

MARCIN CALBECKI Uniwersytet Gdański

**ZGODNIE Z NATURĄ, ALE WBREW PRAWU KILKA UWAG  
O „TRAKTACIE O MANEKINACH” BRUNONA SCHULZA**

Odczytanie *Traktatu o manekinach* nieraz wiąże się z próbą „wydestylowania” sedna przesłania tego wieloznacznego utworu i z wprowadzeniem jednoznacznego kontekstu. Zazwyczaj owo odniesienie ma charakter zbliżony do wykładni religijnej i przeprowadza się je dwukierunkowo. Na obie odnogi nurtu religijnego wskazuje Renate Lachmann, mówiąc, że „mimo zmian i przekształceń, których Bruno Schulz dokonuje na swoich pre-tekstach, rozpoznawalna w nich jest zarówno folia gnoścystycka, jak i kabalistyczna”<sup>1</sup>. Z jednej strony, idąc tym tropem, mamy interpretację Artura Jocz<sup>2</sup> w duchu gnozy i Władysława Panasa<sup>3</sup>, który analizuje utwory Schulzowskie w kontekście kabały. Z drugiej strony, pojawia się też próba przyporządkowania wykładu ojca odczytaniom związanym z filozofią starogrecką, a Barbara Sienkiewicz stwierdza, że relacja: materia–forma, u Schulza zaczerpnięta została z myśli Arystotelesa<sup>4</sup>. Zapewne nie jest to trop chybiony, skoro w *Exposé o książce Brunona Schulza „Sklepy cynamonowe”*<sup>5</sup> podkreśla się rolę antyku w kreacji świata przedstawionego w tym zbiorze opowiadań. W filozoficznych interpretacjach utworów Schulza występuje zarazem wątek współczesny, gdyż według Włodzimierza Boleckiego to idee Friedricha Nietzschego stanowić miały główne źródło inspiracji autora *Sanatorium Pod Klepsydrą*<sup>6</sup>. Żeby zaś myśl antyczną połączyć ze współczesnością, trzeba w poglądach Schulza odnaleźć także dokonania filozofii XIX-wiecznej. Na ten trop wpadł z kolei Michał Paweł Markowski, który w swym wnikliwym studium traktuje twórcę *Sklepow cynamonowych* jak przedstawiciela idealizmu obiektywnego i wskazuje na wpływy filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla<sup>7</sup>.

Widać zatem, że odczytania Schulza cechuje swoisty redukcjonizm, dzięki któremu słowa artysty przełożone zostaną na pojedynczy i spójny metajęzyk. Wydaje

<sup>1</sup> R. Lachmann, *Demiurg i jego fantazmaty. Spekulacje wokół mitologii stworzenia w dziele Brunona Schulza*. „Teksty Drugie” 1999, nr 6, s. 104.

<sup>2</sup> A. Jocz, *Bruno Schulz a gnoścystyzm*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1996, z. 3.

<sup>3</sup> W. Panas, *Księga blasku. Traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*. Lublin 1997.

<sup>4</sup> B. Sienkiewicz, *Filozofia życia Brunona Schulza*. „Polonistyka” 2003, nr 10.

<sup>5</sup> B. Schulz, *Exposé o książce Brunona Schulza „Sklepy cynamonowe”*. W: *Księga listów*. Zebrał, oprac., wstępem, przypisami i aneksem opatrzył J. Ficowski. Kraków 1975, s. 177.

<sup>6</sup> W. Bolecki, *Principium individuationis. Motywy nietzscheańskie w twórczości Brunona Schulza*. „Teksty Drugie” 2003, nr 5.

<sup>7</sup> M. P. Markowski, *Powszechna rozwiązłość. Schulz, egzystencja, literatura*. Kraków 2012.

się, iż jest to zamysł chybiony głównie z tego powodu, że wykład ojca i cały traktat zbudowane zostały z wykorzystaniem bardzo eklektycznej, różnorodnej i heterogenicznej metody, w której wątki biblijne, kabalistyczne, gnostyckie, filozoficzne w duchu antyku (Arystoteles), XIX wieku (Hegel) i późnej nowoczesności (Nietzsche) współlistnieją i dają w efekcie niezwykle oryginalną koncepcję twórczości, materii i „procesu powstawania życia”, jak nazywa to pisarz w swym *Exposé*<sup>8</sup>. Słowem, Schulz zarazem jest i nie jest kabalistą, gnostykiem, nietzscheanistą. Kiedy w *Mityzacji rzeczywistości* mówi, że „budujemy, jak barbarzyńcy, nasze domy z ułamków rzeźb i posągów bogów”<sup>9</sup>, to trzeba te słowa zastosować także do jego filozofii. Ujednoznacznienie Schulzowskiej myśli stanowi zazwyczaj operację chybioną, jego myśl cechuje programowy eklektyzm – w tym sensie jest to w istocie pisarz postmodernistyczny, czego dowiódł już Krzysztof Stala<sup>10</sup>.

