

Giovanni SALMERI

## CO FILOZOFIA WIE O ŚWIĘTOŚCI?

*Uznanie Boga za „całkowicie Innego” okazuje się tylko pewną interpretacją filozoficzno-religijną, której zresztą filologia biblijna nie jest w stanie utrzymać. Teologia scholastyczna zaś wydaje się w tej sprawie niezdecydowana. By przytoczyć tylko jeden przykład: chociaż Tomasz z Akwinu zaakceptował tę interpretację i włączył ją w swój arystotelesowski horyzont, Jan Duns Szkot odrzucił ją na gruncie rozważań specyficznie chrześcijańskich („negationes non amamus”, nie sposób kochać Boga, o którym możemy wypowiadać tylko zaprzeczenia).*

### ŚWIĘTOŚĆ NIEMOŻLIWA

Filozofia Immanuela Kanta stanowi jedną z najbardziej spójnych i interesujących prób czysto racjonalnej interpretacji idei, która wydaje się zrazu całkowicie religijna – idei świętości. Interpretacja ta jest tym ciekawsza, że ważną rolę odgrywa w niej jeden z kluczowych punktów drugiej *Krytyki*...<sup>1</sup>, a mianowicie postulaty czystego rozumu praktycznego. Dopiero ich wprowadzenie dopełniło Kantowski projekt teorii moralności, w ramach którego etyka autonomiczna ufundowana jest na racjonalnej strukturze bytu ludzkiego. Dyskusja nad postulatami natomiast pozwoliła Kantowi wykazać, że warunki natury metafizyczno-religijnej, w powszechnej świadomości powiązane z wymogami moralności, są wprawdzie uzasadnione, lecz nie jako zasady bytu, ale jako warunki możliwości uznania sensowności i ważności tych zasad.

W tym kontekście posługiwanie się terminem „postulat” może być mylące: Termin ten został wybrany ze względu na swoje odniesienia matematyczne, nie dlatego jednak, że z owych postulatów należy bądź można coś wydedukować, lecz dlatego, że zawierają one element bezpośredniej pewności. Co zatem głosi postulat, w który uwikłana jest idea świętości? Rozumowanie Kanta wydaje się jasne: Cel moralności stanowi najwyższe dobro, którego osiągnięcie wymaga doskonałej zgodności woli z prawem moralnym. Właśnie owa doskonałość jest „świętością”, do której można się wprawdzie zbliżyć, lecz nigdy nie pozwala się ona empirycznie osiągnąć w granicach naszego życia. Należy więc założyć, że dusza będzie w stanie ku niej nieskończenie podążać. Mówiąc słowami

<sup>1</sup> Zob. I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Galecki, PWN, Warszawa 1984.

Kanta: „Urzeczywistnienie najwyższego dobra w świecie jest koniecznym przedmiotem woli dającej się determinować przez prawo moralne. W niej zaś jest całkowita zgodność intencji z prawem moralnym naczelnym warunkiem najwyższego dobra. Ta zgodność musi przeto być tak samo możliwa, jak jej przedmiot, ponieważ zawarta jest w tym samym nakazie przyczyniania się do najwyższego dobra. Całkowita zaś zgodność z prawem moralnym jest świętością, doskonałością, do której nie jest zdolna żadna rozumna istota [należąca do] świata zmysłów w żadnej chwili swego istnienia. Ponieważ jednak mimo to wymaga się jej jako praktycznie koniecznej, przeto można ją napotkać tylko w idącym w nieskończoność postępie ku owej całkowitej zgodności, i według pryncypiów czystego rozumu praktycznego konieczną jest rzeczą przyjąć takie praktyczne posuwanie się naprzód jako realny przedmiot naszej woli”<sup>2</sup>.

