

Jerzy Franczak

## *Księga i „Księga”*

Opowiadanie otwierające zbiór *Sanatorium pod klepsydrą* przedstawia wiele rudymenarnych i głęboko modernistycznych sprzeczności, które tkwią u źródeł Schulzowskiego światooobrazu: antynomia prawdy i fałszu, pełni i braku, jedności i fragmentaryzacji, głębi i powierzchni przełożona zostaje na system książkowo-lekturowych metafor: Księga i książka, Autentyk i falsyfikat, objawienie ostatecznego sensu i „majaczkliwe bredzenie, jawny bezsens” (Skł 127)<sup>1</sup>. Wykorzystana tu zostaje głęboko zakorzeniona w naszej kulturze symbolika, według której księga jest znakiem całości wszechświata, zbioru praw naturalnych, a także dociekania prawdy i wiedzy tajemnej<sup>2</sup>. Czym jest Księga u Schulza? W popularnym omówieniu, przeznaczonym na potrzeby dydaktyki szkolnej, czytamy:

Księga jest mitem, jest księgą cudownego zagubionego dzieciństwa, przepelnionego wiarą w *nieobjętość transcendencji*, w boskość świata, we wszechwładzę Ojca<sup>3</sup>.

Te zestawione i powiązane z sobą znaczenia Księgi wymagają uważnego rozpatrzenia. Zacznę od końca – od tego, co Ewa Nawrocka nazywa „wszechwładzą Ojca”. Odkrycie istnienia Księgi, przypadające na czas „genialnej epo-

---

<sup>1</sup> Cytaty z utworów B. Schulza lokalizuję bezpośrednio w tekście, posługując się następującymi skrótami: Sz – *Szkice krytyczne*, oprac. M. Kitowska-Lysiak, Lublin 2000; Skł – *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod klepsydrą*, Kraków 1957, Op – *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław 1998. W nawiasie podaję skrót tytułu książki oraz numer strony.

<sup>2</sup> W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 176–179. Zob. też E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997 (rozdział: *Książka jako symbol*).

<sup>3</sup> E. Nawrocka, *Opowiadania Brunona Schulza*, Gdańsk 1994, s. 28. Komentarz Ficowskiego jest jeszcze bardziej ogólnikowy – uznaje on Księgę za „symboliczny prototyp, na którego obraz i podobieństwo konstruuje Schulz materię poetycką swych opowieści” (J. Ficowski, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Sejny 2002, s. 32).

ki”, na ten „pierwszy świt życia”, wiąże się ściśle z osobą ojca; Księga „leżała pełna chwały na biurku ojca” (Skl 121).

To było bardzo dawno. Matki jeszcze wówczas nie było. Spędzałem dni sam z sam z ojcem w naszym wielkim wówczas, jak świat, pokoju. [...] Potem przyszła matka i wczesna ta, jasna idylla skończyła się. Uwiedziony pieścotami matki, zapomniałem o ojcu, życie moje potoczyło się nowym, odmiennym torem, bez świat i bez cudów (Skl 122).

Trudno przeoczyć tutaj biblijny kontekst; ojciec przekazuje synowi Księgę, która wydaje się metaforycznym odpowiednikiem Ducha Świętego. Podążająca tym tropem Renate Lachmann pisze o „doskonałej w swym braku matki, męskiej *prascenie*”, w której „wtargnięcie matki niszczy trójcę, powstrzymując fantazję tworzenia”<sup>4</sup>. Księga jako figura Ducha Świętego to ważny element heretyckiej religijności Schulza. Duch Święty w *Starym Testamencie* nie jest odrębną osobą. Dopiero w *Nowym Testamencie* Duch Święty występuje obok Ojca i Syna w formułach trynitarnych. W ewangeliach synoptycznych Duch Święty pozostaje synonimem wszechmocy boskiej, ale już u św. Jana jego obecność zastępuje obecność Jezusa wśród uczniów. U Schulza Księga to zagubiona perspektywa całości i pełni, którą odzyskać można poprzez twórcze i heretyckie myślenie, poprzez niepodlegającą żadnym systematom anamnezę, wyzwoloną z okowów teologii „głęboką recepcję” (Skl 21). Transcendentny sens Księgi zagubił się pośród wielości jej interpretacji, zaginął w gąszczu apokryfów i falsyfikatów. Jak wiadomo, Duch Święty stał się częścią systematyki, zwanej teologią Trójcy (stosunkowo późno – bo dopiero w czwartym wieku), został włączony do oficjalnego *Credo* (mimo sprzeciwów arian i pneumatomachów) i wkrótce stał się ośrodkiem sporu katolicko-prawosławnego (*Filioque*). Wszystko to koresponduje z Schulzowską ideą utraconego Sensu, zagłuszonego przez zgilek komentarzy, rozproszonego w wielości egzegez.

Objawienie Księgi obrazowane jest przy wykorzystaniu zniekształconej biblijnej topiki. W ikonografii przedstawiano Ducha Świętego w postaci białej gołębic, języków ognia lub promieni, nimbów i obłoków. Tekst Schulzowskiej Księgi „wypuszcza spomiędzy liter klucze jaskółek i skowronków”; jej obraz „płonie w duszy jasnym płomieniem”; przynosi ona „inwazję blasku”, jest niczym „zorza, która wciąż na nowo od samej siebie się zapala”, aż horyzont „jaśnieje od jej łagodnego światła”. Ostatecznie Księga ukazuje w swej głębi „lazurową źrenicę, pawi rdzeń, krzyczące gniazdo kolibrów” (Skl 121–123). W tym metonimicznym szeregu pojawia się zrazu znak uogólnionej boskiej obecności (wyraziste nawiązanie do chrześcijańskiej symboliki – Oka Opatrzności), ten jednak natychmiast ustępuje miejsca dwóm ekscentrycznym metaforom, przewrotnie nicującym tradycyjną ikonografię; biel gołębic, symbolizująca czystość, niewinność i lekkość, zastępuje pawia pstrokaczna i wrzaskliwość egzotycznych kolibrów. W każdym objawieniu Księgi

<sup>4</sup> R. Lachmann, *Demiurg i jego fantazmaty. Spekulacje wokół mitologii stworzenia w dziele Bruno Schulza*; przeł. J. Balbierz, „Teksty Drugie” 1999, nr 6, s. 110.

w prozie Schulza ostateczny Sens zagadywany jest przez paplający bezsens, a Prawda ginie w bezliku historii.

Dlatego właśnie Księga nie może być utożsamiana z żadnym konkretnym dziełem; kiedy ojciec podsuwa Józefowi Biblię, ten uznaje ją za „skażony apokryf, tysięczną kopię, nieudolny falsyfikat” (Skl 123). Biblia jest zaledwie jedną z wielu „zwykłych ksiązek, które są jak meteory” i które zawierają jedynie „martwe formułki” (Skl 128–129). Zanegowanie objawienia jako źródła Biblii skłaniało interpretatorów do utożsamiania poetyckiej herezji Schulza z kacerskimi teoriami, z doktrynami kabalistycznymi lub żydowskim mistycyzmem, opartym na idei doskonałej pra-Tory, przeświecającej przez święte teksty judaizmu. W mojej interpretacji Księga symbolizuje nieobjętość i niepochwytność Absolutu, który nie może zmaterializować się w żadnym tekście; fantasmagoryczny charakter Pełni, dla której nie ma miejsca w świecie konstytuowanym przez grę różnic; nieobecność pozasłownego Sensu, którego człowiek nadaremnie poszukuje i którego ślady wpisuje w tekst świata.

Jednia, którą symbolizuje Księga, odsyła do mitycznego obrazu świata *in illo tempore*, w pierwszych dniach stworzenia – świata nieopartego na antynomiach. Dotyczy to również antynomii pierwiastków męskiego i kobiecego. Otwierająca opowiadanie „męska prascena” ma swój daleki pierwowzór w biblijnej opowieści o stworzeniu człowieka. Szóstego dnia Bóg stworzył człowieka (mężczyznę) i umieścił go w ogrodzie Eden, po czym, gdy mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, wyjął jedno z jego żeber i uczynił z niego „niewiastę” (Rdz 2, 18–22). W hebrajskim oryginale mąż (*isz*) i niewiasta (*iszsza*) to wyrazy blisko z sobą spokrewnione; ta gra słów, którą oddaje *vir* i *virago* z Wulgaty oraz *mąż* i *mężyna* z Biblii Księdza Wujka, odzwierciedla jedność i tożsamość natury ludzkiej, głębszą niż różnice płci. Nasuwa też hipotezę o bezpłciowości człowieka sprzed Upadku, o jednobycie zbliżonym do platońskiej koncepcji z *Uczty*. Pełnia, jaka była udziałem człowieka w owych praczasach, utożsamiana jest więc z androgynią, ze stanem doskonałym, zawierającym w sobie jedność, będącym syntezą przeciwieństw<sup>5</sup>.

