

MICHAŁ KLINGER

Chrześcijańska Akademia Teologiczna (emeritus)
<https://orcid.org/0000-0003-0573-0187>

Czas Mesjasza w dziele Brunona Schulza

The Time of the Messiah in the work of Bruno Schulz

Abstract

One Bruno Schulz's sentence of from *Sklepy cynamonowe* will be indicated, which unexpectedly stands out from the context of the narrative of the story, giving four surprising data of time. The author will try to carry out his exegesis, which turns out to be messianic. This sentence seems to predict, at the same time explain the unique picture of the time of the Messiah, known from *Sanatorium pod Klepsydrą*. This sentence has probably not been recorded in this context so far. Moreover, Schulz's vision of the times of the Messiah, thus extended, turns out to be the equivalent of the hermeneutics of Western messianism (Benjamin, Buber). The text is an extension of Klinger's speech in Lublin, on July 9, 2022, at the X International Bruno Schulz Festival (SchulzFest) – as part of the section: Horror and imagination.

Keywords: messianism; time; eschatology; Walter Benjamin

Abstrakt

Wskazane zostanie jedno zdanie Schulza ze *Sklepów cynamonowych*, które niespodziewanie wybija się z kontekstu narracji opowiadania, podając cztery zaskakujące okoliczniki czasu. Autor przeprowadza jego egzegezę, która okazuje się mesjańska. Zdanie to wydaje się zapowiadać, zarazem wyjaśniać unikalny obraz czasu Mesjasza znany z *Sanatorium pod Klepsydrą*. Zdanie to w tym kontekście nie było chyba dotąd odnotowywane. Co więcej, tak poszerzona przez Schulza wizja czasów Mesjasza okazuje się odpowiednikiem hermeneutyki zachodniego mesjanizmu (Benjamina, Bubera). Tekst stanowi rozszerzenie wystąpienia w Lublinie, 9 lipca 2022, na X Międzynarodowym Festiwalu Brunona Schulza (SchulzFest) – w ramach pasma „Groza i wyobraźnia”.

Słowa kluczowe: mesjanizm; czas; eschatologia; Walter Benjamin

O autorze

Michał Klinger – teolog prawosławny i były dyplomata. Bibliista, długoletni wykładowca Starego Testamentu w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i profesor w Wyższym Prawosławnym Seminarium Duchownym. Pracował na Wydziale Teologicznym w Tybindze. Wykładał gościnnie na UW, UJ i Akademii Teatralnej w Warszawie oraz w USA. Publikował prace z dziedzin biblistyki, interpretacji teologicznej sztuki i antropologii, między innymi książki: monografię *Tajemnica Kaina* (1981); *Sztuka – hymn de profundis* (2010) i zbiór *Strażnik wrót* (2019).

Czas Mesjasza w dziele Brunona Schulza

W *Sklepach cynamonowych* [=SC]¹ Brunona Schulza pojawia się jedno, niepozorne, wcale nie najbardziej złożone, zdanie, które niespodziewanie wybija się z kontekstu narracji opowiadania *Sierpień*, pierwszego w zbiorze. Zdanie to jest umieszczone w potoku innych; wolno w nich płyną obrazy gorącości sierpnia w opustoszałym latem Drohobyczu. Po opisie chłodnych zakamarków domu rodzinnego, również żyjącego w wakacje na zwolnionych obrotach, przenosimy się na ulice, place, zalane słońcem, sennie, pustawie. Pojawiają się zaraz bezbłędne metafory przenoszące na inne poziomy narracyjne: oto „Rynek był pusty i żółty od żaru, wymieciony z kurzu gorącymi wiatrami, jak biblijna pustynia”. Mojżesz w dziele Schulza będzie odtąd często, choć skrycie obecny. Pojawia się też Ewangelia, bo „osiołek Samarytanina” mający koło zajazdu, by zrealizowała się przypowieść. Mówimy „mający”, gdyż na percepcję zmysłową nakłada się wyobrażenie struktur znanej paraboli. Schulz mówi „oczekiwało się [...] Samarytanina”, więc metafora jest uświadomiona, a oba plany rzeczywistości pozostają rozdzielone. Ale idziemy dalej, na przedmieścia; tam też upał i puste uliczki. I nadchodzi to zdanie, niby takie jak inne; przytaczam je wraz z poprzedzającym:

Przedmiejskie domki tonęły wraz z oknami, zapadnięte w bujnym i pogmatwanym kwitnieniu małych ogródków. Zapomniane przez wielki dzień, pleniły się bujnie i cicho wszelkie ziele, kwiaty i chwasty, rade z tej pauzy, którą prześnić mogły za marginesem czasu, na rubieżach nieskończonego dnia [SC, *Sierpień*, 1].

Znów czujemy metaforykę, ale tym razem plany narracji się zlewają, a ogrody i ich „bujne ziele”, pozostając na swych miejscach, okazują się aktorami spraw ostatecznych. Zwróćmy uwagę na niezwykle ciekawe elementy wizji zawartej w zdaniu (zaznaczenia i uwagi w nawiasach kwadratowych pochodzą ode mnie):

Przedmiejskie domki tonęły wraz z oknami, zapadnięte w bujnym i pogmatwanym kwitnieniu małych ogródków. zapomniane przez wielki dzień, pleniły się bujnie i cicho wszelkie ziele, kwiaty i chwasty, rade z tej pauzy, którą prześnić mogły za marginesem czasu, na rubieżach nieskończonego dnia.

