

Dobrosław KOT

UPADEK MITU UPADKU MITU¹

Schulz ujawnia się jako mitotwórca w podwójnym znaczeniu: po pierwsze, jako autor utworów prozatorskich, w których mit dochodzi do głosu; po drugie, jako twórca własnego rozumienia mitu, wytyczający ścieżki dla filomiti, która mitu dopiero szuka. I dlatego ścieżkami tymi mają prawo podążać nie tylko mitologowie, ale również – a może przede wszystkim – filomici, czyli „poniekąd filozofowie”.

„Umitycznienie świata nie jest zakończone”². To zdanie ze szkicu Brunona Schulza rzuca wyzwanie dominującym, jak się wydaje, tendencjom nowoczesnej cywilizacji Zachodu. Od czasów oświecenia, z krótkimi przerwami, mit nie miał dobrej prasy. Stał się synonimem tego wszystkiego, co przesłania prawdziwe poznanie i szkodzi rzetelnej wiedzy. Na ślady niestrudzonej demitologizacji natrafić można zarówno w badaniach naukowych, jak i w kolorowych czasopismach. Burzenie mitów traktowane jest jako przezwyciężanie fałszywych przekonań, zbudowanych na półprawdach i fantazmatach poglądów, które przeszkadzają w poznaniu prawdy. Uważa się, że mity szkodzą, zastępują wiedzę, prowadząc tym samym do licznych katastrof. Powszechna demitologizacja – podobnie jak deratyzacja – ma na celu wytepienie roznoszących choroby szkodników. Panuje przekonanie, że gdy cel ten zostanie osiągnięty, zajaśnieje światło wiedzy.

Schulz studzi te nadzieje: „Wiedza nie jest niczym innym jak budowaniem mitu o świecie, gdyż mit leży już w samych elementach i poza mit nie możemy w ogóle wyjść”³. Nie jest on jedynym autorem, który wraca do mitu i czerpie z niego inspirację, jego teksty jednak szczególnie sprzyjają postawieniu na nowo pytania o rolę mitu we współczesnym świecie. Pisarz ten bowiem nie tylko – jako nowoczesny prozaik – praktykuje mit, ale też uzupełnia swoje literackie poszukiwania o namysł teoretyczny. Twórczość Schulza nie jest wszak jedynie pretekstem, punktem wyjścia do podjęcia w niniejszym tekście rozważań o charakterze ogólnym. Jest ona drogą, gdyż pokazuje węzłowe napięcia, które pojawiają się, ilekroć zaczynamy dziś myśleć o micie. Nazwanie tych napięć wydaje się szczególnie ważne, bez nich bowiem mit staje się „gładką”

¹ Artykuł powstał w ramach badań statutowych na temat „Człowiek a historia” (089/WGAP-KF/01/2017/SW/7089) finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

² B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Szkice krytyczne*, oprac. M. Kitowska-Lysiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 12.

³ Tamże.

opowieścią, historyjką o przygodach bogów i ludzi. W takiej zaś formie nadaje się zapewne jedynie do muzeum. W pismach Schulza natomiast ujawnia się cały splot napięć, które współtworzą mit. Tylko poprzez nie można, jak sądzę, dojrzeć, jakie jest obecnie miejsce mitu. U podstaw projektu Schulza kryje się bowiem fundamentalne przekonanie, że mity nie są zabytkami, relikami kultur, które minęły i których nigdy nie zrozumiemy. Mity żyją – choć dzisiaj zapewne inaczej niż w cywilizacjach starożytnych i kulturach pierwotnych – i nadal tworzą nas w stopniu niemniejszym niż w przeszłości. Abstrahując od dzieł Schulza, można postawić jeszcze jedno pytanie: czy słusznie uważamy minione epoki za matecznik mitu, twierdząc, że obecnie jego rola została zdegradowana?⁴ Czy dawne sposoby obecności mitu nie są jednak względem niego przygodne, a ich zmiana, postrzegana jako degradacja mitu, nie oznacza po prostu obecności innej, lecz nadal żywej?

Według filozofów religii epoka świetności mitu już przeminęła. Mircea Eliade przekonuje, że mit upada, a formy, w których przejawia się dzisiaj – jak legenda, ballada, powieść czy zwyczaj – chociaż wykorzystują dawne toposy i archetypy, są wyrazem jego degradacji⁵. Można w nich dostrzec odbłask mitu, ale brakuje jego najistotniejszej funkcji. Mit zdegradowany nie może bowiem stanowić scenariusza rytuału, nie jest zatem historią wzorcową, której rytualne uobecnienie sprawia, że uczestnicy obrzędu przekraczają codzienność i wkraczają w czas święty, illud tempus, przestaje więc być pasem transmisyjnym między człowiekiem a sacrum. Jeśli zatem, jak twierdzi Eliade, mit ma znaczenie tylko jako scenariusz rytuału, to rzeczywiście żyjemy w czasach upadku mitu. Być może należałoby nawet mówić o urzeczywistnieniu mitu upadku mitu: w dawnych społecznościach mit funkcjonował w sposób pełny, ale nadeszły czasy upadku i został on zepchnięty na margines. Czy w opowieści tej jest jednak miejsce na przywrócenie dawnej harmonii, w której mit będzie odgrywał zasadniczą rolę? Czy opowiadanie dziejów mitu według klucza opowieści mitycznej o upadku nie jest uzurpacją? Można bowiem wysunąć hipotezę przeciwną: być może właśnie dziś mit, wolny od historycznych i kulturowych uwarunkowań dawnych epok, wybrzmiewa w pełni. Czy procesy, nazywane upadkiem i degradacją, nie są jednocześnie szansą, by mit się odrodził i pokazał swoją ponadczasową moc?

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania można podążać wieloma drogami. Na potrzeby niniejszego artykułu wybrana została droga wiodąca przez teksty Brunona Schulza. Był on wytrawnym „praktykiem” mitu i pozostawione przez niego utwory prozatorskie nie pozostawiają wątpliwości, że mamy

⁴ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo Opus, Łódź 1993, s. 414n.

⁵ Por. tamże.

do czynienia z oryginalnym i wspinałym literacko projektem mitotwórczym. W naszych rozważaniach na plan pierwszy wysunięte zostaną jednak teksty krytyczne, mające charakter dyskursywny i teoretyczny, które uzupełniają literackie uniwersum *Sklepów cynamonowych*⁶ i *Sanatorium pod Klepsydrą*⁷.

Wybór ten nie jest oczywisty, choćby z tego powodu, że Schulz był przede wszystkim prozaikiem, a dyskursem zajmował się jedynie okazjonalnie. Napięcie między opowieścią a dyskursem, które ujawnia się w wyrażonej tu wątpliwości, pozwala jednak wnikać w złożony świat mitu.

MIEDZY LOGOSEM A MYTHOSEM

Niepoprzedzone refleksją obieranie teoretycznych manifestów Schulza za przewodniki po jego prozie wydaje się dość ryzykowne.