Androgyniczna pełnia osobowości ludzkiej służy za kontrastowe tło dla wizji zwaśnionych zasad męskiej i żeńskiej. U Schulza powraca bezustannie antyteza męskości i kobiecości, przy czym męskość konotuje ducha, tradycję, fantazję i niepokój twórczy, kobiecość zaś materię, bezwład, zmysłowość i gnuśność. W *Księdze* pieszczoty matki „uwodzą” Józefa, a jego życie pozabawione zostaje „święt i cudów”. Zasada żeńska jawi się tu, podobnie jak

<sup>5</sup> Tak biblijną opowieść o stworzeniu człowieka odczytuje Mircea Eliade. Zob. *idem, Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 108. Gdzie indziej wiąże platoński mit androgyna z biblijną historią upadku (czyli rozdzielenia) człowieka: *idem, Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 225. Zob. też Z. Mikołajko, *Z grzechu powstałeś... Krótki tekst o zabijaniu* [w:] *Grzech*, Gdańsk 2004, s. 11. Joseph Campbell mówi: „Ogród Edeński to metafora niewinności – niewinności, której nie dotknął czas ani pary przeciwieństw – i pracentrum, z którego wylania się świadomość, po czym zdaje sobie sprawę ze zmian” (*Potega mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 87).

w innych opowiadaniach, jako zagrożenie dla twórczości; to kuszące wołanie materii, odwodzące od spraw ducha, głos cielesności, niweczący porywy fantazji. Kontaktami między zasadami męską i żeńską rządzi erotyka (nawet niewinne pieszczoty matki skojarzone zostają z „uwodzeniem”), domena niskich i degradujących kontaktów. W sferze erotyki dochodzi do bezustannego powtórzenia historii upadku człowieka (źródłem negatywnego wartościowania płciowości jest utożsamienie grzechu pierworodnego z aktem seksualnym, które dokonało się w średniowieczu, głównie za sprawą św. Augustyna). W znalezionej przez Józefa Księdze erotykę ucieleśnia Magda Wang, która

[...] oświadczała z wysokości ściągniętego dekoltu, że kpi sobie z męskiej stanowczości i zasad, i że jej specjalnością jest łamać najsilniejsze charaktery. [...] I rzecz dziwna, ta opieszale i bezceremonialnie mówiąca dama zdawała się być pewna aprobaty tych, o których z takim cynizmem mówiła (Skł 128).

Jej pojawienie się sprawiło, że „kierunki oznaczeń moralnych przesunęły się dziwnie”, i że „kompas uczuć działa na opak”. Co więcej, jest to „ostatnie słowo Księgi” – jak gdyby istotą Jej objawienia była właśnie, podszyta walką płci i kobiecą dominacją, erotyka. Tym, co staje się udziałem neofity, nie jest przyjęcie lub potwierdzenie prawd wiary, lecz kompleks niejasnych uczuć, rozdrażnienie zmysłów i wzburzenie emocjonalne, „smak dziwnego oszołomienia, mieszanina głodu i podniecenia w duszy” (Skł 128).

W perspektywie psychoanalitycznej, z jakiej bardzo konsekwentnie przygląda się Schulzowi Paweł Dybel, przerwana przez matkę ojcowsko-synowska sielanka nie jest zdeformowaną kliszą biblijną, lecz zniekształconym (choć klasycznym) trójkątem edypalnym. Matka, sprzeciwiając się patriarchalnej tradycji, staje się uwodzicielką – uwodzi syna pieszczotami, ponieważ chce go zdominować, ojciec zaś, z założenia depozytariusz autorytetu i władzy, karmi syna fantomami własnej wyobraźni. Nie może sprostać swojej roli, stąd u syna potrzeba rekompensaty, realizująca się w figurze ojca wyobrażonego, ojca-widmo. W całej prozie Schulza kobiecość jawi się jako byt samowystarczalny, rozkoszujący się sam sobą. Narrator-perwert przyjmuje takie usytuowanie, w którym stara się on zaniknąć w rozkoszy innego, będącej przedmiotem jego fascynacji. Magda Wang zaś symbolizuje odwieczne ludzkie marzenie, aby złamać zasadę rzeczywistości na rzecz zasady przyjemności i za cenę wejścia w konflikt z normą społeczną zrealizować swoje fantazje<sup>6</sup>.

W liście otwartym do Gombrowicza Schulz naszkicował wizję heterogenicznej psychiki ludzkiej, w której ścierają się z sobą różne jej sfery, znajdujące się na różnych stopniach rozwoju. Płciowość znajduje się na „innym stopniu rozwoju” niż nasza umysłowość. Swego rodzaju archaiczność, niepodatność na zmiany tej sfery naszej psychiki przeciwstawia się umysłowości, sferze poddającej się twórczej woli, domenie nieustających metamorfoz myśli. Proza Schulza znakomicie odzwierciedla ową „wielotorowość myślenia”.

<sup>6</sup> P. Dybel, *Seksualność zdegradowana, czyli perwersyjny świat prozy Brunona Schulza*, „Teksty Drugie” 2005, nr 3, s. 207–213.

Powiązany z zakamuflowanym wątkiem androgynicznym, mit pierwotnej pełni bywał też interpretowany jako marzenie o powrocie do początku – jako mit maciczny w znaczeniu ontogenetycznym<sup>7</sup>. Badacze mitu wieku złotego szukają jego genezy właśnie w potrzebie powrotu do fazy prenatalnej lub/i do pierwotnej wspólnoty. Z tym ostatnim powiązać by można znaną niechęć Schulza do wielkich miast i mityzację małomiasteczkowej rzeczywistości rodzimego Drohobycza.

Mit pełni, która istniała w złotym wieku ludzkości (w czasach archaicznych) i człowieka (w dzieciństwie), prócz swoich związków z fantazją o powrocie do fazy prenatalnej, jest więc świadectwem rozpadu pierwotnej wspólnoty, a także narzędziem krytyki społecznej. Każdy *laudator temporis acti* – od Hezjoda począwszy – przedstawia historię przemiany kosmosu w chaos: innymi słowy, wiek złoty jest tym wszystkim, czym nie jest współczesność, i stanowi dla niej swego rodzaju krzywe zwierciadło<sup>8</sup>. W opowiadaniu Schulza tytułowa Księga występuje w postaci starej gazety, jej prawdy objawiają się w postaci tekstów reklamowych i sensacyjnych doniesień; współczesność, symbolizowana przez ów bełkotliwy szpargał, to czas degradacji pierwotnych mitów, to już nie żelazna, lecz papierowa epoka, w której sprofanowane słowo popada w „majacziwe bredzenie” (Skł 127).

Splot uniwersalnego mitu i krytyki społecznej dobrze oddaje charakter Księgi: „świętego oryginału, choć w tak głębokim poniżeniu i degradacji” (Skł 128). Księga symbolizuje mit pierwotnego androgynicznego jedynobytu, mit jedności świata i języka oraz ideę przedustawnego ładu, gwarantowanego przez transcendentny autorytet. Ta „stara, zaginiona Księga” istnieje zrazu w umyśle Józefa jako czysta idea, o której ten „majaczy niejasno i zawile” (Skł 122), potem jednak materializuje się – w postaci gazetowego szpargału. Nie jest to „właściwy tekst, same tylko ogłoszenia i anonse” (Skł 125); „skrypt żalony”, staczający się „w coraz większy upadek” (Skł 127). Mimo to dla Józefa szpargał ów jest „autentykiem, świętym oryginałem, choć w tak głębokim poniżeniu i degradacji” (Skł 128). Gazeta, będąca synonimem terażniejszości, stanowi przestrzeń wieloaspektowej degradacji mitu i poniżenia świętości, każdy łut sensu sprowadza się ostatecznie do jawnego nonsensu. Nowoczesność jest epoką, która uniemożliwia pełne zaistnienie Księgi, dlatego zamiast jej głównego tekstu, przynoszącego rewelację prawdy, Józef dociera jedynie do „ostatnich stronic, jej nieurzędowego dodatku, tylnej oficyny, pełnej odpadków i rupieci” (Skł 125), czyli do nieoficjalnego (nieobjawionego) apendyksu (apokryfu), wypełnionego zbędnymi informacjami (herezjami).

