

Seweryna Wysłouch

"Mistyka dnia powszedniego", Anna Sobolewska, Warszawa 1992 :
[recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 86/1, 223-228

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna Sobolewska, *MISTYKA DNIA POWSZEDNIEGO*. Warszawa 1992. Oficyna „Polska Encyklopedia Niezależna” (OPEN), ss. 224.

Mistyka dnia powszedniego to książka niezwykła, próba poszerzenia problematyki literaturoznawczej o nowe, nie zbadane i nie opisane jeszcze obszary ludzkich doznań. Jej przedmiot stanowi problematyka doświadczenia wewnętrznego pojętego niepsychologicznie, jako jednostkowe przeżycie na granicy słowa i milczenia, przeżycie niedyskursywne i nieprzekładalne na jakikolwiek język (s. 20). Anna Sobolewska szuka kontekstów filozoficznych, by zrozumieć, i szuka języka, by opisać to, co *ex definitione* nie da się wyrazić w zracjonalizowany sposób. Dlatego jej książka robi na czytelniku wrażenie. Ale podziw i fascynacja nie powinny zwalniać od krytycznej refleksji i odrobiny sceptycyzmu.

Rozpoczynający tom rozdział *Poetyka doświadczeń wewnętrznych* jest wykładem założeń autorki, która doświadczenie wewnętrzne pojmuje w szczególny sposób: jako drobne epifanie, pojawiające się w psychice ludzkiej nagle i niespodziewanie, psychologicznie nie umotywowane, które wytrącając bohatera z rzeczywistości prowadzą do mistycznego roztopienia „ja” w świecie, a jednocześnie do utożsamienia ze światem. Epifanie są według autorki momentalnymi aktami samopoznania, mają charakter jednostkowy, niepsychologiczny, bezrefleksyjny.

Czy można zracjonalizować to, co nieracjonalne? Sobolewska pokazuje, że można. Nie ona pierwsza wprowadziła do badań kategorię epifanii, która pojawiła się już wcześniej w pracach Michała Głowińskiego o Leśmianie i Jana Błońskiego o Miłoszu¹ i jak każdy nowy termin różnie jest rozumiana i używana do różnych celów. Błoński pojmuje ją jako intensywne doznanie zmysłowe, momentalny zachwyty nad istnieniem poszczególnym, który nie ma charakteru doznania metafizycznego. Epifania jest tu więc tylko metaforą „ziemskiego” stosunku poety do świata. Natomiast Ryszard Nycz uznał epifanię za zjawisko o naturze i genezie psychologicznej, które, sprowokowane przez błahy przedmiot, zdolne jest uruchomić cały proces doniosłych dla bohatera asocjacji i wytrącić go z codzienności. Nycz pokazywał epifanijskie doznania w prozie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego i w wierszach Tadeusza Różewicza z tomu *Regio*². Problematyka epifanii pozwoliła mu analizować aspekty podmiotowe twórczości literackiej: światopoglądowe różnice między Herlingiem-Grudzińskim a Gombrowiczem oraz traumatyczny rodowód poezji Różewicza. W szkicu o *Donosach rzeczywistości* Nycz poszerzył problematykę epifanii³. Potraktował ją jako technikę literacką, którą zainicjował Joyce i która jako wyraz „nagle objawienia istoty rzeczy” prowadziła do pietyzmu wobec szczegółu, afabularności i niespójności tekstu.

Na tle tych ujęć oryginalność Sobolewskiej rysuje się bardzo wyraźnie. Epifania nie jest dla niej krytycznoliteracką metaforą ani zjawiskiem psychologicznym, ani nawet techniką literacką. Autorka książki wielokrotnie podkreśla irracjonalny i apsycho-logiczny charakter epifanii, którą pojmuje jako akt mistycznego samopoznania. Jest to według niej akt szczególny, w czasie którego podmiot wykracza poza siebie, poza doświadczenie zmysłowe, by odczuć jedność ze światem, zatopić się w kontemplacji i utożsamić z całym kosmosem. Sobolewska w ten sposób eksponuje przedmiotowy

¹ M. Głowiński, *Zaświat przedstawiony*. Warszawa 1981, s. 149 n. — J. Błoński, *Epifanie Miłosza*. W zbiorze: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*. Kraków 1985.

