

dr Artur Jocz

IF UAM Poznań

Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury.

I

Gnoza (gr. *gnosis* – *wiedza, poznanie*) i gnostycyzm od wieków związane były z duchowym i intelektualnym zapleczem Europy. Nigdy oczywiście nie odgrywały w niej pierwszoplanowej roli, takiej jak np. grecka filozofia. Współtworzyły jednak bardzo interesujące, usytuowane na pograniczu kultury europejskiej, formacje religijno-filozoficzne. To właśnie one, nieomal od samego początku, stały się swoistym wyzwaniem dla teologicznych i filozoficznych podstaw formującego się chrześcijaństwa. Oczywiście nie mogło ono zaakceptować charakterystycznej dla gnostycyzmu wizji Demiurga, niedoskonałego stwórcy rzeczywistości zmysłowej, który udając Boga sprowadził na świat wszelkie zło i cierpienie. Sprzeciwiało się także gnostyckiej koncepcji transcendentnego wobec wszelkiej materii Boga prawdziwego. Trudna do przyjęcia wydawała się również manichejska¹ idea skrajnego dualizmu dobra i zła. To przede wszystkim z nią polemizował były manichejczyk i jeden z największych myślicieli europejskich św. Augustyn (354-430). Jednakże, jak zauważył Leszek Kołakowski, *manichejski obraz świata jest nieustanną pokusą chrześcijańskiego, w ogólności europejskiego umysłu*². Z tej przyczyny niektórzy duchowi twórcy chrześcijaństwa, pomimo ostrej polemiki z manicheizmem i gnostycyzmem w szczególności, zafascynowali się skrajną deprecjacją rzeczywistości materialnej i utożsamianiem istoty człowieczeństwa tylko z pierwiastkiem duchowym. O przenikaniu gnostyckich elementów do chrześcijańskiej ortodoksji świadczą np. rozważania Ryszarda Przybylskiego poświęcone nauce Ojców pustyni³. Pierwotne chrześcijaństwo podjęło także próbę stworzenia podstaw tzw. *gnozy* prawdziwej, która zdaniem Wincentego Myszora miała być *głoszona jawnie, publicznie, społecznie kontrolowana, bez tajemnej ezoteryki*⁴. Należy jednak pamiętać, że tworzących jej podstawy Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 215) i Orygenesusa (ok. 185 – ok. 254) interesowała przede wszystkim zawarta, ex definitione, w naturze gnozy możliwość zdobycia wiedzy o istocie Absolutu. Dlatego Klemens wiarę (*pistis*) traktował jako wstęp do zdobycia wiedzy (*gnosis*) o istocie Boga. W działaniu tym widział podstawowy cel życia

¹ Manes, Mani, Manicheusz (ok.216 – 277), twórca manicheizmu, nowej gnostycznej formy religii. Od 241 r. rozpoczął propagowanie własnej religii. Jego doktryna czerpała z zoroastryzmu, gnostycyzmu i chrześcijaństwa. Zmarł w więzieniu w 277r. Na temat istoty manicheizmu, a także gnostycyzmu zob. np. H. Jonas, *Religia gnozy*, przekł. M. Klimowicz, Kraków 1994; W. Myszor, *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 1971, s. 367 – 424; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998; J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999; G. Quispel, *Gnoza*, przekł. B. Kita, Warszawa 1988; A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVIIw.)*. Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka, Poznań 1995.

² L. Kołakowski, *Leibniz i Hiob: Metafizyka zła i doświadczenie zła*, „*Zeszyty Literackie*”, 2002, nr 4 (80), s. 65.

³ Zob. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.

⁴ W. Myszor, *Na tropach tajemnej wiedzy*, „*Znak*”, 1975, 6, s. 656.

prawdziwego chrześcijanina, czyli gnostyka⁵. Również Orygenes po pierwszym okresie fascynacji filozofią doszedł do wniosku, że jedynie gnoza umożliwia poznanie Boga⁶. Poszukiwał jej więc poprzez pneumatyczną interpretację tekstów Starego i Nowego Testamentu⁷.

A zatem rozwijając myśl Kołakowskiego można powiedzieć, że manichejska, gnostyczna pokusa europejskiego umysłu manifestuje się w postaci dwóch tendencji. Pierwsza sprowadza się do przejmowania pewnych wyrosłych z tegoż manicheizmu i gnostycyzmu kategorii pojęciowych. Należą do nich przede wszystkim deprecjacja materii, deifikacja ducha oraz skrajny dualizm dobra i zła. Natomiast istotą drugiej jest poszukiwanie pewniejszego niż racjonalny, czyli gnostycznego sposobu poznania rzeczywistości boskiej i ludzkiej.

O trwałości tej gnostycznej pokusy w kulturze europejskiej świadczą m.in. duchowe poszukiwania różokrzyżowców⁸, Jakoba Böhme⁹ oraz bliższa współczesności antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925)¹⁰. Z kolei Hans Jonas dostrzegł w dwudziestowiecznym egzystencjalizmie swoiste intelektualne i duchowe echo wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu¹¹. Natomiast Eric Voegelin gnostycznych wpływów dopatrywał się nawet u Comte'a i Marksa¹².

