

EROS I AGAPE: BOSKI ŻAR MIŁOŚCI

Hebrajskie pojęcie *ahāba* przetłumaczono w Biblii greckiej za pomocą niemalże nieznanego w języku świeckim rzeczownika *agapè*¹, podczas gdy używa się tam często czasownika *agapaō*: przyjąć serdecznie, z uczuciem, zwłaszcza dziecko, czy gościa. Istnieje także idea „czułego skłonienia się ku” (znajdująca swój odpowiednik w łacińskim *diligere-dilectio*), bądź też przyjaźń (greckie: *phileō-philia*²). Natomiast wyraz *erōs* („miłość uczuciowa”) pojawia się tylko dwukrotnie w Septuagincie³ i nie występuje wcale w Nowym Testamencie.

Agapè jest miłością Umiłowanego, Oblubieńca i Oblubienicy w *Pieśni nad pieśniami*: miłością triumfującą, która rozwija przed osobą ukochaną sztandar miłości i skłania ją do kochania (Pnp 2, 4), ale też miłością czułą i delikatną, albowiem oblubieniec trzykrotnie prosi i zaklina dziewczęta: „Nie budźcie ze snu, nie rozbudzajcie ukochanej, dopóki nie zechce sama” (2, 7; 3, 5; 8, 4); miłością obopólną, albowiem oblubienica jest „chora z miłości” (2, 5) i dlatego prosi swe przyjaciółki, aby ją posiliły „plackami z rodzynek” i wzmocniły jabłkami; miłością, która zespala oboje mocniej chyba niż śmierć, „bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Jahwe. Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki. Jeśliby kto oddał za miłość całe bogactwo swego domu, pogardzą nim tylko” (8, 6-8).

Łagodność i słodycz miłości, jej siła, czysty dar kochania silniejszego od śmierci, albowiem wymaga ono daru życia i żaden inny dar nie jest w stanie go zaspokoić, a co najwyżej może go wypaczyć.

Jeżeli *Pieśń nad pieśniami* weszła do kanonu ksiąg świętych, to z pewnością dlatego, że taka właśnie miłość ukazuje w przeobrażeniach typowych dla języka ludzkiego „namiętną” miłość Boga wobec swej oblubienicy: swego ludu, Izraela. Albowiem ujęcie

¹ *agapè* (LXX): 2 Sm 1, 26; 13, 15; Koh 9, 1. 6; Pnp 2, 4. 5. 7; 5, 8; 7, 5; 8, 4. 6. 7; Mdr 3, 9; 6, 18; Syr 48, 11; Jer 2, 2.

² *philia* (LXX): termin używany tylko w księgach mądrościowych (w Księdze Przysłów, Mądrości, Koheleta) oraz w czterech Księgach Machabejskich.

³ *erōs* (LXX): Prz 7, 18; 30, 16.

miłości Boga w Starym Testamencie nie wyraża wprost jej charakteru absolutnego, wyłącznego, ani też jej więzi z wyborem, który jest zawsze wyborem miłości.

W *Księdze powtórzonego prawa* pożerający płomień miłości wyraża jedyność Boga oraz przykazanie jedynej miłości: „Słuchaj Izraelu, nasz Bóg, Jahwe — Jahwe jedyny⁴. Będziesz miłował twój Boga, Jahwe, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (6, 4), które dubluje zakaz oddawania czci bożkom: „Nie będziecie oddawali czci bogom obcym, spośród bogów okolicznych narodów, bo twój Bóg, Jahwe, który jest u ciebie, jest Bogiem zazdrosnym” (6, 14-15). *Szema Izrael* („Słuchaj Izraelu”) rozwija się dalej, w rozdziale następnym, stwierdzeniem wyboru Izraela: „Ciebie wybrał twój Bóg, Jahwe, byś spośród wszystkich narodów, które są na ziemi, był ludem należącym wyłącznie do Niego” (7, 6). Jeśli Bóg „przywiązał się” do Izraela, jeśli go „wybrał”, to dlatego, że go „miłuje” (7, 7-8). Zawsze Bóg wychodzi z inicjatywą: to On jako pierwszy ukochał... To On zawiera przymierze ze swoim ludem na pustyni i pozostaje mu wierny nawet wtedy, gdy ten lud staje się niewierny, jak Gomer, cudzołożna żona Ozeasa⁵, albowiem wybór i przymierze są dziełem wolnej woli Boga.

Ale miłość ma również charakter mądrości, która pozwala znaleźć ją tym, co jej szukają: „Początkiem jej najprawdziwszym — żądza nauki, a staranie o naukę — to miłość, miłość zaś — to przestrzeganie jej praw, a poszanowanie praw, to rękojmia nieśmiertelności, a nieśmiertelność przybliża do Boga. Tak więc pragnienie mądrości wiedzie do królestwa” (Mdr 6, 17-20).

Właśnie *Księga Mądrości* wprowadza temat *sophia* i miłości (*agapè*, a nie *philia*) mądrości!

Istnieje inne jeszcze pojęcie greckie, służące wyrażeniu miłości: *agapesis* (miłość mądrości). „Wino i muzyka rozweselają serca, a ponad jedno i drugie — umiłowanie mądrości (*agapesis sophias*)”⁶ (Syr 40, 20). Ale może być to także miłość do kobiet. W lamentacji nad śmiercią Jonatana Dawid woła: „Żal mi ciebie,

⁴ W przekładach spotykamy tu pewną grę słów, spowodowaną niejasnością tekstu oryginalnego: „Pan jest naszym Bogiem — Panem jedynym”.

⁵ Por. słowa z Jr 2, 2: „Pan skierował do mnie następujące słowo: «Idź i głoś publicznie w Jerozolimie: To mówi Pan: Pamiętam wierność twjej młodości, miłość (*agapè*) twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś za Mną na pustyni, w ziemi, której nikt nie obsiewa»”.

⁶ *Septuaginta* mówi o miłości mądrości, podczas gdy Biblia Hebrajska mówiła o miłości między małżonkami lub o przyjaźni między przyjaciółmi.

mój bracie, Jonatanie. Tak bardzo byłeś mi drogi! Więcej cenilem twą miłość, niżeli miłość kobiet” (2 Sm 1, 26)⁷.

Natomiast wyraz *erôs* pojawia się tylko dwa razy w *Księdze Przysłów*, służąc tam określeniu erotycznych pragnień kobiet: gdy uwodzicielka ujrzała młodzieńca przechodzącego obok jej domu, postanowiła go zwieść; mówi więc do niego: „Chodź, pijmy miłość do syta, do rana rozkoszają się cieszymy...” (Prz 7, 18). A nieco dalej: „Trzy rzeczy są nigdy nie syte, cztery nie mówią: «Dość»: Szeol, niepłodne łono (*erôs* kobiecy), ziemia wody niesyta, ogień, co nie mówi: «Dość»” (Prz 30, 16).

Nowy Testament nie używa pojęcia *erôs*, natomiast tradycja synoptyczna, która ukazuje Jezusa jako umiłowanego (*agapetôs*) Syna Ojca, nie mówi — w teofaniach chrztu i przemienienia — o miłości Boga do ludzi, lecz o Jego miłosierdziu. Ewangelia Mateusza podejmuje słowa proroka Ozeasza, w których Bóg woła: „Chcę raczej miłosierdzia (*'eleôs*) niż ofiary” (9, 13; Oz 6, 6). Sam zaś Jezus objawia ludziom miłość Boga przez swe słowa i czyny, całym sobą; podejmuje też przykazanie miłowania Boga nade wszystko, a bliźniego swego jak swe własne ciało, gdyż nie można mieć w nienawiści swego ciała (por. Kpł 19, 18); przekracza jednak tradycję żydowską, domagając się od ludzi miłości nieprzyjaciół (por. Mt 5, 43; Łk 6, 27. 32. 35).

Bóg jest Miłością (*agapè*)

To właśnie św. Jan stawia miłość (*agapè*) Boga w centrum całego swego orędzia, obwieszczając: „Bóg jest miłością (*agapè*)” (J 4, 8. 16). A w tej Janowej *agapè* pobrzmiewa miłość oblubieńcza, mądrościowa i królewska, na początku zaś stwórcza miłość Boga, który kocha wszystko, co stworzył (por. Mdr 11, 24). Według Ewangelii Jana, miłość (*agapè*) jest u początków, w sercu i u kresu dziejów zbawienia, które się dopełnia w Chrystusie Jezusie.

