

BÓG – MIŁOŚĆ DOBROCZYNNNA

Ani wieloznaczność, ani jednoznaczność pojęć: *eros* i *agapè*, nie wystarczają do wyrażenia rzeczywistości miłości w Bogu. Wieloznaczność nie wystarcza dlatego, że naraża na niebezpieczeństwo tak wielkiego oddzielenia miłości Bożej od miłości ludzkiej, iż nie pozostaje już nic wspólnego pomiędzy jedną a drugą; jednoznaczność natomiast dlatego, że gdy rozważa się bardzo wnikliwie właściwości miłości Bożej na podstawie miłości ludzkiej, nie pozostawia się już niczego na własność Bogu samemu. Jednoznaczność pojęć miłości winna oczywiście mieć miejsce, jeśli się nie chce uczynić Boga kimś obcym człowiekowi: „Bóg kocha w tym samym znaczeniu, co my”¹ (*fenomen erotyczny*). Usłyszysz się jednak zaraz o wieloznaczności tej miłości, pozwalającej uwypuklić to, co przysługuje samemu tylko Bogu w akcie miłowania ludzi: „Bóg przekształca nasze rozumienie miłości” (*fenomen miłości miłosiernej*). Bóg jest miłosierny nie tylko w tym, czego dokonuje dla człowieka lub gdy powierza miłości-*agapè* zajęcie się sprawami *erosa*. Jego „miłość miłosierna” sprawia także to, że dostrzegamy w Nim charakterystyczną i aktywną potęgę miłości uczuciowej (*affectio*), która sama tylko jest zdolna, pod ciężarem zmartwychwstania, przemienić naszą bierną i ograniczoną zdolność miłowania (*affectus*). Trynitarna przemiana ludzkiej miłości, dokonana przez miłość Bożą, wyraża przeto specyfikę orędzia chrześcijańskiego jako takiego. Uwzględnienie Trójcy Świętej zachowuje w rzeczy samej teologicznie w dwuznaczności to, co sama syntagma słowa Bóg podtrzymuje filozoficznie w jednoznaczności. Jeżeli z bardzo prostego punktu widzenia człowieka, Bóg kocha niewątpliwie „w tym samym znaczeniu, co my”, to nie kocha On jedynie, z Bożego punktu widzenia, „tak samo, jak my” Oto stwierdzenie, które należy obecnie przebadać, przy czym odkrywany tutaj bieg wydarzeń (Ryszard ze św. Wiktora, Orygenes i Bernard z Clairvaux) wskazuje na różne etapy rozwoju tezy, która znacznie je przekracza²

¹ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris 2003, s. 341.

² Gdy chodzi o te trzy etapy, odsyłamy do trzech naszych kolejnych opracowań: *Saint*

Agapè, czyli jak dwaj tworzą trzech

Prymat *agapè* nad *erosem* występuje w sposób zdecydowany w całym *corpus biblicum*. Należy więc najpierw przemyśleć specyfikę miłości Boga w stosunku do ludzkiej miłości. Gdy chodzi o *eros*, to w całym Starym Testamencie pojawiają się zaledwie dwie wzmianki o nim (por. Prz 7, 18; 30, 16), nie występuje on natomiast w Nowym Testamencie. Oznacza to, jak dalece Pismo święte, a przynajmniej jego przekład nazywany *Septuagintą*, wybrał – jak się wydaje – swoje własne pole, a w ślad za nim także teologowie z bardzo nielicznymi wyjątkami (Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Dionizy Areopagita)³ Trzeba w ten sposób prawdopodobnie uznać, że nie chodzi tu jednostronnie o miłość w Bogu, ani też o miłość w człowieku, lecz również o to, by odróżnienie tych pojęć nie zostało przesadnie zradykalizowane⁴.

