

Giovanni REALE

ŚWIĘTOŚĆ EROS CZY AGAPE?

O pojęciu świętości w myśli antycznej i chrześcijańskiej

Piękno jest odslaniającym się Dobrem. Wstępowanie po „stopniach Erosa” ku absolutnemu pięknu odpowiada drodze, którą pokonuje dialektyka wychodząca od rzeczy zmysłowych i zmierzająca do Form i Idei: droga ta prowadzi przez nauki matematyczne do wizji absolutnego Dobra, Jednego, które jest miarą wszystkich rzeczy. Owo Jedno i Miara objawiają się i stają widzialne właśnie poprzez Piękno. Eros zaś, osiągając swój najwyższy poziom, dociera do Piękna i jednoczy się z nim.

NIEOBECNOŚĆ POJĘCIA ŚWIĘTOŚCI W PRZEDFILOZOFICZNEJ KULTURZE GRECKIEJ

Od jakiegoś czasu podkreśla się, że pojęcie *physis*, które stało się podstawowym pojęciem myśli zachodniej, narodziło się w Grecji. Termin „*physis*” pochodzi od czasownika „*physetai*”, który pierwotnie odnosił się przede wszystkim do rozwoju roślin z nasion według dokładnego planu określającego specyfikę bytowania każdej z nich. Później znaczenie tego terminu objęło wszystkie istoty żywe, a zatem i całą złożoność świata.

„*Physis*” oznaczała zatem nie tylko siłę i możliwość stawania się rzeczy w pewien sposób, zgodnie z pewnym rytmem, lecz także samą ich istotę (ich bycie takimi, jakie są).

Pojęcie „*physis*” zostało sformułowane i udoskonalone przez filozofów przyrody, lecz – jak słusznie zauważało wielu badaczy – ze względu na dostrzegany przez Greków ścisły związek natury ludzkiej z naturą kosmosu idea „*physis*” jawi się również jako norma moralna, która w epoce hellenistycznej stanie się normą podstawową dla wszystkich filozofów zalecających życie zgodne z naturą.

Max Pohlenz (w swoim znanym dziele *Der hellenische Mensch*) w następujący sposób wyjaśniał greckie pojęcie „*physis*”: „Filozofowie jońscy nie interesowali się etycznymi problemami ludzkiego życia; często cytowane reguły Pitagorejczyków mają przeważnie religijny charakter. Odkrycie pojęcia «*physis*» automatycznie prowadzi jednak do zajęcia nowej postawy wobec życia. Jeśli dotąd mówiono o *moirze*, przed którą nikt nie zdoła uciec, to teraz natura staje się siłą regulującą każde zdarzenie według ścisłego prawa. Śmierć i choroba są odtąd postrzegane jako procesy naturalne, którym jednostka powinna się

poddać, bo jakkolwiek sprzeciw czy skarga są bezużyteczne. Również w swoim działaniu jednostka stopniowo, mimowolnie przyzwyczajają się do uznawania za normę tego, czego doświadczano jako prawa natury. Pojęcie *physis* wywodziło się z myślenia naukowego. Jak ścisły jednak był dla Greków związek między tym, co działo się w kosmosie, a naturą ludzką możemy wywnioskować właśnie z faktu, że idea normy, *dike*, znalazła zastosowanie w obu tych sferach¹.

Pojęcie *arete* ma analogiczną genezę. Termin „*arete*” oddajemy za pomocą słowa „*cnota*”. Przekład ten jednak może wprowadzać w błąd, jeśli słowu temu przypisujemy sens, jakiego nabrało w myśli chrześcijańskiej, a zapominamy o polu semantycznym, do którego należało ono w świecie starożytnym. Grecka *arete* polegała przede wszystkim na pełnej i doskonałej realizacji natury (*physis*) poszczególnych bytów. Każda rzecz, zarówno przedmiot fizyczny, jak i istota żyjąca, ma swoją *arete*. Ma ją nóż, jeśli doskonale kraja, roślina – jeśli właściwie się rozwija i wydaje owoce, zwierzę – jeśli w należyty sposób relizuje swoje możliwości (na przykład koń, jeśli szybko biegnie), jak wyjaśnia Platon w *Gorgiaszu*² oraz w *Państwie*³. *Arete* człowieka polega zatem na p e ł n e j r e a l i z a c j i j e g o n a t u r y.

