

Tomasz Tomasik

Książ jako „inny” : tożsamość kapłana w twórczości poetyckiej i eseistycznej Janusza Stanisława Pasierba

Język - Szkoła - Religia 6, 427-442

2011

Artykuł został 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.

Tomasz Tomasiak
Akademia Pomorska w Słupsku

**KSIĄDZ JAKO „INNY”.
TOŻSAMOŚĆ KAPŁANA
W TWÓRCZOŚCI POETYCKIEJ I ESEISTYCZNEJ
JANUSZA STANISŁAWA PASIERBA**

I.

Poezja kapłańska była niewątpliwie jednym z najbardziej zastanawiających fenomenów kultury polskiej XX wieku. Nie dziwi zapewne fakt, że to właśnie poezja, a nie proza albo dramat, okazała się formą literacką, po którą księża autorzy sięgali najchętniej. Poezja umożliwia bowiem najbardziej bezpośrednią ekspresję świata wewnętrznego, w wersji lirycznej sytuuje się blisko – zakorzenionych głęboko w duchowości chrześcijańskiej – dyskursywnych praktyk spowiedzi i wyznania. Można by się zatem spodziewać, że poezja kapłańska otwiera przed czytelnikiem szansę na zapoznanie się ze specyfiką doświadczenia kapłańskiego, że udziela odpowiedzi na pytanie: „co to znaczy być księdzem?”. Tymczasem nie jest to sprawa tak oczywista.

Bożena Chrząstowska, autorka podstawowego studium dotyczącego poezji kapłańskiej, zauważyła z niejakim zaskoczeniem, że „wielu księży poetów wstydliwie zataja swoje powołanie czy stan duchowny, wielu pisze wiersze neutralne religijnie lub wiersze religijne, ale nie kapłańskie”¹. Wygląda to tak, jakby księża poeci poddawali swoją twórczość procesowi autocenzury i zarazem sekularyzacji. Pytanie tylko, czy jest to zabieg świadomy, czy też nie. Należałoby w tym miejscu zapytać o to, czym miałyby się cechować taka „kanoniczna” poezja kapłańska? Chrząstowska zwraca uwagę na określony zasób motywów tematycznych, na wypowiedzi autotematyczne oraz na reguły języka poetyckiego powiązane z językiem sakralnym.

Poezja kapłańska – tak by się mogło na pozór wydawać – powinna, przynajmniej w jednym ze swych podstawowych wymiarów, być manifestacją kapłańskiej tożsamości. Należałoby się spodziewać, że do głosu dochodzą w niej „refleksy kapłańskiej biografii”: praca duszpasterska, doświadczenia kaznodziejskie,

¹ B. Chrząstowska, „Wierzę wierszem”. *O poezji kapłańskiej*, [w:] *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Świąch, Lublin 1997, s. 219.

spowiednicze, katechetyczne, refleksje na temat Kościoła i jego hierarchicznej struktury, temat Eucharystii, powołania kapłańskiego czy też wyznania związane z doświadczeniem samotności i celibatu. Tymczasem w wierszach księży poetów tego rodzaju odniesień do ich kapłańskiej biografii pojawia się zadziwiająco niewiele. Czyżby to miało oznaczać, że księży poeci zacierają w wierszach ślady swojej kapłańskiej tożsamości?

Zdaniem Chrzęstowskiej zjawisko to w sposób najbardziej ewidentny ilustruje poezja Janusza Stanisława Pasierba. Rzeczywiście, przy powierzchownej lekturze tych wierszy czytelnik mógłby odnieść wrażenie, że niewiele w nich zapisu bezpośrednio manifestowanego doświadczenia kapłańskiego. Tym bardziej może się to wydawać dziwne, że bardzo silnie zaznacza się w tej poezji pozycja podmiotu utożsamiającego się z rolą poety i z drugiej strony – znawcy sztuki. Tak jakby autor za tekstami poetyckimi ukrywał kapłański rys swojej osobowości. Bardzo rzadko pojawia się w tych wierszach podmiot przemawiający jawnie z pozycji „ja-kapłan” albo „ja-ksiądz”.

A przecież Pasierb – potwierdzają to w szczególności osoby, które znały go osobiście – przeżywał swoje kapłaństwo bardzo świadomie i jawnie. Co prawda, nie uważał siebie za księdza typowego, „parafialnego”, przyznawał się do tego chociażby w rozmowie z Bogumiłem Wiśniewskim w roku 1986², ale już w kolejnym wywiadzie, który przeprowadził z nim Marek Wittbrot, wyznawał wprost:

Ja jestem bardzo księżowski, co tu dużo mówić. Coraz bardziej. Mówiąc poważnie: nie ma w moim życiorysie niedzieli i święta, kiedy bym nie odprawił Mszy z ludźmi i dla ludzi i nie mówił o tym, co uważam za najważniejsze w ich i moim życiu. Pewnie bym nie umiał być nikim innym³.

W najbardziej zewnętrznym wymiarze bycie księdzem polega na wykonywaniu – czy też lepiej powiedzieć – przewodniczeniu określonym rytualnym czynnościom, w których udział bierze także po drugiej stronie tzw. laikat. Max Thurian, autor *Tożsamości kapłana*, przypomniał, że katolicki ksiądz – zgodnie zresztą z odległą wczesnochrześcijańską tradycją – wypełnia swoją rolę w trzech funkcjach: prorockiej – związanej z głoszeniem i nauczaniem Słowa Bożego, kapłańskiej – dotyczącej składania Ofiary eucharystycznej, sprawowania liturgii i udzielania sakramentów, oraz pasterskiej – odnoszącej się do formacyjnych i organizacyjnych spraw Kościoła⁴. A zatem tożsamość księdza kształtuje się poprzez autoidentyfikację z tymi trzema figurami: Proroka, Kapłana i Pasterza.