Ponad planem przyziemnym „domków zapadniętych w ogródkach” coś unosi się, rozgrywa jakaś „wielka” sprawa, „wielki dzień”, zdanie zapowiada zbliżanie się „nieskończoności”. Skromna okolica nie okazuje się po prostu podobna do czegoś innego i ważnego, jak w zwykłym porównaniu, lecz to ona może włączyć się w wielkie wydarzenie, zstępujące z innego planu. To może zdarzyć się tu i teraz, bo jesteśmy „na rubieżach”, czyli prawie „już”, choć „jeszcze nie”. Stan „już i jeszcze nie” jest warunkiem

budowy wszelkich obrazów i tekstów apokaliptycznych. Kontynuujemy analizę naszego zdania:

[Miasteczko] domki tonęły [w „ogródkach” i wraz z nimi...] zapomniane [mówiąc „zapomniane” zdanie wskazuje, iż powinny one być przypomniane, przywołane, włączone; choć na razie nie są – ale oczekują – zatem są „w pauzie”, jak zaraz zostanie powiedziane]. Ten skromny fragment świata, „tego świata” jest w sytuacji relacji dwuznacznej, jako „zapomniany” – ale przez wielki dzień. Metafora ta wskazująca na wielkie wydarzenie, ujęte na razie nie w jego treści, ale przez jego nastanie w czasie, gdy nastanie wielki czas tego wydarzenia, zatem czas wielkiego wydarzenia – „wielki dzień” – jak zobaczymy – mesjański. Ten mały świat jest reprezentowany przez wszelkie ziele, kwiaty i chwasty. W moim mniemaniu, Autor łączy swój obraz z początkiem Księgi Rodzaju; widzimy cytaty / aluzję do 3. Dnia stworzenia (Gn 1:11, 12): „Niech zrodzi ziemia ziele zielone...” + (1:29) „I rzekł Bóg: oto dałem wam wszelkie ziele, rodzące nasienie” w brzmieniu wg Wujka²; Przypomnijmy, że bujna natura w cyklach płodności i jej pór oraz w kalendarzu „oświecania ziemi” tworzy czas doczesny i kosmiczny (Gn 1:14) – w istocie Kosmos.

Ten kosmos, potężny ład powszechny, jest udatnie przejawiony w Drohobyczu, skoro nasze zdanie konstatuje, iż cały ten gąszcz bujnej natury jest tam „rad” z swego istnienia i jego pełni. Zapewne jest to echo z wielokrotnych ocen pierwotnego stanu stworzonej natury wg *Genesis*: „I widział Bóg, że było dobre...”.

Zarazem narrator widzi i głosi, że ta wiekiistość cykli czasu doczesnego, cały czas Kosmosu, to jakby pauza. „Pauza” to czas i wydarzenia o mniejszym znaczeniu – przerwa w trakcie i wobec jakichś wydarzeń prawdziwych, bardziej istotnych, ostatecznych. Podkreśla to już sam termin „pauza”, jako coś pomiędzy, w innym porządku, mniej istotnym, niż to co było przedtem i nastąpi niebawem. „Pauza” jest czasem, ale jego okres jest relatywny, raczej krótki. Niemniej, natura, kosmos okazują się „rade z tej pauzy”, czyli czasu swego bytowania w eonie tej pauzy, zatem między jakimiś jej krańcami, jakąś „alfą” i „omegą” eschatonu, przynajmniej czasowych

jakości zewnętrznych. Dalej mamy stwierdzenie o pozytywności bycia w stanie „pauzy” – zamiast możliwego tragizmu, znanego skądinąd, jaki często towarzyszy poczuciu ulotności istnienia i skończoności świata. Swoisty błogostan w stanie „pauzy” widzimy w dalszych określeniach: oto stworzenia „mogły” tak istnieć, a nie np. „musiały” – skazane na przemijanie. Co więcej, takie istnienie w „pauzie” określone jest jako „śnienie” w „pauzie, którą prześnić mogły”; konotacja „śnienia” wydaje się w tym zdaniu jednoznacznie pozytywna, ochronnie korzystna. Jest to jeszcze wzmocnione położeniem „na rubieżach” czegoś ważnego, jakby pod ochroną owego „nieskończonego dnia”. Relacja między naturą w „pauzie” i owym „dniem” może się ziścić bardzo korzystnie i niebawem.

Zauważmy dalej, że „pauza” jako czas kosmiczny, właściwie sam Kosmos, w systemie budowanym przez analizowane tu zdanie Schulza, jest położony „za marginesem czasu, na [jakichś jego] rubieżach”. Zatem określenie „czas” w zdaniu odnosi się do eschatonu, a nie do czasu kosmicznego, doczesnego; ten jest tylko krótką „pauzą” – „za marginesem czasu” właściwego. „Wszelkie ziele” i w ogóle stworzenie „śni”, ponieważ jeszcze jest „zapomniane przez wielki dzień”; Zdanie zarazem sugeruje, że dojdzie do „wielkich” objawień, gdy natura w końcu przebudzi się z wiekiowości śnienia w „pauzie, którą natura / stworzenie „prześniło” w „śnie” „za marginesem czasu na rubieżach nieskończonego dnia”.

Reasumując, mamy w zdaniu cztery dane czasowe, pozostające w relacjach jasno określonych semantycznie. Są to, w kolejności wypowiedzi: „wielki dzień”, „pauza”, „czas”, „nieskończony dzień”. Tylko „pauza” odnosi się do

realnego kosmicznego czasu, sam zaś termin „czas” oraz dwa określenia „dnia” („wielki” oraz „nieskończony”), zatem pozostałe trzy dane czasowe – poza „pauzą” – odnoszą się w zdaniu do rzeczywistości innej niż doczesność, określonej wzniosłymi, wprost ekstremalnymi predykatami.

Ten podział na doczesność i inny „czas dnia” jest ujęty w bogatą sieć relacji: I tak, doczesny, kruchy świat jest „zapomniany”, ale jakby tylko na chwilę, w „pauzie”, którą „może śnić”; znaczy to, że będzie przebudzenie, gdy nadejdzie „wielki dzień”. Ich relacja przechodzi poprzez „margines”, jest bliska, bo „rubieże” oznaczają granicę, która bardziej łączy, niż dzieli. Trzy potężne dane czasowe otaczają małą „pauzę” doczesności raczej troską i wydają się chronić jej sen; „Wyobraźnia” wydaje się w tym zdaniu zwyciężać „grozę”. Konsekwencje podziału na ten i tamten czas i świat, typowe dla wszelkich dualizmów, jak platonizm, manicheizm, gnoza, wydają się w tym obrazie Schulza odsunięte i zastąpione nadzieją nastania „nieskończonego dnia” – w tej okolicy, w tych ogródkach. To nie one przemiją, lecz „wielki dzień” sobie o nich przypomni i do nich przyjdzie.