U początku mamy akt miłości Ojca, który umiłował Syna przed stworzeniem świata (por. J 17, 24 i 26) i który tak bardzo „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (3, 16). U kresu mamy miłość Jezusa, który oddaje swe życie za przyjaciół swoich: „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (13, 1). Miłość jest więc pierwsza i ostatnia, eschatyczna. A objawienie miłości jest objawieniem Trójcy — w darze Chrystusa.

Jezus żyje świadomy miłości Ojca: „Ojciec mnie umiłował” (15, 9; 17, 23-26). Przyjmuje tę miłość i jej się oddaje: „trwam

⁷ Por. 2 Sm 1, 26.

w Jego miłości" (15, 10-13). Ale Jezus nie może kochać Ojca, nie kochając równocześnie tych, których „dał” Mu Ojciec (6, 37; 10, 29). „Miłuję Ojca” (14, 31), „Ja was umiłowałem” (13, 34; 15, 9 i 12): te dwie miłości są jedną miłością. „Jak mnie umiłował Ojciec, tak i ja was umiłowałem” (15, 9), i: „Tyś ich umiłował tak, jak mnie umiłowałeś” (17, 23); w tym „tak” zawiera się cała relacja miłości Ojca i Syna oraz tej miłości, jaką Ojciec i Syn darzą tych, którzy miłują Jezusa.

Źródłem miłości Jezusa jest Bóg Ojciec: to On przyciąga wszystko do Jezusa i pozwala Go wyznać. Jezus mówi Piotrowi: „Nikt nie może przyjść do mnie, jeżeli mu to nie zostało dane przez Ojca” (6, 65). Jak stwierdza H. Schlier, „miłość Boga w miłości Jezusa obudza tę miłość do Jezusa”⁸. Racją zaś miłości Ojca jest właśnie miłość do Jezusa: „Ojciec sam was miłuje, bo wysiedłem od Boga” (16, 27). Wiara i miłość do Jezusa są więc uznaniem boskiego Jego pochodzenia oraz Jego synostwa Bożego, jak też ojcostwa Ojca. I ta właśnie wiara sprawia, że stajemy się synami w Synu, *fili in Filio*. Wiara i miłość do Jezusa stanowią także warunek uznania synowskiego przybrania przez Ojca: „Gdyby Bóg był waszym ojcem — mówi Jezus do Żydów — to i mnie byście miłowali. Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę” (8, 42); względnie nowego narodzenia się w Bogu: „każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 8 i 16).

Znakiem zaś miłości Boga jest miłość braci

Miłość jest przykazaniem Jezusa, nowym przykazaniem: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak ja was umiłowałem” (J 15, 12; 13, 34; 14, 15 i 21). Ono też staje się znakiem: „Po tym poznaliśmy miłość Bożą, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16). Jezus domaga się od swych uczniów nie tylko tego, by miłowali się nawzajem, jak On ich umiłował, ale by kochali Jego miłością: „Wytrwajcie w miłości mojej!” (J 15, 9). Tak więc miłość ma swe źródło w Ojcu, komunikuje się przez Syna tym, którzy Go kochają i których Jezus kocha, oraz jednoczy ich w tej samej miłości, w jakiej trwają: oto Janowa koncepcja *agapè*.

⁸ H. Schlier, *Croire, connaître, aimer*, s. 138. Na temat miłości w Nowym Testamencie zob.: C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, t. 3, Paris 1959; D. Mollat, *Saint Jean, maître spirituel*, Paris 1976, rozdz. 5: *Aimer*, s. 121-130; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972.

Ponieważ Nowy Testament nie posługuje się terminem *erôs*, A. Nygren w swej głośnej książce *Éros et Agapè*⁹ przeciwstawia sobie te dwa pojęcia, uważając, iż nie da się ich pogodzić ze sobą: *erôs* jest uczuciem ludzkim, *agapè* natomiast — miłością boską, pierwszy jest pogański, druga — biblijna, *erosem* zajmuje się filozofia platońska, *agapè* natomiast znajduje się w samym sercu teologii chrześcijańskiej.

Czy należy przeciwstawiać sobie te dwa pojęcia, jak czyni to Nygren, czy też można je utożsamiać — jak Orygenes w swym *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami* — i mówić, że istnieje *erôs* boski? Czy nie można by też mówić o boskim uczuciu, boskiej pasji miłości, jak i o Pasji (Męce¹⁰) Chrystusa ukrzyżowanego?

I. MIŁOŚĆ I PIĘKNO

1. Eros¹¹ platoński

Wystarczy jedno spojrzenie na coś pięknego, a już pojawia się *erôs* jako skierowanie się duszy ku temu i pragnienie jego posiadania. Pragnienie to jest wyrazem braku, którego nie da się zaspokoić, jak tylko posiadaniem — stąd mit w *Uczcie Platona*, dotyczący narodzin *Erosa* z *Poros* i *Penia* = Dostatku i Biedy — a równocześnie odkryciem tego, iż samo to pragnienie przewyższa przedmiot, który je spowodował — stąd dialektyka wstępująca, która unosi miłującego od miłości pięknych ciał do miłowania pięknych duchów, a od miłości pięknych duchów do miłowania Pięknego samego w sobie i dla niego samego. Miłujący filozof, oderwany od miłowania rzeczy zmysłowych, aby móc dojść w ten sposób do miłości form pięknych, kieruje swój wzrok na wielki ocean Pięknego i kontemplując je powołuje do życia piękne wywody oraz bardzo podniosłe w swym niewyczerpanym dążeniu do mądrości refleksje¹². Umocniony tą kontemplacją, dochodzi do

⁹ A. Nygren, *Éros et Agapè*, Paris 1944. Nie chodzi tu o krytykę książki Nygrena, którego teza przeciwstawiająca sobie pojęcia *erôs* i *agapè* została już wystarczająco obalona, lecz o podjęcie tu tego tematu w ograniczonych rozmiarach.

¹⁰ Francuski termin *passion*, nie mający odpowiednika w języku polskim, pozwala autorce na grę słów, której nie da się dokładnie odtworzyć w tłumaczeniu: „boska pasja miłości”, „Pasja Chrystusa ukrzyżowanego” (przyp. tłum.).

¹¹ Odnośnie do miłości u Platona zob. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1933; P. Hadot, *Le Traité 50 des Énéades*, Paris 1992.

¹² Por. Platon, *Uczta*, 203 nn (przekład: W. Witwicki, Warszawa 1957, s. 106 nn).

uchwycenia pewnej wiedzy, wiedzy o samym Pięknie. Doszedłszy zaś do kresu miłosnego wtajemniczenia, dostrzega od razu godne podziwu piękno: jest to samo Piękno, Piękno w sobie i przez siebie, w jedności i wieczności swej formy.

Taka jest drabina miłości, którą Diotyma ukazuje Sokratesowi¹³.

Poza tym pięknem żadne inne się nie liczy, zwłaszcza zaś piękno cielesne. Człowiek, któremu przypadła w udziale kontemplacja Piękna samego w jego czystości, i to okiem czystym, który ma ponadto możność zespolić się z tym pięknem, nie będzie prowadził nędznego życia, lecz stanie się przyjacielem bogów, bliskim nieśmiertelności¹⁴. Taki człowiek jest filozofem, sam zaś Sokrates jest prawdziwym miłośnikiem (*erôtikós*). Poszukiwanie samej natury miłości, pragnienie posiadania rzeczy pięknych oraz pragnienie rodzenia w pięknie pięknych dzieci, bądź też pięknych przemówień, prowadzi nas do traktowania rodzicielstwa jako rzeczywistości znajdującej się pomiędzy *erôsem* a filozofem: obydwaj mają bowiem naturę pośrednią między bogami a śmiertelnikami, posiadaniem a ubóstwem, wiedzą a ignorancją.

Fajdros podejmuje wstępującą dialektykę miłości wraz z mitem o duszy — tego skrzydlatego zaprzęgu kierowanego przez intelekt, który w swej wędrówce niebieskiej unosi się ku wyższym regionom. Miłości nie określa już jej pośrednia natura, ale głównie jej charakter motoru. *Erôs* jest wzlotem duszy, to on „daje jej skrzydła”, aby mogła wznieść się w górę; natomiast utrata skrzydeł doprowadza do upadku duszy w dół. Istnieje zresztą swoista gra słów między *erôs* (miłość) i *ptéros* (skrzydło). Miłość pozwala opuścić sytuację ziemską, aby się wznieść ponad ciało i świat. Dusza odkrywa, że sama jest początkiem tego ruchu i że fakt samodzielnego poruszania się stanowi dowód jej nieśmiertelności, albowiem skoro nic zewnętrznego nie jest w stanie zatrzymać tego jej ruchu, aby spowodować jej śmierć, to jest z natury swej nieśmiertelna: nieśmiertelności nie wiąże się tu już z narodzeniem czy też pochodzeniem duszy lecz z jej samoporuszeniem. Pragnienie lub miłość — jako wzlot duszy, unoszący ją ku górze, tzn. poza ciało lub poza kosmos — ukazuje, że jest w niej samej nieśmiertelność.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże, 210 nn (s. 117 nn).