² B. Wiśniewski, *Poetyckie spotkania z księdzem Januszem St. Pasierbem*, Pelplin 2005, s. 162.

³ *Nasza mała, najmniejsza ojczyzna. Z księdzem Januszem St. Pasierbem rozmawia Marek Wittbrot*, „Nowe Książki” 1994 nr 1, s. 3.

⁴ M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, tłum. J. Machniak, wstęp A. Bardecki, Kraków 1996, s. 13.

Pasierb, jak można się domyślać (zaświadcza to częściowo powyższa wypowiedź), w „księżowskim” aspekcie swej biografii spełniał się w każdej z trzech powyższych funkcji, w jego twórczości poetyckiej i eseistycznej dominuje jednak figura Proroka wywodząca się bardzo wyraźnie od starotestamentalnego *nabi*, czyli „widzącego”. Często też mówił i pisał o profetycznym wymiarze sztuki, nie tylko zresztą sakralnej⁵.

Faktem jednak pozostaje to, że w wierszach Pasierba rzadko pojawiają się refleksy typowej księżowskiej biografii. Czy to oznacza tym samym, że skrywał w tekstach swoją kapłańską tożsamość? Odpowiedź zależy od tego, do jakich jego tekstów chcemy zajrzeć. Inaczej bowiem przedstawia się to zagadnienie w poezji, inaczej w esejach i szkicach, a jeszcze inaczej w wywiadach, rozmowach i autokomentarzach.

II.

Pasierb wstąpił do seminarium pelplińskiego w 1947 roku, święcenia kapłańskie uzyskał w roku 1952. Te daty warto przypomnieć, aby zdać sobie sprawę z tego, że jako ksiądz został uformowany przez katolicyzm jeszcze przedsoborowy. Był to katolicyzm zachowawczy, który jeśli nawet zaczynał zdawać sobie sprawę ze swojej anachroniczności i nieprzystosowania do wymogów współczesnego świata, to raczej po zachodniej stronie żelaznej politycznej kurtyny. W Polsce powojennej kościół katolicki pod przewodnictwem prymasa Wyszyńskiego, walczący o przetrwanie w starciu z ideologią komunistyczną, siłą rzeczy dążył przede wszystkim do odzyskania i utrzymania swej dawnej, przedwojennej pozycji w społeczeństwie. Dotyczyło to również pozycji i autorytetu księdza.

Przełom lat 50. i 60. w biografii Pasierba to okres studiów w Rzymie i Fryburgu oraz liczne podróże po Europie i innych regionach świata. Cechą charakterystyczną w ówczesnej twórczości Pasierba – eseistycznej w szczególności, ale daje się to też zauważyć w poezji – jest umiejętność postrzegania spraw polskich, w tym także spraw polskiego Kościoła, zarówno od „wewnątrz”, ale też z „zewnątrznej”, ogólnoeuropejskiej i globalnej perspektywy.

Wypowiedzi Pasierba na temat istoty kapłaństwa zostały bardzo wyraźnie sformułowane pod wpływem przetaczających się w Kościele katolickim dyskusji – tak w trakcie trwania Soboru Watykańskiego II, jak i tuż po nim⁶. Czym

⁵ Na ten temat piszę w książce: *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Pelplin 2004 (tu szczególnie rozdz. IV. *Poesis theologiae ancilla? O samoświadomości poetyckiej Pasierba*, s. 223-245).

⁶ Spośród dokumentów Soboru Watykańskiego II dwa zasługują na szczególną uwagę: Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* oraz Dekret o formacji kapłańskiej *Opatatam totius*.

powinno być kapłaństwo we współczesnym świecie? – to pytanie stało się jednym z najistotniejszych zagadnień omawianych w czasie soborowych obrad. Odpowiedź na tak postawione pytanie wcale nie wydawała się oczywista. Pojawiały się liczne głosy, przede wszystkim wewnątrz kościoła katolickiego, wieszczące kryzys kapłaństwa, związany zresztą nie tylko ze spadkiem liczby powołań, ale przede wszystkim z jego społeczno-kulturowym statusem.

Sytuacji księdza w świecie współczesnym poświęcił Pasierb sporo uwagi szczególnie w tekstach pisanych w latach 60. i 70., zamieszczonych później w eseistyczno-wspomnieniowych książkach *Czas otwarty* oraz *Galęzie i liście*. Warto zauważyć, że była to epoka nie tylko Soboru Watykańskiego II, ale także okres gwałtownych przemian społeczno-kulturowych, które – chcąc nie chcąc – wymuszały w kościele katolickim postawę *aggiornamento* również w sprawach dotyczących kapłaństwa.

Natomiast w biografii Pasierba jest to czas między czwartą a piątą dekadą życia, czyli czas przechodzenia w „smugę cienia” i związanej z tym – jak przekonują psychologowie – próby dookreślenia swojej tożsamości. Próby o tyle może trudniejszej, że w wymiarze jego osobowości nakładało się na siebie kilka ról: oprócz księdza przynajmniej jeszcze poety i historyka sztuki. Refleksję nad współczesnym statusem kapłaństwa przeprowadzał więc Pasierb bardzo wyraźnie, przywołując w tym celu kilka podstawowych kontekstów: autobiograficzny, historyczny, psychologiczny, socjologiczny, wreszcie także teologiczny.

Kontekst autobiograficzny pojawia się w eseistycznej książce *Galęzie i liście*, wydanej co prawda w 1985 roku, ale zawierającej wspomnienia i fragmenty dziennika cofające się do lat 40. i kontynuowane aż do roku 1979. W rozdziale *Drzewa raju*, nawiązującym wyraźnie do biblijnej symboliki *Genesis*, przywołuje Pasierb z życzliwością i wdzięcznością postaci „księży swojego dzieciństwa i młodości”, których w czasie wojny spotkał jako kilkunastoletek w Żabnie: „gdyby nie ci dobrzy gorliwi księża – pisał – dwaj Kazimierze, Podolski i Jarosz, nie stałbym się sobą, tak jak nie byłbym sobą, gdybym nie przeżył tak mocno pięciu lat pobytu w Seminarium”⁷.