² R. Nycz: „Zamknięty odprysk świata”. *O pisarstwie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. W zbiorze: *Etos i arcyzm. Rzecz o Herlingu-Grudzińskim*. Poznań 1991, s. 134; „Tajemnica okaleczonej poezji”. *Trzy głosy do twórczości Tadeusza Różewicza*. W zbiorze: *Zobaczyć poetę. Materiały konferencji „Twórczość Tadeusza Różewicza”*. UAM Poznań, 4—6.11.1991. Poznań 1993.

³ R. Nycz, „Szare eminencje zachwyty”. *Miejsce epifanii w poetyce Mirona Białoszewskiego*. W zbiorze: *Pisanie Białoszewskiego. Szkice*. Warszawa 1993.

i metafizyczny aspekt epifanii i stara się go pokazać w poezji Mirona Białoszewskiego (*Ja – to ktoś znajomy. O późnej twórczości Mirona Białoszewskiego*) i w nowelistyce Iwaszkiewicza (*Antynomia życia i wolności. Epifanie Jarosława Iwaszkiewicza*). Te rozdziały należą do najświetniejszych w recenzowanym tomie, ponieważ autorka w subtelny sposób potrafi analizować teksty literackie i wydobyć to, co na ogół uchodzi uwadze badacza i czytelnika.

Sobolewska poezję Białoszewskiego traktuje jako „metajęzyk doświadczeń wewnętrznych” (s. 45), który uzewnętrznia się poprzez kreację „ja” i sposób mówienia. Amorficzna, byle jaka mowa szyfruje przeżycie metafizyczne. Słowo w tej poezji staje się rzeczą, natomiast „ja” roztapia się w świecie i staje się światem-kosmosem, w którym istnieją tylko byty poszczególne, a centrum jest wszędzie. Rozbicie języka według Sobolewskiej nie oznacza rozpadu świata, ale sygnuje sytuację, w której znika rozdział na podmiot i przedmiot. Stają się one jednością: przedmiot odzyskuje pierwotność, „ja” – kosmiczną pełnię. W przeciwieństwie do „lingwistycznych” interpretacji, które zatrzymywały się na opisie operacji językowych, Sobolewska pokazała, jak za pomocą kalekiego języka Białoszewski sięga po tajemnice bytu.

W znakomitym rozdziale o prozie Iwaszkiewicza autorka pokazuje, że bohater powieści i opowiadań autora *Brzeziny* jest typem kontemplatywnym, a jego postępowanie nie daje się przewidzieć ani wytłumaczyć prawami psychologii. Króluje tu „poetyka alogiczności i przypadku”, która wyraża irracjonalność istnienia i pesymizm (s. 78–79). Nie motywowane psychologicznie przemiany bohaterów są nagłymi epifaniami, które wytrącają ich z codzienności, ale jakby nie mają dalszego ciągu. Po momentach olśnienia świat szybko wraca do normy. Wszystko to sprawia, że proces samopoznania przedstawia się jako następstwo aktów iluminacji.

Sobolewska pokazuje więc problematykę epifanii w liryce i w epice. W poezji analizuje słowo poetyckie, w prozie – konstrukcję bohatera, jego zachowania i decyzje. W ten sposób sfera irracjonalnych doznań metafizycznych tropiona jest w języku i w fabule oraz analizowana za pomocą narzędzi literaturoznawczych, które, jak się okazuje, doskonale się do tego celu nadają. Szkoda tylko, że w książce nie został zamieszczony późniejszy szkic Sobolewskiej o prozie Białoszewskiego, który łączy się z omówionymi w wyraźną całość problemową⁴.