Nie dotrze się jednak do niczego, gdy chodzi o Boga samego, jeśli się nie wyjdzie z ludzkiego doświadczenia, natomiast Trójcy Świętej przypadnie w udziale zadanie odwrócenia tego sensu. I tak oto miłość właściwa Bogu będzie odpowiadała, ona także, chociaż w sposób paradygmatyczny, temu, co jest „miłością” w człowieku. Chcąc to wyrazić językiem Hugona ze św. Wiktora, który odziedziczył go po Bernardzie z Clairvaux, powiemy, że „ludzka miłość” (*dilectio*) stanowi nieodzowny, lecz nie wystarczający jeszcze, warunek „boskiej miłości” (*caritas*). Nie dochodzi się samo przez się w ten sposób do Boga, lecz Bóg zstępuje kenotycznie ku nam, abyśmy doszli do Niego. Ażeby zatem kochać i dlatego, że możemy wyjść jedynie z własnego doświadczenia, trzeba koniecznie, by był „jakiś dawca” i „ktoś mający dać wzajemne świadectwo o miłości” w tym, co dotyczy ludzi pomiędzy sobą, jak też w Bogu⁵ „Wzajemna miłość”, czyli ta, która wymaga, aby było co najmniej dwóch kochających się, należy zatem równie dobrze do porządku ludzkiego, jak i boskiego, stanowiąc ich wspólną podstawę: jest to „umiłowanie” (*dilectio*), jakim Ojciec kocha Syna, a Syn kocha nawzajem Ojca.

Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, Paris 2000, s. 115-130: „La condilection ou l'anti-jalousie en Dieu” (Ryszard ze św. Wiktora); *Le passeur de Gethsémani, Angoisse, souffrance et mort*, Paris 1999, s. 108-115: „la souffrance en Dieu” (Orygenes); *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris 2004, s. 119-130: „la transposition aperceptive du Fils” (Bernard z Clairvaux).

³ Zob. bardzo pouczający w tej kwestii artykuł: Y. de Andia, *Eros i agapè: boski żar miłości*, *Communio* 15 (1995) nr 5, s. 36-58.

⁴ Por. A. Nygren, *Éros et Agapè*, Paris 1944. Autor przeciwstawia radykalnie te pojęcia, oddzielając platoński *eros* od chrześcijańskiej *agapè*.

⁵ Ryszard ze św. Wiktora, *De Trinitate*, Paris 1958, s. 173 (SC 63).

Nie jest to jednak szczyt miłości Boga, w której mamy jeszcze przejście od zwykłej wzajemności kochania do miłości trynitarnej. „Dwoistość” nie tworzy w rzeczy samej „troistości”, jakiej należałoby oczekiwać od „prawdziwej miłości”: tej, przez którą – jak podkreśla jeszcze Ryszard – chce się, by „inny (*alterum*) był tak kochany, jak się jest kochanym” (trzeci obdarowany)⁶ Innymi słowy i posługując się językiem technicznym Szkoły św. Wiktora, wzajemna miłość, czyli *dilectio*, oczekuje także na miłość trzeciego lub na *con-dilectio*, aby osiągnąć miłość prawdziwą. O wiele większe, o wiele trudniejsze jest w rzeczy samej „pragnienie, by byt, którego miłuje się suwerennie i który darzy suwerennie miłością, miłował *innego* (*alium*) taką samą miłością”, jaką miłuje tak po prostu „ten, którego kocham”, gdyż „jestem miłowany przez niego” Miłość nie lubi się dzielić i najczęściej pragnie pozostać w najczystszej wzajemności, Wybór Boga jest jednak czymś zgoła innym w Trójcy Świętej i miłość się rozszerza. Dwaj (Ojciec i Syn) tworzą Trzech (wraz z Duchem) w Trójcy Świętej, ponieważ Syn, nie zachowując „niczego zazdrośnie dla siebie”, pozwala Ojcu samemu dzielić swoją miłość z Trzecim. Pawłowa formuła, która odnosi się oczywiście do kenozy (por. Flp 2, 6), rozciąga się prawdopodobnie także, a nawet uprzednio, na ten pierwotny akt dzielenia miłości Ojca, nie zatrzymywanej w niczym przez Syna, aż po jej rozwinięcie się w Duchu Świętym: „gdy jeden byt daje swą miłość innemu – wyjaśnia dobitnie Ryszard – i gdy on sam go miłuje, mamy wówczas *dilectio*, ale nie *con-dilectio*. Kiedy też dwa byty miłują się wzajemnie i obdarzają się nawzajem uczuciem w gorącym wzdychaniu (...), mamy z jednej i drugiej strony *dilectio*, ale jeszcze nie *con-dilectio*. Ściśle rzecz biorąc, *con-dilectio* ma miejsce wtedy, gdy dwaj przyjaciele razem miłują trzeciego (*tertius*) w zgodnej *dilectio*, we wspólnocie miłości, i gdy uczucia dwóch pierwszych zespalają się w ogniu tej trzeciej miłości. Oto, co dobrze ukazuje, że w samym Bóstwie byłoby jeszcze miejsce na *con-dilectio*, gdyby istniały tylko dwie Osoby, i gdyby brakowało Im trzeciej”⁷

Trynitarzna struktura jawi się w ten sposób od początku jako środek zaradczy w samym Bogu na zazdrość grzechu, wpisując *antidotum* miłości (lub miłości dzielonej ze „wspólnym przyjacielem”) w trynitarzną strukturę Boskości. Ekonomia zbawienia, w niemożliwej do przyjęcia hipotezie zwykłej naprawy, nie jest jakimś „więcej” Boga po

⁶ Tamże, s. 191.

