

Cyfralizacja pisanstwa i ogólnie pochodząca.

Pieknie i naturalnie na miejscu specjalności i sytuacji

Widoczność, asces, duchowość i życie. Zachowanie

Św. i Karmel, Ziemstwo i chętność. Popede i mienie

Estymacja i wybitny 56 Pascal, Niepokoje i ogólnie wspaniałe

Niemiecki metafizyczny - Język europejski i język grecki

Abstrakcyjność, pochodność, pisanie swie, wspaniałe, str. 58.

głębokość i formuły. Mniej - więcej Fakt a pozostawienie

Przenosić swoje życie i życie. Język intelektualny i estetyka.

Ugryzienie pod jedną z tych formułek. Wspaniałe i Wspaniałe

u greckich 60. Wspaniałe i Wspaniałe i greckich. Estymacja.

Uwaga:

Zachowanie wspaniałego ducha - pisanie nowego

człowieka, pochodzącego, estetyka. Estymacja i wspaniałość

postawienia greckiego. Bethoven i Fauré. Wspaniałe

Postać, estetyka postawienia, wspaniałość, wspaniałość

mojej postawienia. Wspaniałość i wspaniałość. Wspaniałe

Wspaniałe. Wspaniałość - Wspaniałość

Wspaniałość i wspaniałość wspaniałość Wspaniałość.

69.

[inicjacje schulzowskie]

# Jakub Orzeszek: „Niepokój, groza wieczności”. Taine czytany przez Schulza (próba lektury równoległej)

## Pokraczne *non omnis moriar*

Krótką notatka, o której zamierzam mówić, została sporządzona przez Schulza na podstawie drugiego tomu *Filozofii sztuki* Hippolyte’a Taine’a<sup>1</sup>. Ocalała przypadkiem – jak wiele innych pamiątek po pisarzu. W dniu jego śmierci książka (a między jej stronami ów niepozorny, zapomniany rękopis) znajdowała się akurat u Mariana Jachimowicza, przyjaźniącego się z autorem *Sklepów cynamonowych* poety, który mieszkał wówczas w sąsiednim Borysławiu<sup>2</sup>. Notatkę odkryto w zbiorach Jachimowicza dopiero po pięćdziesięciu latach (już w Wałbrzychu, gdzie po wojnie zamieszkał Jachimowicz), przy okazji gromadzenia materiałów do wystawy „Bruno Schulz. Ad memoriam”, przygotowanej w 1992 roku przez Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie. Wkrótce – opatrzona związłym komentarzem Jerzego Jarzębskiego – ukazała się po raz pierwszy w druku<sup>3</sup>.

niepozorny  
rękopis

- 1 H. Taine, *Filozofia sztuki*, przeł. A. Sygietyński, t. 1–2, Lwów 1911. W podanych dalej cytatach fleksję i ortografię uwspółcześniłem według najnowszego wydania: Gdańsk 2010.
- 2 Schulz pożyczył swój egzemplarz Jachimowiczowi jeszcze tego samego roku (1942). O życiu towarzyskim artystów i ludzi kultury zamieszkałych w okolicach Drohobycza przed wojną i w trakcie okupacji zob. wspomnienie Mariana Jachimowicza pt. *Borysław – zagłębie poetyckie*, „Twórczość” 1958, nr 4.
- 3 J. Jarzębski, *Notatka „Cywilizacje pierwotne i cyw.[ilizacje] pochodne”*, w: *Bruno Schulz 1892–1942. Katalog-pamiętnik wystawy „Bruno Schulz. Ad memoriam” w Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie*, pod red. W. Chmurzyńskiego, Warszawa 1995, s. 150–151.

Cywilizacje pierwotne i cyw. pochodne.

Pełnia i naturalność na miejsce specjalności i sztuczności

transkrypcja

Średniowiecze, asceza, duchowość wyłączna. Z a s w i a t o w o ś ć  
Dante i Homer. Z i e m s k o ś ć i d o c z e s n o ś ć. Pojęcie śmierci.  
Sokrates, odczytać 56 Pascal. Niepokój, groza wieczności.

Uczucie metafizyczne. Języki europejskie i język grecki.

Abstrakcyjność, pochodność, przenośność naszego języka. str. 58  
gotowe zwroty i formuły. Mniej-więcej. F a k t y a pojęcia ze-  
spolone.

Przenośnie jasne, żywe i ważne. Język inteligenta i chłopa.

U Greków jest jeden język powszechny. Korzenie zmysłowości bliż-  
sze u Greków. 60, W y k s z t a ł c e n i e i wychowanie dzisiejsze a Greków.  
Erudycja.

W sztuce:

Zachwianie równowagi duchowej – przerost nerwów.

Ciekawość, podniecenie, ambicje. Ekspansja, manieryczność  
przełamanie granic. Bethoven [sic], Faust. Wyrafinowanie

Balzac: groteska przedziałów, monomanja, nadmierny rozwój jed-  
nej cechy. Prostota sztuki greckiej.: Sofokles – Szekspir. Nieefektywność  
– młdość.

R z e ź b a wyrazem centralnego znaczenia c i a ł a.

69.

