chodzi tu w rozumieniu filozofa o kategorie cielesności (seksualności), lecz o kategorię wolności (wolnej woli), w czym „Kobieta obrazuje ów punkt najmniejszego oporu” (s. 241). Biblijny wąż rozpoznawany jest jako zła część w nas samych (w istocie kusimy sami siebie), natomiast kobieta mogłaby być w takiej sytuacji rozumiana jako świadomość, która łatwiej i bardziej spontanicznie wyraża stany wewnętrznego napięcia i pragnień. Kategoria druga, to cielesność, materialność, w które to atrybuty świat Schulza, a zwłaszcza świat jego kobiet jest niezwykle bogato wyposażony. Jest to powód upadku „wtórego Demiurga”, czyli ojca, upadku z logosu w crosa, z poziomu Księgi i myśli na poziom ciała i zmayı. Twórczość Schulza, łącznie z plastyczna (por. *Xięga bałwochwalcza*) i krytycznoliteracką, zwraca uwagę niezwykle wyczuleniem na element kobiecy w świecie i kulturze. Jego kobiety są silne, władcze, dominujące, dobrze zakorzenione w życiu. W przeciwieństwie do mężczyzn, którzy popadają w szaleństwo (jak ojciec), są „bankrutami” we własnym domu i małżeństwie (jak wuj Marek, mąż ciotki Agaty), fantastami (jak narrator czy emeryt z opowiadania pod tym tytułem), słomianymi wdowcami oddającymi się zakazanym uciechom pod nieobecność rodziny (*Pan Karol*). Kobiety prowadzą domy, rodzą dzieci (ciotka Agata), zastępują męża w interesach (matka), ale przede wszystkim charakteryzuje je twarde przywiązanie do realiów życia i zdolność do minimalizowania skutków męskiego rozchwiania, melancholii, fantastycznych pomysłów. Można by powiedzieć: nic nowego pod słońcem, stary konflikt męskie-żeńskie odpowiada innej parze pojęć, mianowicie: kultura-natura, a wszystko razem sygnalizuje powrót do Freuda. Ale wydaje się, iż te łatwe w istocie opozycje mogą być przewyciężone, jeśli pogłębimy myśli filozofa przywołane na początku i skojarzymy je z projektami feministycznymi⁸. W istocie konflikt między światem męskim a kobiecym w tekstach Schulza można zinterpretować jako pytanie o modele ekspresji; unikniemy wtedy łatwego, ale i omylnego kategoryzowania ze względu na płeć i przynależne jej rzekomo „od zawsze” atrybuty. Krytyka feministyczna od dawna zwraca uwagę na to, iż kobiety mają łatwiejszy kontakt z obcymi osobami, większą zdolność empatii, są socjalnie lepiej przygotowane do życia, wyraźniej i naturalniej wyrażają swoje emocje. Jeśli z tego punktu widzenia spojrzymy na osoby dramatu Schulzowskiej prozy, to zobaczymy dokładnie te kulturowe różnice. Powiedzmy jeszcze raz: mężczyźni Schulza są skryci, „ciemni”, mistyczni, tajemniczy (ojciec spotyka się pod osłoną nocy z tajemniczymi wysłannikami firmy Seipel i Synowie, aby układać się w