Należy jednak dodać, że w przedfilozoficznej kulturze greckiej pojęciem *physis* obejmowano (zgodnie z jego pierwotnym znaczeniem) wszystkie zachowania człowieka, zarówno pozytywne, jak i negatywne, a ludzkie wady przypisywano również bogom. Przed dokonaną przez filozofów rewolucją Grecy nie potrafili odczytać wezwania do przekraczania czysto fizycznego wymiaru swojej natury. Można by zatem powiedzieć, że człowiek kultury greckiej początkowo utożsamiał świętość z pełną realizacją swojej natury.

REWOLUCYJNE ROZUMIENIE ŚWIĘTOŚCI SOKRATES I PLATON

Podstawowym dla tematu świętości tekstem jest dialog *Eutyfron*, w którym zostały wyrażone idee Sokratesa, przyswojone później i rozwinięte przez Platona. Kluczowym momentem tego dialogu jest odwrócenie panującej wśród Greków opinii, że świętym jest ten, kogo k o c h a j ą b o g o w i e.

Ustami Sokratesa Platon systematycznie obala tę tezę, pokazując, że bycie świętym i bycie kochanym to nie tylko dwie rzeczy, które możemy odróżnić,

¹ M. P o h l e n z, *Der hellenische Mensch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1947, s. 321 (tłum. fragm. – P.M.).

² Por. *Platona Gorgiasz*, 506 D-507 A, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 129n.

³ Por. *Platona Państwo*, 352 D-354 A, ks. 1, tłum. W. Witwicki, Akme, Warszawa 1991, t. 1, s. 69-72.

lecz także rzeczy istotowo różne. Świętość wyraża bowiem wewnętrzną naturę rzeczy i działania, podczas gdy bycie kochanym oznacza coś nowego, jakość dodaną do istoty świętego, a nie samą tę istotę. Rzecz jest przedmiotem miłości tylko wtedy, gdy istnieje podmiot, który ją kocha, jeśli zatem nie ma kochającego podmiotu, nie może też być kochanej rzeczy. Z tego, że święty jest kochany przez wszystkich bogów wynika tylko, iż jest on przedmiotem miłości; nie wynika natomiast – że z e w n ę t r z n y akt kochania przez bogów czyni go w e w n ę t r z n i e świętym.

Nasuwa się więc następujący wniosek: człowiek nie jest świętym dlatego, że kochają go wszyscy bogowie, lecz przeciwnie – bogowie kochają go dlatego, że jest wewnętrznie święty. Bycie kochanym przez bogów nie jest zatem wyrazem istoty świętego, lecz właśnie w tej istocie ma swoje źródło.

ŚWIĘTOŚĆ A KONCEPCJA BOGA

Świętość zakłada istnienie relacji między człowiekiem a Bogiem. Do zrozumienia świętości potrzeba zatem jasnych pojęć natury człowieka i natury Boga.

Już presokratejski filozof Ksenofanes z Kolofonu wykazał absurdalność tradycyjnych greckich poglądów dotyczących bogów. Pisał on między innymi: „Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co u ludzi uważane jest za najbardziej nikczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa”⁴.

Koncepcja bóstwa, według której bogowie popełniają zło, walczą między sobą, cudzołożą, dopuszczają się krzywoprzysięstwa, kradną, słowem: postępują jak ludzie, lecz ich czyny są „większe”, a przez to gorsze, nie jest możliwa do utrzymania. Koncepcja taka, poza tym, że zawiera poważne błędy teologiczne, ma również poważne konsekwencje moralne. Platon – wraz z Sokratesem – pokazuje, że tak rozumianym bogom można przypisać wszystkie bez wyjątku ludzkie winy, a także usprawiedliwić je. Przeczytajmy fragment *Państwa*, gdzie Platon wyprowadził ostateczne wnioski z poglądów wyrażonych wcześniej w dialogu *Eutyfron*:

„Przede wszystkim największa nieprawda i dotycząca istot największych. Nieładnie nakłamał ten, co ją opowiedział – jak to sobie Uranos poczynął, jak o nim powiada Hezjod, i jak się znowu Kronos na nim pomścił. A znowu czyny Kronosa i to, co mu syn zrobił – nawet gdyby to była prawda, to nie uważałbym, żeby to należało tak sobie opowiadać ludziom głupim i młodym, tylko najlepiej to przemilczeć, a gdyby już jakoś trzeba było o tym mówić, to tylko pod osłoną jak największej tajemnicy i niechby tego słuchało jak najmniej

⁴ Cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. I. Zieliński OFMConv, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 132 (tłum. fragm. – B. Kupis).

osób, po złożeniu ofiary nie z wieprza, ale z czegoś wielkiego i co trudno było dostać, aby liczba słuchających była jak najmniejsza. [...]