Szpargał ów wypełniają błahe lub niewiarygodne historie, którym Józef przypisuje głębsze znaczenie i mitologiczny (biblijny) kontekst. Opowieść

<sup>7</sup> E. Kasperski, *Mit maciczny – Bruno Schulz i Kresy* [w:] *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*, red. E. Czaplejewicz i E. Kasperski, Warszawa 1996, s. 335.

<sup>8</sup> H. Levin, *Mit wieku złotego – prehistoria*, przeł. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 3/4, s. 323; D. Śnieżko, *Mit złotego wieku w literaturze polskiego renesansu. Wzory – warianty – zastosowania*, Warszawa 1996, s. 8–23.

Anny Csillag, „podobna w konstrukcji do historii Hioba”, to reklama preparatu na porost włosów; ta dotknięta słabym owłosieniem mieszkanka Karłowic na Morawach sięgnęła po ów cudowny środek i po sześciu tygodniach jej włosy zgęstniały i urosły, tworząc „płaszcz fałdzisty i obfity” (Skl 124). Józef odczytuje ten tekst za pośrednictwem kliszy opowieści biblijnych, czytelnik zaś poznaje relację Anny Csillag nie bezpośrednio z tekstu ogłoszenia, lecz od razu przepracowaną przez mechanizmy stylizacji:

Anna Csillag z dopustu bożego dotknięta była słabym porostem. Całe miasteczko litowało się nad tym upośledzeniem, które wybaczano jej ze względu na nienaganny żywot, chociaż nie mogło ono być całkiem niezawinione. I oto stało się na skutek gorących modłów, że zdjęta była z jej głowy kłątwa. Anna Csillag dostała łaski oświecenia, otrzymała znaki i wskazówki i sporządziła specyfik, lek cudowny, który jej głowie przywrócił urodzajność. Zaczęła porastać we włosy i nie dość na tym, jej mąż, bracia, kuzynowie także z dnia na dzień opiliśniali się tęgim, czarnym futrem zarostu. (...) Anna Csillag uszczęśliwiła całe miasteczko, na które spłynęło prawdziwe błogosławieństwo w postaci falujących czupryn i grzyw ogromnych i którego mieszkańcy zamiatali ziemię brodami jak miotły szerokimi. Anna Csillag stała się apostołką włochatości. (Skl 124).

Wzorzec stylistyki biblijnej, doskonale identyfikowalny, zostaje bardzo wyraziście ujawniony poprzez przywołanie charakterystycznych sformułowań, archaicznych wyrażeń i typowej konstrukcji składniowej. Jednocześnie specyfika owej stylizacji polega na wyolbrzymieniu kulturowego dystansu przywołanego wzorca stylistycznego wobec terenu, na którym stylizacji dokonano. Biblijny schemat fabularny (wątpliwa analogia do historii Hioba) i stylistyczny kontrastuje z błahością historyjki, wymyślonej dla celów reklamowych, i z jej jawnie perswazyjnym charakterem (wszak Anna Csillag „zapagnęła uszczęśliwić świat cały i prosiła, zachęcała, błagała, aby przyjąć dla zbawienia swego ten dar boży”; Skl 124). Styl biblijny funkcjonuje jako „cudza własność”, pochodząca spoza zespołu stylów właściwych sytuacji komunikacyjnej, jest ciałem obcym zaszczerpionym na tkance tekstu użytkowego.

Przekład niskiego stylu tego tekstu, podporządkowanego nader pragmatycznemu celowi, na wysoką mowę świętej Księgi odbywa się niejako mechanicznie i właśnie mechaniczność stylizacji wybija się na pierwszy plan. Nie dokonuje się tu w żadnej mierze właściwa zabiegom stylizacyjnym reinterpretacja literackiej przeszłości, lecz przeciwnie – terażniejszość poddana zostaje oglądowi poprzez pryzmat obcego „językowego widzenia świata”. Bicenryczna struktura stylizacji staje się znacząca: dwa systemy kultury, ukryte za wzorcami stylistycznymi, dokonują jednocześnie aneksji tekstu i jego ekstradycji<sup>9</sup>. Semiotycznie wyalienowany tekst wskazuje na alienację człowieka, zawieszoną między archaiczną mową objawienia i nowoczesnym językiem perswazji; człowieka, dla którego niemożliwy jest powrót do świata praw-

<sup>9</sup> Na temat problemów teorii stylizacji zob. S. Balbus, *Między stylami*, Kraków 1996 (rozdz. *Stylizacja a problem intertekstualności oraz Historycznoliteracka aktywność stylizacji*, s. 15–71).

dy objawionej, ale który, poszukując tej prawdy, czuje się wydziedziczony w świecie wielu spreparowanych półprawd i pozostaje wiecznym przybyszem na nowoczesnym „rumowisku kultury”.

Stylizacja ujawnia więc na płaszczyźnie językowej to, co zostaje również wyrażone dyskursywnie oraz przy użyciu metafor i figur fabuły: wyobcowanie człowieka w świecie, którego wizja opiera się na mocnych antynomiach. Sam zabieg stylizacyjny ukazuje sprzeczność między istotą (prawdy wiary) a pozorem (pragmatyka perswazji), między głębią (wieloznaczna symbolika pisma świętego) a powierzchnią (nieistotność pretekstowej historyjki), między duchem (cierpienia Hioba) a ciałem („dopust boży” Anny Csillag). Odległość między biegunami tych antynomii, z których pierwsze są nieodmiennie pozytywnie wartościowane, wykorzystana zostaje przez Schulza do krytyki współczesności. Jak porównać bowiem los Hioba z przypadłością Anny Csillag? W Starym Testamencie Bóg, który za namową szatana okrutnie doświadcza Hioba, nadaremno oczekuje jego bluźnierstw („Zwrócił się Pan do Hioba i rzekł: «Niech przeciwnik Wszchemocnego odpowie! Niech zabrzmie głos krytyka Boga!»). A Hiob powiedział Panu: «Jam mały, cóż Ci odpowiem? Rękę przyłożę do ust»”; Hi 40, 1–4). W gazetowym szpargale natychmiast spełnia prośbę Anny Csillag, przesyłając jej „znaki i wskazówki”, czyli receptę na lek. Hiob zostaje nagrodzony za swą niezłomną wiarę wielkim majątkiem i długowiecznością (Hi 41, 10–17), Anna Csillag sprzedaje owoc objawienia – cudowny specyfik – stając się „apostolką włochatości” tudzież głosicielką nowych cnót zaradności, przedsiębiorczości oraz sprytu. Biblijna klisza nałożona na tę historię ukazuje ogrom zepsucia oraz jałowość świata Anny Csillag i świata Józefa, który nadaremnie tęskni do „świąt i cudów” (to znamienne, że Schulz postępuje w ten właśnie sposób; wszak możliwe jest odwrócenie ostrza krytycznego i obrócenie go przeciwko mowie objawienia i kryjącej się za nią wizji świata, tak jak dzieje się to chociażby w groteskach Marka Twaina).

Anna Csillag jest „długowłosą Sybillą” (Skł 125), czyli wieszczką, przepowiadającą przyszłe losy świata, wskazującą mu drogę. Za nią, poprzez karty Księgi, a raczej jej „nieurzędowego dodatku”, kroczy cała gromada współczesnych cudotwórców i szarlatanów, sprzedających po promocyjnych cenach swoje cudowne specyfiki i nauki moralne. Działanie balsamu „Elsa”, skutecznego „na wszystkie choroby i ułomności”, poświadczają ludzie, „na których cud się dokonał”, „ozdrowieńcy pełni zapachu”:

Szli obandażowani i zgarbieni, potrząsając już niepotrzebnym szczudłem, odrzucali plastry z oczu i opaski ze skroful (Skł 125).

