

AGNIESZKA K. HAAS

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Gdański

„Jest we mnie kraina przeźroczysta...”  
O nocy rozumu i metaforze światła we wczesnych  
poematach Karola Wojtyły

Streszczenie: Celem szkicu jest wykazanie, że metaforyka poezji młodego Karola Wojtyły (*Pieśń o Bogu ukrytym*, *Pieśń o słońcu niewyczerpanym*), wskazująca na doświadczenie kontemplacyjne, może być interpretowana niezależnie od perspektywy biograficznej i duchowości autora. Artykuł analizuje metaforę światła oraz związane z nią pojęcie nocy rozumu, oznaczające mistyczny sposób poznania Boga. Metafory światła występują w poematach trzydziestoletniego Karola Wojtyły i jego rozprawie filozoficznej o mistyce św. Jana od Krzyża. Mimo oczywistego związku z biografią, ich interpretacja opiera się na cechach immanentnych poetyckiej mistyki Wojtyły.

Słowa kluczowe: biografizm, kontemplacja, mistyka chrześcijańska, Pseudo-Dionizy Areopagita, światło, św. Jan od Krzyża, Karol Wojtyła.

## 1. Werbalizacja przeżycia mistycznego jako przedmiot badań literaturoznawczych

Przeżycie religijne to jedno z najbardziej intymnych doświadczeń człowieka. Dotyka jego jestestwa, przekształca je i przemienia tak dalece, że skutki procesu, w którym uczestniczy człowiek i Bóg, obejmują wszystkie aspekty życia. Dla człowieka wierzącego głębokie, przemieniające doświadczenie religijne to rzeczywistość zachodząca w wymiarze duchowym, i choć trudna do opisu, pozostaje dla niego oczywista, związana z najbardziej osobistą sferą życia. Stanowi przedmiot zainteresowań nie tylko teologów, ale także obiekt badań innych dziedzin, m.in. psychologii, socjologii oraz literaturoznawstwa. Każda z nich, wypracowując własne narzędzia, zadaje w odniesieniu do niego inne pytania i bada różne aspekty jego istnienia i funkcjonowania. Zjawisko mistyki i związane z nią doświadczenie, kontemplacja mistyczna jako przedmiot badań, twierdzi Mieczysław Gogacz, przynależy do teologii, podczas gdy filozofię

interesuje poznanie umysłowe, kontemplacja filozoficzna, problem natury oraz wiedzy o mistyce<sup>1</sup>.

Przeżycie religijne, a zwłaszcza doświadczenie mistyczne<sup>2</sup> jako przedmiot badań zwraca coraz większą uwagę literaturoznawców. Wymaga od nich interdyscyplinarnego podejścia, uwzględniającego wyniki badań innych dziedzin nauki. Analiza i interpretacja tekstu literackiego o tematyce religijnej nie może się bowiem obejść bez wsparcia teologii i filozofii. Interdyscyplinarnie zarysowane pola badawcze, uwzględniające kwestie obecności religii w dziele literackim, stykają się z dyskursem teologicznym i filozoficznym. Dzieje się to głównie na granicy mowy i języka<sup>3</sup>, będących narzędziem komunikacji zarówno w sytuacjach codziennych, jak i w przekazie metafizycznym, czymkolwiek by był. Oznacza to, że kwestia wykorzystanych w tekście literackim środków językowych, charakter przekazu i jego językowa forma, sposób obrazowania, a nawet metaforyka pozostają istotne zarówno w spojrzeniu literaturoznawczym, jak teologiczno-filozoficznym.

Kwestia mowy i języka zajmuje w równym stopniu filozofię religii i teologię filozoficzną, zaznacza się także w szeroko pojętym dyskursie filozoficznym. Zatem zjawiska takie, jak modlitwa, obrzęd, struktury języka, sposoby przeżywania i poznania prawd teologicznych, takie jak mistyka czy ekstaza, bada się we wspomnianych dziedzinach z różnych punktów widzenia<sup>4</sup>. Interpretacja literacka obliguje jednak zawsze do wypracowania własnego, „literaturoznawczego” podejścia, stworzenia zakresu pytań i tematów ważnych z punktu widzenia historii i teorii literatury.

## 2. Uniwersalny charakter metafory mistycznej

Opis przeżycia religijnego przynajmniej częściowo wiąże się ze zjawiskiem mistyki jako doświadczeniem szczególnego rodzaju. Mistyczna ekstaza, wizja stały się w ciągu wieków nierzadko przedmiotem opisu w tekście o charakterze literackim. Pomińmy kwestię weryfikacji „prawdziwości” doznania mistycznego oraz samą definicję mistyki, gdyż powrócą one w dalszych rozważaniach. Istotne wydaje się spostrzeżenie, że rozpatrywanie tekstu mistycznego, którego autorami są np. święci, z pozycji teologii pociąga za sobą konieczność związania go z konkretnym zbiorem dogmatów wiary, a doświadczenie mistyczne autora jest warunkiem *sine qua non* podjęcia z dziełem dyskursu teologicznego.

<sup>1</sup> M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 40–59.

<sup>2</sup> Mistyka zależy od obecności Boga w człowieku, twierdzi Mieczysław Gogacz, można ją zatem uznać za etap „głębokiego życia religijnego”, ale – co wydaje się istotne – nie należy utożsamiać doświadczenia mistycznego z kontemplacją, nawet z tzw. kontemplacją wlaną. M. Gogacz, *dz. cyt.*, s. 40. 59.

<sup>3</sup> A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg 1979, s. 2–27n.

<sup>4</sup> Zob. J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006, s. 10.

W przypadku analizy literaturoznawczej autentyzm przeżycia wydaje się schodzić na plan dalszy. W przeciwieństwie do analizy teologicznej tekstu mistycznego, w którym również obecne są metafory i obrazy oddające niezwykłość doświadczenia, w podejściu historycznoliterackim sposób rozpatrywania treści metafory mistycznej mniej zależy od religijnych i kulturowych uwarunkowań. Obrazy poetyckie, będące z założenia wynikiem kreacji literackiej, wolne są bowiem od teologicznych i dogmatycznych kontekstów, a jeśli nawet do nich nawiązują, to w sposób swobodny. Nie współgrają także w pełni z teologicznymi systemami, choć mogą być z nimi związane<sup>5</sup>. Z drugiej strony, mistyka, choć trudna do zdefiniowania, jest zjawiskiem powtarzalnym, jej odmiany funkcjonują niemal w każdej religii, wydaje się zatem możliwe stworzenie systemu pojęć i obrazów przynależących lub w jakiś sposób odsyłających do tego fenomenu.

Do cech chrześcijańskiej postawy mistycznej zaliczają się różne formy ascezy, zaś opisom doświadczenia towarzyszy metaforyka światła i ciemności, a przede wszystkim dążenie do mistycznego zjednoczenia duszy z Bogiem osobowym<sup>6</sup> lub – jak to ma miejsce w mistycyzmie panteistycznym – z Wszechjędnią ukazywaną w symbolach morza, pustyni, bezkresu, którym towarzyszy wrażenie poznania całości uniwersum<sup>7</sup>.

Metafora mistyczna – uwolniona w znacznym stopniu od porządku dogmatycznego, uruchamia zdolność człowieka do wyrażania w języku poetyckim, indywidualnie, a jednocześnie w sposób powtarzalny wobec istniejących przekazów, nadzmysłowych i pozarozumowych treści transcendentnych. Powtarzalność obrazów mistycznych w religiach oraz tekstach pochodzących z różnych, nieraz odległych epok, pozwala zrozumieć, że symbole i metafory umownie nazywane mistycznymi, mają charakter uniwersalny. Traktowanie owych symboli i poetyckich obrazów jako doktryn teologicznych lub z nimi związanych lub uznawanie za efekt indywidualnej duchowości autora, o ile występują w tekście literackim, powoduje jednak zawężenie możliwości interpretacyjnych.

### 3. Założenia badawcze

Założenia badawcze są wobec powyższego następujące:

---

<sup>5</sup> Przykładów tekstów literackich, noszących znamiona mistycyzmu, dostarczają np. M. Cieśla-Korytowska i Jan Tomkowski. Zob. M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche. Novalis. Słowacki*, Kraków 1989; J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984. Temat obecności mistyki w literaturze polskiej powraca w badaniach literaturoznawczych również współcześnie. Por. G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak (red.), *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*. Toruń 2009.

<sup>6</sup> P. Gerlitz, *Mystik 1*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Hrg. Gerhard Müller, Berlin 1994, s. 534.

<sup>7</sup> J. Tomkowski, *Mistycyzm* [hasło], w: J. Bachórz, A. Kowalczykowska (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław – Warszawa 1991, s. 554.

- tekst literacki odnoszący się do przeżyć religijnych może być odczytywany bez konieczności sięgania po informacje z biografii autora;
- biografia może stanowić uzupełnienie przekazu literackiego i pomoc w jego interpretacji;
- punktem wyjścia analizy tekstu literackiego o tematyce religijnej i religijno-filozoficznej jest on sam, jego cechy immanentne, czyli metaforyka, sposób obrazowania, użyte w nim *topoi*, myśli, nawiązujące do innych tekstów, wobec tego
- na podstawie zebranych metafor itd. (por. pkt 3) możliwe jest ustalenie szerszego, intertekstualnego kontekstu dzieła – jego relacji z innymi źródłami, tradycją kultury;
- odnalezienie związku między nawiązaniem tekstu literackiego do innych utworów, nurtów filozoficznych itd. stanowi punkt zwrotny analizy, pozwalający umieścić utwór w szerokim kontekście oraz/lub powrócić do biografii autora bez konieczności uzależniania interpretacji od faktów pozaliterackich;
- ustalenie sytuacji nadawczo-odbiorczej utworu (a. ustalenie odbiorcy utworu – lirycznego „ty”, b. ustalenie odbiorcy wirtualnego, czytelnika, do którego kierowany jest utwór) implikuje cele autora oraz pozwala zdefiniować charakter stworzonego przezeń poetyckiego przekazu;
- powtarzalność poetyckiego obrazu w jego zindywidualizowanej postaci umożliwia umieszczenie dzieła w tradycji mistyki literackiej.

#### 4. Karola Wojtyły początek poetyckiej drogi

W niniejszym szkicu pragniemy pochylić się nad tekstami poetyckimi Karola Wojtyły, wydanymi tuż po II wojnie światowej. Urodzony w 1920 roku Wojtyła pisał wiersze już w okresie szkolnym, debiutował w roku 1933 na łamach „Dzwoneczka” (nr 37), dodatku do tygodnika „Dzwon Niedzielny”<sup>8</sup>. Pierwszym zbiorem poetyckich utworów były *Ballady beskidzkie*<sup>9</sup>. Rozpoczęte w 1938 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim studia polonistyczne stwarzały wielokrotne okazje konfrontacji z „misterium języka”, o czym autor już jako papież pisał w książce *Dar i tajemnica*<sup>10</sup>. Wiosną 1939 powstały kolejne teksty – zbiór utworów pt. *Księga Słowiańska* (inny tytuł: *Psalterz renesansowy*). Utwory ze zbioru charakteryzowało „dążenie do syntezy odmiennych wzorów kultury,

<sup>8</sup> K. Dybciak, *Posłowie*, w: Karol Wojtyła, *Poezje. Poesie*. Przekład na j. włoski A. Kurczab, M. Guidacci, Kraków 1999, s. 269. Wszystkie dalsze cytaty wierszy K. Wojtyły pochodzą z tego wydania (tytuły utworów umieszczono bezpośrednio po cytacie, po tytule podano numer utworu oraz stronę).