Nieskończone posuwanie się naprzód możliwe jest wyłącznie przy założeniu nieskończonego istnienia rozumnego bytu osobowego – w ten właśnie sposób nieśmiertelność duszy została wprowadzona jako pierwszy postulat czystego rozumu praktycznego<sup>3</sup>. Kant podkreśla, że postulat ten ma znaczenie nie tylko spekulatywne, lecz także religijne. Jeśli nie założymy takiego nieskończonego posuwania się naprzód, albo dostosujemy prawo moralne do własnych sił i pozbawimy je doskonałości, to albo powrócimy do nieosiągalnych ideałów moralnych, uciekając się do fantazji „teozoficznych” (co dla Kanta oznaczało myślenie teologiczno-dogmatyczne) – w obydwu przypadkach motywy podejmowania wysiłku moralnego przestałyby istnieć.

Można zapytać, w jakim sensie argumentacja ta ma znaczenie religijne. Z pewnością nie w sensie zbieżności z klasyczną doktryną religii chrześcijańskiej (ani w wersji luterańskiej, ani katolickiej). W niej bowiem nie rozumie się nieśmiertelności duszy jako warunku nieskończonego doskonalenia się (katolickie nauczanie o Czystcu ma inne znaczenie). Paradoksalnie, rozum sięga myślą dalej niż pozwala religia objawiona, funkcją postulatu zaś okazuje się podwójne zastępowanie: Uzupełnia on braki zarówno rozumu spekulatywnego, jak i uczucia religijnego. Rozum zmuszony jest do pójścia dalej niż religia objawiona właśnie dlatego, że „religia w obrębie samego rozumu”<sup>4</sup> ma charakter wyłącznie moralny. Moralność ta byłaby zbyt krucha i niepewna, gdyby nie dopuszczała realnej możliwości osiągnięcia doskonałości, która jawi się w jej ramach jako konieczna. Z Kantowskiego punktu widzenia religia nie

<sup>2</sup> Tamże, cz. 1, ks. II, rozdz. 2, IV, s. 197.

<sup>3</sup> Należy zauważyć, że Kant wyróżnia najpierw dwa postulaty czystego rozumu praktycznego: nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga. Dopiero później umieszcza wśród nich postulat wolności, który odgrywa inną rolę niż poprzednie, chociaż łączy go z nimi niemożliwość teoretycznego udowodnienia.

<sup>4</sup> Zob. I. K a n t, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.

wymaga tej idei doskonałości. Wraz z myślą Kanta pojęcie świętości nie tylko wkracza na pełnych prawach do dyskusji filozoficznej, lecz także okazuje się pojęciem bardziej filozoficznym niż religijnym.

Należy również zauważyć, że w *Krytyce rozumu praktycznego* pojęcie świętości pojawia się przed omówieniem postulatów. Po raz pierwszy występuje ono w „Uwadze” do paragrafu siódmego (w rozdziale pierwszym „O zasadach czystego rozumu praktycznego”), w którym zostaje ogłoszone fundamentalne prawo rozumu praktycznego („Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”<sup>5</sup>) oraz konkluzja, zgodnie z którą „czysty rozum jest sam przez się praktyczny i dyktuje (człowiekowi) prawo powszechne, które nazywamy prawem moralnym”<sup>6</sup>. Według Kanta fakt ten jest bezdyskusyjny, podobnie jak nie podlega dyskusji to, że prawo moralne – przy założeniu, że musi ono obowiązywać byt racjonalny w ogóle – dotyczy także bytu nieskończonego. W tym szczególnym przypadku nie można jednak mówić o imperatywie, gdyż w bycie, którego nie porusza żadna przyczyna zmysłowa, nie może występować jakakolwiek niezgodność między wolą a prawem moralnym. Właśnie ten graniczny przypadek „świętości” – zauważa natychmiast Kant – jest konieczny dla samego prawa moralnego: „We wszechwystarczającej sobie inteligencji słusznie przedstawia się wolę jako niezdolną do żadnej maksymy, która by nie mogła stanowić zarazem obiektywnego prawa, a pojęcie świętości, które jej przysługuje, stawia ją wprawdzie nie ponad wszystkie prawa praktyczne, ale przecież ponad wszystkie praktycznie ograniczające prawa, a tym samym ponad zobowiązanie i obowiązek. Ta świętość woli jest wszelako ideą praktyczną, która koniecznie musi służyć za prawzór, a zbliżanie się do niego w nieskończoność jest jedyną [rzeczą], jaka przystoi wszystkim istotom rozumnym”<sup>7</sup>.

