

Jarosław KUPCZAK OP

OD POZNANIA DO SPOTKANIA O „Pieśni o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły

W teologii patrystycznej i średniowiecznej doskonalszy etap życia duchowego, który następuje po oczyszczeniu wierzącego (łac. purgatio), określany był jako oświecenie (łac. illuminatio). Zgodnie z tą myślą teologiczną oświecenie prowadzi do jedności z Bogiem (łac. unio), która stanowi owoc miłości (gr. agape). Uderzające jest podobieństwo struktury wiersza Wojtyły do tego klasycznego opisu.

Celem tego tekstu jest analiza utworu poetyckiego Karola Wojtyły *Pieśń o Bogu ukrytym*¹. To jeden z najwcześniejszych utworów przyszłego Papieża – napisany został podczas jego studiów w seminarium krakowskim, prawdopodobnie w roku 1944, i opublikowany anonimowo w reaktywowanym po wojnie czasopiśmie „Głos Karmelu”². Mimo że utwór ten powstał w tak wczesnym okresie życia autora, możemy odnaleźć w nim zaskakująco dojrzałe poglądy dotyczące poznania naturalnego i nadprzyrodzonego, etapów rozwoju chrześcijańskiego życia duchowego, istoty modlitwy, relacji między naturą a łaską, porządku stworzenia i zbawienia, trynitarnych źródeł chrześcijańskiej sakramentologii i oczekiwania eschatologicznego.

Zamierzamy przyjrzeć się temu utworowi w kontekście całokształtu twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Aby było to możliwe, należy uczynić dwa metodologiczne założenia, które są podstawą naszej interpretacji *Pieśni o Bogu ukrytym*. Po pierwsze, Wojtyła bardzo wczesnie sformułował najważniejsze tezy swojego światopoglądu filozoficznego i teologicznego. Zawsze pozostawał im wierny, uzupełniając je i wyjaśniając, nigdy nie dokonał zasadniczej „rewolucji” w swych poglądach i nie odszedł od wcześniejszych przekonań.

Po drugie, te podstawowe przekonania Karol Wojtyła–Jan Paweł II wyrażał w ciągu swojego życia na wiele sposobów i za pomocą wielu gatunków literackich: esejów naukowych i artykułów publicystycznych, homilii i przemówień, poważnych traktatów filozoficznych i teologicznych, dramatów

¹ Zob. K. W o j t y ł a–J a n P a w e ł II, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: tenże, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 77-94 (wszystkie przytaczane fragmenty utworu pochodzą z tego wydania).

² Zob. [K. W o j t y ł a], *Pieśń o Bogu ukrytym*, „Głos Karmelu” 15(1946) nr 1-2, s. 23-26; nr 3, s. 25-28; „Głos Karmelu” 16(1947) nr 3, s. 17n.; nr 5, s. 24n. Por. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, red. A. Boniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 86n.

i wierszy, wywiadów i wspomnień. Mimo wielości rodzajów wypowiedzi, we wszystkich jego publikacjach możemy odnaleźć tę samą wizję, na różnych etapach jej rozwoju i formułowania. Z tego też powodu należy czytać łącznie różne dzieła Karola Wojtyły i Jana Pawła II (mając oczywiście na uwadze wyjątkowy charakter tych ostatnich – jako należących do Magisterium Kościoła – i specyficzne okoliczności ich powstawania). W tym sensie do poszukiwań Karola Wojtyły–Jana Pawła II możemy odnieść słowa Czesława Miłosza z jego utworu *Ars poetica?*: „zawsze tęskniłem do formy bardziej pojemnej”³.

OPIS DOŚWIADCZENIA BOGA

Pieśń o Bogu ukrytym stanowi opis spotkania z Bogiem. Wahamy się przed użyciem sformułowania: „opis przeżycia duchowego”, żeby nie sprowadzić tego spotkania do jedynie subiektywnego odczucia. Spotkanie z Bogiem jako przeżycie duchowe można porównać do spotkania z dawno niewidzianym przyjacielem; jest równie realne, choć na innym poziomie rzeczywistości.

Pieśń o Bogu ukrytym to również opis doświadczenia modlitwy, doświadczenia mistycznego. Słowem „mistyczne” określamy tutaj nie tyle to, co nadzwyczajne, ile raczej to, co należy do dojrzałych etapów rozwoju duchowości i modlitwy chrześcijańskiej oraz stanowi wyraźny dar Boga, który przejmuje inicjatywę w życiu wewnętrznym człowieka⁴. Odnaleźć można sporo śladów wskazujących, że tego rodzaju doświadczenia zaczęły się w życiu Wojtyły bardzo wcześnie. *Pieśń o Bogu ukrytym* odnosi się zatem do jakiegoś faktu, konkretnego wydarzenia i przeżycia, które autor dobrze zapamiętał:

To Przyjaciel. Ciągle wracasz pamięcią
do tego poranka zimą.

[...]

Pochylny nad lampą, w snopie światła wysoko związanym,
nie podnosząc swojej twarzy, bo po co –
– i już nie wiesz, czy tam, tam daleko widziany,

³ C. Miłosz, *Ars poetica?*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 588.

⁴ Jak zauważają komentatorzy tego utworu, przypomina on swoją strukturą i treścią poezję mistyczną św. Jana od Krzyża, która była bardzo bliska Karolowi Wojtył (zob. J. Tebiński, *Taka milcząca wzajemność. „Pieśń o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły w świetle doktryny św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011; A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt poezji i dramatów Karola Wojtyły*, Arcana, Kraków 2002; Z. Zarębianka, *Przekaz doświadczenia mistycznego w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły w perspektywie dialogu*, w: *Idea dialogu w myśli Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, K. Dybeł, Z. Mirek, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2013).

czy tu w głębi zamkniętych oczu –

J e s t t a m [...] ⁵.

Podmiot liryczny (mamy podstawy przypuszczać, że jest on tożsamy z autorem utworu) doświadczył obecności Boga; nazywa go „Przyjacielem”. Podstawowe filozoficzne i teologiczne przed-założenie tego wiersza mówi więc, że opis doświadczenia nadprzyrodzoneości, wiary, łaski jest możliwy. Zanim przyjrzymy się strukturze tego opisu, warto poczynić kilka uwag na temat znaczenia pojęcia doświadczenia w myśli Karola Wojtyły oraz historii jego refleksji na ten temat.

Pojęcie doświadczenia wcześniej stało się podstawową kategorią filozoficznej epistemologii Karola Wojtyły, zwłaszcza po jego spotkaniu z fenomenologią Maxa Schelera⁶. Opis i analiza fenomenów – w sposób typowy dla realistycznej interpretacji metody fenomenologicznej – stanowiły dla przyszłego Papieża drogę do poznania tego, co istnieje. W encyklice *Fides et ratio* epistemologia ta uzyska dojrzałe i dobitne sformułowanie: „Od fenomenu do fundamentu” (nr 83). Analizie doświadczenia Wojtyła poświęca rozległe rozważania w swoim opus magnum, studium *Osoba i czyn*⁷ z roku 1968. W dojrzałej antropologii Karola Wojtyły–Jana Pawła II to właśnie doświadczenie człowieka jest oknem, przez które filozof patrzy na rzeczywistość świata, człowieka i Boga. Niezwykle ciekawe refleksje na temat teologicznego rozumienia ludzkiego doświadczenia, także jego wymiaru czasowego, naturalnego i nadprzyrodzonego, można odnaleźć w środowiskach katechezach papieskich poświęconych teologii ciała, opracowanych i opublikowanych w książce *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*⁸.