Mając więc świadomość, że również kontekst dotyczący rywalizacji porządków matriarchatu i młodszeo, uosobianego przez ojca – patriarchy, wydaje się znaczącym uproszczeniem, chciałbym w tym duchu odczytać kolejne opowiadanie *Sklepów cynamonowych*. Bynajmniej, nie w celu dysponowania ostatnim słowem na temat prozy Schulza. Taka jednostronność bywa bowiem niekiedy pożądana i przynosi pewną korzyść, o której pisał Hans Georg Gadamer:

Ta korzyść polega nie tyle na tym, że jednostronność własnej próby prowokuje równie jednostronną kontrpropozycję, a raczej na tym, że przestrzeń rezonansu tekstu rozszerza się i wzbogaca<sup>11</sup>.

Zatem pamiętając owe słowa, proponuję, aby zwrócić szczególną uwagę na porządek linearny opowiadań i odczytać *Traktat o manekinach* w nawiązaniu do poprzedzającego go tekstu. Jego tytuł – *Manekiny*, wskazuje, że nie da się zrozumieć wykładu ojca bez uświadomienia sobie zdarzeń, które poprzedzały te kacerskie wywody. Zanim bowiem podejmę się analizy wieloznacznych, niejednorodnych i zagmatwanych Jakubowych dyskursów, muszę przedstawić okoliczności wszystkich części wykładu. *Traktat o manekinach* to niemal scena teatralna, i właśnie na początku należy uwzględnić ten ojcowski teatr, bo o nim faktycznie mówi opowiadanie poprzedzające tekst *Traktatu o manekinach*.

W pomieszczeniu, w którym ojciec analizuje proces powstawania życia, przebywają cztery osoby. Niejasna wydaje się kwestia obecności narratora. Nie ulega jednak wątpliwości, że Jakub dzieli się swoimi przemyśleniami na temat teorii bytu z trzema kobietami. Owa liczba nie jest przypadkowa. Triada kobiet to w utworach Schulza ważny symbol. Próbowałem go już odczytać w kontekście opowiadania *Sierpień*, gdzie do czynienia mieliśmy z trzema kobiecymi hierofantami. W *Traktacie o manekinach* sytuacja w zasadzie się powtarza, a ojciec dokonuje tym samym swojej adoracji porządku żeńskiego. Cała scena związana z wykładem ojcowskim jest właściwie apoteozą kobiecości. Nie należy bowiem zapominać, iż w pokoju znajduje

<sup>8</sup> Schulz, *op. cit.*, s. 178.

<sup>9</sup> B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*. W: *Proza*. Przedm. A. Sandauer. Wyd. 2. Kraków 1973, s. 334-335.

<sup>10</sup> K. Stala, *Na marginesach rzeczywistości. O paradoksach przedstawiania w twórczości Brunona Schulza*. Warszawa 1995.

<sup>11</sup> H. G. Gadamer, *Co musi wiedzieć czytelnik?* W: *Poetica. Wybrane eseje*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2001, s. 92.

się również materialny obiekt matriarchalnego kultu, „kobiecy idol” wprowadzony do domu narratora przez Poldę i Paulinę, czyli manekin. Trzeba pamiętać także o dynamice poprzednich opowiadań – o panowaniu matriarchatu w *Sierpniu*, o próbie ustanowienia porządku męskiego w *Ptakach*, wreszcie o swoistym pojednaniu Adeli i ojca w *Manekinach*, gdzie ojciec odkrywa walory *dominium* kobiecego. Dopiero kiedy nakreśli się taką dynamikę, zrozumiemy staję się wykład Jakubowy. Jest to w istocie akt pokuty ojca, uznającego żeńską, zatem z punktu widzenia patriarchy – heretycką, kacerską zasadę organizującą porządek świata. Można by rzec, że ojciec dał się omamić i w trakcie swojego wystąpienia będzie jeszcze nieraz uwodzony przez szwaczki, których funkcja okazuje się przecież niebagatelna – to kapłanki stojące na straży „kobiecego idola”. Zresztą sam proces uwodzenia przez kobiety to ważny aspekt, żywy w twórczości Schulza. To proces, który, jak sądzę, służy właśnie ustanawianiu żeńskiego zwierzchnictwa i poskramianiu zasady patriarchalnej. Ów problem uwodzenia, w efekcie mający przynieść pełne poddanie się, to istotny wymiar tej działalności, zgodny z jej modelem filozoficznym. Tylko z pozoru „uwieść” znaczy ‘podporządkować sobie’ – w zasadzie ów proces prowadzi do podporządkowania się. W tym kontekście nie są przypadkowe słowa najśłynniejszego uwodziciela filozoficznego – Johanna, który pod koniec swego dziennika notuje:

życzenie Twoje [tj. Kordeli] jest dla mnie rozkazem, prośba Twoja wszechmocnym zaklęciem, wszelkie twoje najprzelotniejsze pragnienie jest dla mnie dobrodziejstwem, albowiem słucham Ciebie nie jak usłużny duch, który poza Tobą stoi, lecz który jest w Tobie. W chwili, w której prosisz, iść się wola Twoja, a z nią staję się i ja, albowiem jestem chaosem duszy, który czeka tylko na jedno Twoje słowo<sup>12</sup>.