<sup>9</sup> *Tamże*.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 10. Por. K. Dybciak, *Posłowie*, w: Karol Wojtyła, *Poezje...*, s. 271.

zamiłowanie do dialogu oparte na mocnym fundamencie własnych przekonań, umiejętność mówienia różnymi stylami”<sup>11</sup>.

Poematy, o których będzie mowa, wyszły spod pióra dwudziestokilkuletniego Wojtyły – to napisana w roku 1944, a wydana w 1946, *Pieśń o Bogu ukrytym* oraz nieco późniejsza *Pieśń o blasku wody* (1950). *Pieśń o blasku wody* składa się z ośmiu opatrzonych odrębnymi tytułami wierszy, stanowiących rozważanie fragmentu Ewangelii (J 4, 13), w których również obecny jest motyw światła. W niniejszym artykule skupimy się zwłaszcza na dwuczęściowej *Pieśni o Bogu ukrytym*. Na utwór ten, określany mianem poematu, składają się dwa cykle wierszy zatytułowane *Wybrzeża pełne ciszy* (17 części) oraz *Pieśń o słońcu niewyczerpanym* (16 części). Teksty poetyckie Karol Wojtyła publikował głównie w krakowskich pismach katolickich – „Tygodniku Powszechnym” i „Znaku”. Pierwodruk *Pieśni o Bogu ukrytym*, sygnowany pseudonimem Andrzej Jawień, ukazał się natomiast w „Głosie Karmelu” (1946, nr 1–2, s. 23–26).

#### 4.1. *Pieśń o Bogu ukrytym* – cechy poematu i jego odbiór

*Pieśń o Bogu ukrytym* powstała pod wpływem zainteresowania karmelitańską odmianą mistyki chrześcijańskiej, zwłaszcza św. Jana od Krzyża. Bezspornie wykazuje ona cechy literatury mistycznej, na co wskazywali badacze już w latach 80. XX wieku<sup>12</sup>. Również przez teologów zaliczana jest do poezji metafizycznej „w bardzo personalistycznym sensie”<sup>13</sup>.

Poezja Wojtyły roztacza przed czytelnikiem wachlarz metafor i obrazów ukazujących głęboką relację człowieka z Bogiem. Sam autor sytuuje swe utwory w kręgu dzieł kontemplacyjnych, reprezentujących „intelektualistyczny wariant literatury medytacyjnej”<sup>14</sup>.

Za zasadnicze cechy poematów Krzysztof Dybciak uznaje dyskursywność, stłumienie ekspresywności, „zintelektualizowanie monologowości” oraz paradoks<sup>15</sup>. W *Posłowie do Poezji Wojtyły* tenże badacz zwraca uwagę, że poetyckie wypowiedzi poety-teologa nasycone są terminami filozoficznymi i teologicznymi, są niełatwe w odbiorze, tak iż czytelnik ma do czynienia z tajemniczą materią rozważań „na granicy wyrażalności”<sup>16</sup>, z syntetyzowaniem różnych sposobów komunikacji, w której „podmiot (...) nie ukazuje bezpośrednio

<sup>11</sup> K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 271.

<sup>12</sup> Zob. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Kraków 2002, s. 38–47.

<sup>13</sup> A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły. Najgłębszy zapis mego bytu*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia*, opr. J. Sochoń, Pelplin 2003, s. 38.

<sup>14</sup> K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 281–283.

<sup>15</sup> K. Dybciak, *Karol Wojtyła*, w: A. Hutnikiewicz, A. Lam (red.), *Literatura polska XX w. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 2000, t. 2, s. 306.

<sup>16</sup> K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 283.

uczuciowych reakcji, lecz przetwarza je na obrazy i refleksje<sup>17</sup>. Dybciak uważa również, że w poematach autor prowadzi monolog „mało liryczny, mało zsubiektywizowany”<sup>18</sup>, nie dopuszcza w nim do głosu wzruszeń<sup>19</sup>.

#### 4.2. Osobowość autora a sposób odbioru jego dzieł

Sytuacja odbioru poetyckich dzieł poety Karola Wojtyły, późniejszego papieża Jana Pawła II, teologa i filozofa, które będą znajdować się w centrum naszego zainteresowania, wyraźnie odbiega od typowych ścieżek recepcji. Najważniejsza różnica między odbiorem dzieł innych autorów a recepcją utworów literackich Karola Wojtyły polega na nieuniknionym i wręcz obligatoryjnym łączeniu jego dzieła z biografią, ze szczególną osobowością autora, jego duchowością, refleksją teologiczną i filozoficzną, z homiletyką oraz, ogólnie rzecz ujmując, z działalnością duszpasterską.

Od chwili ujawnienia tożsamości autora publikowanych pod pseudonimem utworów literackich (Andrzej Jawień, Stanisław A. Gruda, Piotr Jasień, AJ)<sup>20</sup>, ponawiane są próby utożsamienia jej z biografią niezwykłego autora. Nadal żywotna pozostaje tendencja odczytywania powołania kapłańskiego przez pryzmat twórczości poetyckiej i odwrotnie, spotykają się one „na płaszczyźnie humanistycznej”, mimo że, jak podkreśla ks. A. M. Wierzbicki, „poezja Wojtyły pozostaje zagadką. Nadal nie pokazano wystarczająco, na jakiej właściwie płaszczyźnie poezja spotyka się u Wojtyły z filozofią i mistyką”<sup>21</sup>.

W *Posłowniu* do jednego z wydań poezji Karola Wojtyły Krzysztof Dybciak napisał, że „czytając te wiersze, nie oderwiemy się (...) od ich twórcy”, czytelnikowi pozwalają one poznać osobowość Autora<sup>22</sup>. Cechy utworów Wojtyły są według badacza „poetyckim świadectwem mistycznego poznawania Boga”<sup>23</sup>.

W podobnym duchu wypowiada się ks. Jan Sochoń: „Nie można się oprzeć wrażeniu, że jest to istotny fragment autobiografii Autora (...)”<sup>24</sup>. Wczesny poemat Wojtyły, *Pieśni o Bogu ukrytym* (1946), teolog uznaje za „poetycką autobiografię”, w której „Bóg jest bohaterem (...), najpierw Bóg, a potem człowiek, bo taka jest kolejność biblijna i mistyczna tego rodzaju spotkań. Jest to klasyczny opis przeżycia mistycznego” [podkr. A. H.]<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> J. Sochoń, *Nie jestem samotny, bo drzę. O twórczości Karola Wojtyły*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia...*, s. 69.

<sup>20</sup> K. Dybciak, *Karol Wojtyła...*, s. 306.

<sup>21</sup> A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły...*, s. 35–52, zwłaszcza s. 38. 52.

<sup>22</sup> K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 267.

<sup>23</sup> K. Dybciak, *Karol Wojtyła...*, s. 306.

<sup>24</sup> J. Sochoń, *Nie jestem samotny, bo drzę. O twórczości Karola Wojtyły*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia...*, s. 63–81.

<sup>25</sup> Tamże, s. 70. Na niebezpieczeństwo odczytywania tekstu literackiego przez uproszczony pryzmat nadzwyczajności biografii wskazuje W. Smaszcz. Por. W. Smaszcz, „Z wolna słowom odbieram blask...”, „Kierunki” 1983, nr 26, s. 11–12.

„Mistyczny charakter literackiej twórczości Karola Wojtyły zainteresował literaturoznawców praktycznie od samego początku”, zauważa Agata Przybylska w obszernej monografii poświęconej analizie wątków mistycznych w datowanych na 1979, a opublikowanych w 1980 roku *Poezjach i dramatach* Karola Wojtyły<sup>26</sup>. Autorka pracy konstatuje upowszechnienie się tezy, jakoby poezja stała się dla poety-teologa „najbardziej szczerą formą ekspresji”, w której „w sposób bezpośredni wyrażał przeżycia religijne”<sup>27</sup>. A. Przybylska wymienia kilka tendencji odbioru dzieł Wojtyły, przy czym na pierwszy plan, jak podkreśla, „wysuwała się postać autora”<sup>28</sup>.

Ale nie sposób nie odczytywać niektórych poetyckich myśli Karola Wojtyły jako swego rodzaju wyznania. Czyż nie proroczo brzmią dziś słowa zdające się zapowiadać jego własną, życiową drogę i powołanie? W poemacie *O słońcu niewyczerpanym* dwudziestoczteroletni autor pisze, nawiązując do ewangelicznego Jeziora Genezaret:

Jest we mnie kraina przeźroczyista (...)  
i tłumy, tłumy serc,  
zagarnięte przez Jedno Serce (*Pieśń o słońcu niewyczerpanym* 12, s. 35–37).

Dzisiejszemu odbiorcy z perspektywy minionego już pontyfikatu Jana Pawła II słowa „tłumy, tłumy serc” mogą się kojarzyć z publicznymi wystąpieniami błogosławionego Papieża. W tymże fragmencie nieco dalej poeta formułuje prośbę odnoszącą się do kapłańskiej misji:

Proszę Cię, byś mnie osłaniał  
od tej strony, co zapada w mrok –  
a proszę Cię, byś mnie odsłaniał  
ku tej stronie, co przykuwa wzrok (*Pieśń o słońcu niewyczerpanym*, 13).

Mimo to odbiór wierszy Karola Wojtyły, eksponujący nadmiernie niezwykłość jego osoby, wykracza poza utrwaloną w tradycji historii literatury dążność do odczytywania utworu przez pryzmat życia, doświadczeń i osobowości autora i paradoksalnie może przyczynić się do ograniczenia recepcji. W roku 1997, w czasie sesji naukowej, zorganizowanej we Wrocławiu w przeddzień Kongresu Eucharystycznego, znany wrocławski historyk literatury i poeta Jacek Łukasiewicz trafnie zauważył, że poezję Wojtyły można rozpatrywać w „trzech porządkach”: (1) w odniesieniu do poetów jego generacji (do której należeli m.in. Baczyński, Gajcy, Różewicz, Karpowicz),

<sup>26</sup> K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Wybór i układ z upoważnienia aut. Marek Skwarnicki, Jerzy Turowicz, red. filolog. Jan Okoń, Kraków 1979.

<sup>27</sup> Badacze podkreślali, pisze autorka monografii, że poezja stała się „świadectwem intymnych i trudnych doświadczeń autora”, odkrywającym proces „samo-poznania”. Zob. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 39.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 38–39.

(2) „w porządku religijnej literatury medytacyjnej” oraz (3) „w porządku słowa Jana Pawła II”<sup>29</sup>.

Odczytywanie „w porządku literatury medytacyjnej” pozwala na szerszą, intertekstualną perspektywę odbioru. W przypadku Karola Wojtyły trop „literatury medytacyjnej” prowadzi do dzieła i osoby św. Jana od Krzyża, z którym zetknął się za sprawą Jana Tyranowskiego. W twórczości poetyckiej owa fascynacja zaowocowała wprowadzeniem szeregu symboli zwanych mistycznymi oraz dyskursu teologicznego do dzieła<sup>30</sup>. Spowodowała także wzrost zainteresowania ludzkim wnętrzem i duchowością, pomogła dostrzec splot „duchowych sił, energii”, doświadczalne „zakorzenienie człowieka w Bogu” oraz odkryć podmiotowy charakter relacji Boga do człowieka, w której jednak udział Boga miał być przeważający<sup>31</sup>.

Analiz obecności wątków mistycznych we wczesnych poematach Wojtyły pod kątem wpływu duchowości karmelitańskiej, zwłaszcza pism św. Jana od Krzyża, dokonywali między innymi tacy badacze, jak Jan Okoń, Jan Błoński oraz wspomniany Krzysztof Dybciak<sup>32</sup>. Dodajmy, że twórczość poety-teologa zestawiano również z utworami Dantego<sup>33</sup>, Szekspira, a zwłaszcza polskich romantyków, Słowackiego, Mickiewicza i C. K. Norwida<sup>34</sup>. Do źródeł inspiracji późniejszego Papieża należała także teologia św. Tomasza z Akwinu oraz filozofia Maxa Schelera, której teolog i filozof Wojtyła poświęcił swoją rozprawę habilitacyjną.