Czytanie wczesnych dzieł Wojtyły, także poetyckich, pod kątem doświadczenia jako punktu wyjścia jego filozofii i teologii prowadzi do bardzo ciekawych wniosków. Jan Galarowicz słusznie zauważa, że Wojtyła już przed spotkaniem z myślą Maxa Schelera był „nieświadomym fenomenologiem”⁹. Dwa czynniki wpłynęły na to, że wybrał on doświadczenie jako wiarygodne źródło wiedzy o rzeczywistości, szczególnie o człowieku. Pierwszym była wrażliwość poetycka przyszłego Papieża, drugim – karmelitańska duchowość

⁵ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, dz. cyt., I, 2, s. 77n. Podkreślenia w cytowanych utworach poetyckich pochodzą od autora artykułu.

⁶ Por. J. K u p c z a k, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000, s. 58-66.

⁷ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 51-71.

⁸ Zob. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986. Por. J. K u p c z a k, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 21-77.

⁹ J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 59.

kształtowana pod wpływem kontaktu z myślą św. Jana od Krzyża, poety i mistyka. Rolę obu tych czynników można prześledzić w analizowanym tu utworze.

ANALOGICZNOŚĆ POZNANIA TEOLOGICZNEGO

Opisując doświadczenie obecności Boga, Wojtyła sięga do elementarnych, naturalnych ludzkich doświadczeń towarzyszących obcowaniu z przyrodą, przede wszystkim z morzem i światłem. To, co nadprzyrodzone, opisane zostało – w zgodzie z klasyczną teologią – przez to, co naturalne. Do naturalnego doświadczenia spotkania z morskim wybrzeżem nawiązuje już tytuł pierwszej części wiersza: „Wybrzeża pełne ciszy”:

Dalekie wybrzeża ciszy zaczynają się tuż za graniem.
Nie przefruniesz tamtędy jak ptak,
Musisz stanąć i patrzeć coraz głębiej i głębiej,
aż nie zdołasz odchylić swej duszy od dna¹⁰.

Wybrzeże morskie kojarzy się autorowi z ciszą, w której dokonuje się spotkanie z Bogiem. Morze to także głębia i nieskończoność płynących fal; ta głębia i nieskończoność dotyczą duchowego doświadczenia człowieka: „Musisz stanąć i patrzeć coraz głębiej i głębiej, / aż nie zdołasz odchylić swej duszy od dna”.

Autor opisuje doświadczenie obcowania z Bogiem za pomocą naturalnych doświadczeń człowieka, przede wszystkim kontaktu z przyrodą. Obecne jest tu przeświadczenie, które możemy śledzić w całym wierszu, że zgodnie z podstawowymi zasadami rządzącymi językiem teologicznym prawdy nadprzyrodzone rozumiane są przez człowieka per analogiam do rzeczywistości stworzonych. Człowiek nie poznaje Boga – zarówno na poziomie poznania naturalnego, jak i nadprzyrodzonego – w inny sposób niż analogicznie. Równocześnie głęboka więź między porządkiem stworzenia a porządkiem zbawienia, która ma swoje źródło w jedności Osoby Stwórcy i Zbawcy, sprawia, że język odnoszący się do tego, co stworzone, nie jest dla prawdy zbawienia językiem obcym. Przeświadczenie o sakramentalności stworzenia obecne jest w całym utworze. W dalszej jego części poeta pisze:

Uwielbiam cię, siano wonne, bo nie znajduję w tobie
dumy dojrzałych kłosów.
Uwielbiam cię, siano wonne, któreś tuliło w sobie
Dziecinę bosą¹¹.

¹⁰ Wojtyła–Jan Paweł II, dz. cyt., I, 1, s. 77n.

¹¹ Tamże, I, 11, s. 82.

Owo „uwielbienie” dla siana wynika stąd, że poddaje się ono w sposób naturalny przemianie czasu: młode siano nie ma „dumy dojrzałych kłosów”. To, co dla człowieka jest trudne: poddanie się przemijaniu i śmierć, w przypadku siana zachodzi w sposób naturalny. Młody Wojtyła odczytuje więc w porządku stworzenia pewną symbolikę, która może być ważna i przydatna dla człowieka w jego życiu duchowym. Stosując tę metodę, kroczy już przetartą drogą: do tego rodzaju symboliki odwoływał się w swoim głoszeniu Ewangelii sam Chrystus, kiedy metaforycznym wzorem dla życia chrześcijan uczynił ptaki niebieskie: „Nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzy, a Ojciec [...] niebieski je żywi” (Mt 6,26), oraz lilie na polu: „Nie pracują ani przędą. A [...] nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich” (Mt 6,29).

Ponadto siano niejako uczestniczyło w wydarzeniu Wcielenia. Jak czytamy w Ewangelii według św. Łukasza, pasterze znaleźli „leżące w żłobie Niemowlę” (Łk 2,16). Zbawcze Wcielenie „korzysta” zatem z porządku stworzenia. Podobnie jak siano, które nie ma w sobie „dumy dojrzałych kłosów”, tak i drzewo poddaje się przemijaniu:

Uwielbiam cię drzewo surowe, bo nie znajduję skargi
w twoich opadłych liściach,
Uwielbiam cię, drzewo surowe, boś kryło Jego barki
w krwawych okiściach¹².

I w sposób podobny jak siano, także drzewo – część Bożego stworzenia – uczestniczy w wydarzeniu wcielenia Chrystusa, a szczególnie w Jego zbawczej śmierci na drzewie Krzyża. Tak jak siano i drzewo, tak też chleb – część porządku stworzenia – spełnia ważną rolę w dziele zbawienia, kiedy po przemianie eucharystycznej staje się Ciałem Chrystusa:

Uwielbiam cię, blade światło pszennego chleba,
w którym wieczność na chwilę zamieszka,
podpływając do naszego brzegu
tajemną ścieżką¹³.

Między porządkami stworzenia i zbawienia istnieje zatem głęboka więź. Od strony teologicznej więź ta zakorzeniona jest w dogmacie chalcedońskim, który mówi, że Chrystus był równocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Zbawienie zostało więc dokonane przez niestworzonego Boga, który przyjął do jedności ze Sobą stworzoną naturę ludzką, a przez to w jakiś sposób cały porządek stworzenia.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

Wojtyła podkreśla, że podstawową zasadą obecności Boga w świecie, w porządku stworzenia i porządku zbawienia, jest jego ukrycie; mówi o tym tytuł wiersza: *Pieśń o Bogu ukrytym*. W dwunastym punkcie pierwszej części utworu autor podejmuje refleksję nad tym prawem skrytości Boga:

Aż dotąd doszedł Bóg i zatrzymał się krok od nicości,
tak blisko naszych oczu.
Zdawało się sercom otwartym, zdawało się sercom prostym,
że zniknął w cieniu kłosów.

A kiedy uczniowie łaknący łuskali ziarna pszenicy,
jeszcze głębiej zanurzył się w łan.
– Uczcie się, proszę najmiłsi, ode mnie tego ukrycia,
Ja, gdzie ukryłem się, trwam¹⁴.

