

BÓG – CZŁOWIEK – PRZYRODA. REFLEKSJE JANUSZA STANISŁAWA PASIERBA

W europejskim kręgu cywilizacyjnym człowiek – począwszy od wieku XIX – zaczął sukcesywnie rozluźniać więzy łączące go z naturą, wyobcowywać się z niej, a nawet postrzegać ją w kategoriach przeciwnika. Rozwój cywilizacji przemysłowej zaowocował intensywną eksploatacją i swoistą degradacją przyrody. Degradacja przyrody jest w jakimś sensie również degradacją człowieka, degradacją nie tylko o charakterze „praktycznym”, lecz również ideowym. W imię własnego bezpieczeństwa oraz naturalnego dobra należy przeto wypracować nowy, opierający się na określonych wartościach model relacji jednostki z przyrodą. Zadania tego podjął się m.in. współczesny polski myśliciel, poeta, katolicki ksiądz Janusz Stanisław Pasierb (1929–1993). W swojej myśli związał on ze sobą trzy podmioty: Boga, człowieka i naturę. Moim zamiarem jest przybliżenie niektórych jego refleksji i spostrzeżeń z tego zakresu. Będzie to zarazem swoisty przyczynek do badań nad kształtem światopoglądu autora *Czasu otwartego*.

Pasierb podkreślał, że przyroda ukazuje za pośrednictwem pór roku fenomen przemijania, sama zawsze wychodząc zwycięsko z potyczki z czasem, posiadając – w przeciwieństwie do człowieka – zdolność odradzania się. Przebywając we Francji, zwiedzając „resztki murów” zburzonego w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej klasztoru kartuzów w miejscowości Tournnobert, konstatawał: „Zginęli zakonnicy, rozpadły się białe kamienie kartuzji, do których boimy się zejść ze względu na węże, a drzewa i krzewy zdają się krzyczeć triumfalnie: Ale my żyjemy”¹. Iluzją jest, zdaniem Pasierba, również wiara w reinkarnację:

Reinkarnacja, u podstaw której leży głód życia, zdaje się nieść ze sobą jakąś pociechę, że nieudane życie będzie można powtórzyć, jak repetuje się w szkole tę samą klasę. Znaczy to, że nic nie jest nigdy stracone, że życie nie musi być straszliwym stresem i wyścigiem z czasem, preraża-

¹ J. S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 2002, s. 18. Por. P. Koprowski, *Pozytywista, ale jaki? Światopogląd Iwana Turgieniewa w latach 1848–1883*, Gdańsk 2009, s. 99–100.

jącą loterią, gdzie wszystko można wygrać lub przegrać, na zawsze i nieodwołalnie².

W istocie jednak tzw. „wieczne powroty” są czymś złudnym:

Nic dwa razy się nie zdarza
i nie zdarzy. Z tej przyczyny
zrodziliśmy się bez wprawy
i pomrzemy bez rutyny³

– cytuje Pasierb wypowiedź Wisławy Szymborskiej. Nie zatrzymamy rozpędzonej maszyny czasu ani jej nie cofniemy. Nie ma powtórzeń, wszystkie nasze działania są jednorazowe i ostateczne. „Każdy z nas musi przerobić pensum głupstw i pomyłek, radości i nadziei”⁴. Wielu ludzi, również chrześcijan, pragnie powtórnie wcielić się w tym samym nie „zniknąć na zawsze”, wszystko jawi im się jako lepsze od niebytu⁵.

Wiara w reinkarnację nie jest panaceum na bolesną świadomość czasu, wpływającą z faktu przemijania. Człowiek współczesny albo ucieka przed czasem, albo usiłuje prowadzić z nim walkę. Jeśli – wedle Pasierba – nie zwróci się on ku Chrystusowi, mającemu moc wyprowadzania ludzi z zakłętego kręgu czasu przyrody, wówczas jego egzystencja może przybrać wymiar udręki, pozbawionej perspektywy. Jednostka ludzka niezakorzeniona w Bogu, w tym, co ma walor autentycznej trwałości, stanie się swoistym łupem przyrody, ofiarą jej żelaznych praw⁶. „Szekspir ustami Makbeta tak mówi o czasie bez perspektywy:

Ciągle to jutro, jutro i znów jutro
Wije się w ciasnym kółku od dnia do dnia,

Aż do ostatniej głoski czasokresu;
A wszystkie wczora to były pochodnie,
Które głupocie naszej przyświecały
W drodze do śmierci. Zgaśnij, wąż światła!
Życie jest tylko wędrującym cieniem,
Nędznym aktorem, który swoją rolę
Przez parę godzin wygrawszy na scenie

² J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, s. 21.

³ Tamże, s. 21.

⁴ Tamże, s. 22.

⁵ Por. R. E. Rogowski, *Jak Jakub z Aniołem*, Wrocław 1996, s. 67–68.

⁶ Andre Frossard podkreśla: „Bóg wybacza zawsze, ludzie tylko czasami, natura – nigdy”. A. Frossard, *Człowiek i jego pytania*, Kielce 1994, s. 34; por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988, s. 169.

W nicość przepada – powieścią idioty,
Głośną, wrzaskliwą, a nic nie znaczącą⁷⁷.

Wyłączeniem spod panowania czasu, który „wije się w ciasnym kółku od dnia do dnia” oraz wyzwoleniem od życia, będącego „tylko wędrującym cieniem” jest, zdaniem autora *Czasu otwartego*, każde spotkanie z Bogiem, spotkanie dokonujące się w obrębie określonej temporalności. Tego rodzaju doświadczenie potencjalnie dane jest człowiekowi wszystkich czasów: epok i okresów historycznych. „Pierwotne doświadczenie chrześcijaństwa brzmiało tak: «Wypełnił się czas. Oto teraz (...) przyszło zbawienie, do ciebie, człowieku, należy decyzja odmiany swojego życia i zawierzenia Chrystusowi»⁷⁸. To właśnie Chrystus „przyjął istnienie ludzkie w określonym historycznie czasie i uświęcił historię”⁷⁹. Osoba Syna Bożego jest rozumiana jako „pełnia czasu” (Ga 4,4; Mk 1,15; Mt 26, 18–19)¹⁰. Można również powiedzieć, iż jego dzieło było temporalizacją Boga¹¹. „W chrześcijaństwie – konkluduje Pasierb – (...) stosunek historii do misterium zbawienia jest szczególny: to misterium dokonało się i dokonuje w historii, a z drugiej strony historia zawarta jest w misterium Chrystusa. Misterium jest darem Boga, historia jest przygotowaniem na przyjęcie, przyjmowaniem i dopełnianiem daru”¹². Między historią a zbawczym dziełem Jezusa z Nazaretu istnieje więc ścisły, nierozzerwalny związek.

Według myśliciela „uobecnieniem całej historii Jezusa, (...) starotestamentowej prehistorii, a także metahistorii, którą określamy jako czas Kościoła” jawi się liturgia. „Liturgia nie jest tylko powrotem do historycznej przeszłości, lecz pozostaje w związku z terażniejszością historyczną”¹³. Chrześcijańska liturgia, sprawowana przez Kościół, odtwarza w istocie całą tajemnicę Weielenia i Odkupienia i tym samym „nie pozwala”, by zwierały się w jedno początek i koniec czasu¹⁴. Interpretuje życie, przywraca wszystkiemu sens, nadaje określoną wiel-

⁷⁷ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 25.