Właśnie fakt, że „świętość” dotyczy tylko bytu nieskończonego, zmusza Kanta do odmówienia wartości moralnej czynom dokonywanym dla przyjemności bądź pod wpływem skłonności. Zakładałoby to bowiem, że prawo moralne stanie się dla człowieka niejako drugą naturą, a wtedy nie doświadczałby go on jako nakazu. To jednak jest dla stworzenia zmysłowego niemożliwe. Uznać działanie na podstawie skłonności za moralne (innymi słowy: uznać, że jest się świętym) to żywić aroganckie przekonanie, że osiągnęło się stan przewyższający ludzką kondycję. Świętość w sensie ścisłym jest dla człowieka absolutnie niemożliwa. Również ewangeliczne przykazanie miłowania Boga i bliźniego potwierdza, zdaniem Kanta, tę interpretację: Nie zawiera ono nakazu, który może być realnie spełniony (co miałyby oznaczać kochanie na rozkaz?), lecz

<sup>5</sup> T e n Ź e, *Krytyka praktycznego rozumu*, cz. 1, ks. I, rozdz. 1, par. 7, s. 53.

<sup>6</sup> Tamże, s. 55.

<sup>7</sup> Tamże, s. 57.

raczej ideał, w którym prawo moralne zostaje przedstawione w całej swej doskonałości, do której istota ludzka powinna dążyć<sup>8</sup>.

Dwie ostatnie uwagi powinny dopełnić obraz, który naszkicowaliśmy. Przede wszystkim, wbrew temu, co może się zrazu wydawać, już pierwszy postulat rozumu praktycznego zakłada istnienie Boga. Na dalszych stronicach *Krytyki praktycznego rozumu* Kant przedstawia Boga jako przyczynę najwyższego dobra w tym sensie, że jest On gwarantem szczęścia – co jednak nie ma żadnego empirycznego związku z moralnością. Już postulat nieśmiertelności duszy ma sens tylko wtedy, gdy założy się istnienie świętości możliwej do przypisania wyłącznie Bogu. Ostatecznie tylko dlatego, że z konieczności przedstawiamy sobie byt nieskończony, ma również sens ów ciągły wysiłek zbliżania się do świętości, który Kant uważa za niezbędny dla egzystencji moralnej. Dlatego też przykazanie miłowania Boga ponad wszystko jest w pełni racjonalne. Można by również utrzymywać, że pierwszy postulat mówi o Bogu jeszcze więcej, ponieważ jest On w nim przedstawiany w e w n ą t r z moralnego doświadczenia człowieka. Po drugie, czysto racjonalny charakter moralności, ponownie unaoczniany w pojęciu świętości, może mieć różne odcienie. To prawda, że świętość w Kantowskim sensie można rozumieć jako czyste przyłgnięcie do prawa moralnego, a więc jako nieuleganie jakimkolwiek pobudkom zmysłowym. Również w *Krytyce praktycznego rozumu* jako jedyną możliwą pobudkę moralną Kant przedstawia szacunek dla prawa, w *Metafizyce moralności* jednak filozof zmienia punkt widzenia i wybiera postawę bardziej elastyczną, uznając, że istnieją subiektywne uwarunkowania o charakterze zmysłowym, które umożliwiają dostrzeżenie obowiązku: „Istnieją pewne właściwości moralne, których posiadania – gdyby ktoś był ich pozbawiony – nie da się nakazać mocą żadnego obowiązku. [...] są to [...] tylko subiektywne warunki uczulające nas na pojęcie obowiązku, nie zaś warunki obiektywne, które tkwiłyby u podstaw moralności jako takiej. Wszystkie one mają podłoże estetyczne i stanowią elementarne, a przy tym całkowicie naturalne predyspozycje (praedispositio), utrzymując nas w gotowości do pobudzenia przez obowiązek. Ich samych nie należy traktować jako obowiązków, wszak ma je każdy człowiek; dzięki nim można go w ogóle do czegoś zobowiązać. – Uświadamiamy sobie ich istnienie bynajmniej nie na drodze empirycznej, lecz wskutek oddziaływania prawa moralnego na nasz umysł”<sup>9</sup>.