sprawach handlowych – zob. *Martwy sezon*), kobiety wyrażają się spontanicznie i bezpośrednio. Adela, kiedy jej sprzykrzyły się eksperymenty ojca z ptactwem na strychu, otworzyła okno i wyгнаła to kolorowe bractwo na szeroki świat, kiedy ojciec-demiurg zaczyna zapędząć się w głoszeniu swoich herezji wykorzystuje znaki cielesności (zakrzywiony palec, wysunięty czubek pantofla, prztyczek itp.), aby przywołać go do porządku. W jesienny dzień, pełen melancholii i ciężkiej zadumy, gdy nawet szkielety rybnie na półmisku gotowe są wywołać jakieś mistyczne skojarzenia, Adela „chlustami zimnej wody” usuwa zarzewie tego niedobrego nastroju (*Manekiny*, s. 58). Ciotka Agata, „o mięsie okrągłym i białym, cętkowanym rudą rdzą piegów” (s. 43) głośno wypowiada swoje pragnienie macierzyństwa, czym pograża we wstydzie męża, wuja Marka, nie nadążającego najwyraźniej za jej oczekiwaniami. Kobiety Schulza nie uczestniczą w dyskursie Pisma, gdyż ten jest zawarowany w kulturze żydowskiej dla mężczyzn, przejawiają jednak sporo zwykłej praktyczności i trzeźwości. Sposób, w jaki matka tłumaczy zniknięcie ojca, pozwala dobrze o niej myśleć. Świadomość kobiet jest uwolniona spod wewnętrznych zahamowań, które wytwarzane są między innymi w drodze ostrego treningu kulturalnego; treningowi takiemu poddawani byli w tej kulturze przede wszystkim chłopcy. Kwestie ciała więc i jego potrzeb są o wiele naturalniej traktowane przez kobiety niż przez mężczyzn; mężczyźni są zawstydzeni i czują się upokorzeni zawsze wtedy, kiedy składają ofiarę swojej biologii (pierwiastkowi zwierzęcemu w sobie), kobiety traktują to jako naturalną sferę zachowań i bycia. Istnieje ostry konflikt, jakiemu podlegają postaci męskie, konflikt dwóch dyskursów, w jakich uczestniczą: dyskursu ciała (erosa) i dyskursu myśli (logosu) – proces socjalizowania, kształcenia, studiowania Pisma doprowadził do wykształcenia się tej bariery, dla wielu trudnej do przebycia i zasymilowania. U kobiet taka bariera albo wcale nie istnieje albo nie zagraża krachem emocjonalnym w razie jej przekroczenia. Mężczyznom potrzebne są protezy kulturowe, aby ją przekroczyć. Ojciec na przykład „wyłuskiwał białą łydkę Pauliny z uwięzi pończoszki” wygłaszając natchnione prorocstwa (s. 60), kobiety wyrażają swoje opinie wprost (ciotka Agata) lub też bez kamuflażu używają argumentu seksualnego (prztyczek Adeli, czubek bucika w kształcie głowy węża, zakrzywienie palca itp.).

4. Z rozsianych powyżej uwag da się wyprowadzić cechę ogólniejszą tej prozy, a mianowicie stale w niej obecną dwoistość świata: świata realnego, nacechowanego mimetycznie, prawdopodobnego, materialnego i uchwytne go poznaniu logicznemu oraz świata mi(s)tycznego, ujawniającego się w snach, marzeniach, zdarzeniach fantastycznych, onirycznych i nie do końca rozpoznawalnych rozumowo. Dwa te światy, które tu tak dobrze koegzystują (a tak irytowały Wykę i Napierskiego, kiedy o nich przed wojną pisali⁹), tak odrębne, a zarazem się