Aby jednak taki obraz analizowanego zdania i jego znaczenia utwierdzić, zarówno w odniesieniu do wyrażenia „wielki dzień”, jak i do pojęcia „nieskończonego dnia” musimy interpretacyjnie sprawdzić, czy może nie są to metafory ontologicznej transcendencji, form bytu absolutnego w jego przywileju pozaczasowości. Odpowiedź jednak musi być negatywna: ów „dzień” jest w szczególnej relacji do „domków, ogródków i ich wszelkiego ziele, chwastów” (a jakże!), pełen ich inkluzji oraz zgodności „wielkich”, niezniszczalnych fenomenów nie z kategoriami duchów czy idei, ale właśnie z ubogimi „chwastami” i „ogródkami” Drohobycza, a jeśli



z czymś ogólniejszym, to z „wszelkim zieleń” stworzonym w III Dniu Stworzenia. Zdanie nasze, za swą granicą, wskazuje nie na ostateczne cele jakiegokolwiek idealizacji i spirytualizacji stworzenia, ale na nadzieję i bliskość jego zbawienia w dniu ostatecznym. Zresztą sam Schulz przestrzega nas przed „transcendentem”, bo „możemy ją [nadzieję zbawienia w „wielkim dniu” „genialnej epoki”] w diminucyjnym zapędzie, sterroryzowani nieobjętością transcendentu – zbyt ograniczyli, zakwestionowali i zachwiali”³.

Wskazane przez nas zdanie z początków dzieła Schulza łączy się w naszym przekonaniu jasno z obrazami szeroko już komentowanymi przez badaczy, choć w innych niż nasze ujęciach, w dalszych częściach Schulzowskiej sagi – pod tytułami *Księga*, *Genialna epoka* [=GE] i *Wiosna*, otwierających drugi akt dzieła – *Sanatorium pod Klepsydrą* [=SpK]. Oba zbiory, *Sklepy* i *Sanatorium*, łączy nie tylko zbieżność tematyki i narracji, ale też bliskość między publikacjami: zaledwie w 1935 roku (publikacja *Wiosny* w „Kamienie”), do trzech lat w 1937 (publikacja *Sanatorium*). W powszechnym przekonaniu, potwierdzonym wypowiedziami Autora, razem tworzyły one podstawę i zawierały elementy (GE, fragmenty opowiadania *Wiosna*) trzeciego dzieła Schulza, zaginionego do dziś *Mesjasza*⁴. W początkowych opowiadaniach zbioru *Sanatorium* natrafiamy na znaczące obrazy zawierające wskazane powyżej fenomeny danych czasowych. Pierwszy dotyczy oznak rozdawania się czasu dla zdarzeń należących do różnych, komplementarnych planów rzeczywistości, jakby wymiarów poziomego i pionowego:

Co robić ze zdarzeniami, które nie mają swego własnego miejsca w czasie, ze zdarzeniami, które przysły za późno, gdy już cały czas był rozdany [...] Czyżby czas był za ciasny dla wszystkich zdarzeń? [GE, I, SpK].

Ten obraz pojawia się już w poprzednim rozdziale:

Bo są rzeczy, które się całkiem, do końca, nie mogą zdarzyć. Są za wielkie, ażeby się zmieścić w zdarzeniu, i za wspaniałe. [...] ślady bosych nóg anielskich, rozsiane ... po naszych dniach i nocach, podczas gdy ta pełnia chwały przybiera i uzupełnia się nieustannie i kulminuje nad nami, przekraczając w triumfie zachwyt po zachwycie [*Księga V*, SpK].

Pojawiają się znów kategorie – czasu zwykłego „naszych dni i nocy” oraz „pełni chwały”. Widać, że ta druga – przestrzeń „wielkiego dnia” – napętnia się treścią wydarzeń zwiastujących chwałę i tryumf. Dynamika powiązań doczesności i eschatonu, którą rekonstruowaliśmy w nieznacznym zdaniu z opowiadania *Sierpień* w SC, w SpK przedstawiona jest *explicito*, *in extenso* przez Pisarza. Zapowiada się oto „wielka epoka, genialna epoka naszego życia” (cyt. poniżej), nadchodzi zapowiadany „wielki dzień”. Nie sposób nie złożyć obrazu z SC i niniejszego z SpK. Poprzednio

wskazywaliśmy też na relację uczestniczącego nakładania się „wielkiego dnia” z planu „meta” na doczesność „ogródków” oczekujących swego przebudzenia. W obecnie analizowanym obrazie „genialna epoka” –

w pewnym sensie mieści się ona cała i integralna w każdej ze swych ułamkowych i fragmentarycznych inkarnacji. Zachodzi tu zjawisko reprezentacji i zastępczego bytu. Jakies zdarzenie może być co do swej proveniencji i swoich własnych środków małe i ubogie, a jednak, zbliżone do oka, może otwierać w swoim wnętrzu nieskończoną i promienną perspektywę dzięki temu, że wyższy byt usiłuje w nim się wyrazić i gwałtownie w nim błyszczy. Tak tedy będziemy zbierali te aluzje, te ziemskie przybliżenia, te stacje i etapy po drogach naszego życia, jak ułamki potłuczonego zwierciadła. Będziemy zbierali po kawalku to, co jest jedno i niepodzielne, naszą wielką epokę, genialną epokę naszego życia [tamże, podkr. moje].