– I nie trzeba ich powtarzać, Adejmancie – powiedziałem – w naszym mieście. I nie trzeba mówić, kiedy młody słucha, że dopuszczając się niesprawiedliwości największej, nie robiłby nic nieprawdopodobnego, ani też mszcząc się na swoim ojcu za jego zbrodnie w sposób niewybredny – tylko by postępował tak jak pierwsi i najwięksi spośród bogów. [...]

– Ani w ogóle to – dodałem – że bogowie z bogami wojny toczą i nastaje jeden na drugiego, i walczą – bo to nawet nieprawda – tego też nie opowiadać, jeżeli ci, co mają straż pełnić około miasta, mają uważać za największą hańbę rozpalanie się nienawiści wzajemnych o byle co⁵.

A oto fundamentalny tekst, w którym czytamy, że Bóg jest z natury dobry, jest Dobrem samym, i nic, co nie byłoby dobre, nie może od Niego pochodzić, a wszystko, co nie jest dobre, ma inne przyczyny niż Bóg:

– A prawda, że bóg jest dobry i tak też trzeba mówić?

– No pewnie.

– Nigdy to, co dobre, nie jest szkodliwe. Czy nie?

– Myślę, że nie.

– A czy to, co nieszkodliwe – szkodzi?

– Nigdy.

– A to, co nie szkodzi, to robi coś złego?

– I to nie.

– A co nic złego nie robi, to też nie może być żadnego zła przyczyną?

– No jakże?

– Więc cóż? Pożyteczne jest to, co dobre?

– Tak.

– Więc jest przyczyną szczęścia i powodzenia?

– Tak.

– Zatem dobro nie jest przyczyną wszystkiego, tylko jest przyczyną stanów dobrych, a złych stanów rzeczy ono przyczyną nie jest.

– Ze wszech miar – powiada.

– Zatem i bóg, skoro jest dobry, nie może być przyczyną wszystkiego, jak mówią szerokie koła, tylko niewielu rzeczy ludziom jest przyczyną, a wielu rzeczom nie jest winien. Bo mamy znacznie mniej rzeczy dobrych niż złych. I dobrych rzeczy nikomu innemu nie zawdzięczamy, a dla złych trzeba szukać jakichś innych przyczyn – tylko nie: boga⁶.

Święte zatem mogą być wyłącznie te czyny człowieka, poprzez które współpracuje on z Bogiem w realizacji dobra.

⁵ *Platona Państwo*, 377 E-378 C, t. 1, s. 111-113.

⁶ Tamże, 379 A-C, ks. 2, rozdz. 17, s. 113n.

ŚWIĘTOŚĆ JAKO NAŚLADOWANIE BOGA

Platon poszedł jednak jeszcze dalej, wprowadzając pojęcie świętości jako naśladowania Boga. W znanym fragmencie dialogu *Teajtet* czytamy: „Ale zginąć zło nie może, musi zawsze istnieć jakieś przeciwieństwo dobra. U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej plątać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku”⁷.

Cytowany fragment nie wyjaśnia jednak dokładnie, na czym polega „upodobnienie się do boga”, czyli stanie się świętym. Platon tłumaczył to nie wprost w wielu swoich pismach, jednak wyraźnie i jasno – i w sposób wzorcowy – wypowiedział to dopiero w ostatnim dziele, w *Prawach*. We fragmencie, który przeczytamy, określił on naturę Boga oraz sprecyzował, na czym polega naśladowanie Go – czyli zadanie, jakie ma do wykonania człowiek, który pragnie być święty: „A jakie postępowanie miłe jest bogu i podąża za nim? Jedno jedyne i dające się określić przez to jedno tylko stare powiedzenie, że «podobne miłe jest podobnemu», jeżeli trzyma się właściwej miary, bo rzeczy, które wykraczają poza nią, ani sobie wzajemnie nie są miłe, ani tym, które się jej trzymają. Otóż bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek. Kto więc takiej istocie, jak bóg chce się stać miły, takim, jak on, stać się musi możliwie najbardziej. Zgodnie z tym, ten z nas, kto ma zdrowe poczucie umiaru, miły jest bogu, bo do niego podobny, a ten, kto go nie ma, niepodobny jest do niego i z nim poróżniony i tak samo niesprawiedliwy, i w innych rzeczach według tej samej zasady”⁸.