dopełniające, oznaczają także potrzebę uruchomienia dwóch różnych dyskursów epistemicznych. Język, którym da się opisać i rozpoznać np. opowiadanie *Sierpień* czy *Nemrod* na nic się nie zda przy tytułowym opowiadaniu *Sanatorium pod klepsydrą*, *Emerycie*, *Wichurze* czy *Sklepkach cynamonowych*. Raz potrzebny będzie język oparty na logice dualistycznej, trzeźwym rozumowaniu i racjonalnej analizie, kiedy indziej język mitu, wiary, mistyki, przybliżonego, niewypowiedzianego, cienia¹⁰. Teoretycy kultury współczesnej zgodnie i często podkreślają, iż żyjemy w czasach, w których uprawomocnione zostały niejako oba sposoby istnienia i oba języki opisu rzeczywistości (vide: estetyka i świadomość postmodernistyczna). Oświeceniowy zwrot ku poznaniu rozumowemu, apologia Natury w systemie myśli libertyńskiej, sprowadzenie reguł gry społecznej do „prawa moralnego we mnie” (Kant), a nie nakazów Pisma/Boga, wzmocniony w XIX wieku przez silne nurty filozofii materialistycznej (Feuerbach, Marks, Darwin), a w socjologii społecznej do gry między częścią a całością (Comte, Spencer, filozofie organiczne itp.), dopiero na przełomie wieku XIX i XX zaczyna być podmywany przez takie nurty myślowe, w których dochodzi do głosu element poznania pozaracjonalnego (psychoanaliza, intuicjonizm Bergsona, filozofia Szestowa, Unamuno itp.). Lata dwudzieste będą próbowały powrócić do ścisłego racjonalizmu: z jednej strony wychodzi książka pt. *Behaviorism* J.B. Watsona (1925 r.), przeciwstawiająca się psychoanalizie spod znaku Freuda, zgłębiającej niejasną sferę podświadomości, z drugiej zaczyna działalność wiedeńskie koło neopozytywistów (manifest ogłoszony w 1929 r.) i brytyjska szkoła analityczna. Ale już w latach trzydziestych w Niemczech na przykład panuje ponura mistyka hasła *Blut und Boden, Heimatu* („ziemia i krew”, „mała ojczyzna”), w filozofii ujawnia się silny nurt egzystencjalizmu (Heidegger, Sartre, Camus, Marcel, Ricoeur) aż po współczesność chyba najżywiej dyskutowanego Bubera, a zwłaszcza Lévinasa, którzy – jak się to może wydawać – próbują utworzyć nowy paradygmat myślenia filozoficznego, gdzie obecne są zarówno inspiracje religijne (mistyczne), jak i ściśle antropologiczne (racjonalne)¹¹. Sami uczestnicy dyskursu filozoficznego stwierdzają zamknięcie metafizyki (ostatnimi mieliby być Nietzsche i Heidegger, tak twierdzi Cezary Wodziński), a także, iż dawniejsza filozofia życia przybrała w XX wieku charakter filozofii wiedzy (Siemek, Lyotard)¹². Jednakże potoczne doświadczenie przekonuje nas raz po raz, iż ta wiedza nie zawsze i nie wszystkim wydaje się wystarczająca i satysfakcjonująca, stąd tak rozplenione dzisiaj para-kościóły czy sekty, które najczęściej odbierają jednostce wolność w zamian za nadanie jej kierunku istnienia, z czym sama miała kłopoty. U Schulza, zważywszy środowisko i kulturę, w której się wychowywał i która go otaczała, koegzystencja tych dwóch światów jest jak najbardziej oczywista i naturalna. W polskiej krytyce literackiej stosunkowo mało miejsca poświęcano tej przesłance, a wydaje się, iż

jest ona bardzo pomocna w rozumieniu tego literacko ukształtowanego świata. Kultura żydowska, tak silnie zrytualizowana i poddana regułom Pisma, w której pierwiastek mistyczny łączył się w szczególny sposób z pierwiastkiem racjonalnym, świeckim i codziennym (obraz religijnego Żyda, który „kłóci się” ze swoim Bogiem o sprawy czysto ziemskie przekazuje niemal każdy tekst z tego kręgu kulturowego; por. tekst *Nawiedzenie*, s. 48) nie mogła nie pozostawić śladów w prozie Schulza. Takim typowym mężem jest ojciec, obecność Pisma stale jest podkreślana, świadomość poszczególnych osób kształtowana jest tyleż przez normy logiczne, co i mgliste przecucia, nawiedzenia, mówiące sny itd. Oznacza to przecież nieustanny konflikt między duchem a materią, który najlepiej widać w formach przejściowych. „Fascynowały go – mówi narrator o ojcu – formy graniczne, wątpliwe i problematyczne [...], na pograniczu ciała i ducha” (*Traktat o manekinach*, s. 70). Dwudziestowieczność oznacza nie tylko kulturę masową i wymieszanie społeczeństw, lecz także rzeczywistość pozbawioną jasnych i rozpoznawalnych konturów, które by pozwalały określić przynależność danego faktu czy rzeczy do jednej bądź drugiej sfery. Oznacza – dopowiedzmy wykorzystując wcześniejszy wątek – wymieszanie sfery *sacrum* ze sferą *profanum*. Nawet drobny złodziejaszek Szłoma tłumaczy swój proceder mistycznie: „O, czy myślisz, że byłbym kradł i popełniał tysiąc szaleństw, gdyby świat nie był tak bardzo się zużył i podupał, gdyby rzeczy nie były straciły swej pozłoty – dalekiego odbłasku rąk bożych? Cóż można począć w takim świecie? Jak nie zwątpić, jak nie upaść na duchu, gdy wszystko jest zamknięte na głucho, zamurowane nad swoim sensem, i wszędzie tylko stukasz w cegłę, jak w ścianę więzienia? Ach, Józefie, powinieneś być wcześniej się urodzić”. (*Genialna epoka*, s. 142). Opowiadanie pt. *Martwy sezon* pokazuje kupca Jakuba, ojca jako pasterza ludu izraelskiego, który szuka tajemnego sensu jakiegoś „testamentu” usiłując „w nagłym błysku zrozumieć jego meritum” (s. 232). Ten „nagły błysk” jest sposobem poznania rzeczywistości mi(s)tycznej, tzw. obiektywne praktyki badawcze nie mogą się do tej rzeczywistości zbliżyć. W *Ostatniej ucieczce ojca* czytamy, iż tenże „Umicrał wielokrotnie”, na raty, ale wreszcie odszedł ostatecznie (s.292). Proza Schulza, wypełniona na równi fragmentami narracji zobiektywizowanej, ukształtowanej racjonalnie i narracji podkreślającej niepoznawalność świata, jej sfery niedostępne bądź to poznaniu racjonalnemu, bądź wypowiedzeniu, taka właśnie proza pozwala się włączyć do współczesnego dyskursu kulturalnego, gdzie te dwie drogi poznania zostały już, jak się wydaje, dobrze oswojone.