Zauważmy, że w tym opisie metafory łączącej plan doczesny z eschatologicznym otrzymujemy zarazem wspólną porcję teorii, jaką metodą w tekście przejawia się „wyraża” metasymbolika lub „wyższy byt”. W cytowanym opisie Schulza mamy dwa ujęcia zagadnienia: jedno ujęcie fenomenologiczne, o znaczeniu i relacjach fenomenów na różnych poziomach rzeczywistości; to, co „wielkie”, „pełnia chwały” rozsiewa się wśród „chwastów”, ale są to zarazem „inkarnacje” absolutu, choć „ułamne”. Zachodzi więc jak najistotniej proces zbierania „ułamków potłuczonego zwierciadła”. Są to możliwe echa księgi *Zohar*⁵, ale może i baśni *Królowa śniegu* J.Ch. Andersena. W ciekawym artykule polemicznym filozof Adam Lipszyc zauważa, iż echa kabalistycznej teorii rozbitcia skorup, dla mnie i W. Panasa widoczne w tym miejscu u Schulza, nie należą do (rabinicznej) eschatologii Mesjasza; Lipszyc pisze: „akt mesjański niekoniecznie polega na bezpośrednim składaniu w całość tego, co rozbite – i na pospiesznym przeobstwieńczeniu materii. Akt mesjański jest przede wszystkim zakwestionowaniem samowystarczalności domkniętej immanencji, rozdarciem opresyjnego imperium tego świata”⁶. Niekoniecznie zgadzam się z Lipszycem co do jego definicji „aktu mesjańskiego” w drugim z cytowanych zdań, lecz i ja uważam restytucję pierwotnej jedności za inny proces niż zbawienie mesjańskie. Ono musi nieść ratunek dla pominiętych przez procesy absolutne. Tych słabych dotyczy obraz w wizji Schulza, nad nimi się pochyla „wielki dzień” i czeka Mesjasza. Zarazem wydaje się, że niepotrzebnie z Nim wiąże Schulz proces lepienia skorup.

Natomiast godne najwyższej uwagi jest drugie ujęcie teoretyczne, jakie Schulz podaje w cytowanym obrazie; Jest ono zaskakująco zbieżne z koncepcją szkoły współczesnej *semityki*, zatem ideami powstałymi ćwierć wieku po śmierci Schulza⁷: Podkreślone przez nas w powyższym cytacie z *Księgi* wyrażenia prowadzą wprost do

konkluzji metodologicznej: „genialna epoka” „wielkiego dnia” jest dla tego, co „małe i ubogie”, tym, co szkoła ta nazywa semiozą: oto „wyższy byt usiłuje w nim [tym, co „małe i ubogie”] się wyrazić i gwałtownie w nim błyszczy” – tu Jurij Łotman powiedziałby „prześwieca”. Kto? Co? Schulz daje jednoznaczna wskazówkę:

W taki dzień podchodzi Mesjasz [...] I ziemia nawet nie zauważy w swej zadumie tego, który zszedł na jej drogi, a ludzie obudzą się z popołudniowej drzemki i nie będą nic pamiętali. Cała historia będzie jak wymazana i będzie jak za prawieków, nim zaczęły się dzieje [GE III, SpK].

W obecnym etapie analizy podkreślmy pewne „technika” metodologiczne, jakie wprowadza Pisarz. Czyni to zapewne spontanicznie, zatem nie do końca świadomie, ale zarazem niezwykle precyzyjnie. Zauważmy mianowicie rozwinięcie metaforyki „śnienia”, zatem i przebudzenia, i to w Dniu Mesjańskim. Ów Dzień jest już „za marginesem” czasu doczesnego, skoro „cała historia będzie jak wymazana”. Dzień Mesjasza jest jakoś „nieskończony”, gdyż był już, „nim zaczęły się dzieje.” Zarazem nie jest to abstrakcyjna nieskończoność, obca doświadczeniu, lecz „dzień” szczęśliwej świadomości; to dalej będziemy MY, rześcy po „obudzeniu się [nas] z popołudniowej drzemki”. Będzie, a raczej powiedzmy – „jest” to Dzień żywych – bo, „izali umarłym cuda czynić będziesz?” – jak mówi Psalm⁸. Podkreślam metodę metaforyki Schulza, który potrafi nią budować własną metafizykę eschatologii, czasem określaną jako „zrealizowana”. Jest ona odwieczną trudnością, zarazem szansą teologii, na przykład w odniesieniu do kluczowej wizji mesjańskiej – idei zmartwychwstania. Próbuje jej np. Jezus w odnośnych sporach z kazuistami, cytując Pismo: „u krza mówił Bóg [do Mojżesza] «Jam jest Bóg Abrahamów i Bóg Izaaków i Bóg Jakubów». Nie jest Bóg umarłych, ale żywych”⁹. U Schulza metafora staje się narzędziem metafizyki.

Nie sposób odmówić konsystencji i adekwatności całokształtu materiału zebranego oraz rozpisane na głosy i obrazy po całym dziele Schulza – z niniejszą jego konkluzją mesjańską. Jednocześnie opowiadam się za odczytaniem Schulzowego pojęcia – obrazu „genialnej epoki”, jako epoki mesjańskiej.

*

Uważam, że na tym nie koniec mesjańskich wizji u Schulza. Pragnę jeszcze pokazać dalsze obrazy „dnia”, w których Schulz wzmacnia swą konkluzję mesjańską, ale prawdopodobnie czyni to nie świadomie, zarazem wiedziony kongenialną intuicją. Wróćmy do początkowego eksplorowania toposu o nazwie „dzień” wprowadzonego już w początkowym obrazie – zdaniu z SC. Oto w GE, tuż przed zjawieniem się Szlomy,

w tych dniach wielkich już i może zbyt obszernych na tę wczesną porę, wydłużonych trochę nad miarę, zwłaszcza

wieczorami, kiedy zmierzch przedłużał się bez końca, pusty jeszcze w swej głębi, daremny i jałowy w swym ogromnym oczekiwaniu. [przychodzi Szloma i] weszło w nie natychmiast niebo [GE, III].