Na marketingowy chwyt przedstawiania rzekomych świadectw nakłada się reminiscencja biblijnej stylistyki i czytelna aluzja do uzdrowienia trędowatych, a także odzyskania wzroku, zrzucenia bielma (na początku opowiadania do Księgi kieruje się taką eksklamacją: „O, to przetarcie bielma, o, ta inwazja blasku...”; Skł 121). Podobnie dalej; reklamowane instrumenty muzyczne wydają się zakamuflowanymi „harmoniami, cytrami i harfami, ongi instru-

mentami chórów anielskich, dziś dzięki postępom przemysłu udostępnionymi po popularnych cenach prostemu człowiekowi, bogobojnemu ludowi dla pokrzepienia serc i godziwej rozrywki” (Skl 126). Współczesną postacią cytry czy harfy – instrumentów symbolizujących świat nadnaturalny, chwałę boską i harmonię świata – są katarynki, urządzenia mechaniczne, które monotonnie (bez żadnej instrumentacji) odtwarzają popularne melodie (co wyklucza jakąkolwiek twórczość, improwizację, wolność). Wizja współczesności jako sprofanowanej świętości i zdegradowanej mowy symboli stopniuje się tutaj wyraźnie: dalsze karty gazetowego szpargału oferują na sprzedaż ptaki – „kanarki harceńskie, klatki pełne szczygłów i szpaków, koszyki pełne śpiewaków i gadułów skrzydlatych” (Skl 127). Ptaki, te naturalne symbole czystości, pożądana zalet moralnych oraz duszy jako nie-cielesnej istoty człowieka<sup>10</sup>, stają się częścią współczesnego targowiska próżności. Pan Bosco z Mediolanu, mistrz czarnej magii, mówi „długo i niewyraźnie”; z jego subtelnej dialektyki nic nie wynika, jego słowa to znaki semantycznie puste: „nie rozumiało się go, a co gorsza – nie pragnęło nic rozumieć”. Współczesny cudotwórca, niczym pan Bosco, nie ma udziału w żadnej boskości, potrafi jedynie b o s k o odgrywać swoją nic nieznaczącą rolę, doskonalić aktorskie techniki, takie jak „przyciszony głos i cała skala ciemnych uśmiechów” (Skl 127). Na koniec tego pochodłu pojawiają się gentleman, który ofiarowuje niezawodną metodę, jak stać się energicznym i stanowczym w decyzjach, oraz Magda Wang, specjalistka od „łamania najsilniejszych charakterów” (Skl 127–128).

Pod presją biblijnej stylistyki gazetowe teksty objawiają swoje wewnętrzne rozwarstwienie – to, jak sądzę, kolejny aspekt dwuznacznego o b j a w i e n i a Księgi-szpargału. Spod oficjalnych wzorców praktycznego języka, uczestniczących aktywnie w społecznym konstytuowaniu „rzeczywistości”, wyzieraają stłumione języki posiadania (większość tekstów to reklamy, czyli przekazy podyktowane chęcią wzbogacenia się) i ekonomii (co symbolicznie obrazuje handel instrumentami muzycznymi i ptakami), władzy (techniki dominacji nad innymi) i popędów (podsztyta erotyzmem wizja „walki płci”). Ten „nieoficjalny dodatek do Księgi” ujawnia więc niejako badane przez filozofię podejrzeń głębokie, istotne sensy przekazu. Kontrast z biblijnym światobrazem, opartym na niewzruszonych dogmatach, na prawie boskim i wywiedzionej z niego moralności, potęguje wizję współczesności jako domeny zniszczenia oraz zamętu. I tak jak wzniosła, szlachetna prostota Biblii oddawała wewnętrzną głębię ówczesnego świata, gazetowa tandeta przylega do tandety współczesnego świata<sup>11</sup>. Księga miała stanowić *axis mundi* – ośrodek świata, jego konstrukcyjne centrum, szpargał zaś przypomina ruiny kolumny, „szczątki i ułamki” mitu. Józef znajduje się w sytuacji Wędrowca, na „rumowisku

<sup>10</sup> G. Bachelard, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, przeł. H. Chudak i A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975, s. 183–188; A. Eliot, *Death and rebirth* [w:] A. Eliot, M. Eliade, J. Campbell, *Myths*, Maidenhead 1976, s. 279; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, s. 108–109; 342–435.

<sup>11</sup> O tandecie u Schulza pisano głównie w kontekście przemieszczenia sfer *sacrum* i *profanum* (zob. np. Cz.Z. Prokopczyk, *Mit i powszedniość u Brunona Schulza*, przeł. M. Kozłowski



kultury”, ale pamięć Całości i tęsknota do niej nakazują mu doszukiwać się w chaosie celowości, kształtu, sensu<sup>12</sup>.

Chciałbym przypomnieć w tym miejscu ideę „Książki-Matki” Irzykowskiego, ze szkicu scenariusza pod tym samym tytułem – dzieła ogarniającego całość wiedzy o świecie i zawierającego obraz przyszłej ludzkości. Księga ta zostaje ostatecznie udostępniona ludzkości, która podąża skwapliwie za jej wskazaniem, zmierzając ku większej wiedzy, samoświadomości, a więc i szczęściu. Andrzej Sulikowski, który zestawiał z sobą Księgi Irzykowskiego i Schulza, o tej drugiej napisał:

Na skutek rozwoju świadomości dostęp do Księgi został utrudniony, przesłonięty tekstem, wielością znaczeń. Transcendent oddalił się. Ale za świadomością racjonalną podążała wyobraźnia twórcza i w tym punkcie, w którym przegoniła myśl, kiedy w człowieku dojrzał artysta, powrót do Księgi stał się możliwy, na wyższym co prawda poziomie<sup>13</sup>.

W jaki sposób wyobraźnia twórcza „przegania myśl” i czy rzeczywiście sztuka umożliwia „powrót do Księgi” na wyższym poziomie? Księga, ten symbol utraconej Całości, pierwotnej jedności świata i umysłu, rzeczy i słowa, zasad męskiej i żeńskiej, jawi się od początku jako ostateczny horyzont poznania; odnalezienie jej oznacza dostąpienie pełni wiedzy i osiągnięcie boskich kompetencji. Józef przypomina nawiedzonego proroka, gdy „majaczy [o niej] niejasno i zawile, wśród udręki i groźnego żalu”, i potem, gdy „gniewny opisuje bezradnie przed osłupiałym audytorium tę rzecz nie do opisania” (Skł 122).

Dalej jednak istnienie Księgi zostaje potrójnie sproblematyzowane: podlega kolejno negacji, metaforyzacji i relatywizacji. Istnieniu Księgi przeczy wprost ojciec, mówiąc: „w gruncie rzeczy istnieją tylko książki. Księga jest mitem, w który wierzymy w młodości, ale z biegiem lat przestaje się ją traktować poważnie” (Skł 123). Ojciec ukazuje tu swoje zdroworozsądkowe, kupieckie oblicze; mówi o końcu dziecięcej wiary i młodzieńczego idealizmu, o ostatecznym zwycięstwie trzeźwego praktycyzmu, o klęsce wiary w poznanie prawdy absolutnej. Syn jednak go nie słucha:

[w:] *Rozum w dziejach. Księga jubileuszowa Profesora Ryszarda Panasiuka*, Łódź 2001, s. 308). Sugestię bliską mojej interpretacji rzuciła Brygida Pawłowska-Jądrzyk: „Lichota, banał, tandeta w opowiadaniach Schulza kwestionują iluzoryczną realność powszechnej maskarady świata – stanowią niejako autoparodię rzeczywistości i znak jej rozwarstwienia” (B. Pawłowska-Jądrzyk, *Sens i chaos w grotesce literackiej. Od „Pałuby” do „Kosmosu”*, Kraków 2002, s. 100). Serge Fauchereau wskazał na ciekawą analogię z tandetnymi przyśpiewkami i żebraczymi kantyczkami z *Sezonu w piekle* Rimbauda (S. Fauchereau, *Twórczość Brunona Schulza*, przeł. A. Trznadel-Szczepanek, „Twórczość” 1985, nr 7/8, s. 165).

<sup>12</sup> Nawiązuję tutaj do szkicu Schulza *Spacery sceptyka przez rumowisko kultury* [w:] *Szkice krytyczne*, oprac. M. Kitowska-Lysiak, Lublin 2000, s. 47–48.

<sup>13</sup> A. Sulikowski, *Projekt księgi: Irzykowski, Schulz, Flaszen* [w:] *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki i J. Gotfryd, Lublin 1986, s. 381.

Miałem już wówczas inne przekonanie, wiedziałem, że Księga jest postulatem, że jest zadaniem. Czuję na barkach ciężar wielkiego posłannictwa. Nie odpowiedziałem nic, pełen pogardy i zacieklej, ponurej dumy (Skl 123).

Księga jawi się jako zadanie, jakie człowiek (artysta) stawia przed sobą, chcąc wpisać życie w mityczny prawzór. Według tej metaforycznej wykładni Księgi tekstem jest natura, cały świat poddawany zostaje usensowującej lekturze. Rzeczywistość naśladuje oryginał w postaci niedoskonałych kopii, mnożąc wokół człowieka zdegradowane manifestacje Autentyku. Egzegeta Księgi zaś to człowiek, który doszukuje się Autentyku w kopii, całości w rozproszonych fragmentach, wzniosłości w pospolitości i prawdy w falsyfikacji. Nie wierzy, jak *homo unis libri*, w tekst objawiony; ten nowoczesny człowiek wiele księzek wypatruje odbicia Logosu w przypadkowych konstatacjach słów oraz w chaotycznym tekście świata.