Po pierwsze, jego eseistyczny dorobek jest skromny, a teksty wprost poświęcone mitowi mogą zostać zebrane na niepełnych dziesięciu stronach. Są to jednak wypowiedzi „gęste”, pełne znaczeń i odwołań. Taki charakter mają przede wszystkim esej *Mityzacja rzeczywistości*⁸, fragmenty listu Schulza do Witkacego⁹ oraz zawarty w siedemnastym rozdziale opowiadania *Wiosna* zadziwiający traktat, zaczynający się od pytania: „Co to jest zmierzch wiosenny?”¹⁰. Traktat ten Dariusz Czaja nazywa medytacją o jawnie metatekstowym charakterze¹¹. Przywołane tu pisma nie wyczerpują oczywiście wypowiedzi Schulza o micie. Wielokrotnie, wprost lub pośrednio, wspomina on o mitach, na przykład pisząc recenzje książek ukazujących się w okresie międzywojennym. Jednakże właśnie wymienione wyżej, wybrane fragmenty twórczości nauczyciela z Drohiczyna pozwolą zobaczyć zręby jego koncepcji mitu.

Po drugie, pominięcie prozy literackiej Schulza (poza wspomnianym rozdziałem *Wiosny*) musi czynić ogląd jego stanowiska wobec mitu znacznie uboższym. Zabieg ten, choć ryzykowny, jest jednak uzasadniony. Z perspektywy prowadzonych tu rozważań najistotniejsze jest, jak Schulz rozumiał mit,

⁶ Zob. B. S c h u l z, *Sklepy cynamonowe*, w: tenże, *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą. Kometa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1957, s. 37-132.

⁷ Zob. t e n ż e, *Sanatorium pod Klepsydrą*, w: tenże, *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą. Kometa*, s. 133-348.

⁸ Zob. t e n ż e, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11n.

⁹ Zob. Bruno Schulz do St. I. Witkiewicza, w: Schulz, *Szkice krytyczne*, s. 18-21.

¹⁰ B. S c h u l z, *Wiosna*, w: tenże, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 184.

¹¹ Por. D. C z a j a, *Zmierzch wiosenny. Mitopoezy Schulza*, w: tenże, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 296 (artykuł ten dostępny jest również w publikacji zbiorowej: Bruno Schulz *od Księgi Blasku. Studia i eseje o twórczości Brunona Schulza*, red. P. Próchniak, Wydawnictwo EMG, Kraków 2013, s. 117-147).

a mówiąc precyzyjniej: jak się na temat mitu wypowiadał. Forma dyskursywna oznacza próbę obiektywizacji, spojrzenie z dystansu, refleksję nad mythosem. Jeśli zatem mythosem będą prozy Schulza, to w jego próbach eseistycznych ujawni się logos.

Między logosem a mythosem pojawia się napięcie. Ich sąsiadowanie jest zagadkowe, ich przenikanie się – nieoczywiste. Pomiedzy nimi rozciąga się ciekawa i tajemnicza strefa, która zarówno dla opowieści, jak i dla myślenia może okazać się obszarem wielkiej herezji. Dlatego myślenie prezentowane w niniejszym tekście jest jawnie heretyckie. Nie przynależy ono do schulzologii, której dorobek traktuje teksty Schulza jako część literatury i której metody badawcze dobierane są stosownie do tego słusznego rozpoznania. Rozważanie o micie nie może się jednak wyczerpać w samym literaturoznawstwie. Podobnie niewystarczający jest aparat nauk o religii: coś, co dla Eliadego będzie mitem zdegradowanym, przez innych badaczy mitu może zostać uznane za jego najpełniejszą formę. Pogranicze logosu i mythosu domaga się szczególnego podejścia.

Jednym z przewodników na owej drodze – tym, który nie prowadzi za rękę, a jedynie nakreśla horyzont refleksji – może być Arystoteles. Na początku *Metafizyki*, gdzie podejmowane są próby ujawnienia początków filozofowania, pojawia się zagadkowy ustęp, który nie znajduje potem rozwinięcia: „Otóż kto dostrzega trudność i dziwi się, ten zdaje sobie sprawę, że czegoś nie wie. I stąd miłośnik mitów jest też poniekąd filozofem, gdyż w micie zawierają się rzeczy dziwne”¹². Ten sam fragment w tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka brzmi następująco: „A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę. (Dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości, bo mit jest pełen dziwów)”¹³.

Żaden z polskich przekładów nie oddaje ważnej koincydencji, która pojawia się w oryginale. W tekście greckim występują obok siebie dwa słowa: „philosophos” i „philomythos”. Filozofia i filomitia to dwie aktywności ludzkiego ducha. Obydwie łączone są przez Greków z miłością. Nie są to „logie” (słowa „sofiologia” czy „mitologia” podkreślałyby naukowy charakter tych dociekań), lecz dziedziny miłości. Jestem przekonany, że badanie mitu w ujęciu Schulza bardziej przynależy do filomitii niż do jakiegokolwiek nauki o micie. To ryzykowne stwierdzenie, przemawia za nim jednak pewna analogia. Według Arystotelesa filomit jest poniekąd filozofem, być może zatem mit jest równie odległy od filomitii, jak sofia od filozofii? Filozof nie jest mędrce: zdaniem Platona sytuuje się on między głupotą a mądrością, zawsze pozostaje w drodze

¹² A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 982 b, tłum. T. Żeleźnik, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, t. 1, s. 14.

¹³ T e n ż e, *Metafizyka*, 982 b, tłum. i oprac. K. Leśniak, PIW, Warszawa 1983, s. 8.

do mądrości, nierzadko błędząc¹⁴. Analogicznie więc filomitia nie dysponuje pojęciem mitu, lecz do niego zdąża. Ernst Cassirer pisał: „Od początku [...] teoria mitu napotyka na trudności. Mit z natury rzeczy jest ateoretyczny. Rzuca wyzwanie i buntuje się przeciw naszym podstawowym kategoriom myślenia”¹⁵.

Mit w ujęciu Schulza nie jest tym samym, co mit w kulturach pierwotnych. Nie jest scenariuszem rytuału. Nie jest też opowieścią, która przynosi nadzieję na wybawienie, ani nie jest historią wzorcową, która ma charakter uniwersalny. Nauki o micie powinny zatem chyba uznać, że słowo „mit” zostaje tu nadużyte. Filomitia natomiast może ruszyć we wskazanym przez Schulza kierunku drogą, która wiedzie przez opowieść (gr. *mythos*) oraz myślenie (gr. *logos*). A skoro za podstawę rozważań przyjęte zostały teksty dyskursywne autora *Sklepów cynamonowych*, to myślenie filomityczne zbliża się do filozoficznego. Filomit dwojako staje się „poniekąd filozofem”: jest nie tylko miłośnikiem mitu, ale też miłośnikiem myślenia o micie. Jego naturalnymi sojusznikami będą filozofowie czytający mity i przyglądający się słowu podobnie, jak czyni to Schulz¹⁶. Schulz bowiem ujawnia się jako mitotwórca również w podwójnym znaczeniu: po pierwsze, jako autor utworów prozatorskich, w których mit dochodzi do głosu; po drugie, jako twórca własnego rozumienia mitu, wytyczający ścieżki dla filomitii, która mitu dopiero szuka. I dlatego ścieżkami tymi mają prawo podążać nie tylko mitologowie, ale również – a może przede wszystkim – filomici, czyli „poniekąd filozofowie”.