PIERWSZE SFORMUŁOWANIE POJĘCIA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Nie jest to jednak wszystko, co Platon powiedział o świętości. W krótkim fragmencie *Uczty* filozof wskazuje, posługując się postacią Diotymy, na istotę doświadczenia mistycznego. Kończąc opis „stopni Erosa”, Platon każe powiedzieć kapłance: „Bo tylko tam, drogi Sokratesie – rzekła cudzoziemka z Mantynei – jeśli w ogóle gdziekolwiek, życie człowieka warte jest życia: w kontemplacji samego piękna. Gdybyś je kiedyś ujrzał, wydawałoby ci się nieporównywalne ze złotem, szatami czy pięknymi chłopcami i młodzieńcami,

⁷ Platona *Teajtet*, 176 A-B, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 80.

⁸ T e n z e, *Prawa*, 716 C-D, ks. IV, tłum. M. Maykowska, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1997, s. 148.

przy których teraz dech ci zapiera. Ty, podobnie jak wielu innych, bylibyście gotowi nieustannie oglądać ukochanych oraz być z nimi, gdyby dało się nie jeść i nie pić, lecz tylko patrzeć na nich i im towarzyszyć. Jak sądzisz – spytała – co by to było, gdyby komuś udało się zobaczyć samo piękno, czyste, klarowne, niezmacone i nieskażone ludzkim ciałem, skórą i wszelkim absurdem śmiertelności; gdyby ktoś mógł oglądać samo boskie, jednoforemne piękno? Czy sądzisz – dodała – że człowiek ten wiódłby nędzne życie, patrząc na piękno, kontemplując je za pomocą tego, co na to pozwala, i będąc z nim w kontakcie? Czy nie uważasz – rzekła – że wyłącznie w ten sposób, patrząc tym, co to piękno widzi, będzie on mógł począć nie iluzję cnoty, ponieważ nie będzie w kontakcie z iluzją, lecz cnotę prawdziwą, ponieważ będzie w kontakcie z prawdą? Zaś rodząc prawdziwą cnotę i ją pielęgnując, stanie się drogi bogom. Jeśli więc komukolwiek spośród ludzi dana jest nieśmiertelność, to właśnie jemu”⁹.

Piękno jest odsłaniającym się Dobrem. Wstępowanie po „stopniach Erosa” ku absolutnemu pięknu odpowiada drodze, którą pokonuje dialektyka wychodząca od rzeczy zmysłowych i zmiierzająca do Form i Idei: droga ta prowadzi przez nauki matematyczne do wizji absolutnego Dobra, Jednego, które jest miarą wszystkich rzeczy. Owo Jedno i Miara objawiają się i stają widzialne właśnie poprzez Piękno. Eros zaś, osiągając swój najwyższy poziom, dociera do Piękna i jednoczy się z nim.

Bardzo trudno wspiąć się po „stopniach Erosa” do samego końca i dlatego – Platon prowokacyjnie zwraca się do czytelników swoich dzieł – trzeba oddać się temu bez reszty, o ile jest się do tego w ogóle zdolnym. Wspinaczka ta bowiem wymaga znacznego wysiłku: ”Być może i ty, Sokratesie, możesz być inicjowany w misteria Erosa. Nie wiem jednak, czy będziesz w stanie dostąpić spełnienia i objawienia, do których one wiodą, gdy jest się właściwie przez nie przeprowadzonym. Opowiem ci o nich, nie szczędząc wysiłków – rzekła – zaś ty spróbuj nadażyć, jeżeli tylko potrafisz”¹⁰.