⁷⁸ J. A. Kłoczowski, *Czas otwarty*, „Tygodnik Powszechny” 1995, nr 14, s. 4. Zob. także L. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1964, nr 17, s. 301.

⁷⁹ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰ Zob. także: T. Węclawski, *Sieć. Wyprowadzenie pierwsza: pytanie o Jezusa*, Kraków 1997, s. 111; B. Nadolski, *Liturgia*, t. 2 *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 9.

¹¹ Por. Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1994, s. 64, 66.

¹² J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 21. Zob. także tenże, *Od kaznodziejstwa do homilii*, Pelplin 1984, s. 9.

¹³ Tenże, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 20–21.

¹⁴ M. Meller, *Wieczność, czas, kosmos*, Kraków 1995, s. 81; A. Frossard, *Śluchaj, Izraelu!*, Warszawa 1995, s. 6–8; J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 1994, s. 110–111.

kość i rangę zarówno ludziom, jak i rzeczom¹⁵. Pasierb-kapłan i zarazem poeta plastycznie łączył wydarzenia zbawcze z różnorodnością pór roku kalendarzowego. „Wielobarwny krąg, mieniący się fioletem Adwentu i Wielkiego Postu, bielą i złotem Bożego Narodzenia, Epifanii i Wielkanocy, czerwienią Zesłania Ducha Świętego i zielenią zwykłych niedziel, obraca się wraz z nami wokół swej osi, którą stanowi Chrystus, będący równocześnie słońcem dla wieńca złożonego z gałęzi, pąków, kwiatów i owoców, uwitego przez uroczysty i radosny pochód pór roku, sprawujących wielkie misterium przyrody”¹⁶. W osobie Jezusa Chrystusa natura (czy też szerzej: sfera ziemska) i niebo zostały w pewnym sensie „pojednane”, stanowiąc odąd swoistą jedność, z zachowaniem wszakże odrębnych „tożsamości”¹⁷. W myśli Pasierba uwypuklona została, co warto podkreślić, pluralistyczna jedność rzeczywistości i zarazem jej biegunowość (Bóg – świat, transcendentja – immanencja, światłość – ciemność itd.). Prowadziło to w konsekwencji m. in. do wspólnotowego postrzegania społeczności ludzkich przez autora *Skrzyżowania dróg*, bez religijnego „wyłączania” i ekskluzywności. Stąd też, jak się wydaje, jego pozytywna ocena chociażby duchowości hinduskiej. Ta ostatnia jawiła się Pasierbowi jako z ducha niemalże chrześcijańska, co nie znaczy jednak, że europejska.

Pobożność hinduska jakże bliska jest chrześcijańskiej teologii Wcielenia! Jak bardzo zwraca się ona przeciwko fałszywemu uduchowieniu, tej chorobie Zachodu szukającej paradoksalnie nie od dziś pożytki właśnie tutaj. Wzrusza mnie [w Indiach – P. K.] dotykanie rzeczy świętych i potem własnego ciała: czoła, twarzy... Pierwsi chrześcijanie dotykały konsekrowanym chlebem oczu. Uciszenie serca, tak, cichość serca, jaką obdarza ten kraj, spełniając z nadmiarem potrzebę piękna i dobroci, piękna często upokorzonego, dobroci, której świat nie jest godny. Setki, tysiące cudownych uśmiechów, aura delikatności, czułości unosząca się ponad najtwardszymi, najokrutniejszymi na globie społecznymi i gospodarczymi realiami. (...) Łagodność Hindusów (...) wywołuje wrażenie, że prawie każda dusza jest tutaj *naturaliter christiana*. Wydaje się, że za chwilę z tłumu ubranych na białą postaci wyjdzie Jezus¹⁸.

¹⁵ J. S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 53–58.

¹⁶ Tenże, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 30.

¹⁷ Por. R. E. Rogowski, dz. cyt., s. 153–154.

¹⁸ J. S. Pasierb, *Gałęzie i liście*, Pelplin 2002, s. 230. Warto w tym miejscu dodać, że również Hindusi z pewną aprobatą wypowiadają się na temat duchowości katolickiej. Hinduski mnich Bramachari, którego spotkał w Nowym Jorku współczesny chrześcijański mistyk, Thomas Merton, odwiedził w Stanach Zjednoczonych „z ciekawości kilka katolickich kościołów. Powiedział mi – wspominał autor *Siedmiopiętrowej góry* – że to są jedyne świątynie, gdzie miał poczucie, że ludzie naprawdę się modlą. O ile mógł się zorientować, tylko tam religia osiągnęła wśród nas [tj. wśród katolików – P. K.] jakiś

Polski myśliciel stał na stanowisku, że chrześcijanin nie powinien się obawiać otwartości na inne tradycje duchowe i wzorce religijne pod warunkiem wszakże, że będzie ona oparta na swoistej koherencji i adekwatności. Pasierbowi chodziło w głównej mierze o to, by harmonijnie i racjonalnie usytuować ewentualne nowe koncepcje w świadomości Europejczyków i w strukturach europejskiego systemu kulturowego. Prawda o miłości Boga względem każdego człowieka została, zdaniem autora *Galezi i liści*, najpełniej ujawniona w Jezusie Chrystusie¹⁹. Nie oznacza to jednak, że Stwórca nie zostawił znaków odnoszących się do tej materii również tym wszystkim, którzy nie poznali nigdy Syna Bożego bądź też słyszeli o nim, ale nie włączyli treści związanych z jego osobą i działalnością w obręb własnych przekonań religijnych. Bóg „nie zamknął” im rzeczywistości, „otwiera” ją, obdarzając ich – wedle Pasierba – „cichością serca”.

Kapłan-poeta, mówiąc o „cichości serca” w odniesieniu do duchowości hinduskiej, pragnął, jak można sądzić, wskazać i podkreślić, iż duchowość ta przejawia się szczególnie silnie w społecznym i jednostkowym doświadczeniu. Pasierb był pełen uznania i szacunku nie tylko dla chrześcijaństwa i judaizmu, lecz również dla – dobrze charakteryzującej m.in. Hindusów – tzw. religii subiektywnej²⁰. Ta ostatnia nie została sprowadzona przez myśliciela do doświadczenia mistycznego ani wyizolowanej ze struktur realnego „tu i teraz” postawy kontemplacji. Przełożyła się na konkretne postępowanie jednostki ludzkiej. Wiele wskazuje na to, że Pasierb, analizując istotę duchowości „wyznaczonej” przez „cichość serca” wpisywał się w określoną tradycję europejską, tradycję, której reprezentantem był m. in. Georg Wilhelm Hegel. W swoich wczesnych pismach z filozofii religii Hegel stwierdził m.in.:

Nie zamierzam badać, które doktryny religijne wykazują największe zainteresowanie dla serca, które mogą dusze najbardziej pocieszyć i podnieść; nie zamierzam badać, jak muszą wyglądać doktryny formułowane przez religię, która ma uczynić lud lepszym i szczęśliwszym, lecz jakich trzeba posunąć, by doktryny i siła religii [były – P. K.] wplecione w pasmo ludzkich doznań, przyłączone do pobudek postępowania, by okazywały

stopień żywności. Jedyne dla katolików [w opinii Bramachariego – P. K.] miłość Boga zdaje się przedmiotem rzeczywistego przejęcia się, czymś, co tkwi głęboko w ich naturach, a nie jest tylko sprawą uczucia i pobożnej spekulacji”. T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Poznań 2010, s. 223.