Początkiem erôsu jest piękno, a jego celem — nieśmiertelność

Ten wzlot miłości może być także „uniesieniem”, ekstazą lub szaleństwem. Miłość jest bowiem swoistym *delirium* (mania) podobnym do uniesienia prorockiego, do natchnienia poetyckiego lub do *delirium* inicjacyjnego¹⁵.

Czy *erôs*, który w naszej cywilizacji zachodniej obciążony jest elementami platońskimi, jest też całkowicie obcy *agapè* chrześcijańskiej? A może chrześcijaństwo wprowadziło go także w swą refleksję nad miłością Bożą, łącznie z innymi elementami platońskimi? Czyż bowiem nie spotykamy takiej właśnie miłości Piękna, „tak późno umiłowanego”, w *Wyznaniach* św. Augustyna? Czyż nie odkrywamy tam właśnie tego samego pragnienia kochania, które nie przemija, ale trwa jako Wieczne?

2. Miłość chrześcijańska

Kiedy w dziesiątej księdze *Wyznań* św. Augustyn się pyta, co to znaczy miłować Boga, jego zapytanie odnosi się najpierw do „tego”, co kocha, kochając Boga:

„Lecz co ja właściwie miłuję, kiedy miłuję Ciebie? Nie urodę cielesną, ani urok życia doczesnego. Nie promiennosc światła tak miłego moim oczom. Nie melodie słodkie pieśni rozmaitych. Nie woń upajającą kwiatów, olejków, pachnideł. Nie mannę ani miód. Nie ciało, które pragnąłbym uściskać. Nie takie rzeczy miłuję, gdy miłuję mego Boga.

A jednak kocham pewnego rodzaju światło, pewnego rodzaju głos, woń i pokarm, i uścisk, gdy Boga mego kocham jako światło, głos, woń, pokarm, uścisk we wnętrzu mojej ludzkiej istoty, gdzie rozbłyska dla mej duszy światło, którego nie ogarnia przestrzeń, gdzie dźwięczy głos, którego czas ze sobą nie unosi, gdzie bije woń, której wiatr nie rozwiewa, gdzie doświadcza się smaku, którego nie psuje najedzenie, gdzie się trwa w uścisku, którego nasylenie nie rozerwie. To właśnie kocham, gdy kocham mego Boga”¹⁶.

Najpierw Augustyn napotyka zmysły, za pomocą których ukazuje się miłość do rzeczy cielesnych. Oderwanie się od tych rzeczy i upodobań zmysłowych powoduje od razu dostrzeżenie pewnej analogii, jaka zachodzi między jakościami zmysłowymi a specyfiką miłości Bożej, uchwyconej za pomocą zmysłu duchowego. Co wię-

¹⁵ Por. Platon, *Fajdros*, 244a.

¹⁶ *Wyznania*, X, 6. Tekst polski: Święty Augustyn, *Wyznania* (przekład: Z. Kubiak), Warszawa 1978, s. 179.

cej, właściwości te (zmysłowe) nabierają, gdy odniesie się je do Boga, tego, czego im brakowało: śpiew nie zatrzymuje się wraz z czasem, woń nie ginie z wiatrem, rozkoszny smak nie ustaje wraz z nasyceniem. Ciało nie zaprzecza sobie i nie neguje siebie, ale staje się językiem ducha.

Augustyn zapytuje następnie niebo i ziemię oraz wszystkie byty, czy są one Bogiem: „Zapytałem ziemię; odpowiedziała: «Nie jestem». A wszystko, co się na niej znajduje, tak samo mi odrzekło. Pytałem morze i przepaście, i pełzające w nich żywe istoty. Odpowiedziały: „Nie jesteśmy twoim Bogiem. Szukaj ponad nami”. Pytałem powiewy wiatru i odrzekło mi całe powietrze razem z żyjącymi w nim istotami: „Anaksymenes się myli. Nie jestem Bogiem”. (...) Zwróciłem się tedy do wszystkich razem rzeczy tłoczących się u wrót moich zmysłów: „Powiedziałyście mi o moim Bogu, że wy Nim nie jesteście. Powiedzcie mi coś o Nim samym”. Wielkim głosem zawołały: „On nas stworzył”. Moim pytaniem było samo wpatwienie się w te rzeczy, a ich odpowiedzią — ich piękność”¹⁷. Taka jest odpowiedź stworzeń, które pozwalają poznać swego Stwórcę. Nie wystarczy wznieść się ponad nie, aby znaleźć Boga, gdyż one same mówią już o Nim i — dalekie od tego, aby być przeszkodą w poszukiwaniu Boga — zwiększają jeszcze bardziej pragnienie poznania Go w Nim samym.

To samo poszukiwanie Stwórcy przez stworzenia spotykamy w komentarzach do *Pieśni nad pieśniami*, gdzie oblubienica szuka „umiłowanego swej duszy”, lecz go nie znajduje (3, 1); gdy tylko jednak mija strażników miasta, spotyka umiłowanego (3, 4).

W końcu Augustyn zwraca się ku sobie samemu i mówi: „Jestem człowiekiem”. Ale człowiek nie jest Bogiem! Kogo więc miłuję, kiedy miłuję Boga mojego? — zastanawia się. Kimże jest ten byt wyższy od wierzchołka duszy mojej? Duszą swą wznoszę się aż do Niego. „Muszę przekroczyć moc, która mnie z ciałem wiąże i dzięki której napełniam je życiem. Nie ona mi umożliwi znalezienie mojego Boga”.

Od przewyciężenia do przewyciężenia, od przekroczenia do przekroczenia, wznosi się więc Augustyn ponad siebie i wkracza w siebie: tu właśnie zaczyna się „drażnienie” duszy ludzkiej, jej odczuć i przeżyć, wyobrażeń, pojęć i obszernych pól pamięci, aby móc tą drogą znaleźć Boga, który tam właśnie trwa i przebywa, chociaż jest nieskończenie większy od tego wszystkiego. Stopnie skali prowadzącej do Boga — to w tym przypadku władze duszy, a także ona sama poza sobą i w sobie. Albowiem przerośnię do-

¹⁷ Tamże, s. 179-180.

tyczące przestrzeni są tak nieadekwatne, jak metafory czasu: nie ma tu już miejsca! „Gdzie więc spotkałem Ciebie, aby Cię poznać, jeżeli nie w Tobie ponad sobą? I nic, żadne miejsce nie oddali nas od siebie, ani też nie zbliży do siebie...”¹⁸. Bóg nie przebywa bowiem w danym miejscu, podobnie jak bezcieleśni nie są w miejscu¹⁹. Dziesiąta księga *Wyznań* kończy się więc modlitwą do boskiego Piękną:

„Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem, biegnąc beładnie ku rzeczom pięknym, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie — rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były!

Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zablęsnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Razlałaś woń, odetchnąłem nią — i oto dyszę pragnieniem ku Tobie. Skosztowałem — i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie — i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim”²⁰.

Augustyn odróżnia dwie drogi: drogę zewnętrznosci i drogę wnętrza. Pierwsza jest drogą błędzenia, druga — tą, na której Bóg jest razem z nim nawet wtedy, gdy on sam nie jest z Bogiem, ale zagubił się w rzeczach, które nie są Bogiem. Inicjatywa nawrócenia należy do Boga, którego działanie Augustyn opisuje w pojęciach zmysłowych: Bóg woła, „blyszczy”, napełnia wonią, daje skosztować, smakować, „dotyka”, a Jego głos, światło, woń, smak i dotyk dosięgają duchowych zmysłów Augustyna.

I tu widzimy różnicę z neoplatonizmem: miłość Boża wyraża się w języku ciała, gdyż nie idzie już o ciało cielesne — komentatorzy *Pieśni nad pieśniami* będą się starali ostrzec tych, którzy ją czytają na sposób cielesny, a nie duchowy! — ale o zmysły duchowe. Przełożenie tego, co zmysłowe, na duchowe, nie jest zwykłą metaforą poetycką, ale doświadczeniem duchowym, wewnętrznym, związanym z przemianą ciała przez Ducha, opartą na wierze w zmartwychwstanie ciał przemienionych w ciała chwalebne.