Co za tym idzie, istnienie Księgi zostaje zrelatywizowane. Relacje między Księgą a zwykłymi książkami czynią jej status bytowy mocno dwuznacznym:

Egzegeci Księgi twierdzą, że wszystkie książki dążą do Autentyku. Żyją one tylko wypożyczonym życiem, które w momencie wylotu wraca do swego starego źródła. Znaczy to, że książek ubywa, a Autentyk rośnie. [...] Autentyk żyje i rośnie (Skl 129).

Książki, które są „jak meteory”, świecą odbitym światłem Księgi, ale równocześnie wzbogacają jej treść, wchodzą w jej skład i wzmagają jej blask. Księga istnieje tylko za pośrednictwem książek, jej prawda udziela się każdej z nich i, niczym światło odbijające się w stłuczonym zwierciadle, powiększa się wraz z przyrostem lustrzanych okruczeń. Im więcej książek, tym większa Księga. Jej nieobjęta wielkość oznacza szczególny rodzaj życia i wzrostu; Schulz obrazuje go, zbierając wszystkie opisane wcześniej szpargałowe motywy i tasując je, niczym talie kart, proponuje nową rozgrywkę, nową fantastyczną kombinację:

Autentyk żyje i rośnie. Co z tego wynika? Oto, gdy następnym razem otworzymy nasz szpargał, kto wie, gdzie będzie już wówczas Anna Csillag i jej wierni (Skl 129).

Anna Csillag wędruje po Morawach, sprzedając balsam „Elsa” „między prostaczków bożych”, jej brodaci bracia stają się kataryniarzami i wędrują przez miasto, w którym Magda Wang prowadzi „szkołę tresury i łamania charakterów” (Skl 129). Uderzająca dowolność połączeń znanych już motywów obrazuje przypadkowość tej „szpargałowej” materializacji Księgi. Księga nie może bowiem zawrzeć się w książkach, a zarazem istnieje tylko za ich pośrednictwem, w ich niepoliczalnej wielości, w mnogości permutacji. Autentyk nie może spełnić się w żadnym przedstawieniu, ale nie istnieje poza złudnymi reprezentacjami, rozmnożonymi w tysiącnych kopiach. W tym sensie moż-

na powiedzieć, że Autentyk „rozwija się podczas czytania, że ma granice ze wszech stron otwarte dla wszystkich fluktuacyj i przepływów” (Skł 130).

Jak zatem opisać Autentyk, skoro nie ma on ustalonej treści? Jak dotrzeć do Księgi, której sens zależny jest od gry znaków i przypomina czystą potencję znaczeniową? Księga objawia się Józefowi we śnie. Po przebudzeniu „opisuje bezradnie przed osłupiałym audytorium tę rzecz nie do opisaną, której żadne słowo, żaden obraz [...] nie może dorównać”. Chcąc ją opisać, „wyczerpuje się bez końca w relacjach pełnych splątania i sprzeczności i płacze z bezsilnej rozpacz” (Skł 122). Słowem, próby opisu Księgi kończą się niepowodzeniem i odsłaniają ułomność wszelkiego wysłowienia. Od tego zresztą – od zakwestionowania adekwatności przedstawienia – rozpoczyna Józef swoją opowieść:

Nazywam ją po prostu Księga, bez żadnych określeń i epitetów, i jest w tej abstynencji i ograniczeniu bezradne westchnienie, cicha kapitulacja przed nieobjętością transcendentu, gdyż żadne słowo, żadna aluzja nie potrafi załsnąć, zapachnieć, spłynąć tym dreszczem przestachu, przeczuciem tej rzeczy bez nazwy, której sam pierwszy posmak na końcu języka przekracza pojemność naszego zachwytu. Cóż pomógłby patos przymiotników i napuszystość epitetów wobec tej rzeczy bez miary, wobec tej świetności bez rachuby (Skł 21).

Każdy opis Księgi przemienia się w takie „bezradne westchnienie”, w autotematyczną refleksję nad deformującą i fałszującą ingerencją słów w mistyczne doświadczenie kontaktu z transcendentem. To pierwszy etap kontaktu z niewyraźnym: konstatowanie jego istnienia. Drugi etap to odwoływanie się do pozasłownej sfery doświadczenia – nazywanie jej szeregiem zaprzeczeń i przybliżających metonimii oraz sugerowanie głębokiego porozumienia z czytelnikiem:

Czytelnik zresztą, czytelnik prawdziwy, na jakiego liczy ta powieść, zrozumie i tak, gdy mu spojrzę głęboko w oczy i na dnie samym załsnię tym blaskiem. W tym krótkim a mocnym spojrzeniu, w przelotnym ściśnięciu ręki pochwyty on, przejmie, odpozna – i przyknie oczy z zachwytu nad tą recepcją głęboką. Bo czyż pod stołem, który nas dzieli, nie trzymamy się wszyscy tajnie za ręce? (Skł 121).

Stół oznacza tu miejsce wspólnego biesiadowania, płaszczyznę oficjalnego międzyludzkiego współżycia, którą cechuje szereg przymusów i ograniczeń, uniemożliwiający autentyczne porozumienie (dlatego stół „dzieli nas”). Trzymając się za ręce pod stołem, potwierdzamy głębokie, tajne porozumienie, wspólnotę doświadczenia. Jednocześnie widzimy i nazywamy tylko to, co nad stołem – niżej toczy się nasze nieoficjalne, wstydlive wypierane, bezimienne życie (pod stołem siedzieć lubią jedynie dzieci, zwierzęta domowe, dziwacy i szaleńcy – nie bez kozery ulubieni bohaterowie opowiadań Schulza). Motyw niewyraźnego ujawnia tutaj swoje krytyczne ostrze, zwrócone przeciwko

dominacji tego, co oznaczone społecznie jako wyrażalne<sup>14</sup>. Podobnie przy opisie niewyraźnej w swej istocie „genialnej epoki” Schulz liczy na „głęboką recepcję” czytelnika, który przekroczy umowność imienia i *poczuj*e tę rzecz bez nazwy:

Daremnie przeczylibyśmy, że czujemy już teraz to ściśnięcie serca, ten błogi niepokój, świętą treść, jaka poprzedza rzeczy ostateczne. Wkrótce zabraknie nam w tyglach kolorów, a w duszy blasku, aby położyć najwyższe akcenty, nakreślić najświetlistsze i już transcendentalne kontury w tym malowidle (Skł 130).

Swoją nadzieję na porozumienie z „domyślnym czytelnikiem” przeplata refleksjami nad niemocą słów. Deprecjonując adekwatność przedstawienia, przyrównuje się do taniego szarlatana, do samozwańczego mistrza czarnej magii:

Tu zmuszeni jesteśmy stać się na chwilę całkiem ezoteryczni, jak pan Bosco z Mediolanu, i zniżyć nasz głos do wnikliwego szeptu. Musimy pointować nasze wywody wieloznacznymi uśmiechami i, jak szczyptę soli, rozcierać w koniuszkach palców delikatną materię imponderabiliów. Nie nasza wina, jeżeli czasami będziemy mieli wygląd tych sprzedawców niewidzialnych tkanin, demonstrujących w wyszukanych gestach oszukańczy swój towar (Skł 130).

Przyrównuje swoją rolę do roli prestidigitatora, tego sprzedawcy tanich i spreparowanych cudowności, takich jak niewidzialne tkaniny, który tylko za pomocą umownych gestów, dwuznacznych uśmiechów i porozumiewawczych mrugnięć może zareklamować jakość swojego towaru. Czyżby więc odbywał się swoisty handel z czytelnikiem? Czyżby narrator *Księgi* był takim wyrafinowanym antykwariuszem, reklamującym Dzieło, którego nikt nie widział? Spostrzegłszy konsekwencje tej metafory, Schulz reflektuje się i ponownie odwołuje do jakiegoś „my”, oznaczającego przedślowne porozumienie z czytelnikiem:

Możemy ją w diminucyjnym zapędzie, sterroryzowani nieobjętością transcendentu – zbyt ograniczyli, zakwestionowali i zachwiali. Gdyż mimo wszystkich zastrzeżeń: ona była. Ona była i nic nam nie zabierze tej pewności, tego świetlanego smaku, który mamy jeszcze na języku, tego zimnego ognia na podniebieniu, tego westchnienia, szerokiego jak niebo i świeżego, jak haust czystej ultramaryny (Skł 131).

