

Piotr Koprowski

Janusza Stanisława Pasierba mistyczne inspiracje wizji człowieka

Studia Philosophiae Christianae 51/1, 17-54

2015

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.

PIOTR KOPROWSKI

JANUSZA STANISŁAWA PASIERBA MISTYCZNE INSPIRACJE WIZJI CZŁOWIEKA

Streszczenie. W artykule przedstawiono refleksje i spostrzeżenia współczesnego polskiego teologa, historyka sztuki i poety Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993) na temat relacji Bóg – człowiek. Rejestrowaną przez niego na kartach swoich dzieł, zwłaszcza poetyckich, historię spotkań Boga z jednostką ludzką, odejść, powrotów, nawiedzeń, nagłych rewelacji i istic medytacyjnych skupień, można postrzegać w kategoriach mistyki, eksponującej „przedzieranie się” człowieka ku światłu Bożej obecności. W myśli pelplińskiego kapłana-intelektualisty człowiek, a także – przynajmniej w pewnym stopniu – świat, rzeczywistość zdają się być zakorzenione w doświadczeniu mistycznym, odkryte jako uświęcona przestrzeń potencjalnego kontaktu z transcendentnym Stwórcą.

Słowa kluczowe: Bóg, człowiek, świat, mistycyzm, antropologia, bycie w świecie, miłość, eschatologia

1. Człowiek – fragmentem rzeczywistości historycznej.
2. Pozahistoryczność jednostki ludzkiej w wariacie mistycznym.
3. Mistyczne inspiracje Pasierbowej wizji człowieka.
4. Refleksje antropologiczne Pasierba i Iwazkiewicza.

Mistyka występuje w myśli historyka sztuki, poety i teologa ks. Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993) na wielu, w określony sposób powiązanych ze sobą, poziomach. Podstawową płaszczyzną jej

przejawiania się jest, jak można sądzić, teologiczno-filozoficzny wymiar rozważań myśliciela, poświęconych bezpośrednio doświadczeniu Boga. Refleksje, przemyślenia autora *Czasu otwartego* są więc w znacznej mierze zapisem przeżyć o charakterze religijno-duchowym i pełnią funkcję swoistego świadectwa – ich lektura pogłębia, umacnia wiarę religijną czytelników. Widoczny jest w tym przypadku ścisły związek między dziełem sztuki a pogłębieniem wiedzy z zakresu teologii. „Jeżeli przyjmiemy, że prawdziwa sztuka wywołuje zawsze prawdziwą kontemplację, kontemplatywność będziemy rozumieli w perspektywie teologicznej, to zgodzimy się z wnioskiem: kontemplacja piękna dzieła literackiego wnosi coś nowego w wymiarze (również) teologicznym”¹. Uzależniona od mistyki – przynajmniej w pewnym stopniu – jest również zawarta w spuściźnie Pasierba koncepcja osoby ludzkiej. Człowieka postrzega on m.in. jako byt wykazujący się zdolnością przyjmowania samoobjawiającego się Boga – postaci pojawiające się na kartach dzieł twórcy są często jednostkami uczestniczącymi – w mniejszym lub większym stopniu – w rzeczywistości transcendentnej, metafizycznie niedomkniętej. Wydaje się ponadto, iż kategorie mistyczne pomagają autorowi *Liturgii serca* w opisie, w określeniu różnych sytuacji międzyludzkich, niezamkniętych – co prawda – na działanie pochodzące z góry, ale w swoim zasadniczym wymiarze zorientowanych horyzontalnie. Służą one również oddaniu charakteru ludzkich doświadczeń i wprowadzają w świat przeżyć człowieka Bożą perspektywę i punkt widzenia. W związku z powyższym warto przybliżyć ks. Pasierba wizję człowieka i sposobu ujęcia przezeń relacji osoba ludzka – Stwórca. Celem artykułu jest prezentacja mistycznych wątków Pasierbowej twórczości poetyckiej, dokonywane przez filtr analiz teologicznych i filozoficznych jego autorstwa. Przeprowadzona zostanie również analiza porównawcza antropologii Pasierba i Jarosława Iwaszkiewicza w perspektywie mistyki i eschatologii².

¹ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, 81.

² Niniejsze rozważania są próbą wzbogacenia dotychczasowych „mistycznych” interpretacji myśli Janusza Stanisława Pasierba. Zob. m.in. M. Borkowska, *Modlitwa*,

1. CZŁOWIEK – FRAGMENTEM RZECZYWISTOŚCI HISTORYCZNEJ

O poznawalności jednostki ludzkiej decydują – w przeświadczeniu Pasierba – dwa główne pierwiastki: historyczny i pozahistoryczny. Człowiek jest fragmentem rzeczywistości historycznej i podobnie jak ona może być analizowany, objaśniany w oparciu o narzędzia i metody badawcze oraz określone prawa nauk empirycznych, a także dzięki wyzyskaniu wiedzy humanistycznej. „Bez znajomości historii nie można – podkreślał Pasierb – zrozumieć ani teologii, ani różnych przejawów życia chrześcijańskiego, form pobożności itp. Rzadko w której dziedzinie, tak jak w teologii historia jest mistrzynią życia”³. Na podstawie znajomości uwarunkowań i okoliczności historycznych można również przeniknąć intelektualnie i racjonalnie opisać jednostkę ludzką. O ile czas kosmiczny jawi się jako cykliczny i „zamknięty”, o tyle historyczny ma charakter „otwarty”. „Historia nie podlega [bowiem – P. K.] prawu wieczystego powrotu. Rządzą nią w istocie Boże plany, które w historii właśnie rozwijają się i uzewnętrzniają. Historia tak pojęta znaczone jest wydarzeniami, które posiadają charakter unikalny i nie powtarzają się”⁴.

Chrześcijański sposób postrzegania problematyki czasu prezentuje m.in. Biblia. To właśnie ona „stworzyła nasze pojęcie o historii. Koleje ludzkich losów układają się w dziejowy ciąg narodu. Ciąg ten nie jest zwykłą rejestracją faktów, lecz ich interpretacją. Historia zostaje tu odczytana jako dramat wierności narodu wobec Boga i wierności Boga wobec swych obietnic. Dramat ten staje się centralnym motywem dziejów całego świata. Historia narodu wybranego rozgrywa się na kanwie i w środowisku historii innych narodów. Inne narody mogą dominować nad Hebrajczykami, losy tych ostatnich mogą wydawać się ledwie znaczącym szczegółem w splątanej sieci politycznych i społecznych przemian innych państw i ludów, ale to właśnie tędy, przez ten, a nie inny naród przebiega istotna nić dramatu. Jeżeli nawet nić ta nie układa

słowo i sztuka w poezji ks. Janusza St. Pasierba, Lublin 2003; T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Pelplin 2004, 64–65.

³ J.S. Pasierb [rec.], A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Tygodnik Powszechny (1976)13, 3.

⁴ *Słownik teologii biblijnej*, red. X.Leon-Dufour, Warszawa 1982, 177.

się w linii prostej – raczej należy jej przypisać jakąś zawiłą geometrię odwzorowującą na sobie wszystkie zakręty dziejów – to w każdym razie ma ona swój początek i koniec”⁵.

Pasierb rozpatrywał problematykę czasu w podobnej optyce. Podkreślał, że Bóg objawia się człowiekowi zawsze w czasie historycznym, a więc mającym swój początek i kres. „Jest to nie wiecznie powracający czas przyrody, którego diagramem może być tylko koło, lecz wolny, otwarty czas człowieka, który wykreślić można jako linię biegnącą między dwoma punktami. To, co człowiek czyni jako człowiek, na przykład tworząc dzieła kultury, jest wolne i jednorazowe: jedna jest *Odyseja*, jeden Akropol, jeden Szekspir i jeden Beethoven. Wszystkie wydarzenia historyczne, mimo podobieństw, są jedyne i niepowtarzalne. Taki charakter posiadają też osobiste interwencje Boga, teofanie w Starym Testamencie”⁶. To właśnie ten ostatni – dodaje w innym miejscu Pasierb – nadał dziejom wymiar eschatyczny, a czas – „otworzył”, co z kolei skutkowało „przypisaniem” historii rangi i natężenia określonego, wielkiego dramatu⁷.

Starożytny naród wybrany zrezygnował z cyklicznego pojmowania czasu. Liczył czas od stworzenia świata, zaś historię postrzegał jako ucieleśnienie Bożego objawienia zakorzenionego w czasie⁸. „Przez długie tysiąclecia, gdy porządek społeczny opierał się na niezmiennym, boskim porządku kosmicznym, proces przemian historycznych nie miał znaczenia dla bytu człowieka. Dopiero, gdy doświadczenie zmienności dziejowej weszło w krąg świadomości religijnej, a Bóg został pojęty jako źródło przemian porządku społecznego, wówczas zaczęło się formowanie świadomości historycznej (...), pojęcie znaczenia dziejów dla realizacji bytu ludzkiego uformowało się dopiero w judaizmie i chrześcijaństwie”⁹. Można przeto – innymi słowy – skonstatować,

⁵ M. Heller, *Wieczność, czas, kosmos*, Kraków 1995, 80.

⁶ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, 20.

⁷ Tenże, *Szkice o kulturze*, Pelplin 1982, 60; por. T. Loska, *Palestyna – kraj Jezusa: historyczne korzenie naszej wiary*, Kraków 1993, 23–49.

⁸ Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1994, 66–67; H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologiczno-fundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993, 106–107.

⁹ H. Seweryniak, dz. cyt., 105.

że objawiona religia Biblii dopatruje się, jak żadna inna, w łańcuchu wydarzeń historycznych Bożej obecności i działalności, a samo Pismo święte czyni z historii wychowawczynię ludzi i nauczycielkę życia¹⁰.