¹⁹ Por. N. Pittenger, *Christology Reconsidered*, London 1970, s. 86.

²⁰ Każda religia (obiektywna) przejawia się w określonym, indywidualnym doświadczeniu i na tym polega jej subiektywność. Intensywność tej ostatniej może być jednak większa lub mniejsza w zależności m.in. od warunków życia, mentalności, obyczajowości wyznawców danej religii.

się w nich jako żywe i oddziałujące – by religia stała się całkowicie subiektywną²¹.

Warto zaznaczyć, że podczas gdy niemiecki filozof dostrzegał w tzw. religii subiektywnej objawianie się Ducha Obiektywnego, polski myśliciel patrzył na nią głównie przez pryzmat osoby i dzieła Jezusa z Nazaretu. Duch Obiektywny objawia się, zdaniem Hegla, w historii świata, przeobrażając ją tym samym i transformując. Dla Pasierba Syn Boży, jego życie, nauczanie (głoszenie dobrej nowiny), śmierć i zmartwychwstanie to esencja chrześcijaństwa i zarazem takie wypełnienie czasu, aby nie było w obrębie temporalności miejsca na „coś” jeszcze, na „niedosyt” – „bo – jak podkreśla teolog – nie możemy [jako chrześcijanie – P. K.] się pocieszać, jak hinduiści, że po 8400000 wcieleń będziemy znowu mieli szansę przeżyć ludzkie życie”²². Chrystus jest Panem czasu – każdy dzień życia jego wyznawcy zostaje „ogarnięty” Bożym Wcieleniem i Zmartwychwstaniem; w ten sposób człowiek odnajduje się w „pełni czasu”. Heglowski Duch Obiektywny może zainicjować nowy porządek, ale nie jest – w przeciwieństwie do Chrystusa – „czystym” Życiem, przynoszącym przebaczenie, oczyszczenie. Obydwa podmioty łączy natomiast dążenie do przełamania skostniałości zastanego świata, do przemian struktur społecznych. „Zachęcają” one człowieka do wymagającej odwagi podróży „przed siebie”, do porzucenia tego, co krępuje jego rozwój.

W Jezusie Chrystusie wyraża się – w przeświadczeniu Pasierba – swoista jedność Boga i człowieka (świata), bez jednoczesnego jednakże „zaciemnienia” ich istoty i specyfiki. Ów pogląd autora *Czasu otwartego* „wpisuje się” w określoną tradycję chrześcijańską – tradycję uzasadniania zarówno harmonii rzeczywistości, jak również duchowo-materialnej jedności tej ostatniej. Jej genezy szukać można jeszcze w okresie starożytnym: warto w tym kontekście zwrócić uwagę m.in. na dekret wiary soboru w Chalcedonie (451 r.), w którym czytamy:

Święty sobór sprzeciwia się tym, co starają się dzielić tajemnicę Wcielenia na dwóch Synów, wyklucza z uczestnictwa w świętych tajemnicach tych, co się ośmielają głosić przemijalność boskości Syna Jednorodzonego i przeciwstawia się tym, co sobie wyobrażają pomieszanie dwóch natur w Chrystusie. Potępia tych, co bredzą, twierdząc, że forma sługi wzięta przez Chrystusa od nas (ludzi) jest natury niebiańskiej, czyli całkowicie innej od naszej. Wyklina tych, co wymyślili bajkę, jakoby przed zjednoczeniem były w Panu dwie natury, a po zjednoczeniu – już tylko jedna²³.

²¹ G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, Kraków 1999, s. 11.

²² J. S. Pasierb, *Gałęzie i liście*, dz. cyt., s. 221–222.

²³ Cyt. za: S. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1969, s. 130–131.

W „stawającym się” w Chrystusie świecie mamy do czynienia, zdaniem poety, z ciągłym ruchem, ruchem w kierunku pogłębiających się doświadczeń, uporządkowania, harmonii i coraz bardziej wyrazistej prawdy ściśle skorelowanej z nadzieją.

Każdy z nas co roku jest inny, choćby dzięki temu, że przeżył jeden rok więcej, który jeśli nie nasza pamięć, to kształt naszej osobowości zachowa na zawsze. (...) Wydarzenia z dziejów zbawienia ludzkości (...) i z historii naszego zbawienia ukazują się (...) wyposażone w moc archetypów i znaków, których sens stopniowo się nam objawia. Każdy przeżyty świadomie rok stanowi szansę posunięcia się naprzód w rozumieniu tych spraw, każdy prowadzi nas – wedle słów Newmana – *ex umbris et imaginibus in veritatem*, z cieni i obrazów do prawdy²⁴.

John Henry Newman i cytujący go Pasierb byli zafascynowani, osobiście zauroczeni Platońskim imperatywem dążenia do idei prawdy, dobra i piękna, wychodzenia dzięki własnemu wysiłkowi z jaskini nieświadomości i pozorów. Autor *Państwa* w plastyczny sposób przybliżył istotę metafory jaskini:

Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłości, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem a ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równoległe do niej, podobnie jak u kuglarzy przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki (...), wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, i wykonane rozmaicie i oczywiście jedni z tych co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą (...), ci ludzie tam nie co innego braliby za prawdę, jak tylko cienie pewnych wytworów²⁵.

Platońska jaskinia stanowi obraz doczesnego, ziemskiego życia, w czasie którego dostrzega się jedynie odbłaski dobra. W związku z tym każdy, kto podąża z jaskini ku słońcu i dociera doń, poznaje w pełni ową „wysoką” wartość. Ma przeto obowiązek dzielenia się swoją wiedzą z tego zakresu z mieszkańcami tańszego locum, locum cieni. Te ostatnie nigdy nie będą w stanie odzwier-

²⁴ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 30.

²⁵ Platon, *Państwo*, ks. VII, Warszawa 1958, s. 358–360.

ciedlić tego, co niedotykalne, niewidoczne, co jest naznaczone „duchem” i ma kluczowy wpływ na kształt ludzkiej tożsamości²⁶.

„Cienie i obrazy” muszą – w przeświadczeniu Pasierba – przeminąć, aby prawda mogła ukazać się w całej swojej okazałości. Prawda o kondycji człowieka z jednej i o ludzkim zbawieniu dokonanym i nieustannie dokonującym się w Chrystusie z drugiej strony. „Wyrastamy z dzieciństwa wiary, rośniemy do pełni wieku Chrystusowego. Demitologizacja Biblii i nowa hermeneutyka rewolucyjną najgłębszy sens obrazów, podobieństw i zdarzeń, które dokonały się dla naszego zbawienia”²⁷. Zbawienie, będące m.in. poznaniem czasu swego nawiedzenia²⁸, może okazać się w istocie czymś bliższym niż nam się wydaje, dokonać się „bardziej” wtedy, kiedy przeżywamy pustkę, czujemy się osamotnieni niż wówczas, gdy przepelnia nas wiara, nadzieja i miłość. Nie można wiązać zbawienia jedynie z obrazem wieczności. Ta ostatnia nie jest „usytuowana” w czasach – nasze istnienie w czasie jest bowiem zarazem „wpisane” w czasowy porządek tego świata²⁹.