Te lapidarne zapiski (ołówkiem na kartce o wymiarach 21 × 17,2 cm),  
powstałe najpewniej przed wybuchem II wojny światowej<sup>4</sup>, są jedynym  
znanym (a przynajmniej opublikowanym) śladem, który pokazuje Schulza  
bezpośrednio w sytuacji czytania. Nieco inaczej więc niż świadectwa  
lektur zachowane w jego szkicach krytycznych czy listach. Notatka  
z *Filozofii sztuki* jest wolna od wszystkiego tego, co zazwyczaj tworzy  
literaturę. Nie ma przecież stylu ani przemyślanej kompozycji, która  
regulowałaby odbiór. Raczej nie służy autokreacji ani ekspresywności.  
Nie jest perswazyjna, w ogóle nie uwzględnia czytelnika. Nawet jeśli  
uznać ją za schemat jakiegoś wystąpienia, jak proponuje Jerzy Jarzębski  
(wyraz: „odczytać”), to i tak sama w sobie nadal pozostaje głównie surow-

pisarz  
w sytuacji  
czytania

4 Przyjmuje się, że w latach trzydziestych (zob. J. Jarzębski, op. cit., s. 151). Na pewno nie przed 1911 (rok wydania książki) ani po 1942 (rok śmierci Schulza).

cem, załącznikiem właściwego tekstu, który mógł się rozwinąć i trafić do prawdopodobnych słuchaczy dopiero w formie wykładu. Przeznaczona była zapewne tylko dla autora, Brunona Schulza, i pełniła funkcję użytkowego szpargału. Do historii literatury przedostała się tylnymi drzwiami – dla zapodziających karteczek.

Czym jest zatem dla nas, osób postronnych? Jakie nadać jej znaczenie? Czy cokolwiek mówi o drohobyckim artyście i jego dziele? Czy może posłużyć za wiarygodny fundament interpretacji? Chętnie zobaczyłbym w niej nielegalny skrawek Schulzowskiej Księgi<sup>5</sup>, jeden z jej nieoficjalnych, rozproszonych po świecie fragmentów. A przy tym jakąś najdrobniejszą wśród schulzianów reprezentację toposu *non omnis moriar*. Pokraczna (i wzruszająca) moc świstka papieru, który wydobywa chwilę z absolutnego milczenia i raz jeszcze po latach daje o niej niedokończony świadek. Przedziwna apologia bezdomnego zdarzenia. Oto więc wiemy, mamy pewność, że Schulz czytał kiedyś drugi tom polskiego wydania rozprawy Hippolyte’a Taine’a w tłumaczeniu Antoniego Sygietyńskiego. Wskazówki wszystkich zegarów świata obracały się, gdy przepisywał poszczególne hasła z *Filozofii sztuki* na kartkę. Dzień ów niezawodnie opatrzony był w kalendarzu datą (podobnie jak dzień, w którym piszę te słowa) i nigdy się już nie powtórzył. Czy można stwierdzić coś poza tym? To chyba już całkiem sporo<sup>6</sup>.

Początek mojego tekstu wziął się tyleż z potrzeby dowodzenia, co z ciekawości wyobraźni. Może jeszcze z tęsknoty za jakimś idealnym spotkaniem w obrębie jednej lektury, na przekór oczywistym i nieprzekraczalnym granicom. Dlatego świadomie rezygnuję z formy zobiektywizowanego wywodu. Właściwsza i pod różnymi względami bardziej uczciwa wydaje mi się teraz strategia niepewności, zadawania pytań, wmyślenia się w prawdopodobieństwo poszczególnych znaczeń. Na biurku przede mną leży kserokopia notatki Schulza. Czytam ją, punkt po punkcie, na zmianę z odpowiednimi ustępami *Filozofii sztuki*. Jest jak schematyczna mapa myśli. Każde hasło odsyła dalej i jakby rozwidła się w głąb. Desygnuje rozległe obszary. Zachęca, aby podjąć ryzyko i powtórzyć wędrówkę śladami autora. A przynajmniej spróbować zatrzymać się w wybranych miejscach.

moc świstka  
papieru

5 Małgorzata Kitowska-Łysiak, umieszczając notatkę w opracowanym przez siebie tomie utworów krytycznych Schulza, nie zawahała się uznać jej za „najbardziej fragmentaryczne z dzieł pisarza, a jednocześnie za rodzaj *post scriptum* [...] do pełnego (czytaj: znanego nam dzisiaj) Schulzowskiego *œuvre*”. Zob. M. Kitowska-Łysiak, *Posłowie*, w: B. Schulz, *Szkice krytyczne*, oprac. M. Kitowska-Łysiak, Lublin 2000, s. 133.

6 Nie biorę oczywiście pod uwagę analizy tekstologicznej rękopisu, która przed specjalistami być może odsłoniłaby inne znaczenia. Zainteresowanych pisaniem (*écriture*) Schulza odsyłam do eseju Stanisława Rośka *Jak pisał Bruno Schulz? Domysły na podstawie sześciu stron rękopisu jednego opowiadania*, „Schulz/Forum” 4, Gdańsk 2014.

## „Cywilizacje pierwotne i cyw. pochodne”

hipoteza  
wpływu  
oddalona

Być może Schulz odnalazł w książce Hippolyte’a Taine’a inspirację do sformułowania niektórych własnych hipotez filozoficznych. Trudno (i chyba nie ma to dzisiaj większego sensu) wyciągać jakiegokolwiek twarde wnioski o domniemanych wpływach francuskiego myśliciela na twórcę *Xięgi bałwochwalczej*. Treść *Filozofii sztuki* jednak musiała wydać się Schulzowi interesująca i do pewnego stopnia bliska intelektualnie (choćby jako zewnętrzne poparcie wcześniejszych pomysłów). Fragmenty, których niepełne streszczenie znajduje się w notatce (część IV: *Rzeźba w Grecji*, rozdział II: Doba, paragrafy II–III na stronach 51–71), dotyczą ogólnego porównania kultury antycznych Greków oraz ich sposobu bycia i doświadczania z modelem panującym w Europie nowożytnej. „Jest to miejsce – pisze Jerzy Jarzębski – w którym autor książki pokazuje drogę rozwoju kultury jako proces postępującej komplikacji, zanikania pierwotnej prostoty i organiczności języka, obyczaju, strojów, budownictwa itd.”<sup>7</sup> Jak przekonuje Taine, cywilizacja współczesna (we Francji *Filozofia sztuki* ukazała się w 1865 roku), wtórna i labiryntowa wobec starożytnej, ugięła się coraz bardziej pod ciężarem swoich wytworów, pogrążyła się w jałowym nadmiarze pojęć i sztuczności postaw nagromadzonych przez dwadzieścia wieków rozwoju. Sugestywnie opowiadają o tym przesileniu metafory, którymi myśliciel chętnie posługuje się w toku wywodu.