To autobiograficzne wspomnienie bardzo łatwo przełożyć na poziom refleksji socjologicznej. W procesie kształtowania się tożsamości jednostki socjologowie przypisują szczególne miejsce tzw. „uogólnionym innym” i „znaczącym innym”, czyli w pierwszym przypadku – grupie społecznej, w drugim – konkretnym osobom, które odegrały szczególną rolę w uformowaniu osobowości jednostki. Przy takim założeniu także tożsamość księdza posiada bardzo istotny **wymiar socjologiczny**, dopełniający wymiar czysto religijny związany z kategorią kapłańskiego powołania.

⁷ J. St. Pasierb, *Galęzie i liście*, Pelplin 1993, s. 9.

Można przyjąć, że w biografii Pasierba wspomniani kapłani wpłynęli w istotny sposób na jego życiowe wybory. Choć charakterologicznie odmienni, obaj reprezentowali jednak typ kapłaństwa tradycyjnego, osadzonego instytucjonalnie i niezbywalnie w strukturę wiejskiej lub małomiasteczkowej społeczności. I właśnie jako tacy przynależeli do świata odchodzącego do lamusa, a w każdym razie usuwanego na pobocze *mainstreamu* społecznych i kulturowych przemian w Europie drugiej połowy XX wieku.

Świat współczesny, świat – nazwijmy go tak – późnej nowoczesności, stawiał przed ideą kapłaństwa zupełnie nowe cywilizacyjne wyzwania. W *Galęziach i liściach* znajduje się osobny rozdział zatytułowany *Wybór*. Chodzi o „wybór” powołania kapłańskiego, na rozdział składają się bowiem zapiski z roku 1962, w którym Pasierb obchodził dziesięciolecie swego kapłaństwa. Jednak nie wspomnienia autobiograficzne wysuwają się w tych fragmentach na plan pierwszy, raczej **kontekst historyczny**. Nie są to bowiem osobiste rozrachunki, tylko próba rozpoznania zmieniającej się społeczno-kulturowej sytuacji księdza dokładnie w przededniu inauguracji Soboru Watykańskiego II. Ale także apologia kapłaństwa jako kościelnego sakramentu.

Jak się wydaje, trochę na wyrost obawiał się Pasierb, że postulowane w przed-soborowych dyskusjach kierunki zmian: czyli emancypacja świeckich w Kościele oraz eksponowanie roli biskupa mogą doprowadzić do marginalizacji „księży szeregowych” i pozbawienia ich tożsamości budowanej na fundamencie kościelnego sakramentu. Z nieskrywanym wyrzutem zauważał: „w dziedzinie dociekań teoretycznych, teologicznych i prawniczo-kościelnych księży są zaledwie zauważalni”⁸. W dyskusjach wewnątrzkościelnych, nazbyt abstrakcyjnych i oderwanych od realiów, kapłan został jego zdaniem pozbawiony autentycznej osobowości.

Temu, kształtowanemu w dokumentach kościelnych, oficjalnemu i wyidealizowanemu wizerunkowi księdza przeciwstawia Pasierb wizerunek pozadoktrynalny i urealniony, który paradoksalnie odślaniają dzieła literackie i filmowe. Wymienia i pokrótce omawia przykłady kilku takich dzieł: dwie powieści – pierwsza napisana przez księdza Edmunda Fleury’ego (*Comme à travers le feu – Jak przez ogień*), druga przez Gillesa Marcotte (*Le poids de Dieu – Boży ciężar*), następnie dwa filmy – Carola Reeda *Odd men out (Niepotrzebni mogą odejść)* i wreszcie zrealizowany na podstawie powieści Georgesa Bernanosa film Roberta Bressona *Dziennik wiejskiego proboszcza*⁹.

Dopiero w świetle tych dzieł rozważa Pasierb problem kryzysu współczesnego kapłaństwa. Najogólniej mówiąc, pojawia się w tych powieściach i filmach postać księdza zwykłego, nieefektownego, właśnie w typie „wiejskiego proboszcza”, który „składa się z otchłani ciemności i światła”, zмага się ze swoimi

⁸ Tamże, s. 48.

⁹ Tamże, s. 49-60.

zwyczajnymi ludzkimi słabościami, przechodzi życiowe załamania, najczęściej jednak udaje mu się odzyskać wewnętrzną równowagę. Czasami jest to „ksiądz reprezentujący sfalszowany katolicyzm”, wmontowany w relację paternalistyczną. Największym jego problemem nie jest jednak osobisty kryzys wiary, tylko religijny indyferentyzm świata zewnętrznego, brak zrozumienia ze strony innych ludzi, który niekiedy przeradza się w poczucie społecznej nieprzydatności. Współczesne dzieła literackie i filmowe pozwalają zatem dopełnić refleksję nad kapłaństwem o **kontekst psychologiczny i socjologiczny**.

Za jeden z najważniejszych problemów egzystencjalnych wpisanych niejako w sposób nieuchronny w tożsamość księdza uważa Pasierb samotność:

Samotność. Tajemnica większości odstępstw, upadków i tragedii księży. To jest problem nie tyle celibatu, co sytuacji duchowej, będącej konsekwencją sakramentu pośrednictwa. (...) Mówiąc do Boga księża muszą być po stronie ludzi; mówiąc do ludzi, muszą być po stronie Boga. Życie między niebem a ziemią to nie jest sytuacja towarzyska. Celibat jest tylko zewnętrznym znakiem tej inności, strasliwego wyobcowania, jakie wybiera każdy ksiądz¹⁰.