Obraz „dni wielkich już i może zbyt obszernych na tę wczesną porę, wydłużonych trochę nad miarę” pozwoli poddaje je jakby deformacjom, jakiejś nienaturalnej przemianie, Schulz eksploruje ten zabieg parokrotnie. Narzuca się on Pisarzowi jakby obsesyjnie, „nad miarę” logiki narracji. Bo znów powtarza ten obraz w następnym opowiadaniu SpK:

Dnie stały się długie, jasne i rozległe, za rozległe niemal na swą treść, jeszcze ubogą i nijaką. Były to dni na wzrost, dni pełne czekania, przybladłe z nudy i niecierpliwości. [...] wiatr szedł przez pustkę tych dni, jeszcze nie zmacony wiewami ogrodów nagich i pełnych słońca, [...] ulice i stały [...] odświętnie zamiecione, jak gdyby czekały na czyjeś dalekie jeszcze i niewiadome przyjsie. Słońce zmierzało powoli do punktów ekwinokcjalnych [...] Nadeszły ferie wielkanocne... [Wiosna III].

Ten sam obraz dni rozciągających się, zatem jakby w jakiś większy wymiar czasu, otwiera wspomnianą pierwotną wersję *Wiosny*, pomieszczoną przez Pisarza w miesięczniku „Kamena” na dwa lata przed publikacją SpK:

Dni te wyrastały z swych dwunastu godzin jak wyrostki z przyciasnego ubrania i marzły — co dzień dłuższe, w ciągnące się powoli popołudnie [...] w jasne zmierzchy, które nie chciały się kończyć. Wtedy nagle [...] wynurzały się Święta Wielkanocne i nagle w pustce dni zaczynał się czas formować w ten wielki teatr Paschy, całe [...] misterium prastarej egipskiej wiosny: to wspała... uctowanie przy długich stołach [...]¹⁰.

Otóż uważam, że taka koncentracja Pisarza na motywie „dni” transformujących swą formę w miarę dojrzewania święta Paschy, lub Wielkanocy, nie jest „po prostu” wiosennego „zrównywania dnia z nocą”. Trzeba sięgnąć do źródeł idei mesjańskich. Są one obecne w Tradycji i opisane później w Talmudzie, a chronologicznie wcześniej poświadczone w Ewangelii. Jedna z wyjściowych debat talmudycznych prezentujących świadomość, zarazem nakaz oczekiwania przyjsia Mesjasza, dokładniej „dni Mesjasza”, wiąże się z rabbin Ben Zoma z drugiego pokolenia Tannaitów (ok. 100 AD). Miszna cytuje jego egzegezę mesjańską, zwykłego, zdawałoby się, modlitewnego wersetu z Mojżeszowej księgi *Deuteronomium* (16:3; cyt. konkluzję debaty wraz z brzmieniem wersetu Pisma w przekazie z traktatu, tj. w języku hebrajskim – misznaickim) – w przekładzie własnym i moimi komentarzami w [...]:

„Pamiętaj dzień, gdy wyszedłeś z ziemi Egiptu przez wszystkie dni twego życia” [Dt 16:3; a Ben Zoma wnio-



skuje:] – „dni twego życia” to te dni [doczesne], „wszystkie dni twego życia” to także noce; Mędrcy mówią: „dni twego życia” to ten wiek, „wszystkie dni życia” to przyszły wiek [ha- (olam hab.a)], owe nadchodzące dni Mesjasza [Miszna, traktat Berakot 1:9]¹¹.

Widać tu kluczową rolę symboliki „dnia” w „tym wieku” albo w „tamym wieku – świecie”. Ta i podobne debaty talmudyczne wnoszą wiele aspektów do praktykowania nadziei mesjańskich w środowiskach pobożnych Żydów. Wiemy, że Schulz i jego rodzina do takich nie należeli. Co mógł o tym wiedzieć Bruno w dzieciństwie oraz później? Otóż wbrew poglądom o jego świeckości widać u niego, nawet w wyżej cytowanym fragmencie *Wiosny* z „Kamenny”, że musiał mieć uczestniczące doświadczenia z „teatru Paschy”¹² wśród Żydów w mieście, zatem i obrzędów wieczerzy paschalnej wg „Sederu”. W ramach ceremonii, jeśli odprawiana byłaby w pełniejszym zakresie, zawiera się tzw. Hallel, tj. lektura psalmów wołających o ratunek z ucisku, jakby w imieniu Izraelitów więzionych w Egipcie (Ps. 113–118). To do recytacji tych Psalmów odnosi się formalnie ww. debata rabiego Ben Zoma i tłumaczy związek aktualności przeżywania zarazem wyzwolenia z niewoli egipskiej i oczekiwania na Mesjasza¹³. Odniesienie do tego fragmentu Miszny może nawet być przytoco-

ne wraz ze śpiewem psalmodii, o ile starcza cierpliwości biesiadnikom („Seder” znaczy „porządek”, ale nie rygorystyczny). Niezależnie od stopnia zaangażowania Brunona, tj. znajomości tekstów i oryginalnego języka, obrzędy te musiały mu się udzielić w ogólnym „duchu i literze” ich mocy uobecniania misterium. Musiał słyszeć i rozumieć podstawowy przekaz – „dziś jest ta noc, w której...” to wszystko się stało, dzieje i nadchodzi.

*

Jest już pora, byśmy spojrzeli na konkluzje, które w przytoczonych cytatach Schulz wnosi: Objawianie się, coraz jaśniejsze, „Wielkiego Dnia” dzieje się, gdy „wynurzały się Święta Wielkanocne”, kosmos dochodzi do „punktów ekwinokcjalnych” (tj. daty Paschy, 14 nissana) i realizuje się „genialna epoka”.