Nasuwa się pytanie: dlaczego ojciec decyduje się na swój wywód i czemu jego teoria ma służyć? Otóż można odnieść wrażenie, że celem jego wypowiedzi jest przydanie racjonalnego uzasadnienia – opartej na niej, czysto intuicyjnej i instynktownej ginajkokracji. Ten akt wykoncypowania owego porządku i ustanowienia dla niego abstrakcyjnego, metafizycznego prawa stanowi w istocie rys bardzo ambiwalentny. Matriarchat, to – jak zauważa Johann Jakob Bachofen – „nie poddany żadnemu prawu telluryzm”, punktem dojścia matriarchatu jest zaś „najczystsze uformowanie świetlistego prawa” w duchu religii Apollina, a ten ostatni „w pełni uwolnił się od wszelkiej więzi z kobietą”<sup>13</sup>. Co natomiast robi ojciec za pomocą swego wykładu? Ustanawia niematerialną, abstrakcyjną zasadę, wprowadza prawo metafizyczne, które w założeniach ma zerwać ze świetlistym, męskim *dominium* i na powrót podporządkować się prawom matek.

To właśnie to zerwanie, pewnego rodzaju rebelia, przyczynia się do określania przez narratora przedsięwzięć ojca jako „kacerskich”, „heretyckich”, „występnych”. Jeśli zaś szukać postaci męskiej, która w dużym stopniu zaangażowała się w swoisty kult pierwiastka kobiecego i która fascynowałaby się zmysłowością kobiet, to istotą taką byłby jedynie Dionizos. Mówi o nim Bachofen. Tu warto pokusić się o dłuższy cytat, który w moim przekonaniu przedstawia mityczne tło relacji: ojciec – Polda, Paulina i Adela.

<sup>12</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela*. Przeł. S. Lack. Lwów 1907, s. 149–150.

<sup>13</sup> J. J. Bachofen, *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 49, 48.

Za sprawą swej zmysłowości, dzięki doniosłości, jaką przyznał nakazowi miłości płciowej, wewnątrznie spowinowacony z naturą kobiecą, związał się [Dionizos] w uprzywilejowanej formie z rodem niewieścim, nadał życiu kobiet nowy kierunek, znalazł w niej najwierniejszą sprzymierzeńczynię, najskwapliwszą służkę, na jej oczarowaniu ugruntował całą swą potęgę. Dionizos jest w najpełniejszym znaczeniu tego słowa bogiem kobiet, źródłem wszelkiej nadziei zmysłowej i nadprzyrodzonej, centrum całego życia kobiecego, toteż kobiety jako pierwsze poznały go w całej jego chwale, to kobietom się on objawił, to one propagowały jego kult, to dzięki nim dane mu było odnieść tryumf<sup>14</sup>.

Czy nie taką rolę – Dionizosa wśród bachantek – odgrywa ojciec w te zimowe wieczory, gdy wyklada kobietom swą kacerską doktrynę? Czy nie próbuje ich oczarować, chwalać je i ich matriarchalne zasady, mówiące o płodności, materii i zerwaniu z duchem, demiurgosem i formą metafizyczną? Na tropy dionizyjskie w dziele Schulza wpadł Bolecki, jednak wydaje mi się, że pisarz sięga do źródeł kultu dionizyjskiego i nie posiłkuje się wizją mizogina – Nietzschego. To apoteoza kobiet i zarazem chęć ich uwodzenia stanowi źródło Schulzowskiej religii dionizyjskiej. Ów bachiczny ryt z czasem powróci, by w cielesno-materialnym ujęciu objawić się w opowiadaniu *Pan*. Jej pierwsze zasady zaś wyłożone zostały w wywodzie teoretycznym. Jego tytuł informuje, że jest to traktat o idolu kobiecym, a podtytuł mówi, że to „wtóra Księga Rodzaju”. Kwestii tego podtytułu warto poświęcić nieco uwagi.

*Traktat o manekinach* ma być zatem „wtórą Księgą Rodzaju”. W *Exposé* Schulz podkreśla, iż ojciec w tym opowiadaniu „rozważa metodami zdrożnymi i kacerskimi proces powstawania życia”<sup>15</sup>. Istotny w owym stwierdzeniu wydaje się fakt, że Schulzowska kosmogonia nie tyle interesuje się światem i jego zasadą, ile tylko szczególnym jego aspektem – tym mianowicie, który dotyczy kwestii szeroko pojętego witalizmu – zjawiska powstawania życia i przekazywania go. Ową naturalność i materialność należy w pewien sposób traktować jako alternatywę wobec duchowego stworzenia poprzez słowo – tak wyłania się świat w biblijnej *Księdze Rodzaju*. Tutaj mamy do czynienia nie tyle z idealistyczną, metafizyczną wizją, ile z jej odmienną wersją. Jeśli zapytamy, czym jest ta kreacja skupiona na materii i życiu, to nie możemy wątpić, że ową kosmogonię wyraża właśnie żeńskie stworzenie świata poprzez fizyczny, materialny, cielesny poród – nie zaś poprzez niematerialne słowo. W tym ostatnim wymiarze kreowanie materialne wiąże się z wersją męską kosmogonii, to „męskie stworzenie świata”, które w szczegółach opisał i zinterpretował Erich Fromm. Tak filozof komentuje „płeć” *Księgi Rodzaju*:

*Stary Testament* ma skrajnie męski charakter, gdyż jako podstawowy tekst żydowskiego monoteizmu stanowi dokument zwycięstwa nad żeńskimi bóstwami, nad matriarchalnymi śladami w strukturze społecznej. *Stary Testament* jest tryumfalnym śpiewem zwycięskiej religii męskiej, zwycięską pieśnią wytopienia matriarchalnych pozostałości w religii i społeczeństwie<sup>16</sup>.