Predyspozycje te to w szczególności „uczucie moralne, sumienie, miłość bliźniego oraz poszanowanie (cześć) dla samego siebie”<sup>10</sup>. Właśnie pierwsza

<sup>8</sup> Por. tamże, cz. 1, ks. I, rozdz. 3, s. 137n.

<sup>9</sup> T e n ż e, *Metafizyka moralności*, cz. 2, XII, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 265n.

<sup>10</sup> Tamże.

z nich każe powrócić do kwestii odczucia przyjemności, które w *Krytyce...* zdawało się wykluczone z obszaru moralności, niemożliwe do pogodzenia z nią. Wybór przyjemności został wręcz uznany za akt zuchwalstwa, za arogancję wyrażającą się w przekonaniu, że zamiast moralnego wysiłku można odczuwać zadowolenie z doskonałości świętości. Uczucie moralne zostało zdefiniowane jako „wrażliwość na rozkosz lub przykrość, których doznajemy wówczas, gdy nasze postępowanie zgadza się lub kłóci z zasadą obowiązku”<sup>11</sup>. Kant utrzymuje przy tym, że brak tego swoistego zmysłu przyjemności uniemożliwiłby całkowicie postrzeganie wiążącego charakteru prawa. Krótko mówiąc, między prawem a konkretnym ludzkim czynem znajduje się zawsze obszar uczuciowego życia człowieka. Innymi słowy, oznacza to, że właśnie dlatego, że człowiek nie jest święty, może być ludzki.

### OBALENIE MORALIZMU

Niezależnie od tych dopowiedzeń pozostaje prawdą, że podstawową ideą etyki Kanta jest utożsamienie racjonalności praktycznej z moralnością, a tej ostatniej – w jej najdoskonalszym stadium – ze „świętością” Boga. Staje się ona wręcz jedyną drogą pozwalającą połączyć dążenie człowieka do dobra z doświadczeniem jego egzystencji. Postulat nieśmiertelności duszy oznacza w gruncie rzeczy, że człowiek widzi, iż *p o w i n i e n* być jak Bóg i że wymóg ten w jakiś sposób powinien być możliwy do spełnienia. Jak jednak ocenić z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej to bezpośrednie utożsamienie świętości z doskonałą moralnością? Jedną z najbardziej interesujących odpowiedzi na to pytanie znajdujemy w książce wielkiego historyka chrześcijaństwa Jaroslava Pelikana *Fools for Christ* [„Szaleńcy dla Chrystusa”], młodzieńczej pracy, w której luterański duch pastora zaznacza się szczególnie wyraźnie<sup>12</sup>. Dziełko to nie należy do najlepiej znanych prac tego autora, zaśluje jednak na baczną uwagę, ponieważ udało się w nim – także poprzez

<sup>11</sup> Tamże, s. 266.