Z powyższego, z konieczności bardzo skróconego zarysu recepcji poetyckich dzieł Karola Wojtyły wynika, że historycy literatury, o ile nie skupiają się na biografii autora, to chętnie łączą kwestię przynależności jego dzieł do „religijnej literatury medytacyjnej”. Zajmują się także powiązaniem intertekstualnymi literackimi utworami późniejszego Papieża z bezpośrednimi źródłami inspiracji, z jego „porządkiem słowa”. Ta ostania z metod badawczych wydaje się wyznaczać względnie szeroki horyzont poznania dzieła, zapełnia miejsca puste

<sup>29</sup> J. Łukasiewicz, *Skuteczność słowa*, w: *Twórczość Karola Wojtyły. Materiały z sesji zorganizowanej z okazji 46. Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, red. Z. W. Solński, Wrocław 1998, s. 125.

<sup>30</sup> Jana Tyranowskiego poznał Karol Wojtyła w Wielkim Poście 1940 roku. Wśród lektur Tyranowskiego, które miały odegrać istotną rolę w formacji duchowej Wojtyły, badacze wymieniają następujące prace: *Zarys teologii mistycznej i ascetycznej* A. A. Tanquereya, *Mistykę o. Semenki* oraz pisma Jana od Krzyża i Teresy z Ávila. Por. J. Okoń, *Życiowy portret poety*, „Znak” 1982, nr 6, s. 556–578. Podaję za A. Przybylską, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 40.

<sup>31</sup> I. Dec, *Człowiek w spojrzeniu Jana Pawła II*, w: *Twórczość Karola Wojtyły. Materiały z sesji...*, s. 15.

<sup>32</sup> Szczegółowego zarysu recepcji poetyckich pism Wojtyły pod kątem istnienia w nich wątku mistyczno-medytacyjnego dostarcza cytowana praca A. Przybylskiej. Zob. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 38–47.

<sup>33</sup> Wątek „dantejski” w twórczości kapłana-poety wymienia ks. A. M. Wierzbicki. Zob. A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły. Najgłębszy zapis mego bytu*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia...*, s. 46–47.

<sup>34</sup> Por. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 108. W innych częściach pracy autorka wymienia przykłady zbieżności poetyckiej myśli K. Wojtyły z twórczością polskich autorów, prócz wspomnianych – z M. Rejem, J. Kochanowskim, J. Kasproiczem, Cz. Miłoszem.



obecne w każdym dziele literackim – by użyć fenomenologicznego pojęcia Romana Ingardena – nie wypełniając ich jednocześnie bezwarunkowo i do końca.

Dodajmy, że analizy historycznoliterackie omawiające związek poezji Wojtyły z mistyką jako taką – w rozmaitych jej odmianach – już istnieją. Poetę-teologa i filozofa zarazem interesowała zwłaszcza mistyka św. Jana od Krzyża – pismom hiszpańskiego Doktora Kościoła poświęcił rozprawę doktorską<sup>35</sup>, a do postaci świętego wielokrotnie powracał jako Papież<sup>36</sup>.

Utwory poetyckie Karola Wojtyły można także traktować jako świadectwo osobistych przeżyć religijnych i refleksji filozoficznej oraz swoiste zaproszenie odbiorcy do przeżycia kontemplacyjnego i modlitwy medytacyjnej. Stanowią one zarazem efekt doznania filozoficzno-estetycznego, którego punktem wyjścia było doświadczenie religijne.

W niniejszym szkicu spróbujemy nie tyle wykazać owo niewątpliwie istniejące powinowactwo z pismami mistyków, głównie św. Jana od Krzyża (jego traktatami doktrynalnymi *Droga na Górę Karmel*, *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa* i *Żywy płomień miłości*), ile skupić się na jednym wątku – sposobie obrazowania i symbolice światła, jego paradoksie współistnienia z ciemnością i z innymi motywami, a także powiązaniem symboliki światła z kwestią wiary i rozumu. Wybrane wiersze Karola Wojtyły spróbujemy potraktować jako suwerenne pod względem estetycznym dzieło, którego interpretacja w znacznej mierze może i powinna pozostać niezależna od biografii autora.

## 5. Światło – słońce, iskra, blask

Tematy, jakie porusza Karol Wojtyła w poemacie *Pieśń o Bogu ukrytym*, organizują „doświadczenie głębi bytu w materii języka”: blask wody, świetliste przedmioty, dno duszy, zwierciadło, „zjednoczenie osobowe w nadnaturalnej przestrzeni”, oko przeświecone i oświecające, tworząc „fenomenologię poetycką”, zdają sprawozdanie „z przebiegu oraz istoty religijnego doświadczenia”<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze [Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce (1948)]*, tłum. K. Stawecka, Lublin 2000.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *List Apostolski Ojca świętego Jana Pawła II do O. Filipa Sainz de Beranda, przełożonego generalnego Karmelitów Bosych, z okazji czterechsetlecia śmierci św. Jana od Krzyża doktora Kościoła*, w: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel, Noc ciemna, Pieśń duchowa, Żywy płomień miłości, Sentencja. Przestrogi, Poezje, Listy*, tłum. o. Bernard Smyrak OCD, wyd. 4., Kraków 1998, s. 5–21. Wszystkie cytaty zaczerpnięte z pism hiszpańskiego mistyka, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tego wydania. Po cytacie podają tytuł traktatu, księgę, rozdział oraz numer strony w tymże wydaniu.

O Janie od Krzyża pisał Karol Wojtyła, eksponując w mistyce Świętego odkrycie Boga w człowieku w książce *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401 (w rozdziale *O humanizmie św. Jana od Krzyża*). Por. A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły...*, s. 35–52, zwłaszcza s. 42.

<sup>37</sup> K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 285.

Metafora „światła nadmiernego” oraz symbol Chrystusa-Słońca, zaczerpnięte od św. Jana od Krzyża, odsyłają do wizji mistycznej: „Bóg gasi zmysły i władze człowieka wprowadzając go w bierną noc (zmysłów i ducha), poprzedzającą mistyczne zjednoczenie”, trafnie zauważa Agata Przybylska, dodając, że istotą wydaje się „ambiwalencja mroku i jasności” w *Pieśni o słońcu niewyczerpanym*<sup>38</sup>. Wśród motywów światła autorka wymienia także efekt przezroczystości, kontemplację słońca oraz motyw oczu<sup>39</sup>.

Na mistyczne aspekty zarówno *Pieśni o Bogu ukrytym*, jak i *Pieśni o blasku wody* oraz obecność motywu światła wskazywał także m.in. ks. Janusz Pasierb<sup>40</sup>. Zauważał on zbieżność w sposobie użycia symbolu iskry (*scintilla*) u Wojtyły i w niemieckiej mistyce średniowiecza, której przedstawiciele – podobnie jak autor poematu – wzbranieli się przed nadawaniem Bogu jakichkolwiek nazw. W istocie Wojtyła ani razu nie używa w utworze słowa „bóg”<sup>41</sup>. Występuje On wyłącznie jako *Deus absconditus*, Bóg ukryty<sup>42</sup>, objawiający się w ludzkim wnętrzu.

Bliskie mistyce średniowiecza są także obecne w wierszach poety paradoksy – ponadczasowość doświadczenia, przy jednoczesnym osadzeniu myśli i działania w czasie. Na powinowactwo z myślą Maxa Schelera i jego traktatem *Vom Umsturz der Werte* wskazuje Pasierb w *Pieśni o blasku*, w której również jest m.in. mowa o „objawieniu Boga w strumieniu życia”<sup>43</sup>. Wokół światła, rozumianego jako odbicie transcendentnego Boga, koncentruje się większość metafor uznawanych za mistyczne.

### 5.1. K. Wojtyła fascynacja św. Janem od Krzyża

W swojej rozprawie doktorskiej poświęconej nauce o wierze Jana od Krzyża (*Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce* z 1948 r.) Karol Wojtyła wyraźnie przeciwstawia jego naukę mistyce arabskiej, a zwłaszcza „fałszywej” interpretacji pisarzy flandryjskich i nadreńskich<sup>44</sup>. Z drugiej strony autor pracy zwraca uwagę na szerokie spektrum wpływów, jakim ulegał hiszpański mityk. Wśród źródeł jego inspiracji znalazły się pisma takich autorów, jak Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, św. Tomasz a Kempis oraz przedstawiciele szkoły flamandzko-niemieckiej – przetworzone elementy ich myśli znajdujemy także u Jana od Krzyża<sup>45</sup>. Jedno z kluczowych pojęć mistyki – dno duszy, pojawiające się również u św. Jana, wywodzi się, jak pisze Wojtyła, z systemu mistyka niemieckiego

<sup>38</sup> A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 105.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 105–108.

<sup>40</sup> Janusz St. Pasierb, *Poezja uniwersaliów*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia...*, s. 15–33 (pierwodruk: „Znak” 1981, nr 4/5, s. 590–599).

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>42</sup> *Tamże*, s. 30.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 31.

<sup>44</sup> K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 14.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 15–16.

średniowiecza Johannes Taulera, który był znany w Hiszpanii dzięki łacińskiemu tłumaczeniu Surlusa, bądź za sprawą hiszpańskiego przekładu z 1551 r. Mimo powinowactw między św. Janem od Krzyża a Taulerem, który zresztą niektóre pojęcia przejął od Mistra Eckharta, mimo oczywistych związków z mistykami Flandrii (Ryusbroeck) i Nadrenii, o św. Janie od Krzyża pisze Karol Wojtyła, że spisał on „świadectwo doświadczenia”, które nie jest spekulatywną mistyką<sup>46</sup>.

## 5.2. Od światła widzialnego do mroku rozumu

Żyjący na przełomie XVI i XVII w. hiszpański mistyk św. Jan od Krzyża w *Dro-dze na Górę Karmel* sięgnął po symbolikę światła i ciemności, która pojawiała się wcześniej zarówno w Starym Testamencie, jak i w pismach patrystycznych. Skutkiem stworzenia świata z nicości, jak je opisuje Księga Rodzaju, było powstanie nieskończonej przepaści między stworzeniami a Bogiem, uważał św. Grzegorz z Nyssy. W traktacie dogmatycznym *Droga na Górę Karmel* św. Jan od Krzyża powiązał myśl o świetle z pytaniem o możliwość zjednoczenia stworzeń z Bogiem: „(...) pośród stworzeń (...) nie ma żadnego, które by bezpośrednio łączyło się z Bogiem albo miało podobieństwo do Jego bytu. Wprawdzie każde stworzenie (...) jest jakby śladem Boga (...), jednak istotne podobieństwo pomiędzy Bogiem a stworzeniem nie zachodzi. Jest raczej ta nieskończona różnica (...). Dlatego też jest niemożliwe, by rozum mógł pojąć Boga za pośrednictwem stworzeń” (*Droga na Górę Karmel* II, 8)<sup>47</sup>.

Mystyk zwrócił uwagę na przepaść dzielącą Stwórcę od skończonych bytów, wskazując na ograniczenia zmysłowego poznania Boga. Trzecia myśl autora *Drogi* odnosiła się do rozumu, który, podobnie jak zmysły, nie potrafi zgłębić boskiej transcendencji. Jedynie wiara umożliwia zbliżenie duszy do Boga i zjednoczenie z Nim w miłości, uważał Święty.