⁷ Tamże, s. 209-211.

upadku człowieka. Wprost przeciwnie, wpisuje się ona w pierwotną perychorezę, czyli w ruch wzajemnego przenikania się Osób Bożych. Trynitarna *agapè* usuwa niejako już z góry wszelki grzech w sobie, oczywiście także przed upadkiem Adama. Jeżeli zazdrość węża, tkwiąca u korzeni wszelkiego grzechu, polega dokładnie na chęci „zajęcia miejsca Boga po zadeklarowaniu, że on sam chciał je zajmować”⁸, to *con-dilectio*, czyli dzielenie się miłością z Trzecim w Bogu (Ojciec-Syn-Duch Święty), konsekruje – przeciwnie – miłość, czyli „anty-zazdrość w Bogu”, jako strukturę samej Trójcy Świętej. Nigdy przecież Bóg, wbrew zwodniczej pokusie węża, nie mógłby się wyzwolić od miłości. „Miłowanie” dla Niego i „bycie miłowanym” przez Niego jest także i paradoksalnie „pragnieniem, aby *inny (alius)* brał udział w tej miłości, jaką jest miłowany”⁹. Stąd właśnie wynika nieodzowna obecność Ducha Świętego jako swoistego Trzeciego w miłości, chociaż jest On ze swej strony całkowicie zjednoczony z dwiema innymi Osobami Bożymi i stanowi wraz z Nimi jednego i tego samego Boga.

Jeśli się ograniczy to „rozlewanie się miłości na trzeciego” do trynitarniej struktury samego tylko Boga, to ten trzeci miłości w Trójcy świętej (Duch Święty) nie będzie, rzecz jasna, identycznie owocem miłości, jak to ma miejsce w małżeństwie (dziecko). Zewnętrzność trzeciego w ludzkiej miłości nic nam zresztą nie mówi o wewnętrzności i równości Osób Bożych w boskiej perychorezie¹⁰. Tak więc tylko Ten jest „Miłosierny”, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8), z tym, że jest trynitarnie utożsamiany i że daje Trzeciemu to, czego nie chce zachować dla Siebie w czystej wzajemności miłości. Gdy zaś chodzi o nas, to uczestniczymy w tej *pasji miłości*, jeśli sami żyjemy „w Chrystusie (*en Christo*)” (por. Kol 1, 19), w którym szuka się i przeżywa ten właśnie udział miłości – oczywiście miłości Ojca i Syna, wraz z Duchem, który na sposób „Trzeciego” decentralizuje zawsze akt miłowania, jaki chciałoby się sobie przywłaszczyć: „jeżeli możliwość przyjęcia wspólnoty w miłości (w trzecim) jest już czymś wielkim – konkluduje

⁸ P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, Paris 1990, t. 2, 1 rozdz.: „mężczyzna, niewiasta i wąż”, s. 143n.

⁹ Ryszard ze św. Wiktora, dz. cyt., s. 193.

¹⁰ Odsyłamy w tym punkcie do słusznego ograniczenia podanego przez św. Augustyna, gdy chodzi o zbyt bezpośrednie rozciąganie metafory rodzinnej na strukturę miłości Boga samego. Zob. *O Trójcy Świętej* (tłum. M. Stokowska), Poznań 1962, s. 219 (V, XII, 13): „Mówimy wprawdzie Duch Święty Ojca, ale nie mówimy odwrotnie: Ojciec Ducha Świętego, bo mogłoby się wydawać, że Duch Święty jest Jego synem. Tak samo mówimy o Duchu Świętym Syna, lecz nie mówimy Syn Ducha Świętego, żeby nie rozumiano tego tak, jakby Duch Święty był Jego Ojcem”

Ryszard¹¹ – to faktyczne jej przyjęcie będzie czymś jeszcze większym, a jej pragnienie będzie największą wielkością”