5. Następną kwestia, niezwykle ważna dla kultury współczesnej, przynajmniej od de Saussure’a, a potem tzw. brytyjskiej szkoły analitycznej, Wittgensteina i Heideggera: chodzi o zagadnienie języka. „Nienazwane nie istnieje dla nas” –

mówił Schulz w tekście *Mityzacja rzeczywistości*, co przypomina słynne zdanie Heideggerowskie, iż „Język jest domem Bytu” („*die Sprache ist das Haus des Seins*”) ¹³, a także Wittgensteinowskie „Świat jest zawsze m o i m światem”, którego granice określają za każdym razem granice naszego języka (*Traktat logiko-filozoficzny*, 5.6 – 6.62) ¹⁴. Ta czasowa koincydencja jest tu zastanawiająca i obnaża nietrafność ładnie brzmiącego zdania Sandauera, iż prowincja „konserwuje mody nie tylko krawieckie, ale i artystyczne” ¹⁵. Oznacza to dla tego pisarstwa dwie rzeczy: po pierwsze psychologizację doświadczenia indywidualnego (o czym krytyka dotycząca Schulza mówiła dawniej sporo), ale wydaje się, iż w świetle współczesnej wiedzy o języku i pracy nad nim można pójść dalej i powiedzieć, iż Schulz miał niezwykle silną świadomość ontologicznej i epistemicznej pracy, jaką wykonuje język. Język tworzy rzeczywistość, a nie tylko ją nazywa, opowiada czy opisuje. Przecież nie każda operacja językowa, nie każdy akt mowy jest procesem nazywania rzeczywistości istniejącej obiektywnie, lecz często próbą zarysowania rzeczywistości nowej, wcześniej nie przeżywanej. Tak zwaną kreacyjność tej prozy tak by chyba należało rozumieć. Schulz jest jednym z tych artystów, których słowo tworzy nową, specyficznie ukształtowaną rzeczywistość, rzeczywistość ta powstaje na naszych oczach wyłącznie poprzez słowa. Oto końcowy fragment opowiadania pt. *Pan Karol*:

[...] odchodził ku drzwiom zrezygnowany, z wolna, ze spuszczone głową – gdy w przeciwną stronę oddalał się tymczasem bez pośpiechu – w głąb zwierciadła – ktoś odwrócony na zawsze plecami – przez pustą amfiladę pokojów, które nie istniały. (s. 81)

Słowo nie jest tylko gotowym opakowaniem dla rzeczywistości istniejącej, lecz materią, która pod piórem artysty przeobraża się w specyficzny obraz, w jakąś nową jakość. Ta nowa jakość fundowana jest na interpretacyjnym elemencie słowa; dawniejsze jego używanie polegające właściwie na zachowaniu podobieństwa między rzeczywistością obiektywną a rzeczywistością języka zmodyfikowane zostało w ten sposób, iż współcześnie język nie tylko opisuje, ale interpretuje, ergo: współtworzy rzeczywistość. Kartezjańska formuła „Myślę, więc jestem” w doświadczeniu językowym współczesności nie wydaje się wcale tak oczywista, domaga się stałe dopowiadania i uprawomocnienia. Albowiem często to nie my mówimy (myślimy), lecz myśli za nas język, jego gotowe formuły, style, konwencje, frazeologizmy. Praca pisarza współczesnego, to przede wszystkim trud oporu wobec tego, co gotowe i co się tak łatwo narzuca już to jako konwencje fabularne (Gombrowicz mówił: „Można pisać nadal notorycznie zdawkowe powieści”), już to jako konwencje zachowań językowych. Tym walkę wydał m.in. Schulz, równolegle robił to Leśmian, potem Szymborska, Barańczak, wielu innych. Ani do myślenia, ani do języka nie można mieć dzisiaj pełnego zaufania.