Tutaj wkraczamy w kolejny etap, w którym nie jest już istotne konstatawanie niewyraźności, ani jej sugerowanie, lecz stwarzanie jej. Pewność istnienia „genialnej epoki” wyrażają charakterystyczne figury, pojawiające się nieomal samoczynnie w zetknięciu z niewyraźnym: synestezja („świetlany smak”) i oksymoron („zimny ogień”), a także wiele porównań, które potęgują niedookreślenie członu porównywanego. Schulz zdaje się bliski w tych prak-

<sup>14</sup> Zob. K. Bartoszyński, *Między niewyraźnością a niepoznawalnością* [w:] *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 9.

tykach symbolistom. W klasycznym tekście o niewyraźności Paul Valéry pisał:

„Niewyraźność” nie znaczy, aby nie istniały środki wyrazu, ale to, że wszystkie środki wyrazu są niezdolne odtworzyć to, co było bodźcem pierwotnym [...]. „Niewysłowione” – to znaczy: brakuje słów. Literatura poprzez „słowa” próbuje stworzyć „stan braku słów”<sup>15</sup>.

Środki wyrazu, niezdolne do odtworzenia pierwotnego bodźca-przeżycia, zaprzęgnięte zostają do bardzo szczególnej pracy: wskazując na nieadekwatność/niepełność swojego znaczenia, mają odsyłać do tego, co im się wymyka. Niemoc języka wynika z jego ogólności; nazwa odindywidualizuje i typizuje, gubi się w niej niepowtarzalna swoistość doświadczenia. Każdy pisarz (i badacz), który tu dotarł, natrafia na złożony kompleks problemów związanych z wyrażaniem niewyraźnego. Leszek Kołakowski ujmuje go niezwykle celnie i skrótowo w monografii poświęconej Bergsonowi:

Przymiotnik *konkretny* jest abstrakcyjny, przymiotnik *niekomunikowalny* jest komunikowalny, przymiotnik *jedyny* jest ogólny, a wypowiedzenie słowa *intuicja* nie jest samo aktem intuicji. Nie możemy usunąć barier językowych, gdy próbujemy innym przekazać coś, do obcowania z czym język nasz zasadniczo nie został zbudowany; niemniej, możemy posługiwać się nim, by tworzyć rozmaite aluzje, metafory albo silnie działające obrazy estetyczne, aby w innych ludziach rozbudzić władzę intuicji<sup>16</sup>.

Kołakowski podkreśla istnienie nieusuwalnych barier ekspresji, których źródło tkwi w praktyczno-komunikacyjnym charakterze znaków językowych. Refleksja powyższa dotyczy Bergsonowskiej filozofii życia, która silnie oddziaływała na estetykę symbolizmu, z tą zaś prozą Schulza i jego filozofią języka łączą silne, sekretne więzy.

Schulz przeciwstawia językowi „poezji” język potoczny, za którym stoją potrzeby praktyki życiowej. Ten ostatni tworzy swoisty system represyjny, izolujący człowieka od istoty rzeczy. Włodzimierz Bolecki, zestawiając filozofię słowa Leśmiana i Schulza, opisuje wpisaną w nietypowo modernistyczną diachronię, według której słowo istniało w stanie pierwotnym jako naturalna tożsamość znaku i znaczenia, a właściwie jako Mit/Sens poprzedzający fazę znakowości. Ten pierwotny przedkomunikacyjny etap rozwoju mowy (w którym uczestniczyło wiele słów według Leśmiana, a tylko jedno według Schulza) zostaje zniszczony przez rozwój cywilizacji technicznej i ekspansję mowy praktycznej. Schulzowska doktryna ma charakter metafizyczny, gdyż opiera się na centralnym pojęciu „istoty” jako stanu doskonałego i wyjściowego, podlegającego degradacji w trakcie rozwoju historycznego.

<sup>15</sup> P. Valéry, *Chwile* [w:] *idem, Estetyka słowa. Szkice*, wybór A. Frybesowa, wstęp M. Żurawski, przeł. D. Eska, A. Frybesowa, Warszawa 1971, s. 240–241.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 51–52.

Słowa, nawet w języku potocznym, powracają jednak do pierwotnego, utraconego sensu, uczestniczą w nim. Działalność poetycka to zabiegi reanimacyjne, przywracanie zużytych w społecznej praktyce słowom ich pierwotnej energii znaczeniowej. Aby przedstawić aluzyjnie ową pierwotną całość znaczeniową (opisaną dyskursywnie w *Mityzacjach rzeczywistości*), wywołuje Schulz „krótkie spięcia sensu”, sięga po szeregi wielosłowne i pseudonimowanie, a także nazwy negatywne, „etykiety zastępcze”, sugerujące, ale nie trafiające w sedno rzeczy, układające się koncentrycznie wokół niewyraźnego zjawiska. W ten sposób powstają treści niejednoznaczne, wielopostaciowe i migotliwe, poetyckie i nieprzezroczyście, poddane skomplikowanym procesom metaforyzacji oraz umuzyycznienia. Słowo staje się znakiem semantycznie pustym, dającym się wykorzystać do opisu dowolnego elementu rzeczywistości, a wielość określających jeden przedmiot nazw jest pochodną ich przyrodzonej nieadekwatności<sup>17</sup>.

W punkcie dojścia swojej wnikliwej analizy Bolecki przeciwstawia awangardowe „międzysłowie” praktyce „poetyckiej” Schulza, której bliższa jest symbolistyczna idea „pozasłowia”. Zakres znaczeniowy słów zostaje tak rozluźniony, aby wyzwolić słowa z represyjnego systemu języka praktycznego i ukazać proces ich uczestniczenia w uniwersalnym Sensie. „Sens osiągalny jest więc dzięki zdolności słowa do przekraczania granic własnego pola znaczeniowego i pola tematycznego”<sup>18</sup>. Niezwykle celny opis praktyki pisarskiej Schulza łączy się tutaj z przekonaniem, jakoby proza ta była spełnieniem doktryny „regeneracji pierwotnych mitów”; słowa *uczestniczą* w Sensie, ten zaś *jest osiągalny* za ich pośrednictwem. Wydaje mi się, że Bolecki, podobnie jak inni komentatorzy, podąża za wskazaniem samego Schulza, zawartymi w jego tekstach dyskursywnych. Można by rzec, że Schulz, mimo iż pozostawił po sobie skromny ilościowo autokomentarz (w porównaniu np. z Gombrowiczem), pozostaje najwybitniejszym schulzologiem. W *Mityzacjach rzeczywistości*, w liście do Witkacego oraz licznych recenzjach pozostawił on zarys filozofii słowa i określonej strategii twórczej, której sam jako pisarz nie realizował. To, co w pozaliterackim dyskursie zostało przedstawione jako zespół przekonań, w opowiadaniach podlega wielostronnej problematyzacji. Idea twórczości jako „regeneracji pierwotnych mitów” ma moc regulatywną, ale w toku artystycznego opracowania zostaje podważona, poddana zwątpieniu, wydana na pastwę ironii i swobodnej gry znaków.

Wielokrotnie wskazywano na talmudyczne i kabalistyczne podglebie eksploatowanej przez Schulza metafory Księgi. Władysław Panas uznał całe dzieło Schulza za literacki odpowiednik kabalistycznej doktryny *cimcum* Izaaka Lurii, według której stworzenie świata wynikało z dobrowolnej autoredukcji

<sup>17</sup> W. Bolecki, *Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym. Witkacy, Gombrowicz, Schulz i inni. Studium z poetyki historycznej*, Kraków 1996, s. 225–316. Na symbolistyczną proveniencję Schulzowskiej opozycji języka pierwotnego i współczesnego wskazuje też Tomasz Mizerkiewicz: *Stylizacje mityczne w prozie polskiej po 1968 roku*, Poznań 2001.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 267.

Boga. Idea *szewirat ha-kelim* (dosł. *rozbicie naczyń*) głosi, iż świat powstał w wyniku wybuchu nagromadzonej Bożej energii, jednak rzeczywistość form (i.e. *naczyń*) nie mogła wytrzymać tego wybuchu i światło powróciło do Boga lub rozproszyło się, co dało początek złu. Świat należy naprawić, zlepić rozbite odłamki zgodnie z intencją Stwórcy (*tikkun* – restytucja, naprawa). Naprawa świata wymaga powrotu do przeszłości, do prapoczątków – co tłumaczył by miało Schulzowski ruch wstecz. Panas jednak zaznacza, że

[...] ruch wstecz jest tu głęboki, nawet bardzo, ale przecież nie najgłębszy, bo nie dociera do początku świata, lecz *tylko* do początku fabuł. [...] Prawdziwa zatem kosmogonia pozostaje poza zasięgiem wszelkich struktur o narracyjnym charakterze, nie daje się opowiedzieć i nie układa się w żaden fabularny schemat<sup>19</sup>.