Pierwiastek historyczny tkwi, zdaniem Pasierba, w ludzkim ciele, w określonej konfiguracji cech psychosomatycznych. Jest nim naznaczone wszystko to, co stanowi – oczywiście wspólnie z innymi czynnikami – o ludzkim istnieniu. Jego oddziaływanie nie ogranicza się do sfery rozważań teoretycznych, ale posiada również konsekwencje natury praktycznej. Historyczność człowieka ma wymiar indywidualny i można przeto mówić o dziejach konkretnego życia, jego relacjach ze środowiskiem, z realiami epoki, a także z Bogiem. Każda jednostka ludzka bierze udział w historii zbawienia, toczącej się w trakcie ziemskich dziejów ludzkości i potwierdzającej wpływ Stwórcy na egzystencję stworzenia¹¹. „Osoby Trójcy [Świętej – P. K.] objawiają się w różnych porach i różnych fazach powszechnej i naszej osobistej historii zbawienia, aby wejść z nami w przyjaźń. (...) Oto dana nam w czasie pobytu na ziemi szansa związania naszego kruchego czasu z wiecznością, naszego zagrożonego istnienia z pełnią życia”. Następnie Pasierb, rozwijając swoją myśl, powtarza za Josephem Ratzingerem, iż „nauka o Trójcy (...) wyniknęła (...) z »mozołnego opracowania historycznych doświadczeń«, opisanych w Biblii i danych nam w doświadczeniu życia, rozpoczętego w momencie chrztu »w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego«. Gdy pomyśleć o doświadczeniu najgłębszym, mistycznym, wtedy okazuje się, że wszyscy mistycy przeżywali głęboko tajemnicę Trójcy, związków zachodzących między Osobami. (...) W tym, co pozornie w nauce o Trójcy Świętej krańcowo teoretyczne, wychodzi na jaw to, co krańcowo praktyczne; gdy mówimy o Bogu, okazuje się, czym jest człowiek w odniesieniu do Boga”¹². Osobista historia zbawienia stanowi płaszczyznę współpracy Absolutu i jednostki ludzkiej, podobną w pewnym sensie do tej, która odnosi się do Osób współtworzących

¹⁰ L. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 17(1964), 297.

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 60–61.

¹² J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., 24.

Tróję Świętą¹³. Jest wejściem w wieczność, postawieniem na autentyczność i bliskość, a więc wyższe formy życia uczuciowego¹⁴.

Historyczność zapewnia swoistą ciągłość trwania i poszukiwań określonych wartości. Od znajomości realiów historycznych, zaangażowania w rzeczywistość „tu i teraz” oraz rzetelności analizy zależy ich rezultat, który przynosi nie tylko konkretną wiedzę, ale również współkonstruuje nasze człowieczeństwo. Zgłębianie określonych wydarzeń służy odkryciu szerszych praw, pomaga odkryć Boże zamysły i odczytać je w kontekście zbawienia człowieka. „Patrząc na historię zbawienia – zauważa Pasierb – widzimy w niej prawo Przejścia. Podobnie jak przez śmierć do życia, człowiek przechodzi przez niewolę ku wolności. W Starym Przymierzu Bóg dopuścił niewolę egipską i babilońską swojego ludu, by go – jako znak dla wszystkich ludzi po wszystkie czasy – wyprowadzić z niewoli wśród wstrząsających i cudownych wydarzeń, »ręką mocną«. Jego miłość dopuściła niewolę, Jego miłość wyprowadza na wolność. Niewola nie była czasem zmarnowanym, ona była częścią czasu zbawienia”¹⁵.

Niewola Izraelitów była „usytuowana” w konkretnym czasie historycznym. W ramach tego ostatniego każda jednostka ludzka wszystkiego doświadcza i wszystko przeżywa. „Kiedyś – czytamy w *Czasie otwartym* – po raz pierwszy przeżyłem, co to jest religia, poezja, miłosierdzie, sprawiedliwość. Jakaś modlitwa, jakiś wiersz, jakiś obraz, jakaś melodia była pierwszą w moim życiu. Potem było już ich wiele, ale żadne z tych przeżyć nie miało już tej samej gęstości i barwy. Poprzez nie patrzę już na wszystkie inne. Kiedyś po raz pierwszy przeżyłem drugiego człowieka. (...) Pamięć o ludziach, sprawach, rzeczach, które były nam dane tylko raz”¹⁶. Człowiek może jednak – w przeświadczeniu Pasierba – wyłamywać się z naznaczonego mu czasu i uczestniczyć w czymś więcej niż historyczna skończoność. Jest w stanie transcendentować „zamkniętą” w ramach tej ostatniej własną przemijalność.

¹³ Por. P. Jaskuła, *O Bogu jedynym w Trójcy Osób*, w: *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, 90–110.

¹⁴ J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1968, 22.

¹⁵ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 2002, 79.

¹⁶ Tenże, *Czas otwarty*, dz. cyt., 22.

Pojęcie ‘transcendentowania’ należy w tym przypadku wiązać, jak się wydaje, z metafizyką i skonstatować, iż są jakości, takie, jak: prawda, dobro, piękno, które „przekraczają swą treścią wszelkie gatunki oraz rodzaje, wedle których ujmujemy i określamy przedmioty znanej nam rzeczywistości”¹⁷. Jakości te są ściśle związane z faktem bycia dzieckiem Bożym i nie wyczerpują się one historycznie. Można je łączyć – jak pisze Pasierb – z „geografią zbawienia”. Oddajmy głos autorowi: „Każdy człowiek, każdy kraj ma nie tylko swoją historię, ale i własną geografię zbawienia. W Biblii mówią o niej nazwy gór, rzek, dolin, miast, wsi. Każdy z nas, chrześcijan, ma swoje Betlejem, swoje Nazaret, górę Tabor, Górę Oliwną”. W dalszej części tekstu stawia również pytanie: „Co było moim Betlejem, co Górą Kuszenia, co Jordanem, Gerazą, Jerozolimą?” i udziela niezwykle wymownej odpowiedzi: „Policzyć i podziękować za wszystkie własne góry Tabor i Golgoty, (...) miejsca, gdzie towarzyszył mi, wyciśnięty na zawsze, Obraz i Podobieństwo. (...) Wypływać ufnie na jeziora Genezaret, nie przeglądać się w Morzach Martwych”¹⁸.

2. POZAHISTORYCZNOŚĆ JEDNOSTKI LUDZKIEJ W WARIANCIE MISTYCZNYM

Pojawiająca się w myśli Pasierba na kilku płaszczyznach historyczność, jest w swoisty sposób równoważona przez pierwiastek pozahistoryczny, na gruncie filozoficznym realizujący się w postaci metafizyki, zaś w sferze religii przynoszący m.in. bogate życie wewnętrzne. Pozahistoryczność jednostki ludzkiej wyraża się, zdaniem autora *Czasu otwartego*, w głównej mierze w kształcie jej wnętrza, świadomości oraz w doświadczeniu Boga. Zakłada istnienie określonej tajemnicy, wymykając się – w mniejszym lub większym stopniu – racjonalnej eksploracji, nie dając się ująć w prawa nauki, pozostając czymś niedookreślonym, otwartym. Owo otwarcie przybiera postać dwóch dróg: drogi biegnącej w kierunku realnej rzeczywistości – wtedy skutkuje ono relacjami z innymi osobami oraz drogi zmierzającej ku indywidualnej

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, 221.

¹⁸ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 22–23, 76.

głębi – wówczas wskazuje na fakt obecności Stwórcy. „Zapytać siebie w sercu, w absolutnej szczerości: Jaką jestem drogą dla Boga, który przychodzi? Przywodzę do Niego czy odwodzę, zbliżam czy oddalam, ułatwiam czy utrudniam najważniejsze na świecie spotkanie: człowieka z Bogiem. Jaką jestem drogą dla moich bliskich, dla dzieci i wychowanków, dla tych, za których jestem szczególnie odpowiedzialny”¹⁹.

Występujące w myśli Pasierba dwukierunkowe otwarcie przypomina, jak się wydaje, dwa sposoby zjednoczenia z Absolutem o charakterze mistycznym. Pierwszym z nich jest kontemplacja własnego „ja”, prowadząca w efekcie do odnalezienia Boga w głębi duszy. Drugi zaś polega na wejściu w głębokie relacje z rzeczami stworzonymi, odzwierciedlającymi obecność Stwórcy w świecie. Rzeczy stworzone, mimo iż nie otwierają człowieka na prawdy wiary, zapraszają go do jedności z Bogiem i przekazują przesłanie o nieskończonej Bożej miłości do osoby ludzkiej²⁰.

Kluczową i najważniejszą kwestią w procesie zgłębiania istoty ludzkiego bytu jest – w przeświadczeniu Pasierba – kwestia wzajemnych relacji Bóg-człowiek. Najbardziej zaś adekwatnym jej opisem jest ujęcie mistyczne, zakładające dynamiczność i bezpośredni charakter tych związków. Dzięki niemu pisarz może plastycznie przedstawić złożone przemiany zachodzące w ludzkiej świadomości i ukazać ich wpływ na życie codzienne. I takiego zadania Pasierb w istocie się podjął, wychodząc z założenia, że do „opisu” osoby nie wystarczą kategorie materialistyczne, a jej egzystencja nie jest do nich redukowalna, oraz dając wyraz dostrzeganym przezeń przejawom swoistej ekspansji sfery metafizycznej w obrębie czasu historycznego.

Próbę „zdefiniowania” człowieka Pasierb rozpoczął, jak można sądzić, od przywołania idei podmiotowości, frapującej go już w okresie wczesnej młodości, wzmacnianej i uwypuklanej m.in. dzięki partycypacji w szeroko rozumianej myśli europejskiej wielu epok historycznych. Człowiek jest, podobnie jak Bóg, podmiotem. Stwórca posiada podmiotowość absolutną, bezwarunkową, natomiast jednostka ludzka

¹⁹ Tamże, 242.

²⁰ M. Zawada, *Poznawać świat w Bogu według św. Jana od Krzyża*, Karmel (1999)1, 3–37.

w owej boskiej podmiotowości uczestniczy, będąc jednocześnie obdarzoną zdolnością tworzenia²¹. Ludzkie ambicje i aspiracje zmierzające do nieustannej transformacji doczesnego świata są – w ocenie Pasierba – dowodem wielkości i godności człowieka, manifestem podmiotu-osoby. Myśliciel nie poczytywał ich za objaw pychy i megalomanii. „Chrześcijaństwo nie jest – podkreślał – (...) wiarą pragnącą człowiekowi uświadomić jego nędzę, bez równoczesnego mówienia mu o jego wielkości”²². Zdolność jednostki ludzkiej do działania sprawia, że jest ona nie tylko „obrazem i podobieństwem” Boga, lecz również jego współpartnerem. W aktywności, w nieustannym tworzeniu czegoś nowego przejawia się ponadto autonomiczna postawa człowieka²³.