Tłem owej refleksji jest biblijne wydarzenie, o którym opowiada Ewangelia według św. Mateusza (zob. Mt 10,1-14): Głodni uczniowie Jezusa, przechodząc w dzień szabatu przez pole dojrzałego już zboża, łuskali kłosa, żeby zaspokoić głód. Idący obok nich Jezus ukrył się, „jeszcze głębiej zanurzył się w łan”. To „zanurzenie się w łan” nie oznacza jednak wejścia w głąb pola pszenicy, ale sakramentalne wejście w pszenny chleb, który jest materią Eucharystii. To w Eucharystii Jezus „zatrzymał się krok od nicości”, zawierając Bóstwo w nieożywionej materii. Poprzez cud Eucharystii w kawałku chleba można odnaleźć pełnię istnienia, bardziej rzeczywistą i doskonalszą niż cokolwiek innego. Tak pisze o tym młody Wojtyła:

Opowiadam wam zdziwienie wielkie, helleńscy mistrze:
nie warto czuwać nad bytem, który wymyka się z rąk,
jest Piękno rzeczywistsze
utajone pod żywą krwią.

Cząstka chleba rzeczywistsza niż wszechświat,
pełniejsza bytu i Słowa¹⁵.

„ITINERARIUM MENTIS IN DEUM”¹⁶

Wróćmy do „wybrzeża pełnego ciszy”. Doświadczenie obcowania z morskim wybrzeżem kieruje uwagę autora wiersza ku kolejnym etapom życia

¹⁴ Tamże, I, 12, s. 82n.

¹⁵ Tamże, I, 13, s. 83.

¹⁶ Posłużyliśmy się tutaj tytułem dzieła św. Bonawentury „Wędrówka duszy do Boga” (zob. B o n a v e n t u r a, *Itinerarium mentis in Deum*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274,_Bonaventura,_Itinerarium_Mentis_in_Deum,_LT.pdf). Tytuł tej części artykułu mógłby jednak również brzmieć „Wojtyłowa droga na Górę Karmel”, przez odniesienie do dobrze znanego dzieła św. Jana od Krzyża (zob. św. J a n o d K r z y ż a, *Droga na Górę Karmel*, tłum. B. Smyrak OCD, w: tenże, *Dzieła*, cz. 1, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 87-459). Warto

modlitwy i doświadczenia spotkania z Bogiem. Pierwszym etapem jest naturalne poznanie, które daje poznającemu władzę nad poznawanym przedmiotem, nawet jeśli jest on tak rozległy, jak morze z nieskończonością fal:

Póki morze przyjmujesz w swe otwarte źrenice
pod postacią falujących kół,
zdaje ci się, że utoną w tobie wszystkie głębie i wszystkie granice¹⁷.

„Przyjmowanie morza w źrenice” sprawia, że w poznającym podmiocie mieści się poznawany przedmiot – falujące morze. Zapewne w czasie swoich teologicznych studiów seminaryjnych Wojtyła poznał jedno z fundamentalnych twierdzeń epistemologii arystotelesowsko-tomistycznej: „Dusza jest poniekąd wszystkim” (łac. *anima est quodammodo omnia*)¹⁸. Oznacza to, że ludzka dusza mieści w sobie formy (łac. *species*) wszelkich poznawanych przedmiotów. W ten sposób na przykład w duszy osoby oglądającej telewizję w tym samym, krótkim przedziale czasowym obecne mogą być forma Mont Everestu i prognoza pogody, obraz radości maklerów na nowojorskiej Wall Street podczas niespodziewanej hossy i rozpacz rodziców po śmierci dzieci w lawinie błotnej w Kolumbii. Poznający człowiek doświadcza pewnej bez-graniczności i nieskończoności. W tym sensie Wojtyła pisze: „póki morze przyjmujesz w swe otwarte źrenice / [...] / zdaje ci się, że utoną w tobie wszystkie głębie i wszystkie granice”.

W podobny sposób dokonuje się poznanie nieskończonego Boga, który stając się przedmiotem poznania, jako forma (łac. *species*) również mieści się wewnątrz skończonego umysłu człowieka. Jak mówi inne podstawowe stwierdzenie epistemologii arystotelesowsko-tomistycznej, poznawane jest w poznającym na sposób poznającego (łac. *cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*)¹⁹. Wynika stąd, że czyniąc Boga przedmiotem poznania, redukuje się to, kim On jest, odpowiednio do zdolności ludzkiego umysłu²⁰. Dlatego też św. Tomasz mówi, że Boga lepiej jest kochać niż pozna-

jednak zauważyć, że doświadczenie wspinania się na górę w utworze Wojtyły staje się raczej Augustyńskim wejściem w siebie, pójściem w głąb, zanurzeniem.

¹⁷ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, dz. cyt., I, 3.

¹⁸ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 16, a. 3; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, cz. 2, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1977, s. 95.

¹⁹ T e n ż e, *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 2 (tłum. fragm. – J.K.). P o r. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 15, *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1966, s. 12.

²⁰ Podobnie redukcjonistyczny charakter ma poznanie niestworzonego Boga przez stworzone anioły. Tylko Osoby Trójcy Świętej, ze względu na równość natury, wiedzą wszystko o sobie nawzajem. Mówiąc o redukcyjnym poznaniu Boga przez człowieka, odnosimy się zarówno do poznania naturalnego, jak i do poznania wiary, które jest poznawaniem „jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,12).

wać, a wszystkie byty materialne lepiej jest poznawać niż kochać²¹. Miłość do Boga, jednocząc człowieka z Nim jako przedmiotem miłości, „ciągnie go wzwyż”, podczas gdy samo poznanie „zniża” Boga do poziomu poznającego intelektu człowieka. Analogicznie miłość do rzeczy materialnych, które są „poniżej” człowieka, „ściągałyby go w dół”, podczas gdy poznawanie rzeczy przez ludzki intelekt nadaje im wyższy, intelektualny sposób bycia.

Poznając Boga tak, jak inne przedmioty poznania, człowiek niejako „panuje” nad Nim, zamyka Go wewnątrz swoich kategorii poznawczych, które zaczerpnięte są z naturalnego doświadczenia świata (morza). W dalszej części wiersza podmiot liryczny traci to uzyskane dzięki dystansowi poznawczemu panowanie nad morzem (czyli nad Bogiem):

Lecz już stopą dotknąłeś się fali,
a tobie się zdawało:
to Morze wemnie mieszkało
taką ciszę rozlewając wkoło, taki chłód²².

„Tobie się zdawało, że to Morze w tobie mieszkało” – pisze poeta o złudzeniu podmiotu poznającego Boga, aby za chwilę podkreślić, że właściwe poznanie dokonuje się wtedy, gdy podmiot zanurza się w morzu, gdy morze przez niego przepływa. Metaforycznie fragment ten odnosi się do złudzenia, któremu ulega podmiot poznający Boga i – odpowiednio – do właściwego poznania Boga w wierze. Ukazane tu przeżycie oznacza brak kontroli nad tym, co się dzieje; brak proporcjonalności między człowiekiem a mocą morskich fal. Ta utrata kontroli obrazuje – analogicznie do sytuacji spotkania z drugim człowiekiem – przejście od poznania Boga jako przedmiotu stojącego naprzeciw poznającego umysłu do spotkania z realną Osobą:

Tonać, tonać! Przechylić się, potem obsuwać się z wolna,
nie wyczuwać w tym odpływie stopni,
po których zbiega się drżąc –
tylko dusza, dusza człowieka zanurzona w maleńkiej kropli,
dusza porwana w prąd²³.

„Dusza porwana w prąd” – to odniesienie do nieodwracalnego charakteru chrześcijańskiego doświadczenia wiary. Jest ono nieodwracalne nie dlatego, że odbiera człowiekowi wolność, ale dlatego, że pozostawia trwałą ślad w czło-

²¹ Por. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-II, q. 23, a. 6, ad 1; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, tłum. A. Głązewski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1967, s. 21.