Innymi słowy, *tikkun* nie może się zrealizować, regresyjny, wsteczny ruch myśli Schulza prowadzi go jedynie do bajecznej „wylęgarni historii”, do mitycznych korzeni naszej opowieści o świecie. I ja podobnie rozumiem istotę myśli Schulza – jako niemożliwą wyprawę w pozasłowne rejony, z której przywozi się jako trofeum jakieś niepochwytne *ineffabilis*. Po co jednak w tej sytuacji budować cały (imponujący skądinąd) gmach interpretacyjny na słynnej teorii kabalistycznej? Wyjaśniając swoje pobudki, Panas napisał:

[...] w naszym przekonaniu to jedyne możliwe odniesienie, ponieważ we wszystkich znanych systemach myśli kosmogonicznej – mitologicznych, religijnych, filozoficznych – nie znajdujemy praktycznie żadnej analogii dla tego zespołu idei i towarzyszących im obrazów, jakie wykryliśmy u Schulza<sup>20</sup>.

Zdanie to opiera się na założeniu, że jakiś system myśli kosmogonicznej *musi* stanowić analogię dla Schulzowskiej mitologizacji. I rzeczywiście, odnaleźć tu można wiele metafizycznych, religijnych czy filozoficznych systemów, podjętych, poddanych różnym przekształceniom i odrzuconych jako wątpliwy sposób dotarcia do istoty bytu. U Schulza każda Księga okazuje się apokryfem.

Najciekawsze rezultaty daje odniesienie myśli Schulza do Talmudu. Dla kabalistów Biblia jawiła się jako wtórna względem pra-Tory. Nie chodzi tutaj o Torę objawienia, lecz o „Torę Kedumę”, pierwotną, duchową i transcendentną, której nikt nie widział (nawet Mojżesz), podobnie jak nikt nie widział oblicza boskiego, lecz jedynie jego hipostazy. Shalom Lindenbaum, czytający poprzez myśl judaizmu prozę Schulza, uważa, iż kontekst ów wyjaśnia ostatecznie jej zawiłość („tylko obawa przed znużeniem czytelnika powstrzymuje Józefa przed wykładem Doktryny”<sup>21</sup>). Egzegeci uważają Talmud za krytyczną i w pełni świadomą (również samoświadomą) warstwę znaczeniową Biblii.

<sup>19</sup> W. Panas, *Księga blasku. Traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*, Lublin 1997, s. 48. Zob. też J. Błoński, *Świat jako Księga i komentarz* [w:] *idem, Wszystko, co literackie*, Kraków 2001.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 99–100.

<sup>21</sup> Sh. Lindenbaum, *Wizja mesjanistyczna Schulza i jej podłoże mistyczne* [w:] *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej „Bruno Schulz – w stulecie urodzin*

W jej symbolice – jak pisze Levinas – „literalny, dosłowny sens, który jest całkowicie znaczący, nie jest jeszcze znaczone”<sup>22</sup>. Sensu należy szukać, a każdy, wydawałoby się, ostateczny sens może opalizować symbolicznymi znaczeniami. W innym miejscu, powołując się na słowa Josela ben Josela: „miłuję Go, lecz jeszcze bardziej miłuję Jego Torę”, Levinas wiąże judaistyczną szkołę niekończącej się egzegezy z instynktowną „ochroną przed szaleństwem bezpośredniego kontaktu z Sacrum”<sup>23</sup>. Pośrednictwo rozumu i słowa pozwala pozostać przy zmysłach tropicielowi Absolutu. Niesie też z sobą groźbę bałwochwalczego umiłowania słowa, kultu samego przedstawienia; miłość do Księgi może przewyższyć miłość do Boga. Schulz, niczym Josel ben Josel, w swoim dążeniu do Boga (Istoty, Esencji, Absolutu...) przedziera się przez labirynt znaków i niejasnych symboli, darząc je większą miłością niż abstrakcyjny Cel swojej podróży.

Problematyka ta przywodzi nieuchronnie na myśl *Księgę pytań*. Edmond Jabès podkreśla w niej istotowy związek wszystkiego, co istnieje, z Księgą: „Jeśli Bóg jest, to tylko dlatego, że jest w księdze. [...] Świat istnieje, bo istnieje księga; istnieć bowiem to wzrastać razem ze swoim imieniem”<sup>24</sup>. W tej perspektywie wszelkie istnienie (ludzkie i boskie) ma znakowy charakter. Istnieje to tylko, co posiada imię i tylko poprzez swoje imię może być doświadczane. Jak stwierdził w komentarzu do *Księgi pytań* Jacques Derrida, „dla Jabès’a księga nie istnieje w świecie, lecz świat w księdze. [...] Być to znaczy być-w-księdze”<sup>25</sup>. Schulz nie idzie tak daleko: Księga pozostaje dla niego Absolutem, który istnieje poza tekstem, czymś w swej istocie nie-znakowym i przez to nienazywalnym. Jednocześnie jednak, ponieważ istnieje tylko to, co nazwane, Księga przypomina niedosiężny, umykający horyzont, a poszukiwanie Jej zmienia się w błądzenie.

Metafora Księgi, kluczowa dla całego dzieła Schulza, ujawnia metafizyczną, logocentryczną przesłankę: książka-pismo odnosi się do pozaczasowej obecności, prawdy absolutnej, logosu – do Księgi Natury, Boskiego Pisma, Prawdy Duszy. Księga to najbardziej pojemny *signifiant*, konfiguracja czystych elementów znaczących, znak, który znaczy wszystko. Jak pisze Krzysztof Stala, modernistyczna literatura

[...] zawraca w coraz to węższych zakolach ku samej sobie, budując coraz wyższy mur, oddzielający ją od świata, rzeczywistości z jednej strony, a od idei, wartości, pojęcia – z drugiej. Nie przestaje jednak tęsknić za nimi – otwarcie zawarte jest prze-

*i w pięćdziesięciolecie śmierci*”, *Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 8–10 czerwca 1992*, red. J. Jarzębski, Kraków 1994, s. 50.

<sup>22</sup> E. Levinas, *Cztery dialogi talmudyczne*, przeł. E. Burska, Kraków 1995, s. 10–11.

<sup>23</sup> E. Levinas, *Milować Torę nad Boga* [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 152–153.

<sup>24</sup> E. Jabès, *Księga pytań*, posłowie, J. Derrida, przeł. A. Wodnicki, Kraków 2004, s. 36.

<sup>25</sup> J. Derrida, *Edmond Jabès i pytania księgi* [w:] E. Jabès, *Księga pytań*, s. 221–222.



cież w samym symbolu, który kieruje się i wrywa w stronę idei – pojęciowej i abstrakcyjnej, niewyraźnej, ale wyrażanej, utęsknionej pełni: Słowa, Księgi, Mitu<sup>26</sup>.

Według Stali dzieło Schulza wyrasta z rozziwu między potrzebą nazwania świata a dążeniem literatury do autonomiczności. Jego słowo wydaje się zawieszona „między tworzeniem *baniek mydlanych* z nadbudowanych metafor, z fantazmatycznych obrazów, a próbami dojścia do sedna, do istoty rzeczy, do dna rzeczywistości”<sup>27</sup>, czyli pomiędzy ukrytą ideą, mitem, archetypem, *signifié* – a powierzchnią: obrazem, zjawiskiem, literą. Ezoteryczne głębie jednak raz za razem okazują się powierzchnią („w kolejnych przekrojach świata nie znajdujemy nic więcej ponad to, co ukazuje nam jego zewnętrzna twarz”<sup>28</sup>). Stala zwraca uwagę na dwustronną, paradoksalną zależność między wyjściową przesłanką a samą metodą:

Pełnia świata zdaje się być gwarantowana przez jego pusty środek. Tylko *wypadnięcie* środka – utrata Księgi, porażka Króla, odejście Ojca – umożliwia twórcze widzenie i doświadczanie świata. Tylko dlatego, że staramy się zastąpić nieistniejące – marzenie o Pełni, o Księdze, o Ojcu – możliwa jest reprezentacja: przedstawianie, uobecnianie<sup>29</sup>.