Swoista aczasowość realnej rzeczywistości wynika m.in. z nieustannej obecności w niej Boga, obecności nieokazjonalnej. Miłość Stwórcy i obietnica zbawienia dotyczy nie tylko jednostki ludzkiej, lecz rozciąga się na całe stworzenie. Jak podkreśla Wacław Hryniewicz:

Nie sposób pojąć zmartwychwstania ludzkości bez uczestnictwa świata materialnego w cudzie przeobrażenia, zapoczątkowanego w misterium paschalnym. Świat przyrody nabiera w tym świetle pełniejszych wymiarów. Boskie dobro i piękno są ocaleniem dla całego stworzenia. *Natura spirat resurrectionem* – przyroda tchnie zmartwychwstaniem! Chrześcijaństwo bardziej paschalne musi iść w parze z miłością do Ziemi – „ojczyzny ludzi” i „wielkiej Matki ludzi” – oraz do całego stworzenia Bożego. Już teraz Ziemia milcząco kryje w sobie całe piękno i całą tajemnicę stworzenia. Swoje Błogosławieństwa wypowiadał Chrystus do dzieci tej Ziemi, po której stąpały Jego stopy. To ona Go karmiła. Na niej trudził się i cierpiał. W niej spoczęło Jego ciało. Z niej zajaśniało światło Zmartwychwstania – obietnica „nowych Niebios i nowej Ziemi”³⁰.

²⁶ Szerzej na ten temat zob. Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, Warszawa 1987; H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1961, s. 254–257; H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologiczno-fundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993, s. 103.

²⁷ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 68.

²⁸ J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 84.

²⁹ M. Heller, dz. cyt., s. 152.

³⁰ W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 383.

Przyroda, zarówno ożywiona, jak i nieożywiona jest, zdaniem Pasierba, na wskroś przeniknięta Bożymi znakami, których właściwe odczytanie pogłębia wiedzę człowieka na temat Stwórcy. Dziejąca się „tu i teraz” rzeczywistość natury to czynnik weryfikujący religijność czy też – szerzej – duchowość jednostki ludzkiej.

Materia [jest – P. K.] nieodzownym elementem wielkich znaków Boga. (...) Kiedyś przez część myślicieli chrześcijańskich zakażonych manicheizmem uważana za pierwiastek zła i służkę szatana, egzorcyzmowana przed poświęceniem, dziś ogarnięta została przez chrześcijaństwo spojrzeniem pełniejszym i szerszym. W doznaniu ludzi posiadających wykształcenie przyrodnicze lub techniczne (...) jest ona często nie ekranem zasłaniającym Boga, ale wskazującym na Niego kodem. Młody współczesny Polak ankietowany na temat: „Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę?” – odpowiedział: „Rzeczywiście odszedłem kiedyś, ale wracam dziś do Boga przez materię”³¹.

Obserwując rzeczywistość natury, utwierdzamy się – wedle autora *Czasu otwartego* – w przeświadczeniu, iż przyjęcie ewolucyjnego modelu powstania świata jawi się jako zasadne. Nie oznacza to jednakże akceptacji przez Pasierba tendencji do przeciwstawiania ewolucjonizmowi kreacjonizmu. Błędnym uproszczeniem jest – według niego – zarówno rozumowanie typu: „ewolucja bez Boga”, jak też „Bóg bez ewolucji”. Proces twórczy jest czymś trwałym, ma koncentryczną budowę, formę jakby spirali wiodącej w górę³². Ziemia ulega nieustannym przemianom, powstają ciągle nowe możliwości. Wszystko zmierza w określonym kierunku – kierunku „ostatecznych przeznaczeń”³³. To, co dokonuje się w określonym czasie, znajduje swoje spełnienie w Bogu. Obecność tego ostatniego w świecie jest podstawą sfery ludzkiej twórczości, a także chrześcijańskiej nadziei. W przypadku człowieka, zdaniem Pasierba, twórczość harmonijnie łączy się z cnotą nadziei:

Czy (...) wszystkie podnoszone ku niebu dzieła człowieka (...) nie tworzą (...) na ziemi obszaru eschatycznego, zapowiadającego nastanie „nowego nieba i nowej ziemi”? Czy twórczość nie jest działaniem eschatycznym, a więc w szczególny sposób związanym z teologalną cnotą nadziei? (...) Ludzie często pełni niewiary w sens działania, nie mający nadziei na własny użytek, zrozpaczeni, otrzymują charyzmat (...) obdarzania nadzieją innych ludzi. Tworzą oni dzieła, które innym pozwalają żyć, ponieważ dodają otuchy, mówią jak Einstein: życie prawie na pewno ma sens. Jeśli

³¹ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 71.

³² Por. tenże, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., s. 29.

³³ Tenże, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 71.

nie oni sami, to ich dzieła są fizycznymi dowodami, że człowiek może przekraczać samego siebie, że tworzy rzeczy lepsze od siebie³⁴.

Nadzieja to rozwój, doskonalenie się, to siła i motor życia. Jest ona swoistym sprzeciwem wobec cynizmu, niewierności, moralnej niedoskonałości, dysharmonii³⁵. Gdy „wpisze się” ją w kontekst transcendencji, „wykracza” poza czysto ludzką perspektywę i motywację do działania. Jak stwierdza jeden ze współczesnych badaczy:

Wiedza o bycie jest cieniem rzucanym przez spiętrzony masyw życia. Umysł, poruszając się w tym cieniu, wyciąga z badań swych wnioski na wysokość szczytu, na wysokość bazy i na źródło światła, które tę górę oświeca; z chwilą jednak, gdy się wychyli poza cień, zmienia się jego natura poznawcza, w miarę nasiąkania światłem. Czy nie na tej drodze leżą największe rewelacje przyszłości? Odpowiedzi, zakończone pytaniem są jak nerwy zakończone komórką otwartą do rozwoju³⁶.

W podobnym duchu wypowiada się również Platon:

Otóż jest wyzwolenie z kajdan i nawrócenie się od cieni do wizerunków samych i do światła, oto jest wyjście w górę z podziemia do słońca, które olśniewa tak, że patrzeć trudno, ale odbicie w wodach tego, co boskie i cienie bytów rzeczywistych tam widzieć można, a nie patrzeć tylko na cienie wizerunków, które rzuca nie słońce, ale inne także światło, inne w porównaniu do słońca³⁷.

Pasierb stał na stanowisku, że wierząc w Boga aktywnie obecnego w historii świata, żywi się nadzieją na zmianę realnego „tu i teraz”, co więcej, otrzymuje się zachętę do własnej aktywności i współtworzenia rzeczywistości. Dodawał jednakże zarazem, iż fundamentem tejże nadziei jest zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie. Myśliciel pytał:

„Ale czy my naprawdę czekamy na Chrystusa? Czy nie jest On w naszej świadomości przede wszystkim i tylko postacią historyczną, czy nie jesteśmy przekonani, iż chcąc Go dojrzeć, trzeba spoglądać wstecz? Czy

³⁴ Tenże, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., s. 177–178.