Dlatego zasadniczym celem niniejszych rozważań będzie próba sprawdzenia czy owej gnostycznej pokusie ulegli także twórcy literatury. Materiałem do przemyśleń będzie przede wszystkim twórczość Bruno Schulza (1892-1942). Jej interpretacja poprzedzona zostanie jednak zasygnalizowaniem istnienia gnostycznych śladów w twórczości Mickiewicza, Krasińskiego, Żeromskiego. W ten sposób gnostyczne odczytanie niektórych wątków twórczości Schulza będzie jedynie fragmentem większej całości.

II

Wśród *liryków rzymskich* A. Mickiewicza (1798-1855) na szczególną uwagę zasługuje ogłoszony w 1836 roku utwór zatytułowany *Aryman i Oromaz*. Od innych wierszy o tematyce religijnej charakterystycznych dla rzymskiego okresu w twórczości poety odróżnia go ewidentnie

⁵ Zob. np. Klemens aleksandryjski, *Kobierce (Stromateis)*, IV 21-22, przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, T1, s. 369-378; J. Grzywaczewski, *Obraz gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 1986, 11; A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.)*. Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka, Poznań 1995, s. 115-118.

⁶ Zob. np. W. Myszor, *Jedność i rozłam*, „Ateneum Kapłańskie”, 1979, z. 2, s. 260; A. Jocz, *Pomiędzy filozofią a gnostycyzmem. Orygenes a poszukiwanie drogi do poznania rzeczywistości metafizycznej*, „Przegląd Religioznawczy”, 2000, nr 2(196), s. 3-12.

⁷ Zob. np. A. Jocz, *Pomiędzy wiarą a gnozą – próba wprowadzenia do teologii Orygenesusa (od ok. 185 do ok. 254)*, „Zeszyty Filozoficzne”, nr 6, Poznań 1998, s. 15-25.

⁸ Zob. np. R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.

⁹ Zob. G. Wehr, *Jakob Böhme*, Przekł. J. Prokopiuk, Wrocław 1999.

¹⁰ Zob. np. J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, s. 89-233; J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, s. 80-92, 107-137; A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925)*, czyli próba stworzenia podstaw neognozy w: E. Przybył (redakcja), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000, s. 97-112.

¹¹ Zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, przekł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 337-358.

¹² Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przekł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 117.

niechrześcijańska inspiracja. Autor już w podtytule zwrócił uwagę czytelnika na źródło, z którego korzystał, czyli *Z Zenda – Westy*. Odwołał się do zbioru komentarzy (tzw. *Zandu*) do kanonicznego dla zoroastryzmu¹³ zestawu tekstów, czyli *Awesty*.

W przywołanym wierszu Mickiewicza czytelnik powinien przede wszystkim zwrócić uwagę na skrajnie dualistyczną opozycję pomiędzy personifikującym ciemność, gniew i jadowitą złość Arymanem, a uosobieniem jasności i słonecznego światła, czyli Oromadesem. Siłą zdecydowanie aktywniejszą okazuje się tutaj zło – Aryman. To właśnie on podejmuje wspinaczkę w górę, przez kosmiczną otchłań, w kierunku dostrzeżonej światłości. Mickiewicz fakt ten przedstawił w sposób następujący:

„(...) Aryman, jak złodziej ukryty,/ Gniewny jako lew, jak wąż jadowity./ Onego czasu
nadał się i dźwignął,/ I wielką ciemność piersiami wyrzygnął, / I po ciemności, jak pająk
po sieci,/ Szczeblował w górę tam, gdzie bóstwo świeci.”¹⁴

Zetknięcie się Arymana ze światłością uświadamia mu istnienie świata, który jest absolutnym zaprzeczeniem najgłębszej istoty zła. Zrozumienie faktu istnienia światłości, szczęścia, dobra, czyli bytów jakościowo innych niż ciemność i zło jest dla Arymana szokiem. Moc dobra okazuje się być tak porażająca, że aż odbiera mu siłę. Aryman odczuwa emanujące z dobra szczęście jak ogromny ciężar, który spycha go z powrotem w dół, w ciemność. Najistotniejsza w tym stwierdzeniu jest bardzo ciekawa sugestia, że byt absolutnie różny od dobra, czyli zło może odczuwać zetknięcie się ze swoim przeciwieństwem jako swoiste cierpienie. A zatem opisywany przez Mickiewicza Aryman nie może ulec urokowi Oromadesa m.in. dlatego, że jest to sprzeczne z jego naturą i przysporzyłoby mu tylko niewyobrażalnego cierpienia.