Jedną z bardziej obrazowych pokazuje człowieka (uczonego, humanistę) zamkniętego w ogromnej bibliotece „o trzech milionach tomów”, zatapiającego się w nieskończonych „studiach klasycznych i studiach specjalnych”, aby opanować zaledwie podstawowy kanon wiedzy i erudycji<sup>8</sup>. Tej chorobliwej wizji przeciwstawia Taine proporcjonalne i atletyczne ciało ludzkie, stanowiące temat antycznej rzeźby, sylwetkę Greka prowadzącego swobodne dociekania filozoficzne na ulicach i w miejskiej łaźni, w przerwach między zajęciami gimnastycznymi i podczas uczy<sup>9</sup>. Słowem, kultura opisana przez Taine’a raczej przytłacza i nieuchronnie oddala się od jakiegoś macierzystego źródła. W każdym razie nie stabilizuje dalszego rozwoju gatunku, prowokuje do obierania postaw radykalnych, napiera w którąś ze stron, skłania do zachwiania równowagi duchowej: „Dziś przeładowanie głowy ludzkiej, wielość i sprzeczność doktryn, nadmiar życia mózgowego, zwyczaje sedentaryjne, tryb sztuczny i podniecenie gorączkowe stolic podniosły niesłychanie działalność nerwową, dopro-

7 J. Jarzębski, op.cit., s. 151.

8 H. Taine, op.cit., s. 62.

9 Ibidem, s. 61.

wadziły do przesady potrzebę wrażeń silnych i świeżych, rozwinęły smutki utajone, pragnienia nieokreślone, żądze bezgraniczne”.

Człowiek nowego typu, inaczej niż zrównoważony fizycznie i duchowo („bliższy życiu naturalnemu”) Grek, jest więc „mózgiem nadzwyczajnym, duszą niezmierną, dla której członki są tylko przydatkami, a zmysły sługami, nienasycony w swojej ciekawości i w swoich pokuszeniach, wciąż zabiegającym i podbijającym, z drzeniami i wybuchami, które psują harmonię jego budowy zwierzęcej i rujnują podporę cielesną, ciągłym we wszystkich kierunkach, aż na krańce świata rzeczywistego i do głębin świata urojonego, to upojonym, to znów przygniecionym niezmiernością swoich nabytków i swojego dzieła, uganiającym się za niemożliwością lub zepchniętym do rzemiosła, rzuconym w marzenie bolesne, natężone i wspaniałe, jak Beethoven, Heine i *Faust* Goethego, lub zamieszkałym w ciasnej przegródce społecznej i spaczonym całkiem na jedną stronę przez specjalność i monomanię, jak osobistości Balzaca”<sup>10</sup>.

Rozstrojenie, o którym pisze Taine, objawia się zwłaszcza w nerwowości sztuki, w zamiłowaniu do estetyki brzydoty i groteski, w poszukiwaniu „nowych efektów, barw, fizjonomii i widoków, akcentów, które za jakąkolwiek bądź cenę”, niepokoju, urazu albo śmieszności, zdołają pobudzić „smak stępiony, pogwałcony, przyzwyczajony do likierów mocnych”<sup>11</sup>. Zachwianie i nieefektywność zobaczyć można również w nowożytnym słowniku filozoficznym i naukowym. Większość języków europejskich przepelniona jest zapożyczeniami z greki czy łaciny (nasze języki są jak „gmachy zbudowane ze szczątków starożytnych budowli”), czego na ogół nie jesteśmy dostatecznie świadomi, dlatego ważne pojęcia stosujemy bez zrozumienia: „Bierzemy je gotowe już i posprzęgane; powtarzamy je przez rutynę; używamy ich nie mierząc wartości i nie wnikając w odcienie; wypowiadamy tylko mniej więcej to, co chcemy powiedzieć”<sup>12</sup>.

Jerzy Jarzębski dostrzega tu podobieństwo do Schulzowskiego wywodu z *Mityzacji rzeczywistości*: „Zapominamy o tym, operując potocznym słowem, że są to fragmenty dawnych i wiecznych historyj, że budujemy, jak barbarzyńcy, nasze domy z ułamków rzeźb i posągów bogów”<sup>13</sup>, oraz do niektórych założeń wtórej demiurgii z *Traktatu o manekinach*. Myślę, że całościowy wydźwięk książki Taine’a mógłby też, przynajmniej w jakimś stopniu, przypominać atmosferę cywilizacyjnego schyłku z poszcze-

Taine c.d.

a jednak podobieństwo!

10 Ibidem, s. 64.

11 Ibidem.

12 Ibidem.

13 B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, w: idem, *Opowiadania, wybór esejów i listów*, oprac. J. Jarzębski, Wrocław 1989, s. 366.

gólnych opowiadań Schulza. Nie chcę jednak przyglądać się bliżej żadnemu z wymienionych wątków (choć z pewnością wszystkie zasługują na osobne zastanowienie). Doszliśmy do rozwidlenia, na którym wybieram inną ścieżkę. Interesuje mnie zatem głównie pierwsza część notatki, parę linijek ułożonych wokół czegoś, co Schulz określił za Taine'em jako: „Pojęcie śmierci”.