Móc, zaakceptować (przyjąć), a nawet pragnąć takiego paradoksu w miłości – polegającego na tym, że się pragnie, by ten inny był miłowany tak samo, a nawet bardziej, aniżeli ja sam jestem miłowany: tylko *trynitarna agapè*, ściśle rzecz biorąc, jest do tego zdolna i stanowi specyfikę tej miłości. Wpisując w swoje serce ten ustawiczny dar miłości Dwóch (Ojca i Syna), przekazywany Trzeciemu (Duch Święty), czyni ona z tego „ruchu miłości” samą zasadę tego krążenia. Oddając się zaś człowiekowi, ta wewnątrz-trynitarna *pasja* pragnienia innego w Bogu zmienia się w *pathos* Boga dla ludzkości, czyniąc tym razem ze swojego „wspólnego uczucia” miejsce ich spotkania, a także ewentualnego ich nawrócenia jednego przez drugiego. Tutaj *eros* nabiera rysów *agapè*, a Orygenes – Ryszarda ze św. Wiktora, choćby tylko w przypadku ujęcia tego, co ludzkie, w najmocniejszej jego *pasji*, oraz wytyczenia mu właściwych dróg przejścia.

***Eros* lub sens bosko-ludzkiej empatii**

Brak ludzkiego *erosa* w *corpus biblicum* (gdzie mamy *amor* lub *dilectio*) i jego umiejscowienie w boskiej *agapè* (*caritas*) nie przeszkadza jednak przypisywać samemu Bogu pewnego „wzlotu erotycznego”, a nawet wprost przeciwnie. Świadczy o tym dobitnie zainaugurowana przez Orygenesę tradycja komentowania *Pieśni nad pieśniami*: „Nie ma więc żadnej różnicy, czy Pismo Boże używa wyrazu *amor*, *caritas* czy *dilectio*, tyle tylko, że może *caritas* ma bardziej wzniosłe znaczenie, ponieważ sam Bóg nazwany został miłością (*caritas*)”¹². Szybko się zrozumie, a będzie to zadanie typowe dla teologów, którzy pójdą po tej linii i będą komentowali *Pieśń nad pieśniami* (Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Wilhelm z Saint-Thierry, Bernard z Clairvaux), podobnie jak dla tych, którzy uczynią z ekstazy sposób bycia samego Boga (Ignacy Antiocheński, Dionizy Areopagita), przyznawanie małżeństwu prawa do *erosa* celem wyrażenia w ten sposób chrystycznego ruchu *agapè*¹³. W tym ujęciu, które u Dionizego przekształca się w jego odwrotność¹⁴, Orygenes wykazuje, iż bosko-ludzka empatia jest tak wielka, że Boża

¹¹ Dz. cyt., s. 191.

¹² Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami* (tłum. S. Kalinkowski), Kraków 1994, s. 15.

¹³ Por. Y. de Andia, art. cyt., s. 45n.

¹⁴ „Kilku naszych świętych pisarzy uważa, że wyraz «miłość» (*eros*) jest bardziej

miłość staje się sama, paradoksalnie, miejscem i źródłem najbardziej ludzkiej *pasji* – nazywanej tutaj także *pasją miłości*: „Podobnie możesz myśleć o Zbawicielu: litując się nad rodzajem ludzkim zstąpił na ziemię, a doznał naszych wzruszeń, zanim poniósł mękę na krzyżu i zechciał przyjąć nasze ciało. (...) Czym jest owo wzruszenie (*passio*), którego doznał z naszego powodu? Jest to wzruszenie miłości (*caritatis est passio*)”¹⁵

Trzeba to dobrze zrozumieć. Znane sformułowanie Orygenesa: *Ipse Pater non est impassibilis* (czyli: „Sam Ojciec również doznaje wzruszeń”¹⁶), oznacza coś więcej, aniżeli zwyczajną tylko krytykę stoickiej *apatheia*, odkąd się ją przenosi na boski *eros*. Z jednej strony nie można by w rzeczy samej oskarżać Orygenesa o jakikolwiek antropomorfizm, który krytykuje on zresztą zdecydowanie gdzie indziej¹⁷, z drugiej zaś strony nie uchwyci się sensu takiego *patosu Ojca*, jeśli się go nie odniesie do tej „możliwości wzruszeń”, która jest Mu właściwa – według Aleksandryjczyka. Istnieje, paradoksalnie, swoiste „cierpienie Boga w Bogu”, i to przed Jego (ziemską) męką, jak też przed Wcieleniem: „doznał naszych wzruszeń, zanim (*antequam*) poniósł mękę na krzyżu i zechciał przyjąć nasze ciało” Co więcej, ten konstytutywny i pierwotny *patos*, przez który Ojciec „cierpi” inność, zakorzenia się w akcie stworzenia bardziej niż w jakimkolwiek innym uczuciu: „Gdyby bowiem (Zbawiciel) się nie wzruszył (na początku), nie wkroczyłby w ludzkie życie. Najpierw (*primum*) doznał wzruszenia, a potem (*deinde*) zstąpił i pozwolił się ujrzyć”¹⁸ Nie tylko więc „Wcielenie wyprzedziło Mękę, ale w pewien sposób Męka wyprzedziła Wcielenie”¹⁹ Taki jest paradoks Bożej *caritas (agapè)*, która – pochylając się kenotycznie na przedmiotach ludzkich *pasji* – sama objawia się także jako *amor (eros)*.