Podobne metafory spotykamy w *Enneadach* Plotyna²¹, czy też

¹⁸ Tamże, X, 25, s. 197.

¹⁹ Por. Porfiriusz, *Sententiae*, 1-2.

²⁰ *Wyznania*, X, 27, dz. cyt., s. 197-198.

²¹ Por. wprowadzenie P. Hadota do Plotyna, *Traité 38 (Énnéade VI, 7)*, Paris 1988, *Sur l'union mystique, terme de l'itinéraire de l'âme*, s. 57-69; N. Balayche, *Les langages de l'expérience mystique chez Plotin*, *Cahiers d'Anthropologie Religieuse*, 3 (1994) 9-50; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Henosis*, Frankfurt a. M. 1985, s. 123-154.

u Proklusa²², gdzie wyrażają one zespolenie duszy z Dobrem — zwłaszcza metafora światła — ale w chrześcijaństwie posługiwanie się językiem miłości opiera się na wcieleniu Słowa i na Jego zmartwychwstaniu. Bóg przyjął ciało i to święte człowieczeństwo Chrystusa, a także Jego boska Osoba, są przedmiotem miłości. W oparciu o tę wiarę we Wcielenie i Zmartwychwstanie staje się możliwe nowe odczytywanie Pisma św., a zwłaszcza *Pieśni nad pieśniami*: tak właśnie postąpił Orygenes. Wówczas otwierają się nie tylko zmysły duchowe, ale różnicują się także sensory Pisma św.: w *Pieśni nad pieśniami* staje się możliwe alegoryczne odczytywanie miłości Oblubieńca i Oblubienicy.

II. MIŁOŚĆ A ŻARLIWE UCZUCIE

1. Erôs i agapè w Komentarzu do „Pieśni nad pieśniami” Orygenesesa i św. Grzegorza z Nyssy

a) Boska agapè

W Prologu swego Komentarza do *Pieśni nad pieśniami* Orygenes pyta o różnicę w sensie między terminami: *amor* (*erôs*), który można odnieść do miłości cielesnej, a *caritas* lub *dilectio* (*agapè*), która odnosiłaby się przede wszystkim do miłości duchowej. Choć rozróżnienie to nie jest stałe, to jednak *agapè* ma zaszczyt określać boską istotę w teologii Janowej:

„Tak więc i tu, i w wielu innych tekstach można zauważyć, że Pismo unika wyrazu *amor*, a używa słowa *caritas* lub *dilectio*²³. Czasami jednak — co prawda rzadko — używa po prostu słowa *amor*, gdy zachęca do miłości i wzywa do niej duszę. Na przykład w *Księdze Przysłów* tak mówi o mądrości: «Ukochaj (*adama*) ją, a ocali cię, szanuj ją, a wywyższy cię, ceń ją, aby ci względy okazała» (Prz 4, 6. 8). Również w *Księdze noszącej tytuł Mądrość Salomona* tak napisano o owej Mądrości: «Stałem się miłośnikiem (*amator*) jej piękna» (Mdr 8, 2). (...)

Wyraźnie też widać, że zamiast wyrazu *amor* użyto słowa *caritas* (*amoris nomen caritatis vocabulo permutatum est*) także

²² Por. W. Beierwaltes, *Denken des Einen, ...In Allem eine unendliche Sehnsucht nach dem Licht des Einen*, s. 254-280.

²³ Odnośnie do terminu *amor* stosowanego przez św. Hieronima w tłumaczeniu dzieła Orygenesesa, zob. H. Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, zwł. s. 84-90; T. Bolleli, *Caritas. Storia di una parola, Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* (1950) s. 116-141.

w tej Księdze, którą mamy w ręku — mianowicie w zdaniu: «Zaklinam was, córki jerozolimskie, jeśli spotkacie mojego umiłowanego, powiedzcie mu, że ranna jestem od jego miłości» (*caritas* — Pnp 5, 8) — zamiast: «zraniona zostałam strzałą jego miłości» (*amoris eius telo percussa sum*).

Nie ma więc żadnej różnicy, czy Pismo Boże używa wyrazu *amor*, *caritas* czy *dilectio*, tyle tylko, że może *caritas* ma bardziej wzniosłe znaczenie, ponieważ nawet sam Bóg nazwany został miłością (*caritas*) w tekście Jana: «Najdrożsi, miłujmy się wzajemnie, bo miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, z Boga się narodził i zna Boga. Kto zaś nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością» (1 J 4, 7-8)²⁴.

„Bóg jest miłością — *amor*”, a Chrystus jest miłością — *caritas*: jest to jedno z Jego imion (*epinoiai*) u Orygenesza. Określa się też Go jako *amor* lub *erôs*. Istotnym podmiotem *Pieśni nad pieśniami*, według Orygenesza, jest miłość Oblubieńca oraz Jego Oblubienicy, Kościoła, która pragnie począć się z Niego.

To właśnie piękno Słowa, które ujawnia się poprzez piękno stworzeń, rodzi miłość w tym, który Go kocha. Wszakże oryginalność Orygenesza w porównaniu z neoplatonczykami polega na połączeniu mistycznego tematu strzały lub rany miłości, idąc za Iz 49, 2 (według LXX): „Położył mnie jak strzałę zaostrzoną, ukrył mnie w swym kołczanie”, z tekstem Pnp 2, 5: „ranna jestem od miłości”. Ojciec jest Łucznikiem, Syn — Strzałą, a przez ranę, którą On czyni w duszy, staje się On w niej obecny i budzi w niej pragnienie siebie.

b) *Erôs*, namiętna lub gwałtowna miłość

W swych *Homiliach o Pieśni nad pieśniami* Grzegorz z Nyssy wyjaśnia, dlaczego *erôs* lepiej niż *agapè* oddaje gwałtowność i żar miłości:

„Natura ludzka nie może wyrazić tego nadmiaru (jaki stanowi miłość Boża). Tym sposobem ujęła ona przez symbol, aby uczynić zrozumiałym swe nauczanie, to, co najbardziej gwałtowne w uczuciach, które panują w nas, to znaczy uczucie miłości (*erotikon pathos*), abyśmy mogli w ten sposób się nauczyć, że dusza, która ma oczy utkwione w niedostępnym Pięknie natury Bożej, jest przez nią ogarnięta (*eran*), podobnie jak ciało skłania się ku temu, co odpowiada jego naturze (*syggenes*), zmieniając uczucie w nieczułość, tak że po ugaszeniu wszelkich cielesnych pożądań nasza

²⁴ Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*, Prolog 3 (tekst polski: przekład S. Kalinkowski), Kraków 1994, s. 15.

dusza płonie w nas miłośnicie (*erotikos*) samym płomieniem Ducha" (*Oratio I*, 773 B-C) ²⁵.

Wybór terminu *erôs*, aby mówić o miłości Bożej, zakłada nieudolność ludzkiego języka w wyrażaniu tego, co przerasta naturę ludzką, jak również symboliczny charakter tego terminu, który został wybrany, aby ów nadmiar wyrazić jako gwałtowność. Jednakże, podobnie jak zachodzi pewne podobieństwo między uczuciem miłości cielesnej a pożądanym ciałem, tak też istnieje podobieństwo między *erôs* a niedostępnym pięknem natury Bożej, którą *erôs* kocha, a która nadaje jej swoisty charakter nieczułości.

Pragnienie Piękna Bożego jest zarazem gwałtowne i nieczule, ponieważ płonie samym płomieniem Ducha. Metafory płonącego ognia i strzały raniącej do głębi duszę zostały później przejęte przez całą literaturę mistyczną, począwszy od wielkiego Aleksandryjczyka czy biskupa z Nyssy aż do Karmelu.

„Widząc niewyraźne piękno Oblubieńca, dusza czuje się zraniona niematerialną i palącą strzałą miłości (*tou eros*). Albowiem *erôs* jest nazywany *gwałtowną miłością* (*epitetamene agapè*)” (*Oratio XIII*, 1048 C) ²⁶.