Od czasu stworzenia Bóg stał się dla człowieka Bogiem ukrytym, niepoznawalnym, jednocześnie pozostawał mu bliski. Niemiecki poeta Friedrich Hölderlin w hymnie *Patmos* ową tajemnicę Boga ujął w paradoksie:

Jest blisko,  
A trudno pojąć Boga<sup>48</sup>.

Owa niemożność wynikała z konfrontacji ludzkich zmysłów i rozumu z nieopisanym boskim majestatem, oslepiającym je i czyniącym nieużytecznymi. Żyjący w III w. Grzegorz z Nyssy widział człowieka wtrąconym w ciemność, która miała być tym głębsza, im bliżej ów znalazł się Boga<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Tamże, s. 17.

<sup>47</sup> Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel...*, s. 209.

<sup>48</sup> F. Hölderlin, *Nocny wędrowiec. Poezje*. tłum. Andrzej Lam, Kraków 2002, s. 164.

<sup>49</sup> Por. A. Louth, *Mystik I, Kirchengeschichtlich* [hasło], w: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 23, hrsg. Gerhard Müller, Berlin 1994, s. 554.

A przecież myśl o Bogu i boskości odsyła – nie tylko w chrześcijaństwie – do światłości! Dla Orygenesusa kroczenie ku Niemu oznaczało rodzaj oświecenia. Nazywał Go światłem, nie materialnym, lecz oświecającym „każdy umysł, by mógł poznać prawdę”, by dostrzegał ją we wszystkim<sup>50</sup>. Orygenes podkreślał odmienny charakter boskiej światłości i słonecznego światła, Boga bowiem „jako światłości nie można pojmować na sposób światła materialnego”, pouczał<sup>51</sup>. Niemniej Orygenes wierzył w możliwość Jego poznania. Dla znajdującego się pod jego wpływem św. Grzegorza z Nyssy spotkanie z boskością było jednak „głębokim doświadczeniem ciemności”<sup>52</sup>.

Jak to możliwe, że boskie światło pogrążało człowieka w mroku? Orygenes, łączący zdolność poznania z widzeniem, przyrównywał ograniczenia rozumu do wzroku, który zdolny zobaczyć iskrę, nie zdoła ujrzeć słonecznego światła. Podobnie umysł przewyższa naturę cielesną, pisał teolog, ale ponieważ pozostaje on „w więzach ciała i uczestniczy w materii, jest tak dalece osłabiony i przytępiony, że gdy stara się wzlecieć w górę ku rzeczywistości bezcielesnej (...), nie jest zdolny dostrzec więcej poza tylko małą jej iskierką”<sup>53</sup>. We wspomnianym hymnie *Patmos* Hölderlin zauważa podobne utrudnienie poznania:

(...) I czeka  
 Wiele lękliwych oczu,  
 By ujrzeć światło. Nie mogą,  
 W łaskawym świetle rozkwitać<sup>54</sup>.

Doświadczenie światła i ciemności od chwili stworzenia towarzyszy myśleniu o trzech podmiotach dociekań metafizycznych – Bogu, człowieku i świecie. Opisany w Księdze Rodzaju akt stworzenia światłości: „Niechaj się stanie światłość!” (Rdz 1, 3)<sup>55</sup> wyznacza światłu w świecie widzialnym szczególną rolę – jego nastanie to początek czasu, światło warunkuje także ludzkie doświadczenie i poznanie<sup>56</sup>: „Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą” (Rdz 1, 2–5).

<sup>50</sup> Orygenes, *O pierwszych zasadach*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t.1. Warszawa 1975, s. 362.

<sup>51</sup> *Tamże*.

<sup>52</sup> Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*. tłum. I. i P. Zarębscy, Kraków 2005, s. 46.

<sup>53</sup> Orygenes, *O pierwszych zasadach...*, s. 363.

<sup>54</sup> F. Hölderlin, *Nocny wędrowiec...*, s. 168.

<sup>55</sup> Cytaty z Pisma Świętego za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 2., Poznań – Warszawa 1971.

<sup>56</sup> J. Kreuzer, *Licht* [hasło], w: R. Konersmann, (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 2008, s. 208.

Światło w chwili stworzenia w pewnym sensie jednoczy Stwórcę ze stworzeniem: przez światło widzialne Bóg daje się poznać – przynajmniej częściowo – zarówno w stworzeniu, jak i w ludzkim rozumie. Z drugiej, strony będąc atrybutem i symbolem boskiej immanencji w świecie, pozostaje światło jednoznaczny znakiem boskiej transcendencji.

Motyw światła w jego transcendentnym znaczeniu był znany również filozofom starożytnej Grecji. Ów wymiar światłości zauważał Platon, którego myśl w III w. podjął Plotyn, nieco później, w VI w., rozwinął w odniesieniu do teologii chrześcijańskiej Pseudo-Dionizy Areopagita. Ten ostatni postrzegał światło jako zjawisko metafizyczne – nie można go było zrozumieć ani nazwać, gdyż było transcendentne, twierdził Dionizy, znajdowało się poza wszystkim, poprzedzało „wszystko w sobie”, było „ponad każdą rzeczą”<sup>57</sup>. Idąc za przykładem Platona, a zwłaszcza Plotyna, Dionizy połączył „boskie światło” z ideą dobra i piękna, a nade wszystko z ideą boskiej jedności, urzeczywistniającą się, a ściślej – manifestującą w ludzkim myśleniu, w rozumie. Cała Boskość bowiem „czczona jest jako »piękno« i »mądrość«, a takich pojęć jak »światło«, »boskie działanie«, »przyczyna« (...) używa się w Piśmie dla scharakteryzowania całej niepodzielnej Boskości” [podkr. A. H.]<sup>58</sup>. Ową jedność Karol Wojtyła w poemacie *Wybrzeża pełne ciszy* nazwie później „Prostopadłą/ z której świat jest ujęty”<sup>59</sup>.

Pochodzenie światła dostrzegał Dionizy w dobru, słońce w jego rozumieniu było jedynie „najmniejszym odbiciem”, tak iż ów blask rozlewał się na wszystkie byty<sup>60</sup>. Światło „obdziela wszystko rodzącymi piękno darami swojej promieniującej jasności, pisał Areopagita, i wszystko w sobie samym scala w jedność”<sup>61</sup>. Wszystko, co zanurzone w słonecznym świetle, jawiło mu się jako wzniosłe dzieło stworzenia. To jasność, „która zewsząd tchnie” – nazywał młody poeta Wojtyła blask boskiego majestatu (*Wybrzeża pełne ciszy* 4, s. 9). Symbol światła, podobnie jak obraz niezmiernych wód, opowiadających swoim istnieniem o nieskończoności bóstwa i jedności stworzonego przezeń świata, obecny w mistyce różnych religii, ukazuje w swej poezji także Karol Wojtyła. Światło zajmuje u niego miejsce szczególne, wskazując na „prostopadły” kierunek swego działania, budzi skojarzenia z jego prawdziwym Źródłem:

Nie taki jest żywioł światła.  
Kiedy morze cię szybko ukrywa  
i roztapia w milczącej głębi  
– światło od fal powłóczyстых prostopadłe blaski oderwie  
i z wolna kończy się morze, a jasność napływa (*Wybrzeża pełne ciszy* 4, s. 9).

<sup>57</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* (I, 4), w: tenże, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 52.

<sup>58</sup> *Tamże*.

<sup>59</sup> K. Wojtyła, *Poezje. Poesie...*, s. 21.

<sup>60</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* (IV, 4)..., s. 80.

<sup>61</sup> *Tamże*, s. 83.

W traktacie *Hierarchia niebiańska* (rozdz. 1) Pseudo-Dionizy za Jakubem Apostołem (Jk 1, 17) nazywa Boga Ojcem Światłości<sup>62</sup>. Myśl o jedności i apokatastaza stworzenia powracającego do niej zdaje się być zasadniczym elementem mistycznej filozofii Areopagity, który w emanacji „świecistej jasności”, spływającej na stworzenie dostrzega moc jednoczenia bytów: „z poruszenia Ojca, wznosi nas zarazem w swojej jednoczącej mocy na powrót w górę i zwraca do jedności i boskotwórczej niezłożoności Ojca, skupiającego w sobie wszystko”<sup>63</sup>.

Mistycy różnych epok wyjaśniali, że boska światłość, manifestująca się w świecie zmysłowym, była tak nieopisana, iż człowiek, który ją zobaczył, zostawał oślepiiony. Oślepienie boskim blaskiem, jego przyczynę i drogę odzyskania prawdziwego wzroku poprzez miłość wybornie ukazuje Dante Alighieri w Pieśni XXVI *Boskiej komedii*, odkrywając metaforyczny sens światła i ślepoty rozumianej jako pogrążenie w grzechu, błędzie i występku, tym samym uniemożliwiającej poznanie Boga. W nieco inny sposób doświadczała światła średniowieczni mistycy niemieccy – Mechtylda z Magdeburga, Hildegarda z Bingen, Henryk Suzo<sup>64</sup>. Odsyłało ono bezpośrednio do duchowego doznania boskiej obecności, nieporównywalnej z niczym, do jej oślepiającej jasności spływającej wraz z łaską na człowieka. W majestacie tej światłości ludzkie słowo i rozum muszą zawodzić. Młody Wojtyła w poemacie *Wybrzeża pełne ciszy* napisze:

Z wolna słowom odbieram blask  
spędzam myśli jak gromadę cieni (*Wybrzeża...*, 9, s. 15).

Ciemność zmysłów i rozumu staje się zatem dezyderatem na drodze poznania Boga. „Jest więc jasne, że (...) aby przybliżyć się do Niego – pisał w *Drodze na Górę Karmel* św. Jan od Krzyża – trzeba iść raczej nie rozumując, niż pragnąc zrozumieć, aby zaś otrzymać więcej z boskiego promienia, trzeba iść raczej ślepnąc i pogrążając się w mroku, niż otwierając oczy” (*Droga na Górę Karmel* II, 8, s. 211) – trzeba zachować prostotę i porzucić racjonalny dyskurs. Pochodzenie mroku w rozumie w zetknięciu z transcendentną światłością Święty wyjaśnia w następujący sposób: „To nadmierne światło, płynące z wiary, jest dla duszy ciemnym mrokiem, ponieważ to co jest większe, wchłania i zwycięża to co jest mniejsze, tak jak światło słońca gasi wszelkie inne światła. I nikną one wtedy, a władze wzroku są opanowane przez słońce, które je oślepia i pozbawia możliwości widzenia (...). Podobnie światło wiary przez zbyt ni nadmiar przytłacza i przemaga światło rozumu. Rozum bowiem sam z siebie dąży do poznania naturalnego, chociaż ma zdolność poznania także rzeczy nadprzyrodzonych” (*Droga na Górę Karmel* II, 3, 190–191, podkr. A. H.).

<sup>62</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, s. 47.

<sup>63</sup> *Tamże*, s. 47.

<sup>64</sup> Opisy mistycznych wizji niemieckich mistyków średniowiecza opisuje z punktu widzenia estetyki i literaturoznawstwa Joanna Godlewicz-Adamiec. Por. J. Godlewicz-Adamiec, *Plastyczne i językowe środki wyrazu w dziełach mistyków niemieckich epoki średniowiecza*, Warszawa 2005.

Hiszpański mistyk powołuje się na Dionizego, który „wiedzę o Bogu”, teologię mistyczną, nazywa promieniem ciemności, bo „rzeczy Boże im wyższe są w sobie i jaśniejsze, tym bardziej niezrozumiałe i tym ciemniejsze są dla nas” (św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel II*, 8, s. 212).