Zarysowuje się dramatyczny paradoks. Kapłaństwo – broni tej idei Pasierb – to sakrament pośrednictwa między Bogiem a ludźmi, jego warunkiem jest zupełna dyspozycyjność i poświęcenie, co stanowi uzasadnienie dla celibatu. Ale ta sytuacja „pomiędzy” naznacza tożsamość księdza antynomicznością, rozdwojeniem i wykorzeniem niewygodnym zarówno z psychologicznego, jak i socjologicznego punktu widzenia. Nie przynależy on ani do nieba, ani do ziemi. Zwracając się twarzą w kierunku Boga, odwraca się plecami do ludzi.

To zaś skazuje na status odmieńca:

W księżach jest dużo cech irytujących – przynajmniej Pasierb – ale chyba najbardziej irytująca jest ta zasadnicza inność, na którą nie ma rady. Trudno załatać to największą nawet towarzyskością. W którymś punkcie ona się kończy i człowiek w sutannie pozostaje sam¹¹.

Tak zdefiniowana sytuacja księdza przypomina trochę sytuację mitologicznego Minotaura, o którym Pasierb pisał w jednym z wierszy. Tragizm Minotaura polega na jego płynnej, niedookreślonej, wykorzenionej tożsamości, skazującej go na sytuację społecznej ekskluzji, na status „innego” – zwierzęca strona

¹⁰ Tamże, s. 60.

¹¹ Tamże, s. 60.

jego natury wyklucza go ze świata ludzi, i odwrotnie – ludzka strona jego natury ze świata zwierząt¹².

W przypadku księdza przyczyną społecznego wykluczenia jest właśnie owa **tożsamościowa ambiwalencja** wynikająca z sytuacji zawieszenia „pomiędzy niebem a ziemią”, pomiędzy *sacrum* a *profanum*, pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie. Książd żyje (jest zobowiązany do tego, aby żyć) inaczej niż ludzie, w których imieniu zwraca się do Boga. I wbrew temu, co mówi Pasierb, celibat ma tu chyba jednak znaczenie dość istotne – tożsamość księdza tworzy się bowiem także poprzez resekcję doświadczeń małżeńskich, rodzicielskich i seksualnych. Tych doświadczeń, którymi ludzie świeccy żyją na co dzień.

Ponadto zawieszenie w przestrzeni „między niebem a ziemią” oznacza jednak, że na ziemię patrzy się z góry – co przeradza się z kolei w księzowski paternalizm. „Inność” doświadczenia kapłańskiego sprawia, że staje się ono trudne do przekazania albo wręcz – każda próba zakomunikowania tego rodzaju doświadczenia zostaje po prostu odrzucona przez odbiorców znajdujących się w innym życiowym położeniu. „Nie można bezkarnie być innym”¹³. Tym, myślę, można tłumaczyć powściągliwość Pasierba w ujawnianiu kapłańskiej tożsamości w twórczości poetyckiej. W poezji poszukiwał takiej przestrzeni doświadczenia, która miałaby charakter ogólnoludzki, uniwersalny.

III.

Zapoczątkowane w *Galęziach i liściach* refleksje nad współczesnym kapłaństwem znajdowały swoją kontynuację w innych tekstach pisanych przez Pasierba na przełomie lat 60. i 70. – w nich również zaznaczała się wyraźnie perspektywa historyczna i socjologiczna. W roku 1969 w jednym ze szkiców zaprezentował zarys współczesnej antropologii homiletycznej¹⁴. W tym przedrukowywanym później tekście znalazła się także analiza mentalności współczesnego człowieka, który został potraktowany jako potencjalny adresat chrześcijańskiego przepowiadania. Człowiek współczesny jest: po pierwsze – „techniczny”, to znaczy cechuje go scjentystyczne, naiwnie racjonalistyczne oraz utylitarne podejście do rzeczywistości, po drugie – jest „masowy”, to znaczy formowany przez homogeniczną i nastawioną na konsumpcję kulturę popularną, i wreszcie, po trzecie – jest „apokaliptyczny”, to znaczy zmagający się z poczuciem alienacji, frustracji i wyko-

¹² Wiersz *Minotaur* w tomie *Kategoria przestrzeni* (Warszawa 1978, s. 43-44).

¹³ J. St. Pasierb, *Galęzie i liście*, dz. cyt., s. 60.

¹⁴ J. St. Pasierb, *Człowiek współczesny jako słuchacz Słowa Bożego*, [w:] Tegoż, *Od karności do homilii*, Pelplin 1984, pierwodruk w „Collectanea Theologica” 1969, z. 1; przedruk pt. *Człowiek współczesny wobec Ewangelii* [w:] Tegoż, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983.

rzenia. Ta krótka ale celna diagnoza społeczno-kulturowych przemian w drugiej połowie XX wieku implikowała siłą rzeczy refleksję Pasierba nad sytuacją współczesnego kapłaństwa.