HISTORIA SŁOWA

Zastanawiająca jest „ruchliwość” słowa, którym posługuje się Schulz w swych tekstach dyskursywnych. Każdy z przywołanych wyżej fragmentów ma nieco inny charakter. *Mityzacja rzeczywistości* przypomina manifest, Schulz bardzo precyzyjnie wyraża w niej swój pogląd na temat mitu, jego roli w kulturze i życiu człowieka, a także ujawnia sposoby literackiej obecności mitu. W liście do Witkacego pojawiają się podobne sformułowania, pewne ogóle myśli zostają jednak wypełnione bardziej osobistym konkretem. Tekst ma raczej prywatny charakter, chociaż początkowo pisany był z myślą o publikacji w periodyku literackim. Tu Schulz schodzi na poziom konkretny i próbuje dać teoretyczną syntezę tego, co napisał w *Skleпах cynamonowych*.

¹⁴ Por. P l a t o n, *Uczta*, 204 A-204 C, tłum. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012, s. 54.

¹⁵ E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, PIW, Warszawa 1971, s. 139.

¹⁶ Szerzej na temat filomitii i jej dróg zob. D. K o t, *Filomit. Esej o słowie, którego nie było*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

Rozważania prowadzone w liście wskazują na główny nerw zamierzeń literackich: konieczność sięgnięcia do mitu, aby opowiedzieć i zrozumieć życie. W siedemnastym rozdziale *Wiosny*, fragmencie najbardziej tajemniczym, który pozostając częścią opowieści, zmienia się w traktat o korzeniach wszelkich narracji, narrator porzuca fabułę snutego opowiadania, zawiesza bieg wydarzeń i prowadzi czytelnika do podziemi – w znaczeniu dosłownym i symbolicznym – gdzie gnieźdzą się niespełnione opowieści i mity.

Wydawać się może, że najbliższy dyskursowi jest esej *Mityzacja rzeczywistości* – z powodzeniem można go czytać w ten właśnie sposób. W tym manifestie filozoficzno-literackim Schulz głosi, że na początku jest słowo i ono nadaje rzeczom sens. To, co nazywamy rzeczywistością, istnieje dla nas o tyle, o ile uczestniczy w tym, co sensowne¹⁷. W podejściu tym można dostrzec zręby pewnej metafizyki, sięgającej do dawnych kosmogonii. Słowo stwarza, wydobywa z niebytu. Materialne istnienie, rozgrywające się w sferze pozasłownej, pozostaje dla człowieka ukryte w ciemności: dopiero słowo rozświecila tę ciemność i pozwala włączać rzeczy nie tylko w system wiedzy, ale w całość tego, co rzeczywiste.

Już w tym miejscu pojawia się – choć niewypowiedziany – sam mit. Dwaj tak różni co do metod i temperamentów badacze, jak Gerardus van der Leeuw i Roland Barthes rozpoczynają swoje rozważania o micie w zadziwiająco podobny sposób. Píše van der Leeuw: „Mit nie jest właściwie niczym innym jak słowem”¹⁸. Barthes na pytanie, czym jest mit, udziela takiej samej odpowiedzi: „Mit jest słowem”¹⁹. I choć każdy z nich podąży w innym kierunku, to łączy ich to źródłowe rozpoznanie.

Słowo jest urzeczywistnianiem. Metafizyka pyta, co naprawdę jest; dla Schulza naprawdę istnieje to, co sensowne, co nazwane: „Uważamy słowo potocznie za cień rzeczywistości, za jej odbicie. Słuszniejsze byłoby twierdzenie odwrotne: rzeczywistość jest cieniem słowa. Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa”²⁰.

Działanie słowa dokonuje się przez poezję²¹. Schulz nie ogranicza jednak zakresu tego pojęcia do poezji rozumianej jako liryka (odróżnianej od epiki i dramatu). Wydaje się nawet, że wybór bliskiego liryce, choć nietożsamego z nią słowa „poezja” ma właśnie cel inkluzywny. Można powiedzieć, że według Schulza „poezja” obejmuje wszystko, co wytwarzane w słowie: „Poezja –

¹⁷ Por. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.

¹⁸ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 362.

¹⁹ R. Barthes, *Mitologia dzisiaj*, w: tenże, *Mit i znak*, tłum. W. Błońska, oprac. J. Błoński, PIW, Warszawa 1970, s. 25.

²⁰ Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 12.

²¹ Por. tamże, s. 11.

to są krótkie spięcia sensu między słowami, raptowna regeneracja pierwotnych mitów²². Dlatego „mowa jest metafizycznym organem człowieka”²³. Myśli te zadziwiająco współbrzmiały z rozpoznaniem Martina Heideggera, który pisał: „Mowa to dom bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci”²⁴.

Jest rzeczą zrozumiałą, że jako miejsce szczególnego działania słowa Schulz wskazuje opowieści. „Najpierwotniejszą funkcją ducha jest bajanie, jest tworzenie «historyj»”²⁵ – pisze, a dalej dodaje: „Duch ludzki niestrudzony jest w głosowaniu życia przy pomocy mitów, w «usensawianiu» rzeczywistości”²⁶. Mitologie nie są zabytkami, jeśli przez zabytki rozumiemy rzeczy minione i często zapomniane: „Nie ma ani okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii – nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeinaczoną mitologią”²⁷.

Przywołane fragmenty dają wyobrażenie o zasadniczym zamyśle Schulza. Projekt ten wielokrotnie badany był przez schulzologów. Dla prowadzonych tu rozważań ważne jest stwierdzenie, że filozofia jest filologią, twórczym badaniem słowa. Czy filologię należy tu rozumieć jako dziedzinę akademicką? Czy twórcze badanie słowa nie oznacza właśnie poezji, a więc „raptownej regeneracji”²⁸ sensów? Zderzenie filozofii z filologią jest przykładem takiego krótkiego spięcia: nagle odkrywamy podobieństwo między umiłowaniem mądrości a umiłowaniem słowa. Słowa, tracące z czasem „przewodnictwo”²⁹, powszedniejące w codziennym języku, przestają znaczyć, a co za tym idzie – przestają być nośnikami sensu. Schulz na naszych oczach demonstrował swoje teoretyczne rozpoznanie. Potrzeba ciągłej pracy nad słowem, by mowa nie straciła swej mocy, bliska jest również Heideggerowi: „Słowa nie są wyrażeniami i jako takie w niczym nie przypominają naczyń i pojemników, z których czerpiemy zastaną w nich zawartość. Słowa są studniami, które wykopuje powiadanie, studniami, które wciąż od nowa trzeba znajdować i kopać, łatwo dającymi się zasypać, lecz czasami nieoczekiwanie wytryskującymi. Jeżeli stale nie chodzimy do studni, naczynia i pojemniki będą stały puste lub ich zawartość straci świeżość”³⁰.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 12.

