

Adam Lipszyc

IFiS PAN

Najoryginalniejsza książka
o Schulzu, jaką do tej pory
napisano (Michała Pawła
Markowskiego *Powszechna
rozwiązłość. Schulz,
egzystencja, literatura*)

Abstract

The most original book on Schulz written so far

The paper is a review of Michał Paweł Markowski's book *Powszechna rozwiązłość (Universal promiscuity)* devoted to the work of Bruno Schulz. The author acknowledges that certain elements of Markowski's reading – such as pointing to the links between Schulz and German Romanticism – are of undeniable value. However, the main line of the reading which sets Schulz's work against the background of Hegel's and Nietzsche's philosophy is criticized as shallow and inconsistent. Moreover, whereas the author agrees with Markowski's criticism of Władysław Panas's all too theological reading of Schulz, he also tries to show that a more subtle interpretation of Schulz's work in messianic terms does more justice to it than the one offered by Markowski.

Słowa kluczowe: Schulz Bruno, życie, forma, mit, mesjanizm

Keywords: Schulz Bruno, life, form, myth, messianism

Tytuł niniejszej recenzji nie wyraża opinii recenzenta o recenzowanej publikacji¹. Jest to cytat z noty anonsującej ową publikację na stronie wydawnic-

¹ M.P. Markowski, *Powszechna rozwiązłość. Schulz, egzystencja, literatura*, Kraków 2012. Cytaty z książki lokalizuję bezpośrednio w tekście, podając w nawiasie numer strony.

twą. Należy oczywiście wyrazić żal, że prostotę przytoczonej frazy zakłóca trwożliwe zastrzeżenie „do tej pory”, które dopuszcza przyszłą detronizację opiewanego dzieła. Co gorsza, tę szczerą i jasną ocenę z niezrozumiałych względów zarezerwowano tylko dla zbłąkanych żeglarzy sieci: nota wydrukowana na okładce książki pokrywa się z tą umieszczoną w Internecie – opuszczono w niej tylko zdanie formułujące ów klarowny osąd. Mało brakowało, a czytelnik bez stałego łącza sam musiałby sobie wyrobić zdanie na temat tego utworu. Ale nie jest tak źle. Fanfary autocelebry i samozaaferowania rozbrzmiewają donośnie na pierwszych kilkunastu stronach książki, a na dobre nie milkną właściwie nigdy. Nie ma zatem szans, byśmy zapomnieli, że czytamy coś wielkiego.

Nie mam zamiaru wytykać Markowskiemu samochwalczego tonu – po części dlatego, że nie chcę sprawiać autorowi *Powszechnej rozwiązalności* większej frajdy, niż sam sobie sprawił, w ów ton uderzając, po części zaś z poczucia zażenowania, które ma dość prostą przyczynę. Otóż w pierwszych słowach swojego listu Markowski stwierdza, że dawniejsze, całościowe odczytania Schulza są już przestarzałe, a nowsze prace poświęcone jego twórczości – choć czasem pożyteczne – mają niemal wyłącznie charakter przyczynkarski. Co więcej, całą schulzologię do kupy wziętą trapi wada akademizmu i muzealnictwa. On, Markowski, łupnie teraz odczytaniem całościowym, żywym, potężnym, a na dodatek zupełnie nieakademickim, które Schulza osadza w całkiem nowych kontekstach i – co może ważniejsze – nie odrywa go od autentycznych problemów ludzkiej egzystencji. Nie będzie to odczytanie prawdziwe w sensie korespondencyjnej teorii prawdy, lecz prawdziwe pragmatycznie, bo mocne, zaangażowane i angażujące (tak chyba należy rozumieć przydługie rozważania metodologiczne, które wypełniają spore partie pierwszej części książki). Posługując się zaskakującymi kluczami hermeneutycznymi, przełoży się tutaj „obce na własne za pomocą bardziej obcego” (s. 28) – tak, bardzo udanie, definiuje Markowski pracę interpretacji. I wszystkie jego narcystyczne pohlukiwania byłyby właściwie wybacalne, gdyby te obietnice zostały spełnione. Nie mam pełnego obrazu schulzologii, nie wiem zatem, czy istotnie należy ją potępiać w czambuł. To, co znam, wskazuje, że Markowski ma sporo racji, choć nie dezawuowałbym tak szybko odczytań fragmentarycznych, które potrafią przecież czasem rzucić na całość światło ostrzejsze niż interpretacje w zamierzeniu wszechogarniające. Ale niech będzie – autor nowego odczytania zawsze potrzebuje paru hałaśliwych uogólnień, by dodać sobie animuszu. Kłopot w tym, że książka Markowskiego nie jest tym, czym być miała. Nie tworzy – jak chciał autor (s. 31) – nowej, mocnej „legendy” Schulza i sama nie ma raczej szans, by do legendy przejść. Miejscami jest niezła, przeważnie przeciętna, chwilami kiepska. W sumie – taka sobie.