Problematyka epifanii, tak interesująco nakreślona w rozdziałach o Białoszewskim i Iwaszkiewiczu, rozumiana jako irracjonalne olśnienie „całą jaskrawością” bytu (nieprzypadkowo w rozważaniach Sobolewskiej pada często nazwisko Stachury, który nie stał się przedmiotem osobnego studium, ale funkcjonuje jako swoisty wzorzec i płaszczyzna odwołania), odsyła do filozofii Dalekiego Wschodu, a konkretnie do buddyzmu Zen. Zen staje się głównym i najważniejszym kontekstem filozoficznym, co oczywiście nie znaczy, że autorka tropi wpływy Zen u Białoszewskiego i Iwaszkiewicza. Przeciwnie. Analogie i zbieżności są sygnalizowane subtelnie i taktownie, stają się jedynie tłem i propozycją interpretacyjną. Sobolewska zdaje się robić wszystko, by owe nitki dalekowschodnie włączyć w znaną, swojską materię, by pokazać podobieństwa, obłąkawić Zen i przybliżyć. Dlatego też w rozdziale *Poetyka doświadczeń wewnętrznych* uruchamia bardzo szerokie konteksty filozoficzne i religijne, przytacza chrześcijańskich mistyków i XX-wiecznych myślicieli o najróżniejszych orientacjach. Jest tam np. św. Augustyn i Tomasz à Kempis, Henri Bergson, Edmund Husserl i Thomas Merton. Husserl przywołany został jako autor koncepcji bezpośredniego wglądu w istotę rzeczy i „czystego”, odpsychologizowanego „ja” (s. 15–16, 22). Sądzę, że zbieżności z Zen są tu pozorne i przywołanie fenomenologii nie wydaje mi się trafne.

⁴ A. Sobolewska, „Lepienie widoku z domysłu”. *Percepcja świata w prozie Mirona Białoszewskiego*. W: jw.

Przede wszystkim dlatego, że Husserl reprezentuje kartezjański nurt filozofii⁵. Interesuje go świadomość czysta i poznanie racjonalne. W monografii *U podstaw fenomenologii Husserla* Karol Martel tak o tym pisał: „Wspólnym założeniem dokonywanych przezeń operacji myślowych jest konieczność wyjścia poza świat empirii, poza świat faktów zmysłowych, by osiągnąć to, co racjonalne, logiczne. W tym, co racjonalne, w strukturze sensu, utożsamianej wprost z istotą rzeczy, upatruje twórca fenomenologii najgłębszą i ostateczną warstwę rzeczywistości, a jednocześnie – ostateczny przedmiot i cel ludzkiego poznania”⁶.

Wyjście poza świat empirii umożliwiają Husserlowi redukcja epistemologiczna i redukcja fenomenologiczna (transcendentalna). Pierwsza powoduje zawieszenie naiwnej wiary w transcendentną rzeczywistość przedmiotu i wzięcie w nawias empirii. Druga eliminuje wszystko, co psychiczne, i sprowadza „ja” do czystej świadomości, do „*cogito*”, które staje się siedliskiem aktów intencjonalnych. „*Cogito*” – jak pisze Husserl – to „mam świadomość czegoś”, „spełniam akt świadomości”⁷. Nieprzypadkowo Husserl używa tu kartezjańskiego „*cogito*”, akty określa mianem „*cogitationes*”, a korelaty tych aktów – „*cogitata*”. W *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* pisał: „cały przestrzenno-czasowy świat, do którego jako podporządkowane [mu] poszczególne realności zalicza się człowieka i ludzkie Ja, jest wedle swego sensu bytem jedynie intencjonalnym, a więc takim, który ma jedynie wtórny, względny sens bytu dla pewnej świadomości. Jest bytem, który świadomość w swych doświadczeniach ustanawia, który zasadniczo jest naocznie ujmowalny i dostępny określeniom jedynie jako to, co identyczne w umotywowanych mnogościach przejawów – poza tym zaś jest niczym”⁸.

Jeśli fenomenologia Husserla i mistyka Zen mają podobny punkt wyjścia: zawieszenie empirii i czyste „ja”, to metody działania są inne, inny jest przede wszystkim punkt dojścia. Zen zakłada metafizyczne przeżycie, kontemplacyjne utożsamienie „ja” ze światem, a więc dominację świata, który wypełnia czyste „ja”. U Husserla dominuje racjonalna świadomość i świat zostaje sprowadzony do struktury świadomości. Punkt dojścia Zen to panteizm, punkt dojścia Husserla to „*ego cogito cogitata mea*”.