To, co jest prawdziwe w odniesieniu do Ojca – „*pasja miłości*”, wyrażająca trwanie *erosa* i *agapè* w Bogu – jest także prawdziwe

pobożny (boski) niż umiłowanie (*agapè*)” Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych* IV, 11-12; cyt. za: Y. de Andia, art. cyt., s. 50.

¹⁵ Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela* (tłum. S. Kalinkowski), Kraków 2000, s. 140 (Ez. VI, 6).

¹⁶ Tamże, s. 141.

¹⁷ W *Contra Celsum*, VI, 22.

¹⁸ Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela...*, dz. cyt., s. 140.

¹⁹ M. Fédou, *La sagesse du monde. Christologie d'Origène*, Paris 1995, s. 327. Odsyłamy do całego tego dzieła ułatwiającego nam właściwe rozumienie Orygenesa i będącego poniekąd odpowiedzią na całkowicie bezpodstawne oskarżanie go w późniejszych wiekach o „patrypasjanizm” (por. zwl. s. 415-430).

w odniesieniu do Syna, względnie do świętych w ich „wspólnym zjednoczeniu” w Słowie, w które zostali włączeni. Chodzi najpierw o Syna, który w swym „oczekiwaniu na nowe wino” (por. Kpł 10, 9) nie mógłby się w pełni radować królestwem, dopóki my sami jeszcze cierpimy, znosząc naszą nęczę. On przecież także – idąc tu za św. Pawłem – aktywnie wyczekuje czasu, kiedy „już wszystko zostanie Mu (Ojcu) poddane,” gdyż „wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28): „Zbawiciel mój wciąż jeszcze oplakuje moje grzechy” – stwierdza dobitnie Orygenes, wyjaśniając w dalszym ciągu: „Zbawiciel mój nie może się radować, dopóki ja trwam w niegodziwości. (...) Czeka zatem, abyśmy się nawrócili, abyśmy naśladowali Jego przykład, abyśmy poszli w Jego ślady, iżby mógł się radować razem z nami i «pić razem z nami wino w królestwie Ojca swojego»”²⁰ Bosko-ludzka empatia, której nazwę określa *pasja miłości* (*passio caritatis*), rozciąga się zatem od Syna na człowieka, albo raczej na świętych i zmarłych, którzy dzielą z Nim razem to uczucie: „Otóż również i Apostołowie nie dostąpili jeszcze swojej radości – dodaje ten Aleksandryczyk w formie wyjaśnienia – lecz oni także czekają, abym i ja stał się uczestnikiem ich wesela. Wszak święci odchodząc z tego świata nie otrzymują natychmiast pełnej zapłaty za swoje zasługi; oni czekają na nas, chociaż my zwlekamy, choć my jesteśmy opieszali”²¹. Prawdopodobnie nikt nie posunął się aż tak daleko w dziejach teologii, aby wyrazić tę „wspólną jedność” Ojca i Syna, a także człowieka w Bogu. Na drodze jednoznaczności *erosa* i *agapè* Orygenes zaszedł najdalej. Nigdy ludzkie uczucia nie były aż do tego stopnia uczuciami Boga. Pod tym względem pierwszy, Aleksandryczyk jest aż do dzisiaj także ostatnim.

Pojawia się jednak pewne podejrzenie, szeroko zresztą rozpowszechnione w historii teologii współczesnej. Czy można i czy powinno się jeszcze mówić obecnie, tak jak dawniej wraz z Orygenesem, który się opowiadał za „cierpieniem Ojca”, o cierpieniu Boga (jak to czynią np. Jonas, Moltmann, Varillon i inni) wyłącznie z myślą o osiągnięciu szczytu miłości? Czy nie za wiele kosztowało sprowadzenie *trynitarnej agapè* (Ryszard ze św. Wiktora) do empatycznego *erosa* Bożego (Orygenes)? Sam Orygenes widział tu przecież jakieś niebezpieczeń-

²⁰ Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej* (tłum. ks. E. Stanula), Warszawa 1984, s. 86-87 (Kpł VII, 2).