Zniecierpliwiony polonistyczną dłubaniną, Markowski nie dba o „prześwietlenie metafor”, „tropienie zwrotów języka”, nie interesują go „detale stylistyczne”, wszystko to bowiem „na miłą” pachnie dlań „apteką tuż przed zamknięciem” (s. 28 i 33). Te kuriozalne deklaracje zabawnie kontrastują zresztą

z opinią wyrażoną w innym miejscu, zgodnie z którą „u Schulza w ogóle nic się nie wydarza, a jeśli tak, to w języku, gdzie dzieją się rzeczy najciekawsze” (s. 83). W każdym razie proszę się nie spodziewać zbyt wielu ważniejszych odczytań choćby fragmentów prozy Schulza – poza bardzo piękną, przepelnioną autentycznym czytelnictwem entuzjazmem lekturą *Sierpnia* (s. 83–92) właściwie nic takiego tutaj nie ma. Pędząc na skróty, Markowski poszukuje bowiem „filozofii” Brunona Schulza, która wyraża się jakoby zarówno w utworach prozatorskich, jak i w esejach oraz listach: autor *Powszechnej rozwiązłości* broni bardzo wątpliwej tezy, że między tekstami przynależącymi do tych gatunków, na które rozpada się Schulzowska spuścizna, nie ma żadnej zasadniczej różnicy pod względem koncepcji w nich zawartej (s. 167). Ta „filozofia” jest podobno bardzo ciekawa, ale też zarazem bardzo prosta, tak prosta, że można ją streścić w paru zdaniach (co też Markowski czyni aż dwa razy: s. 17–18, 59). Schulz mówi rzeczy, które „można znaleźć w wielu bardziej uczonych, w obcych językach pisanych książkach” (s. 31), co każe się zastanawiać, czy biedaczysko z Drohobycza nie wylewał atramentu na darmo. Tak czy owak, z pomocą tych bardziej uczonych ksiąg dowiemy się wreszcie, co też tam ten Schulz ma nam tak ważnego – i niemuzezalnego – do powiedzenia.

Co to za uczone księgi?