Kartezjańska formuła nie gwarantuje automatycznej prawdziwości tego, co się wypowiada, zwracać trzeba uwagę na jej tajne zapisy, gdyż w rozumieniu prostym może się okazać dwuznaczna. Wynika to przede wszystkim z procesu – zwraca na to uwagę Michel Foucault – odchodzenia od zasady prawdopodobieństwa w pracy języka, która do XIX wieku mniej więcej wydawała się tak oczywista.

Myślenie – zanim zarysuje, naszkicuje przyszłość, powie, co należy czynić, zanim zachęci lub tylko zaalarmuje, już w chwili narodzin jest samo w sobie działaniem – niebezpiecznym aktem¹⁶.

Kartezjańskie *cogito* zapowiadało przecież zmierzch wiedzy gotowej, ujętej w dogmaty, która dawała się w nieskomplikowany sposób przedstawiać właśnie. W drodze rozmaitych przekształceń i żmudnych procesów antropologizacji praktyki poznawczej, doszliśmy w XX wieku do miejsca, w którym język stał się już sam w sobie pewnym swoiście ukształtowanym światem, niezmiernie skomplikowanym i najeżonym rozmaitymi zapadniami i jako taki nie jest już ani prawomocny, ani zdolny do kontynuowania tej swojej dawnej roli, roli elementu nazywającego. Pisze Foucault:

[...] wszystko to, co funkcjonowało w obszarze relacji między rzeczami (tak jak są przedstawiane) a słowami (z ich władzą przedstawiania) zostaje umieszczone wewnątrz języka i ma za zadanie uprawomocnić go od środka¹⁷.

Według Schulza pierwsze jest słowo i myśl, a dopiero potem byt. Powiada na końcu tego tekstu: „[...] rzeczywistość jest cieniem słowa. Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa”, czym jako żywo przypomina pracę Derridy, którego działania zawsze wychodzą od konkretnego – literackiego czy filozoficznego – tekstu po to, aby go poddać gruntownemu procesowi zarazem dysseminacji (czyli przemieszczenia, odwrócenia znaczeń), ale i suplementacji (czyli obudowania sensami nowymi, wcześniej w danym tekście nie podejrzewanymi)¹⁸. Tak wygląda współczesna realizacja kartezjańskiego postulat.

6. Ostatnia perspektywa, którą chciałbym tu naszkicować, łączy się z kategorią tożsamości. Jak wiadomo, narratorem tej powieści nowelowej jest bohater dziecięcy, który opowiada o rozmaitych zdarzeniach i wyobrażeniach ze swojego życia. W interpretacji Freuda taka figura narratora oznacza regres, oznacza bohatera, który ucieka przed ryzykiem istnienia, przed rozwojem, co zawsze grozi katastrofą, horyzont oczekiwania jest tu żaden, rozbudowany jest natomiast horyzont (rodzinnego) doświadczenia¹⁹. Powstaje pytanie o to, co kształtuje tożsamość tego narratora i czy w ogóle można na nie odpowiedzieć. Oto cytat z listu Schulza:

Zdaje mi się, że ten rodzaj sztuki, jaki leży mi na sercu, jest właśnie regresją, jest powrotnym dzieciństwem. Gdyby można było uwstecznic rozwój, osiągnąć jakąś okrężną drogą powtórne dzieciństwo, jeszcze raz mieć jego pełnię i bezmiar – to byłoby ziszczeniem „genialnej epoki”, „czasów mesjaszowych”, które nam przez wszystkie mitologie są przyrzeczone i zaprzysiężone. Moim ideałem jest „dojrzeć” do dzieciństwa. To by dopiero była prawdziwa dojrzałość²⁰.