Podstawową cechą ludzkiego istnienia jest aktywność, pojmowana przez Pasierba jednakże nie tylko jako określona działalność, lecz również jako swoista wewnętrzna dynamika. Wnętrze człowieka było dlań przestrzenią pozostającą w ciągłej interakcji z otoczeniem, przestrzenią stale „dotwarzaną” w następstwie kontaktów z innymi, pełnymi uroku krajobrazami, dziełami sztuki, zabytkami, a także dzięki ruchowi własnych myśli. Najważniejszym punktem tej przestrzeni jest dusza, według św. Jana od Krzyża: „miejsce życia”²⁴. Dusza ma zaś swoje dno, swoją głębię. „W głębi duszy człowieka dokonuje się ciągle stawanie się. »Głębi duszy« nie powinno się więc pojmować jako statycznej substancji, lecz jedynie jako pojęcie relacji, jako ciągle stawanie się. Właśnie »głębia duszy« jest tym procesem stałego otrzymywania, a w swoim »niestworzeniu« jest tym bytem, który w niestworzoności Boga utrzymuje się jako początek i źródło”²⁵. Dno duszy to – innymi słowy – intymny ośrodek w człowieku, decydujący o możliwości kontaktu z rzeczywistością transcendentną. Dzięki temu ośrodkowi jednostka ludzka jest

²¹ Dostrzeżenie w człowieku zdolności tworzenia i sformułowanie na gruncie prawd wiary tego atrybutu zawdzięczamy m. in. takim katolickim teologom i filozofom, jak: E. Mounier, M. D. Chenu, P. Teilhard de Chardin, K. Rahner.

²² J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 244.

²³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt..

²⁴ L. Borriello, *Linie antropologiczne w systemie doktrynalnym św. Jana od Krzyża*, w: *Mistyczne doświadczenie Boga. 400-lecie śmierci św. Jana od Krzyża (1542–1591)*, red. J. Machniak, Kraków 1993, 24.

²⁵ J. Sudbrack, *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, 44.

otwarta na Boże nawiedzenie. Z tego miejsca płynie impuls do różnego rodzaju przemian, w następstwie których dokonuje się przeobrażenie życia ludzkiego.

Swoisty scenariusz kroczenia przez człowieka mistyczną drogą wraz z towarzyszącymi mu odczuciami, doznaniem oraz następstwami wyboru tejże drogi przedstawił Pasierb w wierszu *Pielgrzymka*, napisanym przez niego po zwiedzeniu katedry w Chartres. Czytamy w nim:

„przeżyłem właśnie jedną z moich śmierci
wkrótce potem jak umarło słońce tłukąc wszystkie
witraże
i zostały w mroku tylko białe oczy króla Salomona
świejące jak dwa księżycy jak monety dane zmarłemu
żeby nic już nie widział bo zobaczył za wiele

Bach modlił się na organach *Jezu niech moja radość trwa*
niezniszczalna radość zniszczyła we mnie wszystko
śmierć jest zmartwychwstaniem poznałem i czas
tak właśnie przesila się w wieczność
czułem jej smak jedząc magdalenkę zwiastunkę wiecznej
niedzieli

anioł odnosił mnie z sercem pustym jak kosz Habakuka
po nakarmieniu Daniela
nie bałem się wracać do Paryża do życia do umierania do
nocy
nie było we mnie łez ani tęsknoty i pragnień
gdy patrzyłem na profil anioła na uśmiech
wpisany w szybę w krajobraz w świat coraz większy od
zmierzchu
w wiatr”²⁶.

Pasierb w swoim utworze pokazuje kolejne etapy powstawania nowej osobowości podmiotu lirycznego. Na poziomie głębi duszy dokonuje

²⁶ J.S. Pasierb, *Kategoria przestrzeni*, Pelplin 2007, 120–121.

się poznanie indywidualnej, właściwej natury tego ostatniego, a w następstwie owego poznania – następuje wyjście poza granice własnego egoizmu: „przeżyłem właśnie jedną z moich śmierci”, „niezniszczalna radość zniszczyła we mnie wszystko”, „śmierć jest zmartwychwstaniem poznałem i czas/ tak właśnie przesila się w wieczność”. Jest to droga charakterystyczna dla mistyka. „Jednym z paradoksów życia mistycznego jest konieczność wyjścia poza krąg własnej osoby. Człowiek nie może stać się w pełni człowiekiem inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie. Człowiek realizuje siebie nie przez koncentrację na sobie, ale przez transcendencję siebie, przez wyjście ku wartościom, które są mu dane i jednocześnie zadane”²⁷.

W końcowym stadium przemiany duchowej, metanoi, bohater *Pielgrzymki*, umocniony mistycznie poznanymi prawdami, deklaruje gotowość do podjęcia nowych wyzwań: „nie bałem się wracać do Paryża do życia do umierania do nocy/ nie było we mnie łez”. Wchodząc w dialog z przerastającą go siłą, uruchamiając swoją wolę, rozpoczął wędrówkę, która owocuje pokonaniem wewnętrznego rozdarcia, spójnością własnego wnętrza. Wskutek przemiany w nowe w istocie stworzenie stał się harmonijną, cieleśnie-duchową strukturą, nienaznaczoną dualizmem duszy i ciała.

3. MISTYCZNE INSPIRACJE PASIERBOWEJ WIZJI CZŁOWIEKA

Warto w tym miejscu podkreślić, że antropologia mistyczna Pasierba, jaką można odtworzyć na podstawie analizy jego myśli, tylko częściowo jest zbieżna z antropologicznymi założeniami klasyków mistycyzmu, m.in. Jana od Krzyża. Autor *Pielgrzymki* nie akcentował – przykładowo – zbyt silnie ontycznego pęknięcia jednostki ludzkiej na skutek grzechu pierwotnego oraz nie wskazywał na fakt uwięzienia duszy w ciele, podczas gdy hiszpański mistyk podkreślał, iż „dusza cierpi, ponieważ połączona jest z ciałem w jednym podmiocie”²⁸. Św. Jan od Krzyża w strukturze ontycznej człowieka wyróżniał „trzy płaszczyzny; pierwszy poziom to sfera zmysłowa lub zwierzęca, siedlisko pożądań

²⁷ P.P. Ogórek, *Mistyka według Mertona*, Warszawa 1996, 121.

²⁸ Cyt. za L. Borriello, dz. cyt., 24.

zmysłowych, poprzez które człowiek jest prowadzony do przedmiotów znajdujących się poza nim. Druga płaszczyzna, pośrednia, jest miejscem władz duchowych, takich jak: intelekt, pamięć i wola, przez które człowiek wchodzi w kontakt ze światem świadomości. Trzecią płaszczyznę, najbardziej tajemniczą i głęboką, stanowi substancja duszy, centrum bycia, gdzie mają swoje źródło władze umysłowe człowieka, miejsce w którym Bóg komunikuje się duszy. Ta trzecia płaszczyzna jest tożsama z obrazem Boga, według Księgi Rodzaju, odcisniętym w człowieku²⁹.

Natomiast na podstawie lektury dzieł Pasierba nie można określić, czy w strukturze jednostki ludzkiej autor wyróżnia określone poziomy: zwierzęcy, władz duchowych oraz substancję duszy. Zgodność założeń autora *Skrzyżowania dróg* z antropologią mistyczną dotyczy, jak można sądzić, przede wszystkim dysproporcji między kondycją człowieka – istoty posiadającej wiele słabych stron a wielkością Boga, szybującego jak „orzeł w słońcu” oraz sposobów poznawania Stwórcy (na przykład przez miłość). Z kolei inne kwestie, dylematy związane z funkcjonowaniem i specyfiką człowieka, obecne w myśli Pasierba, mieszczą się raczej w arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji osoby, poszerzonej o pewne elementy nurtu sokratyczno-augustyńskiego (zwłaszcza o przeświadczenie, iż ludzkie doświadczenie, stanowiące swoistą jakość, jest nieredukowalne do doświadczenia rzeczywistości pozaludzkiej) niż w nurcie tradycji mistycznej. Nie można zapominać jednak o tym, że polski twórca, nie deprecjonując doczesności, podkreślał jednocześnie, iż zamykanie się tylko i wyłącznie w jej obrębie, niepodejmowanie prób jej przekroczenia, jest oznaką niepełności danej jednostki, pewnego braku. Wychodzenie poza codzienność, oczekiwanie na znaki transcendencji to, zdaniem Pasierba, wypełnianie tego ostatniego. W interpretacji Rudolfa Otto brak jawi się jako „negacja, która usuwa »tu i teraz«, aby mogło napłynąć coś głębszego”³⁰. Pasierb pragnął również, by „napłynęło coś głębszego” do egzystencji człowieka, ale nie kosztem zanegowania doczesności i wycofania się z niej. Bliższa od stanowiska

²⁹ Tamże, 24.

³⁰ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, 106.

autora *Świętości* była dlań raczej postawa przyjęta przez Cypriana Kamila Norwida. Ten ostatni, niezwykle ceniony i często przywoływany przez pelplińskiego poetę, w wierszu *Fortepian Szopena* stwierdził:

„O! Ty... Doskonale – wypełnienie,
 Jakikolwiek jest Twój i gdzie? ... znak... (...)
 Zawsze – zemści się na tobie... Brak!
 – Piętnem globu tego – niedostatek:
 Dopełnienie? ... go boli! ...
 On – rozpoczynać woli
 I woli wyrzucać przed się – zadatek!”³¹.

Wydaje się, że wypełnienie „braku” oznacza zarówno dla Norwida, jak i Pasierba wyjście z ram egzystencji potocznej na drogę autentycznego życia, uwzględniającego istnienie transcendencji³². Nie jest ucieczką przed samym sobą, nie skutkuje unicestwieniem podmiotowego „ja”. Aktywność duchowa – w przeświadczeniu obydwu poetów – odsłania w człowieku coraz to nowe obszary własnej osobowości, o których istnieniu dotąd nie wiedział. Wiele wskazuje na to, że spotkanie z *sacrum* to jeden z naczelných motywów myśli autora *Czasu otwartego*. Istotą zaś owego spotkania jest rozszerzenie świadomości, które, co warto podkreślić, dotyczy – w pierwszej kolejności – samego podmiotu, a następnie – również świata. „Kiedy – pisał Pasierb – Bóg przychodzi do człowieka, nie dzieje się to nigdy dla jakichś racji tajemnych; jeśli są tu jakieś tajemnice, to trwają one tylko do czasu, kiedy człowiek dojrzeje do ich zrozumienia. Dotyczy to całej ludzkości i każdej jednostki, tak dzieje się także w moim życiu. Bóg przychodzi, by nasze krucho »jestem« wzmocnić siłą swojego istnienia, by dodać blasku i ciepła naszemu życiu”³³.

³¹ C.K. Norwid, *Vade – mecum*, oprac. J. Fert, Wrocław 1990, 182.

³² Zdaniem K. Jaspersa, „egzystencję potoczną”, zanurzoną w codzienności oddzielają od „naznaczonej” transcendencją „egzystencji autentycznej” sytuacje graniczne: doświadczenia „wyrwywające” jednostkę ludzką z unormowanego, zwykłego porządku życia – miłość, cierpienie, śmierć.

³³ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., 61.