Zarazem, jak widzieliśmy z rabinicznej interpretacji liturgii paschalnej, Tradycja mówi, że czas Paschy to są „owe nadchodzące dni Mesjasza”. Mesjasz przychodzi na Paschę. Istotnie widzimy, jak Szloma, konkretna personifikacja Mesjasza w dziele Schulza, przychodzi „w same święta wielkanocne” [GE, III]. To, że jego imię – od „szalom”, „pokój” – jest wg Izajasza imieniem Pomazańca (Iz 9:6), jest wiadomością bardzo popularną. Ale cała wyżej zarysowana konstrukcja „czasu – dnia” Mesjasza,

nastającego wraz z eschatologicznym wymiarem „święt wielkanocnych”, już taka oczywista nie jest. To, że Pisarz tak głęboko i precyzyjnie zinternalizował wizję, a także doświadczenie mesjańskiej eschatologii realizującej się i zrealizowanej w jej trudnych conceptualnie aspektach czasowości, jest wyzwaniem interpretacyjnym. Moim celem było wskazanie i połączenie odnośnych wątków. N.B. nie są to wszystkie wątki w dziele Schulza dotyczące Mesjasza. Pozostawiliśmy np. fascynujący problem, występujący w Dziele, stanu świata podczas przyjścia Mesjasza, czy percepcję, jak wydaje się bardzo konstruktywną u Schulza, mesjanizmu ewangelicznego¹⁴ itp. Chcieliśmy się zająć obrazem „wielkiego dnia”, mało chyba dotąd zauważonym. Czy Schulz wiedział, co jego dzieło odkryło w tym wymiarze? Na pewno głęboko wchłonął Pismo (w tym Ewangelię), gdyż w wielu miejscach swego tekstu wprost obrazuje i „mówi Pismem”, najczęściej *implicitie*, zatem pięknie uwewnętrznionym. Samo Pismo nie starcza jednak do głębszego poznania idei mesjanizmu, które rozwijają się w Tradycji i liturgii. Nie wiem, do jakiego stopnia Bruno poznał choćby trochę Talmudu, oraz wątki liturgii synagoidalnej, i czy absolwował „bar micwę”.

Jakakolwiek by była „świadomość Pisarza”, na niemal każdej karcie jego Dzieła znajdują się odkrycia, czasem „objawienia” biblijne i teologiczne. Poważne i odważne odkrycia. Moim skromnym zadaniem było zbadać, jakimi drogami i metodami jego tekst ujmuje akurat głębokie zagadki eschatologii w wymiarze czasowości. Nie chcę przy tym czynić z Schulza pisarza religijnego. Jego Dzieło wydaje się na tyle samodzielne i niezależne, że nie wymaga odniesień do najlepszych nawet źródeł. W każdym razie

czysta treść mesjańska „prześwituje”, „błyszczą” z *Księgi* według Schulza.

W funkcji dalszych konkluzji, chcę pokazać zaskakujące zbieżności unikatowego dzieła Brunona Schulza z wizjami zachodnich ojców mesjanizmu, współczesnych naszemu „prowincjuszowi” z Drohobycza. Śmiem twierdzić, że gdyby pisał równoległe np. po niemiecku, jak notabene zamierzał, byłby z pewnością ich rozmówcą najwyższej próby. W tej materii niezwykle ciekawe wydają mi się opinie badaczy, którzy dociekają zamiarów samego Schulza, by wyjść bez pośrednictwa na fora piśmiennictwa europejskiego. Świadczyłoby to, że Pisarz miał świadomość uniwersalnego przekazu swej twórczości¹⁵. Na pewno się nie mylił, jak pokazuje jej rosnąca światowa renowacja. Nie wiemy, na ile swe nadzieje wiązał z czysto literacką substancją swego pisarstwa, czy miał także poczucie sensu filozoficznego i teologicznego swych alegorii i wizji, w tym śmiałego mesjanizmu. Nie wiem też, bo chyba nie wiadomo, na skutek zaginięcia większości jego korespondencji, na ile Schulz wiedział, że jego koledzy po fachu na Zachodzie, od F. Rosenzweiga po G. Scholema, odbudowują znaczenie idei biblijnych i tradycji żydowskich, w szczególności koncepcji mesjanistycznych, w świeckiej myśli europejskiej. Może skromny Drohobyczanin słyszał w pobliskim Lwowie, skąd niedawno wyjechał Martin Buber, o rosnącej jego sławie, jaką zyskiwał, prezentując szerokiemu światu nauki i mistykę mędrców żydowskich, którzy przecież byli Schulza sąsiadami. Dramatyczny jest brak pewnych odpowiedzi na te pytania, jak i fakt, że sam



Schulz nie otrzymał szansy, by tak poszerzyć odbiór swego dzieła, jak stało się to jego udziałem wiele lat po tragicznej śmierci. Tymczasem właśnie okolicznościami swej śmierci Schulz niejako zbliżył się do szczególnego europejskiego myśliciela Waltera Benjamina. Możemy myśleć tylko o jego duchowym pokrewieństwie wobec Schulza w obrębie nowoczesnego ujmowania idei mesjańskich. Obaj, urodzeni niemal jednocześnie w połowie lipca 1892 roku, zginęli w bliskich momentach II wojny, w podobnie tragicznych okolicznościach, z teje „przyczyny” ich wspólnego pochodzenia żydowskiego, a ich dzieła uległy podobnemu zagrożeniu zatarciem (i – jak to często jest na wschodnich rubieżach Europy – los dzieła Schulza okazał się bardziej tragiczny).

Związki „ideowe”, bo chyba nic nie wiadomo o „realnych” kontaktach czy lekturach, Schulza i Benjamina były zauważane. Rozprawę poświęcił im u nas na przykład Grzegorz Marcinkowski¹⁶. Analizuje w niej związki, które określa, jako „wewnętrzne”, na przykładach podobnego ujęcia w dziełach Schulza i Benjamina wybranych fenomenów. W swej pracy badacz pisze, że ustalał „wewnętrzne relacje zachodzące pomiędzy prozą Brunona Schulza a myślą Waltera Benjamina, [...] w roli kluczy uznając trzy pojęcia, których egzegeza wyczerpuje tematyczny krąg rozważań; chodzi o pojęcia aury, alegorii i apokryfu”¹⁷. Mówienie o „wyczerpaniu” tematu uważam oczywiście za przedwczesne, także widząc liczne wątki zaznaczone w tej ciekawej pracy.