Kto jednak zdoła wejść za kapłanką Diotymą z Mantynei po „stopniach Erosa” na sam szczyt? Tylko ten, kto wraz z Platonem podejmie się „drugiego żeglowania”, kto zrozumie, że ponad światem zmysłowym istnieje byt dostępny poznaniu rozumowemu, i wyciągnie wnioski z tego odkrycia. Kto jednak nie potrafi tego dokonać, nie będzie w stanie podążyć za kapłanką z Mantynei, a w konsekwencji nie będzie mógł dostąpić inicjacji w „wielkie misteria”, nie zobaczy Dobra i nie zjednoczy się z nim.

Wspaniałe słowa wypowiedziane ustami Diotymy we wzorcowy sposób zapowiadają to, co zostanie później nazwane doświadczeniem mistycznym.

⁹ T e n ż e, *Uczta*, 211 D-212 A, tłum. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012, s. 62n.

¹⁰ Tamże, 210 A, s. 61.

Tylko niewielu badaczy zrozumiało, że ten fragment *Uczty* zawiera pierwsze w kulturze zachodniej sformułowanie pojęcia mistycyzmu. Alfred E. Taylor w swojej słynnej i wielokrotnie wznawianej książce *Plato. The Man and His Work* [„Platon. Człowiek i dzieło”] pisał: „Pomimo całej odmienności punktu widzenia najlepszemu komentarzowi do tej narracji dostarczyli wielcy pisarze, którzy wierszem lub prozą opisali etapy «mistycznej drogi», na której dusza «wychodzi poza siebie», aby odnaleźć siebie, odnajdując Boga. Tym, co opisuje Sokrates, jest ta sama wędrówka duchowa, którą przedstawia na przykład św. Jan od Krzyża w znanej pieśni otwierającej jego traktat *Noc ciemna*, bądź ta, do której czyni bardziej niejasne aluzje Crashaw w każdym niemal wersie poematu *The Flaming Heart* [„Płonące serce”], czy też to, które szczegółowo przedstawia nam św. Bonawentura w traktacie *Droga duszy do Boga*. [...] W literaturze greckiej, moim zdaniem, mowa ta nie ma odpowiedników aż do Plotyna, który czyni zasadniczym tematem *Ennead* tę samą przygodę duchową. Jeśli nie mamy w sobie wystarczającej dozy mistycyzmu, by zrozumieć, że unicestwienie i odrodzenie duszy jest wielką życiową sprawą, mowa ta nie będzie miała dla nas rzeczywistego znaczenia: uznamy ją za piękny mitologiczny sen”¹¹.

MYŚL CHRZEŚCIJAŃSKA I POJĘCIE AGAPE

Tę niezwykłą myśl, wypracowaną przez Platona na płaszczyźnie czystego rozumu, zrewolucjonizowało przesłanie chrześcijaństwa. Eros Platoński jest pragnieniem posiadania piękna-dobra, którego człowiekowi brakuje, i jednocześnie siłą pozwalającą sięgać po nie coraz wyżej i je zdobywać. Ponadto według greckiego ujęcia erosa miłość jest tym większa, im większy jest jej przedmiot oraz pragnienie jego posiadania. Stanowi ono siłę, która nigdy w człowieku nie zanika, lecz nieustannie wzrasta, pociągając go ku temu, czego nie posiada, a czego bezwzględnie potrzebuje. Dlatego właśnie Bóg, według ujęć Platona i innych filozofów greckich, nie może kochać w takim znaczeniu, w jakim miłością jest eros, gdyż nie brakuje Mu piękna-dobra, nie potrzebuje go szukać ani zdobywać, nie pragnie też posiadać go coraz więcej – posiada je bowiem odwiecznie, gdyż stanowi ono samą Jego istotę. Miłość chrześcijańska jest w pewnym sensie przeciwieństwem tak rozumianego erosa: nie jest miłością zagarniającą, lecz obdarowującą, nie jest siłą, która popycha ku temu, by mieć, lecz by dawać.

¹¹ A.E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, Methuen & Co. Ltd., London 1926, s. 225 (tłum. fragm. – P.M.).

Bóg wyraził swą miłość do ludzi została nie tylko poprzez stworzenie, lecz także, w szczególny sposób, poprzez oddanie im siebie poprzez Syna, Słowo, które stało się człowiekiem. Możemy powiedzieć, że paradygmaticzny punkt szczytowy przesłania chrześcijaństwa stanowi miłość pojmowana jako absolutny dar Absolutu, dar złożony w wymiarze absolutnej bezinteresowności.