Zatem o męską kreację tu chodzi, skoro nawet kobieta wbrew wszelkiej logice rodzi się z ciała Adama. Jeśli zaś dla tej wizji szukać alternatywy kacerskiej, to polega ona na restytucji żeńskiego porządku, który w sposób naturalny – lecz wbrew

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 36–37.

<sup>15</sup> Schulz, *Exposé o książce Brunona Schulza „Sklepy cynamonowe”*, s. 178.

<sup>16</sup> E. Fromm, *Męskie stworzenie świata*. W: *Mitość, płeć i matriarchat*. Przeł. B. Radomska, G. Sowiński. Wyd. 2, popr. Poznań 1999, s. 62.

metafizycznemu, Boskiemu (demiurgicznemu) prawu – jest predysponowany do dawania życia.

Eksponując w tym ujęciu kwestie związane z płciowością, trzeba bowiem pamiętać, że nawet termin „rodzaj” ma konotacje płciowe: rodzaje są przede wszystkim męskie i żeńskie. Słowo z języka niemieckiego, który Schulz z pewnością znał – „*das Geschlecht*”, to zarazem „rodzaj” i „płeć”. Zatem *Wtóra Księga Rodzaju* oznacza także, a może głównie: „wtórą księgę płci” albo „księgę wtórej płci” – tak sądzę, należałoby odczytać ten podtytuł.

Wydaje się, że tekst traktatu odbierano dotąd zbyt ortodoksyjnie i uznawano za wywód kabalisty, gnostyka czy filozofa. W rzeczy samej, jest to w szczególności poetycka improwizacja ojca i wyraźne powiązanie traktatu z jednoznaczną, zazwyczaj metafizyczną doktryną pozostaje w sprzeczności z *licentia poetica*. Oczywiście, padają tu określenia „*demiurgos*”, „*duch*”, „*materia*”, wszakże wszystko to podporządkowano swoistej i nie dającej się zredukować do jednolitego dyskursu frazie, w której elementy religii i filozofii tworzą hybrydę. Jej cel stanowi zaskarwienie sobie akceptacji kobiet. Dlatego już w pierwszych słowach wywodu Jakub podważa wyłączne prawo twórcy, nazywanego z grecka demiurgosem, do kreacji. Owa istotna dla gnozy, ale i dla Platona figura to paradoksalnie przede wszystkim twórca męski. Wprawdzie jest tu mowa jeszcze o innych „*duchach*” i głównie to metafizyczne ujęcie osłabia pozycję doktryny monoteistycznej (stąd sugestie, jakoby Schulz budował swój system, korzystając z narracji uznających jednego Boga, są raczej chybione), lecz już w następnej frazie dowiadujemy się, jaki aspekt przyrodzonego świata interesuje ojca szczególnie i co w jego mniemaniu ma podstawową moc kreacji.

W zdaniu: „*Materii dana jest nieskończona płodność [...]*” (S 62)<sup>17</sup>, kilka kwestii wymaga wyjaśnień. M.in. sprawa materii. Jeśli „*ptasia impreza*” ojca nazwana została przez Schulza w *Exposé* „*metafizyczną misją*”, to skupienie uwagi na porządku materii, eksponowanie tego wszystkiego, co materialne i naturalne, każe przesunąć akcenty zainteresowań ojca ze sfery metafizycznej na to, co grecka filozofia nazywa *φύσις* (*physis*). Kreacja słowem, kreacja męskiego demiurga, którego ojczyzną jest świat duchów, statuują dwoisty obraz świata. Dominującą w nim rolę odgrywają niematerialne, pierwsze zasady bytu (formy). To o nich mówi druga księga dzieł Arystotelesa, którą uczniowie Stagiryty nazwali *Metafizyką*. Dystans, z jakim w swym wywodzie Jakub traktuje Stwórcę i Jego metafizyczne kompetencje, przypomina krytykę metafizyki, którą przeprowadził Martin Heidegger. U tego filozofa właśnie czytamy, iż „jeśli Bóg tworzy z nicości, to właśnie musi móc mieć odniesienie do nicości”, i nieco dalej: „Jeśli pytanie o bycie jako takie jest wszechobjęującym pytaniem metafizyki, to pytanie o nicość okazuje się tego rodzaju, że pochłania całość metafizyki”<sup>18</sup>. To właśnie ów – użyjmy terminologii Heideggera – „*nicujący*” charakter metafizyki każe ojcu zrezygnować ze swej misji i odkryć inny model kreacji, który ma formę przyrodzoną, naturalną i nad którym pieczę spra-

<sup>17</sup> Skrótem S odsyłam do: B. Schulz, *Traktat o manekinach, albo Wtóra Księga Rodzaju*. W: *Proza. Liczby po skrócie oznaczają stronicę*.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* W: *Znaki drogi*. Warszawa 1999, s. 108–109 (przeł. K. Pomian).



wuje żywioł kobiecy. Tym samym ojciec w pierwszych zdaniach postuluje bankruc-  
two metafizyki i zamiast niej postanawia adorować φύσις – naturę i jej płodność.  
W *Traktacie o manekinach* Schulz przechodzi od „nicującej” metafizyki do rozważań  
o naturze rozumianej jako *physis*, od ducha do materii i – co zgodne jest z osobi-  
stymi obsesjami pisarza – do przekonania o dominującej roli kulturowej mężczyzny,  
który zabiegać winien o łaskawość dominującej kobiety. Dlaczego jednak metafizyka  
doznaje kryzysu, dlaczego fizyka, która w swym źródłosłowie oznacza naturę,  
wysuwa się na plan pierwszy? Otóż odpowiedź znaleźć można w erudycyjnym  
wywodzie Heideggera, którego filozofia spowodowała przecież także fundamentalne  
przewartościowanie w dziejach myśli Zachodu:

Gdy zadajemy sobie pytanie o istotę i pojęcie φύσις, to zrazu wygląda to tak, jakbyśmy powodowa-  
ni ciekawością chcieli dowiedzieć się czegoś o pochodzeniu wcześniejszego i dzisiejszego wykładania  
„natury”. Jeśli jednak zważymy, że to źródłowe słowo zachodniej metafizyki kryje w sobie rozstrzygnię-  
cia o prawdzie bytu, jeśli uzmysłowimy sobie, że dziś prawda o bycie w całości stała się na wskroś  
problematiczna, jeśli wreszcie uprzytomnimy sobie, że istota prawdy pozostaje przy tym całkowicie  
nierozstrzygnięta, a na dodatek wiemy, że wszystko to swą wspólną podstawę ma w dziejach istotnej  
wykładni φύσις, wtedy porzucimy znamienne dla historii filozofii zainteresowanie „dziejami pojęć” i do-  
świadczymy, choć z oddali, bliskości przyszłych rozstrzygnięć<sup>19</sup>.

W zdaniu Heideggera wyrażone zostaje przekonanie o konieczności dokonania  
przewartościowań całej spuścizny Zachodu. Oczywiście, Heidegger, krytykując  
metafizykę Arystotelesa i naukę o ideach Platona, wracając do φύσις i zgłębiając  
na nowo presokratyków, postępuje jak kaczor i herezjarcha filozofii. Ten rys – po-  
szukiwania alternatywnych źródeł „przyszłych rozstrzygnięć”, daje się zauważyć  
także u Schulza w *Traktacie o manekinach*.

Widzimy tu odkrywanie materii kosztem formy, natury kosztem metafizyki,  
sfery żeńskiej kosztem demiurgicznego prymatu mężczyzny. Schulz w swej teorii,  
cechę płodności przypisując materii, interpretuje ją właśnie w duchu pierwszych  
filozofów: Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa, którzy uznawali materię za żywą.  
Autor *Sklepow cynamonowych* – dokładnie jak jońscy filozofowie przyrody – we  
wspomnianym wcześniej zdaniu: „Materii dana jest nieskończona płodność [...]”,  
wyraża swój światopogląd hylozoistyczny. Potwierdza to dookreślenie materii, któ-  
rej dana ma być także „moc życiowa”. Materię przenika bowiem życie – przede  
wszystkim wiąże się ono z płodnością. Materia obdarzona życiem jest życiem samym – w tej koncepcji do głosu dochodzi najpierwotniejsza idea matriarchalna,  
poprzedzająca jeszcze epokę demetrejską:

Na podstawie ogółu omawianych dotychczas zjawisk nie możemy mieć już wątpliwości co do pod-  
stawowej idei, z której wszystkie one się zrodziły. Oprócz demetrejskiego wywyższenia macierzyństwa  
otwiera się przed nami wgląd w głębsze, bardziej pierwotne jego ujęcie – w pełną, w żaden sposób nie  
ograniczoną naturalność czystego, pozostawionego samemu sobie telluryzmu<sup>20</sup>.

O tym, że owa żywa materia ma cechy kobiece, świadczyć mogą kolejne zdania  
wykładu. Albowiem „uwodna siła pokusy” (S 62) wskazuje na grę erotyczną, kształ-  
tującą się na styku męskiej zasady formotwórczej i kobiecej, tellurycznej materii

<sup>19</sup> M. Heidegger, *O istocie i pojęciu φύσις*. W: jw., s. 213 (przeł. J. Sidorek).

<sup>20</sup> Bachofen, *op. cit.*, s. 32.

– ten element uwodzenia należy także uwzględnić, gdyż ów wątek pojawia się już w grze płciowej między ojcem a Adela, grze, której świadkami byliśmy w opowiadaniu *Manekiny*, ale i sytuacja związana z wygłaszaniem traktatu przypomina taką właśnie grę erotyczną Jakuba ze słuchaczkami. Zresztą badacze zwracali uwagę na przypisywanie materii i formie opozycyjnych cech seksualnych w prozie Schulza. Jerzy Jarzębski podkreśla:

Ukazaną tu [tj. w *Traktacie o manekinach*] opozycję ducha i materii można dalej rozwijać, kojarząc ducha z pierwiastkiem męskim, materię – z żeńskim; pierwszy wcieliłby ideę formotwórczą, niejako abstrakcyjną – drugi fizyczną inkarnację, obciążoną u zarania grzechem cielesności<sup>21</sup>.