²² W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, dz. cyt., I, 3, s. 78.

²³ Tamże.

wieku, który wchodząc w nie, musi poddać się nieznanemu mu rytmowi wydarzeń, nie kontroluje go, a po autentycznym spotkaniu z Bogiem widzi, że nie istnieją żadne racje wystarczające, by miał się on od Boga odwrócić:

Z nurtu tego – to wiedź – że nie ma powrotu.
Objęty tajemniczym pięknem wieczności!
Trwać i trwać!²⁴.

Metafora zatonięcia w morzu, utraty punktu podparcia pod stopami („obsuwać się z wolna, nie wyczuwać w tym odpływie stopni, po których zbiega się drząc”) nie oddaje mistycznego doświadczenia spotkania z Bogiem, ale raczej stanowi wprowadzenie do opisu tego spotkania, które w utworze wyrażone zostało za pomocą metafory światła:

Nie taki jest żywioł światła.
Kiedy morze cię szybko ukrywa
i roztopia w milczącej głębi
– światło od fal powłóczyстых prostopadle blaski oderwie
i z wolna kończy się morze, a światłość napływa.
[...]
Wtedy – patrz w siebie. To Przyjaciel,
który jest jedną iskierką, a całą Światłością.
Ogarniając sobą tę iskierkę,
już nie dostrzegasz nic
i nie czujesz, że taką jesteś objęty Miłością²⁵.

Żywioł światła w *Pieśni o Bogu ukrytym* różni się od żywiołu morza. Morze odbiera podmiotowi lirycznemu panowanie nad sobą (co wyrażała metafora tonięcia i tracenia oparcia dla stóp). Tam, gdzie kończy się doświadczenie tonięcia w falach morza, pojawia się światło. Światło łączy się z osobą Przyjaciela, który przynosi pokój, spełnienie i zaspokojenie. Przyjaciel jest „Światłością”, niewątpliwie zatem oznacza Chrystusa, który tak właśnie opisuje siebie w Ewangelii św. Jana: „Ja jestem światłością świata” (J 8,12).

W tradycji chrześcijańskiej metafora światła odgrywa bardzo ważną rolę²⁶. Dokonując syntezy myśli patrystycznej z arystotelesowską epistemologią, Tomasz z Akwinu opisuje rozwój ludzkiego poznania od naturalnego do nadprzyrodzonego jako przejście od światła naturalnego (łac. lumen naturalis)

²⁴ Tamże, I, 1, s. 77.

²⁵ Tamże, I, 4, s. 78n.

²⁶ Warto zwrócić tutaj uwagę na znakomitą książkę Anny Grzegorzczuk *Filozofia Światła Edyty Stein* (zob. A. G r z e g o r c z y k, *Filozofia Światła Edyty Stein*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2004), a zwłaszcza na bardzo ciekawe rozważania autorki na temat podobieństw między myślą Edyty Stein i Karola Wojtyły (por. tamże, s. 150-173).

do światła wiary (łac. *lumen fidei*) i ostatecznie do światła chwały w życiu wiecznym (łac. *lumen gloriae*)²⁷. Podobnie w teologii patrystycznej i średnio-wiecznej doskonalszy etap życia duchowego, który następuje po oczyszczeniu wierzącego (łac. *purgatio*), określany był jako oświecenie (łac. *illuminatio*). Zgodnie z tą myślą teologiczną oświecenie prowadzi do jedności z Bogiem (łac. *unio*), która stanowi owoc miłości (gr. *agape*)²⁸. Uderzające jest podobieństwo struktury wiersza Wojtyły do tego klasycznego opisu²⁹.

Światło poznania, pojawiające się wraz z nadejściem Przyjaciela, który jest „Światłością”, ma charakter nadprzyrodzony. Dlatego w wierszu powraca motyw „zamkniętych oczu” i mroku, który w momencie nadejścia światłości okrywa naturalne poznanie:

Co to znaczy, że tyle dostrzegam, gdy nic nie widzę,
kiedy już poza horyzont ostatni osunął się ptak,
[...]
Im bardziej wzrok natężam, tym widzę mniej,
[...]
Więc w mroku tyle jest światła,
ile życia w otwartej róży,
ile Boga zstępującego
na brzegi duszy³⁰.

Nadprzyrodzone poznanie, płynące z wiary, dokonuje się – wobec niewystarczalności poznania naturalnego – w mroku, w którym pojawia się „tyle światła”. Wówczas „tyle dostrzegam, gdy nic nie widzę”. To doświadczenie Boga „zstępującego na brzegi duszy” wymaga rezygnacji z natężania wzroku, które powoduje, że widzi się mniej. Mrok ogarniający naturalne poznanie podczas spotkania z Bogiem w teologii św. Jana od Krzyża nazywany jest „nocą ciemną”³¹ i oznacza pewne ogołocenie człowieka z naturalnych zdolno-

²⁷ Zob. J. Sa li j OP, *Pytanie o „światło wiary” w perspektywie myśli Tomasza z Akwinu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28(2014), s. 147-154.

²⁸ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna III*, w: św. Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagacie i przekład jego dzieł*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2006, s. 407-439.

²⁹ Wojtyła powraca do metafory światła w drugiej części utworu, kiedy nazywa Boga „słońcem niewyczerpanym”: „Twój wzrok utkwiony w duszy, jakby słońce skłonione na liściu, / bogaci jego kwitnienie przeźroczytą tonią dobroci / i skupia w swoim promieniu” (Wojtyła–Jan Paweł II, dz. cyt., II, 1, s. 86). Bóg „patrzący” na duszę człowieka jest słońcem; tak jak słońce daje życie przyrodzie, tak Bóg daje życie duszy.

³⁰ Tamże, I, 8, s. 80n.

³¹ Zob. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak OCD, w: tenże, *Dzieła*, cz. 1, s. 463-631.

ści w celu stworzenia przestrzeni duchowej dla Bożego działania³². Tak pisze o tym młody kleryk krakowskiego seminarium:

[...] wiedzieć jeszcze mniej, a jeszcze więcej wierzyć.
P o w i e k i powoli z a m y k a ć p r z e d ś w i a t ł e m pełnym drzeń,
potem wzrokiem odepchnąć przyływ gwieździstych wybrzeży,
nad którymi zwisa dzień³³.

„Zamykanie powiek”, aby widzieć i wiedzieć „jeszcze mniej” prowadzi podmiot liryczny do modlitewnej prośby:

Boże bliski, przemień zamknięte oczy
w oczy szeroko otwarte –
i nikły podmuch duszy drgającej w szczelinach róż
otocz ogromnym wiatrem³⁴.

Noc poznania jest również doświadczeniem „nicości”, która czeka na „dzień stworzenia”:

To dlatego, by otworzyć przestrzeń
dla wyciągniętych Twych rąk,
to dlatego, by przybliżyć wieczność,
w którą byś tchnął.

Nie nasycony jednym dniem stworzenia,
coraz większej pożądam nicości,
aby serce nakłonić do tchnienia
Twojej Miłości³⁵.

Nicość i pustka, także te wytworzone przez podmiot liryczny w jego duchowej przestrzeni, są przyzywaniem „dnia stworzenia” – Bożej inicjatywy, która napełnia podmiot swoją miłością i wiedzą. Wojtyła odwołuje się tutaj do teologii św. Pawła, który nazywa chrześcijan – ze względu na obecność łaski w ich życiu – „nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17). Istotne znaczenie ma w utworze słowo „nicość”, które wielokrotnie powraca w różnych kontekstach. Nicość stanowi prehistorię każdego człowieka; nie wskazuje ona na brak znaczenia ludzkiego życia, lecz przeciwnie – na jego wartość, która zakorzeniona jest w miłości Stwórcy:

³² Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo Ojców Karmelitów Bosych, Kraków 1990, s. 91-197.