²⁴ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. zbiorowe, Spacja, Warszawa 1999, s. 271. Szerzej na temat podobieństwa myślenia Heideggera i Schulza o słowie por. Kot, dz. cyt. s. 63-68.

²⁵ Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.

²⁶ Tamże, s. 12.

²⁷ Tamże, s. 11.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 12.

³⁰ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 98.

Kiedy Schulz pisze, że „filozofia jest właściwie filologią”, dokonuje tym samym „spięcia” sensu, regeneracji słów: ustanawia pewien porządek, odkrywa na nowo zapomniane pokrewieństwo, czyli – zgodnie z metaforą Heideggera – odnajduje studnię, odkopuje ją i z niej czerpie. Nie zamierzam oczywiście sprowadzać całego skondensowanego sensu eseju Schulza do tego jednego, ostatniego zdania. Nie uprawniałaby mnie do tego nawet uprzywilejowane usytuowanie tej sentencji: słowo jest na początku, ale to słowo ostatnie ma ostatnie słowo – podsumowuje, zamyka, dopowiada. W zdaniu tym odnajduję jedynie pewną wskazówkę odnośnie do rozważań nad napięciem między dyskursem a opowieścią. Być może bowiem to napięcie nie jest – choć bywa – takie silne. Logos może być pozamityczny, gdy odwróci się od mitu i – w duchu oświecenia – uzna mit za swego wroga. Podobnie mit (opowieść) może być pozalogiczny, gdy uwierzy w swą samowystarczalność i rozpozna w logosie (rozumianym jako dyskurs, a nie słowo) swego przeciwnika i „hamulcowego”. Zasadniczo jednak logos nie jest pozamityczny, a mit nie jest pozalogiczny. Schulz proponuje niebanalną syntezę, zgodnie z którą słowo, zawsze stanowiące centrum wszystkiego, „kołysze się” między opowiadaniem a myśleniem. Tym samym autor *Sklepów cynamonowych* podziela – i wyprzedza – rozpoznania współczesnej hermeneutyki. Wszak Paul Ricoeur pisze: „Do czego odsyła nas spekulacja? Do żywego doświadczenia? Skądże! Za spekulacjami, gnozą i antygnostycznymi konstrukcjami odkrywamy *mit*”³¹.

Analizowany z tej perspektywy głos teoretyczny w twórczości Schulza nie byłby jakimś głosem zewnętrznym, obcym prozie. Należałoby w nim dostrzec opalizowanie tego samego słowa, słowa mitu, które niekiedy jako wehikułu potrzebuje historii, innym razem zaś lepiej odnajduje się w porządku dyskursywnym. Sam Schulz, jak wynika z listu do Witkacego, wyraźnie balansuje na granicy prozy i filozofii. Będzie o tym mowa w dalszej części tekstu, najpierw chciałbym się jednak przyjrzeć owemu pograniczu logosu i mythosu w świetle eseju *Mityzacja rzeczywistości*.

Esej ten ma charakter dyskursywny. Co to jednak oznacza? Przede wszystkim stanowi on zbiór myśli, prezentację jakiegoś korpusu poglądów. Myśli te są wewnętrznie powiązane, kolejne wynikają z poprzednich. Na przykład: skoro rzeczywistość jest cieniem słowa, to filozofia jest filologią. Jeśli rozumiemy stwierdzenie to następująco: metafizyka, jako filozofia pierwsza, za swój przedmiot ma nie byt, a słowo – to wyraźnie dostrzegamy, że niemal wszystkie zdania szkicu Schulza (a już na pewno zbiór przywołanych tu cytatów) ku takiemu wnioskowi prowadzą.

³¹ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 8.

Jednocześnie jednak kolejny wgląd w strukturę tekstu *Mityzacja rzeczywistości* pokazuje jego bogactwo wynikające z „przełamania” formy traktatu. Trzeba zauważyć, że Schulz ustanawia pewną rzeczywistość. Nie uzasadnia na przykład, dlaczego „istotą rzeczywistości jest sens”³² – co oznajmił już w pierwszym zdaniu. Kolejne zdania nie są wyjaśnieniem (jeśli przez wyjaśnienie rozumiemy odwołanie się do jakichś argumentów czy powszechnie akceptowanych prawideł i zasad), przynoszą natomiast dalsze rozświetlenie pierwotnej intuicji. W istocie Schulz wyjaśnia, co mówi pierwsze zdanie, i pokazuje, jakie są konsekwencje zawartej w nim tezy, ale – co trzeba podkreślić – nie podaje argumentów uzasadniających tę tezę. Nie podaje też argumentów na rzecz stwierdzeń, że mitologia jest nieusuwalna, że nie ma żadnej idei, która nie byłaby zaczerpnięta z mitologii, i że nauki, choć same – w duchu pozytywizmu – temu zaprzeczają, wyrastają z niedających się odciąć korzeni mitycznych. Słowem, jest to pewna wizja, interpretacja rzeczywistości, która każe w siebie wierzyć. I zapewne wielu czytelników uzna ją za prawdziwą i oczywistą, niektórzy zaś, obdarzeni inną wrażliwością i odmiennym temperamentem intelektualnym, mogą kontestować ją w całości lub nie zgadzać się z zawartymi w niej poszczególnymi poglądami.

Pisząc *Mityzację rzeczywistości*, Schulz nie postępuje zatem jak myśliciel dyskursywny, nie przedstawia wywodu, lecz program (głoszący, że słowo nadaje sens, ustanawia związki między rzeczami), daje wykładnię rzeczywistości. Słowo nie musi się tłumaczyć, dlaczego dokonuje takich a nie innych spięć, ponieważ nie przychodzi po rzeczach, nie jest ich cieniem. To cień musi uzasadniać swój kształt, odwołując się do rzeczy, która cień rzuca. Słowo ustanawia – akt nadawania sensu porządkuje zjawiska oraz procesy. Tę wykładnię można przyjąć lub odrzucić. Przy takiej interpretacji słowo Schulza w eseju „pracuje” właśnie tak, jak słowo w poezji. Gadamer w szkicu poświęconym *Elegiom Duinejskim* pisze: „Mowa poetycka jest zawsze mitem, to znaczy uwierzytelnia się wyłącznie przez to, że jest wypowiedzana”³³. Podobny zabieg wykorzystują też filozofowie, między innymi Martin Buber. Jego traktat *Ja i Ty*³⁴ z jednej strony jest filozofią wypowiadającą nowe myślenie, w którym Ty (odróżnione od danego przedmiotowo drugiego człowieka) staje się fundamentem nowej filozofii; z drugiej strony Buber, sięgając do pełnej hieratyczności tradycji biblijnej, objawia tu nową koncepcję w tym właśnie poetyckim sensie: mocą samego wypowiedzenia. I kiedy pisze: „Świat ma dwojakie oblicze dla

³² S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.