W wydanym w roku 1971 *Czasie otwartym* stawiał Pasierb ponownie pytanie: „Czy księża są jeszcze potrzebni? Jeśli tak, to do czego?”¹⁵. Wyraźnie zdawał sobie sprawę z tego, że argumentacja historyczna, której próbował parę lat wcześniej bronić, traktująca kapłaństwo jako uniwersalne pośrednictwo między człowiekiem a siłami nadprzyrodzonymi, uległa dezaktualizacji. Społeczna i kulturowa pozycja kapłana w społeczeństwie technicznym, masowym i apokaliptycznym, w sekularyzującym się coraz bardziej świecie modernistycznym, w którym kładzie się nacisk na indywidualizm i autonomię jednostki, zmieniła się w sposób diametralny w porównaniu z tradycyjnym – w istocie feudalnym – modelem społeczeństwa, w którym księdzu przypisywano niejako odgórnie urzędowy autorytet. „Współczesny kryzys autorytetu – pisał w szkicu z 1969 roku – jest kryzysem autorytetu stanowiska, nie osoby”¹⁶. Idea kapłana występującego w roli pośrednika między tym, co boskie, a tym, co ludzkie, przestała być oczywista i niekwestionowana. W dużej mierze zaważyła na tym tradycja prote stancka propagująca bezpośredniość i intymność relacji między człowiekiem a Bogiem. Zinstytucjonalizowany, hierarchiczny, autorytarny model Kościoła z punktu widzenia XVI-wiecznych reformatorów chrześcijańskich postrzegany był jako uzurpatorskie pośrednictwo oddalające tak naprawdę jednostkowego, autonomicznego człowieka od transcendentnego Boga. Podobnie rzecz się miała z pośrednictwem doktrynalnym – spekulatywna i „arbitralna”, wywodząca się jeszcze z tradycji scholastycznej, teologia katolicka raczej utrudniała niż ułatwiała osiągnięcie autentyczności w doświadczeniu religijnym. Współczesny człowiek to – jak zauważa Pasierb – *self made man*, jednostka ludzka pragnąca korzystać z jakości osobistej także w sferze doświadczeń religijnych. Po epokach autorytaryzmów, nie tylko tych dwudziestowiecznych, człowiek współczesny z uzasadnionym sceptycyzmem odnosi się do wszelkich dekretowanych ideologicznie autorytetów – także autorytetów religijnych.

Na postawione w *Czasie otwartym* pytanie „Po co kapłaństwo dzisiaj?” próbuje wreszcie Pasierb znaleźć odpowiedź, wprowadzając **kontekst teologiczny**, sięgając do najgłębszych przesłanek chrześcijańskiej antropologii. Bóg – tak to tłumaczy – działa w ludzkim świecie, to znaczy poprzez ludzi czy wręcz poprzez człowieczeństwo. Dla Pasierba oznacza to też bardzo silnie – poprzez cielesność. Tego rodzaju zależności wynikają z dogmatu o Tajemnicy Wcielenia. Humanizm chrześcijański to epifania tego, co boskie, w tym, co ludzkie. Ludzkie – mówiąc po pascalsowsku – dotyczy w równej mierze tego, co świadczy o wielkości czło-

¹⁵ J. St. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, s. 142.

¹⁶ J. St. Pasierb, *Człowiek współczesny jako słuchacz Słowa Bożego*, dz. cyt., s. 27.

wieka, jak i jego słabości. W planie tak zakreślonej *oeconomia divina* kapłan to człowiek, poprzez którego Bóg działa pośród ludzi.

Na myślenie Pasierba o kapłaństwie uniwersalnym, rozpatrywanym w perspektywie teologicznej, istotny wpływ wywarły – jak się wydaje – szczególnie dwie postaci: Pierre Teilhard de Chardin oraz Cyprian Kamil Norwid. Od francuskiego myśliciela przejął, wpisującą się w jego koncepcję ewolucjonizmu chrześcijańskiego, ideę kapłaństwa kosmicznego, wedle której kapłan to ktoś, kto żyje dla całego świata, pracuje na rzecz zbawienia powszechnego, uczestniczy w sakralizacji kosmosu. Kapłan to ktoś odprawiający wielką, kosmiczną mszę na ołtarzu świata. Celem tej liturgii jest spirytualizacja materii, przejście od punktu Alfa do punktu Omega. W myśli Teilharda de Chardin znajdowała też inspirację, tak wyraźnie dochodząca do głosu w poezji Pasierba, fascynacja materialnością i cielesnością świata. Choć niewątpliwie ujawniają się tu także refleksy filozofii neoplatońskiej.

Norwid, wypowiadający w *Vademecum* zdanie o tym, że „Człowiek jest to kapłan bezwiedny i niedojrzały”, urósł do rangi prekursora kapłaństwa powszechnego, które w Kościele katolickim stało się przedmiotem refleksji dopiero na Vaticanum Secundum. „Już on – pisał Pasierb o polskim poecie romantycznym – czuł, że kapłaństwo może być tylko jednym: człowieczeństwem świadomym i dojrzałym, czującym życie i świat wszystkimi nerwami duszy”¹⁷. Kapłaństwo powszechne nie dotyczy zatem tylko osób konsekrowanych, ale są w nie zaangażowane także osoby świeckie.

W swej najgłębszej istocie kapłaństwo było dla Pasierba – tak być może rozumieeli to także Norwid i Teilhard de Chardin – najwyższym stadium chrześcijańskiego humanizmu czy nawet uniwersalnej filantropii. Greckie *philos* określa bowiem samą istotę etycznego stosunku do świata, a w szczególności wobec innych ludzi – tak zresztą w tradycji antycznej, jak i chrześcijańskiej.

Człowiek dla człowieka – pisał w tym duchu Pasierb – jest w kapłaństwie i małżeństwie znakiem miłości. W małżeństwie dla jednego przede wszystkim, w kapłaństwie dla wielu, dla wszystkich, których spotka na swojej drodze, ta zaś musi być drogą ku ludziom. Oto podstawowa kwalifikacja: miłość¹⁸.

Z tego też wynika podstawowa dla autora *Czasu otwartego* zasada etosu kapłańskiego: „Księdzem może zostać tylko ten, kto posiada zdolność głębokiego przejmowania się losem innych ludzi – aż po ostateczne konsekwencje”¹⁹. Ostateczne konsekwencje odnoszą się do ofiary, którą kapłan składa nie tylko

¹⁷ J. St. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 146.

¹⁸ Tamże, s. 145.

¹⁹ Tamże, s. 145.

w imieniu wiernych, ale także składa z siebie samego: „Poprzez osobowość kapłana przyzywają siebie wzajemnie dwie otchłanie: Bóg i świat – i pragną tego samego: życia ofiarnego, zaangażowanego, czystego, twórczego, wycelowanego poza siebie i własne sprawy. Wszystko: mózg, serce, nerwy, czas, spokój księdza powinny być dla innych”²⁰.