²¹ Tamże, s. 88.

stwo, skoro w swym *Komentarzu do Ewangelii według Mateusza*²² tak się wypowiedział: „On, niecierpięliwy, z miłości do ludzi cierpi, doznając uczucia litości...” Miłość, czyli „chrześcijańska filantropia Boga” (*philanthropos*), naprawia zatem Jego „stoicką apatię” (*apatheia*). Na skutek braku myślenia trynitarnego „pasja miłości” zostaje jednak źle ujęta. Zadanie naprawienia takiego stanu rzeczy przypadnie tym razem w udziale Bernardowi z Clairvaux, czego dokona on faktycznie w 26. *Mowie o Pieśni nad pieśniami*, tej najpiękniejszej karcie w całej literaturze cysterskiej²³, poświęconej „nawróceniu”, względnie „metamorfozie”, czyli dokonywanej przez *agapè* przemianie *erosa*.

„Wspólne współ-czucie” czyli nawrócenie *erosa* przez *agapè*

Poprawka dokonana przez Bernarda z Clairvaux w odniesieniu do wprowadzonego przez Orygenesusa ujednoczenia poprzez wchłonięcie *erosa* w *agapè* jest stosunkowo poważna (nie da się przy tym ustalić stuprocentowo pierwotnego jej pochodzenia za wyjątkiem stwierdzenia ewentualnego sięgania do orygenesowskiego *Komentarza do Pieśni nad pieśniami* przez Bernarda i Wilhelma z Saint-Thierry, podczas ich wspólnego pobytu w infirmerii w Clairvaux w 1124 roku²⁴). Niepocieszony po niedawnej śmierci swego brata Girarda, Bernard jest przekonany, że nie wystarczy już oddzielić *eros* od *agapè*: „pokonany mym smutkiem uważam, że trzeba, by wyszło na zewnątrz to, co cierpię wewnątrz”²⁵. Niezależnie od wszelkich ujęć chronologicznych, *potos eros* (Orygenes) osiąga teraz u Bernarda swoje prawdziwe nawrócenie przez trynitarną *agapè* (Ryszard ze św. Wiktora). Trzy etapy myślenia Bernarda, tak jak trzy ekstrakty z jego *corpus*, określają ten ruch nawrócenia ludzkiego *erosa* w boską *agapè*, uściślając przy tym dokładnie, czym jest *pasja miłości* w Bogu i odpowiednio w człowieku: a) najpierw integracja miłości innego w Bogu (*Traktat o miłości Boga*), b) następnie „współ-czucie” bez „pasji” Ojca (26. *Mowa o Pieśni nad pieśniami*), c) i w końcu przeobrażenie, bez zlikwidowania, ludzkiego *affectus* w boskie uczucie (*Traktat o rozwadze*).

²² Kraków 1998, s. 73 (X, 23).

²³ Paris 1998 (SC 431, s. 278-313). Jest to mowa wygłoszona z okazji śmierci jego brata Girarda.

²⁴ Por. Wilhelm z Saint-Thierry, *Pierwszy życiorys św. Bernarda (Vita prima)*, w: *Oeuvres complètes de saint Bernard*, Paris 1873, t. 8, XII, 59, s. 40. Odsyłamy w tej kwestii do naszego eseju: *Saint Bernard et le champ de l'expérience*, w: Ph. Capelle (red.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris 2005, s. 169-190.

²⁵ Dz. cyt. (w przyp. 23), s. 283.