³³ H.G. G a d a m e r, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach Duinejskich” Rilkego*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, oprac. K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 269.

³⁴ Zob. M. B u b e r, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. i oprac. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992.

człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, jak dwojaki są podstawowe słowa, które może on wypowiadać³⁵, to swoją wykładnię „daje nam do wierzenia”. Nie zbacząc zbytnio z toru prowadzonych tu rozważań, warto odnotować, że bohaterami myślenia Bubera również stają się słowa.

Co jednak sprawia, że dany sposób wypowiadania słów działa albo nie działa? Mowa poetycka w swoim roszczeniu do ustanawiania sensu może być przecież skuteczna w różnym stopniu. Wszak zdarza się, że nie jest ona w stanie nas porwać ani przekonać do swoich odkryć. Gadamer w cytowanym tu szkicu pisze dalej o powiązanej z mitem mowie poetyckiej: „Opowiada albo mówi o czynach i wydarzeniach i znajduje wiarę – a znajduje ją tylko o tyle, o ile w tych czynach i namiętnościach bogów czy herosów spotykamy się sami ze sobą”³⁶. O ile pierwszy cytat współbrzmi z zamierzeniami i formą eseju Schulza, o tyle drugi wprowadza pewien dysonans: *Mityzacja rzeczywistości* nie jest przecież opowieścią, a tym bardziej opowieścią o bogach czy herosach. Uważna lektura ujawnia jednak, że tekst ten, będący zbiorem powiązanych ze sobą myśli, stanowi jednocześnie opowieść – opowiada bowiem historię słowa.

Opowiada, że najpierw było słowo krążące wokół sensu świata, po nim zostały nam mity. Słowo to dążyło do całości. Później jednak rozpadło się na słowa naszej codzienności, ale też nauk i powszechnej wiedzy. To „rozzerwane”³⁷ słowo Schulz nazywa mozaikowym. „Izolowane”³⁸ słowa tylko pozornie uchwytną sens, ich sens jest fragmentaryczny, pokawałkowany. Wiele wiemy o świecie, ale nie rozumiemy całości. Na szczęście słowo ma zdolność do regeneracji, wyrażającą się w tęsknocie za powrotem do praojczyzny, którą jest poezja³⁹. I poezja nadal jest możliwa, nawet w stechniczonym świecie przenikniętym wrogim mitologii duchem oświecenia.

Opowieść o dziejach słowa łączy ich początek z historyczną współczesnością (początki słowa giną gdzieś w mroku) i pokazuje trzy charakterystyczne dla pierwotnych mitów momenty fabularne. Píše o nich na przykład Eliade. Pierwszy moment fabularny to kosmogoniczne początki – słowo stwarza rzeczywistość poprzez nadawanie sensu. Okres ten to czas pierwotnego porządku i harmonii. Potem następuje upadek, który doprowadza do powstania rzeczywistości, jaką znamy i w której żyjemy. Wreszcie mit zarysowuje nadzieję ocalenia, sytuowanego w eschatologicznej przyszłości, której przecucie daje

³⁵ Tamże, s. 39.

³⁶ G a d a m e r, dz. cyt., s. 269.

³⁷ S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. tamże.

rytuał jako przywrócenie czasu świętego. Zazwyczaj też ocalenie polega na przywróceniu początków⁴⁰.

Według Schulza słowo musi powrócić do swego matecznika, stać się ze słowa mozaikowego – upadek bowiem symbolizowany jest przez rozbitcie całości, fragmentaryczność – całościowym słowem poezji. *Mityzacja rzeczywistości* jest więc zarazem dyskursywnym traktatem i mitem. Jak każdy mit – stanowi historię wzorcową⁴¹. Pokazuje przygody słowa: jego początki, upadek i ocalenie. Każdy poeta i filozof-filolog (jako twórczy miłośnik słowa) musi mieć świadomość, że jego praca w języku i mowie powtarza mityczny schemat. W szkicu Schulza ważne jest nie tylko to, o czym tekst opowiada, ale również to, że zarazem tekst sam jest opowieścią. Dlatego jego wykładnia rzeczywistości nie potrzebuje dyskursywnych argumentów: to opowieść o bohaterze, czyli słowie, w której każdy człowiek słowa – jako czytelnik, pisarz, opowiadacz, myśliciel – powinien się odnaleźć. Słowo może bowiem mieć moc nazywania i nadawania sensu, ale przecież o wiele częściej doświadczamy bezradności słowa.

Wcześniej przywołano tu filozoficzny traktat Bubera *Ja i Ty*, którego bohaterem też były słowa. Niemal mitycznym wzorcem jest jednak także prolog Ewangelii według św. Jana, stanowiący nie tylko traktat o teologii Słowa, ale też opowieść o Słowie, które było na początku, przyszło do swej własności, ale swoi Go nie przyjęli, aż wreszcie stało się ciałem (por. J 1,1-18). Zawiera on dzieje słowa, pozwalające zrozumieć relacje Boga i człowieka oraz rolę Chrystusa w dziele zbawienia.

Wszystkie przywołane tu teksty sytuują się na pograniczu logosu i mythosu, są traktatami i opowieściami, posługują się dyskursem, ale w swej najgłębszej tkance mają strukturę historii. W tym sensie filologia staje się miejscem filozofii. Nie inaczej jest w *Uczcie* Platona, gdzie bezdomny Eros-filozof śpi pod mostem. Jedyne miejsce, jakie znajduje, to darowany mu dom mitu, opowiadane przez Sokratesa, który zasłyszał go od Diotymy z Mantynei⁴². To godny ujawnienia paradoks: mit staje się domem filozofa. Ponieważ filomit jest poniekąd filozofem, można powiedzieć, że jesteśmy w domu.

Jeśli snucie opowieści stanowi najpierwotniejszą funkcję ludzkiego ducha, to filozofia – nawet jako twórcze badanie słowa – przychodzi po micie. W tym sensie filozof może zamieszkać w micie, lecz mit nie schroni się w filozofii. W liście do Stanisława Ignacego Witkiewicza Schulz prowizorycznie szkicuje relację między filozofią a literaturą: „W dziele sztuki nie została jeszcze prze-

⁴⁰ Por. M. E l i a d e, *Mity, sny, misteria*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 33n.

⁴¹ Por. t e n ż e, *Traktat o historii religii*, s. 412n.

⁴² Por. P l a t o n, *Uczta*, 203 B-204 D, s. 54n.

rwana pępowina łącząca je z całością naszej problematyki, krąży tam jeszcze krew tajemnicy, końce naczyń uchodzą w noc otaczającą i wracają stamtąd pełne ciemnego fluidu. W filozoficznej interpretacji mamy już tylko wypruty z całości problematyki preparat filozoficzny”⁴³. Filozofia stoi zatem po stronie słowa mozaikowego, przynależy do epoki upadku, która rozrywa całości, kawałkuje rzeczywistość. Z jednej strony jest tajemnica i krew, z drugiej – preparat anatomiczny.