³⁵ I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994, s. 248; por. J. Nagórny, *Nadzieja*, w: *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 327–328.

³⁶ A. Górski, *Rzecz o nadziei*, Warszawa 1962, s. 129.

³⁷ Platon, dz. cyt., s. 391.

Chrystus jest w równej mierze przedmiotem naszej nadziei, co wiary? Czy nie wydaje się nam, że dzieje świata coraz bardziej nas od Niego oddalają?³⁸.

Rozwój świata ludzi nie może być, zdaniem Pasierba, postrzegany w kategoriach swoistej konkurencji dla Stwórcy bądź też dla Chrystusa. Nie powinno się interpretować go również jako bezowocnego marnowania sił, które można by zwrócić ku Bogu. Im bardziej człowiek odda się w czasie swego ziemskiego życia twórczej działalności, tym piękniejszy będzie cały świat stworzony, a ludzkość w większym stopniu zintegrowana, zjednoczona. Aktywnością twórczą wykazał się bowiem i wykazuje się nieustannie sam Absolut. Stworzenie świata, mimo iż dokonało się w określonej przeszłości, można przeto postrzegać jako swoistą zasadę rzeczywistości, rzeczywistości stale wkraczającej w nowe, pełniejsze i doskonalsze możliwości istnienia. W związku z tym ze wszech miar zasadne i istotne jest zarówno stawianie pytań o przeszłość, z której wynika teźniejszość, jak i o twórczą aktywność Boga w obecnej, przeżywanej aktualnie „chwili”. Przyjęcie tego rodzaju optyki skłoniło również Pasierba do wskazania na niezwykle ważny fakt. Fakt, iż odkupienie nie może być analizowane w oderwaniu od procesu tworzenia i „sytuowane” jedynie w przeszłości. Wiązać je należy z gruntowną przemianą człowieka i świata. Dokonało się ono na Krzyżu Golgoty, a dokonuje nadal – przynajmniej w pewnym sensie – zawsze wtedy, kiedy czerpiąc z mocy Chrystusa bierzemy w realiach doczesności udział w budowaniu nowej ziemi³⁹.

Niestety, podkreśla myśliciel, nie wszystkich ludzi porusza idea odnowienia naszej ziemi, nie wszyscy też są zdolni przyjąć prawdę o odkupieńczym charakterze śmierci Chrystusa. Znaczna część spośród nas chciałaby zapomnieć o śmierci, o agonii tego ostatniego, o tym, że Jezus „pozostał przybity i bezsilny, wołając do Boga, że Go opuścił. To potworne, gdy uświadomić sobie, ilu Jego wyznawców miało umierać wzniośle, mówiąc wielkie i piękne słowa. A tu żadnego blasku. Odór potu i krwi, duszenie się, rżęzenie, charkot⁴⁰. Tymczasem w istocie wszyscy jesteśmy włączeni w śmierć Syna Bożego.

Chrzest wszczepia nas w śmierć Jezusa. Odprawiając mszę za zmarłych, wolno dodać w drugiej modlitwie eucharystycznej zdanie: „Spraw, aby ten, który przez chrzest został włączony w śmierć Twojego Syna, miał również udział w Jego zmartwychwstaniu”. Wszczepieni w Chrystusa,

³⁸ J. S. Pasierb, *Galęzie i liście*, dz. cyt., s. 26.

³⁹ Tamże, s. 26–29; tenże, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 104. Zob. także M. Maliński, *Nasz chleb powszedni*, Wrocław 1991, s. 177.

⁴⁰ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 88.

w zaraniu życia zostajemy zarażeni śmiercią już przez Niego przewzyciężoną. Od tej chwili możemy już tylko zmartwychwstać⁴¹.

Krzyżem Golgoty została na stałe „naznaczona” religia chrześcijańska i jej wyznawcy.

Nie można [Chrystusa – P. K.] oderwać od krzyża i nie wolno chrześcijaństwa traktować jak system, program, doktrynę, ideologię czy *message* rozważany w oderwaniu od osoby Jezusa ukrzyżowanego. (...) Każde chrześcijaństwo „zgodne z rozumem” i „zgodne z naturą”, bezbłędne pod względem taktycznym, rozsądne co się zowie, nie wymagające zbyt wiele, będzie musiało potykać się o zeszytniałe zwłoki Skazańca z Golgoty po wszystkie czasy. Tego zgorzenia, jakim jest krzyż, nie da się usunąć, nie można tu niczego inteligentnie zagadać, zakłajstrować, zapewnić, że nic nie będzie bolało⁴².

Wypowiedź ta wskazuje na to, iż Pasierb kwestionuje koncepcję prostego powiązania religii chrześcijańskiej w ogólności, a postaci Chrystusa i jego odkupieńczej śmierci w szczególności z rozumem, religia ta wykracza bowiem poza obszar określonego „indywiduum” (m.in. racjonalizmu, przyrody) i dotyczy zawsze całokształtu rzeczywistości⁴³. Wiara chrześcijan jest uprzednia wobec rozważań teologicznych, prowadzi danego człowieka do pełnego samozrozumienia w przypadku, kiedy zostanie ona „uzupełniona” świadomością o charakterze metafizycznym. Zwiększająca się intensywność owej świadomości pokrywa się – wedle teologa – z powiększającą się świadomością jednostki w ogóle. Oznacza to również, że im bardziej nasze życie naznaczone jest tęsknotą za Bogiem żywym, za Jezusem i będącymi jej następstwem postawami, postawami stojącymi w sprzeczności z religijną rutyną, schematyzmem, z formułami duchowego lenistwa, tym bardziej jest wartościowe.

Rozważaniom Pasierba, poświęconym relacjom Bóg – człowiek i Stwórca – świat patronuje w dużej mierze – obok innych postaci ze świata nauki i kultury – teolog i filozof Pierre Teilhard de Chardin. Można, jak się wydaje, wysunąć tezę, iż myśl religijno-filozoficzna autora *Czasu otwartego* jest m.in. rozwinięciem wybranych kwestii wiążących się z teologią nadziei i wizją punktu Omega autorstwa francuskiego reprezentanta chrześcijańskiego ewolucjonizmu. Poglądy

⁴¹ Tamże, s. 94.

⁴² Tamże, s. 88–89.

⁴³ Supranaturalność doświadczenia chrześcijańskiego, przeświadczenie, iż wiara nie ma nic wspólnego z racjami rozumu uwypukla m.in. protestancki teolog Karl Barth, na którego Janusz Stanisław Pasierb również się powoływał. Szerzej na ten temat zob. A. Nossol, *Chrystologia Karla Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979.