Bóg-światłość, źródło świętości i doskonałości udziela nieustannie, zdaniem Pasierba, swych przymiotów jednostce ludzkiej. W *Czasie otwartym* czytamy: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię i jak bardzo pragnę, żeby on już zapłonął!” (Łk 12,49). Chrystus nie był Prometeuszem. Prometeusz musiał wykraść ogień zazdrosnym o jego siłę bogom. Chrystus przyniósł na ziemię płomień, który zapowiadał był gorejący krzew Mojżesza, płomień, przez który Bóg chciał się zbliżyć do człowieka i opowiedzieć mu o swojej miłości³⁴. Przeświadczenie Pasierba o wielkiej, przekształcającej mocy Bożej miłości, zmieniającej osobę ludzką i świat, jest zbieżne z rozważaniami św. Jana od Krzyża. Hiszpański mistyk uważał, że dzięki sile owej miłości jest osiągniany tzw. efekt przezroczywości. „Im światło – stwierdza on – (...) napotyka [szklaną – P. K.] tafłę bardziej czystą i bardziej przezroczystą, tym więcej wówczas udziela jej naturalnego blasku, swych świetlanych promieni, swoich szczególnych właściwości. A gdy zastanie ją całkiem czystą i przejrzystą, wówczas udzieli jej się w tak wysokim stopniu, że owa tafla prześwietlona jaśnieje tym samym blaskiem co samo światło, (...) sama zdaje się być światłem³⁵. W myśli Pasierba Boże światło również wywołuje przejrzystość w pochłaniającym je człowieku, rozpala jego wnętrze, czyni i słowa. Przychodzący do jednostki ludzkiej Stwórca jest – w przeświadczeniu kapłana-poety – „płomieniem wśród nocy, światłem dla umysłów i ciepłem dla serc³⁶. Widoczna troska Pasierba o zaszczepione w człowieku światło wpisuje jego rozważania poświęcone tej materii w swoisty plan mistyczny. „Mistyczność” owego światła jest potwierdzona chociażby przez wrażliwość obdarzonej nim osoby na ciemność, mrok. „Tęsknota za światłem, potrzeba światła, budzi się w ciemności. Wtedy i tylko wtedy ma sens zapowiedź, że ono się pojawi, że zajaśnieje. (...) Doświadczenie nocy, doświadczenie ciemności, dopiero ono pozwala nam dostrzec wartość światła. Różne jest to doświadczenie. Istnieją ciemności zewnętrzne i ciemności duszy. Bywały one udziałem nawet wielkich świętych. Są chwile, kiedy

³⁴ Tamże, 65.

³⁵ Cyt. za K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990, 45.

³⁶ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., 66.

cały świat ciemniej nam w oczach, jak w agonii. (...) Jest to ciemność cierpienia fizycznego i duchowego. Ciemność choroby. Ciemność osamotnienia, osaczenia, beznadziejności. Ciemność klęski. Jest ciemność, która spada na człowieka jak nagły zmierzch, ciemność zadana człowiekowi, okrutna jak wydarcie oczu³⁷.

Motyw światła jawi się również jako element łączący kapłańską pewność i twórczą wyobraźnię Pasierba z nieortodoksyjnym mistycyzmem w wydaniu Juliusza Słowackiego. Poezja tego ostatniego w genezyjskim okresie jego twórczości skoncentrowała się w dużej mierze na literackim motywie białego światła, oznaczającego chęć dziękczynienia Stwórcy. Autor *Króla-Ducha* wyzyskał światło w celu przedstawienia poznania metafizycznego oraz iluminacji³⁸. Poeta-romantyk pisał ponadto o „rozswieceniu ziemi”, czyli przetworzeniu jej, transformacji przez Ducha. Idea ta koresponduje – przynajmniej w pewnym sensie – z żywionym przez Pasierba pragnieniem, by „świat coraz bardziej przesycały pierwiastkami Ducha tak, by dojrzywał poprzez czas do wieczności”. Wiele wskazuje na to, że obydwaj twórcy stali na stanowisku, iż „wieczność nie jest czymś, co zostanie dosztukowane po śmierci o naszego czasu, [lecz – P. K.] już jest, już się dzieje, już rozstrzyga³⁹”.

W myśli Pasierba pojawia się również dosyć wyraźnie zarysowana opozycja światła (bezpieczeństwa) i ciemności (strachu). „Ciemność (...) napęcza trwogą, wyolbrzymia niebezpieczeństwa, pomaga także złu. Tajne policje totalitarnych reżymów dokonują wtedy aresztowań, przesłuchań, dopuszczają się skrytobójstw, dość jednak pomyśleć o zbrodniach pospolitych, o zwykłych włamaniach, rabunkach i morderstwach.

³⁷ Tenże, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 243.

³⁸ M. Cieśla-Korytkowska, *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche, Novalis, Słowacki*, Kraków 1989, 99–100.

³⁹ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 28–29. Definicja „wieczności” może mieć m. in. następujący kształt: „W nauce mówi się dzisiaj o czwartym wymiarze przestrzennym (...). Ale to też ta sama ziemia i doczesność. Tymczasem tamten wymiar, wieczny, nie ma nic wspólnego z czasem i przestrzenią, jest ponad i poza nimi. »Między wami a nami zionie ogromna przepaść, tak, że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może ani stamtąd do nas się przedostać« (Łk 16, 26). A jednocześnie bliższy nam niż ściana mojego namiotu lub drzewo, których dotykam”. R. E. Rogowski, *Jak Jakub z Aniołem*, Wrocław 1996, 92.

(...) Chrystus został zdradzony i wydany nocą. (...) Trwoga nocna, *pavor nocturnus* znany był starożytnym, dla których noc była porą zjaw i straszdeł, porą magii. Noce niesamowite, noce lęku. Nikt nie opisał ich klimatu lepiej niż Rilke, gdy opowiadał o nocach, podczas których rosną umarłym włosy i śnią się rzeczy potworne. Dzień zawsze niesie z sobą jakąś pociechę, jest jakąś szansą ratunku, można znaleźć ludzi, pójść do nich. Nocą nie mamy przyjaciół i znajomych, (...) jest tylko nasz pokój, nasze mieszkanie, nasze myśli. (...) Zostawanie samemu, kiedy gaśnie światło. Światło oznaczające obecność tych, których kochamy, znanych przedmiotów, teraz potworniejących w mroku⁴⁰.

Pasierbowa opozycja światło-ciemność koresponduje z wymową niektórych wierszy Czesława Miłosza, zawartych w powstałym w roku 1943 cyklu *Świat. Poema naiwne*. W utworze *Trwoga* czytamy:

„Ojczy, gdzie jeste! Las ciemny, las dziki,
Od biegu zwierząt kołyszą się chaszczce,
Trującym ogniem buchają storczyki,
Pod nogą czają się wilcze przepaście.

Gdzie jeste, ojczy! Noc nie ma granicy,
Odtąd już zawsze ciemność będzie trwała (...)

Dokąd odszedłeś, ojczy, jak ci nie żal
Dzieci, w te głuche zabłąkanych knieje?”

Wołanie ogarniętych lękiem „dzieci” usłyszał „ojciec”.

„Tu jestem. Skądże ten lęk nierozumny?
Noc zaraz minie, dzień wszędzie niedługo.
Słyszycie: grają już pastusze surmy
I gwiazdy bledną nad różową smugą?”

Ścieżka – stwierdza Miłosz w wierszu *Odnalezienie* – jest prosta.
Jesteśmy na skraju.

⁴⁰ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., 63.

Tam w dole dzwonek w wiosce się odzywa.
Koguty światło na płotach witają
I dymi ziemia, bujna i szczęśliwa.

Tu jeszcze ciemno. Jak rzeka w powodzi
Mgła czarne kępy borówek otula.
Ale już w wodę świt na szczudłach wchodzi
I dzwoniąc toczy się słoneczna kula”.

Lęk, paraliżujący jednostkę ludzką, zostaje u Miłosza pokonany dzięki bliskiej obecności ojca oraz zwiastującego nadzieję pięknego wschodu Słońca. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment jego utworu, zatytułowanego *Słońce*:

„Barwy ze słońca są. A ono nie ma
Żadnej osobnej barwy, bo ma wszystkie.
I cała ziemia jest niby poemat,
A słońce nad nią przedstawia artystę”⁴¹.

4. REFLEKSJE ANTROPOLOGICZNE PASIERBA I IWASZKIEWICZA

Zarówno poświęcone światłu i ciemności rozważania Pasierba, jak i wpisujące się w tę problematykę niektóre wiersze Miłosza pozostają w kręgu inspiracji tomistycznej. Inaczej rzecz się przedstawia chociażby w odniesieniu do refleksji antropologicznych Jarosława Iwaszkiewicza. Nawet jeśli swoistym tłem dla tych ostatnich czasami są: „noc pełna strachu” oraz „czarny świat”⁴², to swoistym antidotum na ów stan ducha nie jest zwrot w stronę Boga i ludzi, lecz raczej obserwacja i kontemplacja natury. Życie przyrody objawia nie tylko ciąg narodzin i śmierci, ale również „ideę regeneracji, wiecznej młodości,

⁴¹ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 1, Kraków 1987, 126–127.

⁴² J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 2, Warszawa 1977, 402.

zdrowia, nieśmiertelności⁴³. Uwzględniając to, można skonstatować, iż istnienie posiada wymiar indywidualny oraz ogólny. Istnienie jednostkowe charakteryzuje się przemijającymi cechami szczególnymi, a także – dzięki możliwości przekazywania genów, fenomenowi dziedziczenia – swoistym zarodkiem czasowej nieskończoności. Określa je greckie pojęcie *bios*. Z kolei grecka formuła *zoe* określa istnienie nieograniczone czasem – w tym przypadku przełamane zostają granice indywidualnej, śmiertelnej istoty⁴⁴. Karl Kerényi dodaje, iż życie rozumiane jako trwanie (*zoe*) znajduje się w każdym organizmie w formie zarodka, a doświadczająca go jednostka odbiera egzystencję jako pozbawioną właściwości. „Gdy odczuwamy zagrożenie życia to nieusuwalnej sprzeczności między życiem a śmiercią doświadczamy w lęku, przerażeniu, strachu. Można doświadczać ścieśnienia życia jako *bios* a jako *zoe* doświadczać jego wątłości, a nawet pragnienia, by przestać istnieć. Człowiek bądź chciałby nie doświadczać swego *bios*, danego mu ze wszelkimi swoistymi dlań właściwościami, bądź bytować w ogóle bez doświadczeń. (...) *Zoe* nie dopuszcza doświadczenia własnego unicestwienia; doznaje się jej jako nie mającej kresu, jako życia nieskończonego. W tym punkcie *zoe* różni się od wszelkich innych doświadczeń zachodzących w *bios*, życiu skończonym⁴⁵”.