W recenzowanej książce problematyka doświadczenia wewnętrznego nie ogranicza się do epifanii. Autorkę interesuje również proces inicjacji rozumiany jako osiąganie samowiedzy, doskonalenie duchowe metodami kontemplacyjnymi. A więc nie problemy osobowości, rozwoju fizycznego i psychicznego młodego człowieka, ale dojrzewanie duchowe, metafizyczne, osiągane przez kontakt z bytem i niebytem. Problemy te – jak pisze Sobolewska – nie bywają artykułowane językiem prozy psychologicznej, w ogóle nie mają swojej poetyki. Przekazuje je język symboliczny, odwieczne archetypy, topoty, obrazy sennie.

Proces inicjacji autorka książki pojmuje również na sposób wschodni, jako drogę mistycznego wtajemniczenia, a nie rozwoju osobowości. Bardzo przekonująco pokazuje te problemy na przykładzie powieści Janusza Korczaka *Kajtuś czarodziej i Król Maciuś na wyspie bezludnej* (rozd. *Od magii do mistyki. Powieści inicjacyjne Janusza Korczaka*). Odczytuje znaczenia zaszyfrowane w baśniowych obrazach, pokazuje wędrówkę inicjacyjną bohaterów i trudny proces zdobywania samowiedzy, który może nawet zakończyć się śmiercią.

Wtajemniczenie w *sacrum* i śmierć może być ukazane nie tylko za pomocą motywów baśniowych. Służy również do tego poetyka snu i kreacja „drugiego »ja«” – sobowtóra bohatera. Te właśnie problemy Sobolewska dostrzega i analizuje w trzech powieściach

⁵ Zob. K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*. Warszawa 1967, s. 34.

⁶ *Ibidem*, s. 88.

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Tłumaczyła D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 110.

⁸ *Ibidem*, s. 160–161.

powstałych w różnych czasach i w różnych krajach. Są to *Zwierzoczekoupiór* Tadeusza Konwickiego (1969), *Wizerunek człowieka rudego* Hugh'a Walpole'a (1925) i *Palac lodowy* Tarjei Vesaasa (1963). Im właśnie poświęcony został rozdział *W przestrzeni mitu. Współczesna powieść inicjacyjna: Tadeusz Konwicki, Hugh Walpole, Tarjei Vesaas*. W tym tryptyku obcym ciałem wydaje się powieść Walpole'a. Napisana w konwencji romansu grozy, zbyt wyraźnie odstaje od poetyckich opowieści Konwickiego i Vesaasa, nie ma w niej również dziecięcych bohaterów. Można też zastanawiać się, czy groza i okrucieństwo nie są obliczone na epatowanie czytelnika i czy problemy inicjacji nie usuwają się w niej na dalszy plan.

Natomiast bardzo ciekawe jest odczytanie *Zwierzoczekoupiora* jako powieści inicjacyjnej. Tylko kto w powieści Konwickiego dostępuje inicjacji? Bohater czy może czytelnik? Spierałabym się, że czytelnik. Zakończenie powieści sugeruje bowiem problematykę psychologiczną. Fantastyka zyskuje realistyczną motywację, śmiertelna choroba małego bohatera tłumaczy jego rojenia, jak również brak *happy end'u* w kolejnych przygodach. Co gorsza, po wędrówkach wyobraźni bohater nie osiąga jedności z bytem, nie cechuje go postawa kontemplacyjna. Nie chce się wyrzec urody świata i nie przekreśla tego, co dlań niedostępne. Przecież on tylko się tłumaczy z czynności zastępczych: „Nie gniewajcie się, że opowiedziałem wam taką zupełnie nieprawdziwą historię. Ale ja naprawdę chciałbym się kochać w takiej dziewczynie jak Majka czy choćby Ewa, chciałbym czasem wagarować, chciałbym zagrać w filmie o podróżach międzyplanetarnych, chciałbym bić się z rówieśnikami, czytać pamiętniki starszej siostry, słuchać wymysłów i obelg jakiejś Cecylii, koszmarnego potwora w spódnicy, chciałbym nudzić się i zniechęcać do życia”⁹.