Zarówno w pismach mistyków, jak i w Starym Testamencie boskie światło pozostaje niedostępne, niewidzialne dla ludzkiego oka, które – o ile je ujrzy – ślepnie. Istocie ludzkiej, która stanie w pełnym blasku boskiej chwały, grozi śmierć<sup>65</sup>. Mojżesz, chcąc Boga poznać, pragnie Go ujrzeć i poznać Jego imię, ale Bóg odpowiada: „Nie może człowiek ujrzeć mię a żyw pozostać” (Wj 33, 20). Eliasz w Boskiej obecności zakrywa „oblicze swe płaszczem” (1 Krl 19, 13). Obie te historie biblijne przywołuje św. Jan od Krzyża (*Droga na Górę Karmel II*, 8, s. 210)<sup>66</sup>, by pokazać, że próba poznania Boga za pomocą zmysłów, które człowiek błędnie kojarzy z poznaniem, musi się kończyć niepowodzeniem. Poznanie zmysłowe, a nawet rozumowe pozostaje fragmentaryczne, całkowite bowiem, napisze św. Jan od Krzyża, „jest niemożliwe za życia, trzeba więc albo wpieryć umrzeć, albo pozostać z dala od niego” (*Droga na Górę Karmel II*, 8, s. 210).

Stanąc w obliczu światła boskiego majestatu jak Eliasz, według hiszpańskiego mistyka „oznacza osłepienie rozumu”, bo rozum wobec „rzeczy tak wzniosłej” okazuje się słabym narzędziem<sup>67</sup>. Stary Testament podaje wiele przykładów ukazywania się „Boga ukrytego”, inspirując już pierwszych Ojców Kościoła, tworząc podwaliny pod teologię apofatyczną<sup>68</sup>, skłoną mówić o Bogu nie inaczej, jak w zaprzeczeniu podkreślającym niewyraźność boskości w mowie i niemożność jej rozumowego ogarnięcia.

Nowy Testament ukazuje wcielenie światła (J 8, 12), jakim jest Chrystus – tak oto boska światłość staje się częścią skończoności, objawia się i działa w czasie i ludzkiej historii, staje się bliska przez swą ludzką kruchość. Światłość nieprzystępna – *lux inaccessibilis* – o jakiej pisze św. Paweł (1 Tm 6, 16) staje się mieszkaniem Nieśmiertelnego, którego nikt nie widział. To właśnie światło i miłość tchnące z postaci Chrystusa znajdują się przede wszystkim w centrum zainteresowania Wojtyły jako poety. Owo światło zdaje się dostępne i pełne miłości. Bóg mieszkający w ludzkim sercu jawi się jako nieskończone Światło przemienione w isierkę paradoksalnie zdolną objąć całość bytu:

Wtedy – patrz w siebie. To Przyjaciel,  
który jest jedną isierką, a całą Światłością.  
Ogarniając sobą tę isierkę,  
już nie dostrzegasz nic  
i nie czujesz, jaką jesteś objęty Miłością (*Wybrzeża pełne ciszy* 4, s. 9).

<sup>65</sup> Na marginesie dodajmy, że symbol ten jako atrybut boskości występuje w wielu niechrześcijańskich religiach i mitach. Ukazywana w mitach boska światłość może osłepić, a nawet zabić. Tragiczne skutki zetknięcia z nią ukazuje mit o Semele utrwalony przez Owidiusza w *Metamorfozach*.

<sup>66</sup> Cytat z Pisma Św. za św. Janem od Krzyża.

<sup>67</sup> Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel II*, 8, s. 210.

<sup>68</sup> K. von Stosch, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2009, s. 61.

### 5.3. *Mrok rozumu*

Myśl teologii mistycznej i apofatycznej wielokrotnie ożywa w XX wieku. Odwołujący się do nauczania św. Jana od Krzyża Thomas Merton łączył blask światła olśniewającego umysł z wiarą, tak że światłość ta zaciemniać miała postrzeganie innych rzeczywistości<sup>69</sup>. Podobnie uważał Karol Wojtyła, który nauce św. Jana od Krzyża poświęcił swoją rozprawę doktorską. Wyjaśnia on, że Bóg może oświecić rozum swym boskim światłem do tego stopnia, iż powoduje ono ciemność: „Tak więc światło Boskie działa w wierze (...), a jednak światło to ze względu na swą wielką przewagę, jaką ma nad przyrodzonym światłem rozumu, powoduje w nim jedynie ciemność, co więcej, wiara – jej rola – dopełnia się w owej ciemności spowodowanej przed nadrzędną moc Boskiego światła”<sup>70</sup>.

Wątek „mroku rozumu” w poezji realizuje Wojtyła tylko częściowo, sięgając do hiszpańskiego mistyka. „Skoro więc zmysły nie znajdują w swoim otoczeniu nic, co dałoby się zestawić z tą Rzeczywistością, pozostaje Ona dla nich czystą nazwą – imieniem czegoś nieznanego”, pisze w swej rozprawie doktorskiej<sup>71</sup>. Rozum z powodu niewystarczającej zdolności zmysłów „nie dochodzi do niczego”, ulega boskiemu działaniu, ukazanemu jako światło wlane – to dzięki niemu możliwe jest poznanie, a wówczas rozum zostaje „porwany, uniesiony i pociągnięty przez ową Istotę siłą światła równocześnie doń wlanego”<sup>72</sup>. Boska Prawda jako taka, bez łaski i miłości, pozostaje dla niego niedostępna: „Rzeczywistość bowiem, którą przekazuje Objawienie, nie może być dana zmysłom przez postać dla nich właściwą. Zostaje tedy zamknięta droga dla rozumu (...). Staje on bowiem wobec Rzeczywistości, której nie zdoła przeniknąć ani uzyskać Jej formy, ani uczynić jasną dla siebie Jej istoty – i tak w sposób naturalny znaleźć w niej uspokojenie (...) działanie zaś właściwe dla rozumu zamyka się w kręgu stworzeń, zresztą nie najdoskonalszych”<sup>73</sup>.

Rozumowe poznanie Boga łączy się w teologii św. Jana od Krzyża z wyraźnie zarysowaną symboliką światła, którą Karol Wojtyła udatnie wyzyskuje w swej twórczości poetyckiej. Światłość transcendentna, oglądana i doświadczana we wnętrzu własnej duszy i nieodłączny z nią motyw patrzenia, oglądu, mniej zmysłowego, a bardziej intelektualnego i duchowego, stają się przedmiotem opisu i składnikami duchowego „świata przedstawionego”, jaki ukazuje w swych wczesnych wierszach trzydziestoletni Karol Wojtyła.

W poemacie *Wybrzeża pełne ciszy* (8, s. 13) młody poeta-teolog zauważa paradoksalną zależność między wyciszeniem zmysłu wzroku a poznaniem, subtelnie zaznaczając motyw ciemności w aluzji wieczoru:

<sup>69</sup> T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 46.

<sup>70</sup> K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 88–89.

<sup>71</sup> *Tamże*, s. 66.

<sup>72</sup> *Tamże*.

<sup>73</sup> *Tamże*, s. 67–68.



Co to znaczy, że tyle dostrzegam, gdy nic nie widzę,  
kiedy już poza horyzont ostatni osunął się ptak (...) (*Wybrzeża...*, 8, s. 13).

Następna strofa odwraca tę zależność: wysiłek zmysłów, zwłaszcza wzroku, wprowadza w ciemność („widzę mniej”), powoduje oddalanie się od prawdy:

Im bardziej wzrok natężam, tym widzę mniej,  
i woda schylona słońcem tym bliższe przynosi odbicie,  
im dalszy od słońca oddziela ją cień (...) (*Wybrzeża...* 8, s. 13).

„Więc w mroku jest tyle światła”, wyraża zdziwienie poetyckie ja. Porównanie światła w mroku do otwartej róży, w powiązaniu z obrazem Boga schodzącego do duszy, stanowi typowy dla młodego Wojtyły sposób ukazywania boskiej świętości, delikatnej, kruchej i zamykającej się w ludzkim sercu:

Więc w mroku jest tyle światła,  
ile życia w otwartej róży,  
ile Boga zstępującego  
na brzegi duszy (*Wybrzeża...*, 8, s. 13).

Wojtyła podkreśla znaczenie ciemności – pogrążony w niej rozum, uwolniony od racjonalnego dyskursu, „łączy się z Bogiem”, gdyż to w ciemności „ukryty jest Bóg”<sup>74</sup>.

W *Pieśni o słońcu* myśl okazuje się niegodna Bożej w niej obecności. Tej dojmującej prawdzie towarzyszy zatroskanie, by nie dotknąć niemocą myśli i jej niedoskonałością Nieskończonego:

Proszę, wyjdź, Panie ode mnie  
i myśli mojej omylnej  
nie narażaj na taką niemoc,  
nie narażaj na taką bezsilność (*Pieśni o słońcu* 14, s. 39).

Bezsilność myśli narasta dodatkowo przez uświadomienie sobie, że owa nienazwana Nieskończoność zostaje poddana władzy skończonego rozumu, „myśli omylnej”:

A Ty jeszcze co dzień pomnażasz  
moją bezsilność,  
poddając Twą nieskończoność  
pod moją myśl omylną (*Pieśni o słońcu* 14, s. 39).

Stąd prośba zatroskanego lirycznego ja, powracająca w *Wybrzeżach pełnych ciszy* – ja świadomego nie tylko niedoskonałości rozumu, ale także uzależnienia odruchu serca od myśli omylnej, przykrego „przykucia” miłości do dyskursu:

O Panie, przebacz mej myśli, że nie dość miłuje,  
przebacz miłości mej, Panie, że tak strasznie przykuta do myśli,

<sup>74</sup> *Tamże*, s. 51. Fragment rozprawy odnosi się do II Księgi *Drogi na Górę Karmel* (II, 9, 1).

że chłodnym myślom, jak nurt, Ciebie odejmuje  
nie ogarnia płonącym ogniskiem (*Wybrzeża pełne ciszy* 16, s. 41).

Miłość obok wiary, porównanej do widzenia bezpośredniego, stwarza możliwość zbliżania się i zjednoczenia z Bogiem<sup>75</sup> odbywającego się w „ciemnościach wiary”, gdyż światłem tego życia jest „zjednoczenie miłości ukryte w ciemnościach wiary”: „gdy śmierć uchyli zasłonę, zjednoczenie z Ojczyzną winno dopełnić się w świetle widzenia wprost: światło zjednoczenia w ciemności osiąga swój cel w światłości definitywnego zjednoczenia”<sup>76</sup>.

W rozprawie o doktrynie hiszpańskiego mistyka Wojtyła powtarza za nim, że sam rozum nie wystarcza do zjednoczenia, gdyż nie może przeniknąć Boskości<sup>77</sup>. Widzenie oznacza poznanie, nie tyle jednak przez rozum, ile przez wiarę i miłość: „Widzenie więc oznacza: jasne poznanie istoty Boga przez rozum, przebywanie Bóstwa w rozumie jako poznanego w poznającym. Natomiast wiara: przebywanie Bóstwa w rozumie jako przedmiotu poznanego w poznającym, przy zachowaniu jednak owej istotnej różnicy między widzianym a uznanym przez wiarę. A więc: istota Bóstwa osiągnięta bez jasności przez rozum – przyjęta przez wiarę”<sup>78</sup>.

## 6. Mistyczne zjednoczenie z Bogiem w przekazie poetyckim – „przeobrażenie przez uczestnictwo”

Jednym z najważniejszych obrazów, a jednocześnie świadectwem przeżycia mistycznego jest wizja zjednoczenia duszy z Bogiem. Thomas Merton uważa poczucie jedności z Bogiem za najwyższą formę religijnej czci, której wyrazem jest „spełnienie w przebudzeniu kontemplacyjnym i w transcendentnym duchowym pokoju”<sup>79</sup>. Takie stwierdzenie pociąga za sobą przekonanie zarówno o istnieniu zjawiska, jak i jego zasadniczej cesze, jaką jest „jedność z Bogiem” i „zjednoczenie” z Nim.