Teilharda stały się już przedmiotem badań i analiz naukowych⁴⁴, więc omówię je jedynie pokrótce. Uczony postrzegał świat jako jednolity fenomen, organiczną całość podlegającą przemianom. Podstawową kategorią jego systemu myślowego jest przeto nie kosmos, lecz kosmogeneza. Każdy byt pojawił się – w przeświadczeniu filozofa – na drodze genezy ze struktur innych bytów i z tego względu jego umiejscowienie w czasie i przestrzeni jest ściśle określone. Wszechświat składa się z tworzywa, które jest „ducho-materia”. Materia, będąca stanem niepowiązania elementów świata, stanem rozproszonej mnogości, może mieć formę cielesną (odpowiada jej wówczas energia dotykalna) oraz duchową, wewnętrzną, której odpowiednikiem jest energia radialna, stanowiąca „wnętrze ciała”. Mamy do czynienia, w przeświadczeniu Teilharda, z ewolucją – z postępującą sukcesywnie spirytualizacją tworzywa wszechświata, z jego przechodzeniem od rozproszonej wielości do uporządkowanej jedności. Proces ewolucji zakończy się wówczas, kiedy faktem stanie się całkowita jedność elementów.

Dla Teilharda materia nie stanowiła elementu przyrody. Z kolei w rozumieniu Pasierba natura to przestrzeń, w której materia jest usytuowana. Zdaniem francuskiego uczonego, postrzeganie materii jako części składowej przyrody to rodzaj naukowej iluzji. Autor *Czasu otwartego* uważał naturę za żywioł, który można – i trzeba – humanizować. W istocie jest ona dlań – przynajmniej w pewnym sensie – tożsama z materią, będącą „materiałem” przekształcanym przez człowieka i przemienianym nieustannie przez Stwórcę, aby stał się on godnym ostatecznych przeznaczeń. Polski myśliciel, zafascynowany tą ideą, przytoczył fragment *Środowiska Bożego* Teilharda de Chardina i – co warto podkreślić – zapisał ów cytat w formie wiersza:

Materio, pełna fascynującej siły i uroku!
Materio, która darzysz pieśczętą i męstwem!
Materio, która wzbogacasz i niszczysz!
Ufając niebieskim wpływom, które napęłniły
balsamiczną wonią i oczyściły twe fale,
powierzam się twoim potężnym obszarom.
Moc Chrystusa przeszła w ciebie.
Urokiem swym przyciągnij mnie,
sokami swymi nakarm mnie!
Nieustępliwością swoją umocnij mnie.

⁴⁴ Zob. m.in. T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970; *Hope and the Future of Man*, ed. E. H. Cousins, London 1973; J. Czarkowski, *Oblicza personalizmów. Konfrontacja antropologii filozoficznej E. Mouniera i P. Teilharda de Chardin*, Toruń 1994; T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1988; T. Płużański, *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977.

Dążeniem wzwyż wyzwól mnie!
Całą sobą, wreszcie, przebóstwij mnie!⁴⁵.

Dla Teilharda materia – a w przypadku Pasierba cała przyroda – była swoistą „drabiną”, dzięki której można nieprzerwanie wznosić się wzwyż, do Boga⁴⁶. „Wspinając się – podkreślał polski twórca – widzimy coraz jaśniej cel, podczas gdy droga przebyta zapada w ciemność. (...) Powołanie chrześcijańskie jest wspinaczką”⁴⁷.

Ewolucja przebiega, zdaniem autora *Środowiska Bożego*, w myśl określonych praw, spośród których pierwszorzędną rolę odgrywa to, które traktuje o złożoności i świadomości. Wraz ze wzrastającą złożonością struktur powstających w wyniku ewolucji tworów – głosi owo prawo – mamy do czynienia z doskonaleniem się świadomości. Mechanizm ten jest właściwy zarówno dla świata nieorganicznego, jak i dla życia oraz „jakości”, jaką stanowi człowiek. Prawo złożoności i świadomości prowadzi Teilharda do ujęcia i rozpatrywania wszechświata w trzech wymiarach: nieskończonej małości, nieskończonej wielkości i nieskończonej złożoności. Pierwzoplanowe miejsce w kosmogenezie zajmuje człowiek – najbardziej złożona struktura. Przez jednostkę ludzką przebiega zasadnicza oś ewolucji. Dotychczas, podkreślał francuski uczyony, człowiek nie został włączony przez naukę w jednorodny obraz wszechświata, a jego myśl – niezwykle fenomen, który zrewolucjonizował Ziemię nadal pozostaje niewytłumaczalną anomalią. W związku z tym należy ukazać go w strukturalnej harmonii z całością wszechświata, przedstawić jako istotę wolną, obdarzoną świadomością refleksyjną na podłożu kosmicznej rzeczywistości. Tego rodzaju wysiłek Teilhard podjął, konstruując własny system myślowy⁴⁸.

Od czasów kiedy rolnicze i pasterskie „odmiany” homo sapiens zasiedliły wszystkie kontynenty, wchodząc w okres cywilizacji (tj. ok. 15–10 tys. lat p.n.e.), niezwykle ważnym czynnikiem ewolucji stała się, zdaniem filozofa, ludzka świadomość refleksyjna. Poszczególne świadomości jednostkowe łączą się, tworząc świadomość zbiorową, która za sprawą środków łączności międzyludzkiej nieustannie się doskonali. Wzrost liczby ludności na kuli ziemskiej, rozwój cywilizacyjny, intensyfikacja procesów uspołecznienia i totalizacji (scalenia) to główne wyznaczniki krystalizującej się „ludzkości uplanetyzowanej”. Ta ostatnia pojawia się – wedle Teilharda – w noosferze. Noosfera „to coś więcej niż odgałęzienie, coś więcej niż «królestwo»: ni mniej, ni więcej tylko «sfera», noosfera,

⁴⁵ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁶ P. Teilhard de Chardin, *Pisma*, t. 1 (*Człowiek i inne pisma*), Warszawa 1984, s. 200–201.

⁴⁷ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 73.

⁴⁸ Zob. zwłaszcza P. Teilhard de Chardin, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, Warszawa 1967.

czyli sfera myśli koekstensywnie nałożona na biosferę (o ileż jednak bardziej spoiста i jednolita)⁴⁹. W noosferze wszyscy ludzie są zanurzeni, jest ona codziennością rzeczywistością każdego z nas. W jej obrębie człowiek również zmienia się i wzbogaca o nowe doświadczenia. „Miliardy doświadczeń, które człowiek gromadzi i porównuje ze sobą, nieustannie zwiększają psychiczny dorobek ludzkości, wśród którego rodzimy się, żyjemy i wzrastamy”⁵⁰. Z kolei noosfera sukcesywnie centralizuje się wokół punktu Omega, przybierając w coraz większym stopniu charakter duchowy przy jednoczesnej postępującej minimalizacji pierwiastka materialnego. Punkt Omega jest zarazem punktem docelowym kosmogenezy.

Teilhard wyszedł z założenia, że świat nie funkcjonowałby w przypadku, kiedy nie istniałby gdzieś „na przodzie” czasu i przestrzeni punkt kosmiczny Omega. Ten ostatni istnieje przeto niezależnie i chronologicznie oraz przyczynowo „wcześniej” niż ewoluująca rzeczywistość. Jest ponadto, podkreślał uczony, bytem osobowym: „kims”, a nie „czymś”. Punkt Omega istnieje jako „ktoś” kochający i jednocześnie kochany. Uwzględniając owe „racje”, można przyjąć, zdaniem autora dzieła *Człowiek*, iż istnieje byt pozaempiryczny, czyli Omega-Bóg. Absolut to samoistne „Centrum centrów”, to byt transcendentny wobec świata, ale w pewnym sensie „potrzebujący” go w celu własnego „dopełnienia”. Zbliżanie się ku Bogu dokonuje się m.in. poprzez aktywny udział w tworzeniu harmonijnej, ziemskiej cywilizacji. Bierność to „zło”, to hamowanie postępu ludzkości i ewolucji. Bóg jednakże, niezależnie od czegokolwiek, zawsze wykorzystuje zło na korzyść zarówno własną i człowieka, jak i kosmogenezy. Zło staje się chociażby swoistym bodźcem wyzwalamącej aktywność jednostki ludzkiej.