MIEDZY WZORCEM A JEDNOSTKĄ

Mimo tych zastrzeżeń Schulz nie dąży do zupełnej separacji logosu i mythosu: „Sam ciekaw jestem, jak brzmiałoby w formie dyskursywnej *credo* filozoficzne *Sklepów cynamonowych*”⁴⁴ – pisze. Ta chęć dyskursywnego nazwania tego, co się opowiedziało, ukazuje złożony proces pracy nad sensem. Jeśliby bowiem mit był najgłębszym życiem słowa, poprzez poetyzowanie umożliwiającym regenerację pierwotnych sensów, to analizujące go filozoficznie słowo mozaikowe nie powinno Schulza interesować. Może ono przecież tylko zubożyć to, co już zostało powiedziane. A jednak Schulz jest ciekaw i próbuje podążyć za tym impulsem. Być może zatem napięcie między słowem pierwotnym a słowem mozaikowym jest bardziej złożone niż wskazywałyby na to role przyporządkowane im w *Mityzacji rzeczywistości*. Może tropem, który przybliży nas do odpowiedzi na pytanie o ich wzajemne relacje, jest kształt tego poetyckiego słowa. Schulz pisze, że pierwotne słowo było „majaczeniem, krążącym wokół sensu”⁴⁵. Związek z ciemnością i tajemnica mają zatem swoją cenę: mit zawsze pozostanie mroczny. Podobnie dla Ricoeura symbol i mit zawsze pozostaną nieprzejrzyste, mroczne⁴⁶. Dzieje się tak, ponieważ są one pełnią mowy⁴⁷. Potrzebujemy zatem ułomnego słowa mozaikowego, które pozwoli rozjaśnić to pierwotne majaczenie. Dialektyka dyskursu i opowieści staje się bardziej złożona.

Może też z tego powodu *Mityzacja rzeczywistości* jest chyba jedynym tekstem Schulza, który wpisuje się w mitologiczny schemat: harmonia pierwotna – upadek – przywrócenie porządku. W prozie forma ta bodaj nigdy nie pojawia się w sposób czysty. Wielkość przetrącona jest upadkiem, sacrum

⁴³ Bruno Schulz do St. I. Witkiewicza, s. 19.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ T e n ż e, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.

⁴⁶ Por. P. R i c o e u r, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 62n.

⁴⁷ Por. tamże, s. 58, 65.

przełamane zostaje przez profanum. Rzeczywistość jest „poprzecierana”, by użyć frazy Piotra Pazińskiego⁴⁸.

W tym sensie esej Schulza nie zapowiada problematyki opowiadań. Ogólna refleksja nad mitem i słowem pozwala może na zrozumienie roli języka w jego prozie – i towarzyszącej pisaniu najgłębszej intencji odkrywania sensu – lecz nie przesądza o kształcie Schulzowskich mitów. Nie są to na pewno mity czasu pierwotnego, nie przypominają historycznych postaci mitu, choć poblask tych tradycyjnych opowieści daje się z nich wyczytać. Nie są to także mity odnowione, które pokonały epokę upadku i przywracają całościowy sens. Opowieści Schulza to mity pogranicza epok, zanurzone w czasy upadku, lecz próbujące nawiązać łączność z tym, co określa on jako całość problematyki lub sens uniwersalny. I tak jak nie znajdziemy w zbiorach opowiadań Schulza mitów wzorcowych w sensie archaicznym, tak też nie znajdziemy triumfu przywróconej harmonii.

Z całego filozoficznego exposé Schulza, w którym pojawia się wypowiedziana dyskursywnie koncepcja materii i pulsującej ciągłą zmiennością życia rzeczywistości, najistotniejszy dla naszych rozważań jest fragment o autobiografizmie jego prozy. Pokazuje on bowiem radykalny zwrot od tego, co uniwersalne – i jako takie stanowiące trwałe depozyt wszelkich mitów – do tego, co prywatne i jednostkowe. Zmiana ta ma fundamentalne znaczenie, gdyż pokazuje, że dla Schulza praca mitu nad sensem całości nierozzerwalnie łączy się z tym, co najbardziej osobiste, a przez to – być może – najbardziej niepowtarzalne.

Pisze Schulz o *Skleпах cynameonowych*: „Są one autobiografią albo raczej genealogią duchową [...], gdyż ukazują rodowód duchowy aż do tej głębi, gdzie uchodzi on w mitologię, gdzie gubi się w mitologicznym majaczeniu”⁴⁹. Historia, nawet ta dotycząca wydarzeń nie tak odległych, nie jest zatem zbiorem uporządkowanych faktów, lecz ciągiem zdarzeń i sensów, który ucieka w mitologię. Co to oznacza? Mitologia nie staje się tu prostym dopowiedzeniem tego, co z perspektywy historii nieznane. Schulz nie tropi przecież swych antenatów, nie dopisuje do kolejnych pokoleń ludzi ich heroicznych przodków. Takie użycie mitologii obecne jest w wielu rodach i narodach. W liście do Witkiewicza uchodzenie w mitologię ma zupełnie inny sens. Pisze Schulz: „Ja starałem się [...] odnaleźć własną, prywatną mitologię, własne «historie», własny mityczny rodowód. Tak jak starożytni wyprowadzali swych przodków z mitologicznych małżeństw z bogami, tak uczyniłem próbę statuowania dla siebie jakiejś mitycznej generacji antenatów, fikcyjnej rodziny, z której

⁴⁸ Por. P. Paziński, *Rzeczywistość poprzecierana*, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapest 2015, s. 87-107.

⁴⁹ Bruno Schulz do St. I. Witkiewicza, s. 20.

wywodzę mój ród prawdziwy. W jakiś sposób «historie» te są prawdziwe, reprezentują moją manierę życia, mój los szczególny. Dominantą tego losu jest głęboka samotność, odcięcie od spraw codziennego życia”⁵⁰.