Czy tęsknota do tego, co nie spełnione i nieosiągalne, to finał wędrówki inicjacyjnej? Moim zdaniem to nie bohater, ale czytelnicy – „niegrzeczne dzieci” – mają przeżyć proces inicjacji. To oni mają się zdobyć na dystans zarówno wobec ponurej codzienności, jak i fantastycznych wizji. To oni „znajdą w tej zdumiewającej historii wiele myśli pouczających, sporo przykładów wartościowych, a przede wszystkim dużo zrozumienia”¹⁰. Tak pojmowany proces inicjacji wyjaśnia również – zdawałoby się niepotrzebny – dydaktyzm tej powieści.

Sobolewska rada by wskazać jak najwięcej zbieżności między mistyką Wschodu a kulturą zachodnioeuropejską. Fascynuje ją Wschód i tu trafia niewątpliwie w nastroje i oczekiwania młodych czytelników. *Mistyka dnia powszedniego* uzmysławia, jak bardzo pasjonująca może być konfrontacja odległych kultur. Ale autorka wyraźnie daje odczuć swoje prowschodnie preferencje. Pisze np.: „Nawiasem mówiąc, fałszem potocznej świadomości jest przeciwstawienie »bezosobowej« filozofii indyjskiej »personalizmowi« Zachodu, epistemologia Wschodu stawia bowiem ludzkie »ja« bez porównania wyżej niż tradycja europejska. Prowadzi nie do ograniczenia, ale do nieskończonego rozszerzenia podmiotowości. W tradycji indyjskiej osoba ludzka to nie mniej niż »wszechświat w aspekcie podmiotu«” (s. 27). W innym miejscu konstatuje: „Nawiasem mówiąc, kategorie filozoficzne buddyzmu Zen łatwo się narucają w związku z problematyką doświadczenia wewnętrznego, gdyż kwestia głębi jaźni i autonomii człowieka wewnętrznego, zaniedbana w filozofii europejskiej, stanowi centrum filozofii Wschodu” (s. 120).

Tam gdzie zaczyna się wartościowanie, można mieć wątpliwości. Która z orientacji stawia ludzkie „ja” wyżej? Roland Barthes analizując różne przejawy kultury japońskiej: obyczajowość, teatr, poezję, nawet plan miasta i japońską kuchnię¹¹, ukazał we wszystkich tych dziedzinach szokującą Europejczyka cechę wspólną: nieantropocen-

⁹ T. Konwicki, *Zwierzoczekoupiór*. Warszawa 1992, s. 247.

¹⁰ *Ibidem*, s. 5.

¹¹ R. Barthes, *L'Empire des signes*. Genève – Paris 1970.

tryczny światopogląd, „metafizykę bez podmiotu i bez Boga”¹². Człowiek jako jednostka, indywidualum, przestaje być centrum świata, znika, nie istnieje. Nie tak dawno eksperci amerykańscy ostrzegali Zachód przed imperializmem japońskim, przed bezwzględnym dążeniem do dominacji gospodarczej, które nie zna hamulców i któremu sprzyja nieantropocentryczny światopogląd. I jak tu wartościować kultury... Fascynacja Wschodem nie powinna zamazywać odrębności i nie musi prowadzić do oceny.

W drugiej części książki Sobolewskiej obok filozofii Zen kontekstem interpretacyjnym staje się żydowska Kabała, rozumiana jako wielki system symboliczny, szyfrujący wiedzę tajemną i całą mądrość świata. Człowiek może i powinien go odczytać, by osiągnąć doskonałość wewnętrzną. Jak wygląda ten szyfr, autorka pokazuje na przykładzie kart tarota (rozdz. *Czytanie kabały*) i tropi tematy i motywy kabalistyczne w powieściach Vincenza (rozdz. *Kabalista z Czarnohory. Tematy żydowskie w twórczości Stanisława Vincenza*) i Strykowskiego (rozdz. *Ostatnia nitka wiary. Poszukiwania religijne w powieściach Juliana Strykowskiego*). Zmienia się więc kontekst filozoficzny i metoda analizy: uwaga skupia się na tematyce, fabule i motywach, które dają się wywieść z tradycji judaistycznej, przy czym aby zbliżyć Zen i judaizm, autorka eksponuje problematykę inicjacyjną i motywy chasydzkie. Mimo to książka wyraźnie rozłamuje się na odrębne części, traktujące albo o związkach z buddyzmem, albo o związkach z judaizmem.