W podtytule do omawianego wiersza poeta zasugerował, że pisząc go korzystał z tekstów zoroastriańskich. Jednakże tak jednoznacznego dualizmu dobra i zła, Ormuzda i Arymana nie ma ani w przypisywanych Zoroastrowi *Gathach*, ani w *Aweście młodszej*. Widać więc tu wyraźną inspirację manichejską, o której Kołakowski napisał, że *daje się zaabsorbować przez umysł nasz z niewielkim oporem*.¹⁵ To właśnie w manicheizmie zło (Aryman) jest ciągle aktywną siłą, która podejmuje walkę z dobrem (Ormuzd), czyli światłem i jasnością. W walce tej jako oręż wykorzystuje stworzoną przez siebie materię, która staje się synonimem sił ciemności. Podobną metaforyką posłużył się również Mickiewicz, który opisując aktywność Arymana stwierdził, że uformowana przez Arymana ciemność zachowuje się jak swoisty materialny pomost przerzucony pomiędzy światem nocy i dnia.

Gnozą interesował się również Zygmunt Krasiński (1812-1859). Świadczy o tym np. tekst napisany przez niego w 1844 roku, a wśród komentatorów znany jako *Gnosis*. Był on swoistym

¹³ Zoroastryzm to religia, której twórcą był perski prorok Zoroaster (Zaratusztra lub Zaratustra). Już w starożytności był postacią owianą legendą. Twierdzono, że żył około 6000 lat p.n.e. Współcześnie datę jego urodzin sytuuje się około 570 r. p.n.e. Por. J. Finegan, *The Archeology of World Religions*, Princeton 1952, p. 83.

¹⁴ A. Mickiewicz, *Wiersze*, Warszawa 1983, t1, s. 285 – 286.

¹⁵ L. Kołakowski, *Leibniz i Hiob...*, s. 65.

sprawozdaniem z lektur poświęconych temu problemowi. Zdaniem Kleinera stanowił efekt przygotowań do pracy nad *Niedokończonym poematem* (1860).¹⁶

Swoje rozważania poeta rozpoczął od stwierdzenia, że gnoza to *wiedza rzeczy bożych w najwyższym znaczeniu*.¹⁷ Następnie przystąpił do omówienia genezy gnostycyzmu i zwrócenia uwagi na jego synkretyczny charakter. Dlatego poszukując korzeni tego prądu duchowego przywołał zoroastryzm, kabałę, esseńczyków, Platona (427-347) i Filona z Aleksandrii (ok. 25 r. p.n.e. – ok. 50 r. n.e.). Wskazywał także na wszechstronny związek gnostycyzmu z chrześcijaństwem. Omawiając jego istotę analizował naukę Saturnina, Bardesanesa, Cerdona, Marcjona, Bazylidesa i Walentyna. Jednakże na szczególną uwagę zasługuje ten fragment rozmyślań Krasieńskiego, w którym charakteryzując gnostycyzm uznał, że od samego początku ciążył on w stronę chrześcijaństwa. Stał się swoistym wstępem do chrześcijaństwa, z którym ciągle jednak popadał w konflikt. Ten stan wzajemnych powiązań poeta przedstawił następującymi słowami:

*- Był to zamęt, skąd światło Chrystusa wyblęzło – a później ortodoksja wiele z tego zamętu odrzuciła jako mądra organizatorka na swój czas i chwilę. – Może przyjdzie chwila, w której odrzucone znów przysposobi sobie za swoje własne – bo stanowisko się odmieniło.*¹⁸

W cytowanym fragmencie Krasieński zwrócił przede wszystkim uwagę na pewne pokrewieństwo chrześcijaństwa z tradycją gnostyczną. Według niego chrześcijaństwo *wyblęzło* z gnostycznego środowiska. Formująca się ortodoksja chrześcijańska musiała oczywiście znaczną część gnostycznego nauczania odrzucić. Uczyniła tak, ponieważ nie było ono zgodne z wymogami czasu, w którym sama się rodziła. Poeta wyraził jednak nadzieję, że nadejdzie chwila, w której odrzucona gnoza zostanie wchłonięta przez chrześcijaństwo.

Gnostycznej pokusie nie oparł się nawet Stefan Żeromski (1864-1925). W pochodzącym z 1900 roku utworze *Aryman mści się* zawarł swoje refleksje na temat manicheizmu. Tekst ów, zdaniem Stanisława Pigonia, tematycznie związany jest z zawartymi w *Popiołach* rozważaniami księcia Gintuła o zoroastryzmie i nauce Manesa. W odróżnieniu od nich stanowi jednak zdecydowanie bardziej pogłębione studium myśli manichejskiej. Żeromski pisał go ze zdecydowanie polemicznym nastawieniem. Starał się jednak rzetelnie przedstawić istotę manichejskiej gnozy. Dlatego literacko zinterpretował regułę trzech pieczęci zabraniającą manichejskim wybranym prokreacji, pracy fizycznej, walki i nakazującą zachowywanie skrajnej ascezy. Nie zapomniał też manichejskim przeświadczeniu o zamknięciu części boskiego, słonecznego pierwiastka w więzieniu materii przez siły zła – Arymana. Stąd wzięła się manichejska odraza do rzeczywistości zmysłowej i przekonanie o konieczności uwolnienia z niej boskiego pierwiastka. Pisarz ten fragment nauki Maniego przedstawił w taki oto sposób:

¹⁶ Zob. także J. Kleiner, Zygmunt Krasieński, *Dzieje myśli*, Lwów 1912, t. II, s. 100-103; P. Hertz (redaktor), Zygmunt Krasieński, *Pisma filozoficzne i polityczne*, Warszawa 1999, s. 302-303.