### Cień gotyckiej katedry

To następny ważny temat (oprócz rozważań o sztuce i języku) podejmowany w opracowanych przez Schulza rozdziałach książki. Porównując stosunek do śmierci u starożytnych Greków i Europejczyków oraz analizując ich wyobrażenia o zaświatach, Hippolyte Taine konsekwentnie dopełnia swoje antropologiczne diagnozy. Najkrócej można chyba powiedzieć, że różnica, na której tworzy opozycję, polega tu na nadmiernym (i wyraźnie fobicznym) przywiązaniu społeczeństw późniejszych do idei wieczności. Otóż człowiek greckiego usposobienia, zdaniem autora *Filozofii sztuki*, na wskroś racjonalny, mocno osadzony we właściwym sobie środowisku i zaznajomiony z nieodwołalnymi prawami, które w nim obowiązują („to M o j r a, A j s a, H e j m a r m e n e, czyli, innymi słowy, los każdemu odmierzony”<sup>14</sup>), nie buntuje się przeciwko swojej kondycji, lecz afirmuje życie w całości. Świadom nieuchronności śmierci, nie rezygnuje ze szczęścia ziemskiego, ale tym silniej jeszcze ustanawia świat doczesny najwyższym dobrem. Nie ma „wcale poczucia tego wszechświata bezgranicznego, w którym ród, naród, wszelka istota określona, choćby największa, jest tylko chwilą i punktem”<sup>15</sup>. Jego żądze, zachwyty i cierpienia zamykają się w „kręgu widzialnym”. Naprawdę drogi jest mu tylko świat zmysłowy, „ten, któremu słońce przyświeca”, dostępny naturalnemu doświadczeniu. O nim przede wszystkim śpiewa grecka poezja, opowiada mit i naucza religia. Natomiast „z a - ś w i a t jest siedzibą nieokreślonych czczych cieniów”, czymś nieefektywnym, zredukowanym. Ubogim odbiciem rzeczywistości<sup>16</sup>.

Zupełnie inaczej wygląda to u cywilizacji wstępujących, które znalazły się pod wpływem chrześcijaństwa. Zdaniem Taine'a na drodze rozwoju nastąpiło symetryczne zaprzeczenie greckiego sposobu myślenia: „Życie teraźniejsze jest tylko wygnaniem; zwróćmy nasze spojrzenia ku ojczyźnie niebieskiej”<sup>17</sup>. Nowa wrażliwość religijna skierowana więc została ra-

świadom  
nieuchronności  
śmierci

14 H. Taine, op.cit., s. 21.

15 Ibidem.

16 Ibidem, s. 54.

17 Ibidem, s. 52.

czej na zewnątrz. Wyrosła jeśli nie z jakiejś ogólnej kontestacji świata do-  
 różnego (i człowieczeństwa w jego obrębie), to w każdym razie z tęskno-  
 ty za wymiarem transcendentnym: „Nasz grunt naturalny jest pełen wad;  
 powściągnijmy wszystkie nasze skłonności naturalne i umartwiajmy na-  
 sze ciało. Doświadczenie zmysłów i rozumowania uczonych są niedosta-  
 teczne i zwodnicze; weźmy sobie za pochodnię objawienie, wiarę, nad-  
 przyrodzone światło boskie. Pokutą, zaparciem się siebie, rozmyślaniem,  
 rozwijajmy w sobie człowieka duchowego, i niech życie nasze będzie na-  
 miętnym oczekiwaniem wyzwolenia, ciągłym powściągnięciem naszej woli,  
 nieustannym wzdychaniem do Boga, myślą o miłości najwyższej, nagra-  
 dzaną niekiedy uniesieniem i widzeniem zaświatu”<sup>18</sup>.

Za główny rys takiego chrześcijaństwa uznaje Taine zapatrzenie  
 w śmierć i życie pozagrobowe, jedyne prawdziwe i wieczne. Jest to jed-  
 nak system pełen paradoksów, wymagający od człowieka wiary w rze-  
 czy potężne i oszałamiające, skrojone ponad jego siły i zdolności po-  
 znawcze. „Chryścianizm – ocenia surowo filozof – można przyrównać  
 do skurczu gwałtownego, który zgiął pierwotną postać duszy ludzkiej”<sup>19</sup>.  
 Na miejsce swobody wprowadził rygor dogmatów i świadomość grze-  
 chu, rozbudził niepokój związany ze zbawieniem albo potępieniem du-  
 szy. Wszystko zaś, co w imaginariu Greków odnajdywało intuicyjnie  
 miarę i formę, wyolbrzymił, oddalił, uczynił niezmiernie pięknym i strasz-  
 nym. Autor *Filozofii sztuki* widzi zresztą chrześcijaństwo zgodnie z se-  
 kularyzacyjnym ruchem swojej epoki (choć w obliczu krytyki,  
 w jakim znalazła się religia w XIX wieku, niewielki ustęp jego książki  
 i tak zdaje się neutralny). Symbolem jego mrocznego despotyzmu i prze-  
 ogromnienia jest gotycka katedra, która musi „utrzymywać u swoich  
 stóp” kolonię murarzy, zajętych wyłącznie naprawianiem jej ustawicz-  
 nej ruiny<sup>20</sup>.

chrześcijaństwo  
 jako skurcz

## Dygresja empiryczna: groby w Atenach

Zobaczyłem je w Narodowym Muzeum Archeologicznym w Atenach.  
 Między elegijnymi stelami (te wszystkie postacie zatrzymane w szczęśli-  
 wej godzinie, podczas codziennych rytuałów: gier, zawodów, rozmów  
 z przyjaciółmi) były dwa posągi, które na dłużej przykuły moją uwagę.  
 Pomyślałem, że zrobione są z ciemnego smutku. Pierwszy (z końca V wie-  
 ku p.n.e.) przedstawiał matkę i córkę żegnające się skromnym uściskiem  
 dłoni. Pozór tego opanowania, jak mi się zdawało, zniknął jednak całko-

dwa  
 posągi

18 Ibidem.

19 Ibidem.

20 Ibidem, s. 41.

„Tu leży  
Aristylla...”

wicie pod wpływem inskrypcji. Było w niej ciche, ale gorzkie wyznanie bólu, coś jakby wykuty w marmurze płacz, nagle ściśnięcie krtani: „Tu leży Aristylla, dziecko Aristona i Rhodilli; jakże dobra byłaś, kochana córko!”<sup>21</sup>. Drugi (z początku IV wieku p.n.e.) był już samym krzykiem. Niemowlę wyciąga ręce do umarłej matki. Palce lewej dłoni dziecka zastygają zaledwie o włos od matczynego ramienia, ale go nie dosięgają.