Termin *erôs* wyraża zatem intensywność miłości, która płonie niczym namiętność, lecz nie przeciwstawia się samej miłości.

c) Miłość cielesna a miłość duchowa

Orygenes, podobnie jak św. Grzegorz z Nyssy, nie przeciwstawia sobie terminów: *erôs* i *agapè*, lecz zauważa przeciwieństwo zachodzące między miłością duchową a miłością cielesną. Erotyczny język *Pieśni nad pieśniami*, mający na celu oddać oblubieńczą miłość Boga, umyka temu, kto nie kocha Boga miłością duchową. W swej pierwszej *Homilii o Pieśni nad pieśniami* Orygenes pisze:

„Ten więc, kto potrafi rozumieć Pisma w sposób duchowy, albo nawet nie potrafi, ale pragnie tego, powinien usilnie się starać, aby nie żyć wedle ciała i krwi, ażeby mógł stać się godnym duchowych tajemnic i — powiem odważniej — ażeby mógł być godny duchowej pożądlivosti i miłości: istnieje wszak również miłość duchowa... Nikt nie może ulegać obydwu tym miłościom. Jeśli jesteś miłośnikiem ciała, nie ogarniesz miłości duchowej” ²⁷.

Istnieje tu fundamentalne przeciwstawienie sobie dwóch mi-

²⁵ Św. Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Cantorum*, wyd. H. Langerbeck, w: Gregorii Nysseni Opera, (GNO) t. VI, *Hom. Cant. I*, s. 27, 6-13.

²⁶ Tamże, *Hom. Cant. XIII*, s. 383, 6-9.

²⁷ Orygenes, *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, I, 2 (tekst polski: dz. cyt., s. 198-199).

łości, miłości Bożej i miłości własnej, miłości duchowej i miłości cielesnej. Tylko człowiek duchowy, którego miłość jest miłością duchową, a nie cielesną, może zrozumieć duchowe znaczenie Pism. Tylko dusza, która — jak Oblubienica — podziela uczucia Oblubieńca, może obudzić w swym sercu uczucia Oblubienicy i powiedzieć: „Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust!” (Pnp 1, 2) i odpowiedzieć, podobnie jak św. Jan, „na piersi Oblubieńca” (1, 13).

Zastosowanie miłości małżeńskiej do duszy kościelnej — „Oblubienico... duszo kościelna”²⁸ — wymaga innego sposobu odczytania tekstu *Pieśni nad pieśniami*, a mianowicie odczytania go w sensie tropologicznym tj. moralnym, czego domaga się przykazanie miłości Boga, którego należy kochać ponad wszystko. Istnieje bowiem pewien porządek w miłości: miłość Boga, miłość braci, a na koniec — miłość nieprzyjaciół. „Kochaj i Boga, jednakże kochaj Go nie jak ciało i krew, ale jak ducha; kto bowiem «łączy się z Panem, jest z Nim jednym Duchem» (1 Kor 6, 17). Uporządkowana jest więc miłość w doskonałych”²⁹.

Tak więc nie tylko miłość jest duchowa, lecz także ten, kto kocha Boga, tworzy z Nim jednego ducha: *unus spiritus* z 1 Kor 6, 17, stanie się wyrażeniem określającym jedność z Bogiem w mistyce cysterskiej św. Bernarda i Wilhelma z Saint-Thierry, komentatorów *Pieśni nad pieśniami*.

W swej *Drugiej homilii o Pieśni nad pieśniami* Orygenes na nowo podejmuje temat dwóch miłości duszy, z których każda ma inny przedmiot: Boga lub to, co Nim nie jest.

„Jednym z poruszeń duszy jest miłość; posługujemy się nią dobrze, dla miłowania, jeśli kochamy mądrość i prawdę; kiedy zaś miłość nasza zwróci się ku gorszemu, wówczas kochamy ciało i krew. Ty zatem, który jesteś istotą duchową, w duchowy sposób słuchaj brzmienia miłosnych słów i ucz się ku lepszym sprawom kierować poruszenia duszy swojej oraz zapal przyrodzonej miłości — a to zgodnie ze słowami: «Kochaj ją, a będzie cię strzegła, a w górę cię wyniesie»³⁰”³¹.

Platońska lub neoplatońska idea miłości jako poruszenia duszy ku górze (ku Dobru) bądź w dół (ku złu lub materii) zostaje tutaj zastosowana do umiłowania Mądrości lub też do miłości rzeczy cielesnych. Jeśli zaś jedynym przedmiotem miłości duchowej powinien być Bóg lub Mądrość, to miłość do Niego (lub do niej) może

²⁸ Tamże, I, 10, s. 208.

²⁹ Tamże, II, 8, s. 220.

³⁰ Prz 4, 6. *Septuaginta* używa tu słowa *eraô*.

³¹ Orygenes, *Homilie*, II, 1, s. 210.

pociągnąć za sobą miłość naturalną, podnosząc ją i jednocząc ze sobą.

Dochodzi tu do głosu cała koncepcja ascezy; nie chodzi bowiem tylko o odrzucenie złych namiętności, lecz o uduchowanie namiętnego poruszenia miłości poprzez ukierunkowanie go na Boga. Wówczas Mądrość będzie *strzegła* duszy i *wyniesie* ją w tym poruszeniu ku górze.

W swoich *Homiliach o Pieśni nad pieśniami* Św. Grzegorz z Nyssy przejmuje od Orygenesesa jego sposób zastosowania pojęcia naturalnej żarliwości w miłości Bożej, kiedy wyjaśnia ten sam cytat z *Księgi Przysłów* (4, 6. 8), mówiący o Mądrości:

„«Ukochaj ją, a ocali cię, szanuj ją, a wywyższy cię, ceń ją, aby ci względy okazała». Ponieważ słowa te mówi sama Mądrość, kochaj ją (*agapêson*), na ile możesz, całym sercem, całą swą siłą, pragnij jej zaś jeszcze bardziej, niż możesz. Ośmielę się nawet dodać te słowa: kochaj ją żarliwie (*erasthêti*), ponieważ ta żarliwość jest nieskazitelna i nieugięta, gdy jest skierowana ku bytom niematerialnym”³².

Miłość Boża jest nieugiętą żarliwością: wszystko to, co dotyczy rzeczy Bożych, jak świetlista Ciemność, wyraża się oksymoronem bądź też określeniami paradoksalnymi.

2. Boży erôs (theios erôs) w Imionach Bożych Dionizego Areopagity

Ten sam cytat z *Księgi Przysłów* jeszcze raz pojawia się w dziele *O Imionach Bożych*, w którym Dionizy Areopagita usprawiedliwia swój wybór terminu *erôs* na określenie miłości Bożej, występując przeciwko tym, którzy atakują słowa, nie przywiązując wagi do ich znaczenia³³.

„Niech nam nikt nie zarzuca, że używamy słowa «miłość» (*erôs*) wbrew powadze Pisma św.³⁴, albowiem, zdaniem moim, niedorzecznym jest nie patrzeć na intencję mówiącego, a opierać się tylko na wyrazach; i tak nie postępują ci, którzy szukają pilnie rzeczy boskich, ale ci, których zaledwie musnęło to wyrażenie

³² Gregorii Nysseni, *Hom. Cant. I*, s. 23, 7-10.

³³ Św. Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych IV*, 11-12 (tekst polski: *Dzieła świętego Dionizyusza Areopagity*, przekład: E. Bułhak, Kraków 1932, s. 41-43. W kilku miejscach poprawiono nieścisłości w polskim tłumaczeniu dzieł św. Dionizego oraz zbyt archaiczną ortografię — przyp. tłum.).

³⁴ W tekście greckim występuje tutaj termin: *logia*, który oznacza słowa Pisma świętego.

i którzy dopuszczają jedno do ucha, którzy nie chcą wiedzieć, co znaczy podobne wyrażenie...

By jednakże w końcu nie wyobrażano sobie, że naszym tłumaczeniem wykoślawiamy Pismo św., zacytujemy je tym, którzy uczynili nam zarzut z powodu użycia wzmiankowanego słowa «miłość» (*erôs*): «Kochaj mądrość — powiedziane jest — a ona cię uchwyci, otocz ją, a ona cię podniesie; uczcij ją, żeby cię uścisnęła» (Prz 4, 6. 8). Jest też mnóstwo innych ustępów, gdzie boskie wyrzeczenia mówią o miłości”.