Karol Wojtyła o zjednoczeniu duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża pisze, że był on przekonany o nieskończonej odległości między „Boskim bytem a tymi bytami”<sup>80</sup>, która mimo podobieństwa stała się różnicą nieskończoną. Z powodu braku podobieństwa istotowego, wobec nieskończonej różnicy

<sup>75</sup> *Tamże*, s. 52. Uwagi odnoszą się do *Drogi na Górę Karmel* I, 9; 1, powiązania z fragmentami Pisma Św.: Krl 8, 12; Ps 18, 12; 1 Kor 13, 10.

<sup>76</sup> K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 53.

<sup>77</sup> *Tamże*, s. 48.

<sup>78</sup> *Tamże*, s. 51.

<sup>79</sup> T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 61–62.

<sup>80</sup> Św. Jan od Krzyża *Droga na Górę Karmel*, II, 8, cyt. za K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 30. Por. Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel...*, s. 208–212.

i nieskończonej odległości „między przyrodzonym a tym, co nadprzyrodzone”, żaden skończony byt nie mógł być porównywany z istotą Boską<sup>81</sup>. Z wywodu autora rozprawy wynika, że to nie zmysłowo postrzegana i odczuwana natura staje się środkiem zjednoczenia. Nie staje się nim także rozum („stworzenia nie mogą służyć jako środek współmierny osiągnięcia Boga przez rozum”<sup>82</sup>), ale wiara, która posiada istotowe podobieństwo z Bogiem, tak że są „jakoś równokształtne”<sup>83</sup>. Wiara wie dzie bowiem do stanu, w którym rozum – dzięki niej – staje się środkiem współmiernym jednoczenia się z Bogiem. „Wiara – pisze autor – rozumowi ukazuje Boga”<sup>84</sup>.

Takie postrzeżenie zjednoczenia przenosi proces do wnętrza człowieka, czyni zeń ośrodek zjednoczenia, odbywającego się pod pewnymi warunkami – łaski, miłości, woli Bożej (postępowania zgodnego z tą Wolą) i wiary.

Z rozważań przyszłego Ojca Świętego wynika, co zresztą on sam podkreśla, że opisywane przezeń zjednoczenie duszy z Bogiem nie jest nigdy czymś skończonym, ale dynamicznym i zmiennym procesem, fragmentem duchowej rzeczywistości, którą trafnie oddaje obraz szklanej tafli opisany przez Jana od Krzyża – przeniknięcie światłem ukazuje „przeobrażenie przez uczestnictwo”: „im bardziej (...) czystą i im bardziej przeźroczystą zastanie ową taflę szklaną promień światła, tym więcej jej udzieli ze swej przyrodzonej jasności, ze swego świetlistego wpływu, ze swoich własnych właściwości, a kiedy znajdzie ją całkowicie czystą, całkowicie przeźroczystą, wtedy udzieli jej w takim stopniu, że owa tafla szklana stanie się na wskroś przeniknięta światłem, będzie świeciła tym samym światłem – co więcej, sama będzie zdawała się być światłem, chociaż nie została przeobrażona co do istoty w światło i zachowuje równi dobrze swoją naturę odmienną od natury światła, a uczestniczy tylko w szczególnie wysokim stopniu w przysługującej mu jasności (...)”<sup>85</sup>.

Karol Wojtyła, idąc śladem myśli Jana od Krzyża, dochodzi do wniosku, do jakiego w kontekście dążenia człowieka do Absolutu dochodzili przedstawiciele idealizmu niemieckiego: Fichte, Schelling, a także poeta Hölderlin, choć ich poglądy wywoływały wiele kontrowersji. Pełne zjednoczenie z bóstwem – czy to chrześcijańskim Bogiem osobowym, czy „bogiem filozofów”, Absolutem, pomyślane jako raz na zawsze osiągnięty stan za życia ziemskiego, nie ulegający przemianom i przemijaniu – jest niemożliwe. Zjednoczenie może być przejściowe, chwilowe, ale pozostaje „nieskończonym dążeniem”, jak ująłby to Fichte.

Nie znajdujemy także u Wojtyły-poety tak odważnych stwierdzeń jak u barokowego poety-mistyka Angelusa Silesiusa w jego *Geistreiche Sinn- und*

<sup>81</sup> K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 31.

<sup>82</sup> *Tamże*.

<sup>83</sup> *Tamże*.

<sup>84</sup> *Tamże*.

<sup>85</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 5, cyt. za: K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 40. Por. Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel...*, s. 198–199.

*Schluß-Reimen* z II połowy XVII w., w których niejednokrotnie powraca śmiała myśl, że dusza ludzka, aby zjednoczyć się z Bogiem, musi stać się jak Bóg, więcej nawet – musi stać się „bogiem”.

Zjednoczenie z Bogiem w poemacie Wojtyły to „zjednoczenie przez uczestnictwo”, wiodące poprzez Eucharystię, która uświęca człowieka, „ubóstwia” i „przebóstwia” go na tyle, że bliskość Boga i człowieka graniczy ze zjednoczeniem:

oto Ty staniesz się mną  
ja – eucharystyczny (*Pieśń o słońcu*, 13, s. 39)<sup>86</sup>.

W *Wybrzeżach pełnych ciszy* w symbolice światła to co skończone – dusza, zamyka w sobie Nieskończone. Paradoksalnie „iskierką” nie nazywana jest w wierszu dusza, ale „Przyjaciel”, będący jednocześnie „całą Światłością”. Dusza – patrząc w siebie, ma zdolność objęcia go, zapomnienia się, zapatrzenia się nań i zanurzenia w boskiej Miłości:

Wtedy – patrz w siebie. To Przyjaciel,  
który jest jedną iskierką, a całą Światłością.  
Ogarniając sobą tę iskłę,  
już nie dostrzegasz nic  
i nie czujesz, jaką jesteś objęty Miłością (*Wybrzeża*, 4, s. 11).

W utworach poetyckich młodego Wojtyły często powraca myśl o delikatności, wręcz kruchości boskiej istoty, nie tylko będącej źródłem nadprzyrodzonego światła, ale i czekającej na żar duszy, która dla Nieskończonego staje się niczym dotyk słońca. Obecność Boga w sercu człowieka wymaga troski i czulej miłości, tę myśl powtarza i przetwarza poeta na wiele sposobów. W paradoksalnym zamknięciu Nieskończonego w skończonym i niedoskonałym, w „opieraniu się” boskości na brzegu duszy uchwycona zostaje chwila, którą trzeba zapamiętać, będąca obietnicą wieczności, namiastką niebiańskiej rozkoszy:

Pan, gdy się w sercu przyjmie, jest jak kwiat,  
spragniony ciepła słonecznego.  
Więc przyplń, o światło z głębin niepojętego dnia  
i oprzyj się na mym brzegu (*Wybrzeża*, 8, s. 13).

Zatrzymajmy się raz jeszcze na obrazie tafli przywołanym przez autora poematów za św. Janem od Krzyża, warto bowiem zwrócić uwagę na kilka jego spostrzeżeń. We fragmencie *Drogi na Górę Karmel* dusza jawi się jako odbicie boskiej światłości, mniej lub bardziej przezroczysta tafla, obrazująca stopień

---

<sup>86</sup> Człowiek „staje się Bogiem przez uczestnictwo”, wyjaśnia myśl św. Jana od Krzyża o. D. Wider: „Pozostając człowiekiem, przyjmuje w pełni Boży sposób życia”. To „całkowite przeobrażenie duszy w Umiłowanego (...), obydwie strony oddają się sobie (...) w pełnym dopełnieniu zjednoczenia miłości, w którym dusza staje się boską i Bogiem przez uczestnictwo, w stopniu możliwym w tym życiu”. Por. D. Wider OCD, *Do pełni miłości. Rozważania na marginesie Dzieł św. Jana od Krzyża*, Kraków 1985, s. 311.

doskonałości, może zostać przeniknięta światłem, ale zachowując swą naturę, odmienną od natury światła, uczestniczy jedynie w jasności, nie jest z nią tożsama. Podobny obraz światłości zamieszkującej duszę odnajdujemy w *Pieśni o słońcu niewyczerpanym* Wojtyły, gdzie przeźroczyistość oznacza dziecięcą niewinność. Czystość i niewinność dziecka, a może jego prostota, zatrzymanie dyskursu, to coś, za czym liryczne ja tęskni, bo to czas, w którym, jak wyznaje, „głębszą miałem przejrzystość”:

Jest we mnie toń przeźroczyista,  
dla mych oczu zasnuta mgłą –  
kiedy, jak potok upływam zbyt bystro,  
na tak głębokie nie zasługuję dno (*Pieśń o słońcu* 11, s. 35).

Toń przezroczyista osnuta mgłą, daje jedynie częściowy wgląd w swoją istotę, świadomość, którą może ona także, jak się wydaje, oznaczać, ukryta jest we mgle, dostępna w zarysie, niepełnej fragmentaryczności. W nieskończoności toni niewypowiedziany Bóg spotyka się z nędzą ludzkiego bytu:

Gdyby wtedy ktoś toń przeźroczyistą  
potrafił odsnuć z mgły,  
ujrzano by – w jakiej nędzy,  
ujrzano by – w kim –  
  
i ujrzano by – jaka światłość  
zalewa przyćmioną toń,  
ujrzano by – w sercu ludzkim,  
najprostszym z słońc (*Pieśń o słońcu* 11, 35).

W *Wybrzeżach pełnych ciszy* przezroczyistość oznacza stan „bycia widocznym zewsząd”, bycia odsłoniętym wobec Prawdy. W mistycznym zatopieniu w morskiej toni światło posiada moc wyzwalającą, dającą poznanie siebie, ogląd siebie „z różnych stron”, a więc pełny i prawdziwy. Przez owo Światło człowiek poznaje swoją jaźń, powiedzielibyśmy – staje wobec siebie samego w Prawdzie:

A wtedy, zewsząd widoczny, w zwierciadłach dalekich i bliskich  
widzisz swój cień.  
Jak się ukryjesz w tym Świetle (*Wybrzeża* 4, s. 9).

Nasuwa się tu zbieżność z sytuacją opisaną w *Księdze Rodzaju* – ale odwrotną, liryczne ja nie chce się ukryć przed Bogiem w poczuciu winy i grzechu, jak pierwsi rodzice, chce za to ukryć się „w tym Świetle”. Pozostaje jednak niewyraźna reminiscencja, poczucie niedoskonałości, skażenia:

Za małoś jest przeźroczyisty,  
a jasność zewsząd tchnie (*Wybrzeża* 4, s. 9).

Poprzez metaforykę oczu i patrzenia autor poematów wieździe swego odbiorcę do pytań natury epistemologicznej. Człowiek ma oczy zamknięte, pisze Wojtyła,

nieświadome Tego, Kto w nas przebywa,  
odejmując Sobie i gwiazdom niezmierny blask (*Wybrzeża*, 15, s. 21).

By poznać Tego, kto „w oczach przebywa”, trzeba stanąć w mroku rozumu, „wiedzieć jeszcze mniej, a jeszcze więcej wierzyć” (*Wybrzeża* 15, s. 21). Aby poznać Boga, trzeba też

Powieki powoli zamykać przed światłem pełnym drzeń,  
potem wzrokiem odepchnąć przyływ gwieździstych wybrzeży,  
nad którymi zawisa dzień (*Wybrzeża* 15, s. 21).

Zamknąć oczy na świat zmysłowy, na dyskurs nieustannie toczący się w rozumie, nie oznacza zamykania ich na wszystko:

Boże bliski, przemień zamknięte oczy  
w oczy szeroko otwarte (*Wybrzeża* 15, s. 21).