### Sokrates – Pascal

śmierć cudną  
wygraną

Dlatego zamiast mówić o uniwersalnym stosunku do śmierci wśród całych społeczeństw, może lepiej powołać się na konkretne głosy, na których Taine opiera swoje rozważania. A zatem: Sokrates i Pascal, przez autora wprowadzeni jako symboliczni patroni antyku i nowoczesności. Wypowiedź pierwszego z nich możemy precyzyjnie zlokalizować – to urywek z Platonskiej *Obrony Sokratesa*, chętnie cytowany przez Taine’a, w którym słynny Ateńczyk podsumowuje wydany na siebie wyrok w następujących słowach: „Umrzeć jest to jedno z dwojga: albo stać się niczym i nie posiadać po śmierci żadnej o niczym wiadomości, albo też, zgodnie z tym, co ludzie mówią, śmierć sprowadza jakąś dla duszy przemianę, jest przesiedleniem się z tego miejsca na inne. Jeśli to jest zupełnie znieczulenie, coś podobnego do snu, podczas którego śpiącemu nie roi się nawet żadne marzenie senne, to śmierć cudną byłaby wygraną... Sądzę bowiem, że, jeśliby komu wypadło wybrać jedną noc taką, podczas której spał tak mocno, że mu się nawet żadne nie przyśniło widzenie, porównać potem z nocą tą inne noce i dni własnego życia, a wreszcie rozejrzeć się w nich i orzec, ile też dni i nocy w życiu swoim przeżył lepiej i przyjemniej od jednej tej nocy: sądzą, powtarzam, że nie tylko człowiek zwyczajny, lecz nawet sam wielki król perski doszedłby do wniosku, że w porównaniu z innymi dniami i nocami, noce takie na palcach policzyć może... Jeśli więc śmierć jest czymś podobnym, to według mnie, doprawdy, jest ona oczywistą wygraną; bo w takim razie cała wieczność, pokazuje się, jest niczym więcej, jak jedną tylko nocą. Jeśli zaś przeciwnie, śmierć jest niejako wędrówką stąd do innego miejsca, jeśli prawdą jest to, co mówią podania, że tam przebywają wszyscy zmarli, cóż nad to większym może być szczęściem, sędziowie?”<sup>22</sup>

21 Epitafium tłumaczę z muzealnego przekładu na angielski: „HERE LIES ARISTYLLA, CHILD OF ARISTON AND RHODILLA; HOW GOOD YOU WERE, DEAR DAUGHTER!”. Starogrecki oryginał wyryty w nagrobku wygląda tak: „ΕΝΘΑΔΕ ΑΡΙΣΤΥΛΛΑ ΚΕΙΤΑΙ / ΠΑΙΣ ΑΡΙΣΤΩΝΟΣ ΤΕ ΚΑΙ ΡΟΔΙΛΛΗΣ / ΣΩΦΡΩΝ ΓΩ ΘΥΓΑΤΕΡ”.

22 Przekładając cytaty z książki Taine’a, Sygietyński posługiwał się wydaniem *Obrony Sokratesa* w tłumaczeniu Adama Maszewskiego (red. H. Struve, Warszawa 1885), o czym informuje przypis na dole strony.

Tej próbie racjonalnego oswojenia śmierci przeciwstawia Taine parafrazę Pascala, który dwa tysiące lat później, „podejmując to samo pytanie i tę samą wątpliwość, nie widział dla niedowiarków innego oczekiwania, jedno «okropną alternatywę wiecznego unicestwienia lub wiecznego nieszczęścia»”<sup>23</sup>. Niewykluczone, że chodzi tutaj dokładnie o ten urywek *Myśli*<sup>24</sup>: „Mimo to wieczność istnieje; śmierć, która ma ją otworzyć i która im grozi w każdej chwili, ma ich nieuchronnie postawić w niedługim czasie w straszliwej konieczności wiekuiestej nicości albo wiekuiestego nieszczęścia; – i nie wiedzą, która z tych wieczności jest im na zawsze przygotowana!”<sup>25</sup>

Systematyczne porównanie obu filozofów musiałyby pewnie nieco złagodzić biegunowy charakter układu, w jakim ustawia ich Taine<sup>26</sup>. Ale autor *Filozofii sztuki* szukał w przywołanych tekstach właśnie tego, co skrajnie różne. Opisywał przepaście i zburzone mosty. Kluczowe wydaje się tu uwypuklenie przez Pascala możliwości wiecznego cierpienia po śmierci, czego w subtelnym wywodzie Sokratesa w ogóle nie ma. Pocieszenie zawarte w mowie ateńskiego mędrca (bo przecież jest to wystąpienie konsolacyjne<sup>27</sup>) zakłada coś zupełnie innego. Z jednej strony więc filozof usiłuje zakwestionować możliwość doświadczenia śmierci. Jawi się ona (a może raczej: nie jawi) jako całkowite wygaśnięcie świadomości i uczucia, absolutna nicość, noc pozbawiona snów. (Pod pewnymi względami podobnej argumentacji użyje w następnych wiekach Epikur, który w słynnym *Liście do Menoikeusa* spróbuje dowieść, że śmierci właściwie „nie ma”<sup>28</sup>). Z drugiej strony w prawdopodobieństwie dalszego życia w zaświatach Sokrates nie tylko widzi szansę ponownego spotkania z ukochanymi, ale też dostrzega – nie bez ironii chyba – jedyną okazję, aby osobiście poznać wspaniałych, na poły mitologicznych poprzedników: „na jakąż niejedną z was nie przysłałby cenę, by się tylko