Wszakże Dionizy nie tylko opiera się na słowach Pisma świętego, lecz cytuje także św. Ignacego z Antiochii, wykazując tym samym, że czytał komentarz Orygenesza do *Pieśni nad pieśniami*:

„Kilku naszych świętych pisarzy³⁵ uważa, że wyraz «miłość» (*erôs*) jest bardziej pobożny, niż miłowanie (*agapè*)³⁶, bo boski Ignacy napisał: «Moja miłość została ukrzyżowana»³⁷. A w księdze, która jest jakby wstępem do Pisma św., znajdziecie, że autor w ten sposób mówi o mądrości: «zostałem miłośnikiem jej piękności» (Mdr 8, 2). Tak więc wyraz «miłość» (*erôs*) niech nas nie razi i nie niepokójmy się zarzutami, które by nam mogli uczynić w tym względzie. Co do mnie, to mnie się zdaje, że teologowie natchnieni używają w tym samym znaczeniu wyrazu «miłość» (*erôs*) i «miłowanie» (*agapè*), ale że stosują chętniej wyraz «miłowanie» (*agapè*) do rzeczy boskich, niż wyraz *erôs*, z powodu niskich wyobrażeń, które ten wyraz wzbudza w niektórych umysłach.

Gdy bowiem, kiedy jest mowa o Bogu, wyraz «miłość» (*erôs*) zjawia się nie tylko na naszych ustach, ale i w Pismach, ogół, który nie rozumie, jakie to połączenie z Bogiem pragnie się w ten sposób wyrazić, zwraca swoją myśl, przez przyzwyczajenie, do *miłości niedoskonalej*, zmysłowej i ograniczonej, która, oczywiście, nie jest *prawdziwą miłością*, ale tylko odbiciem, jakby upadkiem prawdziwej miłości. W samej rzeczy zbliżenie się i zjednoczenie, wywołane miłością Bożą, przechodzi zdolność przeciętnych umysłów: dlatego więc ten wyraz, który się wydaje niezupełnie przyzwoitym, jest stosowany do mądrości Bożej, żeby ich wtajemniczyć i doprowadzić do znajomości prawdziwej miłości i oderwać od grubych wyobrażeń.

³⁵ Św. Dionizy odróżnia „świętych pisarzy” (*hierologoi*), do których należy Ignacy z Antiochii, oraz „teologów” (*theologoi*), czyli autorów ksiąg Pisma świętego, takich jak autor Księgi Mądrości.

³⁶ Odnośnie do rozróżnienia na *erôs* i *agapè* zob. J. M. Rist, *A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, Vig. Christ. 20 (1966) 235-243.

³⁷ Św. Ignacy z Antiochii, *List do Kościoła w Rzymie*, 7, 2: *Ho emos erôs estaurôtai*. Por. Ga 5, 24; 6, 14, oraz Orygenes, *Cant.* 71, 25.

Przeciwnie, gdy mowa o rzeczach ludzkich, tam, gdzie umysły wiecznie zwrócone ku ziemi mogłyby znaleźć okazję do złego, używa się wyrazów mniej niebezpiecznych: «Miałem dla ciebie — mówi pewna święta osobistość — miłość, jaką się ma dla kobiet»³⁸. Ale teologowie w swoich pobożnych wyjaśnieniach używają bez różnicy wyrazów «miłość» (*erôs*) i «miłowanie» (*agapè*) jako równoznacznych dla tych, którzy umieją zrozumieć rzeczy boskie”.

Dionizy rozróżnia „miłość niedoskonałą”, która dotyczy tylko ciała, i „prawdziwą miłość”, która jest jedyna. Wielu nie rozumie tego właśnie jej charakteru jedyne w swoim rodzaju. Dionizy staje więc w obronie wymogu tej jedyności prawdziwej miłości, którą wyraża *Księga Powtórzonego Prawa* (6, 4), a która u niego łączy się z platońskim pojęciem Jedyne.

Podczas gdy Orygenes i św. Grzegorz z Nyssy używali terminu *erôs* na określenie miłości Bożej, Dionizy Areopagita uczynił krok naprzód, przejmując neoplatońską analizę słowa *erôs* w dziele *O Imionach Bożych*. Tym sposobem nie tylko stosuje pogańskie określenie miłości, lecz także wprowadza do chrześcijańskiej teologii neoplatońską koncepcję *erosu*.

a) *Erôs jest cykliczny*

„Możemy nawet powiedzieć, nie oddalając się od prawdy, że ogólna przyczyna przez zbytek swojej troskliwości miłuje, rodzi, udoskonala, ochrania i kieruje wszystkimi rzeczami, i że Miłość Boża (*ho theios erôs*) jest to dobroć sama w sobie³⁹, w swoim źródle i w swoim przedmiocie, bo ten najwyższy Sprawca wszystkiego, co jest dobre w istotach, odwieczny, jak dobroć, w której On przede wszystkim zamieszkuje, nie pozostawił jej w beczynnej płodności, ale skierował ją swą przemożną potęgą do stworzenia wszechświata”⁴⁰.

Miłość jest mocą rodzenia na łonie Dobra. Plotyn nie mówi, że ta siła, która pobudza Dobro do wyjścia z siebie, jest miłością, lecz stwierdza, że wszelki byt osiągający swą doskonałość rodzi, oraz że Dobro ze swej natury „rozlewa się” na innych i komunikuje.

Ostatnią śmiałą rzeczą, którą czyni Dionizy, jest to, że wy-

³⁸ 2 Sm 1, 26: „Więcej cenilem twą miłość, niżeli miłość kobiet”. Chodzi tu o przyjaźń Jonatana do Dawida. W tekście greckim użyty jest tutaj termin *agapèsis*.

³⁹ Stwierdzenie to może pochodzić z *Enn.* VI, 7 (38) 23: „Ktoś pragnie żyć, być zawsze i zawsze działać nie dlatego, że to, czego pragnie, jest intelektem, ale ponieważ jest Dobrem, pochodzi od Dobra i zdąża ku Dobru”.

⁴⁰ *O imionach Bożych*, IV, 10, dz. cyt., s. 40-41.

kazuje on, iż „Miłość Boża” jest samym Dobrem. Nie tylko Dobro jest przedmiotem dążenia (*epheton*), miłości (*eraston*) i umiłowania (*agapêton*), i nie tylko z jego przyczyny wszystkie byty są pełne wzajemnej miłości do siebie, lecz należy powiedzieć, że Przyczyną wszystkiego jest „dobra Miłość Boża” (*ho theios erôs agathos*). To właśnie *erôs* wprawia w ruch Dobro i je pobudza do rodzenia.

Dalej Dionizy mówi o swoistym „kole miłości”, które wychodzi od Dobra i do Dobra powraca w wielkim ruchu pochodzenia i wracania, tak charakterystycznym dla myśli neoplatońskiej.

„Tak więc najwyraźniej się okazuje, że Miłość Boża (*ho theios erôs*) nie zna ani początku, ani końca: jest to jakby koło wieczne, w którym Dobro jest jednocześnie płaszczyzną, środkiem, promieniem (wektorem) i obwodem: koło, które Dobroć kreśli w niezmiennym ruchu, jednocześnie działa nie wychodząc sama z siebie i powraca do punktu, którego nie porzuciła”⁴¹.

„Koło” ogarnia cały wszechświat swą mocą pełną miłości.

b) *Erôs* jest anagogiczny

Dionizy ze swej strony wybrał termin *erôs*, który oddaje ten żar miłości Boga, jak to często powtarzaliśmy, nie tylko dlatego, że niepodobne do siebie symbole lepiej wyrażają rzeczywistość znajdującą się poza wszelkimi podobieństwami i niepodobieństwami (czyli idąc po linii teologii negatywnej), ale ponieważ ta gwałtowność *erosu* ujawnia pewną irracjonalność, którą można ująć, patrząc „z dołu”, jako uczucie zwierzęce, bądź też, patrząc „z góry”, jako uczucie anielskie, a zatem nie uchwytnie przez intelekt.

Widząc bowiem, jak można mówić o uczuciach anielskich w sposób analogiczny do uczuć ludzkich lub zwierzęcych, Dionizy pisze w odniesieniu do pożądliwości: „Mówimy również, że zwierzę ma nierozumne pragnienia, pewnego rodzaju popęd z góry mu narzucony przez pewną skłonność naturalną albo przyzwyczajenie”. Jeśli jednak przypisujemy pożądliwość aniołom, „to trzeba przez to rozumieć ich boską miłość, jaką te substancje kochają rozumowo i umysłowo to, co jest najbardziej niematerialne, oraz owo niezmienne, stałe pragnienie oglądania duchowego i trwałego połączenia się w sposób nadnaturalny z tą najczystsza i najwznioślejszą pięknoscia, od której pochodzi wszelka piękność”⁴².