Iwaskiewicz-twórca jest zainteresowany przemianą *bios* w *zoe*, porzuceniem indywidualnej ludzkiej formy i „wstąpieniem” w istnienie. Odwraca się on, jak się wydaje, od pojęcia o życiu i pięknie ukierunkowanego na Boga i sferę transcendencji oraz od kultury postrzeganej jako siła zdolna kształtować tak człowieka, jak i naturę. Bliższa jest mu raczej egzystencja w symbiozie z tą ostatnią i – w konsekwencji – zgoda poprzez analogię do losu elementów przyrody na nieuchronne. Poeta pisze obrazowo:

„Pod wierzbami wodą pachnie

⁴³ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatariewicz, oprac. M. Czerwiński, Warszawa 1993, 151.

⁴⁴ K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, 13.

⁴⁵ Tamże, 19.

gniją liście gnije kwiat
ale leżeć mi niestrasznie
bo ja jestem liściom brat⁷⁴⁶.

Człowiek, brat liści, będący kimś, kto współodczuwa z wierzbami, doświadcza – w przeświadczeniu Iwaszkiewicza – spotęgowanego istnienia. Łączy się w braterstwie z zanurzonymi w wodzie istnieniami, staje się członkiem wielkiej rodziny przyrody. Przestaje odczuwać różne lęki, nie boi się już śmierci. Nie traci bliskich, lecz zyskuje coraz więcej braci, siostr, matek... Straszna tajemnica kresu istnienia zostaje nacechowana pozytywnie, przyjmując postać przemienionego istnienia. Iwaszkiewicz podzieliłby, jak można sądzić, pogląd Mircea Eliadego, iż śmierć to tylko „inna modalność istnienia ludzkiego”, a zgłębienie istoty życia jest równoznaczne ze znalezieniem klucza do „sposobów bycia” kosmosu⁴⁷. Innymi słowy: wystarczy spojrzeć przez okno, by znaleźć odpowiedź na pytania dotyczące specyfiki egzystencji.

„Wystarczy – podkreśla Iwaszkiewicz – spojrzeć na
olbrzymie drzewo
I wyobraźnią soki jego śledzić,
Wieczną wędrowkę z korzeni do szczytu
I wieczny obieg z szczytu do korzeni”⁷⁴⁸.

Krążenie soków życiowych drzewa to swoista namiastka procesów zachodzących w naturze. Procesy te mają charakter niepowstrzymany, wszechogarniający i – co warto podkreślić – wykraczają często poza zdolność akceptacji intelektualnej. W prawach natury ukryta jest mądrość niedostępna dla jednostkowego życia, zamknięta przed nim. Uosobieniem i jednocześnie najlepszym interpretatorem owej mądrości jest, zdaniem Iwaszkiewicza, bóg wegetacji Dionizos. Ten ostatni przeto, kiedy

⁴⁶ J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 2, dz. cyt., 524.

⁴⁷ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejsów*, dz. cyt., 150.

⁴⁸ J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 2, dz. cyt., 402.

„przyjdzie święty,
 Ramieniem ogarnie,
 Wszystkie wy tłumaczy
 Przebyte męczarnie.

Bo sens nie w szarpaniu
 Ani jest w radości,
 Ale w cierpliwości
 I w wielkim czekaniu⁴⁹.

Na co się – w przeświadczeniu poety – czeka? Na biologiczne zniszczenie ciała oraz, a może nawet przede wszystkim, na to, co przekracza w ludzkim istnieniu wymiar biologiczny. Iwaszkiewicz, poszukując możliwości utrwalenia indywiduum, czynił to zawsze w obrębie naturalnych procesów przyrody. Pragnął, by owo utrwalenie dokonało się na ziemi, w sferze „tu i teraz”, a nie w metafizycznej przestrzeni nieba. „Niech – podkreślał poeta – nie kładą mnie do dołu/ niech mnie na grobli posadzą”⁵⁰. W dwuwiersie tym zawarta jest prośba o złożenie nietrwałej ludzkiej struktury ponad ziemią, w „chaszczu wierzb”, a więc – między gałęziami drzew. Lokalizacja ta została wybrana nie bez powodu. Życie człowieka i los drzewa są bowiem, zdaniem Iwaszkiewicza, ściśle ze sobą związane. „Architektura” gałęzi i korzeni drzewa przypomina kręte nierzadko drogi ludzkiej egzystencji. Zarówno człowieka, jak i drzewo spotyka czas schyłku, starzenie się i obumieranie⁵¹.

W wielu kulturach świata drzewo, największa roślina na ziemi, było przedmiotem kultu, wyobrażało istoty boskie, stanowiło oś świata, jawiło się jako symbol połączenia podziemnych sił chthonicznych z niebiańskimi sferami kosmicznymi i życiem ziemskim oraz uosobienie żywotności⁵². Wierzo w uczestnictwo społeczności ludzkich w życiu drzewa – stąd określona specyfika rytuałów pogrzebowych oraz

⁴⁹ Tenże, *Wiersze*, t. 1, Warszawa 1977, 416.

⁵⁰ Tenże, *Wiersze*, t. 2, dz. cyt., 295.

⁵¹ Zob. A. Turczyński, *Ząb mądrości. Iwaszkiewiczowskie miejsca, znaki i symbole*, Koszalin 2001, 11.

⁵² W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, 72–73.

zwyczaj sadzenia drzewa z okazji narodzin dziecka⁵³. Drzewo to ponadto – z punktu widzenia jednostki ludzkiej – symbol długowieczności i potęgi. Stąd też zapewne Iwazskiewicz pragnienie upodobnienia się doń, czy też – ściślej rzecz ujmując – do jego cząstki. Poeta podkreślał: „mnie także, gdy pójdę pod ziemię cmentarną,/ W wysokie drzewo wzniesie, w niski korzeń zmieni”⁵⁴. „Wzniesie” go w drzewo, „zmieni” w niski korzeń swoista moc natury. W tej ostatniej odnaleźć można jednak nie tylko przejawy potęgi, lecz również oznaki słabości, smutku i samotności, nieobce i człowiekowi. Los jednostki ludzkiej i drzewa łączy, wbrew pozorom, znacznie więcej niż dzieli. W jednym z utworów Iwazskiewicz czytamy:

„Nie wrócili przyjaciele
Nie odrosły witki

jak mało zostało
ludzi wokoło
i gałązek na wierzbie

którą wiatr bezlitosny
tak szarpie”⁵⁵.

„Mało (...) gałązek na wierzbie” jest tym, co pozostało po wpisanych w cykl pór roku przemianach. Podobnie jest z człowiekiem w jesieni życia: jedynie z garstką osób wokoło można rozpamiętywać drogi minionych, życiowych podróży. Fakt zwrócenia przez poetę uwagi na wierzbę uosabiającą człowieczy los nie jest przypadkowy. Wierzba traci życie, ale jednocześnie szybko je odzyskuje. Ucięte gałązki odrastają, zakwitają, pojawiają się młode listki. Z tego względu wierzba może być postrzegana jako symbol sił wegetatywnego, permanentnego

⁵³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, 300–301; R. Vulcănescu, *Kolumna niebios*, tłum. D. Bieñkowska, Z. Stolarek, Warszawa 1979, 46–48.

⁵⁴ J. Iwazskiewicz, *Wiersze*, t. 1, dz. cyt., 343.

⁵⁵ Tenże, *Wiersze*, t. 2, dz. cyt., 530.

odrodzenia. Warto dodać, że Iwaszkiewicz, analizując pejzaż wierzbowy, nie skupił się na sferze korony drzewa i znajdującego się pod nią nieba, lecz ziemi i korzeni. Człowiek może – w przeświadczeniu poety – ukoić dręczące go lęki, doznania o charakterze egzystencjalnym w wierzbowym „objęciu”, dzięki kontaktowi z ziemską materią drzewa:

„I położy między witki
gołe usta gołe ręce
nagi bóg i nagie drzewo
nagich wierzb ciało dziewczęce”⁵⁶.

Niemalże miłosny uścisk jednostki ludzkiej i drzewa zaowocuje pozytywnymi następstwami. Wierzyby zamiast „skóry drzewa” otrzymają „ciało dziewczęce”, natomiast człowiek porzuci swoje ułomności, stając się „nagim bogiem”. Tego rodzaju pogląd poety odsyła nas – przynajmniej w pewnym stopniu – do jego sposobu rozumienia i postrzegania śmierci. Kres istnienia był dla Iwaszkiewicza równoznaczny, jak można sądzić, ze ściślejszym niż przedtem zespoleniem się z naturą – źródłem uniwersalnego życia. O takim związku śmierci człowieka z przyrodą Mircea Eliade pisał: „Śmierć jest tylko zmianą sposobu bytowania, ponownym scaleniem (reintegracją) z uniwersalną macierzą. (...) Zmarły człekokształtny (antropomorficzny) staje się drzewokształtny (dendromorficzny)”⁵⁷. W wyniku – dodajmy – zmiany formy.

O ile wierzba jawiła się Iwaszkiewiczowi jako drzewo „ludzkie”, o tyle sosnę postrzega on w kategoriach piękna. Sosna to, zdaniem twórcy, drzewo wspaniałe, opierające się wiatrom, kapryśnym pogodom, będące uosobieniem walki z przeciwnościami losu⁵⁸. Zwracał się do niej, podobnie jak Leopold Staff⁵⁹, „siostrzo sosno”. Zwrot ten jest obecny w wierszu Iwaszkiewicza *Urania*:

⁵⁶ Tamże, 526.

⁵⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., 298.

⁵⁸ W kulturach Wschodu szczególną czcią otaczano sosny – drzewa wiecznie zielone, posiadające niepsującą się żywicę.

H. Biedermann, *Leksykon symboli*, tłum. J. Rubinowicz, Warszawa 2001, 345.

⁵⁹ Zob. L. Staff, *Poezje zebrane*, t. 1, Warszawa 1967, 301–308.

„Siostró, wzywam ciebie (...)
Abyś wytrwała w progu mego domu
I strzegła kwiatu owocu i pszczoły
I serc co tutaj gasną po kryjomu”⁶⁰.

Urania poeta nazywał jedną z wysokich, przeszło dwustuletnich sosen, rosnących w otoczeniu swego domu, w Stawisku. Kiedy została ścięta⁶¹, aby można było usytuować podjazd przed budynek mieszkalny, Iwaszkiewicz był niepokieszony. „Nie pogodził się z unicestwieniem Uranii. Była to w końcu Muza kosmogonii. Niebo, zarówno dzienne, jak i nocne, (...) musiało mu stale przypominać o tym grzechu. Zresztą dom nie powinien był utracić swego kosmicznego patrona”⁶². Nazwę „Urania” nadano przeto innej, równie okazałej, sośnie. I do Uranii właśnie poeta zwracał się w swoistej, panteistycznej modlitwie. Owa sosna ze Stawiska stała się dlań symbolem nieśmiertelności, wiecznego życia, łączniczką antynomii: nicości i istnienia przyrody, kresu istnienia i odrodzenia, ciszy i namiętności. Stała na straży „Wielkiej Całości”, złożonej „z dwóch hemisfer (...): Bytu, który nieustannie trwa, i (...) Nicości, która wygląda jakby na Niebyt podtrzymujący trwanie Bytu”. Patronowała „ciągłemu trwaniu Bytu i ciągłemu unicestwianiu skończonych pojedynczych form”⁶³.