Dla mnie istotne jest, że choć obaj wizjonerzy najpewniej nic o sobie nie wiedzieli, podobieństwo ich intuicji religijno-filozoficznych o procesie objawiania się Mesjasza jest uderzające. To, co starałem się wyżej pokazać w prozie Schulza, występuje również w pismach Benjamina: czas jest w istocie mesjański; dojrzewa w trakcie historii do swego spełnienia w „dniu ostatecznym”. Benjamin opublikował w 1940 roku, tuż przed ucieczką przed hitlerowcami z Paryża w stronę Portugalii, w czasie której tragicznie zginął, a walizka z jego papierami zaginęła, znany esej w 18 tezach *O pojęciu historii*¹⁸. W trzeciej tezie Benjamin mówi:

dopiero zbawiona ludzkość może pozywać [oryg. niem. *zitierbar geworden*] każdy moment swej przeszłości. Każda z przeżytych w niej chwil staje się *citation à l'ordre du jour* – który to dzień jest dniem sądu ostatecznego¹⁹.

W innym, zarazem jednym ze swych najbardziej zagadkowych pism, w jednostronicowym tzw. *Fragmencie teologiczno-politycznym*²⁰, odnalezionym dopiero ok. 40 lat po śmierci myśliciela, Walter Benjamin prezentuje bardziej szczegółowo relację czasu historycznego (doczesnego) i czasu Mesjasza („Królestwa”):

nic, co jest historyczne, nie może z mocy swojej woli odnieść się do porządku mesjańskiego. Dlatego [Mesjańskie] Królestwo Boże nie jest *telos* dynamiki historii; nie

można go postawić sobie za cel. Z historycznego punktu widzenia nie jest ono celem [Ziel], lecz kresem [Ende]. Dlatego też [jak] porządku *profanum* nie można oprzeć na idei Królestwa Bożego [...] tak też świecki porządek *profanum* może przyczynić się do nadejścia mesjańskiego królestwa. *Profanum* nie jest więc kategorią tego królestwa [Mesjańskiego], ale kategorią – i to jedną z najistotniejszych – jego cichego zbliżania się.

Bowiem dążąc do szczęścia [Glück], wszystko, co ziemskie, zmierza ku swojemu kresowi [Untergang], jednak tylko w szczęściu przeznaczone mu jest znaleźć ów kres. Tymczasem, bezpośrednia mesjańska moc serca [...] jawi się poprzez nieszczęście, przenika sens cierpienia. Duchowemu *restitutio* [...] do nieśmiertelności, odpowiada ziemskie *restitutio*, które zmierza ku wieczności upadku, rytmem zaś tego, co ziemskie, wiecznie przemijające, odchodzące [...], rytmem mesjańskiej natury – jest szczęście. Natura bowiem jest mesjańska ze względu na swoje wieczne i totalne przemijanie²¹.

To wspaniała analiza mesjanizmu. Widać, że używanemu przez Benjamina pojęciu „Królestwo Boże” odpowiada u Schulza, np. w wyżej analizowanym „zdanu” z SC, określenie „wielki *rsp.* nieskończony dzień”; Przypomnijmy je synoptycznie:

Przedmiejskie domki tonęły wraz z oknami, zapadnięte w bujnym i pogmatwanym kwitnieniu małych ogródków. Zapomniane przez wielki dzień, pleniły się bujnie i cicho wszelkie ziele, kwiaty i chwasty, rade z tej pauzy, którą przeżnić mogły za marginesem czasu, na rubieżach nieskończonego dnia [SC, *Sierpień*, 1].

Jest to zdanie znacznie skromniejsze analitycznie, ale jego alegoryczne metafory przedstawiają nawet bogaciej obraz z metafor Benjamina o „cichym zbliżaniu się” „Królestwa”. Widać też znaczącą różnicę obu wizji: Benjamin nie chce lub nie potrafi unikać dualizmu panującego w całej niemal metafizyce. Jego podejście do tematu jest historyzoficzne, zatem w tych kategoriach przedstawia proces nadchodzenia eschatonu („Królestwa Mesjasza”). W procesie tym, który Schulz ujął w kilku prostych metaforach tworzących zbawczo-opiekuńcze jego realia, ubogacające świetnością „genialnej epoki” ubóstwo „ogródków i ziele”, Benjamin widzi zawartą i ukrytą nieprzekraczalną granicę dla *profanum*. Akcentuje, szczególnie w drugim akapicie poczynionym w naszym powyższym cytacie z *Fragmentu*, istotowy związek świata historii z cierpieniem i przemijaniem, „rytmem tego, co ziemskie”. Podobnie jak u Schulza *telos* – cel mesjański jest także u Benjamina „za marginesem” historii, ale w Drohobycza wszystko się „obudzi” wraz z nadejściem Oczekiwanego, podobnie „cichym”, ale zdolnym do zmiany historii w „genialną epokę”. Benjamin, co niezwykle trafne, akcentuje aspekt „szczęścia”, jako koniecznego, zgodnie z Tradycją, atrybutu przyjścia Mesjasza, ale i to „szczęście”, które jest „rytmem mesjań-

skiej natury”, nie może ostatecznie uratować „Natury” „ze względu na swoje wieczne i totalne przemijanie”. Te hermeneutyczne wysiłki Benjamina nie wydają się do końca uwieńczone sukcesem jasności określenia relacji między doczesnością a eschatonem. Nie przewyżniają dualizmu, a ten sukces wydaje się szczególnie wyjątkowy u Schulza, co prawda osiągnięty metodami literackiej alegorii – metaforami. Niemniej, jak staraliśmy się pokazać w niniejszym studium, poszukiwania Schulza osiągają w wyniku głębię i precyzję.