Jak wspomniano, Platonowi i innym Grekom miłość wydawała się tym większa, im większy był przedmiot miłości. Chrześcijanie głoszą pogląd przeciwny: Bóg, który się wciela dla zbawienia człowieka jest bytem największym, składającym dar z samego siebie, by ocalić swoje stworzenie, które przez grzech stało się niejako bytem najmniejszym. Przesłanie Chrystusa ukazuje zatem miłość, która pozostaje w odwrotnej proporcji do wielkości jej adresata: im mniejsza istota kochana, tym większa miłość obdarowująca.

CZŁOWIEK OBRAZ I PODOBIENSTWO BOGA

Święty Augustyn bardzo często odwołuje się do słów Biblii stwierdzających, że człowiek został stworzony na o b r a z i p o d o b i e ń s t w o Boga. Najczęściej wyjaśnia ten fakt przez wskazanie na rozum, który radykalnie odróżnia człowieka od wszystkich istot żywych na ziemi i łączy go z Bogiem. Niejednokrotnie jednak analizuje tę kwestię o wiele głębiej i wyjaśnia wielkość człowieka, czyli jego p o d o b i e ń s t w o d o B o g a, poprzez ścisły związek człowieka z Chrystusem, jak na przykład w następującym fragmencie: „Staliśmy się Chrystusem! Skoro bowiem On jest głową, my jesteśmy członkami, wówczas jest cały człowiek, On i my”¹². Ponadto, ponieważ z Chrystusem nierozzerwalnie związane są pozostałe osoby Trójcy Świętej: Bóg Ojciec i Duch Święty, c z ł o w i e k, j a k o o b r a z B o g a, s t a j e s i ę o b r a z e m T r ó j c y.

W *Wyznaniach* Augustyn wyraża tę myśl w dwóch miejscach księgi trzynastej. Najpierw wyjaśnia, że człowiek jest obrazem Trójcy poprzez trzy istotowe składniki swojej natury, czyli przez swoje istnienie, poznanie i wolę. Natychmiast jednak dodaje, że kwestia ta jest niezwykle głęboka i dlatego niełatwa do wytłumaczenia: „Czy i tam są trzy stany i dlatego Bóg jest Trójcą? Czy raczej wszystkie one są w każdej z trzech Osób, tak że każda jest troista? A może obie teorie są prawdziwe i w jakiś niepojęty sposób byt Boga jest pojedynczością i mnogością zarazem? Bóg, będąc nieskończony, jest zarazem celem dla

¹² Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 21, 8, tłum. W. Szoldrski CSsR, w: tenże, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szoldrski CSsR, ks. W. Kania, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, cz. 1, s. 310.

samego siebie, w samym sobie istniejąc, poznając siebie i sobie wystarczając, dzięki wielkiemu bogactwu swej jedności, w której zawsze pozostaje tym samym”¹³.

Faktycznie Augustyn rozważał już rozwiązanie tej trudnej kwestii, odwołując się do dynamicznego, relacyjnego związku między Jednym a Wielością, w świetle którego Bóg jawi się jako „Jedyny w Trójcy i Troisty w Jedności”¹⁴. Dalej w Księdze trzynastej, w słowach o niezwykłej głębi (jest to jeden z fragmentów, które można właściwie zrozumieć jedynie z punktu widzenia henologii), Święty pisze: „I dlatego też nie mówisz «Niech się stanie człowiek», ale: «Uczyńmy człowieka». Nie mówisz: «według rodzaju swego», ale «na obraz i podobieństwo nasze». Chodzi tu o to, że kiedy człowiek przemienił się przez odnowę umysłu, dzięki czemu ogląda i pojmuje Twoją prawdę, nie potrzebuje wskazówek innego człowieka, który by go skłaniał do naśladowania jego rodzaju. Dzięki Twoim wskazówkom już sam bada, jaka jest Twoja wola: «co jest dobre, co miłe, co doskonałe». Teraz, gdy jest już do tego przygotowany, uczysz go, czym jest Troistość Jedności i Jedność Troistości, aby sam to widział i rozumiał, dlaczego po liczbie mnogiej «uczynmy człowieka» – następuje liczba pojedyncza «uczynił Bóg człowieka», jak też po liczbie mnogiej «na obraz nasz» – następuje liczba pojedyncza «na obraz Boga»”¹⁵. Innymi słowy, Bóg mówi w liczbie pojedynczej jako Jedność Troistości, w liczbie mnogiej zaś jako Troistość Jedności, czyli zgodnie z dynamiczną relacją Jedności i Wielości, o której wspominaliśmy.