Iwaszkiewicz, przedstawiając poetycki obraz bliskiego kontaktu człowieka z drzewem, wyraża własną myśl związaną z przemianą istnienia, z przekroczeniem określonej granicy. Ciało jednostki ludzkiej przytulającej się do sosny przejmuje chłód kory i – co za tym idzie – wkracza w inny wymiar – wymiar nocy. „I świat – podkreśla poeta – się odnajduje – w miarę jak świat znika”⁶⁴. Człowiek staje się częścią natury, a wszystkie podmioty znajdujące się w wyznaczonym przez przyrodę obrębie – jego bliskimi. Kora sosny – wyznał Iwaszkiewicz

⁶⁰ J. Iwaszkiewicz, *Muzyka wieczorem*, Warszawa 1980, 5.

⁶¹ Zob. tenże, *Opowiadania*, t. 6, Warszawa 1980, 284.

⁶² R. Przybylski, *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Warszawa 2002, 92.

⁶³ Tamże, 107.

⁶⁴ J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 1, dz. cyt., s. 338.

– „jest jak skóra słonia, chropowata, gruba i serdeczna w dotknięciu”⁶⁵. Przechodząc zaś nadchodzący kres własnego życia, poeta skierował do tego właśnie drzewa specyficzną prośbę:

„Weźmij mnie w swoje grzywy, ty szalona
Wyszarp mi ręce co już nie wyrosną
Pogrzeb mnie, ratuj, daj swoje korony,
Bym także był Uranią, nicością i sosną”⁶⁶.

Apel Iwaszkiewicza, niezwykle dramatyczny, skierowany jest ku sferze sił natury, które po jego śmierci fizycznej mają pomóc mu wkroczyć w inną modalność egzystencji i obdarować chociaż częścią swej odrodzeńczej mocy, wiecznego witalizmu. Ów witalizm miał isticie dionizyjskie oblicze. Dionizos był bowiem nie tylko bogiem wina i patronem winorośli. Roztaczał również opiekę nad drzewami, a drzewem w sposób szczególnie mu poświęconym była... sosna⁶⁷. Ta ostatnia jako znak dionizyjski zyskuje zintensyfikowaną symbolikę, kiedy znajduje się w symbiozie z bluszczem oraz dzikim winem. Rytm vegetacyjny bluszczu ma swoją specyfikę: najpierw pojawiają się cieniste pędy, czyli opatrzone płatkowymi liśćmi wąsy, następnie wyrastają prosto pędy świetliste i wtedy bluszcz zakwita, wydając owoce, zachowując – nawet pod śniegiem – zieleń liści⁶⁸. Osobie, która – jak Iwaszkiewicz – znajdowała się pod urokiem natury – wieczna zieleń bluszczu dawała niewątpliwie pociechę, przynosiła spokój, utwierdzała w przeświadczeniu o ludzkiej nieśmiertelności. Poeta patrzył na ową zieleń jak na znak przyrody o zakrytych właściwościach bytu, znak umożliwiający zrozumienie własnego istnienia. Dotykając dionizyjskiej sosny, głaszcząc ją po korze, miał świadomość faktu nieuchronnej śmierci fizycznej

⁶⁵ Tenże, *Opowiadania*, t. 6, dz. cyt., 284.

⁶⁶ Tenże, *Muzyka wieczorem*, dz. cyt., 5.

⁶⁷ P. Mitzner, *Na progu. Doświadczenia religijne w tekstach Jarosława Iwaszkiewicza*, Warszawa 2003, 195; J.G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, t. 2, Warszawa 1971, 90.

⁶⁸ K. Kerényi, dz. cyt., 67–68.

i jednocześnie dawał wyraz pragnieniu wejścia poprzez swoistą ekstazę unicestwienia w sferę nowego, wiecznego życia.

Warto w tym miejscu podkreślić, że drzewo jest również jednym z najbardziej spójnych i konsekwentnie występujących motywów w myśli Pasierba. W jednym z jego wierszy czytamy:

„Naprawdę jesteście drzewami
i rację miał uzdrowiony w ewangelii ślepiec
gdy opisywał ludzi jak drzewa chodzące”⁶⁹.

Z kolei w utworze *wieś* poeta stwierdził:

„tu żyje się wśród drzew
jest ich o jedno za dużo
jak w raju

o poranku
promień słońca
wśród młodych liści
długo szuka drogi
do serca

Adam i Ewa jeszcze nie przybyli”⁷⁰.

Refleksja poety dotycząca podobieństwa jednostki ludzkiej i drzewa dotyka, jak się wydaje, dwóch zasadniczych problemów: rozwoju indywidualnego „ja” oraz wspólnego, duchowego podłoża. Dokonujący się wysiłek czy też nawet proces „szukania drogi do serca” jawi się jako czynność komplementarna względem odkrywania związków z duchowym *universum*. Świadomość uczestnictwa we wspólnym dziedzictwie, w czasoprzestrzeni przypominającej raj, pomaga człowiekowi określić własną tożsamość oraz trafnie scharakteryzować świat zewnętrzny.

⁶⁹ J.S. Pasierb, *Liturgia serca*, wybór, wstęp i oprac. J. Sochoń, Warszawa 2002, 391.

⁷⁰ Tamże, 421.

W motyw drzewa Pasierb wpisał swoiste metafizyczne niedomknięcie ludzkiego bytu i jego dążenie do tego, by zostać uzdrowionym. I nie chodzi tutaj tylko o uzdrowienie na ciele, lecz również – a może nawet przede wszystkim – o uleczenie chorej duszy i tym samym otwarcie się – w pełni – na wartości absolutne. W utworze *sadzawka* czytamy:

„sadzawka przy fontannie Marii Medycejskiej
sadzawka filozoficzna
tu widać że korzenie drzew
tkwią naprawdę w niebie
że one jak my rosną w dół (...)

granica dwóch światów
jest ciemnym zwierciadłem
dzieli nas tylko pływające liście
pomiędzy niebem a ziemią wiszące
które niedawno umarły”⁷¹.

Charakterystyczne dla Pasierba spoglądanie w niebo z poziomu „pływających liści” jest ekwiwalentem widzenia głębokiego, wnoszącego określone treści mistyczne. Patrzenie przez „ciemne zwierciadło” jest gwarantem powstania prawdziwego obrazu. „Rośnięcie w dół” to ciążenie ku niewidzialnemu centrum, w obrębie którego sytuuje się prawda o wszelkim istnieniu. Porównanie ludzi do drzew świadczy o pragnieniu uwypuklenia przez poetę naszej łączności ze światem natury – zamknięci między niebem a ziemią stanowimy jej cząstkę. Jest dowodem na to, że Pasierb opowiadał się za współdziałaniem, a nie współzawodnictwem człowieka z przyrodą. Jest to bowiem – w jego przeświadczeniu – uwarunkowane wyrastaniem obydwu podmiotów z jednego, „korzeniowego” systemu, „tkwiącego naprawdę w niebie”. System ów zapewnia roślinom idealną komunikację – „w kropli żywicy – podkreśla Pasierb – szczęście zamknięte”⁷². Na płaszczyźnie semantycznej owa „kropla żywicy” może być symbolem powziętego

⁷¹ Tamże, 100.

⁷² Tamże, 97.

przez Stwórcę zamiaru, by człowiek w pełni realizował się w swoim życiu, łącząc dążenia wertykalne z wymiarem horyzontalnym.

Pasierb przytoczył w *Mieście na górze* niezwykle charakterystyczną w kontekście powyższych rozważań wypowiedź pisarza i publicysty Jerzego Zawieyskiego: „Drzewa nie istnieją osobno ani samotnie. Tym, co je łączy, to korzenie”⁷³, by w dalszych rozważaniach opowiedzieć się za swoistą „afirmacją korzeni, które tkwią we wspólnej dla wszystkich glebie”⁷⁴. Stwierdzenie to może świadczyć o ewolucji Pasierbowego motywu drzewa od treści mistycznych do znaczeń antropologicznych i społecznych. Motyw ten staje się ogniwem scalającym metafizyczne otwarcie jednostki ludzkiej na świat zewnętrzny. Warto w tym miejscu również wskazać na komplementarność, wzajemne dopełnianie się wyobraźni Pasierba-poety i rozważań Pasierba-myśliciela.

Wiele wskazuje na to, że poetycka wyobraźnia autora *Liturgii serca* wyróżniała w obrębie świata przestrzeń światła i przestrzeń liścia. Po stronie światła sytuował on zazwyczaj dzień, ciszę, żar, a po stronie liścia – zielen. Między jedną a drugą jakością przebiegało ciepło Słońca, wiatr, woda. Trzy ostatnie elementy umożliwiały liściowi wzrost, warunkowały jego życie. Gdyby zależność między Słońcem a liściem odniosło się do związku między Bogiem i człowiekiem, wspomniane światło znalazłoby się w sferze Bożej, zaś liść – ludzkiej. Wiele wskazuje na to, że tak zinterpretowana, swoista historia słońca i liści, zawarta w wybranych wierszach Pasierba, jest również opisem sukcesywnego przechodzenia człowieka w obręb Stwórcy. Nasycony zielenią krajobraz poeta porównał do sytuacji egzystencjalnej jednostki ludzkiej, szukającej swego „krzyża”, a więc innego, pozaziemskiego życia. W utworze *znalezienie krzyża* czytamy:

„Stąd w tym krajobrazie tyle zieleni
świeżej i ostrej
wodospady palm
turkusowe płomienie cyprysów

⁷³ Tenże, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, 136. Zob. także J. Zawieyski, *Korzenie*, Warszawa 1969.

⁷⁴ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., 137.

– ponieważ odnaleziono nadzieję:
 to co zabiło ożywia
 – czy odnalazłeś swój krzyż?
 – nie wstydź się go podnieść wysoko
 już świeci prześwieca zielono
 drzewo na którym umrzesz⁷⁵.