³³ Wojtyła–Jan Paweł II, dz. cyt., I, 15, s. 84.

³⁴ Tamże, I, 15, s. 84n.

³⁵ Tamże, I, 9, s. 81.

O, czuć tę chwilę nicości,
tę chwilę sprzed stworzenia –
i nie odstępować jej nigdy,
jak nie odstępuje się cienia.

Powracać ciągle w ten czas,
gdy otulony tylko Twoją Myślą,
niewinność większą niż dziecko
i głębszą miałem przejrzystość³⁶.

W myśli Stwórcy zawarty był prawdziwy obraz każdego człowieka, każdej indywidualnej egzystencji. Obraz ten stracił przejrzystość, ponieważ człowiek utracił niewinność i „oszołomiony istnieniem” błąka się, „oderwany od promieni najprostszycy”:

Dziś oszołomiony istnieniem,
zapominam o mojej nicości,
W dalekich błąkam się promieniach,
oderwany od promieni najprostszycy³⁷.

ŚWIATŁO – MIŁOŚĆ, KTÓRA TLUMACZY

Ogarnięcie podmiotu lirycznego światłem oznacza doświadczenie bycia objętym Bożą miłością³⁸. Zamiast obrazu bezradności tonącego człowieka w utworze pojawia się wskazanie na poczucie bezpieczeństwa, odnalezienie sensu i spełnienia. To spełnienie oznacza także jakąś pełnię poznania, spoczynek poszukującego intelektu, wyzbycie się niepokoju związanego z szukaniem odpowiedzi:

Miłość mi wszystko wyjaśniła,
miłość wszystko rozwiązała –
Dlatego uwielbiam tę Miłość,
gdziekolwiek by przebywała³⁹.

Uwaga o miłości, która wyjaśnia i rozwiązuje dylematy człowieka, odpowiada ważnej tezie chrześcijańskiej teologii, że dopiero wiara uzupełniona miłością jest wiarą pełną. Poznająca Boga wiara bez miłości jest wiarą mart-

³⁶ Tamże, II, 9, s. 89n.

³⁷ Tamże, s. 90.

³⁸ Słowo „miłość” nie jest nadużywane w analizowanym wierszu, jak to się często zdarza w egzaltowanych tekstach, nie tylko poetyckich. Pełni ono kluczową rolę, ale często zastępowane jest innymi określeniami.

³⁹ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, dz. cyt., I, 5, s. 79.

wą (por. Jk 2,17), nie tylko traci zbawczy i zasługujący charakter, ale zostaje zubużona i zdeformowana w swojej funkcji poznawczej. Temat relacji między myślą o Bogu i miłością do Niego powraca w ostatniej strofie analizowanego wiersza, zawierającej modlitewną prośbę o przebaczenie:

O Panie, przebacz mej myśli, że nie dość jeszcze miłuje,
 przebacz miłości mej, Panie, że tak strasznie przykuta do myśli,
 że chłodnym myśłem, jak nurt, Ciebie odejmuje
 i nie ogarnia płonącym ogniskiem⁴⁰.

Ta modlitwa dwudziestokilkuletniego poety uderzająco przypomina istotny wątek z jego innego utworu, który powstał mniej więcej w tym samym czasie – dramatu *Brat naszego Boga*⁴¹. W dramacie tym, opisującym proces nawrócenia i rodzenia się powołania świętego brata Alberta, kluczowy jest moment, kiedy Adam (Chmielowski) w zimowy, śnieżny wieczór pomaga choremu człowiekowi⁴². Nękania duchowymi rozterkami mówi do wycieńczonego włóczęgi: „uratowałeś mnie”⁴³. Akt miłości miłosiernej uwalnia Adama od „tyranii inteligencji”⁴⁴ i jest decydującym krokiem na drodze do stania się bratem Albertem, dobrym jak chleb.

⁴⁰ Tamże, II, 16, s. 94.

⁴¹ Zob. t e n ę z e, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty, szkice*, s. 314-392.

⁴² Przypomnijmy, że Adam to chrześcijańskie imię świętego brata Chmielowskiego, Albert zaś to jego imię zakonne.

⁴³ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Brat naszego Boga*, s. 348.

⁴⁴ Nie zawsze pamiętamy, że ta centralna scena *Brata naszego Boga* ma swój znakomity antecedens w scenie z *Lalki* Bolesława Prusa, kiedy Stanisław Wokulski pomaga finansowo ubogiemu woźnicy z warszawskiego Powiśla. Ten akt miłosierdzia prowadzi do głębokiej przemiany wewnętrznej bohatera powieści: „Czuł, że w ciągu kilku godzin, które spędził w nadrzecznej dzielnicy, zaszła w nim jakaś zmiana. [...] teraz przybył mu jakby nowy zmysł. Każdy obdarty człowiek wydawał mu się istotą wołającą o ratunek [...]. Każda uboga kobieta wydawała mu się praczką, która wyzartymi od mydła rękami powstrzymuje rodzinę nad brzegiem nędzy i upadku. Każde mizerne dziecko wydawało mu się skazanym na śmierć przedwczesną albo na spędzenie dni i nocy w śmietniku przy ulicy Dobrej. I nie tylko obchodzili go ludzie. Czuł zmęczenie koni, ciągnących ciężkie wozy, i ból ich karków tarych do krwi przez chomać. Czuł obawę psa, który szczekał na ulicy, zgubiwszy pana, i rozpacz chudej suki z obwisłymi wymionami, która na próżno biegała od rysztołka do rysztołka, szukając stawy dla siebie i szczeniąt. I jeszcze, na domiar cierpień, bolały go drzewa obdarte z kory, bruki podobne do powybijanych zębów, wilgoć na ścianach, połamane sprzęty i podarta odzież. Zadawało mu się, że każda taka rzecz jest chora albo zraniona, że skarży się: «Patrz, jak cierpię...», i że tylko on słyszy i rozumie jej skargi. A ta szczególna zdolność odczuwania cudzego bólu urodziła się w nim dopiero dziś, przed godziną. [...] I dopiero dziś, kiedy dziesięcioma rublami wydobył człowieka z niedoli, kiedy nikt nie mógł głosić przed światem o jego szlachetności, dopiero dziś poznał, co to jest ofiara. Dopiero dziś przed jego zdumionym okiem stanęła nowa, nieznana dotychczas część świata – nędza, której trzeba pomagać. [...] I dopiero gdy wielki ból osobisty zaołał mu i zbronował duszę, na tym gruncie użyźnionym krwią własną i skropionym niewidzialnymi dla świata łzami wyrosła osobliwa roślina: współczucie powszechne, ogarniające wszystko – ludzi, zwierzęta, nawet

Mamy tu do czynienia z klasycznym wątkiem chrześcijańskim: poznający umysł musi zostać uzupełniony miłością, żeby mógł odpowiednio poznać rzeczywistość, a przede wszystkim poznać Boga. Dopiero wtedy „chłodne myśli” tracą swój chłód, zostaną objęte żarem „płonącego ogniska”. Czymś pośrednim między „chłodną myślą” a żarem miłości jest „chłodny podziw”, z jednej strony stanowi owoc „chłodnej myśli”, a z drugiej – już „rozrywa” ciasne brzegi ludzkiego rozumowania:

Ale przyjmij, Panie, ten podziw, który się w sercu zrywa,
jak zrywa się potok w swym źródle –
– znak, że stamtąd przyplynie żar –
i nie odtrącaj, Panie, nawet tego chłodnego podziwu,
który nasycisz kiedyś kamieniem płonącym u warg –

I nie odtrącaj, Panie, mojego podziwu,
który jest niczym dla Ciebie, bo Cały jesteś w Sobie,
ale dla mnie teraz jest wszystkim,
strumieniem, co brzegi rozrywa,
nim oceanom niezmiernym tęsknotę swoją wypowie⁴⁵.