¹⁷ P. Hertz (redaktor), Zygmunt Krasieński, *Pisma...*, s. 66.

¹⁸ Tamże.

*Uwierzył Diokles, że gdy zupełne oczyszczenie nastąpi, duch jego jako światłość czysta wzniesie się ku księżycowi, uleci ku słońcu i wejdzie do królestwa wiecznego blasku. Z nim razem oczyszczają się będą z materii ludzie i wszystkich świat, od źdźbła chwiejnej trawy nad wodą aż do gwiazdy żarzącej się wśród niebios, póki nie wyłączy się światło z mroku. A gdy materia blask utraci, zamieni się w bryłę martwą i przez ogień będzie pożarta.*¹⁹

Oczywiście Żeromski pisząc swoje opowiadanie nie zgadzał się z manichejskim ascetyzmem zmysłowym. Wierzył, że deprecjacja materii, negacja miłości zmysłowej prowadzi do unicestwienia istoty człowieka.

III

*Nie przesadą może byłoby szukać analogii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kiedy wskutek ogromnych nawarstwień umysłowego wyrafinowania (grecka filozofia, ówczesny światopogląd naukowy etc.) nowa religia wykształconym nie wystarczała i dlatego szerzyły się wśród nich różne rodzaje gnozy. Gnostycyzm byłby wtedy tym, czym dzisiaj jest dla wykształconych poezja, która bynajmniej nie może być sprowadzona do „przeżyć estetycznych. W swoich najważniejszych utworach jest eksploracją miejsca człowieka w kosmosie. Jej konkurentką były różne rodzaje historiozoficznej gnozy.*²⁰

Powyższe słowa Czesława Miłosza wydają się być znakomitym mottem do rozważań o gnostycyzmie niektórych fragmentów literackiej spuścizny Bruno Schulza. Miłosz dopuszcza, że w dziele literackim może tkwić taka sama moc jak w traktacie gnostycznym. Literatura, a na pewno pewne jej konkretne egzemplifikacje stawiają te same pytania, które przyczyniły się do narodzin gnostycyzmu. Literatura może więc ulec gnostycznej pokusie. Czy ślady tego swoistego kuszenia istnieją w dziele Schulza?²¹

Już w pierwszych słowach *Traktatu o manekinach...* czytamy:

- *Demiurgos – mówił mój ojciec – nie posiadał monopolu na tworzenie – tworzenie jest przywilejem wszystkich duchów. Materii dana jest nieskończona płodność, niewyczerpana moc życiowa i zarazem uwodna siła pokusy, która nas nęci do formowania.*²²

W przytoczonym fragmencie na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim bardzo gnostyckie przekonanie, że tylko byty duchowe predestynowane są do formowania rzeczywistości materialnej. Podobnie jak u Bazylidesa i Marcjona funkcjonuje też przeświadczenie, że istnieje na polu demiurgii swoisty rodzaj konkurencji pomiędzy bytami duchowymi. Te, które stoją niżej w hierarchii doskonałości również pragną tworzyć tak samo jak Absolut. Nie rezerwują sobie jednak w tym dziele

¹⁹ S. Żeromski, *Aryman mści się w Tenże, Duma o hetmanie i inne opowiadania*, Warszawa 1972, s. 10.

²⁰ Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, cyt. za J. Salamon, *Szulz hermetyczny*, „Gnosis” 1996, nr 8, s. 67.

²¹ O możliwościach gnostycznej interpretacji dzieła Bruno Schulza zob. A. Jocz, *Bruno Schulz a gnostycyzm*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 1996, nr III (XXIII), s. 165-172.

²² B. Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*. Oprac. J. Jarzębski. Wrocław 1989, s. 33. BN I 264.

prawa do nieomyślności, która charakteryzuje tylko Byt Doskonały. Schulz zilustrował to zagadnienie następującymi słowami:

- *Zbyt długo żyliśmy pod terrorem niedościgłej doskonałości Demiurga – mówił mój ojciec – zbyt długo doskonałość jego tworu paraliżowała naszą własną twórczość. Nie chcemy z nim konkurować. Nie mamy ambicji mu dorównać. Chcemy być twórcami we własnej, niższej sferze, pragniemy dla siebie twórczości, pragniemy rozkoszy twórczej, pragniemy, jednym słowem, demiurgii.*²³

Autor *Traktatu o manekinach*...zauważył, że każde dzieło tworzenia jest niesłychanie pociągające. Jednakże już *a priori* stwierdził, że będzie się ono odbywać w niższej, niedoskonałej sferze. Dotknął w ten sposób problemu, który nurtował już wczesnochrześcijańskich gnostyków. Głosili oni, że wszelka niedoskonałość i cierpienie związane z życiem w rzeczywistości materialnej wynika z niepohamowanej żądz twórczości, która pchnęła eony – duchowych budowniczych kosmosu do demiurgii. Ta żądza była tak wielka, że eony nie dostrzegły własnej niedoskonałości, a tworząc dzieło nieudane przyczyniły się do cierpienia istot, które powołały do istnienia. Podobnie jest również w *Traktacie*... Jednakże istnieje w nim również pewna modyfikacja. Przede wszystkim Schulz wspomina o powoływaniu do istnienia bytów z założenia *prowizorycznych*. Pisarz z Drohobycza scharakteryzował ten aspekt *Wtorej Księgi Rodzaju* w taki oto sposób:

*Demiurgos kochał się w wytrawnych, doskonałych i skomplikowanych materiałach – my dajemy pierwszeństwo tandecie. Po prostu porywa nas, zachwyca taniość, lichota, tandetność materiału.*²⁴

Pomimo wprowadzonej modyfikacji w cytowanym fragmencie, tak jak w traktatach gnostyckich, pojawia się immanentna niedoskonałość materii. W odróżnieniu od rzeczywistości duchowej materia przyjmując, z woli demiurga, określoną formę egzystencji determinuje już do końca los bytu substancjalnego, którym się stała. Ów byt jednostkowy nie może już wyzwolić się z tej formy, w której został uwięziony przez własnego demiurga eksperymentatora. W ten sposób zaczyna dostrzegać gnostycką tajemnicę niezmienności istnienia, ponieważ nie może już odmienić swojej materialnej, narzuconej przez demiurga formy istnienia. Innymi słowy byt jednostkowy nie może przestać być tym, czym jest. W *Traktacie o manekinach* ... istotę tego problemu wyjaśnia kolejny fragment:

*Materia nie zna żartów. Jest ona zawsze pełna tragicznej powagi. Kto ośmiela się myśleć, że można igrzać z materią, że kształtować ją można dla żartu, że żart nie wrasta w nią, nie wżera się natychmiast jak los, jak przeznaczenie? Czy przeczuwacie ból, cierpienie głuche, niewyzwolone, zakute w materię cierpienie tej pałuby, która nie wie, czemu nią jest, czemu musi trwać w tej gwałtem narzuconej formie, będącej parodią?*²⁵

W przywołanych rozważaniach na szczególną uwagę zasługuje przekonanie, że dzieło demiurgii jest zawsze nieodwracalną ingerencją w rzeczywistość materialną. Demiurg raz na zawsze wyznacza

²³ Tamże, s. 34-35.

²⁴ Tamże, s. 35.

²⁵ Tamże, s. 38.

kształt egzystencji swojego tworu – samoistnego bytu materialnego. W tym właśnie tkwi geneza opisanego przez Schulza bólu i cierpienia manekinów. Po prostu nie potrafią przestać być tym, kim są. Prawdę tę znał (m.in. dzięki Platonowi) już były manichejczyk św. Augustyn, który napisał w dialogu *O nieśmiertelności duszy (De immortalitate animae)*, że *nic samo siebie nie opuszcza*.²⁶ Chciał w ten sposób powiedzieć, że jeśli już jest coś, czyli byt, to jest sobą samym aż do końca swojej egzystencji. Dlatego polemizując z manichejczykami twierdził, że każdy byt, każde istnienie jest dobrem. Chcąc uzasadnić to przeświadczenie św. Augustyn rozprawiając w dialogu *O wolnej woli (de libero arbitrio)* o samobójcy uznał, że jego czyn nie jest efektem nienawiści do istnienia, ale próbą ucieczki od cierpienia i osiągnięcia spokoju.²⁷ Całkowicie inaczej problem ten postrzegali gnostycy i właśnie zgodnie z ich nauką zagadnienie niezmienności istnienia rozważane jest w *Traktacie ...* Manekiny, które są jego bohaterami nie umieją zaakceptować własnej niedoskonałej, lichej i tandetnej egzystencji. Została ona im narzucona arbitralną wolą demiurga, który z przyczyn czysto egoistycznych poszukiwał radości tworzenia kalekich bytów. Przez całe swoje istnienie pozostają sam na sam z tą okrutną prawdą. Rozważania o sadystycznej przyjemności płynącej z tworzenia nieudanych, przepelnionych bólem bytów Schulz kontynuuje w dalszej części *Traktatu o manekinach...* Swoje rozmyśla nad losem starych mebli ilustruje tam następującymi słowami:

- *Kto wie – mówił – ile jest cierpiących, okaleczonych, fragmentarycznych postaci życia, jak sztucznie sklecone, gwoździami na gwałt zbite życie szaf i stołów, ukrzyżowanego drzewa, cichych męczenników okrutnej pomysłowości ludzkiej. Straszliwe transplantacje obcych i nienawidzących się ras drzewa, skucie ich w jedną nieszczęśliwą osobowość*.²⁸

W cytowanym fragmencie zaskoczony czytelnik odkrywa, że cała otaczająca go rzeczywistość jest ożywiona, przepelniona czuciem, a nawet posiada osobowość. Okazuje się więc, że nie tylko poszczególne meble czują, ale nawet pojedynczym kawałkom drewna, z których są zbudowane nie obce jest cierpienie i ból egzystencji. Pomysł ten może wydać się oczywiście jedynie fantastyczną i przesadnie wybujałą metaforą. Lecz to przecież manichejczycy nauczali, że w świecie materialnym, w każdym zmysłowym bycie uwięzione są cząstki światłości, boskiego ducha. Znajdując się w materialnej niewoli Arymana cierpią i pragną wyzwolenia, albowiem nie chcą zaakceptować tej formy istnienia. Podobnie dzieje się z Schulzowskimi meblami, które cierpią, ponieważ nie mogą znieść narzuconej im formy meblarskiej egzystencji.