W oparciu o „drzewo krzyża” realizuje się – w przeświadczeniu Pasierba – dążenie człowieka-drzewa i człowieka-liścia do zanurzenia się w glebie, jaką jest obecność Jezusa Chrystusa w jego ciele mistycznym – we wspólnocie Kościoła. „Zgodnie z tezą o organicznym powiązaniu Chrystusa z każdym człowiekiem, Kościół jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy w jakiś sposób stanowią ją z samym Chrystusem (RH 21). Znamienne jest podkreślenie aktywnej roli każdego chrześcijanina w Kościele, który z wezwanego przez Boga Ludu Bożego przekształca się w mistyczny Organizm Chrystusa⁷⁶.”

Od wiszącego na krzyżu Chrystusa zdaje się pochodzić swoista zachęta skierowana do podmiotu lirycznego w jednym z wierszy Pasierba, zachęta, by nie bać się śmierci, by pokonać lęk przed nią:

„ze wszystkiego w życiu
 może najbardziej się boisz
 chwil ostatnich

że zabraknie ci Nikodema
 albo Józefa z Arymatei
 i nie będzie miał kto
 zdjąć ciebie z krzyża

ale może wtedy
 nie będziesz potrzebował ludzi
 i tak zajętych własnym umieraniem

⁷⁵ Tenże, *Liturgia serca*, dz. cyt., 256.

⁷⁶ J. Krucina, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wrocław 1994, 124.

może oderwie ciebie od drzewa
i z rąk powyjmuje gwoździe
Ktoś inny
naprawdę żywy⁷⁷.

Drzewo w tym przypadku jest synonimem krzyża. Wiele wskazuje na to, że w powyższym wierszu poeta odwołuje się również do Ewangelii św. Jana i zawartej w niej wypowiedzi Chrystusa: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec jest tym, który [go – P. K.] uprawia. Każdą latorośl, która we Mnie nie przynosi owocu, odcina a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy. (...) Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – jeśli nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie. Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić. Ten, kto we Mnie nie trwa, zostanie wyrzucony jak winna latorośl i uschnie. I zbiera się ją, i wrzuca do ognia, i płonie” (J 15,1–5). Przytoczony utwór nawiązuje do tego obrazu. Gdy człowiek uświadamia sobie własne, organiczne połączenie z krzyżem – zwraca uwagę Pasierb – przeżywa swoistą wewnętrzną przemianę: zostaje wyzwolony z samotności, z lęku przed unicestwieniem na zawsze oraz jest mu dane doświadczyć osobowej unifikacji. Ta ostatnia odpowiada, jak można sądzić, mistycznemu zjednoczeniu z Absolutem. Jednostka ludzka uspokaja się, zgadza się – z chwilą, kiedy Zbawca z jej „rąk powyjmował gwoździe” – na bycie „zagarniętą” i odczuwa harmonię z realnym światem, „przez zgiełk i brzydotę ulicy słysząc źródło i świerszcza⁷⁸”.

Myśl Pasierba harmonizuje z rozważaniami psychologa Carla Albrechta, odnoszącymi się do zjawiska doświadczenia mistycznego. Niemiecki uczyony wyszedł z założenia, iż na pojęcie mistyki w węższym rozumieniu składają się dwa czynniki: świadomość zatopienia się

⁷⁷ J.S. Pasierb, *Liturgia serca*, dz. cyt., 441. Por. refleksje R. Przybylskiego na temat Pasierbowego tragizmu wiary: R. Przybylski, *Poezja wiary tragicznej*, w: J.S. Pasierb, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1988, 377–389.

⁷⁸ J.S. Pasierb, *Koziorożec*, Pelplin 2007, 69.

i rozległość. Mistyka to zatem pojawienie się rozległości w świadomości zatopienia. Tkwiąca u podstaw tego ostatniego antropologiczna forma struktury jawi się jako „bycie-w-sobie”. Jednakże owo „bycie-w-sobie” należy, zdaniem Albrechta, rozumieć jako sposób „bycia-w tym-świecie”. Obydwie struktury: „bycie-w-sobie” i „bycie-w-tym-świecie” zra- stają się, współtworząc „stan otwartości”, stan oddający zarówno istotę mistycznej egzystencji, jak i istnienia w ramach „tu i teraz”⁷⁹.

„Bycie-w tym-świecie”, za którym opowiadał się również Pasierb, jest ponadto równoznaczne z koniecznością opowiedzenia się po stronie określonej koncepcji wolności. Kiedy „odrywa” człowieka „od drzewa (...) ktoś (...) naprawdę żywy”, ów – jak podkreśla poeta – „wtedy nie (...) potrzebuje ludzi”. Stwierdzenie to nie jest wpisaniem się w funk- cjonującą w egzystencjalizmie wolność absolutną, gdzie wskazuje się, iż nie istnieje żadne obiektywne uzasadnienie podejmowanych przez jednostkę ludzką nieskrępowanych wyborów etycznych, a każda relacja z innym uprzedmiotawia ową jednostkę⁸⁰. Pasierb podkreślał, że jedynie w obliczu drzewa-krzyża dokonuje się nadanie sensu ludzkiemu istnie- niu, a wraz z nim zostaje naznaczona sensem cała rzeczywistość. „Krzyż jest znakiem, którego nie można zastąpić, bo jest w nim wszystko: męka i chwała, cierpienie i zwycięstwo, wyzwanie i wezwanie, (...) nie można sobie wyobrazić ani Chrystusa, ani chrystianizmu bez krzyża, tak jak nie ma bez niego życia chrześcijańskiego. Przy chrzcie zostajemy nim naznaczeni, bo zaczyna się »współkrzyżowanie z Chrystusem na- szego starego człowieka«, (...) krzyż znajduje się na naszym grobie”⁸¹. Pasierbowi-kapłanowi i zarazem artyście niezwykle bliski był „kru- cyfiks mistyczny, [gdzie – P. K.] krzyż stał się ulistnionym, zielonym drzewem dźwigającym owoc żywota: ciało Jezusa”⁸².

Autor *Skrzyżowania dróg* swoistą wędrówkę w kierunku korzeni drzewa-krzyża wiązał również z dziejami narodu polskiego. Wędrówka

⁷⁹ C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Mainz 1976; tenże, *Das mystische Erkennen, Gnoseologische und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Bremen 1958.

⁸⁰ Zob. m.in. J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007.

⁸¹ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 156.

⁸² Tamże, 158.

ta jest wówczas zstępowaniem do takich pokładów przeszłości, które mogą także frapować, oddziaływać na życie współczesnych Polaków. Ci ostatni, odkrywając własną, organiczną łączność z dziejami ojczystego kraju, zaczynają lepiej rozumieć samych siebie. Określenie własnej tożsamości dokonuje się bowiem – w przeświadczeniu Pasierba – w ściślejszej łączności ze światem przodków. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment wiersza *Polacy w Rzymie w XIX wieku*:

„podnosili Polskę bezkrwistą jak hostia
a świat jak zwykle odwracał w bok głowę
kiedy milkły armaty i powiędły róże
pielgrzymowali nasi
z nie zagojoną raną jak z ojczyzną (...)
nieśli Polskę do Rzymu
by ją węzłem gordyjskim powiązać z Kościołem
być w nim obecnym znaczyło nie zginąć
od bram piekielnych przeto przybywali”⁸³.

Pasierb nie postrzegał losów Polaków jedynie jako wypadkowej określonych procesów historycznych i działań europejskich decydentów. Przyznawał im prawo do samodzielności oraz pełnej odpowiedzialności za ojczyznę i za wartości chrześcijańskie. Przypisując swoim żyjącym w przeszłości rodakom przymiot „nie zagojonej rany”, wskazał tym samym na perspektywy procesu otwierania ich samotności, tak w wymiarze indywidualnym, jak i szerszym – narodowym. Przyjęcie i akceptacja owej „rany” umożliwia, zdaniem poety, duchową łączność narodu polskiego z Kościołem i zwrot w stronę Osobowej Transcendencji. Mimo iż Polacy w XIX wieku zostali boleśnie doświadczeni przez historię, zdołali odejść od jej „bram piekielnych” i „nie zginęli”. „Podnosili” wówczas nieustannie umarłą Polskę, która, chociaż nieobecna na mapach Europy, ożywała, zmartwychwstawała, zmartwychwstawała łącząc się z krzyżem. „Krzyża jako znaku męki bał się [Stanisław – P. K.] Wyspiański, ale chcąc, by Bóg zachował go »od męki Krzyża«, »znaczył na sobie krzyż«. (...) Dla [Cypriana Kamila – P. K.] Norwida

⁸³ Tenże, *Koziorożec*, dz. cyt., 37.

[krzyż – P. K.] stał się (...) bramą, (Pan Jezus zresztą wprost mówił o sobie, że jest bramą, bramą owczarni), ale najgłębiej sięgnął [Juliusz – P. K.] Słowacki, zastanawiając się nad obecnością krzyża w dziejach naszego narodu:

„I Polski Ty, o Boże, nie odepniesz z krzyża,
Aż będziesz widział, że się jako trup nie zwali”⁸⁴.

Pasierb, rozpatrując XIX-wieczną historię Polski w kontekście cyklu: „umrzeć–zmartwychwstać” zbliżał się – przynajmniej w pewnym sensie – do młodopolskiej tradycji dramatów Wyspiańskiego, zwłaszcza *Nocy Listopadowej*. Występujący w tej ostatniej obraz pożegnania Kory i Demeter odnosi się do wzajemnych relacji życia i śmierci, może być interpretowany m.in. jako znak zmartwychwstania⁸⁵. Częściowe obumieranie drzewa („czarne drzewo/ w słońcu/ jest nocą/ kilka liści/ świeci jak/ nieznana konstelacja”⁸⁶) obrazuje – w przeświadczeniu peplińskiego poety – również określone prawidła historii – przemijanie pokoleń. Niezależnie jednak od tego, jakie pokolenie znajduje się na scenie życia, transcendentálny wymiar krzyżowego drzewa ma walor wiecznej trwałości, nieprzemijalności. „Krzyż (...) jest (...) rusztowaniem podtrzymującym wznoszoną budowlę. Odczuwamy jego twardość i nieustępliwość, jak rosnące drzewko odczuwa bliskość pala, do którego jest przywiązane. (...) Paradoks krzyża polega na tym, że to, co miało zabić, daje życie. (...) Krzyż to nie tylko ogólnoludzka, uniwersalna lekcja rozumienia ludzkiego losu, ciągłego przechodzenia przez śmierć do życia, ale i nauka praktyczna: że człowiek nie jest skazany na pełzanie, że może coś zrobić nawet z ciemnej rudy swojego cierpienia”⁸⁷.

Zastąpienie krzyża innymi „wartościami”, odejście od związanej z nim duchowości oznacza utratę podstawowego zwornika zarówno

⁸⁴ Tenże, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 157–158.