Jeśli idzie o wskazanie filozoficznych powinowactw Schulza, największą zasługą książki Markowskiego jest wypuklenie jego związków z romantyzmem niemieckim. Rzeczywiście, trudno oprzeć się wrażeniu, że wiele idei, a nawet podstawowych kategorii – na czele z figurą „panironii” – przywędrowało do tekstów Schulza z pism jenajskich romantyków. Wydaje mi się, że gdyby Markowski przeszedł te powiązania, wyszłaby mu o wiele ciekawsza książka. Zamiast jednak trzymać się Novalisa i Fryderyka Schlegla, których jest wybitnym znawcą, autor *Powszechnej rozwiązłości* zwraca się w stronę dwóch innych myślicieli: Georga W.F. Hegla i Fryderyka Nietzschego. Od tej pary Markowski bierze kilka myśli rzeczywiście nader prostych, nie mam więc pewności, czy warto było celem zaciągnięcia tych długów niepokoić duchy tak szacowne. To trochę tak, jakby mówiąc: „Taka jest prawda”, powoływać się na Martina Heideggera. Otóż Hegel zjawia się na kartach tej książki jako myśliciel, który uczy, iż rzeczywistość jest rezultatem dialektycznego rozwoju, aktualizacji wyjściowej, czysto potencjalnej substancji – rozwoju, który można też opisać jako przejście do stanu dyskursywnego zróżnicowania, jako wkroczenie w przestrzeń języka; co istotne, zdolność do tej aktualizacji, zdolność do samoporóżnienia i zróżnicowania, tkwi w samej substancji. Nietzsche natomiast zjawia się tutaj jako filozof, który uczy, że nie ma prawdy obiektywnej, ni żadnego absolutu, my zaś jedynie tworzymy wokół siebie tymczasowe, sensowne konstrukcje mocą interpretacji. I to by było na tyle.

Każdy ma takiego Hegla i takiego Nietzschego, na jakich sobie zasłużył. Ważniejsze, że odczytanie Schulza, które proponuje Markowski – w większym bądź mniejszym stopniu odwołując się do tak zmontowanego kontekstu

interpretacyjnego – jest w jakimś wymiarze przekonujące, lecz niedostateczne, w całości zaś niespójne. Ściślej rzecz biorąc, wydaje mi się, że zachodzi sprzeczność między dwiema zasadniczymi partiami interpretacji Markowskiego – tej, która stoi pod znakiem tytułu książki (*Powszechna rozwiąźłość*) oraz tej, która stoi pod znakiem podtytułu (*Schulz, egzystencja, literatura*). Ten pierwszy element interpretacji – wywiedziony po części z Hegła, przede wszystkim zaś z autodeklaracji Schulza i z rzeczywistej lektury przynajmniej jakiegoś wymiaru jego twórczości – do pewnego stopnia przekonuje, nie ma jednak charakteru odczytania pełnego. Element drugi – wywiedziony z innego aspektu Hegła, przede wszystkim zaś z Nietzschego – z Schulzem skomunikowany jest bardzo słabo i kłóci się z elementem pierwszym. Zobaczmy, jak to wygląda.

Zaczerpnięte z *Ulicy krokodyli* określenie „powszechna rozwiąźłość” ma charakteryzować zasadniczą cechę Schulzowskiego świata. Markowski zwraca uwagę – i to z kolei jest zapewne jego największe dokonanie, jeśli chodzi o lekturę samych tekstów Schulza – jak często w tych utworach pojawiają się słowa rozpoczynające się przedrostkiem „roz-”. Komponuje nawet kilkustronicową, całkowicie wolną od komentarza mikroantologię cytatów, która solidnie ilustruje to spostrzeżenie (s. 53–59). Ta masa dowodowa ma zaświadczać właśnie o panującej u Schulza „powszechnej rozwiąźłości”. Idzie mianowicie o to, że w świecie Schulza życie (= materia = substancja) jest domeną nieustannych przemian i przebiezanek: wyłania z siebie kolejne formy, które wszakże nigdy nie oddają sprawiedliwości szaleńczej dynamice i nieskończonym możliwościom żywiołu, ulegają więc rozwiązaniu i ustępują formom nowym. Zasadnicze znaczenie ma fakt, że to w samym życiu tkwi potencjał różnicujący, odpowiedzialny zarówno za generowanie form, jak i ich rozpraszanie, za ów wieczysty ruch powszechnej rozwiąźłości, panironicznej maskarady, wciąż otwierającej drogę nowym możliwościom. Wreszcie, ta podstawowa cecha Schulzowskiego świata wskazuje też, na czym polega zadanie artysty: ma on podpatrywać i współkatalizować nieustanną grę form, rozpraszać kształty zastane, gdy świat zakrzepnie w cesarstwo prozy pod wodzą jakiegoś Franza Josefa.