a) Znana jest sławna definicja „miłości”, podana przez św. Bernarda jako swoiste motto jego *Traktatu o miłości Boga: modus diligendi Deum sine modo diligere* – „miarą miłowania Boga jest miłowanie Go bez miary”²⁶. Poza tym, że „miara” (*modus*) oznacza tu bardziej jakościowy sposób ludzkiej miłości do Boga, aniżeli ilościowy nadmiar miłości Boga do człowieka, to – według Bernarda – nikt nie wejdzie w tę jakościową różnicę miłości Boga, jeśli nie zintegruje „w samym Bogu” swej ludzkiej miłości do innego, względnie swej „nie-miłości” do niego: „nie może bowiem miłować w Bogu (*diligere in Deo*) ten, kto nie kocha Boga. Trzeba zatem najpierw kochać Boga, aby móc kochać także w Bogu bliźniego” Innymi słowy: jeśli przypisze się Bogu *erosa*, to nie osiągnie on nigdy doskonałości miłości, nie dlatego jednak, że jest on niedoskonały i godny pogardy w samej swej naturze, ale właśnie dlatego, że wznoszenie się człowieka ku Bogu (*amor*) oczekuje ustawicznie swego nawrócenia w samym łonie Boga (*caritas*), by otrzymać od Niego swój najwłaściwszy sposób (miarę) bycia. I tak oto *dilectio*, czyli to pośrednie pojęcie „przyjacielskie” pomiędzy miłością uczuciową (*amor*) a miłością Bożą (*caritas*), odgrywa właśnie rolę (według Bernarda) oznaczania tego przejścia skrajności (czyli obu tych miłości: *amor* i *caritas*) w momencie ich przemiany (*dilectio* – *umilowanie*).

Wzmianka o „miłości nieprzyjaciół” na pierwszym stopniu miłości Boga (miłość samego siebie dla siebie) świadczy o tym w sposób bardzo wzorczy. Skoro bowiem bycie chrześcijaninem, a nie celnikiem, nie polega tylko na „miłowaniu tych, którzy nas miłują” (por. Mt 5, 46), to też praktyka chrześcijańska pozostaje zawsze w jakiejś mierze ponad naszymi siłami, a nawet staje się niemożliwa dla nas. Miłowanie bez wzajemności tego, którego nie miłuję i który tym bardziej mnie nie miłuje, nie mówi niczego człowiekowi, który nie widzi żadnych sensownych powodów, aby tak postępować, z wyjątkiem uwzględnienia tego bezwarunkowego imperatywu miłowania innego w samym Bogu jako Źródle wszelkiej miłości. Tak więc będę miłował mojego bliźniego nie „dlatego, że on kocha” (*quia diligit*) – akcentuje przykładowo Bernard – ale „po to, by kochał” (*ut diligit*), oczywiście nie mnie – sfera *erosa* – ale Boga, którego ja miłuję – zespolenie w *agapè*: „natomiast twego nieprzyjaciela, albowiem nieważne jest to, że nie miłuje on Boga, nie możesz oczywiście kochać jak samego siebie, ty, który miłujesz Boga. Będiesz go jednak miłował po to, by on kochał (*ut diligit*). Nie jest bowiem tym samym miłowanie kogoś po to, by on miłował (*ut*

²⁶ *De Diligendo Deo* I, 1 (SC 393, Paris 1993, s. 61).

diligat) oraz miłowanie go dlatego, że on miłuje (*quia diligit*)”²⁷ *Eros* zostaje więc już nawrócony w tyglu *agapè* z chwilą, gdy – daleko od przeciwstawiania sobie ich sfer – wytwarza się nowa alchemia, dzięki której miara ludzka, zainteresowana miłowaniem samego siebie (*amor*), przekształca się i włącza w całkowicie darmową boską miarę miłowania innego (*caritas*): „kto tak miłuje, miłuje tak samo, jak jest miłowany (...) – miłością pełną zainteresowania (*merito gratus*), gdyż jest ona «bezinteresowna» (*gratuitus*)”²⁸ Miarą Bożej miłości jest miłowanie „bez miary” (*sine modo*) nie tylko w sensie negacji ludzkiej modalności miłości, ale także jej włączenia w miarę tej miłości, która nie pochodzi tylko od człowieka.

b) Przy okazji śmierci swojego brata (cielesnego) Girarda Bernard z Clairvaux zdaje się właśnie doświadczać takiego nawrócenia swoich uczuć w Bogu, kiedy to „przygnieciony smutkiem” nie może już celebrować „radości” płynącej z komentowania *Pieśni nad pieśniami* (26. *Mowa*). Cierpiąc jednak, i tym razem przeciwnie do Orygenesesa, który twierdził, że także Bóg Ojciec podlega cierpieniom, ten opat z Clairvaux nie utrzymuje wcale jakiegoś braku możliwości cierpień w Bogu, ukazując w Nim właśnie to, co jest prawdziwym Jego „współ-cierpieniem”: *Deus est impassibilis, sed non est incompassibilis* – Bóg nie podlega cierpieniom, ale nie jest pozbawiony współczucia²⁹ „Pasja” w człowieku (*eros*) różni się faktycznie od „współcierpienia” w Bogu (*agapè*) w tym, że ta pierwsza (pasja ludzka) ma prawie zawsze charakter patologiczny i pochodzi z zewnątrz, podczas gdy to drugie (współcierpienie Boga) jawi się jako współ-naturalne z tym, kto miłuje, i zawsze wypływa z wnętrza³⁰ Kiedy Syn cierpi swoją „pasję”, Ojciec przeżywa w jakiś sposób swoje „współ-cierpienie” Nie przyjmuje z zewnątrz cierpienia człowieka, tak jak to się dzieje w przypadku każdego z nas, lecz przeciwnie: wybiera życie wewnętrzne duchowo, pozostające wciąż w zespoleniu z Synem, który – doznając osobiście cierpień w swoim ciele – sprawia, że przechodzą one siłą rzeczy na Ojca³¹