...i wiecznym  
cierpieniem

**23** H. Taine, op.cit., s. 57.

**24** Tak wynikałoby z treści, ale jednoznacznego odniesienia bibliograficznego w książce nie podano. Popularny przekład Boya na język polski (z niezbędnymi aktualizacjami obowiązujący do dziś) ukazał się nakładem Księgarni św. Wojciecha dopiero w 1921 roku. Sygietyński tłumaczył prawdopodobnie wprost z francuskiego tekstu *Filozofii sztuki*.

**25** B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), oprac. J. Chevalier, Warszawa 2000, 334, s. 140.

**26** Gdyby umieścić postać Sokratesa w szerokim kontekście filozofii Platona. Sam Pascal określił ten związek dość apodyktycznie i lapidarnie, notując: „Platon, aby nastroić do chrześcijaństwa” (ibidem, 347, s. 152). Por. np. książkę Wernera Beierwaltesa *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty 2003.

**27** Choć pewnie można by się zastanawiać, czy Sokrates pociesza tu swoich uczniów znajdujących się w tłumie – czy może siebie samego przygotowuje do ostateczności.

**28** „A zatem śmierć, najstraszniejsza z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją”. Cyt. za: *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984, s. 645.

znaleźć w towarzystwie Orfeusza, Muzeosa, Hezyoda, Homera?...”<sup>29</sup>. W obu wypadkach śmierć traci rys horroru, staje się zdarzeniem obojętnym, może nawet w jakimś sensie pożądanym. W każdym razie – jeśli ufać Platonowi – tak przedstawić ją chciał Sokrates na trzydzieści dni przed wypiciem trucizny.

Natomiast surowa religijność Pascala, inspirowana duchem jansenizmu z Port-Royal, wyrasta jakby wprost z metafizycznego niepokoju. Lektura jego *Mysli* daje wyobrażenie człowieka wewnętrznie rozbitego, zawieszzonego gdzieś pomiędzy „dwoma otchłaniami, Nieskończonością i Nicością”<sup>30</sup>, pogrążonego w eschatologicznym lęku: „Wyobraźmy sobie gromadę ludzi w łańcuchach, skazanych na śmierć; co dzień kat morduje jednych w oczach drugich, przy czym ci, którzy zostają, widzą własną dolę w doli swoich bliźnich i spoglądając po sobie wzajem z boleścią a bez nadziei, czekają swojej godziny. Oto obraz doli ludzkiej”<sup>31</sup>.

Gdzie indziej Pascal pisze: „Nic nie jest tak ważne dla człowieka jak jego byt, nic nie jest dlań równie straszliwe jak wieczność”<sup>32</sup>. Groza wieczności to zatem strach przed piekielną męką albo absolutnym unicestwieniem. Ale równie obezwładniająca zdaje się tu sama idea bezkresu, który nie odpowiada na wołania jednostki: „Wiekuiста cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”<sup>33</sup>. Człowiek Pascala rozdarty jest więc także z tego powodu. Jego wiara wymaga ciągle jakiegoś heroicznego „podania się rozumowi”<sup>34</sup>, pokonywania wątpliwości, które jednak naturalnie i w sposób niepohamowany mnoży umysł. Musi on bezwarunkowo zaufać Bogu albo czeka go rozpacz: „Widzę przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie w innym punkcie całej wieczności, która mnie poprzedziła, i tej, która ma po mnie nastąpić. Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć; ale co mi najbardziej nieznanne, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć”<sup>35</sup>.

straszliwa  
wieczność

29 H. Taine, op.cit., s. 56.

30 B. Pascal, op.cit., 84, s. 53.

31 Ibidem, 341, s. 151.

32 Ibidem, 335, s. 146.

33 Ibidem, 91, s. 62.

34 Ibidem, 465, s. 205.

35 Ibidem, 196, s. 144.

## „Smutek pustkowi gwiazdnych”

Jerzy Jarzębski zwraca uwagę na szczególne zainteresowanie Schulza przemową Sokratesa (adnotacja: „odczytać 5 6” dotyczy strony, na której Taine cytuje dzieło Platona). Według krakowskiego literaturoznawcy autora *Sklepow cynamonowych* pociągała w niej właśnie możliwość odebrania śmierci charakteru „gilotyny przecinającej nić żywota, bezsensownej, przerażającej pustką, która pochłania umierającego”<sup>36</sup>. Sądzę, że to prawda. Pierwiastek autoterapeutyczny jest wyczuwalny zwłaszcza w opowiadaniach Schulza, tam na przykład, gdzie definitywna śmierć ojca unieważnia się dzięki przemianom i manipulacjom czasowym<sup>37</sup>. Do interpretacji zaproponowanej przez Jerzego Jarzębskiego chciałbym jednak dodać kilka przemyśleń. Moją czujność wzbudziło hasło, którym Schulz podsumowuje fragment notatki skoncentrowany na wywodzie o śmierci. A więc „Uczucie metafizyczne” zaraz po „Niepokój, groza wieczności”. Nie potrafię umieścić go jednoznacznie w *Filozofii sztuki*.