W opisie doświadczenia spotkania z Bogiem powraca metafora morza, oceanu. Morze nie jest już jednak – jak na etapie poprzednim, przygotowawczym – miejscem, gdzie podmiot liryczny tonie, traci grunt pod nogami. Przeciwnie – morze przepływa przez niego, niosąc pokój i ukojenie:

A że stałem się równiną dla cichego otwartą przepływu,
w którym nie ma nic z fali huczącej, nie opartej o tęczowe pnie,
ale wiele jest z fali kojącej, która światło w głębinach odkrywa⁴⁶.

Jest pewnym paradoksem, że w pierwszych etapach modlitwy podmiot liryczny tonął podczas odpływu morza („nie wyczuwać w tym odpływie stopni”), a obecnie to właśnie przyplływ morza jest „falą kojącą”. Wydawałoby się, że to właśnie przyplływ, gwałtowne podniesienie się poziomu wody spowoduje oderwanie stóp od dna. Wojtyła metaforycznie odnosi się tu jednak – w kategoriach duchowości i mistyki karmelitańskiej – do reguł życia duchowego. Dopiero „odplływ” – pozbycie się zbędnych myśli, pewne opustoszenie serca modlącego się człowieka otwiera je na „przyplływ” Bożej obecności, światła, Bożych inspiracji i darów. A ten przyplływ okazuje się przede wszystkim Obecnością:

przedmioty, które nazywają martwymi” (B. P r u s, *Lalka*, oprac. U. Klatka, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2009, s. 71n.).

⁴⁵ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Pieśń o Bogu ukrytym*, II, 16, s. 94.

⁴⁶ Tamże, I, 5, s. 79.

Ktoś się długo pochylał nademną.
 [...]

 Jakby światło pełne zieleni,
 jakby zieleń, lecz bez odcieni,
 zieleń niewysłowiona, oparta na kropłach krwi.
 [...]

 w tej ciszy unoszę nad sobą nachylenie Boga⁴⁷.

Warto zwrócić uwagę na dwa elementy doświadczenia owego „nachylenia Boga”. Po pierwsze, jak wspomnieliśmy wcześniej, jest to doświadczenie spotkania z Przyjacielem i doświadczenie bycia ogarniętym Miłością, która wszystko wyjaśnia i wszystko rozwiązuje. Spotkanie to stanowi spełnienie procesu poszukiwania prawdy, przynosi uspokojenie poszukującemu umysłowi.

Ponad pół wieku po napisaniu *Pieśni o Bogu ukrytym* Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* powróci do tematu spotkania z Chrystusem, który „jest prawdą” (J 14,6), jako uwieńczenia ludzkiego procesu poszukiwania prawdy: „Człowiek znajduje się na drodze poszukiwania, którego ludzkimi siłami nie można zakończyć: poszukuje prawdy oraz poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć. Wiara chrześcijańska wychodzi mu naprzeciw i ukazuje konkretną możliwość osiągnięcia celu tego poszukiwania. Pomaga mu bowiem przekroczyć stadium zwykłego zawierzenia i wprowadza go w porządek łaski, gdzie może on dostąpić udziału w tajemnicy Chrystusa, w Nim zaś zyskać prawdziwe i pełne poznanie Boga w Trójcy Jedynej” (nr 33). W doświadczeniu spotkania z Bogiem człowiek ze zdumieniem odkrywa, że prawda, której szukał, jest Osobą.

Jan Paweł II zwraca uwagę na swoisty paradoks ludzkiej natury: zawarte są w niej pewne skłonności – takie, jak skłonność do poszukiwania prawdy – których w sposób wyłącznie naturalny nie można urzeczywistnić. Dopiero w spotkaniu z Przyjacielem, jak mówi o Chrystusie poeta, spełnia się ludzkie poszukiwanie prawdy. Prawda ta nie jest jedynie zredukowanym obrazem poznawanego świata – także świata osób ludzkich i Osób Bożych – dostosowanym do ograniczeń ludzkiego rozumu. Nie pozostawia ona człowieka samotnym, „nachylenie Boga” wyprowadza go bowiem z siebie samego w przestrzeń relacji międzyosobowych, stanowi rzeczywistość, naturalną i nadprzyrodzoną transcendencję człowieka⁴⁸.

⁴⁷ Tamże, I, 6, s. 79n.

⁴⁸ Zob. M. Z b o r a l s k a, *Przekraczanie siebie jako podstawa antropologii teologicznej Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2012.

OD SAMOTNOŚCI DO PRZYJAŹNI

Jak wskazuje prowadzona wyżej analiza, znaczna część utworu poświęcona została tematowi ludzkiego procesu poznawczego i poszukiwania Boga na drodze poznania. Proces ten prowadzi od samotności człowieka poznającego za pomocą „chłodnego” intelektu do przyjaźni i międzyosobowego spotkania, które na poziomie nadprzyrodzonym dokonuje się przez miłość. Symbolem fundamentalnej tęsknoty człowieka i niewystarczalności naturalnego poznania są w wierszu „biedne oczy”:

Te biedne moje oczy, gdy stwarzałeś,
czerpiąc z toni w otwartą dłoń,
o tym wiecznym spojrzeniu myślałeś,
zachwyconym w niezmierną toń.

I mówiłeś:
uniżę się, bracie uniżę,
nie osamotnię nigdy twoich oczu,
naprzód ukryję się w krzyżu,
potem chlebem w dojrzałym zbożu.

Więc myślę:
dlatego tak się unizas,
by nie osamotnić w kosmosie
moich ramion dalekich od krzyża
i mych oczu oddanych tęsknocie⁴⁹.

Stworzenie „biednych oczu” porównane jest przez poetę do nabierania w dłoń (rzecznej, jeziornej, morskiej?) wody. Stąd w spojrzeniu, które poznaje w sposób ograniczony i cząstkowy, pozostaje ślad bezkresnej toni i wyraz tęsknoty za nią.

W powyższym fragmencie wiersza powraca temat ukrycia się Boga stwarzającego i zbawiającego człowieka. To ukrycie ma miejsce na Krzyżu i w Eucharystii, która jest pamiątką i uobecnieniem Krzyża. Motywem ukrycia i unieżenia się Boga jest Jego pragnienie, aby nie pozostawić człowieka samotnym, aby nie „osamotnić” ludzkich „ramion dalekich od krzyża” i „oczu oddanych tęsknocie”. W myśli Wojtyły metafizyczna samotność człowieka jest synonimem jego grzesznego stanu po wygnaniu z raju. Człowiek został stworzony, aby żyć w przyjaźni z Bogiem. Osamotniony przez grzech i wygnanie z raju nie traci Bożej przyjaźni bezpowrotnie; jest mu ona zaofiarowana ponownie przez dzieło zbawienia: przez unieżenie się Boga w Krzyżu i Eucharystii.

⁴⁹ Wojtyła–Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym*, II, 6, s. 88.