<sup>12</sup> Zob. J. P e l i k a n, *Fools for Christ: Essays on the True, the Good, the Beautiful*, Fortress Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1955. Wydanie to zostało przedrukowane w roku 2001 (Wipf & Stock, Eugene, Oregon). Jak się zdaje, książka nie została nawet przełożona na inne języki. We wprowadzeniu Pelikan deklaruje, że „ma coś do powiedzenia współczesnej myśli protestanckiej” (s. viii, o ile nie podano inaczej, tłum. fragm. – P.M.) i z takim zamiarem napisał swoje dziełko. W ostatnich latach życia autor nawrócił się na prawosławie, stwierdzając, że w ten sposób pozwolił tylko ujawnić się duchowi prawosławia, który zawsze mieszkał w głębi jego duszy. Nawrócenie Pelikana zostało dobrze opisane przez Roberta Louisa Wilkena (*Jaroslav Pelikan and the Road to Orthodoxy*, „Concordia Theological Quarterly” 74(2010), s. 93-103). W omówieniu tym uderza fakt, że nawet w ostatnich dniach życia Pelikan czytywał *Zbrodnię i karę* – jak zobaczymy, jedno z najważniejszych dla omawianej książki dzieł.

aporie – wyjątkowo syntetycznie uchwycić problem, niejako określić stawkę, o która toczy się gra. Teza, którą podtrzymuje Pelikan, jest sama w sobie dosyć prosta: Świętości Boga nie można utożsamić ani z prawdą, ani z dobrem, ani z pięknem, lecz to właśnie świętość Boga jest źródłem prawdy, dobra i piękna. Druga część tego stwierdzenia zilustrowana została przez przywołanie postaci św. Pawła, Marcina Lutra i Jana Sebastiana Bacha – rozdziały im poświęcone są bardzo atrakcyjne i kompetentnie napisane, niby niewielkie samodzielne studia na ich temat. Jeszcze bardziej interesujące są jednak rozdziały odnoszące się do pierwszej, negatywnej części tezy, w których przedstawiono sylwetki Sorena Kierkegaarda, Fiodora Dostojewskiego i Friedricha Nietzschego. Oni właśnie zderzyli się w swoich dociekaniach z niemożliwością zredukowania Boga do najwyższych wartości, jakie wyznaje ludzkość. Kierkegaard przeżywał dystans wobec Boga i wiary w Niego stworzony przez „system”, czyli dokonaną w obrębie racjonalizmu (triumfującego w filozofii Hegla) próbę utożsamienia Boga z prawdą, a wiary w Niego z możliwością myślenia Jego myśli. Dostojewski pokazywał w swoich dziełach (zwłaszcza w *Zbrodni i karze*), jak ludzkie losy mogą prowadzić do obiektywnej nieśmiertelności na drodze, która wydaje się jednak swego rodzaju wyrzeczeniem się świętości (Sonia prostytuuje się, aby mogła przeżyć jej rodzina). Nietzsche wreszcie dostrzegł, że doświadczenie Boga – pomimo fascynacji, jaką wywołuje – nie jest doświadczeniem piękna, i wywiódł z tej obserwacji stanowisko tragicznie ateistyczne: Faktycznie odrzucił Boga i było to odrzucenie Boga prawdziwego, dużo głębsze niż przyjęcie fałszywego Boga romantycznego, utożsamianego z dobrymi uczuciami człowieka.

Te trzy tak różne postaci coś jednak łączy: Wszyscy byli z ludzkiego, a także z klinicznego punktu widzenia „szaleńcami”. Poszukiwanie Boga w tym, co najwznioślejsze ze wszystkiego, co człowiek może stworzyć, pojąć czy przeżyć, jest w pełni racjonalne, normalne i naturalne. Potrzeba zatem nieco szaleństwa, by odczuć, że rzeczy mają się inaczej, że „świętość” Boga nie może zostać sprowadzona do niczego, co ludzkie, że (na co w perspektywie historycznej nieco wcześniej zwrócił uwagę Rudolf Otto) okazuje się ona czymś całkowicie odmiennym: „U Dostojewskiego obalenie moralizmu dokonuje się wbrew niektórym z naszych podstawowych predyspozycji i skłonności. Wydaje się nienaturalne, nienormalne, wręcz niemoralne wierzyć, że Bóg nie troszczy się przede wszystkim o to, by uczynić nas dobrymi, lecz że chce uczynić nas świętymi, godnymi wspólnoty z Nim. Narusza to podstawowe przekonania, które mają szacowne podstawy w historii filozofii i teologii. Jest zrozumiałe, że może to odbierać chrześcijanom pragnienie uświęconego życia. Osobom praktycznym zaś może się wydawać czysto teoretyczną propozycją, jaką mógłby wysunąć jedynie szaleniec lub teolog!”<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Pelikan, dz. cyt., s. 83.