Być może autor *Sanatorium pod Klepsydrą* posłużył się takim sformułowaniem, aby streścić ów ogólny stan religijnego rozedrgania człowieka, o którym mówi Taine: „Dziś jeszcze rozterka trwa; u nas i dookoła nas są dwie moralności, dwa pojęcia natury i życia [...]”<sup>38</sup>, „Sokratejska” i „Pascalowska”. Ale niewykluczone też, że odnosił się do czegoś zewnętrznego, że „Uczucie metafizyczne” prowadziło poza ścisłą lekturę książki Taine’a. Dokąd? Moim zdaniem nie jest nieprawdopodobne, aby odsyłało wprost do Pascala, a konkretnie do tych wymków *Mysli*, w których podmiot, spoglądając w niebo, doświadcza nieskończoności wszechświata. Jeden taki fragment przed chwilą cytowałem. Jest ich oczywiście więcej: „Niechaj tedy człowiek przyjrzy się naturze w jej wzniosłym i pełnym majestacie, niech oddali wzrok od niskich przedmiotów, które go otaczają. Niech spojrzy na to olśniewające światło, niby lampa wiekuista oświecające wszechświat; niechaj Ziemia zda mu się jako punkcik w stosunku do rozległego kręgu, jaki ta gwiazda opisuje; i niech się zdumieje, że ów rozległy krąg jest jeno drobnym punkcikiem w porównaniu z tym, jaki obejmują gwiazdy toczące się na firmamencie”<sup>39</sup>.

uwagi J.J.

Dokąd?

36 J. Jarzębski, op.cit., s. 151.

37 Por. hasło *Śmierć* (2), w: *Słownik schulzowski*, red. W. Bolecki, J. Jarzębski, S. Rosiek, Gdańsk 2006, s. 380–381.

38 H. Taine, op.cit., s. 57.

39 B. Pascal, op.cit., 84, s. 51–52.

przestrzenie,  
które mnie  
nie znają

Kontemplacja miejsca, jakie człowiek zajmuje w kosmosie, prowadzi u Pascala do egzystencjalnego niepokoju, wytrąca z rutyny intelektualnej, uczuła na cień absurdu w codzienności: „Kiedy zważam krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy...”<sup>40</sup>

Dostrzegam tu pewne podobieństwo do Schulzowskiego sposobu przedstawiania nieboskłonu. Myślę choćby o wspaniałych opisach niezmiernie nocy, która we wstępie do *Wiosny* szturmuje przyczółki ludzkie: „Szlismy w mokrym świetle latarni, brzęczących w podmuchach wiatru, na przełaj przez wielki sklepiony plac rynku, samotni, przywaleni ogromem labiryntów powietrznych, zagubieni i zdeorientowani w pustych przestrzeniach atmosfery. [...] Smutek pustkowi gwiazdnych ciężył nad miastem, latarnie przetykały dołem noc wiązkami promieni, wiążąc je obojętnie od węzła do węzła. Pod tymi latarniami przechodnie zatrzymywali się po dwóch, po trzech w kręgu światła, które stwarzało dookoła nich przelotne złudzenie pokoju [...] – w nocy obojętnej i nieprzytulnej, rozpadającej się górą w nieregularne przestrzenie, w dzikie krajobrazy powietrzne, wystrzępione przez uderzenia wiatru, żalosne i bezdomne”<sup>41</sup>.

Ta bezkresna ciemność kosmiczna pojawia się zresztą u Schulza często i w różnych nastrojach. Niekiedy bywa agresywna i straszna, ściągając przechodniom twarze (niczym skorupy masek pośmiertnych)<sup>42</sup>. Innym razem jej groza staje się fascynująca i tajemnie piękna, niebezpieczna, ale uwodzicielska, erotyczna, jak w *Nocy lipcowej* czy w opowiadaniu *Sklepy cynamonowe*. Oszałamia, obezwładnia – i nie ma chyba w polskiej literaturze równie niesamowitych wariacji na temat nocnych otchłani. Trzeba jednak powiedzieć o wyraźnej granicy, poza którą kończy się ewentualne powinowactwo duchowe Pascala i drohobyckiego artysty. Otóż według pierwszego z nich uczucie metafizyczne – uczucie radykalnej dziwności i nikłości pojedynczego istnienia wobec tajemnicy wszechświata – podporządkowane jest ścisłemu celowi. Ma służyć zbawieniu. Powinno rozbudzić tęsknotę do stałości Absolutu, być najmocniejszym impulsem do zawierzenia potędze Boga, w którym „schożdzą się i jednoczą wszystkie sprzeczności”<sup>43</sup> i w którym kryje się jedyna nadzieja zwycięstwa nad śmiercią.

granica  
powinowactwa

40 Ibidem, 88, s. 61.

41 B. Schulz, *Wiosna*, w: idem, *Opowiadania, wybór esejów i listów*, s. 135–136.

42 Por. np. opis zmierzchu w: idem, *Noc wielkiego sezonu*, w: ibidem, s. 95–96.

43 M. Tazbir, *Świadomość heroiczna*, „Życie i Myśl” 1962, nr 9–10, s. 7.

A Schulz? Co wiemy o jego religijności? Nie zostawił przecież po sobie żadnych deklaracji na ten temat. Wiemy, że w 1936 roku wystąpił z gminy żydowskiej, ale zrobił to, aby ułatwić sobie zawarcie małżeństwa z Józefiną Szelińską. Chrztu przyjąć nie chciał<sup>44</sup>. Do wspólnoty wyznaniowej drohobyckich Żydów oficjalnie nigdy nie wrócił, nawet po zerwaniu narzeczeństwa. Wiemy, że interesowała go szeroko pojmowana filozofia chrześcijańska<sup>45</sup>. Lecz jego twórczość nasycona jest bardzo różnymi inspiracjami, niekiedy odległymi<sup>46</sup>. Niektórzy świadkowie jego życia przepowiadali mu nawrócenie na chrystianizm. Gombrowicz zalecał mu nawet w 1938 roku krótki wyjazd do Lasek, ponieważ sądził, że struktura psychiczna Schulza („łagodność, mistycyzm, sublimacja, słabość życiowa, skłonności kontemplacyjne”<sup>47</sup>) doskonale współgra z chrześcijaństwem. Do żadnego spektakularnego nawrócenia jednak nie doszło.