Omawiane pojęcia metafizyczne stają się jaśniejsze, gdy ujmujemy je w perspektywie miłości. Augustyn czyni to w zdumiewający sposób w traktacie *O Trójcy Świętej*, gdzie stwierdza otwarcie: „Widzisz Trójcę, widząc miłość”¹⁶. Przeczytajmy ten piękny tekst: „Niech nikt nie mówi: Nie wiem, kogo miłować. Niech kocha brata swego, a pokocha sama Miłość. Lepiej bowiem zna miłość, przez którą kocha, niż brata, którego kocha. Oto dlaczego dusza może znać Boga bardziej niż brata. Rzeczywiście bardziej Go może znać, bo jest jej bliższy i bardziej obecny; bardziej Go może znać, bo wewnątrz niej jest obecny. Bardziej Go może znać, bo jest pewniejszy. Obejmij Boga, który jest miłością, a miłością obejmiesz Go. To jest ta sama Miłość, która wszystkich dobrych aniołów i wszystkich sług Bożych społecznie łączy węzłem świętości. I nas także i ich łączy z sobą wzajemnie, i samej sobie poddaje. Im bardziej więc jesteśmy wolni od nadętości pychy, tym bardziej jesteśmy

¹³ T e n z e, *Wyznania*, ks. XIII, rozdz. 11, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 340.

¹⁴ Tamże, ks. VII, rozdz. 7, s. 304.

¹⁵ Tamże, ks. XIII, rozdz. 22, s. 354.

¹⁶ T e n z e, *O Trójcy Świętej*, ks. VIII, 8, 12, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 281.

napełnieni miłością. A czym – jeśli nie Bogiem – przepełniony jest ten, kto jest pełen miłości? – Można by jednak powiedzieć: Widzę miłość. Wpatruję się w nią wzorkiem duszy, na ile mnie stać. Wierzę słowom Pisma, że «Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa» (1 J 4, 16). A jednak – widząc miłość – nie dostrzegam w niej Trójcy Świętej. – Owszem, widzisz Trójcę, widząc miłość¹⁷.

ŚWIĘTOŚĆ CZYLI MIŁOŚĆ JAKO AGAPE

Gdybyśmy chcieli odnaleźć Karola Wojtyły pojęcie świętości w jego myśli i w jego życiu, a więc do końca zrozumieć znaczenie ogłoszenia go świętym, to powinniśmy wskazać właśnie na miłość. W bardzo dobitnym, syntetycznym tekście Wojtyła doskonale wyraził tę właśnie ideę – należy ją poważnie przemyśleć i przyswoić, gdyż według communis opinio podobieństwo człowieka do Boga wyraża się przede wszystkim według jego rozumności, a nie w trynitarniej dynamice miłości. Oto fragment zaczerpnięty z artykułu *Rodzina jako „communio personarum”*: „Podobieństwo do Boga nie znajduje jednak pokrycia w samej tylko rozumnej i wolnej – czyli duchowej – naturze człowieka-osoby. Przytoczony tekst KDK, n. 24, [...] zawiera poniekąd zwięzłą syntezę myślenia o człowieku w świetle Objawienia i Ewangelii, równocześnie uwydatnia, że owo podobieństwo człowieka do Boga zachodzi z racji odniesienia, czyli relacji, która jednoczy osoby. Tekst mówi «o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości». Chodzi więc o wymiar trynitarny tej podstawowej prawdy o człowieku, jaką odczytujemy u samego początku Pisma Świętego, i jaka wyznacza teologiczną płaszczyznę chrześcijańskiej antropologii. Soborowy tekst bardzo wyraźnie podkreśla odległość analogii, jaka tutaj zachodzi, mówi więc o «pewnym» podobieństwie i zaraz na wstępie zaznacza, że słowa Chrystusa Pana, «aby byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy» otwierają przed rozumem ludzkim «niedostępne perspektywy», czyli że dotyczą one tajemnicy w najściślejszym tego słowa znaczeniu, taka bowiem jest jedność Trzech Osób w jednym Bóstwie. Niemniej to podobieństwo człowieka do Boga w wymiarze trynitarnym zostało w Ewangelii naprowadzone i cała tradycja teologiczna za nim idzie. Człowiek jest podobny do Boga nie tylko z racji swej duchowej natury, bytując jako osoba, ale także z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami¹⁸.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Kard. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974) z. 3, s. 350.