Jak w tej perspektywie zakwalifikować przedstawione wcześniej stanowisko Kanta? Pelikan poświęca filozofowi nieco uwagi, ponieważ – przynajmniej z typowego punktu widzenia – stanowi ono rodzaj przejścia między pierwszą a drugą próbą sprowadzenia tego, co boskie do tego, co ludzkie. Zdaniem Pelikana pozycja Kanta jest zdecydowanie antyintelektualistyczna, w jego myśli doprowadzono do końca dowód, że „święty” nie może być interpretowany jako „prawdziwy”. Przekonanie to nie uchroniło jednak Kanta przed popełnieniem podobnego i równie poważnego błędu: błędu moralizmu, gdzie „święty” jest interpretowany jako „dobry” – co zresztą miało odsłaniać ścisły związek myśli Kanta z pietyzmem, w którym filozof został wychowany<sup>14</sup>. Wobec tego uproszczenia wolno nam podnieść następującą trudność: Przede wszystkim stwierdzenie, że Kant odrzucił utożsamienie Boga z prawdą, nie jest dokładne. Można nawet utrzymywać, że funkcja idei Boga jako idei regulatywnej rozumu spekulatywnego (czyli jako hipotetycznego ogółu wszystkich prawd) jest niemal doskonale paralelna do drugiego postulatu rozumu praktycznego (postulatu, który – jak widzieliśmy – jest mocniejszy, chociaż mniej bezpośredni niż postulat pierwszy, dotyczący nieśmiertelności duszy). Czynimy to doprecyzowanie nie tyle po to, by małowrotnie poprawiać krótką rekonstrukcję historyczną, ile by wskazać, że związki między prawdą, dobrem i pięknem są dużo bliższe, niż sądził Pelikan. W każdym razie był on przekonany, że utożsamianie ich ze świętością jest – zarówno co do litery, jak i co do ducha – niechrześcijańskie. W najlepszym razie moralizm można uznać albo za zrozumiałą reakcję skierowaną bądź przeciwko intelektualizmowi, bądź przeciwko upadkowi życia moralnego i zastąpieniu wymogów życia martwą „wiarą” – przeciwko czemu protestował już autor Listu św. Jakuba. Zawsze jednak, gdy nieskończona odmiennosc „świętego” zostaje zredukowana do czegoś innego, zagubieniu ulega sama istota wiary chrześcijańskiej, gdyż identyfikuje się ją z ludzkim zdrowym rozsądkiem. Właśnie przed tym zdrowym rozsądkiem, nawet gdy przyjmuje on pociągający charakter dobra, ratuje nas „szaleństwo”: „Pokazując odmiennosc Świętości jako rzeczywistości daleko przekraczającej Dobro moralne, Dostojewski zdobył się na osąd głęboko chrześcijański. Utożsamienie Świętości i Dobra może być łatwiejsze, praktyczniejsze, a nawet bardziej racjonalne i normalne. Ale wiara chrześcijańska nie udaje ani łatwej, ani racjonalnej, ani normalnej. Uważa się jedynie za opowieść o tym, jak Święty ostatecznie zwrócił się do ludzi w Jezusie Chrystusie. Dostojewski postanowił podążać za tą intuicją, choćby miało go to kosztować zdrowie psychiczne. W półmroku swojego szaleństwa ponownie odkrył niektóre z najgłębszych implikacji chrześcijańskiej Ewangelii”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 58n.