Niewątpliwie najciekawszy w drugiej części jest rozdział *Czytanie kabały*, w którym Sobolewska pięknie interpretuje znaki tarota. Odczytywanie tych znaków – „wrózenie” – to dla niej skomplikowany proces tworzenia fabuły, który staje się wspólnym dziełem nadawcy i odbiorcy i winien mieć dla tego ostatniego doniosłe znaczenie, pomóc w samopoznaniu i prowadzić do odrodzenia duchowego.

Ale nie mogę się oprzeć wrażeniu, że kabała została dowartościowana nadmiernie. Autorka bowiem przywołuje liczne – zbyt liczne – analogie do współczesnych nam kierunków metodologicznych. Kabała jest dla niej semiologią, hermeneutyką, poezją, przekładem, intertekstualnością...

Najbardziej atrakcyjnie i przekonująco została przedstawiona kabała jako system znaków. Jak bowiem pokazała Sobolewska, kabała wykształciła własny słownik i – co najciekawsze – jej znaki są wielowartościowe, z natury rzeczy mają znaczenia relacyjne. Ich sens zależy od sąsiedztwa, od syntagmy, w której się pojawia – tak np. obraz kościotrupa koszącego ludzkie ręce niekoniecznie musi oznaczać śmierć, może też być znakiem odrodzenia duchowego. Czytanie kabały wymaga więc nie tylko znajomości „słownika”, ale i „gramatyki”, która decyduje o znaczeniu kart.

Czy kabała – jak chce autorka książki – jest również hermeneutyką? Jeśli tak, to tylko w historycznym (czy genetycznym) znaczeniu, jako odczytywanie Bożego zamysłu, który jest człowiekowi z góry dany. W procesie „czytania” kabały aspekt podmiotowy schodzi na plan dalszy, najważniejszy jest aspekt przedmiotowy – Boży sens, który jest gotowy, zaszyfrowany w literze. Rola „ja” poznającego to rola lektora, a nie współtwórcy sensu.

Ustalenie reguł czytania, a przede wszystkim to, że traktuje się znaki jako motywowane i poszukuje się ich „literalnego” znaczenia, grozi schematyzmem i banalizacją. Czyż wszelkie systemy wrózenia z kart nie są właśnie potomstwem tarota?

Kabała jako intersemiotyczny przekład może być rozumiana dwojako: teologicznie, jako przekład myśli Bożej na system czytelnych dla człowieka znaków, albo po laicku, jako przekład dokonywany w procesie czytania kart tarota. Wówczas opowieść wróżbity przekłada na język werbalny to, co sygnalizują figury, kolory i wartości kart. Przyznam, że taka interpretacja bardziej mi odpowiada. Postulowałabym oddzielenie kabały jako systemu wiedzy tajemnej od problemu tarota jako określonej gry, która

¹² Tak Barthes (*op. cit.*, s. 101) pisze o *haiku*.

zawiera skodyfikowane i zgoła ziemskie reguły postępowania. Boję się, że te sprawy nie zostały wyraźnie rozgraniczone.

W *Mistyce dnia powszedniego* Anna Sobolewska odważnie i ciekawie łączy rozmaite inspiracje, wątki Wschodu i Zachodu, buddyzm, chrześcijaństwo i judaizm. Pokazuje epifanijne doświadczenia, mistyczną inicjację i tajemnice tarota. Przekonuje, że można w ich kontekście coś nowego powiedzieć o literaturze.