Podkreślenie panironicznego charakteru Schulzowskiego świata jest posunięciem słusznym, ale chyba nie jakoś szczególnie wstrząsającym. Że wszystko się u Schulza nieustannie zmienia – każdy widzi, a jak nie widzi, może sobie o tym przeczytać w słynnym liście do Witkacego. Pytanie, co dalej robimy z tym spostrzeżeniem, które może ewentualnie funkcjonować jako bazowa zasada tej rzeczywistości, ale jako jedna formuła, która ma uchwycić ten arcybogaty świat matki i ojca, Adeli i Józefa, ksiąg i genialnych epok, markowników i ptaków, wiosen i jesieni, sklepów i sanatoriów – to chyba jakoś mało. A Markowski dopełnia tę formułę wywodem, który nijak do idei powszechnej rozwiąźłości nie pasuje, a który stoi pod znakiem podtytułowej pary „egzystencji i literatury”. Zgodnie z tym wywodem, który ma nam chyba napędzić stracha – ale tylko troszkę – czyste życie jest groźnym żywiołem, działalność

człowieka polega zaś na konstruowaniu własnej egzystencji mocą interpretacji: istotą tej aktywności jest tworzenie, obrona i ewentualne poszerzanie wysepek sensu na oceanie bezkształtu. W ten sposób budujemy sobie ludzką rzeczywistość, jedyną jaką w praktyce dla nas istnieje. I ten proces utożsamia Markowski z Schulzowską mityzacją, która nie ma oznaczać regresji do jakichś kolektywnych historii, lecz właśnie tworzenie tego rodzaju sensownych światów. Zgodnie z tym ujęciem taki jest przede wszystkim cel działalności artystycznej, na czele z działalnością literacką samego Schulza, o czym Markowski pisze w najbardziej chyba zawstydzającym fragmencie swojej książki: obwieszcza tutaj, że najbardziej interesuje go „Bruno Schulz [...], nie Bruno filozof czy intelektualista, ale Bruno Schulz, niewysoki, nieśmiały nauczyciel rysunku z Drohobycza, który rozpaczliwie trzymał się literatury, żeby ocalić się przed naporem czystego życia” (s. 34).

Pał sześć ten patos niskiej próby. Gorzej, że cały ów wywód o czystym życiu i egzystencji konstruowanej mocą sensotwórczej interpretacji pozostaje w bardzo luźnej relacji z twórczością Schulza. Za świadectwo ma tutaj Markowski tylko dwa pierwsze zdania *Mityzacji rzeczywistości* (ponoć najbardziej heglowskie wypowiedzi w polskiej literaturze; s. 69) oraz kilka niezbyt interesujących fragmentów z listów i tekstów krytycznych autora *Sklepów cyrnamonowych*. A sprzeczność między tym wielce humanistycznym wywodem a ideą powszechniej rozwiążności jest aż nazbyt jawna. Trzeba się zdecydować: albo życie jest panironiczną maskaradą form, które wyłaniają się z żywiołu, by zaraz na powrót się rozpaść, teatrykiem, w którym zamazana jest granica między tym, co naturalne, a tym, co sztuczne, albo jest coś takiego, jak czyste życie, które człowiek stara się poddać procesowi usensownienia, nazwania, mityzacji. Albo działalność artystyczna polega na rozwiązywaniu zakrzepłych form cesarsko-królewskiej prozy, na przypominaniu o wiecznej metamorfozie świata i niedostateczności każdego kształtu, albo idzie w niej o desperacką obronę przed naporem czystego życia mocą interpretacji.