Można by zaryzykować interpretację wskazanej różnicy między wizjami Schulza i Benjamina, szczególnie ciekawej ze względu na fascynujące zbieżności ich wyjątkowych osiągnięć w opisie procesów eschatologicznych. Do ewentualnego podkreślania aspektu cierpienia jako niezbywalnego dla ludzkiej egzystencji, jak czyni to Benjamin, obaj myśliciele mieliby podobne powody, które, m.in. wskazaliśmy powyżej w ich życiorysie. Różnica nie musi więc wynikać z osobistych doświadczeń. Upatrywałbym jej raczej w sferze idei, w obrazie „przemijania” (*Vergehen*) silnie włączonym przez Benjamina, a typowym dla europejskiej tradycji filozoficznej. Owo *memento mori* należy też do kanonu spuścizny chrześcijaństwa zachodniego. Natomiast wizja Schulza wydaje się bardziej wpisująca w Tradycję rabiniczną, szczególnie w jej ujęciu przez nurty judaizmu, które otaczały Drohobycz, a które tak pięknie pokazywał światu zachodniemu Martin Buber. Wizja eschatologiczna judaizmu, w szczególności chasydów, nie unika przecież platońskiego dualizmu, w który daje się łatwo wpisać poczucie „tamtego” oraz „tego świata”, który nieuchronnie „przemija”. To dlatego Mesjasz przychodzi, by ratować naszą kruchą egzystencję. Ale chrześcijaństwo zachodnie, szczególnie od Augustyna, wpisuje w obraz głęboki pesymizm co do natury i natury ludzkiej, obciążonych „grzechem pierworodnym”. Takie aspekty doktryny są wyczuwalne w eschatologii Waltera Benjamina. Wolny od nich jest judaizm, zarówno tradycyjny, jak i rabiniczny, a szczególnie chasydzi. Ich eschatologia jest entuzjastyczna. Taki jest jej obraz np. u Bubera, tak ją interpretuje i przeżywa, jak staraliśmy się pokazać, cadyk Bruno z Drohobycza.

Lublin / Drohobycz, lipiec 2022

* Tekst stanowi rozszerzenie wystąpienia w Lublinie 9 lipca 2022 roku, na X Międzynarodowym Festiwalu Brunona Schulza (*SchulzFest*).

Przypisy

- 1 Bruno Schulz, *Sklepy cynamonowe*, Rój, Warszawa 1934.
- 2 Uważamy, że Schulz używał Biblii w przekładzie O. Jakuba Wujka; argumenty w moim studium *Groza i wyobraźnia. Bóg i Bruno Schulz*, por. „Konteksty” 2023, nr 1–2, s. 241–245.
- 3 Schulz, Bruno. „Księga”, [w:] *Sanatorium pod Klepsydrą*. Rój, Warszawa 1937.
- 4 Por. aktualny przegląd badań Sotirios Karageorgos, *Wątki religijne w twórczości Brunona Schulza. Stan badań i perspektywy badawcze*, „Pamiętnik Literacki”, 2019, z. 1, s. 19.

- 5 Autor odwołuje się do znanych prac Władysława Panasza: *Mesjasz rośnie pomalu. O pewnym wątku kabalistycznym w prozie Brunona Schulza*, [w:] *Bruno Schulz in memoriam 1892–1942*. red. Małgorzata Kitowska-Łysiak, Fis, Lublin 1992. Por. także: W. Panas, *Przyjście Mesjasza. O ikonologii mesjańskiej Brunona Schulza*, „Kresy” 1993, nr 14, s. 33–36.
- 6 Por. fundamentalną analizę Władysława Panasza: *Księga blasku. Traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*, TN KUL, Lublin 1997. Praca ta, jako rzekomo zbyt jednostronna w interpretacji i wnioskach, bywa kontestowana, między innymi przez Adama Lipszycy, por. jn.
- 7 Adam Lipszyc, *Najoryginalniejsza książka o Schulzu, jaką do tej pory napisano (Michała Pawła Markowskiego Powszechna rozwiąłość. Schulz, egzystencja, literatura)*, „Wielogłos” 2013, t. 15, nr 1, s. 98.
- 8 Almanach gruntujący semiotykę w humanistyce światowej „Trudy po znakovym sistiemam” zaczął wychodzić w Tartu/Dorpacie w 1964 roku.
- 9 Ps 87 (88):11; wg Wujka, por. przypis 3, jw.
- 10 Mr 12:26–27; wg Wujka, jw.
- 11 Bruno Schulz, *Wiosna*, „Kamena” 1935, t. 20, nr 10, s. 191; <https://biblioteka.teatrn.pl/dlibra/publication/24762/edition/24572/content>, dostęp: 21.11.2024.
- 12 Por. obszerny zbiór komentarzy do zagadnienia: Jean-Josepha Briere-Narbonne, *Exegese Talmudique des Propheties Messianiques*, Paris 1934, s. 23n, 38.
- 13 Por. Robert Kaśków, *Wielki Teatr Paschy. O akcentach żydowskich w twórczości Brunona Schulza*, „NaGłos” 1997, nr 7.
- 14 Por. J.-J. Briere-Narbonne, *Exegese Talmudique*, dz. cyt. s. 38.
- 15 Istotny w tej materii artykuł Stefana Chwina stanowi dobry wstęp do tego zagadnienia, por.: *Dlaczego Bruno Schulz nie chciał być pisarzem żydowskim (o „wymazywaniu” żydowskości w „Sanatorium pod Klepsydrą” i „Sklepiach cynamonowych”)*, referat na konferencji pt. *Schulz w Warszawie, Drohobycz w Warszawie*, Instytut Nauk Społecznych UW, Warszawa, 25–27 października 2012.
- 16 Wynik analizy profesora Stefana Chwina, *Dlaczego Bruno Schulz...*, dz. cyt.
- 17 Grzegorz Marcinkowski, *Sklepy wyobrażone: po lekturze Brunona Schulza i Waltera Benjamina*, 2014, <https://opus.us.edu.pl/info/phd/USL2bc476d8a7bc42cd830d33bcd3d3effb/>, dostęp: 21.11.2024.
- 18 Tamże, s. 268.
- 19 Walter Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, [w:] tenże, *Aniol historii: eseje, szkice, fragmenty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996.
- 20 Tamże, s. 413.
- 21 Walter Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, [w:] tenże: *Gesammelte Schriften*, red. Theodor W. Adorno, Gerschom Scholem, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, t. 2, s. 203.
- 22 Tenże, *Fragment teologiczno-polityczny*, przeł. Magdalena Kurkowska, „Teologia Polityczna” 2004–2005, nr 2, s. 341–342.