c) Na wzór Orygenesesa, lecz przechodząc obecnie z *pasji* do *współczucia*, trzeba stwierdzić, że to, co dotyczy tutaj Boga (przeniesienie

²⁷ Tamże, s. 359 (VIII, 24).

²⁸ Tamże, s. 127 (IX, 6).

²⁹ *Sermo 26* (SC 431, s. 289).

³⁰ Por. E. Housset, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris 2003, s. 153n (autor nie wspomina tu ani razu Bernarda z Clairvaux, lecz jedynie Orygenesesa lub H. U. von Balthasara); tenże, *Litość jako cierpienie miłości*, *Communio* 24 (2004) nr 2, s. 106-116.

³¹ Odsyłamy tu do naszych badań zasygnalizowanych już w przyp. 2.

uczuc do „cierpienia z”), dotyczy także człowieka – przynajmniej świętych z chwilą, gdy zostali oni zespoleni z Bogiem. Oplakując postać swego zmarłego brata, opat z Clairvaux nie wykrzykuje tylko swego cierpienia w pustkę nieznośniej nieobecności i milczenia. Powierzając je Ojcu, od którego otrzymuje pewność szczęśliwej obecności swojego brata razem z nim w Synu, błaga z kolei Girarda o to, by zdobył dla niego „wspólne wspól-cierpienie”, którego jedynym źródłem jest Bóg, czyniący tym razem z przemiany uczucia ludzkiego (*affectus*) miejsce największego „uczucia” (*affectio*) Bożego: „trzeba więc, abys i ty – błaga Bernard, zwracając się do zmarłego – był miłosierny, ty, który jesteś zespolony z Miłosiernym, i już uwolniony od nędzy. Ty, który nie możesz już cierpieć, możesz jednak współczuć. Twoje uczucie wcale się nie pomniejszyło, ono się przemieniło”³².

Już więcej „nie cierpieć” (*non pateris*), ale w pełni „współ-czuć” (*compareris tamen*): prawdopodobnie to właśnie konstytuuje boską *agapè* w odniesieniu do *erosa* ludzkiego. Dalekie od jakiegokolwiek chronienia miłości w sferze czysto boskiej, to podtrzymywanie „miłości w Bogu” zmierza raczej do „przekształcania” (*immutatus*), a nie „pomniejszania” (*imminutus*) naszych własnych uczuć (*affectus*). „Bóg nie podlega uczuciom, ale jest uczuciem” (*non est affectus Deus, affectio est*)³³ To zdanie Bernarda z Clairvaux, zapisane tym razem w jego *Traktacie o rozwadze*, wieńczy poprawianie ewentualnych antropomorficznych pochodnych empatycznego *erosa* bosko-ludzkiego. To, co człowiek otrzymuje bezwolnie w swoich „uczuciach”, to właśnie Bóg wybiera z miłości w swoim „odczuwaniu” Miłość Boga (*caritas*) nie jest więc identyczna z miłością człowieka (*amor*), Jego zaś czynne odczuwanie (*affectio*) nie utożsamia się z naszym czysto biernym czuciem (*affectus*). Nie ma tu ani jednoznaczności, ani wieloznaczności, lecz pojęcia te przenikają się nawzajem tak dalece, że jedno (miłość Boża) staje się miejscem nawrócenia drugiego (miłości ludzkiej). *Pasja miłości* (Orygenes), odnoszona do *współ-miłowania* Ojca i Syna we wspólnej miłości Ducha (Ryszard ze św. Wiktora), znajduje w ten sposób cały swój sens w przeobrażeniu człowieka przez Boga w samym sercu tego enigmatycznego *transferu uczuć*, jakiego dokonuje zmarłych wstanie (Bernard z Clairvaux).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

Sermo 26 (SC 431, s. 289).

³³ *De la considération* V, VII, 17 (Paris 1985, s. 133).