Cały kłopot widać bodaj najlepiej, jeśli przyjrzeć się temu, co Markowski ma do powiedzenia na temat postaci ojca w prozie Schulza. Markowski stawia tezę, którą z niezrozumiałych względów uważa za ryzykowną, a która głosi, że „podstawową figurą identyfikacji Schulza nie jest Józef, ale Jakub. Nie syn, ale ojciec” (s. 42). Konsekwentnie też w innym miejscu określa ojca mianem „*porte-parole* Schulza” (s. 101). Zaraz potem jednak zarzuca mu, że nie chce niczym Orfeusz podpatrywać natury (jak sam Schulz), lecz po prometejsku pragnie wydrzeć jej sekrety (s. 102). Nieco wcześniej jeszcze ojciec okazuje się jednak nie taki znowu ważny, a na pewno mniej istotny niż matka, jak enigmatycznie „podpowiada” Markowski, który wszelako w swojej – całościowej! – interpretacji Schulza nie ma zamiaru zajmować się zbyt intensywnie figurami rodziców (s. 84). *Nota bene* nie przejmuje się też specjalnie tym, że właśnie przywrócił ostry dualizm postaci rodzicielskich, podczas gdy wcześniej deklarował odrzucenie wszystkich dualizujących interpretacji Schulza (s. 13–14). Te niespójności to jednak drobnostka w porównaniu z tym, co

dzieje się z postacią ojca, gdy Markowski uruchamia swoją osobliwą gawędę o potrzebie tworzenia obronnych wysepek egzystencjalnego mitu. Wówczas bowiem wychodzi na jaw, że ojciec jest rozsądnikiem nieładu, a strażniczką porządku ludzkiego – interpretacji i mitycznego sensu – okazuje się Adela przepędzająca kolorowe ptaki (s. 164)! Ja się poddaję.

Wróćmy lepiej do idei „powszechnej rozwiązłości”. Przyjmując, że fraza ta opisuje podstawowy mechanizm Schulzowskiego świata, Markowski dochodzi do wniosku, iż Schulz jest myślicielem radykalnej immanencji. W związku z tym odrzuca tezę, zgodnie z którą zasadnicze znaczenie dla pisarstwa Schulza ma tradycja żydowska, a w jego twórczość wpisane jest dążenie mesjańskie. W tym punkcie Markowski przypuszcza atak na interpretację zaproponowaną przez Władysława Panasa w głośnej *Księdze blasku*. Ta sprawa domaga się szczególnej uwagi, choćby dlatego, że dla samego autora *Powszechnej rozwiązłości* wydaje się nader istotna. Otóż zgadzam się niemal ze wszystkim, co Markowski ma do powiedzenia na temat książki Panasa, sądzę jednak, że krytyka tej interpretacji nie wystarczy, by dokonać – słowami Markowskiego – „ostatecznej refutacji mesjanizmu” (s. 121), tj. by raz na zawsze pozbyć się idei odczytywania Schulza w kontekście mesjańskim czy ogólniej – judaistycznym. Markowski przyznaje, że książka Panasa to znakomity przykład mocnego odczytania: jest „świetnie napisana” i „niesłychanie perswazyjna” (s. 89). Zgadzam się w pełni, dodając tylko, że w odróżnieniu od Markowskiego – który trwoni czas na cyrkowe popisy (takie jak rzucony *en passant* dowód na nieistnienie Boga; s. 21) czy miałkie uwagi metodologiczne – Panas nie traci ani chwili i od pierwszej do ostatniej strony bombarduje czytelnika świetnie skrojoną argumentacją. Zgadzam się też jednak z Markowskim, że argumentacja ta jest chybiona: pomyśl, by z Schulza uczynić luriańskiego kabalistę pełną gębą, który ubolewa nad upadkiem świata w materię i marzy o jego restytucji, jest po prostu okropny. Nie chodzi nawet o faktyczną wiedzę Schulza na temat kabały czy tradycji żydowskiej w ogólności: Markowskiego także – i całkiem słusznie – nie interesuje faktyczna wiedza Schulza o niemieckiej tradycji filozoficznej (choć akurat jego głębokie zakorzenienie w niemieckiej literaturze nie podlega kwestii). Co innego jednak odczytywać jakiegoś pisarza na tle pewnej tradycji religijnej, a co innego – wtłaczać go w obręb tej tradycji i redukować jego dzieło do poetyckiej parafrazy jej głównych dogmatów. To nigdy nie ma sensu, a w przypadku Schulza sensu nie ma szczególnie. Takie posunięcie wytlumia bowiem to, co w Schulzu prawdziwie modernistyczne, a z nowoczesnego polskiego pisarza robi chasydzkiego cadyka. Gdy zaś idzie o wewnętrzny świat utworów Schulza, interpretacja Panasa całkowicie prześlepia to, co – jak najślusniej – uwypukla Markowski, czyli upodobanie Schulza do ironii, parodii, do pałubiastej materii, pakuł i tandety, której nikt tu przecież nie chce przebóstwiać. Jeśli prawdą jest to, o czym pisze Markowski, że interpretacja Panasa zyskała w polskiej schulzologii niemal powszechne uznanie – na dowód Markowski przytacza odpowiednie fragmenty ze *Słownika schulzowskiego* – to korekta tego stanu rzeczy jest istotnie konieczna.