<sup>15</sup> Tamże, s. 83n.

## ŚWIĘTOŚĆ BOGA I SZALEŃSTWO CZŁOWIEKA

Te interesujące stwierdzenia zawierają próbę wskazania wspólnego uzasadnienia dwóch bardzo odmiennych – przynajmniej na pierwszy rzut oka – interpretacji szaleństwa. Można zapytać, czy szaleństwo jest warunkiem, czy skutkiem odkrycia odmienności. Dla Pelikana najwidoczniej i jednym, i drugim, jakby stanowiło pewną nieciągłość egzystencji, która – w sposób nie zawsze możliwy do precyzyjnego określenia – odpowiadała tej największej nieciągłości, jaką jest różnica między Bogiem a wszystkim, co ludzkie i doczesne. Czy jednak obraz ten jest przekonujący? Ostatnie słowa dziełka Pelikana, w których pastor przemawia lirycznie i z pasją, streszczają przesłanie jego książki i podsuwają kolejny element refleksji: „Świętość nie jest przede wszystkim najwyższym Dobrem, wzniosłą Prawdą, ostatecznym Pięknem. Jednak ta Świętość, którą ludzie daremnie starali się uchwycić w swoich systemach filozoficznych, kategoriach etycznych i przedstawieniach piękna, ta Świętość, która wymykała się wszelkim ludzkim próbom schwywania jej i oswojenia, ta Świętość, która nie stanowi rozwiązania wszelkich zagadek, lecz sama jest właśnie tajemnicą obecną w każdej zagadce – ta Świętość stała się ciałem i zamieszkała wśród nas w Jezusie Chrystusie. On jest drogą, prawdą i życiem. [...] Jest piękniejszy od synów ludzkich. Przez Niego Bóg pojednał wszystko ze sobą, także Prawdę, Dobro i Piękno. O ten kamień obrazy i skałę potknięcia rozbiły się wszystkie ludzkie koncepcje prawdy i dobra, i piękna. Ten jednak kamień, który odrzucili budowniczowie ludzkich systemów, stał się kamieniem węgielnym przybytku Najwyższego i Najświętszego, od którego pochodzi wszystko, co prawdziwe i dobre, i piękne. Ci, którzy zwątpili w sens wysiłków udomowienia Świętości, Ci, których doprowadził On do poznania Prawdy i Dobra, i Piękna w sobie – ci właśnie są «szaleńcami dla Chrystusa»”<sup>16</sup>.

Idea Pelikana jest jasna, a jednak niemało pojawia się w związku z nią trudności. Przede wszystkim można by zapytać, czy – paradoksalnie – ostatnie zdania nie wskazują, że autor popadł jednak w pewną formę intelektualizmu: Czy „szaleństwo dla Chrystusa” nie ma ostatecznie polegać na poznaniu prawdy, dobra i piękna w samym Bogu? Czy „szaleństwo” to miałyby być ostatecznie kwestią poglądu? I kim są prawdziwi „szaleńcy dla Chrystusa”? Choć są oni tytułowymi bohaterami książki, to jednak do ostatniego jej wiersza nie potrafimy odpowiedzieć na to pytanie. Trzy postaci, wokół których autor osnuł refleksję negatywną (Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche), łączyła kliniczna postać szaleństwa, lecz z pewnością nie doświadczenie przyłgnięcia do świętości Boga (przynajmniej w trzecim przypadku nie ma co do tego wątpliwości).

<sup>16</sup> Tamże, s. 171n.