Trzeba zatem postawić pytanie, w jaki sposób Józef, Jakub i matka z prozy Schulza są przodkami Brunona, autora listu do Witkacego. Pytanie należy do schulzologii, a nie do filomitii. Wydaje się jednak, że postaci te nie są genealogicznymi poprzednikami rzeczywistego Brunona Schulza. Można raczej sądzić, że Jakub jest jakimś mitycznym obrazem ojca Brunona, Józef samego Brunona i tak dalej. A zatem genealogia polega na zanurzaniu się w głąb sensu, nie zaś w głąb historii. Jakub literacki w tym sensie poprzedza ojca Brunona, Jakuba Schulza, że jest jego wzorcem; w mitycznej postaci Jakuba krystalizują się i uwydatniają te wszystkie napięcia, które Bruno dostrzegał w swym ojcu, a które pozostawały ukryte pod płaszczem codzienności. Schulz odkrywa sens swoich relacji z bliskimi (a szerzej: sens swojego życia) poprzez mitologizowanie własnych doświadczeń i wspomnień. Proces ten jest bardzo złożony i pojęcie mitologizowania zostało tu użyte w sposób bardzo przenośny, zbliżony jednak do intuicji z *Mityzacji rzeczywistości*. Mitologizowanie to nadawanie sensu, porządkowanie świata według sensu. Dokonuje się nie w błysku intuicji i rozpoznania, lecz w słowie i spięciach między słowami. Czy możemy zatem wierzyć, że Jakub Schulz hodował na strychu ptaki, wprowadzając kondorze jaja z zagranicy? Czy rzeczywiście wykładał służącym traktat o manekinach? Wydaje się, że najciekawsze pytanie, które można tu postawić na drodze filomitii, brzmi: czy takie pytania powinny nas w ogóle interesować?

Jeśli mit jest opowieścią wzorcową, to jaki wzorec zostaje tu odkryty? Opowieści Schulza mają wymiar uniwersalny. Gdyby tak nie było, autor byłby ich jedynym czytelnikiem. A przecież kolejne pokolenia miłośników Schulza spotykają się – jak pisał Gadamer – same ze sobą. Jednocześnie Jakub literacki nie jest wzorcem ojca w ogóle, lecz stanowi pewien wariant bycia ojcem czy szerzej: bycia człowiekiem. Może podstawowym celem wprowadzenia tej postaci jest znalezienie drogi do zrozumienia konkretnego człowieka: Jakuba Schulza? W tym sensie prywatne historie są prawdziwe – niezależnie od ich ewentualnych uniwersalnych konsekwencji.

Ruch mityzacji polega w tym przypadku na wejściu w głąb jednostkowości, konkretności, na przedarciu się poza świat faktów i oderwanych od siebie – być może pozornie – zdarzeń. W liście do Witkacego Schulz pisze o genealogii – wywodzi się zatem z tych mitów, z tych opowieści. A przecież sam je napisał i żył już, zanim powstały. W jaki sposób mogły więc stać się jego wzorcem? Mityzacja polegałaby tu na odkrywaniu wzorca, który jest gdzieś zapisany.

⁵⁰ Tamże, s. 20n.

Schulz zatem z jednej strony stwarza ów wzorzec – na początku jest słowo – z drugiej jednak odkrywa coś, co poprzedza jego samego i jego bliskich.

W prozatorskiej twórczości Schulza nakładają się zatem dwa porządki czasowe. Pierwszy to porządek historyczny, drugi zaś to porządek mitu. Coś, co w czasie mitycznym powstało później, w rzeczywistości poprzedza to, co w czasie historycznym jest wcześniejsze. Prywatne historie Schulza dopiero ujawniają, a więc – zgodnie z intuicjami zawartymi w *Mityzacji rzeczywistości* – stwarzają sens i to, co jest. Wcześniej rzeczywistość przedślowa wegetowała, czekając na wypowiedzenie, niedopuszczona do pełnego istnienia. Być może to napięcie między czasami (obecne również w prozie, jak choćby w objaśnieniu dokonanej i zarazem niedokonanej śmierci Jakuba w *Sanatorium pod Klepsydrą*⁵¹) doprowadza do eksplozji wybujałej metafizyki z wszystkimi jej formami istnienia? Może świadomość realności dwu niemożliwych do pogodzenia z perspektywy zdrowego rozsądku porządków czasowych doprowadza Schulza do rewizji poglądów na temat materii czy życia? Zapewne również o tym rozwarstwieniu czasu pisze Jerzy Jarzębski: „Przeżywamy jak gdyby po wielokroć w skrócie całość swej egzystencji, próbując dociec jej sensu”⁵².

Tworzące nowy wymiar czasowości napięcie między czasami charakterystyczne jest również – a może przede wszystkim – dla archaicznej formy mitu. „Mit chwyta wydarzenie i umieszcza je we własnym zasięgu. Wydarzenie staje się tu wieczne, dzieje się teraz i zawsze [...]. Wydarzenie mityczne jest typowe i wieczne; rozgrywa się poza wszelką czasowością”⁵³ – pisze van der Leeuw. Rozwarstwienie to nie jest jednak prostym podziałem na dwa strumienie. Rozdźwięk między rzeczą a sensem sprawia, że pomiędzy nimi może pojawić się nieskończenie wiele warstw, kolejnych mitów i sensów, odkrywanych i tworzonych: czas raz rozszczępiony sam zaczyna rozpadać się w nieskończoność. Taki obraz odnajduje czytelnik w siedemnastym rozdziale *Wiosny*: „Jesteśmy po drugiej stronie, jesteśmy u podszewki rzeczy, w ciemności fastrygowanej płaczącą się fosforescencją. Co za krążenie, ruch i ciżba! Co za mrowie i miazga, ludy i pokolenia, tysiąckrotnie rozmnożone biblie i iliady! Co za wędrówka i tumult, płatanina i zgiełk historii! Dalej już ta droga nie prowadzi. Jesteśmy na samym dnie, u ciemnych fundamentów, jesteśmy u Matek. Tu są te nieskończone inferna, te beznadziejne obszary ossjaniczne, te oplakane nibelungi. Tu są te wielkie wylęgarnie historii, te fabryki fabulistyczne, mgliste fajczarnie fabuł i bajek. Teraz wreszcie rozumie się ten wielki i smutny mechanizm wiosny. Ach, ona rośnie na historiach! Ile zdarzeń, ile dziejów, ile losów!”⁵⁴.

⁵¹ Por. t e n ż e, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 275.

⁵² J. J a r z ę b s k i, *Schulzowski paradygmat*, w: *Schulz. Między mitem a filozofią*, red. J. Michalik, P. Bursztyka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2014, s. 10.

⁵³ V a n d e r L e e u w, dz. cyt., s. 363.

⁵⁴ S c h u l z, *Wiosna*, s. 186.

Droga do mitu nie jest drogą prowadzącą od zdarzeń do jednego, ukrytego wzorca. To podróż przez tysiące rozszczepionych opowieści, które rozwarstwiają się na warianty i wersje. Dlatego jest kilka opowieści o odejściu ojca, każda ujawnia jakiś aspekt, rzuca nowe światło. I dlatego mit jest majaczeniem, powtarzaniem wariantów i szukaniem tej jedynej opowieści, jedynej księgi.

W tym miejscu filomitia nakazuje wskazać jeszcze jedno duchowe pokrewieństwo. Tak o micie pisze Hans Blumenberg: „Mity są historiami, których narracyjny rdzeń cechuje wysoki stopień trwałości i zarazem równie wyraźna zdolność tworzenia wariantów ich kwestii marginalnych. [...] Jest to relacja znana z muzyki pod mianem «wariacji na temat», doceniana w swej atrakcyjności zarówno przez kompozytorów, jak i słuchaczy. Mity nie są przeto czymś w rodzaju «świętych tekstów», w których każdy znak jest nietykalny”⁵⁵.