Argumentacja Markowskiego ma jednak poważne wady, także i tam, gdzie zasadniczo zmierza w słusznym kierunku, tj. stara się obronić Schulza przed nazbyt bezpośrednią kabalizacją. Myślowy bałagan panuje choćby w obszernym przypisie, gdzie Markowski wywodzi:

Tytuł książki Panasa i jej zawartość sugerują, że głównym odniesieniem intertekstualnym twórczości Schulza jest *Zohar*, średniowieczny zbiór mistycznych przypowieści i egzegez Tory. Nikt nie zwrócił uwagi na rzecz podstawową, a mianowicie na fakt, że *Zohar* jest dziełem „świętej wyobraźni” [...] i stanowi nie tyle tajemny klucz do rozwiązywania innych tekstów, ile klucz do mistyki żydowskiej. Schulz mistykiem nie był, nie ma bowiem w jego dziele, jak zobaczymy, miejsca na prawdy ostateczne, niepowątpiewalne, których mistyka musi bronić jako swego fundamentu (s. 90).

Nie bardzo rozumiem, co to znaczy, że księga *Zohar* – wariacka próba mistycznej reinterpretacji Pisma – sama jest „kluczem do mistyki żydowskiej” (dziwny błąd kategorialny), choć domyślam się, iż chodzi o to, że księga ta w mistycznym duchu traktuje o tajemnicach żydowskiego Boga. Ale to żaden argument. Owszem, jestem za niezależnością literatury od teologii, ale jeśli postawimy sprawę tak, jak to czyni Markowski, okaże się, że nie wolno nam zaglądać do Biblii podczas lektury Melville’a czy do Mistra Eckharta podczas lektury Celana. Nie chcę się też spierać o znaczenie terminu „mystyk”, który w swojej ogólnej postaci nie wydaje się jakoś szczególnie użytecznym narzędziem literaturoznawczym. Wystarczy może tylko zwrócić uwagę na jedną kłopotliwą okoliczność. Otóż kilka stron dalej (s. 101) Markowski cytuje fragment noty, którą Schulz umieścił na skrzydełku *Sanatorium pod klepsydrą* (nota jest anonimowa, ale także w tym przypadku badacze zgadzają się co do jej odautorskiego charakteru). Mowa w niej o tym, że u korzeni tego tomu tkwi „prastara wiara ludzka” w możliwość uwolnienia ukrytej „piękności rzeczy”. Markowski wszakże tendencyjnie urywa cytat, inaczej bowiem musiałby przytoczyć zdanie następne, gdzie wiara ta zostaje zidentyfikowana jako „stara wiara mistyków”, która – co gorsza – w książce Schulza miałyby formować się „w swoistą eschatologię”. Panas oczywiście cytuje całość tej noty nader skwapliwie – i trudno mu się dziwić.