Nasuwa się tu zbieżność z grecką etymologią słowa mistyka. Greckie *myein* (zamknąć oczy przed światłem) odkrywa dwa znaczenia słowa, oznaczającego zarówno „zamykać usta, milczeć, zachować ciszę”, jak i „zmrużyć” oczy<sup>87</sup>. *Myein* – zamknięcie oczu w kontakcie ze światłem oznacza zamknięcie się na świat zmysłowy, tak by możliwe było otwarcie się na świat duchowy i pozazmysłowy<sup>88</sup>. O ile milczenie w mistyce staje się zasadniczym sposobem wyrażenia nieadekwatności narzędzi języka w zetknięciu z tym, co jako transcendentna Tajemnica musi pozostać niewypowiedziane, a co Wojtyła także czyni tematem *Pieśni o Bogu ukrytym*, o tyle drugie znaczenie słowa *myein* odsyła pośrednio do znaczenia światła i roli rozumu. Ks. Pasierb odnajduje sytuację zwaną mistycznym „zmrużeniem” w *Pieśni o blasku*, jest to jednak motyw przewodni także *Pieśni o Bogu ukrytym*.

Na początku *Pieśni o słońcu* poeta szkicuje pełną poruszeń wizję słonecznego światła spoczywającego na liściu, liryczne „ty”, w którym domyślamy się ukrytego, nienazwanego ale obecnego Boga, Jego „wzrok utkwiony w duszy” jest zapowiedzią obustronnej relacji. Zakryte liryczne „ty”, transcendentne i manifestujące się w świecie duchowym, ale opartym na porównaniach zmysłowych, nie przypomina porażającego i oślepiającego światła, znamionującego sposób objawiania się starotestamentowego Boga. W lirycznym „ty” oraz solarnej symbolice rozpoznajemy Chrystusa, do którego poeta zwraca się „Mistrzu”. Światło słońca spoczywa na liściu, ożywia go i „bogaci jego kwitnienie”, reprezentuje dobro w wertykalnym porządku udzielające się człowiekowi. Boski majestat odsłania się w subtelnym spotkaniu nieskończoności z bytem skończonym. Wzniosłość daje się odczytywać przez pryzmat natury, w porównaniu słońca i liścia, w ich wzajemnej, ale jakże nieskończenie nieproporcjonalnej relacji.

<sup>87</sup> P. Gerlitz, *Mystik I...*, s. 534.

<sup>88</sup> A. Helfferich, *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. In zwei Theilen. Erster Theil: Entwicklungsgeschichte der christlichen Mystik*, Gotha 1842, s. 2.

Zaraz jednak poeta, posługując się przykładem natury, jesieni i obumierania, zamkniętego w kilku wersach

liść (...) za słońcem nie podąży  
i zgaśnie, kiedy się zieleń w nim wypali –  
to tylko słońce będzie coraz dalej,

wyprowadza z opisu myśl o nieśmiertelności, bo „dusza nie jest taka jak liść” (*Pieśń o słońcu*, 1, 25), nie tylko w tymże wertykalnym porządku ku światłu się wznosi, ale i to Słońce nad sobą zatrzymuje. Przepaść dzieląca naturę i świat duchowy jest tak wielka, że może ją wyrazić tylko paradoks. Oto bowiem śmierć – zwiastunka końca, jawi się jako element światła:

śmierć jest tylko zbyt krótkim promieniem  
słonecznych godzin (*Pieśń o słońcu*, 2, s. 25).

Paradoks dotyczy także zdolności duszy, której liść wobec naturalnego światła nie posiada – dusza bowiem „może słońce zatrzymać nad sobą”. Dążenie jej do Słońca, które zachodząc „zniża” swój bieg, odsyła subtelnie do postaci Chrystusa i stopniowo konkretyzuje aluzję do Jego cierpienia, Jego „uniżenia”, które musi stać się udziałem duszy-liścia, by możliwe stało się zjednoczenie w miłości:

dzieląc słoneczne uniżenie,  
a gdy upłynie jeszcze dalej,  
jednoczy się z nim długim cieniem (*Pieśń o słońcu*, 3, s. 27).

Metafora słońca i liścia prowadzi do jednej z zasadniczych myśli mistyki chrześcijańskiej, obecnej choćby w nauce św. Augustyna, a mianowicie o obecności Boga w duszy, odkrywaniu Go poprzez nią i w niej, i na niej też opartym poznawaniu, którą powtarzał również św. Jan od Krzyża:

I oto wszystkiego dosięgła:  
oto słońce co dzień przywraca  
do swego widnokrzęgu (*Pieśń o słońcu* 3, s. 27).

W poemacie *Pieśń o słońcu niewyczerpanym* kosmos i byty są zanurzone w świetle boskiego słońca, opływa je ono niczym gałąź „ciężką od liści”, manifestuje się w świecie widzialnym, ale Bóg, w którego wpatruje się dusza, pozostaje „Ukryty”, ukryty w krzyżu i w chlebie, w „dojrzałym zbożu”. Bóg ukryty nie oślepia jednak, jak opisują to inni mistycy, choć Jego widok powoduje drżenie, to jednak patrzenie – Boga na świat i stęsknionej duszy na Boga – przybliża:

Przed głębią tego spojrzenia,  
w którym ujrany był świat,  
zadrżały oczy moje  
jak odsłonięty kwiat (*Pieśń o słońcu* 8, s. 31).

Autor ma świadomość odmienności tej wizji od mistyki, choćby Jana od Krzyża, bo zaraz dodaje, że „oczy ludzkie patrzą / nie odmienione światłością”. Spojrzenie Boga, podobnie jak Jego tchnienie, utrwalone w starotestamentowym opisie aktu stwarzania świata, ma moc sprawczą, w tym spojrzeniu „nowe światy powstają w ukryciu” (*Pieśń o słońcu*, 8, s. 31).

## 7. Zamiast podsumowania: pytanie o prawdziwość doświadczenia mistycznego

Jak wspomnieliśmy, odczytywanie poezji Karola Wojtyły przez pryzmat jego biografii nie należy do rzadkości. W pracach poświęconych tej tematyce stykamy się także ze stanowiskiem odwrotnym – z odczytywaniem zawartej w poezji „metafizyki bytu” jako punktu wyjścia w doświadczeniu „ludzkiego wnętrza”, manifestującym się jako „dążenie do zrozumienia siebie”<sup>89</sup>.

Zatrzymajmy się na koniec nad kwestią werbalizacji przeżycia mistycznego w tekście literackim. Jedno z najważniejszych pytań literaturoznawczych, odnoszących się do takiegoż stanu, a w ogólności do opisu doświadczenia religijnego, dotyczy jego „prawdziwości”. Pytanie o autentyczność opisywanych w dziele przeżyć, stawiane zwłaszcza wobec pisarzy „świeckich”, co do których formacji duchowej nie ma sprecyzowanych danych, odbiega od stereotypowego podejścia do tak zwanej „fikcji literackiej”.

Pytanie o „prawdziwość” takiego przeżycia wydaje się nieuzasadnione, jako że utwór literacki z założenia implikuje wolność autora w zakresie doboru tematu i jego literackiej „obróbki”. Innymi słowy – pytań o to, czy treść dzieła jest „prawdziwa” można zaniechać, gdyż dzieło literackie „prawdziwym” w dosłownym i powszechnie używanym znaczeniu tego słowa być nie może. Arystoteles podkreślał różnicę między literaturą a historią, która wydaje się nadal obowiązywać. Literatura – w przeciwieństwie do historii – nie opisuje tego, co prawdziwe, ale to, co prawdopodobne, uważał Arystoteles. Niemniej wokół kwestii prawdziwości opisu doświadczenia religijnego, a zwłaszcza przeżycia „mistycznego”, wątpliwości nie znikają. Badacze literatury stawiają pytanie – niejako wbrew samej literaturze – o źródło przekazu literackiego, a zwłaszcza o to, czy utwór ukazuje realne doznania twórców, czy też stanowi efekt kreacji literackiej. Ponieważ nie dysponują odpowiednimi metodami badawczymi (np. psychologicznymi), pozostaje im poszukiwanie metod, które okazałyby się przydatne w analizie tekstu o treściach religijnych lub mistycznych.

Zatem postulat stawiania pytań o to, czy dzieło jest efektem objawienia, traci swą moc, zwłaszcza gdy założymy konieczność zweryfikowania autentyczności doświadczenia rozumianego jako kanwa utworu. Ustalanie cech mistycznych

<sup>89</sup> A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły...*, s. 45.



utworu literackiego nie jest w zasadzie do rozstrzygnięcia na płaszczyźnie przeżyć i biografii poety<sup>90</sup>.

Próby weryfikacji doświadczenia mistycznego podważa na przykład badacz średniowiecznej mistyki niemieckiej Alois M. Haas, według którego doświadczenie to w ogóle nie jest doświadczeniem w sensie empirycznym, nie poddaje się weryfikacji, powieleniu i tym podobnym analitycznym czynnościom<sup>91</sup>. Trudno więc wskazać narzędzia badawcze, pozwalające stwierdzić, że dzieło ukazuje prawdziwe doświadczenie mistyczne.

Z kolei Thomas Merton poszukuje potwierdzenia faktu istnienia doznania kontemplacyjnego w psychologicznych badaniach Williama Jamesa: „kontemplacja mistyczna istnieje jako *niezaprzeczalny* fakt empiryczny”, potwierdzony przez fakt powtarzalności zjawiska oraz w pełni weryfikowalny<sup>92</sup>. Merton reprezentuje zatem zgoła odmienne stanowisko wobec „kontemplacji mistycznej” niż wspomniani wcześniej badacze.

Jeśli mimo wszystko założymy, że pytanie o „prawdziwość” przeżycia religijnego w utworze literackim jest w ogóle uzasadnione, to nasuwa się taka oto odpowiedź: biografia autora, o ile rzutuje na treść dzieła, wydaje się warta zgłębienia<sup>93</sup>, gdyż wskazując na wydarzenia z jego życia, niejako dokumentuje i uzupełnia przekaz literacki.

Jeśli więc owo pytanie o „prawdę” doświadczenia religijnego ma sens, to można je rozpatrzeć z co najmniej dwóch perspektyw. Po pierwsze, warto postawić pytanie o to, czym są „realne doznania” – czy za takie uważamy jedynie doznania w jakiś sposób zasługujące na miano niezwykłych (np. wizję, sen, widzenie, objawienie osobiste), czy też za realne uważamy również wypowiedzi odnoszące się do sfery religijnej, będące inspiracją dla autora, kształtującą jego osobowość i stanowiące jej wyraz – zainteresowania i wychowanie, wykształcenie, wiedza, zwłaszcza filozoficzna i teologiczna oraz świadomość różnorodności aspektów kultury, a także warunki historyczne, w jakich powstało oraz wiele innych pokrewnych czynników mogą rzutować na kształt dzieła, a także na sposób jego interpretacji.

Wydaje się, że wszystkie te elementy kształtujące poetycką duchowość oraz duchową poezję Karola Wojtyły są pomocne w ustaleniu jego profilu jako poety, ale także bez odniesienia do rozprawy teologicznej, biografii i pism św. Jana od Krzyża bronią się siłą metafory, obrazowania, zakorzenionych nie tylko w jednym źródle, ale poprzez swą powtarzalność, realizowaną w sposób indywidualny, stanowią osobny i samodzielny aspekt twórczości.

Po drugie, warto zapytać, co zyskujemy dzięki wiedzy biograficznej. Z pewnością poszukiwanie tego rodzaju faktów utwierdza rzetelność badawczą,

<sup>90</sup> Por. M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna...*, s. 131.

<sup>91</sup> A. M. Haas, *Sermo mysticus...*, s. 19. Nasuwa się tu choćby klasyczny już przykład badań psychologicznych z początku XX w. nad doświadczeniem religijnym, w których osobne miejsce poświęcono właśnie mistyce. Zob. W. James, *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958.