Natomiast Andreas Schönle przyporządkowuje materii rodzaj żeński właśnie ze względu na potencjał erotyczny tego aspektu konstrukcji świata. Według niemieckiego badacza: „sama materia jest postrzegana jako kobieta ze względu na swoje właściwości erotyczne”<sup>22</sup>. Proces formowania – gra μορφή (*morphé*) i ὕλη (*hyle*), to w ujęciu ojca w istocie gra seksualna, która przypomina akt płciowy. Określenia „dreszcze”, „miękkości”, a następnie epitet „lubieżnie”, wskazują, iż w kosmogonii Jakuba akt powstawania świata projektowany zostaje na doświadczenie zbliżenia intymnego – zatem w wizji ojca dominują kategorie płciowe. Trzeba bowiem pamiętać, że Jakub tyleż wyklada zasady świata, co próbuje uwieść młode szwaczki – adorując je i zarazem starając się wyrzucić na nich jak najlepsze wrażenie.

W koncepcji materii interpretowanej jako *potentia* ojciec w pewien sposób nawiązuje także do klasycznej teorii Arystotelesa. Mówiąc o „ożywczym tchnieniu ducha” (S 62), wprowadza wątek biblijny lub gnostycki, choć równie dobrze może to odwoływać się do koncepcji pneumy Anaksymenesa. Ten popis eklektycznej i nieco chaotycznej erudycji sprawia, że, po pierwsze, nie da się przyporządkować wywodów ojca jednemu metatekstowi, po drugie zaś odnosimy wrażenie, że ta różnorodność jest pożądana – koncepcja ojca z założenia ma stać się „terenem wyjętym spod prawa” (S 62), a ma na celu przede wszystkim zrobienie jak najlepszego wrażenia na słuchaczkach. I tylko tyle. Kluczowe w tym wywodzie ojca, w którym kwestie płci grają pierwsze skrzypce, okazuje się jednoznaczne przyporządkowanie materii rodzaju – jest ona wszak „po kobiecemu plastyczna” (S 62). Co zatem w owym naturalnym, kobiecym dziele stworzenia daje się dostrzec i co stanowi, z punktu widzenia reguł metafizycznych, tę kluczową herezję w ojcowskiej opowieści?

Określenia „lubieżny”, „uległy” ewidentnie wskazują na to, że ojciec traktuje materię jako uczestnika gry seksualnej, przypisuje jej płęć i uważa, iż w relacji: demiurg–materia, pojawia się pełne brutalności zniewolenie erotyczne, przy czym formotwórca męski miałby stosować przemoc wobec materii „uległej wobec wszelkich impulsów”. W zasadzie fragment ów stanowi wyraz obsesji seksualnych Jakuba, który dzieli się swymi fantazmatami ze słuchaczkami, a oficjalna forma wyводу naukowego na temat kosmogonii jest tu tylko maską. Okazuje się równo-

<sup>21</sup> J. Jarzębski, *Czasoprzestrzeń mitu i marzenia w prozie Brunona Schulza*. W: *Powieść jako autokreacja*. Kraków 1984, s. 213.

<sup>22</sup> A. Schönle, „Sklepy cynamonowe” Brunona Schulza. *Apologia tandety*. W zb.: *Bruno Schulz in memoriam. 1892–1942*. Red. M. Kitowska-Lysiak. Lublin 1994, s. 67 (przeł. J. Szpyra).

czeń, iż w tej apologii przemocy seksualnej znów do głosu dochodzi idea walki płci – czyli osnowa wywodów Bachofena. Po raz kolejny jednak ojciec spróbuje fantazjować o dominacji męskiej i kiedy Adela zorientuje się, że ta pozorna apologia φύσις stanowi w istocie obsesyjne marzenie o sile mężczyzny-demiurga, to bohaterka zareaguje podobnie jak w opowiadaniu *Ptaki* – upokorzy ojca, przywracając matriarchalne *dominium*.

Wcześniej wszakże Jakub nie był w stanie opanować swych przemocowych fantazmatów i pokusił się nawet o apologię sadyzmu. Owa szokująca konstatacja, poprzedzona zdaniem „Zabójstwo nie jest grzechem” (S 62), daje się wytłumaczyć tylko, jeśli uświadomimy sobie, że sam akt zabójstwa to przede wszystkim brutalne odebranie formie jej zasady indywidualności. Tę moralnie podejrzaną kwestię objaśnia Bolecki: „Także w opowiadaniach Schulza forma indywidualna jest ograniczeniem, biologia natomiast jej przewyciężeniem”<sup>23</sup>. Rezygnacja z *principium individuationis* na rzecz naturalnego żywiołu stanowi daleko posuniętą redukcję, w której ojciec – i zarazem Schulz – jednoznacznie zrywa z tradycją metafizyczną, z ideą osoby i z *Biblią*, skoro kategoria grzechu w świecie nie obowiązuje Jakuba. Pozostaje tylko materia i życie instynktowne, funkcjonujące poza dobrem i złem. Faktycznie jest tu zauważalny trop Nietzscheański, trzeba natomiast pamiętać, że kwestia odmiennej moralnej oceny śmierci, a także przekonanie, iż absolutny horyzont świata stanowi żywiołowe trwanie materii, to koncepty znane też presokratykom. W filozofii Empedoklesa śmierć nie wiązała się z niczym dramatycznym, z niczym, co przywołałoby na myśl jakąkolwiek tragedię – był to jedynie powrót do naturalnej homeostazy, do pierwotnego stanu skupienia materii, redukcja do czterech żywiołów. Ten rodzaj apologii dotyczącej sfery czystej materii, życia pierwotnego (dla presokratyków materia była czymś witalnym, a ojciec potwierdza owe tezy w zdaniu „nie ma materii martwej”) łączy się także w jakimś stopniu z powrotem do stanu telluryczno-chtonicznego, czyli położenia typowego dla matriarchalnego, demetrejskiego *dominium*. Nawet apologia zabójstwa i sadyzmu wpisuje się jakoś w porządek świętości kobiecej. Trzeba bowiem pamiętać, że archetyp Wielkiej Matki, który skrupulatnie i inspirująco analizuje Erich Neumann, okazuje się w swej istocie ambiwalentny, rys opieki i troski zaś przeciwstawiony jest w jednym symbolu potrzebie dominacji władzy oraz unicestwienia:

A zatem bogini może być „dobrotliwą matką” z przewagą żywiołowości, i odwrotnie, może mieć cechy straszliwej matki, z przewagą tendencji do przemiany. [...] Współwystępowanie, następowanie i równoległe występowanie obu tych cech podstawowych oraz zmiana ich dominacji to zjawisko, którego można dowieść we wszystkich fazach rozwoju Wielkiej Kobiecości<sup>24</sup>.

Hierofanię kobiecą z założenia cechuje głęboka ambiwalencja i ojciec, głosząc apologię przemocy, przywołuje ową ciemną stronę archetypicznego modelu kobiecości. Poza tym nietrudno znaleźć boginię uosabiającą ten ambiwalentny rys – dawczyni, ale i zabójczyni życia jednostkowego. Jest nią, oczywiście, hinduska Kali, której, ze względu na pewne jej cechy, można by także przypisać motto: „Zabójstwo

<sup>23</sup> Bolecki, *op. cit.*, s. 24.

<sup>24</sup> E. Neumann, *Wielka Matka: fenomenologia kobiecości, kształtowanie nieświadomości*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2008, s. 47.



nie jest grzechem”. Mityczne połączenie zabójstwa i kobiecości, przemocy praktykowanej przez boginię – owe zjawiska nie są niczym osobliwym również w naszym kręgu kulturowym, gdyż apologii sadyzmu doszukiwać się też można w kulcie Artemidy. Zatem ojciec, głosząc te przemocowe narracje, poniekąd eksponuje w pełnej krasie archetyp Wielkiej Kobiecości, dla którego ambiwalencja stanowi znak szczególny.

Dzięki takiemu ujęciu historii kobiecego świata ojciec odnajduje zrozumienie wśród swych słuchaczek. Właśnie na tym najbardziej mu zależy. Jakub nie chce niczego innego niż zdobyć akceptację słuchaczek. To one i ich imponujący idol – manekin, bezwzględnie decydują o porządku świata. Ojciec tylko problematyzuje i racjonalizuje ich potęgę. Dlatego chwali sferę „wątpliwych i ryzykownych regionów”. Z pozoru „wwierca się tą chytrnością” i „gwałci” swe interlokutorki, a te srogie podrygi służyć mają jednemu – zdobyciu łaskawości szwaczek, porozumieniu z kobietami:

Wwiercał się tą chytrnością w swe interlokutorki, gwałcił cynizmem tego spojrzenia najwstydliwsze, najintymniejsze w nich rezerwy i dosięgał wymykające się w najgłębszym zakamarku, przypierał do ściany i laskotał, drapał ironicznym palcem, póki nie dołaskotał się błysku zrozumienia i śmiechu, śmiechu przyznania i porozumienia się, którym w końcu musiało się kapitulować. [S 63]

Cały następny wywód na temat demiurgii, który dla Schönlego stanowi apologię tandety<sup>25</sup> i przypomina fascynację masowością, jest jednak przede wszystkim podporządkowany poincie, a ta brzmi: „chcemy stworzyć po raz wtóry człowieka, na obraz i podobieństwo manekina” (S 64). Ta biblijna parafraza, która bezpośrednio przywołuje *Księgę Rodzaju* i przekonanie, że człowiek odwzorowuje ideał osobowego, męskiego Stwórcy, nie wiąże się ze zwykłą prowokacją i deprecjacją – tak aby w miejsce Boga wstawić dokładne Jego zaprzeczenie. Wzorzec manekina stanowi ciągle wzorzec Boskości, albowiem ten obiekt jest fetyszem pogańskim. Opowiadanie *Manekiny* mówi o tym wprost. Manekin to „kobięcy idol” – pogański obiekt kultu – heretyckie, występne bóstwo, swoista Asztarte, Wenus, Wielka Matka, i to do jej „pałubowatości”, a nie do idealnego, niematerialnego wzorca Demiurgosa ma nawiązywać nowa generacja stworzeń. Tym samym ojciec w zakończeniu pierwszej części traktatu dokonuje wielkiej apoteozy: pierwotnej, prymitywnej formy religijności. Religijności w duchu matriarchatu, gdyż manekin to symbol takiego porządku. Znamienne jest jednak to, jak na ową apologię zareagowały słuchaczki.

Okazuje się, że słowo „manekin” funkcjonuje na prawach zaklęcia. To kluczowy, najważniejszy termin, który dla uczestniczących w wykładzie kobiet ma moc magiczną. Dlatego to właśnie wypowiedzenie formuły magicznej powoduje reakcję Adeli, Poldy i Pauliny:

W chwili gdy [...] ojciec wymawiał słowo „manekin”, Adela spojrzała na zegarek na bransoletce, po czym porozumiała się spojrzeniem z Poldą. Teraz wysunęła się wraz z krzesłem o pięć naprzód, podniosła brzeg sukni, wystawiła powoli stopę, opiętą w czarny jedwab, i wyprężyła ją jak pyszczyk węża<sup>26</sup>.