Źródło Eucharystycznego ukrycia się Boga upatruje Wojtyła w wewnętrznym dialogu w Trójcy Świętej, który ma miejsce między Ojcem a Synem. W dialogu tym Ojciec zapowiada Synowi jego Eucharystyczne ukrycie („kłosów dojrzałe pęcznienie”), które będzie związane z tajemnicą Wcielenia („dzień, gdy odejmą Ci blask”) i śmierci na Krzyżu („jasność Twą wydam ziemi”). Te trynitarnie fragmenty wiersza zawierają jedno z najbardziej kapitalnych refleksji teologicznych Karola Wojtyły:

Synu, spójrz, niedaleko od Twojej jasności
jest kłosów dojrzałe pęcznienie –
przyjdzie dzień, gdy odejmą Ci blask,
Kiedy jasność Twą wydam ziemi⁵⁰.

W dniu śmierci Syna, dniu „unicestwienia”, Jego ręce zostaną „zjęte z ramion Ojca” i spojone z drzewem Krzyża, „drzewem odartym z zieleni”. Blask Syna zostanie „wydany kłosom pęczniejącej ziemi”. Eucharystyczne owocowanie śmierci Syna sprawi, że będzie to dzień „wzbierającej zieleni”:

Ręce Twoje odejmą z mych ramion –
Synu, widzisz to unicestwienie,
Twój blask, kiedy przyjdzie dzień,
wydam kłosom pęczniejącej ziemi.

Ojcze, ręce odjęte z Twych ramion
spoję z drzewem odartym z zieleni,
bladym światłem pszenicznym nasycę
ten blask, który w kłosy zamienisz⁵¹.

Jak pisaliśmy wyżej, celem zbawczej misji Jezusa z Nazaretu jest ocalenie człowieka od metafizycznej samotności. Ceną za to ocalenie będzie rozłąka Syna z Ojcem, metaforycznie opisana przez Wojtyłę jako zdjęcie dłoni Syna z ramion Ojca. Z miłości do człowieka, która ma swoje źródło w Ojcu, Syn porzuca „spojrzenie” Ojca i wybiera oczy ludzkie, „zalan światłem pszenicznym”. Eucharystyczne, „pszeniczne” życie Syna na ziemi ma swoje źródło w tej wewnętrznej decyzji o „trynitarniej rozłące” – decyzji, która zapada w rozmowie między Ojcem a Synem.

Właśnie w Eucharystii trwa pamięć męki Syna Bożego, który w celu przezwyciężenia ludzkiej samotności, będącej skutkiem grzechu, sam wszedł w „samotność na krzyżowym drzewie”. Ceną za wyzwolenie z samotności stała się samotność:

⁵⁰ Tamże, I, 14, s. 83.

⁵¹ Tamże, s. 84.

Często stamtąd długo na mnie patrzy
 spojrzzeniami przykuwając mi twarz –
 Czy ty wiesz, czy ty wiesz mój bracie,
 jak miłuje nas Ojciec nasz?

Ale głębi owych słów nikt nie zna,
 ale przyczyn najdalszych nikt nie wie,
 jaka męka to była bezbrzeżna
 ta samotność na krzyżowym drzewie.

Lecz nie krew, która w drzewie rozkwitła,
 jak rozkwita każdy trud w jutrzejszym chlebie –
 tylko to odepchnięcie od Ojca,
 to odtrącenie...⁵².

W sposób niezwykle odkrywczy i raczej nietypowy dla klasycznej teologii, Wojtyła zwraca uwagę, że istotą męki Chrystusa na Krzyżu nie było samo cierpienie, ale właśnie oddzielenie od Ojca, „odtrącenie”, które wyraziło się w Jego wołaniu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (por. Mk 15,34). To właśnie dzięki dobrowolnie przyjętej przez Chrystusa „samotności na krzyżowym drzewie” grzeszny człowiek już nigdy nie pozostaje samotny, ponieważ zawsze może mówić do Boga: „Ojcze nasz”.

Za te słowa: Czemuś mnie opuścił,
 Ojcze, Ojcze – za mej Matki płacz –
 Ja na wargach Twoich odkupiłem
 dwa najprostsze słowa: Ojcze nasz⁵³.

SAKRAMENTALNY PORZĄDEK ZBAWIENIA

Teologicznym „rusztowaniem”, na którym opierają się refleksje zawarte w *Pieśni o Bogu ukrytym*, jest prawda o głębokiej jedności między porządkiem stworzenia i porządkiem zbawienia. Dzięki stworzeniu istnieje w człowieku jakaś niepoznana głębia, z której często nie zdajemy sobie sprawy, kiedy w codzienności „upływamy zbyt bystro”. Głębia ta jest niepoznawalna, „zasnuta mgłą”. To w niej w człowieku mieszka Bóg, który przewycięża ludzką samotność:

Jest we mnie toń przeźroczyta,
 dla mych oczu zasnuta mgłą –
 kiedy, jak potok, upływam zbyt bystro,
 na tak głębokie nie zasługuję dno.

⁵² Tamże, II, 10, s. 90.

⁵³ Tamże, s. 90n.

Tam Pan mój co dzień przychodzi i pozostaje –
 smuga krwi, gdy roztapia się w śnieg –
 – i poznany wzajemnie poznaje
 i wzajemną obfitością tchnie⁵⁴.

Wojtyła zdaje sobie sprawę z tego, że z powodu grzechu odkupieńcze, przewyciężające ludzką samotność zamieszkanie Boga w człowieku ma swoją cenę, dlatego wejście Boga w ludzką głębię opisuje jako smugę krwi, która „roztapia się w śnieg”. Zjednoczenie człowieka z Chrystusem ma charakter sakramentalny; dzięki sakramentowi chrztu każdy chrześcijanin jednoczy się z życiem Zbawiciela. Dlatego w utworze podmiot liryczny może odnaleźć w sobie poszczególne wydarzenia z ziemskiego życia Chrystusa i przyjąć je jako część swojej własnej tożsamości, swego „duchowego DNA”:

Jest we mnie kraina przezroczysta
 w blasku jeziora Genazaret –
 i łódź... i rybacza przystań,
 oparta o ciche fale...
 [...]
 – albo znowu – wieczór z Nikodemem,
 – albo znowu – nad brzegiem morskim,
 dokąd powracam codziennie...⁵⁵

Poeta niewątpliwie odnosi się tutaj do sakramentu chrztu, dzięki któremu realnie uczestniczymy w wydarzeniach z życia Jezusa z Nazaretu, niemniej w centrum teologicznej refleksji Wojtyły niezmiennie pozostaje Eucharystia. Centralność „Białego Punktu” zakorzeniona jest – autor przypomina tu powtórnie o cenie ludzkiego odkupienia – w „krwawym przypływie czerwieni”:

a to wszystko przez Punkt jeden Biały
 z najczystszej bieli
 objęty w sercu człowieczym
 krwawym przypływem czerwieni⁵⁶.

Niewykluczone, że odniesienie do Eucharystii jako do „Białego Punktu” zdradza czytelnikowi coś ważnego na temat okoliczności napisania wiersza. Podobnie jak obecne w wierszu tematy spotkania się dwóch spojrzeń i wpatrywania się w słońce, to odniesienie zdaje się sugerować, że jakaś część omawianego utworu, bądź też intuicji z nim związanych, powstała podczas adoracji eucharystycznej.

⁵⁴ Tamże, II, 11, s. 91.

⁵⁵ Tamże, II, 12, s. 91n.

⁵⁶ Tamże, s. 92.