<sup>92</sup> T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 202.

<sup>93</sup> M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna...*, s. 6.

skwapliwie wiążącą dzieło z autorem i wyjaśniającą jedno przez drugie – tak oto powracamy do metody ugruntowanej w tradycji humanistycznej. Ponadto zyskujemy poszerzony kontekst historycznoliteracki, pozwalający na umieszczenie w nim również innych treści – teologicznych, filozoficznych, kulturowych w ich wzajemnej do siebie relacji. W odniesieniu do wczesnych dzieł poetyckich Wojtyły są przydatne, ale nie nieodzowne.

Nawet jeśli będziemy domniemywać, że inspiracją utworu literackiego stała się autentyczna wizja, uniesienie mistyczne, to bardziej winna nas interesować kwestia, czym jest owa wizyjność, jaki jest sposób jej werbalizacji i intelektualizacji, czyli jak jest ukazana w tekście, nawet jeśli pytaniu będzie towarzyszyć stwierdzenie, jakie w odniesieniu do innych twórców sformułowała Maria Cieśla-Korytowska, a mianowicie, że to „trudno uchwytnie pojęcie”, „cecha osobowości: wyobraźni, sposobu odczuwania, przeżywania świata”<sup>94</sup>.

Ważną rolę w procesie rozumienia i interpretacji tekstu noszącego znamiona mistycznego pełni jego odbiorca, do którego należy zadanie zaklasyfikowania dzieła jako „mistycznego”. Jest to kwestia istotna, gdyż sami mistycy stosunkowo rzadko określają tym mianem własne przeżycia i wypowiedzi, niezależnie od tego, czy piszą dzieła o charakterze literackim, czy są autorami pism teologicznych, których zasadniczym celem jest spisanie świadectwa własnych objawień<sup>95</sup>.

Inna metoda, zwana immanentną, skupiająca się na analizie przeżycia religijnego w utworze literackim, poszukuje treści o takim charakterze w samym dziele, obecnych w nim w sposób immanentny – w obrazowaniu, metaforyce, aluzjach, w towarzyszących relacji treściach filozoficznych. Jeśli zostanie poszerzona o zdobyte metody pierwszej, stworzy szansę wypracowania w miarę wyważonej opinii o dziele, jego wartości literackiej i jakości prawd teologicznych przez nie przekazywanych.

Trzeba wreszcie zauważyć, że niektóre obrazy, metafory i sformułowania zawarte w tekście literackim mogą mieć swe źródło w doświadczeniu religijnym, choć bezpośrednio nie muszą się doń odnosić. Zwrócił na to uwagę na przełomie XIX i XX w. francuski literaturoznawca Henri Bremond, zaliczający do elementów opisu przeżycia duchowego tak popularne pojęcia jak „inspiracja”, „entuzjazm”, „wpływ niebios”<sup>96</sup>, które w jego przekonaniu odsyłały niekiedy nawet do przeżycia mistycznego. Bremond odnajdywał podobieństwa między natchnieniem a uniesieniem mistycznym, a mianowicie w „błyskawicach olśnienia”, przez które objawiał się geniusz literacki, które przypominały

<sup>94</sup> *Tamże*, s. 129. 131.

<sup>95</sup> Przykładem drugiej sytuacji, a więc mistycznego dzieła napisanego w formie świadectwa, a powstałego – co istotne i udokumentowane – w oderwaniu od przekazów tradycji literackiej i teologicznej, jest *Dzienniczek św. Siostry Faustyny Kowalskiej*. Jego autorka, posiadając wykształcenie podstawowe (trzy klasy szkoły powszechnej), na podstawie objawień i osobistych wizji Jezusa stworzyła tekst przez teologów uznany za mistyczny, a jednocześnie posiadający cechy zgodne z teologią chrześcijańską.

<sup>96</sup> H. Bremond, *Mystik und Poesie*, Freiburg in Breisgau 1929, s. 107. (niemiecki przekład z francuskiego)

boską influencję, obecność czy wręcz boskie działanie, głęboko doświadczane przez mistyka<sup>97</sup>.

Równie oczywista wydaje się różnica, jaką Bremond dostrzegł między poetą a mistykiem, zamykając tym samym sporną kwestię prawdziwości doznania religijnego w dziele, a raczej przenosząc ją w odmienny kontekst: tylko doświadczeniu mistycznemu dane jest „zjednoczenie z bóstwem”, poecie pozostaje trwanie w świecie iluzji i naśladownictwa<sup>98</sup>. Bremond nadzwyczaj ufnie potraktował jednak obiegową opinię o doświadczeniu mistycznym, w którym autorzy licznych definicji mistyki zwykli kłaść nacisk na „zjednoczenie z bóstwem” jako wyznacznik mistycznego spotkania.

Termin „mistyka”, nieostry, niejednolity, usytuowany na słabo zarysowanej granicy między filozofią a religią, a jednocześnie oddalony od dyskursu religijno-dogmatycznego, nastrocza trudności w definicji, ale też stwarza nowe możliwości rozumienia tekstu literackiego. Pozwala zwracać się ku doznaniom subiektywnym i osobistym, wolnym od dogmatów teologii – w ten sposób staje się szczególnym narzędziem, za którego pomocą możliwe jest oddanie szerokiej skali przeżyć religijnych i mistycznych<sup>99</sup>.

Istnieje jednak dość przekonujący sposób zakwalifikowania obrazu jako mistycznego. Podaje go Thomas Merton. Fenomen doświadczenia kontaktu z Bogiem jest powtarzalny, „powtarza się z pokolenia na pokolenie, w każdym miejscu, we wszystkich społecznościach”<sup>100</sup>. Owa powtarzalność, o jakiej pisze Merton, stanowi argument przemawiający za tym, by analizę tekstu literackiego noszącego znamiona mistycznego nie zaczynać od poszukiwania w nim nawiązań do życia autora i jego autentycznych przeżyć, ale od zestawienia go z innymi obrazami, które ukazują podobne wizje i myśli. Podobieństwo i powtarzalność metafor i obrazów stanowią ważny wyznacznik „mistycznego” charakteru dzieła, a ściślej – jego przekazu.

Powtarzalność treści mistycznej niezależna od uwarunkowań biograficzno-historycznych, a nawet religijnych i kulturowych w tekście literackim każe skupić się na symbolice i obrazach poetyckich poza dogmatycznymi powiązaniem i obrazami świata. To, co mistyczne – jak ponad siedemdziesiąt lat temu napisał Edgar Hederer, to „pierwotna zdolność człowieka, wyrażająca się w języku poetyckim w sposób zmienny, każdorazowo inny pod względem historycznym i indywidualnym”, a jednocześnie posiadająca ponadczasowe działanie<sup>101</sup>. „Prawda” poezji mistycznej winna być zatem oceniana nie pod kątem przeżyć autora, ale sposobów jej językowej realizacji<sup>102</sup>. W interpretacji tekstu poetyckiego,

<sup>97</sup> *Tamże*, s. 108, Bremond powołuje się na pracę teologa A. B. Sharpa (A. B. Sharp, *Mysticism, its true nature and value*, London 1910).

<sup>98</sup> *Tamże*, s. 220.

<sup>99</sup> A. M. Haas, *Sermo mysticus...*, s. 19, 14.

<sup>100</sup> T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 201–202.

<sup>101</sup> E. Hederer, *Mystik und Lyrik*, München–Berlin 1941, s. 239.

<sup>102</sup> *Tamże*, s. 238.

odwołującego się do tradycji mistycznej, winien znaleźć się opis powtarzalnych, a jednocześnie indywidualnie zarysowanych obrazów, wizji, metafor, porównań oraz innych *topoi*, składających się na poetycki przekaz.

Jest to o tyle istotne stwierdzenie, że w jego świetle na plan drugi schodzi kwestia prawdziwości lub nieprawdziwości mistycznego przeżycia pisarza, która nawet jeśli pozostaje nierozstrzygnięta, nie domaga się zamknięcia. Niezależnie bowiem od tego obraz przeżycia i wizji wraz z jego metaforą oraz w związku z tradycją religijną i filozoficzną może pozostać przedmiotem opisu oraz historycznoliterackiej interpretacji.

## Literatura

- Bremond H., *Mystik und Poesie*, Freiburg in Breisgau 1929.
- Cieśla-Korytowska M., *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche. Novalis. Słowacki*, Kraków 1989.
- Dybczak K., *Karol Wojtyła*, w: A. Hutnikiewicz, A. Lam (red.), *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*. T. 2, Warszawa 2000, s. 306–307.
- Gerlitz P., *Mystik 1*, w: G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 23., Berlin 1994, s. 534.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- Haas, A. M., *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg 1979.
- Halkiewicz-Sojak G., Paprocka-Podlasiak B. (red.), *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*, Toruń 2009.
- Hederer E., *Mystik und Lyrik*, München–Berlin 1941.
- Helfferich A., *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. In zwei Theilen. Erster Theil: Entwicklungsgeschichte der christlichen Mystik*, Gotha 1842.
- Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel, Noc ciemna, Pieśń duchowa, Żywy płomień miłości, Sentencja. Przestrogi, Poezje, Listy*. Tłum. B. Smyrak. Wyd. VI, Kraków 1998.
- Kreuzer J., *Licht* [hasło], w: R. Konersmann (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 2008, s. 207–224.
- Merton, T., *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*. Tłum. I. i P. Zarębscy. Kraków 2005.
- Orygenes, *O pierwszych zasadach*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*. T. 1. Warszawa 1975, s. 362–366.
- Przybylska A., *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt Poezji i dramatów Karola Wojtyły*, Kraków 2002.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*. Tłum. M. Dzielska. Kraków 1999.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*. Tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006.

- Sochoń J., *Nie jestem samotny, bo drzę. O twórczości Karola Wojtyły*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia*, opr. J. Sochoń, Pelplin 2003, s. 63–81.
- Stosch K., von, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2009.
- Tomkowski J., *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984.
- Tomkowski J., *Mistycyzm*, w: J. Bachórz, A. Kowalczykowa (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław–Warszawa 1991, s. 553–558.
- Twórczość Karola Wojtyły. Materiały z sesji zorganizowanej z okazji 46. Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, red. Z. W. Solski, Wrocław 1998.
- Wider D., *Do pełni miłości. Rozważania na marginesie Dzieł św. Jana od Krzyża*, Kraków 1985.
- Wierzbicki A. M., *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły. Najgłębszy zapis mego bytu*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia*, opr. J. Sochoń, Pelplin 2003, s. 35–52.
- Wojtyła K., *Poezje i dramaty*. Wybór i układ z upoważnienia aut. M. Skwarnicki, J. Turowicz, red. filolog. J. Okoń, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Poesie*, przekład na j. włoski A. Kurczab, M. Guidacci, Kraków 1999.
- Wojtyła K., *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze* [Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce (1948)], tłum. K. Stawecka, Lublin 2000.

## “There is a transparent land in me”. The night of the mind and light metaphors in the juvenile poetry of Karol Wojtyła.

### Summary

The article has to show that the metaphors of the early poems of K. Wojtyła (*The Song of the Hidden God, Song of the Inexhaustible Sun*) can be interpreted not only as impression of his contemplative experience and biography. The text is focused on the metaphors of the Light and their associations with the night of the mind as a mystical recognition of God. They appear in the early poems of Karol Wojtyła and in his philosophical dissertation about the mysticism of St. John of the Cross. The interpretation of his poems is based on the immanent features of Wojtyła's poetical mysticism.

Keywords: biography, contemplation, Christian mysticism, light metaphor, St. John of the Cross, Pseudo-Dionysius Areopagita, Wojtyła Karol.