MAJACZENIE

Poprzedzają nas iliady, biblie, nibelungi – rozmnożone, celowo pisane małą literą. Mitotwórczość epok dawniejszych, uważanych tradycyjnie za mitologiczne, nie jest ich ekskluzywnym przywilejem, nie jest więc zajęciem minionym i niepotrzebnym. Schulz mitotwórca to nie naśladowca dawnych czasów, twórczo i artystycznie wykorzystujący formę mitu. Autor *Sklepów cynamonowych* odsłania mit jako rdzeń naszego życia. Dlatego chyba jego mity tak odbiegają od swych historycznych poprzedników. Badacze historii religii, a między nimi cytowany już Eliade, zazwyczaj definiują mit poprzez zbiór cech właściwych mitom w danym okresie historycznym. Na potrzeby badań historycznych może to wystarcza, pociąga jednak za sobą daleko idące konsekwencje: wszelka działalność mityczna jest dziś formą zdegradowaną, dalekim odbiciem dawnych, a więc prawdziwych mitów⁵⁶. Schulz, poprzez swoje historie prywatne, zdaje się mówić coś innego: mityzacja w różnych epokach przybiera różne formy i dziś może być równie żywa – prawdziwa – jak dawniej. Trudno się jednak spodziewać, że prawdziwość ta będzie orzekana na podstawie zgodności z wzorcem historycznym – istota mitu tkwi głębiej niż jego historyczne postaci.

Na zakończenie warto wskazać na pewien istotny rys Schulzowskiego myślenia o micie. Ujawnia się on w roli, jaką w *Mityzacji rzeczywistości* odgrywa światło. Czytelnicy i schulzolodzy podejrzewają, że w eseju pojawiła

⁵⁵ H. B l u m e n b e r g, *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 32.

⁵⁶ P o r. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, s. 414n.

się pomyłka⁵⁷. Dziś nie sposób stwierdzić, czy istotnie była to pomyłka, czy też zamysł Schulza, gdy napisał: „Pierwotne słowo było majaczeniem, krążącym dookoła sensu światła”⁵⁸. Kontekst wskazuje, że zamiast „światła” winno być „świata”. Sens świata ma sens, ale w tekście jest „światło”, słowo, które mogło powstać wskutek „literówki”. Ta domniemana pomyłka daje do myślenia. Może bowiem istotnie chodzi tu o sens światła? Może o tym właśnie słowo „majaczy”? Kilka wierszy niżej mowa jest wszak o kawałkach szukających się wzajemnie w ciemności. Proponuję rozszczepić ten tekst i czytać równolegle dwie wersje: w jednej uwzględniając sens światła, w drugiej zaś sens świata. Te dwa warianty, umieszczone obok siebie, mogą okazać się inspirujące. Pierwszy dany jest w słowie napisanym, drugiego czytelnik słowa się domyśla. Schulz zwraca dyskretnie uwagę na światło, które w jego tekstach działa zazwyczaj właśnie dyskretnie – zwłaszcza, kiedy staje się metaforą sensu i wiąże się z mitem.

Na przykład o Księdze, symbolu zarazem sensu i mitu, pisał: „Gdzieś u zarania dzieciństwa, o pierwszym świetle życia jaśniał horyzont od jej łagodnego światła”⁵⁹. Wielka Księga, pisana wielką literą, nie świeci wprost – to horyzont jaśnieje jej łagodnym światłem. Światło jest łagodne, horyzont jest daleko. Rola światła pozostaje dyskretna. Szczególna gra światła i ciemności prowadzona jest w podziemiach, dokąd prowadzi nas narrator w siedemnastym rozdziale *Wiosny*: „Nie jest tu wcale ciemno, jak można by przypuszczać. Przeciwnie – wewnątrz pulsuje całe od światła. Jest to, rzecz oczywista, wewnętrzne światło korzeni, błędna fosforescencja, nikle żyłki poświaty, którymi marmurkowana jest ciemność, wędrujące świetliste majaczenie substancji”⁶⁰. Tę gęstwinę obrazów wywołuje ciągle błędzenie w światłocieniu. W końcu pojawia się znane już słowo: „majaczenie”. Jeśli zestawimy „świetliste majaczenie substancji” z „majaczeniem, krążącym wokół sensu światła”, zobaczymy, że domniemana pomyłka Schulza jedynie sugeruje zwrot „sens świata”. W zdaniu mowa jest jednak o świetle.

Słowo mityczne i poetyckie majaczy, światło jest dyskretnie lub jedynie „marmurkuje” ciemność. Wszystkie te sformułowania próbują uchwycić dwuznaczną grę mitu. Dzięki mitowi wydobywamy na jaw, rozumiemy to, co bez mitu rozpada się na serię przypadkowych zdarzeń i faktów, bez mitu nic nie ma sensu i dlatego bez mitu nie ma niczego. A jednocześnie mit jedynie majaczy, błądzi i zwodzi. Historia uchodzi w mit, niknie w micie. Mit nie jest pocieszeniem, nie jest obietnicą odkrycia prawdy. To nie jasny płomień rozświetlający

⁵⁷ Por. B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, oprac. J. Jarzębski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 365, przyp. 2.

⁵⁸ T e n ż e, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Szkice krytyczne*, s. 11.

⁵⁹ T e n ż e, *Księga*, w: tenże, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 135.

⁶⁰ T e n ż e, *Wiosna*, s. 185.

wszystkie mroki. Jeśli bowiem tajemnica jest ukrywaniem się, przeświecenie tajemnicy byłoby wprowadzie jej wyjaśnieniem, ale także zniszczeniem. Tajemnica nie jest czymś, co można oświecić – oświecona znika. Światło rozprasza mrok, dlatego w podziemiach, w tych „mglistych fajczarniach fabuł i bajek”, gra światła i cienia nie jest zakończona.

Mit pozwala tajemnicy pozostać tajemnicą, ocala ją. Podchodzi do niej, omiata ją błędną poświatą i majaczy o niej swym poetyckim słowem. Mit nie rozkopyje podziemi, nie udostępnia ich zwiedzającym. One muszą pozostać ukryte, nie dadzą się odkryć – nie poddają się roszczeniom słowa mozaikowego i myślenia technicznego. Napięcie między światłem a ciemnością pozwala zrozumieć, że mit to pozostawanie tajemnicy u siebie. To głęboka świadomość, że pokonanie niewiedzy i deficytu sensu nie jest tylko kwestią czasu, potrzebnego do przeprowadzenia niezbędnych badań. Mroku nie da się oświecić. Umitycznienie świata nie będzie nigdy zakończone. Słowo może upadać, rozpraszać się w mozaikowej mowie potoczności i nauk szczegółowych. Ale mit, choć upadły jego historyczne postaci, nadal jest być może jedyną drogą, by o tym upadaniu i regeneracji słowa opowiadać.