⁸⁵ S. Wyspiański, *Warszawianka, Leleweł, Noc Listopadowa*, oprac. J. Nowakowski, Wrocław 1967, XC–XCI.

⁸⁶ J.S. Pasierb, *Liturgia serca*, dz. cyt., 329.

⁸⁷ Tenże, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 158.

egzystencji jednostki, jak i życia większych zbiorowości. W wierszu *tors* czytamy następujące słowa:

„pień ciała
 pozbawiony korzeni i konarów rąk
 nie uwieńczony czołem jak koroną
 mięśnie jak słoje opisują piersi
 są tylko usta
 zamknięte”⁸⁸.

Człowiek, pozbawiony „korzeni” i „konarów”, a więc tego, co życiodajne, nie zdoła wejść w przestrzeń Absolutu. Mając „zamknięte usta”, nie nawiąże dialogu z drugim „ja” i – w efekcie – nie dozna substancjalnego przeistoczenia. Ewolucja jednostkowej świadomości, prowadząca do przyjęcia Boskiego punktu widzenia w odniesieniu do spraw i rzeczy nie może – w przeświadczeniu Pasierba – przebiegać w oderwaniu od tajemnicy krzyża, niepodlegającej racjonalnemu poznaniu. Zjednoczenie z Chrystusem i z ludźmi dokonuje się w następcie wejścia w przestrzeń, w obrębie której ludzki umysł spotyka się z rzeczywistością Stwórcy. Uwypukla to obraz schodzenia po schodach w dół.

„Świat – podkreśla Pasierb – to schody po których
 biegniemy
 zdyszani
 woląłem sądzić że jest zboczem wzgórza
 z chudym polem i łąką i lasem bukowym
 schylonym ku jezioru purpurową pręgą (...)
 świat jest jak schody
 w czynszowej kamienicy dawno bez remontu
 biegamy zdyszani po tych brudnych schodach”⁸⁹.

⁸⁸ Tenże, *Liturgia serca*, dz. cyt., 319.

⁸⁹ Tamże, 339.

Owo „bieganie po schodach” może oznaczać zstępowanie do podświadomości, zwrócenie się ku sferze archetypów⁹⁰. Pasierbowe pragnienie dotknięcia wyobraźnią zarówno natury, jak i dzieła rąk ludzkich (domu – starej kamienicy) można chyba odczytać jako poszukiwanie na tych płaszczyznach źródeł wiary. Natura, mimo iż na pewien okres czasu obumiera, żyje i dzięki temu zdaje się przewyższać „martwe” dzieła rąk ludzkich. Studiowanie form przyrody jest próbą dostrzeżenia za stworzeniem jego Stwórcy, próbą swoistego duchowego połączenia z jednym ze źródeł życia. Zdaniem Pasierba, owo połączenie, realizujące się na płaszczyźnie estetycznej, umożliwiał – podobnie jak tajemnica krzyża – wgląd w sferę eschatologiczną, w której partycypuje zarówno Chrystus, jak i pełne uroku piękno natury. Warto jednak pamiętać o tym, że dla autora *Liturgii serca* pełniej i wyraziściej o właściwości bytu, jaką jest życie wieczne, mówił Zbawiciel niż przyroda. Tego rodzaju przeświadczenie odróżniało nachylenie światopoglądowe pelplińskiego poety (oprócz, oczywiście, innych czynników i uwarunkowań) od idei zawartych w niektórych wierszach Iwaszkiewicza, idei sprowadzających się do przekonania, że najlepszym nauczycielem wdzięczności, optymizmu i spokoju jest natura, jeśli – co trzeba podkreślić – w mocy człowieka jest zachowanie w pamięci i sercu jej przesłania. Iwaszkiewicz widział swoje życie w postaci drzewa (zwłaszcza sosny), a przywołując modalność istnienia przyrody utwierdzał własną nieśmiertelność. Z kolei autor *Czasu otwartego* starał się w głównej mierze uwypuklić fakt nasycenia rzeczywistości natury Bożą obecnością.

Rejestrowaną przez ks. Janusza Stanisława Pasierba na kartach jego dzieł, zwłaszcza poetyckich, historię spotkań Boga z jednostką ludzką, odejść, powrotów, nawiedzeń, nagłych rewelacji i iście medytacyjnych skupień można postrzegać w kategoriach mistyki, eksponującej przedzieranie się człowieka ku światłu Bożej obecności. W myśli pelplińskiego kapłana-intelektualisty człowiek, a także – przynajmniej w pewnym stopniu – świat, rzeczywistość zdają się zakorzenione w doświadczeniu mistycznym, odkryte jako uświęcona przestrzeń potencjalnego kontaktu z transcendentnym Stwórcą. Dzięki temu, jak się wydaje,

⁹⁰ Por. G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, tłum. z fr. H. Chudak, A. Tatkiewicz, Warszawa 1975, 308–309.

Pasierb rozumiał i opisywał przeżycie mistyczne przy pomocy „faktu człowieczeństwa”, będącego swoistym alfabetem Bożego samoobjawienia, uwzględniającym możliwości percepcyjne jednostki ludzkiej. Autor *Czasu otwartego* czerpał z dorobku mistyki europejskiej, ale nie był jej więźniem, wychodził niejednokrotnie poza jej ramy. Stał też na gruncie teizmu i funkcjonujących w jego obrębie dogmatów i ustaleń. Stąd też widoczna jest zasadnicza rozbieżność między Pasierbowym i Iwaszkiewiczowskim spojrzeniem na ludzką egzystencję i los.

BIBLIOGRAFIA

- Albrecht C., *Das mystische Erkennen, Gnoseologische und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Carl Schünemann Verlag, Bremen 1958.
- Albrecht C., *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1976.
- Bachelard G., *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, tłum. z fr. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1975.
- Biedermann H., *Leksykon symboli*, tłum. z niem. J. Rubinowicz, Muza, Warszawa 2001.
- Borkowska M., *Modlitwa, słowo i sztuka w poezji ks. Janusza St. Pasierba*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003.
- Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Red. Wydawnictw KUL, Lublin 1992.
- Cieśla-Korytkowska M., *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche, Novalis, Słowacki*, Znak, Kraków 1989.
- Eliade M., *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, tłum. z fr. A. Tatarkiewicz, oprac. M. Czerwiński, PIW, Warszawa 1993.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. z fr. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Frazer J. G., *Złota galgą*, tłum. z ang. H. Krzeczowski, t. 2, PIW, Warszawa 1971.
- Guitton J., *Sens czasu ludzkiego*, tłum. z fr. W. Sukiennicka, IW PAX, Warszawa 1968.
- Heller M., *Wieczność, czas, kosmos*, ZNAK, Kraków 1995.

- Iwaszkiewicz J., *Muzyka wieczorem*, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Iwaszkiewicz J., *Opowiadania*, t. 6, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Iwaszkiewicz J., *Wiersze*, t. 1–2, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 1994.
- Kerényi K., *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. z niem. I. Kania, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1997.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Loska T., *Palestyna – kraj Jezus: historyczne korzenie naszej wiary*, WAM, Kraków 1993.
- Miłosz Cz., *Wiersze*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Mistyczne doświadczenie Boga. 400-lecie śmierci św. Jana od Krzyża (1542–1591)*, red. J. Machniak, WN PAT, Kraków 1993.
- Mitzner P., *Na progu. Doświadczenia religijne w tekstach Jarosława Iwaszkiewicza*, Wyd. UKSW, Warszawa 2003.
- Norwid C.K., *Vade–mecum*, oprac. J. Fert, Ossolineum, Wrocław 1990.
- Ogórek P.P., *Mistyka według Mertona*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1996.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- Pasierb J.S., [rec.], A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Tygodnik Powszechny (1976)13, 2–5.
- Pasierb J.S., *Czas otwarty*, Bernardinum, Pelplin 1992.
- Pasierb J.S., *Kategoria przestrzeni*, Bernardinum, Pelplin 2007.
- Pasierb J.S., *Koziorożec*, Bernardinum, Pelplin 2007.
- Pasierb J.S., *Liturgia serca*, wybór, wstęp i oprac. J. Sochoń, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002.
- Pasierb J.S., *Miasto na górze*, Bernardinum, Pelplin 2000.
- Pasierb J.S., *Skrzyżowanie dróg*, Bernardinum, Pelplin 2002.
- Pasierb J.S., *Szkice o kulturze*, Bernardinum, Pelplin 1982.
- Pasierb J.S., *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1988.
- Przybylski R., *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Sic!, Warszawa 2002.
- Rogowski R.E., *Jak Jakub z Aniołem*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1996.

- Sartre J.P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. z fr. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Seweryniak H., *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologiczno-fundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 1993.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. z fr. K. Romaniuk, Pallotinum, Warszawa 1982.
- Stachowiak L., *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 17(1964), 291–299.
- Staff L., *Poezje zebrane*, t. 1, PIW, Warszawa 1967.
- Sudbrack J., *Mistyka*, tłum. B. Białecki, WAM, Kraków 1996.
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Wydawnictwo: Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994.
- Tomasik T., *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Bernardinum, Pelplin 2004.
- Turczyński A., *Ząb mądrości. Iwaszkiewiczowskie miejsca, znaki i symbole*, Agencja Wydawnicza „MILLENIUM”, Koszalin 2001.
- Vulcănsecu R., *Kolumna niebios*, tłum. z rum. D. Bieńkowska, wiersze przełożył Z. Stolarek, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1990.
- Wyspiański S., *Warszawianka, Leleweł, Noc Listopadowa*, oprac. J. Nowakowski, Ossolineum, Wrocław 1967.
- Zawada M., *Poznawać świat w Bogu według św. Jana od Krzyża*, Karmel (1999)1, 3–37.
- Zawieyski J., *Korzenie*, Czytelnik, Warszawa 1969.
- Ziółkowski Z., *Najtrudniejsze stronicie Biblii*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994.

A VISION OF MAN ACCORDING TO JANUSZ STANISLAW PASIERB AND ITS MYSTICAL INSPIRATIONS

Abstract. The article presents some reflections and thoughts of a contemporary Polish theologian, art historian and poet, Janusz Stanislaw Pasierb (1929–1993), concerning the Man-God relationship. In the pages of his masterpieces, especially those poetic, the author records the history of meetings between God and human beings; the history of departures, returns, visitations, sudden revelations, and indeed meditative concentration. It can all be perceived – and so it has been done – in the categories of mystique, which features mankind’s “breaking through” into the light of God’s presence. According to the intellectual and priest from Pelplin, a human being, as well as the world and reality – at least to some degree – seem to be rooted in a mystical experience, discovered to be the sanctified space of a potential contact with the transcendental Creator.

Keywords: God, man, mankind, world, mysticism, anthropology, being in the world, love, eschatology