Zbawienie ma charakter indywidualny, ale dokonuje się w ramach ogółu ludzkości i zaczyna już na Ziemi.

Pełna prawda o naszym położeniu przedstawia się następująco: przez włączenie nas we wszechświat każdy z nas umieszczony jest na tych jego obszarach lub na jego pochyłości w pewnym szczególnym punkcie, zależnym zarówno od momentu dziejów świata, jak i od ziemskiego miejsca naszego urodzenia oraz od naszego indywidualnego powołania. I poczynając od tego punktu, rozmaicie i na różnych wysokościach położonego, zadanie wyznaczone nam w życiu polega na wznoszeniu się do światła, a zatem – na mijaniu w celu dojścia do Boga określonego szeregu stworzonych rzeczywistości, które właściwie nie są przeszkodami, lecz punktami oparcia do wznoszenia się coraz wyżej, pośrednikami, którymi należy się posłużyć, pokarmem, który należy spożyć, sokami żywotnymi,

⁴⁹ Tamże, s. 84.

⁵⁰ Tamże, s. 97.

które należy oczyścić, elementami, które mamy przygarnąć i pociągnąć za sobą⁵¹.

Jednostkę ludzką zbliża do Boga Chrystus, stanowiący również ostateczne wyjaśnienie sekretu dynamizmu, kierunkowości i nieodwracalności powszechnej ewolucji. Syn Boży przenika i zbawia cały wszechświat nie tylko moralnie, ale również „fizycznie”, wszędzie wprowadzając ład. Chrystus jest inicjatorem i „ożywicielem” zarówno wzniosłej kontemplacji mistycznej, jak i ruchu atomów oraz podmuchów wiatru. Jego obecnością przeniknięte są nie tylko ludzkie działania o nadprzyrodzonej proveniencji, lecz również efekty ziemskiej, codziennej aktywności. Syn Boży wszystko spożytkowuje dla wzrostu swego symbolicznego ciała. Działalność człowieka w świecie realnego „tu i teraz”, owocująca transformacją owej rzeczywistości zyskała u Teilharda wyraźną motywację sakralną. Filozof, co warto podkreślić, zacierał również granicę między pracą umysłową a fizyczną oraz stawiał „w jednym rzędzie pracę w sensie wąskim, badania naukowe, twórczość artystyczną i doskonalenie struktur społecznych, choć nauce, sztuce i kształtowaniu stosunków społecznych przyznaje znaczenie szczególne”⁵². Wszelkiego rodzaju działalność jednostki ludzkiej, prowadząca do rozwoju cywilizacji, postępu społecznego, a więc owocująca także wzrostem siły „ducha” na Ziemi jest, zdaniem Teilharda, współpracą w Bożym dziele stwarzania świata i zarazem sposobem komunikacji z Chrystusem. Ten ostatni zawsze oczekuje na rezultaty pracy człowieka, niezależnie od tego, jakie zajęcia i czyny wchodzi w grę: szlachetne, frapujące czy też nudne, pospolite, owe wyniki ludzkiej działalności świadczą bowiem o kontynuacji procesu budowania świata, o tym, że podejmowane są wysiłki, aby świat był ciągle „czym więcej”.

Trzeba również – dodawał autor *Środowiska Bożego* – podejmując określoną pracę, pamiętać o ciągłej obecności Boga na Ziemi i o uwzględnieniu tzw. dobrej woli. Jeśli podejmując jakąkolwiek działalność, „oczyszczymy” towarzyszące jej intencje, w pracy tej zawsze będzie uczestniczył – oprócz nas – Bóg. Zyskamy także psychologiczną pewność, że „coś” z naszych dzieł przetrwa „na zawsze” i zostanie „wprowadzone” do świata transcendencji. Chodzi w głównej mierze o te spośród ludzkich dokonań, podkreślał Teilhard, które „wchłonął” duch ewolucji, który oczyszczony i przemieniony dzięki czynowi Chrystusa stanie się dopełnieniem jego bytu.

Teilharda spojrzenie na problem ludzkiej pracy, powiązanie go ze swoistym obowiązkiem kontynuacji dzieła stwarzania świata i z fenomenem Chrystusa znalazło odzwierciedlenie w myśli Pasierba. Polski myśliciel czerpał z teilhardyzmu pisząc m.in.: „W dniu Epifanii liturgia wspomina (...) chrzest Chrystusa,

⁵¹ Tenże, *Pisma*, t. 1, dz. cyt., s. 354.

⁵² M. Tazbir, *Znaczenie pracy w chrześcijańskim ewolucjonizmie Teilharda de Chardin*, „Życie i Myśl” 1977, nr 2, s. 13.

dzień, kiedy Bóg-Człowiek poddał się symbolicznemu oczyszczeniu przez materię. Chrystus miał jednak uświęcić ją oraz włożoną w nią pracę człowieka. Stało się to i powtarza dzięki Eucharystii, kiedy cząsteczka świata zostaje przestoczona w Jego Ciało i Krew, nadając sens materii, pracy i twórczości ludzkiej, technice i kulturze⁵³. Warto jednak w tym miejscu podkreślić, że Pasierb – w przeciwieństwie do Teilharda – nie traktował ludzkiej osobowości jako rezultatu ogólnego rozwoju wszechświata. Dla autora *Czasu otwartego* miała ona, podobnie jak dla filozofa francuskiego, otwarty i dynamiczny charakter. Ów dynamizm i otwartość były jednak – w przeświadczeniu Pasierba – w głównej mierze następstwem i zarazem przejawem ciągle „żywych” relacji człowieka ze Stwórcą. Z kolei Teilhard uważał, iż jakości te mogły wykrystalizować się dzięki tkwiącemu w świecie od zarania elementowi duchowemu. W powszechnym procesie uduchowienia powstały, jego zdaniem, również „załączki” poszczególnych osób ludzkich, które następnie – zgodnie z „działającym” w kosmogenezie prawem zachowania – nie giną, lecz wkraczają w stadium personalizacji. Następnie rodzi się harmonia między ludźmi z jednej, a uspołecznieniem i „scalaniem” z drugiej strony. Harmonię tę wzmacnia, potęguje miłość, mająca naznaczyć – wedle autora *Środowiska Bożego* – relacje międzyludzkie i skupić ludzkość wokół Chrystusa – punktu Omega ewolucji.