Nie zamierzam – jako się rzekło – bronić Panasa przed Markowskim. Jednakże zakwestionowanie interpretacji Panasa to za mało, żeby załatwić się z obecnością tradycji żydowskiej i żydowskiego mesjanizmu w dziele Schulza. Nie wystarczy powiedzieć, jak czyni to Markowski, że to wszystko parodia, bo przecież Schulz jest immanentystą. Pewnie parodia, skoro biblijną kosmogonię realizuje się tutaj w żywioleniu sukiennym, księga to klaser na znaczki, a zgodnie z wtórą księgą rodzaju pragnie się tutaj stworzyć człowieka na obraz i podobieństwo manekina. Błędem byłoby zapominać, że judaistyczne figury ukazują się u Schulza zawsze w żywioleniu tandety, podróbki i błazeństwa. Błędem byłoby też jednak zapominać, że się ukazują i że fakt ten trzeba poddać jakiejś interpretacji: gdyby rzeczywiście szło tylko o immanencję, można by

w ogóle nie używać tych paradnych kostiumów. Podejmując próbę takiej interpretacji, ktoś mógłby zwrócić uwagę, że akt mesjański niekoniecznie polega na bezpośrednim składaniu w całość tego, co rozbite – i na pospiesznym przebóstwianiu materii. Akt mesjański jest przede wszystkim zakwestionowaniem samowystarczalności domkniętej immanencji, rozdarciem opresyjnego imperium tego świata. Jednym ze sposobów, by w swoich działaniach naprawdę odróżnić się od imperialnej prozy, a zarazem od chtonicznej immanencji natury, jest postawienie na twory sztuczne, nienaturalne, wybrakowane. Właśnie tą paradoksalną ścieżką zdaje się podążać Bruno Schulz. Nie chce wcale przebóstwić tego, co niskie, ale proponuje szczególny „mesjanizm tandety”, rozwiązał poezję pakuł i trocin, drugą księgę rodzaju, która przeciwstawia się tej pierwszej, zamykającej nas w nazbyt dobrze utoczonych formach immanencji. Judaizm ze swoją subwersywną, mesjańską siłą może pojawić się w tym świecie tylko w postaci błazeńskiego trzynastego miesiąca – inaczej byłyby tylko jeszcze jedną tradycją, która zasługuje na zakwestionowanie. Ale jako taki – w parodystycznej postaci – jest nader skuteczny. Przyjmując takie rozwiązanie nie tylko zrozumielibyśmy, co robią u Schulza te wszystkie kabalistyczne i mesjańskie tropy, lecz także dowiedzielibyśmy się może, w jakim celu Jakub, Józef i narrator tych opowieści podejmują iście rewolucyjne działania na rzecz rozbicia zastanych form i wygenerowania feerii kolorów, choćby były to kolory tekturowych ptaków, pocztowych znaczków i prasowych ogłoszeń. Idea Markowskiego, zgodnie z którą artysta jest po to, by przypominać o zmienności świata, nie potrafi uchwycić stawki błazeńskich knowań Schulzowskich bohaterów; natomiast sprzeczna z tamtą idea działań artystycznych jako prób tworzenia sensu na morzu czystego życia prześlepia z kolei ich błazeński charakter. Te knowania są rzeczywiście błazeńskie, ale w swoim błazeństwie – mesjańskie i rewolucyjne. Jako takie stają wobec tego świata okoniem, a nie poddają się jego regułom. Krocząc wąską ścieżką oddzielającą judaizm od modernizmu, w szalonym geście stawiając na to, co tandetne i odrzucone, Schulz starał się prowadzić swoją mesjańsko-artystyczną, rewolucyjną grę, w której chodzi chyba jednak o coś więcej niż tylko o horyzontalny, bezcelowy i cokolwiek mechaniczny dryf kształtów, krystalizujących się i rozpadających podług rytmu powszechnej rozwiązłości.