Pasierb często będzie przywoływał obraz kapłana, który poprzez swoje zaangażowanie w sprawy ludzkie spala się dla innych, w czym doszukiwać się należy realizacji ideału *imitatio Christi*. Kapłaństwo heroiczne, „egzystencjalne”, „ofiarnicze” miało być przeciwieństwem kapłaństwa wygodnego, konformistycznego, uładowanego: „Kapłaństwo nie może być dzisiaj szukaniem życia spokojnego, pełnego ładu, ustalonego porządku, konformizmu, sojuszu z silnymi i dobrze myślącymi”²¹.

IV.

W poezji Pasierba bardzo rzadko pojawiają się refleksy biografii księdza, trudno doszukiwać się w niej opisu typowo kościelnych sytuacji dokonywanych z punktu widzenia kogoś, kto przewodniczy wspólnocie wiernych, udziela sakramentów, odprawia mszę, wysłuchuje spowiedzi czy stawia chociażby sobie pytanie – co to znaczy być księdzem? A jednak w poezji tej w sposób bardzo dobitny zostaje wyartykułowane to, co w esejach określił Pasierb jako najgłębszą i najbardziej intymną cechę kapłańskiej tożsamości – właśnie owo poczucie rozdwojenia, zawieszenia „pomiędzy niebem a ziemią”, które nieuchronnie nazywa się „innością”. W tym się kryje źródło kapłańskiego niepokoju czy – jak w tytule jednego z wierszy – lęku:

lęk:
 żeby nie być
 podwójnym

 wszystko to
 w gruncie rzeczy
 związane jest ze sprawą istnienia

Boga²²

Ten wiersz wyrasta – nie wiem, czy to był świadomy zamysł poety – z ducha filozofii Kirkegaarda, interpretowanej jednak częściowo na sposób polemiczny.

²⁰ Tamże, s. 146-147.

²¹ Tamże, s. 147.

²² Wiersz *lęk* z tomu *Puste Łąki* (Pelplin 2001, s. 49).

Duński filozof, jak wiemy, postrzegał człowieka jako syntezę różnego rodzaju antynomii: duszy i ciała, skończoności i nieskończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności. Urzeczywistnienie zwartej i stabilnej tożsamości indywidualnej dokonuje się wtedy, gdy jednostka potrafi świadomie pogodzić w sobie owe sprzeczności. A nie jest to takie proste, gdyż człowiek, znajdując się nieustannie w sytuacji „albo – albo”, najczęściej i niejako naturalnie opowiada się po którymś z biegunów antynomii, między którymi rozgrywa się jego życie. To zaś doprowadza go do stanu, który filozof określa mianem rozpacz. Synteza tożsamości okazuje się antropologiczną utopią. Poczynaniami człowieka kierują dwa przeciwstawne dążenia: z jednej strony pragnie osiągnąć to, co duchowe, nieskończone, wieczne i będące domeną wolności, a z drugiej strony broni się przed tym, gdyż im bardziej zbliża się do tego doskonałego świata, tym bardziej uświadamia sobie swoją cielesność, skończoność, doczesność, podległość konieczności. Jednakże dla człowieka, który przeczuwa, że jest kimś więcej niż tylko tym, co może zrealizować w ciągu swego ograniczonego istnienia, nie ma innego rozwiązania, jak wejście na drogę religijnej wiary. Wybór „albo – albo” powinien być w istocie wyborem Boga. Wybór życia religijnego oznacza jednak zmaganie się z „łękiem i drzeniem”, stanami spowodowanymi epifanią nieskończonego Boga w skończonym ludzkim istnieniu.

Lęk w wierszu Pasierba nie jest jednak lękiem przed przytłaczającą człowieka potęgą Boga. Relacji między człowiekiem a Bogiem poeta nigdy nie opisuje za pomocą pojęć lęku czy trwogi, ten typ Kierkegaardowskiej teologii jest mu raczej obcy. Lęk w wierszu Pasierba jest **lękiem przed tym, „żeby nie być podwójnym”**, i – jak sądzę – jest to lęk wyrastający z samego rdzenia doświadczenia chrześcijańskiego, a w szczególności kapłańskiego, czyli doświadczenia, które determinuje sytuacja zawieszenia świadomości w przestrzeni „pomiędzy niebem a ziemią”. Z filozoficznych i teologicznych dociekań wiadomo, że dualistyczne myślenie o świecie, wprowadzające rozróżnienie między tym, co nadprzyrodzone, i tym, co ziemskie, implikuje dualizm antropologiczny, w którym dokonuje się ryzykownego rozdzielania i odseparowania od siebie tego, co duchowe, od tego, co cielesne. Ten rodzaj myślenia pojawił się już w pismach św. Pawła z Tarsu. Pasierb w całej swojej poetyckiej i eseistycznej twórczości usiłował przezwyciężać tego rodzaju dualistyczne myślenie o świecie i człowieku, w tym celu konsekwentnie dokonywał rewaloryzacji tego, co do tej pory w dualistycznych przeciwieństwach podlegało marginalizacji: ciała, materii i ziemi.

W Obrocie rzeczy pisał:

Sądzę, że poezja chrześcijańska musi wyciągnąć wnioski z faktu Wcielenia. Przecież Bóg stał się człowiekiem, a Słowo ciałem. Poezja, pozostając wierna Bogu, musi jak On być zakochana w świecie stworzonym, widzial-

nym, dotykającym, zwłaszcza w człowieku, który jest jednością psychofizyczną. Dlatego poeta musi widzieć jego cielesność²³.

Ale gdy poeta jest równocześnie kapłanem lawirującym w przestrzeni pomiędzy niebem a ziemią oraz pomiędzy duchowością a cielesnością sprawa się komplikuje.