Miłość Boża bytów niematerialnych, która wykracza poza ro-

⁴¹ Tamże, IV, 14, dz. cyt., s. 44. Por. także tamże, IV, 10.

⁴² Św. Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebiańskiej II*, 4, tekst polski: *Dzieła świętego Dionizjusza Areopagity*, dz. cyt., s. 130.

zum i poza ducha, pragnienie oglądania i zjednoczenie — są to trzy charakterystyczne cechy miłości bytów rozumnych; również miłość anielska ma ten sam charakter kolisty⁴³, ekstatyczny⁴⁴ i jednoczący, jaki posiada miłość ludzka. Istnieje zatem w tych substancjach anielskich miłość wykraczająca poza rozum i poza wrażliwość ludzką, miłość, poprzez którą wznoszą się „nieustannie coraz to wyżej, czerpiąc z samego źródła światło czyste i niezmaczone”⁴⁵.

Tak więc miłość jest *anagogiczna*, unosząca ku górze, *kolista*, ogarniająca wszystko i powracająca do swego źródła, na nowo prowadząc wszystko do Boga.

Jeśli miłość jest siłą, przy pomocy której wszechświat powraca do Boga, swego początku i końca, to byty przebywające najbliżej Boga są najbardziej rozplamienione Jego miłością, takie jak Serafini, i to właśnie one w głównej mierze prowadzą wszechświat do Boga.

Aniołowie są tym bardziej rozpaleni miłością Bożą, im bliżej znajdują się Piękna Bożego; pierwszy krąg Serafinów, Cherubinów i Tronów tworzy swoistą koronę wokół Boga, podobnie jak aniołowie i święci w raju na obrazach Fra Angelica.

c) *Erôs jest ekstatyczny*

Jeśli chodzi o „prawdziwego kochanka”, to nie jest już nim Sokrates, lecz św. Paweł, „człowiek prawdziwie Boży” (*ho theios aner*) i „prawdziwy kochanek” (*alêthês erastês*), zaś przedmiotem jego miłości jest Chrystus. Dionizy mówi o nim w dwóch miejscach i podkreśla ponadzmysłowy charakter jego miłości:

„Wielki Paweł, upojony świętą miłością, w ekstatycznym porywie woła bosko: «Żyję, a żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus»; tak jak prawdziwy kochanek, «odchodzący od zmysłów» (*exestêkôs*) i zagubiony w Bogu — jak to powiada gdzie indziej — nie żyjący już swoim życiem, ale najdroższym życiem ukochanego”⁴⁶.

Ekstaza jest odchodzeniem od zmysłów kochanka, który żyje życiem osoby kochanej, a zarazem ogołoceniem się z siebie, tak że kochanek nie ma już władzy nad sobą, lecz jest cały oddany do

⁴³ Por. *O Imionach Bożych*, IV, 17; *O hierarchii niebiańskiej* VII, 4; XV, 4.

⁴⁴ Por. *O Imionach Bożych*, IV, 13.

⁴⁵ *O hierarchii niebiańskiej* IV, 180, dz. cyt., s. 180.

⁴⁶ *O Imionach Bożych*, IV, 13, dz. cyt., s. 43. Św. Dionizy cytuje tu Ga 2, 20 i 2 Kor 5, 13. 15.

dyspozycji ukochanego. Kochanek „odchodzi od zmysłów”, „nie należy już do siebie”, a zatem ekstaza jest obłędem⁴⁷:

„Najlepiej to pojął ten człowiek prawdziwie boski, nasze wspólne światło, dla mego mistrza i dla mnie, kiedy powiedział, że «głupstwo boskie jest mędrze od ludzi»; naprzód, ponieważ cała wiedza ludzka jest tylko błędzeniem, jeśli się ją porówna z niezmiennością i stałością odwiecznych boskich myśli; następnie, ponieważ jest u teologów w zwyczaju uciekać się właśnie do negacji, żeby zaznaczyć całą wyższość atrybutów boskich. (...) W tym to znaczeniu należy rozumieć słowa boskiego Apostoła, kiedy, aby nas wnieść do *prawdy, której nie można wyrazić* i która przewyższa wszelką mądrość, chwali jako *obłęd Boży* to, co się wydaje przeciwnym rozsądkowi i absurdem”⁴⁸.

Boski *erôs* — według Areopagity, ucznia św. Pawła — jest więc ekstazą i obłędem.

Należy pamiętać tu o tym, że autor dla zdefiniowania ekstazy nawiązuje do słów z *Listu do Galatów*: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (2, 20). Ekstaza, w myśl Dionizego, ma charakter chrystologiczny, a w związku z tym chrześcijański, w przeciwieństwie do tego, co się nieustannie powtarzało. Jeśli zaś ekstaza jest własną cechą miłości, sama zatem miłość nie jest obca dziełu *O Teologii Mistycznej*, w którym Dionizy mówi, że — w ślad za Mojżeszem wstępującym na Synaj — powinniśmy „wyjść ze wszystkiego i z nas samych”, aby wejść w „mistyczną Ciemność braku poznania”. Właśnie to zdanie stanie się przewodnim motywem pism św. Jana od Krzyża.

III. MIŁOŚĆ UKRZYŻOWANA

Przypisując *erôs* Bogu, Orygenes i Dionizy Areopagita powołują się na św. Ignacego z Antiochii, który jako pierwszy ujawniał swą intuicję *erosu* ukrzyżowanego.

W swym *Liście do Kościoła w Rzymie*, pisanym ze Smyrny, św. Ignacy prosi adresatów, aby nie przeciwstawiali się jego męczeństwu: „Pozwólcie mi stać się żerem dzikich zwierząt, przez

⁴⁷ Temat obłąkanej miłości podejmie na nowo w XIV wieku Nicolas Cabasilas w dziele *Zycie w Chrystusie*: „Kto raz zrozumiał przez jakieś piękno obłąkaną miłość (*erôta manikom*) oraz w imię tej miłości jest zraniony przez osobę kochaną, ten nie tylko go znosi, nie tylko zachowuje swą miłość względem niewdzięcznika, lecz przedkłada takie rany ponad wszystko”. Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, IV, 16, 1. 4, Parisi 1990, s. 52-53. Por. także P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973.

⁴⁸ *O Imionach Bożych*, VII, 1, dz. cyt., s. 72; por. 1 Kor 1, 25.

które mogą osiąść Boga. Pszenicą jestem Bożą, a zmielony zwierzęcymi zębami, okażę się czystym chlebem Chrystusa”⁴⁹.

Męczeństwo nabiera tu znaczenia eucharystycznego: ciało wydane i krew przelana są rozdzielone w komunii. Jest to doskonała *agapè* Syna do Ojca i do ludzi oraz ludzi do Boga i między sobą. W tej czystej żertwie ofiarnej wiara i miłość osiągają swe wypełnienie, ponieważ wypełnieniem wiary jest oglądanie Boga, zaś wypełnieniem miłości jest męczeństwo. W zdumiewającym sformułowaniu św. Ignacy stawia we wzajemnej relacji wiarę i miłość — z jednej strony, oraz Ciało i Krew Chrystusa — z drugiej strony, nadając miłości znaczenie bezpośrednio ofiarnicze: „stańcie się nowym stworzeniem w wierze, która jest Ciałem Pana, i w miłości, która jest Krwią Jezusa Chrystusa”⁵⁰.

Męczeństwo — jako wypełnienie miłości — jest też wypełnieniem *naśladowania Chrystusa*: „Wtedy będę naprawdę uczniem Jezusa Chrystusa, kiedy nawet ciała mego świat widzieć nie będzie”⁵¹ — pisze św. Ignacy, a w dalszej części swego listu prosi: „Wybaczcie mi, bracia: nie przeszkadzajcie mi żyć, nie chcecie, abym umarł; tego, kto pragnie należeć do Boga, nie wydawajcie światu, ani nie zwódcie go materią. Dopuszczcie, bym otrzymał czyste światło. Kiedy tam dojdę, stanę się człowiekiem. Pozwólcie mi naśladować mękę mojego Boga. Jeśli ktoś ma Go w sobie, pojmie, czego pragnę, i okaże mi współczucie, wiedząc, co mnie przynagla”⁵².