Rozpoczynając swój *Traktat o manekinach...* Schulz przyjął, że istotą wszelkiej demiurgii jest pierwszeństwo ducha przed materią. Z kolei z istoty materii wynika jej uległość wobec ducha i potencjalna, w rozumieniu Arystotelesa (384-322), zdolność do przyjęcia dowolnej formy bytu

²⁶ Św. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy (De immortalitate animae)*, VIII-15 w Tenże, *Dialogi filozoficzne*, przekł. różni tłumacze, Kraków 1999, s. 324.

²⁷ Zob. św. Augustyn, *O wolnej woli (de libero arbitrio)*, VIII-22-23 w Tenże, *Dialogi...*, s. 600-602.

²⁸ B. Schulz, *Opowiadania...*, s. 44.

jednostkowego. Również w końcówce *Traktatu...* istnieją argumenty potwierdzające tę tezę. Wyjaśniając istotę *generatio aequivoca* Schulz napisał:

Wszelako prymitywne te formy były niczym w porównaniu z bogactwem kształtów i wspaniałością pseudofauny i flory, która pojawia się niekiedy w pewnych ściśle określonych środowiskach. Środowiskami tymi są stare mieszkania, przesycone emanacjami wielu żywotów i zdarzeń – zużyte atmosfery, bogate w specyficzne ingrediencje marzeń ludzkich – rumowiska, obfitujące w humus wspomnień, tęsknot, jałowej nudy.²⁹

Z przytoczonych słów wynika, że owa *pseudofauna i flora* rozwija się na pożywce, którą jest ludzka aktywność duchowa. Odnosi się wrażenie, że *wspomnienia, tęsknoty, marzenia* wnikają w materię *starych mieszkań* i stają się duchowym katalizatorem tego, co Schulz nazwał *pseudowegetacją*. Okazuje się, że nawet nieświadomie produkty działania ludzkiego ducha mogą stymulować materię do kształtów twórczej aktywności. Drohobycki pisarz zdaje się twierdzić, że ludzkie myśli przenikają sztywną granicę indywidualnego jednostkowego bytu. To przekonanie o wnikaniu ducha w materię sugeruje, że nie ma sztywnych granic pomiędzy rzeczywistością zmysłową, materialną i duchową. Istnienie takiego przenikania możliwe było w emanacyjnym systemie Plotyna (ok.203-269/270), a także u manichejczyków. Ci ostatni twierdzili, że duch przesycał materię w efekcie walki pomiędzy dobrem i złem, Ormuzdem i Arymanem. Jednakże dopiero twórca neognostycznej antropozofii Rudolf Steiner (1861-1925) określił ten proces jako przeduchowienie³⁰ materii. W myśl wskazań jego gnozy z rzeczywistości czysto duchowej (pneumatycznej) wykształca się świat materialny. Następnie uformowany już świat materialny, dzięki wzajemnym interakcjom z rzeczywistością duchową, zaczyna tracić swoją materialną sztywność i ewoluuje w kierunku egzystencji duchowej (pneumatycznej). Trudno jest oczywiście Schulza uznać za zwolennika antropozofii, chociaż w tekście *Sanatorium pod klepsydrą* pojawia się zabawne do niej odniesienie.³¹ Można natomiast uznać, że w *Traktacie o manekinach...* dopuszcza się możliwość przesylenia rzeczywistości materialnej przez fragmenty rzeczywistości duchowej. Naturę tego procesu najlepiej oddaje kategoria przeduchowienia.

Gnostyk Marcjon charakteryzując świat zmysłowy, materialny, w którym przyszło żyć człowiekowi nazwał go celą więzienną stwórcy (*haec cellula creatoris*).³² To przejmujące poczucie uwięzienia, zamknięcia w świecie było wśród wczesnochrześcijańskich gnostyków praktycznie powszechne. Serge Hutin przedstawił jego naturę korzystając z gnostyckiej metaforyki:

²⁹ Tamże, s. 41.

³⁰ Na temat kategorii przeduchowienia w antropozofii zob. A. Jocz, Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925) jako gnostyczna wizja ezoterycznej tradycji Zakonu Róży i Krzyża, „Zeszyty Filozoficzne” nr 8, Poznań 2000, s. 78-79; A. Jocz, Sposoby kształtowania rzeczywistości zmysłowej i duchowej – ujęcie neognostyczne, „Zeszyty filozoficzne”, nr 9, Poznań 2001, s. 43-45.

³¹ Zob. B. Schulz, *Opowiadania...*, s. 114-115.

³² Zob. H. Jonas, *Religia...*, s. 70.