Kierkegaardowska idea człowieka jako syntezy przeciwieństw jest bardzo kusząca, ale w praktyce podtrzymuje ona myślenie dualistyczne, rozciągając życie ludzkie w przestrzeni „pomiędzy niebem a ziemią” do granic wytrzymałości. W konsekwencji logika dualizmu może prowadzić do rozdwojenia, dwutorowości tożsamości, która tym samym zatracą swą integralność i przestaje być toż-sama. Próba pójścia w życiu równocześnie dwiema różnymi, rozwidlającymi się, a nie zbiegającymi drogami, musi prędzej czy później skończyć się wewnętrznym konfliktem dezintegrującym osobowość.

A z drugiej strony poszukiwanie syntezy przeciwieństw, dążenie to tożsamościowej homeostazy może doprowadzić do sytuacji, gdy zawieszenie w przestrzeni „pomiędzy niebem a ziemią” przekształci się w stan życiowej stagnacji, unieruchomienia osobowości. Wtedy oprócz lęku przed podwójnością może też pojawić się **lęk przed połowicznością**, znowu – jest to stan właściwy kondycji każdego chrześcijanina, ale w sposób szczególnie – jak się wydaje – stanowi problem tożsamości kapłana. Być zawieszonym „pomiędzy niebem a ziemią” oznacza bowiem stać w połowie drogi. Nie być w pełni ani tu, ani tu. Wiąże się to z dylematem zaangażowania w świat i jego problemy. Właśnie w tym dokonuje się prawdziwy dramat wyboru „albo – albo”. Stać równocześnie po obu stronach: i po stronie Boga, i po stronie ludzi, tylko w teoretycznych dywagacjach wydaje się proste i możliwe.

Kapłaństwo rozumiane jako sakrament pośrednictwa teoretycznie nie zakłada jednak połowiczności, ksiądz w idealnym wzorcowym modelu ma być (powinien być) obrazem Chrystusa – działa i przemawia w jego imieniu. Chrystus jest wzorem syntezy tego, co boskie, i tego, co ziemskie, oraz tego, co duchowe, i tego, co cielesne – staje się tym samym paradygmatem kapłaństwa, dodajmy – bo to istotne – paradygmatem niedościągłym.

W poezji Pasierba, mającej bardzo wyraźny rys chrystocentryczny, autoidentyfikacja z ideą *imitatio Christi* pojawia się w wielu wierszach. Chciałbym przywołać jeden z nich, interesujący też z tego powodu, że dotyczy on specyficznie kapłańskiego doświadczenia – sprawowania Eucharystii i samego momentu konsekracji.

²³ J. St. Pasierb, *Obrót rzeczy*, Poznań 1993, s. 12.

tak często
powtarzam dla innych
w pierwszej osobie
to jest moje ciało
moja krew i śmierć
bierzcie i jedzcie
że na własny użytek
zostaje mi tylko
przedostatni krzyk²⁴

W pewnym sensie przedstawia w tym wierszu Pasierb sytuację przeciwną do sytuacji połowiczności. Jest to opis kapłana, który w trakcie codziennego sprawowania mszy do tego stopnia utożsamia się z Chrystusem i jego eucharystyczną ofiarą, że zatracą swoją własną, indywidualną tożsamość. Słowa wypowiedane w trakcie konsekracji i skierowane do „innych” nabierają performatywnej mocy i sprawiają, że ten, kto je wypowiada, również staje się „innym”, i to w podwójnym znaczeniu: „innym” wobec siebie oraz „innym” wobec „innych”.

Wobec siebie – gdyż dokonuje tu się także konsekracja kapłana, który staje się kimś „innym” niż był i rezygnując ze swojej tożsamości, przejmuje tożsamość Chrystusa. Zatem i w tym przypadku dochodzi do sytuacji dramatycznego rozdzielenia tożsamości kapłana wypowiadającego słowa konsekracji. Podobny opis odnajdziemy w wierszu *Wierzę*: „Wiem że twoje Słowo jest mieczem / bo jestem rozcięty na dwoje”.

Kapłan staje się „innym” wobec „innych” – gdyż samo wypowiedanie słów Chrystusa, reprezentowanie go podczas Eucharystii, stwarza dystans między konsekrowanym kapłanem a pozostałymi uczestnikami liturgii.

„zostaje mi tylko / przedostatni krzyk” – pisze Pasierb w zakończeniu wiersza. Trudno jednoznacznie określić, czego ten krzyk jest manifestacją. Czy protestu przeciwko zatracaniu swojej własnej tożsamości? W wierszu *Wierzę*, w którym również pojawia się motyw Eucharystii, wyznaje Pasierb: „Wiem że ofiarowuję prawdziwe Ciało i Krew / z buntu mojej krwi i mojego ciała”. Czy też może chodzi w tym krzyku o niezgodę na naznaczenie piętnem „inności”? Nie jest to w każdym razie krzyk radości czy euforii.

W antropologii chrześcijańskiej zakłada się, że każdy człowiek jest wybrany przez Boga, kapłaństwo uznaje się jednak za wyjątkowy rodzaj wybraństwa. To Bóg powołuje człowieka, człowiek jedynie odpowiada na głos tego powołania – ta zasada w sposób szczególny odnosi się do kapłanów. Zwracałem do tej pory uwagę na to, że w myśleniu Pasierba konsekwencją powołania kapłańskiego (jednak dość dramatyczną, jak się okazuje) jest niezbyt komfortowe usytuowanie w przestrzeni „pomiędzy niebem a ziemią”, które naznacza wybranych piętnem

²⁴ Wiersz *** tak często w tomie *Wnętrze dłoni* (Łódź 1988, s. 21).

„inności”. I jest to „inność”, której się doświadcza od wewnątrz, czyli w stosunku do siebie samego, a także z zewnątrz, czyli ze strony innych ludzi.