Otóż to: „dojrzeć do dzieciństwa”. Wydaje się, że przypadek Schulza i jego rozumienia dziecięcości należy koniecznie oderwać od freudowskiego modelu aksjologicznego. Dzieciństwo według Schulza to stan pierwszej doskonałości (może w ogóle jedynie możliwej), stan błogosławiony i niezmacony. Stan – co więcej – sakralny. Sakralny dlatego, iż dziecięcość to czas nazywania rzeczywistości, określania świata, brania go we własne posiadanie. Robimy to właśnie przy użyciu języka. Nazywając wyznaczamy granice rzeczywistości i określamy jej sensy, określamy ramy świata i sposoby naszego w nim funkcjonowania. To właśnie jest ten sakralny proces, przez który każdy z nas przechodzi, ale z którego wartości zdać sobie może sprawę jedynie dorosły. Schulz o tym wiedział i dlatego zapewne o tylu ważnych kwestiach dorosłego świata opowiada chłopiec.

Przypisy

¹ Por.: A. Sandauer, *Rzeczywistość zdegradowana (Rzecz o Brunonie Schulzu)*, tekst zamieszczony jako wstęp do B. Schulz, *Proza*, Kraków 1973, s. 27. Cytaty, oznaczane w tekście numerem strony, pochodzą z tego wydania. Zob. także: J. Speina, *Bankructwo realności. Proza Brunona Schulza*, Poznań 1974. Do stanu krytyki literackiej odniosłem się w swojej pracy pt. *Polska awangarda prozatorska*, Warszawa 1995, s. 98–114.

² L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, Poznań 1999, tłum. Tadeusz Baszniak i Maciej Panufnik (tekst pierwszy, przy cytatach oznaczany jako JB) oraz Maciej Panufnik (tekst drugi); tegoż: *Odwet sacrum w kulturze świeckiej [w:] Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1982, s. 165–173 (przy cytatach oznaczany jako OS).

³ Zob.: P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. Stanisław Cichowicz, Maria Ochab, Warszawa 1986; przy cytatach podaję numer strony.

⁴ Por.: Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, Warszawa 1995.

⁵ Zob.: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Wybór i przekład Stanisław Cichowicz i Jakub M. Godzimirski. Warszawa 1993. Por. także: L.-V. Thomas: *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. Krzysztof Kocjan, Łódź 1991.

⁶ Cytuję według: M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974, s. 86.

⁷ Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. Janina Bauman i Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa 1996; tegoż: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

⁸ Por.: E. Showalter, *Krytyka feministyczna na bezdrożach*, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 115–146.

⁹ Zob.: K. Wyka, *Dwugłos o Schulzu*, „Ateneum” 1939, nr 1. Przedr. [w:] *Stara szuflada*, Kraków 1967, s. 259–271.

¹⁰ Por. tom zbiorowy *Literatura wobec niewyraźnego*, pod red. W. Boleckiego i E. Kuźmy, b.m.,b.d. (Warszawa 1998 ?), a także: W. Iscr, *Apelacyjna struktura tekstów* [w:] *Współczesna myśl literaturoznawcza w RFN*. Antologia w opr. H. Orłowskiego, Warszawa 1986, oraz tom *Poetyka bez granic*, pod red. W. Boleckiego i W. Tomasika, Warszawa 1995.

¹¹ Na ten temat por. książkę B. Skargi, *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne*, Kraków 1997.

¹² Por.: C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 602 i nast.; M. Siemek, wstęp do: *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978; J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Warszawa 1997.

¹³ Cyt. za L. Kolakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, *op. cit.*, s. 152.

¹⁴ Por.: M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, *op. cit.*, s. 85.

¹⁵ A. Sandauer, *Rzeczywistość zdegradowana...*, *op. cit.*, s. 27.

¹⁶ M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, tłum. Tadeusz Komendant „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 220.

¹⁷ M. Foucault, *op. cit.*, s. 229

¹⁸ Szerzej na temat dekonstrukcjonizmu piszę w książce: *Postmodernizm: myśl i tekst*, Kraków 2000.

¹⁹ Por.: R. Kosseleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979; na jego kategoriach oparł w znacznym stopniu swój wywód dotyczący tożsamości P. Ricoeur pt. *Pamięć – Zapomnienie – Historia* tłum. J. Migasiński [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, pod red. K. Michalskiego, Warszawa 1995, s. 22–43.

²⁰ B. Schulz, List do A. Pleśniewicza (w:) tegoż: *Proza*, s. Kraków 1963, s. 580.