Świat jest hermetycznie zamknięty, otoczony przez „zewnątrzne ciemności”, „wielkie morze” lub „ścianę z żelaza”, która stanowi firmament.(...) Nieugięte bariery przeszkadzają w ucieczce ze świata...³³

To swoiście gnostyckie poczucie uwężenia w świecie oraz odcięcia od prawdy o rzeczywistości można znaleźć również w tekstach Bruno Schulza. W opowiadaniu *Genialna epoka* szczególnej uwagi wymaga następujący fragment:

Cóż można począć w takim świecie? Jak nie zwątpić, jak nie upaść na duchu, gdy wszystko jest zamknięte na głucho, zamurowane nad swoim sensem, i wszędzie tylko stukasz w cegłę, jak w ścianę więzienia?³⁴

Z kolei w opowiadaniu *Wiosna* podobny wątek pisarz wyraził takimi oto słowami:

Świat był naówczas objęty ze wszech stron Franciszkiem Józefem I i nie było wyjścia poza niego. Na wszystkich horyzontach wyrastał, zza wszystkich węglów wynurzał się ten profil wszechobecny i nieunikniony, zamykał świat na klucz, jak więzienie. (...) Ale gdy już więzienie zamyka się nieodwołalnie, gdy ostatni otwór jest zamurowany, gdy wszystko sprzysięgło się, ażeby cię przemilczeć, o Boże, gdy Franciszek Józef I zatarasował, zalepił ostatnią szparę, ażeby cię nie dojrzano...³⁵

W przywołanych ustępach na pierwszym planie znajduje się niesłychanie ekspresyjna metafora mówiąca o *zamknięciu na klucz, zamurowaniu człowieka w więzieniu świata*. Nad owym *więzieniem* góruje postać Franciszka Józefa I, który niczym gnostycki Demiurg odcina ludzkość od widoku transcendentnego wobec świata - więzienia prawdziwego Boga. Podobnie jak u Bazylidesa i Marcjona gnostycecy archonci tak u Schulza Franciszek Józef usiłuje przekonać ludzi, że jest jedynym Bogiem. Chce im wmówić, że świat, w którym żyją jest jedyny i prawdziwy. Próbując usankcjonować swoją władzę w świecie materialnym ze wszystkich sił stara się usunąć z niego wszelką tajemnicę i wieloznaczność. Ludzie powinni uwierzyć, że rzeczywistość jest *jednoznaczna i niezmienna*.³⁶ Być może dlatego w opowiadaniu *Wiosna* pisarz po prostu nazywa Franciszka Józefa I Demiurgiem.³⁷

Istnieje jeszcze jeden niesłychanie istotny element łączący świat opowiadań Bruno Schulza z gnostyckimi wyobrażeniami o rzeczywistości zmysłowej. Zdaniem Hansa Jonasa i Jerzego Prokopiuka w systemach gnostyckich materia jako tworzywo świata jest tu niesamowicie rozbuchana, ekspansywna, płodna.³⁸ Ta jej po gnostycku „bezczelna nachalność” manifestuje się u Schulza m.in. w rozważaniach na temat niepohamowanej, *samoródzkiej* wręcz płodności kobiecej zawartych w opowiadaniu *Sierpień*, podskórnym rozerotyzowaniu *Traktatu o manekinach*, a także wybujającym,

³³ S. Hutin, *Gnostycy*, przekł. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 1987, 12, s. 18.

³⁴ B. Schulz, *Opowiadania...*, s. 131.

³⁵ Tamże, s. 144-145.

³⁶ Zob. tamże, s. 144.

³⁷ Zob. tamże, s. 177.

³⁸ Na ten temat zob. także A. Jocz, *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”*. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu, „Poznańskie Studia Polonistyczne” (Seria Literacka) 2001, nr VIII (XXVIII), s. 79-80.

chaotycznym rozroście roślin i owadów.³⁹ Również władca tego świata Demiurg Franciszek Józef I stara się być permanentnie obecny we wszystkich przejawach egzystencji swoich poddanych. Pisarz z Drohobycza opisał te zabiegi w bardzo ekspresyjny sposób:

Świat był naówczas ograniczony Franciszkiem Józefem I. Na każdej marce pocztowej, na każdej monecie i na każdym stemplu stwierdzał jego wizerunek niezmienność świata, niewzruszony dogmat jego jednoznaczności. Taki jest świat i nie masz innych światów prócz tego – głosiła pieczęć z cesarsko-królewskim starcem.(...) Na wszystkim położył się Franciszek Józef I i zahamował świat w jego wzroście.⁴⁰

W tym zamkniętym i zdominowanym przez Demiurga świecie mieszka Józef, bohater Schulza. Już w dzieciństwie zetknął się z ezoteryczną wiedzą na temat istoty rzeczywistości, którą symbolizuje będąca w posiadaniu jego ojca Księga. Jednakże posiadaną wiedzę – gnozę, jak naucza Ewangelia Filipa, można utracić. Doświadczył tego np. bohater gnostyckiego *Hymnu o Perle*, przypisywanego Bardesanesowi (154-222), który uległ złudnemu urokowi świata materialnego. O tym kto w prozie Schulza symbolizuje zmysłową stronę egzystencji świadczy następujący urywek:

Potem przyszła matka i wczesna ta, jasna idylla skończyła się. Uwiedziony pieśzcotami matki, zapomniałem o ojcu, życie moje potoczyło się nowym, odmiennym torem, bez świat i bez cudów, i byłbym może na zawsze zapomniał o Księdze, gdyby nie ta noc i ten sen.⁴¹

A zatem to matka odciągnęła Józefa od wiedzy – gnozy. Uczyniła to w taki sposób, w jaki wyobrażali sobie gnostycy, czyli poprzez odwołanie się do sfery zmysłowej chłopca (*uwiedziony pieśzcotami matki*). W efekcie jej działań Józef stał się, w gnostyckim rozumieniu, „głuchy” na immanentną tajemnicę tkwiącą w naturze kosmosu. Zaczął żyć koncentrując się przede wszystkim na materialnym wymiarze rzeczywistości. Innymi słowy znalazł się w *niezmiennym, jednoznacznym* świecie, w którym nie ma *świat i cudów*. Zgodnie z gnostyckimi kategoriami Józef po prostu „usnął”, czyli uległ przemożnemu wpływowi materialnego kosmosu utożsamianego z działaniami matki. Kobieta okazując chłopcu szczególną uwagę stymulowała jego pychę i w ten sposób ostatecznie odgradziła od wiedzy – gnozy znajdującej się w Księdze ojca.

Zgodnie ze wszelkimi regułami gnostyckiej ezoteryki przebudzenie - inicjacja przyszło nagle jako efekt swoistego po-„wołania” ze strony gnozy – Księgi. Dlatego Józef skonstatował: *Obudziłem się.*⁴² Od tego momentu znalazł się w zasadniczo odmiennej sytuacji niż otaczający go ludzie. Oni wszyscy pogrążeni byli we śnie, ponieważ nie zostali po-„wołani”. Józef próbował wprawdzie ich obudzić - inicjować, ale okazało się, że gnoza zawarta w księdze była przeznaczona tylko dla niego. Na temat tej swoistej predestynacji Schulz pisał:

³⁹ Na temat bezładnej wybujałości świata roślinnego i owadziego zob. np. J. Jarzębski, Schulz, Wrocław 1999, s. 136-139.

⁴⁰ B. Schulz, *Opowiadania...*, s. 144.

⁴¹ Tamże, s. 107.

⁴² Tamże.

*Miałem wiele powodów do przyjęcia, że księga ta była dla mnie przeznaczona. Wiele znaków wskazywało na to, że do mnie zwracała się ona jako misja specjalna, posłanie i poruczenie osobiste. Poznałem to już po tym, że nikt nie czuł się jej właścicielem.*⁴³

Dodatkowym dowodem wyjątkowości po-„wołania” Józefa jest fakt, że nawet ojciec, który w czasach wczesnego dzieciństwa swojego syna stykał się z Księgą nie potrafił uchwycić zawartej w niej gnozy. Ta jego gnostyczna niemoc ujawniła się tuż po przebudzeniu - inicjacji chłopca. W tym czasie Józef zaczął rozpaczliwie poszukiwać Księgi. Od ojca otrzymał natomiast jedynie *skazony apokryf*⁴⁴ - Biblię. Nie przeszkodziło mu to jednak w dotarciu do gnozy i zdobyciu wiedzy o istocie rzeczywistości. Osiągnął to nawet na przekór samej Księdze, która objawiała mu się pod różnymi postaciami. Raz była starym wypełnionym reklamami szpargałem, a innym razem markownikiem należącym do jego kolegi Rudolfa. Jednakże pomimo tych wielu inkarnacji Księga przyniosła w końcu Józefowi tak długo poszukiwaną gnozę – wiedzę.

Ujrzał, że świat jest przesycony cierpieniem i nudą, których doświadczają ludzie zamieszkujący *dalekie i smutne miasteczka o białym, jak papier, niebie, stwardniałe od prozy i codzienności.*⁴⁵ Dostrzegł również, że w tym świecie bez nadziei istnieją znaki, które mogą ułatwić człowiekowi ezoteryczne wtajemniczenie. Są one zawarte, zgodnie ze starą pitagorejską zasadą w muzyce sfer, którą w tym zdegradowanym świecie generują katarynki – dalekie echo idealnych instrumentów przynależnych anielskim chórom.⁴⁶ Dotarło wreszcie do niego, że *obejmujący ze wszech stron*⁴⁷ ów świat Demiurg Franciszek Józef I jedynie usiłuje być Bogiem. W tym momencie Józef doświadczył, że za bramami tego szarego, jednoznacznego więzienia – świata realnie istnieje niewyczerpana mnogość barw, możliwości, czyli te wszystkie *nad-kolory i nad-aromaty*⁴⁸, poprzez które manifestuje się Absolut.

Artykuł został opublikowany w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (redakcja), *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, Lublin 2003, s. 275-288.

⁴³ Tamże, s. 147.

⁴⁴ Tamże, s. 108.

⁴⁵ Tamże, s. 111.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 112.

⁴⁷ Tamże, s. 144.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 146.