W myśli Teilharda człowiek ma swoją historię przede wszystkim jako gatunek biologiczny, zaś kwestie związane ze stosunkami społecznymi – inaczej niż w przypadku Pasierba – mają niewielkie znaczenie. Obydwu twórców łączyło jednak przeświadczenie, iż porządek doczesny i nadprzyrodzony wzajemnie się uzupełniają i przenikają, stanowiąc określoną „całość”. Teilhard i Pasierb zajmowali również zbliżone stanowisko odnośnie konieczności udziału w budowaniu nowej ziemi. To właśnie w realiach konkretnego „tu i teraz” Bóg w sposób szczególny potrzebuje, ich zdaniem, ludzi, ludzi twórczych, pełnych pasji i zaangażowania. Myśliciele opowiadali się za swoistym odnowieniem komunikacji z drugim „ja” oraz ze światem zewnętrznym.

Im bardziej człowiek, podkreślał Teilhard, „stowarzysza się” z innymi jednostkami, im częściej wchodzi z nimi w określone relacje, tym bardziej pogłębia sam siebie, staje się świadomy siebie, a więc personalizuje się. Z kolei jeśli dana zbiorowość skupia się wokół właściwie, czyli „intensywnie” uosobionych indywidualuów, ulega humanizacji, odsłaniając jednocześnie punkt Omega – Chrystusa wszechrzeczy, wcielonego w epopeję wszechświata i powracającego, będąc przyodzianym zdobyczami ducha, do Ojca. Myśl Pasierba koncentruje się – co prawda – na spotkaniu z osobowym Bogiem, na jakości i specyfice komunikacji z bliźnim oraz ze światem zewnętrznym, „nie wychylając się” jednak ku sferom szeroko rozumianego wszechświata i nie traktując o jego ewolucji i przemianach

⁵³ J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 73.

natury biologiczno-duchowej. Pelpliński myśliciel stał, podobnie jak Teilhard, na stanowisku, że bliska, pogłębiona relacja z Absolutem wykracza poza ramy jednostkowego istnienia i „przelewa się” na rzeczywistość otaczającą dane „ja”.

Autor *Środowiska Bożego* postrzegał jednakże tę rzeczywistość w szerszym wymiarze niż Pasierb. Celem tego ostatniego jest – najogólniej rzecz ujmując – przybliżenie się do prawdy o człowieku i Bogu, o ludzkim, „zewnątrznym” świecie i fenomenie Stwórcy. Można powiedzieć, że myśl Pasierba ilustruje proces przenikania wiedzy na temat tych kwestii poza granice życia jednostkowego. Ale wiedza ta nie przenika tak „daleko”, by – jak w systemie myślowym Teilharda – mogła „stworzyć” stan, w którym moglibyśmy ujmować tworzywo wszechświata. Autor *Czasu otwartego* uwypuklił również inną, obecną także w rozważaniach francuskiego filozofa, prawidłowość: wchodząc w relacje interpersonalne, „odsłaniamy” Boga.

Bibliografia

Być chrześcijaninem dziś, red. M. Rusecki, Lublin 1992.

Czarkowski J., *Oblicza personalizmów. Konfrontacja antropologii filozoficznej E. Mouniera i P. Teilharda de Chardin*, Toruń 1994.

Frossard A., *Człowiek i jego pytania*, Kielce 1994.

Frossard A., *Słuchaj, Izraelu!*, Warszawa 1995.

Górski A., *Rzecz o nadziei*, Warszawa 1962.

Hegel G. W. F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, Kraków 1999.

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

Hollis Ch., *Newman a świat współczesny*, Warszawa 1987.

Hope and the Future of Man, ed. E. H. Cousins, London 1973.

Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002.

Jaroszewski T. M., *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970.

Koprowski P., *Pozytywista, ale jaki? Światopogląd Iwana Turgieniewa w latach 1848-1883*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2009.

Lubac H. de, *Katolicyzm*, Kraków 1961.

Maliński M., *Nasz chleb powszedni*, Wrocław 1991.

Merton T., *Siedmiopiętrowa góra*, Poznań 2010.

Mroczkowski I., *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994.

Nadolski B., *Liturgika*, t. 2, *Liturgia i czas*, Poznań 1991.

Nossol A., *Chrystologia Karla Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979.

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

- Pasierb J. S., *Gałęzie i liście*, Pelplin 2002.
- Pasierb J. S., *Od kaznodziejstwa do homilii*, Pelplin 1984.
- Pasierb J. S., *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983.
- Pasierb J. S., *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 2002.
- Pasierb J. S., *Od kaznodziejstwa do homilii*, Pelplin 1984.
- Pittenger N., *Christology Reconsidered*, London 1970.
- Platon, *Państwo*, ks. VII, Warszawa 1958.
- Plużański T., *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977.
- Plużański T., *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1988.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 1994.
- Rogowski R. E., *Jak Jakub z Aniołem*, Wrocław 1996.
- Seweryniak H., *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznofundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993.
- Teilhard de Chardin P., *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, Warszawa 1967.
- Teilhard de Chardin P., *Pisma*, t. 1 (*Człowiek i inne pisma*), Warszawa 1984.
- Tischner J., *Miłość niemilowana*, Kraków 1993.
- Węclawski T., *Sieć. Wyprowadzenie pierwsze: pytanie o Jezusa*, Kraków 1997.
- Włodarski S., *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1969.
- Ziółkowski Z., *Najtrudniejsze stronicie Biblii*, Warszawa 1994.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988.

Streszczenie

Bóg – człowiek – przyroda. Refleksje Janusza Stanisława Pasierba

W artykule przedstawiono refleksje i spostrzeżenia współczesnego polskiego teologa, historyka sztuki i poety Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993) na temat relacji Bóg – człowiek – natura. W europejskim kręgu cywilizacyjnym relacja człowiek – przyroda kształtowała się pod wpływem antropocentrycznego paradygmatu. Pod wpływem tego ostatniego jednostka ludzka rozluźniała więzy ze środowiskiem przyrodniczym, którego była organiczną częścią. Wyobcowujący się ze swego naturalnego środowiska człowiek stawał wobec niego na pozycji eksploatora. Zapominał o tym, że degradacja przyrody jest w jakimś sensie także jego degradacją. Pasierb prezentuje człowieka zarówno w wymiarze stworzenia całkowicie należącego do świata, w którym funkcjonuje, jak i bytu wyraźnie go przekraczającego, zwłaszcza w jego wymiarze duchowym. Jest to następstwem specjalnej interwencji Boga w jego ukonstytuowanie, jak też możliwości zawartych w samej jednostce ludzkiej, które od zawsze samodzielnie rozwija.

Summary
God – Man – Nature.
Reflections of Janusz Stanislaw Pasierb

The article presents some reflections and thoughts of a contemporary Polish theologian, art historian and poet Janusz Stanislaw Pasierb (1929–1993), concerning God-Man-Nature relationship. Within the sphere of the European civilization, the relation human-nature has been shaped, under the influence of the anthropocentric paradigm. Under its influence it weakened the links with the natural environment. The man, alienating from its natural environment, has been assuming towards its environment, the attitude of an explorer or even an opponent. In a particular meaning, the degradation of the environment is also the degradation of man. Pasierb present man both as a creature totally belonging to the world in which he functions, and as a being clearly transcending it, particularly in the spiritual dimension. This is the result of a special intervention of God in his creation, as well as of the capabilities contained in man himself, which he has always been developing independently.