Tylko inicjalny brak, wyjściowa nieobecność absolutnego sensu, umożliwiają istnienie reprezentacji. Osiągnięcie pełni sensu, ostatecznego *signifié*, wymagałoby zniesienia mediacji, uśmiercenia reprezentacji jako gry *signifiants*. U Schulza ponawiany ruch w głąb sugeruje klasyczny idealizm, ale tekstowe uwikłania wypaczają ten obraz. Stala opisuje specyfikę Schulzowskiej reprezentacji jako zastępowanie relacji mimetycznych relacjami intertekstualnymi (odczytuje np. „Wiosnę” jako płomienny antymimetyczny manifest, opowiadający się za absolutną wolnością twórczą, pojmowaną jako nieskończona dysseminacja). W prozie tej odbywa się bezustanny ruch skupiania i rozpraszania sensu:

[...] słowo *rozwiązuje się*, zaczyna grę z innymi słowami, przechwytuje i wypuszcza obrazy, mnoży się i pełni, rozpraszając sens. To tu zaczynają panować prawa *etyki bytu słownego*; język rozpoznaje siebie w swej gęstości i nieprzejrzystości. Ten ruch, ta gra rozpraszania języka dochodzi jednak do kresu, zaczyna stopniowo organizować się i zastygać, tworząc nową, nadbudowaną rzeczywistość. Słowa znowu przywierają do swych znaczeń, szukają nowej rzeczywistości, zaszczepiają na sobie inną realność – realność poetyckiej dosłowności, zmateriaлизованej metafory<sup>30</sup>.

Techniki wymierzone przeciwko ideologii odniesienia (metaforyzacja, zabawy z czasem, ikonizacja przedstawienia) ukazują ostatecznie swój po-

<sup>26</sup> K. Stala, *Na marginesach rzeczywistości. Paradoksy przedstawiania w twórczości B. Schulza*, Warszawa 1995, s. 39.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 81–82.

zytywny, kreacyjny aspekt (metafory materializują się i tworzą „nową rzeczywistość”). Ontologicznymi konsekwencjami takiej praktyki przedstawieniowej są rozchwianie przedustawnej prawdy przedstawianego świata i jego defamiliaryzacja.

Ciekawe i oryginalne ujęcie Stali pokrywa się do pewnego momentu z tym zaproponowanym przeze mnie. Poszukiwaniu realności towarzyszy jak cień poczucie, że świat jest zrobiony ze słów. Stala dostrzega w postawie Schulza pogodną zgodę na niezróżnicowany obraz świata; Schulzowski narrator, jak pisze, przypomina króla Midasa, gdyż „pod dotknięciem słowa-metafory rzeczy i zjawiska zaczynają złościć się sensem, promieniować znaczeniem”<sup>31</sup>. Zdaje się przy tym zapominać, że niezwyklej dar był dla króla Midasa źródłem niekończących się udręk, gdyż nie pozwalał dotknąć żadnej rzeczy ani nasycić się. Stala twierdzi, że w prozie Schulza unieważniony zostaje podział na wewnętrzny, prawdziwy, ukryty sens i bezsensowną, zewnętrzną rzeczywistość, gdyż wszystko istnieje dzięki sensowi – źródłowej różni<sup>32</sup>. Tym samym podważona zostaje dualistyczna wizja świata, zakładająca istnienie tamtej strony dyskursu (realności). Myślenie dualistyczne opiera się na milczącym założeniu, że między światem a naszą wiedzą o nim, między rzeczami a słowami zachodzi różnica, czyli że istnieją przedmioty różne od języka. Tymczasem jasne rozróżnienie między językiem a rzeczywistością jest niemożliwe, gdyż formę naszego poznania określają fundujące je pojęcia. Schulz, jak sądzę, sytuowałby się po stronie klasycznego, dualistycznego relatywizmu, który nie dosięga samego świata, lecz jedynie jego błędnych (lub fikcyjnych) konceptualizacji<sup>33</sup>, i nie ustaje w wysiłkach przezwyciężenia swojej poznawczej słabości.

Innymi słowy, Schulz znajduje się, podobnie jak inni moderniści, na pograniczu i w bezustannym ruchu: pomiędzy dążeniem do uczestniczącego w uniwersalnym Sensie Słowa a przekonaniem o arbitralności znaków językowych; pomiędzy pragnieniem nazwania nienazywalnego a świadomością, że istnieje tylko to, co nazwane; między wizją literatury jako szyfru zewnętrznej wobec niego Tajemnicy a przecuciem, że to sama literatura stwarza pozory tajemnicy. Schulz dąży ku niewyraźalnemu, ale zarazem podkreśla, iż „nienazwane nie istnieje dla nas”. Stawia metafizyczne pytania, jednocześnie utożsamiając filozofię z filologią. Dąży do Całości, Pełni, Jedni, a natrafia na dialektykę fragmentów i grę różnic. Poszukuje pierwotnego mitu, ulegając jednocześnie pokusie tworzenia jego apokryficznych wersji. Rekonstruuje prawdziwą przedślońną kosmogonię, dostrzegając w swoim działaniu aspekt konstrukcyjny. Bohater Schulza czyta świat niczym tekst, doszukując się w nim ostatecznego Sensu. Tekst świata okazuje się apokryfem, który tyleż ma udział w świętości, co przekłamuje ją. Przypomina Księgę z Kells, ten średniowieczny manuskrypt, który zainspirował Joyce’a – dziwne iluminacje, tajemne esy-

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 158.

<sup>32</sup> K. Stala, *Przestrzeń metafizyki, przestrzeń języka. Schulzowskie „mateczniki sensu”*, „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 1, s. 91.

<sup>33</sup> J. Mitterer, *Tamta strona filozofii*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996, s. 3–29.

floresy tworzą labirynt znaków nieomal uniemożliwiający lekturę<sup>34</sup>. Mimo to, pragnienie odcyfrowania jego sensu nakazuje przedzierać się przez ten gąszcz znaków w poszukiwaniu drogowskazów.

Jak pisze Lachmann, „Praksięga, oryginał, stała się, po opuszczeniu pracsceny, określonej w opowiadaniu *Księga*, jako pozbawiona matki trójca ojca, syna i księgi, nierozpoznawalna wśród symulaków”<sup>35</sup>. Co więcej – i ona sama zaczęła przypominać produkt symulacji. Poszukiwaniu tytułowej Księgi towarzyszy jak cień przypuszczenie, że może Ona nie istnieje, że jest efektem pracy fantazji i języka. W świetle tego przypuszczenia głębia okazuje się złudzeniem optycznym, a mit – jedną z wielu oderwanych, ułamkowych opowieści; wychodzi na jaw sceptyczna podszewka metafizycznego projektu. Wszędzie bowiem Schulzowskiemu człowiekowi-poszukiwaczowi Sensu towarzyszy ów ironiczny stwór, zamieszkujący rumowisko kultury, który mówi, że Księga istnieje tylko w *Księdze*, że nie ma wiosny poza *Wiosną*, że „Jesień” nigdy nie strząśnie z siebie cudzysłowu, a Sanatorium pod Klepsydrą wznie­siono z dwudziestu czterech liter alfabetu.

#### THE BOOK AND „THE BOOK”

This article analyses one of Schulz’s most famous stories which is based on an ancient symbol of the Book. The Book can be understood as the reflection of an archaic myth or as a dream about the state of *androgynie*, a sign of the lost childhood and a metaphor of the Saint Spirit. The protagonist rejects the Bible as a false source of the revelation and finds the illumination in an old newspaper. A journalist rhetoric overlaps the biblical stylization; the contrast between them shows that every style is inadequate. The illumination cannot find its expression, its hidden sense is lost. The protagonist discovers that the essence of the human condition is the infinite journey between the signs.

The article presents multiple interpretations of the story but its aim remains on at developing a relatively new one. The Book symbolizes the absence of the Absolute. Dispersed in a process of verbalisation, the Absolute vanishes between multiple languages. The elusive Ultimate Sense turns into myth. This is a very modernist trait of Schulz’s literature. His inquiries for a Hidden Rule appear futile yet he continues searching for it. He wants to reach the truth of Logos but instead finds himself imprisoned in the mumble of countless stories.

<sup>34</sup> Księgę z Kells, a także projekt Księgi Mallarmégo przywołuje E. Wróblewska: *Wtóra Księga Rodzaju Brunona Schulza*, „Prace Polonistyczne”, ser. 36, Łódź 1980, s. 112–114.

<sup>35</sup> R. Lachmann, *Demiurg i jego fantazmaty...*, s. 118.