O ukrytych wyborach duszy Schulza z kolei nie wiemy zbyt wiele. Bo kiedy w ogóle możemy nazwać pisarza religijnym? Co o tym decyduje? Publicystyczne wyznanie? Dobór tematów? Sposób ich realizacji? Gdy idzie o Schulza (a może jest tak z każdym, kiedy o to pytamy), skazani jesteśmy na domysły i nieuniknione uproszczenia. Nie wydaje mi się prawdopodobne, aby jakiegokolwiek zaszeregowanie do już zastanego systemu mogło wyczerpywać koloryt jego wrażliwości i umysłu. We wspomnieniach znajomych przedstawia się raczej jako człowiek duchowo niejednoznaczny, pełen pozornych sprzeczności, trudny. Wiecznie poszukujący, nienasycony, o dużej potrzebie wglądu w sprawy ostateczne i metafizyczne. A przy tym krytyczny, niezadowolający się prostymi rozwiązaniami, ceniący sobie precyzję i logikę myśli, niezależność, nawet za cenę osamotnienia. Aleksy Kuszczak, nauczyciel matematyki z drohobyckiego gimnazjum, tak zapamiętał swoje rozmowy z Schulzem: „Oczywiście, Rilke, mistyka i problematyka religijna, filozoficzna osobistego światopoglądu – to się wiąże. [...] Byłoby daltonizmem swego rodzaju, pisząc monografię o osobie i osobowości takiego autora jak Bruno – pominąć tę sprawę. [...] Bruno miał bardzo bogate życie wewnętrzne oraz zdecy-

44 Pisz o tym wprost w liście do Romany Halpern z 19 września 1936 roku. Por. B. Schulz, *Księga listów*, oprac. J. Ficowski, Gdańsk 2008, s. 128.

45 Między innymi na tej podstawie opieram przypuszczenie, że Schulz mógł znać Pascala z bezpośredniej lektury – na przykład z tłumaczenia Boya (sam, jak wiadomo, język francuski znał słabo) albo w wydaniu niemieckojęzycznym. Zob. np. entuzjastyczne recenzje książek Mauriaca czy Bernanosa w: B. Schulz, *Szkice krytyczne*, gdzie daje on dowód bardzo dobrego rozeznania w problematyce chrześcijańskiej.

46 O „wielokulturowości” wyobraźni Schulza zob. np. niedawny tekst Stefana Chwina *Dlaczego Bruno Schulz nie chciał być pisarzem żydowskim (o „wymazywaniu” żydowskości w „Sanatorium pod Klepsydrą” i „Sklepkach cynamonowych”)*, „Schulz/Forum” 4, Gdańsk 2014.

47 Zob. list Gombrowicza do Schulza z maja 1938 roku, w: B. Schulz, *Księga listów*, s. 258.

dowane poglądy na te sprawy, bardzo osobiste, a nie sklasyfikowane jakimś społecznym podziałem – wyznaniem czy choćby przynależnością do jakiejś «szkoły». [...] Czy był wierzący «w ogóle»? – Właśnie t a k. Czy był deistą? – Stanowczo nie był ateistą – raczej «deistą», ale bez ścisłego określenia; był sceptykiem – nie agnostykiem. [...] Poza tym nie był «wierzącym», lecz wiedzującym lub niewiedzującym. Chciał wiedzieć<sup>48</sup>.

Inne wspomnienie, Mariana Jachimowicza, zdaje się potwierdzać te ostatnie spostrzeżenia. Również ten zapisany po latach dialog daje obraz Schulza rozdartego pomiędzy metafizycznym głodem pewności a jakimś smutnym, melancholijnym racjonalizmem:

„– Nigdy nie odżałuję, że Rilke nie żyje, że go osobiście nie znałem i nie poznam. – Uśmiechnął się i dodał: Chyba na innym świecie...

– Wierzy pan w życie pozagrobowe?

– A pan? – spojrział zaintrygowany.

– Zdaje mi się, że wraz z rozprzęgnięciem się ciała rozprzęga się i reszta.

– Żartuję. Niestety, nic nie wskazuje, aby mogło być inaczej<sup>49</sup>.

Niewykluczone więc, że zamiast szukać odpowiedzi u Pascala, raz jeszcze należałoby przyjrzeć się *Wiośnie*. Zapytać, dokąd prowadzą „dzikie” i „bezdomne”, „rozgałęzione labirynty powietrzne”. Czy w ogóle dokądś prowadzą? Wytężamy wzrok. Tam, w czerni, „na dnie firmamentów” coś majaczy, jakby znajoma sylwetka: „Idzie ten mąż pod mlewem gwiazdystym sypiącym się z żaren nocy, idzie wielkimi krokami przez niebo, tułac dzieciątko w fałdach płaszcza, ciągle w drodze, w nieustannej wędrówce przez nieskończone przestrzenie nocy<sup>50</sup>”. Nagle jednak widok się zaciera. Moja mapa dalej nie prowadzi. Musimy się zatrzymać.

„Idzie ten  
mąż...”

48 List Kuszczaka do Jerzego Ficowskiego z 1966 roku cytuję za: J. Ficowski, *Okolice sklepów cynamnowych*, Kraków 1986, s. 54.

49 M. Jachimowicz, op.cit., s. 62.

50 B. Schulz, *Wiosna*, w: idem, *Opowiadania, wybór esejów i listów*, s. 162.