Seweryna Wysłouch

Bogusław Bakuła, CZŁOWIEK JAKO DZIEŁO SZTUKI. Z PROBLEMÓW METAREFLEKSJI ARTYSTYCZNEJ. Poznań (1994). Wydawnictwo WiS, ss. 192+errata na luźnej kartce.

Głównym przedmiotem analiz i dyskusji zawartych w szkicach wydanych pod zbiorowym tytułem *Człowiek jako dzieło sztuki* jest istniejący w różnych sposobach ekspresji artystycznej od początku ich historii, a w „dzisiejszych czasach” szczególnie wyraźnie się rysujący, poziom *meta-*. Pierwszym wielkim przejawem tego poziomu w literaturze, uważanym przez Carlosa Fuentesa i cytującego go autora książki za punkt zwrotny w dziejach twórczości, jest *Don Kichot* Cervantesa. Istota „kichotyczności” to ujawniona w utworze jako jego istotne przesłanie świadomość braków i ograniczeń twórczości i twórcy, poczucie konieczności komentarzy, odniesień do innych utworów, uaktywnianie siatki powiązań z całą istniejącą kulturą, zrozumienie utopijności założeń realizmu (w szerokim tego słowa znaczeniu). „»Kichotyczność« sztuki, incydentalna w poprzednich stuleciach, dziś przybrała kształt lawiny i nadaje specyficzny wyraz całej współczesnej kulturze” – pisze Bogusław Bakuła (s. 5). Na tym właśnie polega kryzys sztuki, która zrezygnowała z mimetyczności oraz z wiary w idee postępu, a zatem i w sens ruchów awangardowych. Na tym samym polega specyficzna siła tej sztuki.

Szkice Bogusława Bakuły skupiają się na kilku obszarach współczesnej twórczości artystycznej (kino, teatr, plastyka, poezja, powieść), w których istnienie i działanie poziomu *meta-* jest wyraziste, chociaż wcale niekoniecznie płodne. Każdy ze szkiców stanowi zamkniętą i samodzielną całość, ale, według słów autora, łączą się one w cykl poprzez wspólnotę pewnych wątków myślowych. „Pierwszy – pisze Bakuła – dotyczy utopii estetycznej, niezmiernie ważnej w refleksji bohemy, potem awangardy, a dziś kompromitowanej, porzucanej, lecz nadal obecnej w myśleniu sztuki o sobie samej” (s. 6). Drugi wątek to osoba artysty, zarazem podmiot i przedmiot dzieła sztuki, równocześnie ośrodek uwagi i jego zewnętrzny obserwator. Kolejny wątek, łączący się z poprzednimi, to rozdarcie artysty między koniecznością i potrzebą tworzenia utopii estetycznych a świadomością ich niemożliwości. Czwarty wreszcie wątek, najszerzej sformułowany i w istocie pokrywający się z tematem całej książki, dotyczy zagadnień metasztuki i metajęzyka kultury. Opiera się na obserwacji, że nie udaje się już (!) artystom tworzyć dzieł, które odnoszą się wprost do rzeczywistości, że „operacje medialne” zagłuszają „sztukę pojmowaną jako sfera *sacrum*” (s. 7).

Bakuła stawia tezę, że pomimo, czy też wbrew, powszechności środków przekazu sztuki kończą się czasy uniwersalizmu twórczości artystycznej. Uznając poziom *meta-* za centralny, sztuka współczesna przyjmuje kierunek do wewnątrz. Wartość dzieła sztuki, a także, co przecież bardzo istotne, przyjemność i zabawa wynikająca z obcowania z nim oceniona może być jedynie przez specjalistę, który jest wystarczająco kompetentny, by odczytać dialog z rzeczywistością sztuki zawarty w dziele. Paradoksalne jest, że takie same zabiegi jak te, które w rezultacie przynoszą zamykanie się dzieł sztuki (dystansowanie się do istniejących kanonów i obalanie mitów przez dyskusję z nimi i budowanie mitów konkurencyjnych), służyć mają, zdaniem autora książki, odnowieniu kontaktu z odbiorcą, przybliżeniu, a nie oddaleniu się od publiczności. Ten