Ale w powołaniu chrześcijańskim, a w sposób zintensyfikowany w powołaniu kapłańskim, akcentuje Pasierb bardzo silnie jeszcze jeden rodzaj stygmatyzującego doświadczenia – mianowicie doświadczenie zranienia. Wprost mówi o tym wiersz zatytułowany *Powołanie*:

pytasz czy zostałeś wezwany
 jesteś prosty i jasny
 tu ciemność w południe
 nie wiem czy jesteś
 skaleczony przez anioła
 ugryziony przez węża
 naznaczony
 nie wiem czy zostałeś wybrany
 nie widzę rany²⁵

Kto zadaje rany? Z wiersza wynika, że w równej mierze anioł, czyli Bóg, oraz wąż, czyli szatan. Zresztą nie ma to chyba większego znaczenia: Bóg wystawia na próby, często próby ognia (jak w wierszu *przez ogień* w tym samym tomie *Kategoria przestrzeni*), szatan natomiast poddaje kuszeniu. W obu tych przypadkach człowiek w ostatecznym rozrachunku nie wydaje się zdeterminowany przez sytuację, zachowuje wolność w dokonywaniu wyborów. Bycie „prostym i jasnym” oznacza życie, w którym człowiek nie doświadczył cierpienia i ciemności. Znakiem wezwania i wybrania są rany zadane tak przez anioła, jak i szatana. Symbolika rany nawiązująca bardzo często do kontekstów biblijnych stanowi bardzo istotny element poetyckiej antropologii Pasierba²⁶. Jedną z częściej przywoływanych przez niego perykop biblijnych jest pochodzący z Księgi Rodzaju opis walki Jakuba z aniołem. Pojawia się on chociażby w wierszu *Jakub*, w którym poeta pisze o swoich bolesnych dolegliwościach zdrowotnych, a w zakończeniu wspomina znajomego księdza:

przypomniałem sobie że Leszek też kulał
 i że to chyba jest wszystko
 co księżom w pewnym wieku
 pozostaje po walce z aniołem²⁷

²⁵ Wiersz *Powołanie* z tomu *Kategoria przestrzeni* (Warszawa 1978, s. 12).

²⁶ Na ten temat zob. W. Kudyba, *Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza St. Pasierba*, Lublin 2006.

²⁷ Wiersz *Jakub* z tomu *Ten i tamten brzeg* (Pelplin 2001, s. 49).

Tożsamość kapłana – wydaje mi się, że tak można rozumieć ten fragment także w kontekście poprzednich wypowiedzi – ma charakter agonalny, jest zmaganiem z tym, co stanowi wyzwanie w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym. Jeśli kapłaństwo jako sakrament pośrednictwa zakłada usytuowanie w przestrzeni „pomiędzy niebem a ziemią”, to w przestrzeni tej dokonuje się dwojakiego rodzaju walka: wewnętrzna – przeciwdziałająca ryzyku podwójności i połowiczności, oraz zewnętrzna – polegająca na konfrontacji tak z aniołem, jak i wężem. W tej walce chodzi także o przezwycięzenia dystansu między zwyczajnością ludzkiego świata a „innością” kapłana.

V.

Poezja Pasierba ma więc bardzo istotny, choć niewidoczny zrazu na powierzchni, wymiar kapłański, przenika najbardziej intymne aspekty doświadczenia kapłańskiego. Ale też kapłaństwo Pasierba zyskuje zupełnie specyficzną jakość dzięki doświadczeniu poetyckiemu, zakorzenionemu w tym, co ziemskie, materialne i cielesne. Obie te tożsamości kapłańska i poetycka dopełniają się i nawzajem wspomagają. Kapłan ukazuje poecie profetyczny wymiar sztuki i rangę słowa. Poeta natomiast potrafi wyeksplikować „inność” kapłana, przez co skraca się dystans między nim a sprawami ziemskimi i ludzkimi.

Wydaje mi się – pisał Pasierb w *Obrotach rzeczy* – że poezja pisana przez księży nie może być poezją duchowego getta. O ile w kapłaństwie trzeba być nieraz, pomimo młodego wieku, ojcem ludzi często starszych od siebie, myślę, że w poezji książd powinien być bratem wśród braci, człowiekiem wśród ludzi²⁸.

Getto to miejsce odgródzone nieprzenikalnym murem od życia „zwyczajnych”, „normalnych” ludzi. Powstaje ono jako konsekwencja „inności” – tej naznaczającej „odmieńca” z zewnątrz, na którą skazują go „normalni” i „zwyczajni”, ale także tej naznaczającej od wewnątrz, na którą „odmieniec” skazuje sam siebie, kiedy doświadcza swojej „inności”. Postulowana, a także realizowana przez Pasierba idea księdza-poety, wyzwalającego się z instytucjonalnego paternalizmu i przejętego ludzko-ludzkiem braterstwem, jest próbą wydobycia się właśnie z takiego „duchowego getta”.

²⁸ J. St. Pasierb, *Obrót rzeczy*, dz. cyt., s. 12.

Summary

A priest as the “other”.**Priestly identity in poetry and essays of Janusz St. Pasierb**

Poetry of priests was one of the most striking phenomena of Polish literature during the twentieth century. But it is surprising that priests who wrote poetry avoid direct description of experience of the priesthood. It seems that poetry of Janusz St. Pasierb is good example of such hiding identity of priest. In this article problem priesthood in literary output of Pasierb has been examined in several contexts: autobiographical, sociological, psychological, historical, theological. In his essays Pasierb devotes much space to analyzing the situation of a priest in the modern world. However, in poetry he writes about the problem of loneliness of priest and his social exclusion. A priest is the “other” in social meaning. The reason for exclusion is ambivalence of identity: state of suspension between heaven and earth, the sacred and the profane, between what is divine and what is human. At the experience of the priest reveals a fear of split and dualistic identity and fear of incompleteness. The poet also draws attention to the experience of internal injury.