Sporządzając plan najbardziej naiwny, można przyjąć, że Adela podejmuje grę erotyczną, którą sprowokował ojciec własnym wywodem. Jak to zwykle u Schulza

<sup>25</sup> Schönle, *op. cit.*, s. 61.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 65.

bywa w takich sytuacjach, pozycję dominującą przyjmuje kobieta, męczyzna zaś w swym masochizmie podporządkowuje się jej rozkazom. Jednak w tym geście jest coś więcej, jeśli *serio* traktować postulaty Schulza dotyczące uwzględnienia mitycznego tła jego tekstów. Oto kobieta przywraca panowanie żeńskiego *dominium*, czyni to w porozumieniu z innymi przedstawicielkami tej płci, a imaginacja narratora natychmiast ewokuje animalny symbol tej władzy. Fetysz kobiecej stopy, tak ważny w Schulzowskiej wyobraźni, przypominać zaczyna kluczową figurę animalną przypisywaną przywództwu kobiet. Oczywiście, aluzja biblijna, nawiązująca do „prawowitej” *Księgi Rodzaju*, każe przywołać Ewę i objawiającego się jej szatana, który przybrał postać właśnie tego zwierzęcia. Wszakże mitologiczny wizerunek węża jest starszy i bardziej złożony i przynależy do praarchetypu. To Uroboros, wąż polykający swój ogon – najdawniejsze z archetypicznych wyobrażeń, gdyż według Neumanna „Urobor znajduje się na etapie »poprzedzającym« stadium Wielkiej Matki”<sup>27</sup>. Jednak ikonografia wielu kultur nie pozostawia złudzeń – wąż to także symbol kobiety, symbol jej władzy, zupełnie jak w obrazie przywoływanej już bogini Kali – Pani Kosmosu. Wąż stanowi podstawowy, kluczowy symbol, choć należy podkreślić, że jako symbol doskonale pasuje on do tej gry seksualnej, która toczy się w czasie wykładu Jakuba. Albowiem:

uroboryczno-hermafrodytyczna natura węża sprawia, że raz jawi się on jako symbol kobiecy, innym razem jako symbol męski. [...] Na Krete i w Indiach wąż to atrybut bóstwa kobiecego, zarazem jednak jest to męsko-falliczny towarzysz kobiecości<sup>28</sup>.

I takim właśnie męskim towarzyszem Wielkiej Kobiecości staje się ojciec w opowiadaniach Schulza.

Figura węża stanowi *leitmotiv* zakończenia pierwszej części *Traktatu o manekinach*. Nie tylko dlatego, że „wypięty pantofelek Adeli drżał lekko i błyszczał jak języzek węża” (S 65). Ostatnie zdanie tego fragmentu to zmetaforyzowany obraz Uroborosa, przewijający się przez cały świat przedstawiony – tapety, mowę, myśli. Wszystko to przeniknięte zostaje przez najstarszy i najpotężniejszy archetyp kobiecości. To wydarzenie bez precedensu, rudymenarna epifania węża polykającego swój ogon. Symbol ten uwidacznia się w słowach, myślach, miejscach: „Lampa syczała w ciszy, w gęstwinie tapet biegły tam i z powrotem wymowne spojrzenia, leciały szepty jadowitych języków, gzygzaki myśli...” (S 65).

Nie można zatem dziwić się, iż to numinotyczne doświadczenie powaliło ojca na kolana. Ten gest pokory wobec potęgi kobiecej ostatecznie potwierdza, że światem przedstawionym *Sklepów cynamonowych* rządzi zasada matriarchatu. Ojciec zaś, snując wizję materii pozbawionej *principium* duchowego, sam zamienia się w „automat” (S 65) i „może wymieniono go na innego” (S 65). Owe słowa potwierdzają teorię ojca, ale potwierdzają również przypuszczenie, iż ze świata opowiadań Schulza bezpowrotnie zniknęła metafizyczna, duchowa, męska zasada, pozostawiając miejsce telluryczno-chtonicznemu żywiołowi. A ten przynależy do rudymentów naszej kultury – do demetrejskiego ładu natury poprzedzającego abstrakcyjne prawo.

<sup>27</sup> Neumann, *op. cit.*, s. 91.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 152.

---

Abstract

---

MARCIN CALBECKI University of Gdańsk  
ORCID: 0000-0001-5117-2062

**ACCORDING TO NATURE BUT AGAINST THE LAW** SOME REMARKS ON BRUNO  
SCHULZ'S "TRAKTAT O MANEKINACH" ("TREATISE ON TAILORS' DUMMIES")

The article is an interpretation of a story from the volume *Sklepy cynamonowe* (*The Cinnamon Shops*). An analysis of the conflict between the matriarchal and the patriarchal order is the context of this reading. Such conflict of sexes as sketched by Johann Jakob Bachofen is also present in Schulz's prose, and in *Traktat o manekinach* (*Treatise on Tailors' Dummies*) the father presents an equivocal apology of Great Femininity, whereas the entire argument of Jakub can be expressed in a form of an erotic game in which the inspired heresiarch plays the role of the seduce.