Poprzez męczeństwo św. Ignacy narodzi się do życia, do czystego światła. Stanie się „człowiekiem”, „nowym człowiekiem” — jak pisze św. Paweł w Ef 4, 24, oraz naśladowcą żarliwej miłości Bożej (*to pathos tou theou*)⁵³. Aby zaś wyjaśnić swą prośbę św. Ignacy dodaje:

„Piszę bowiem do was żywy, pragnący umrzeć. Moje pragnienia ziemskie zostały ukrzyżowane (*ho emos erôs estaurôtai*) i nie ma już we mnie ognia miłości do rzeczy materialnych, jest tylko woda żywa mówiąca we mnie, która z wnętrza mego woła: «Pójdź do Ojca». Nie znajduję przyjemności w pokarmie zniszczalnym ani

⁴⁹ Św. Ignacy z Antiochii, *List do Kościoła w Rzymie*, 4, 1; tekst polski w: *Ojcowie Apostolscy* (PSP XLV), przekład: A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 81.

⁵⁰ *List do Kościoła w Tralleis*, VIII, 1, w: *Ojcowie Apostolscy*, dz. cyt., s. 78-79.

⁵¹ *List do Kościoła w Rzymie*, 4, 1; dz. cyt., s. 81.

⁵² Tamże, 6, 2, s. 82-83.

⁵³ Należy zwrócić uwagę na to pierwsze zastosowanie w literaturze chrześcijańskiej wyrażenia: *to pathos tou theou* w odniesieniu do Chrystusa.

w rozkoszach tego życia. Chcę Chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa, z rodu Dawida. A jako napoju chcę Krwi Jego, która jest miłością niezniszczalną (*ho estin agapè aphartos*)”⁵⁴.

Erôs oznacza tu na pierwszym miejscu miłość cielesną, która jest miłością życia ziemskiego, bądź ogniem miłości „do rzeczy materialnych”. Jest to też ukrzyżowanie z Chrystusem, o którym mówi św. Paweł w *Liście do Galatów* w odniesieniu do chrześcijan: „ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniem” (Ga 5, 24), oraz w odniesieniu do siebie samego: „świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (6, 14). Uczeń Chrystusa krzyżuje swe ciało wraz z jego pragnieniami i pożądaniem. Wszakże dzięki temu ukrzyżowaniu tego wszystkiego, co jest w nim niszczone, posiada łaskę naśladowania Tego, którego miłość jest niezniszczalna. Poprzez ukrzyżowanie *erosu* naśladuje on Tego, który jest *agapè*.

Możemy jednak rozumieć *erôs* zgodnie z jego drugim znaczeniem, jakie miał on u Orygenesusa, a w ślad za nim — u Dionizego Areopagity⁵⁵, którzy cytują obaj te słowa św. Ignacego z Antiochii: *erosem* ukrzyżowanym jest Jezus. Kiedy św. Ignacy pisze: „moja miłość została ukrzyżowana”, mówi o Jezusie.

Mówiąc najogólniej, co oznacza to ukrzyżowanie *erosu*?

Uczniowie Chrystusa krzyżują swój *eros*, lecz to ukrzyżowanie *erosu*, zamiast go uśmiercić, przekształca go i ożywia: pragnienie męczeństwa jest pragnieniem nienasyconym. Kiedy św. Ignacy nie pragnie już rzeczy tego świata, wzrasta z wielką mocą jego pragnienie rzeczy niezniszczalnych. To pragnienie przechodzi przez śmierć, której on sam już się nie lęka, lecz jej pragnie jako warunku otrzymania pożądanych dóbr.

Uczeń Chrystusa rozumie, że śmierć i ukrzyżowanie pragnienia są konieczne do otrzymania dóbr wyższych, których jeszcze bardziej się pragnie. Co więcej, pojmuje on, iż jego miłość, czystsza i prawdziwsza, jest miłością krzyża oraz że ukrzyżowanie pragnienia jest wyzwoleniem się z pragnienia, które przekracza granice przestrzeni i czasu, aby bezpośrednio dotrzeć do tego, co nie ma ani granic, ani miary. Pragnienie nie może już kierować się ku rzeczom śmiertelnym lub niszczytelnym, lecz ku nieśmiertelnym i niezniszczalnym; zaś śmierć, zamiast być kresem miłości kochających się osób, które absolutyzują swą miłość, staje się znakiem największej miłości, a zarazem zwycięstwa nad śmiercią.

⁵⁴ *List do Kościoła w Rzymie*, 7, 2-3; dz. cyt., s. 83.

⁵⁵ Por. Orygenes, *Prolog do Komentarza do „Pieśni nad pieśniami”*, 3, oraz św. Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych*, IV, 12.

Pragnienie śmierci — i to śmierci na krzyżu — opiera się na pewności wiary w zmartwychwstanie stanowiące triumf nad śmiercią. Wiara przybija chrześcijanina, jego ciało i ducha, do krzyża Chrystusa, a ten krzyż gromadzi wierzących, jednocząc ze sobą zarówno tych, którzy byli od siebie dalecy, jak również tych, którzy byli sobie bliscy.

„Poznałem bowiem — pisze św. Ignacy do członków Kościoła w Smyrnie — że jesteście utwierdzeni w niezachwianej wierze niby przybici duchem i ciałem do krzyża Pana Jezusa Chrystusa i umocnieni w miłości (*en agapè*) przez Krew Chrystusową... (On) za Poncjusza Piłata i tetrarchy Heroda naprawdę został przybity za nas w ciełe. Tylko dzięki owocom Jego krzyża, dzięki Jego męce po bożemu błogosławionej jesteśmy, kim jesteśmy. Toteż przez swoje zmartwychwstanie «podniósł On sztandar» (por. Iz 5, 26) na wieki, aby świętych i wiernych swoich, czy to Żydów, czy to spośród pogan, zgromadzić w jednym ciełe swojego Kościoła”⁵⁶.

Jeszcze raz *agapè* łączy się tutaj z krwią Chrystusa, miłość ma charakter ofiarniczy, zaś owocem krzyża jest komunია eucharystyczna oraz jedność tych, którzy w niej uczestniczą.

Zakończenie: droga, znak i owoce miłości

Na to, że miłość ma zawsze charakter ofiarniczy, wskazuje św. Paweł w *Liście do Efezjan*, gdy mówi: „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępujcie drogą miłości (*hodos tês agapês*), bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5, 1-2; por. Ps 40, 7). Nieco dalej zaś, omawiając miłość małżeńską, powtarza: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25).

Znakiem rozpoznawczym miłości jest dar z siebie, znak zaś jest konieczny do rozpoznania miłości dlatego, że można spotkać wiele iluzji w odniesieniu do natury miłości oraz liczne kłamstwa w miłosnych deklaracjach. Fakt ten stawia przed nami problem prawdziwości miłości. Kryterium rozpoznania prawdziwej miłości jest całkowity dar z siebie, który jest niczym innym, jak ekstazą lub ofiarą. Znakiem rozpoznawczym miłości jest natomiast znak krzyża, a owocem krzyża są komunია i jedność.

Jeśli znakiem miłości jest dar z siebie, to jej owocem jest łagodność, cierpliwość, wytrwałość, radość, pokój. Miłość jest obec-

⁵⁶ *List do Kościoła w Smyrnie, I, 1-2; w: Ojcowie Apostolscy, dz. cyt., s. 88-89.*

na we wszystkich cnotach jako ich forma; bez niej nic nie ma wartości — jak to powtarza św. Paweł w hymnie o miłości (1 Kor 13).

Te owoce miłości są owocami Ducha, który „rozlał miłość w naszych sercach” (Rz 5, 5), albowiem właśnie Duch rodzi miłość w naszych sercach, sprawia jej wzrost i rozwój. Miłość natomiast sprawia, że serce się powiększa, ponieważ serce rośnie, kochając.

Owoce Ducha są owocami miłości ukochanego i ukochanej, Chrystusa i Kościoła lub duszy, w rajskim Ogrodzie ich miłości. Wszystko wyraża tu miłość: ogród ze swymi owocami, granat i winnica z jej owocami, narcyz i lilie polne z ich zapachem, nard, mirra i aloes. A w tej symbolice duchowej miłości, w której komentatorzy idą śladem duchowego sensu *Pieśni nad pieśniami*⁵⁷, samo ciało kochanków i jego części — szyja, wnętrzności, usta lub oczy — symbolizują różne aspekty miłości, która jest jedyna — wzór Jedynego, jedyna jak gołąbka.

tłum.: ks. Lucjan Balter SAC

ks. Franciszek Mickiewicz SAC

⁵⁷ C. Yannaras w swej książce *Variations sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1992, reprezentuje punkt widzenia współczesnego prawosławia. Podkreśla on szczególnie centralny charakter erosu: *Métaphysique du corps et chair de la métaphysique, l'éros* (s. 107).