Dużą część tego Wojtyłowego „itinerarium mentis in Deum” zajmuje rozważanie o tym, jak Bóg spełnia poszukiwania i pragnienia człowieka. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że owo spełnienie ma charakter etyczny; stąd w końcowych zwrotkach wiersza pojawia się prośba o przemianę osoby autora:

Proszę Cię, byś mnie ukrywał
w miejscu niedostępnym,
[...]
Proszę Cię, byś mnie osłaniał
od tej strony, co zapada w mrok –
a proszę Cię, byś mnie odsłaniał
ku tej stronie, co przykuwa wzrok⁵⁷.

Modlitwa podmiotu lirycznego odsłania dramatyczny charakter ludzkiej egzystencji – więź z Bogiem zagrożona jest przez „mrok”. Prośba o ukrycie przed mrokiem ma jednak charakter pozytywny:

– bo wiem o takim ukryciu,
że w nim nic nie rozproszę z tych słońc,
które płoną pod horyzontem
spojrzeń utkwionych w głąb.

A wtedy dokona się cud
przemiany:
oto Ty staniesz się mną –
ja – eucharystyczny⁵⁸.

Ukrycie przed mrokiem „w miejscu niedostępnym” ma na celu zachowanie wszystkiego, co podmiot liryczny zyskuje ze spotkania ze „Słońcem”: z tą „stroną, co przykuwa wzrok”. Zachowanie owoców spotkania z Bogiem ma prowadzić do cudu – za pomocą słowa „cud” autor podkreśla, że nie chodzi o ludzkie, lecz o Boże działanie – etycznej przemiany człowieka. Owoc tej przemiany: „ja eucharystyczny”, oznacza tutaj proegzystencję, czyli życie na wzór Chrystusa – w miłości ku innym.

*

Pieśń o Bogu ukrytym, napisana przez dwudziestokilkuletniego kleryka krakowskiego seminarium, zdumiewa swoją dojrzałością. Niewątpliwie na teologiczny wymiar tego arcyciekawego utworu można spojrzeć z różnych

⁵⁷ Tamże, II, 13, s. 92.

⁵⁸ Tamże.

punktów widzenia, na przykład od strony: sakramentologii, chrystologii, teologii trynitarniej, teologii Eucharystii czy soteriologii. Podejmując analizy zawarte w niniejszym tekście, zdecydowaliśmy się odczytać *Pieśń o Bogu ukrytym* w aspekcie ludzkiego poszukiwania i poznania Boga. Przyjęcie takiego klucza interpretacyjnego okazało się niezwykle płodne, ponieważ pozwoliło na syntetyczne ujęcie większości obecnych w wierszu tematów teologicznych⁵⁹.

Architrawem teologicznej refleksji poety jest w utworze prawda o stworzeniu. Stworzony przez Boga człowiek ukrywa w sobie głębię, „toń przezroczystą”, która w zamyśle Stwórcy ma być miejscem zamieszkania Boga i która niejako przyzywa Boga. Pochodzenie od Boga tłumaczy ludzką tęsknotę za Nim, Augustyńskie „niespokojne serce”⁶⁰, które nie ustaje w poszukiwaniach Boga. Niekiedy te ludzkie poszukiwania prowadzą na manowce; dzieje się tak, gdy „oszołomiony istnieniem” człowiek „zapomina o swojej nicości” i „w dalekich błąka się promieniach, oderwany od promieni najprostszych”. Zapomnienie o swoim Boskim pochodzeniu i o wiążącej się z nim istotowo nicości, będącej metafizycznie i egzystencjalnie obecną w każdym bycie „chwilą przed stworzeniem”, opisywane jest przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II jako radykalna samotność człowieka. Aby uratować człowieka przed tą zgubną i grzeszną samotnością, sam niestworzony Bóg staje się stworzeniem – człowiekiem, Jezusem z Nazaretu.

W kapitalnej metaforze poeta opisuje trynitarny dialog między Ojcem a Synem dotyczący pójścia na ratunek zagubionemu człowiekowi. Teologiczny temat kenozoy, o której św. Paweł Apostoł pisze w Liście do Filipian: „On to [Chrystus], istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem” (por. Flp 2,6), przez Wojtyłę przedstawiony został jako trynitarna decyzja o rozłące Ojca i Syna. Ta rozłąka, która ma swoją kulminację w okrzyku Syna na Krzyżu „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mk 15,34), staje się ceną wybawienia człowieka od jego bez-bożnej samotności.

Wybawienie od samotności i ponowne doprowadzenie człowieka do przyjaźni z Bogiem dokonuje się w sakramentach Kościoła, szczególnie w sakramencie chrztu i w Eucharystii. Sakramenty sprawiają, że życie każdego chrześcijanina włącza się w życie Zbawiciela. Stąd poeta słowami podmiotu lirycznego może powiedzieć: „jest we mnie kraina przezroczysta / w blasku jeziora Genazaret – / i łódź... i rybacza przystań”. Owoce zbawczej śmierci Chrystusa aktualizują się w życiu chrześcijanina szczególnie w Eucharystii.

⁵⁹ Ważnym tematem teologicznym *Pieśni o Bogu ukrytym*, który zaledwie zasygnalizowany został w tym tekście, jest eschatologia: zagadnienia przemijania, śmierci oraz treści życia wiecznego jako zdumienia i zadziwienia Bogiem.

⁶⁰ Por. św. Augustyn, *Wyznania*, ks. I, 1, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, s. 5.

To właśnie w Eucharystii Bóg ukrywa się „chlebem w dojrzałym zbożu” i sprawia, że cząstka chleba jest „rzeczywistsza niż świat, / pełniejsza bytu i słowa”. Obecność Eucharystii w życiu człowieka prowadzi do radykalnego przełamania jego samotności, polega bowiem na „cudzie przemiany”: „oto Ty stajesz się mną – / ja – eucharystyczny”.

Ścisła relacja między porządkiem stworzenia a porządkiem zbawienia jest kolejną teologiczną konstrukcją, na której Wojtyła opiera swój opis duchowego dojrzenia człowieka w spotkaniu z Bogiem. Dynamika itinerarium mentis in Deum, która w tytule tego artykułu ujęta została jako przejście od poznania do spotkania, zakorzeniona jest w naturalnej autotranscendencji ludzkiego rozumu pytającego o przyczynę wszystkich rzeczy – o Boga. Naturalne poznanie i doświadczenie człowieka niosą w sobie – dzięki jedności porządków stworzenia i zbawienia – symboliczną głębię, dzięki której przeżycie ciszy morskiego wybrzeża, mocy fal, fenomenu światła i ciepła słońca dostarcza odpowiednich pojęć do mówienia o Bogu.

Analogiczny język teologii, który korzysta z pojęć naszego naturalnego poznania, jest z jednej strony prawdziwy, z drugiej zaś – radykalnie nieadekwatny, skoro mówimy o niestworzonym Bogu, obserwując Jego stworzone dzieła. Dlatego też w *Pieśni o Bogu ukrytym* powraca motyw poznania, które dokonuje się wtedy, gdy oczy są zamknięte; dzięki nadprzyrodzonemu poznaniu wiary okazuje się, że „w mroku jest tyle światła”. W swoim zmaganiu z nieadekwatnością i redukcyjnością poznania Boga podmiot liryczny wie, że ostatecznie ten radykalny dystans między niestworzonym przedmiotem poznania a stworzonym, poznającym podmiotem zostaje przekroczony przez miłość. O tym rozwiązaniu epistemologicznego i egzystencjalnego dylematu człowieka mówi jedno z najbardziej kapitalnych sformułowań Wojtyły: „Miłość mi wszystko wyjaśniła, / Miłość wszystko rozwiązała”.