Już w młodzieńczych utworach poetyckich Wojtyły przeczytać można wersy z niezwykle mocą odsłaniające centralne miejsce miłości w jego myśli; przytoczmy fragment utworu *Jeremiasz*:

A u stóp Prawdy trza Miłość założyć,
u węglów trzeba, przy ziemi, przy ziemi –
przyjmuje się ona, choćby wśród bezdroży,
i pobuduje, podniesie, odmieni. –
– We waszych mowach o Prawdę wołacie¹⁹.

W *Pieśni o Bogu ukrytym* czytamy zaś:

Miłość mi wszystko wyjaśniła,
miłość wszystko rozwiązała –
dlatego uwielbiam tę Miłość,
gdziekolwiek by przebywała²⁰.

Karol Wojtyła przeczytawszy moje omówienie wszystkich jego dzieł poetyckich, w którym ukazywałem właśnie centralne miejsce, jakie zajmuje w nich miłość, potwierdził w prywatnym liście trafność mojej interpretacji, pisząc między innymi: „Czcigodny Profesorze, jestem Panu wdzięczny za to, że podkreślił Pan fakt, iż właśnie miłość – zarówno w sposobie bycia, jak i wyrażania się – jest tym, czego człowiek poszukuje na drogach twórczości artystycznej i racjonalnej refleksji. Zresztą «Bóg jest miłością» (1 J 4, 8.16) – jak zauważa Jan Apostoł – a osoba ludzka, stworzona na Jego obraz, jest powołana do wzrastania i spełniania się w miłości”.

Według tej interpretacji świętość wyraża się w miłości jako *w z a j e m n y m d a w a n i u s i e b i e*, czego modelem jest relacja między Osobami Trójcy Świętej – syntetyczne potwierdzenie takiego ujęcia przynoszą medytacje nad Księgą Rodzaju zawarte w *Tryptyku rzymskim*:

Kimże jest On? Niewypowiedziany. Samoistne Istnienie. Jedyny. Stwórca wszystkiego.
Zarazem Komunia Osób.

W tej Komunii wzajemne obdarowywanie pełnią prawdy, dobra i piękna²¹.

W innych pracach miałem już okazję unaoczniać fakt, że dramat *Brat naszego Boga* pozwala dostrzec liczne podobieństwa między życiem Adama Chmielowskiego, Brata Alberta (beatyfikowanego w roku 1983 i kanonizo-

¹⁹ T e n ż e, *Jeremiasz. Drama narodowe we trzech działach*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 399.

²⁰ T e n ż e, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 19.

²¹ T e n ż e, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 21.

wanego w 1989), a życiem Karola Wojtyły. Podobnie jak Brat Albert porzucił on życie artysty, aby poświęcić się Bogu. Brat Albert, walcząc przeciwko Imperium Rosyjskiemu, został ranny, wskutek czego utracił nogę – i przez całe życie dźwigał ten krzyż. Wojtyła zaś został zraniony przez zamachowca, czego dobrze znane konsekwencje ponosił również do końca swojego życia. Brat Albert namalował obraz zatytułowany *Ecce homo*, do którego zawsze żywił przywiązanie, przedstawiał on bowiem Chrystusa jako wzór do naśladowania. Tego właśnie Chrystusa z *Ecce homo* naśladował również Wojtyła na swojej drodze do świętości. We wspomnianym dramacie napisał o Nim takie zdumiewające słowa:

– Jesteś jednakże straszliwie niepodobny do Tego, którym jesteś –
Natrudziłeś się w każdym z nich.
Zmęczyłeś się śmiertelnie.
Wyniszczyli Cię –
To się nazywa Miłosierdzie.

Przy tym pozostałeś piękny.
Najpiękniejszy z synów ludzkich.
Takie piękno nie powtórzyło się już nigdy później –
O, jakieś trudne piękno, jak trudne.
Takie piękno nazywa się Miłosierdzie²².

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

²² T e n ż e, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 174.