Pod piórem Pelikana szaleństwo dla Chrystusa staje się ludzkim ekwiwalentem transcendentnej świętości Boga. Gdzie jednak empirycznie można znaleźć owo szaleństwo? Pytanie to jest szczególnie istotne, gdyż określenie „szaleńiec Chrystusowy” (w języku greckim – dia Christon salos, w języku rosyjskim – jurodiwyj) jest terminem technicznym oznaczającym określoną formę duchowości w chrześcijaństwie wschodnim. O tym jednak nie ma w dziełku Pelikana najmniejszej bezpośredniej wzmianki. Czy oznacza to tylko luterzańskie wahanie, czy problem bardziej podstawowy?

Następne pytanie jest bardziej radykalne filozoficznie. Jedno z założeń refleksji Pelikana stanowi przekonanie o absolutnej odmienności Boga. Świętość polega właśnie na tym „dystansie”, dlatego jakakolwiek identyfikacja z najszlachetniejszymi nawet ideałami ludzkimi okazuje się koniec końców bezbożna (choć, powtórzmy, połowę książki zajmuje pokazywanie, że droga w przeciwnym kierunku również jest możliwa). Zapomnienie o tym absolutnym oddzieleniu oznacza – według Pelikana – zastępowanie wezwania samego Boga, Jego Objawienia, systemami myśli ludzkiej. W latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia ojcami tej szlachetnej idei byli oczywiście wspominany już Rudolf Otto (na płaszczyźnie historycznoreligijnej) oraz Karl Barth i Anders Nygren (na płaszczyźnie teologicznej) – istotnie należy się im wszystkim choćby krótka wzmianka. Czy jednak na pewno „różnica” znajdująca wyraz w wierze chrześcijańskiej została dzięki ich refleksji zachowana? Zarówno Otto, jak i Nygren niewiele w tej sprawie uczynili, gdyż obaj omawiali ową absolutną różnicę (pierwszy pod postacią „numinosum”, drugi – agape) jako wyraz doświadczenia religijnego w ogóle, a nie wyłącznie doświadczenia chrześcijańskiego<sup>17</sup>. Nawet Barth nie rozstrzygnął tej kwestii: afirmacja całkowitej odmienności Boga zawarta w komentarzu do Listu do Rzymian<sup>18</sup> została faktycznie sformułowana za pomocą terminów, które wskazują nie na odrzucenie filozofii w ogóle, lecz na wybór określonej filozofii transcendencji – filozofii, której echo znajdziemy na przykład w neoplatonizmie Dionizego Areopagity – neoplatonizmie często zresztą pobrzmiewającym w Liście do Rzymian. Wystarczy zestawzić niektóre fragmenty dzieła Bartha z zakończeniem *Teologii mistycznej* Dionizego: „Nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; nie jest ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą;

<sup>17</sup> Przypadek Andersa Nygrena jest z tego punktu widzenia mniej oczywisty, gdyż jego główne dzieło poświęcone zostało rekonstrukcji historycznych losów pojęć eros i agape w chrześcijaństwie; rekonstrukcja ta została oparta na założeniu, że tylko drugie z nich od początku do niego należy (zob. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1930-1936). Nie zmienia to jednak faktu, że Nygren przedstawiał religijność agapiczną jako formę ducha ludzkiego jako takiego. W jego opisie łatwo rozpoznać cechy religijności greckiej (a nie chrześcijańskiej), na przykład potępienie ludzkiej hybris.

<sup>18</sup> Zob. K. B a r t h, *Der Römerbrief*, Christian Kaiser Verlag, München 1922.

nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy. Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko i całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko<sup>19</sup>.

Jednym słowem, uznanie Boga za „całkowicie Innego” okazuje się w stosunku do wiary chrześcijańskiej tylko pewną interpretacją filozoficzno-religijną, której zresztą filologia biblijna, nawet już po uwolnieniu starotestamentowego „qādôš” od interpretacji moralistycznej, nie jest w stanie utrzymać. Teologia scholastyczna zaś wydaje się w tej sprawie niezdecydowana. By przytoczyć tylko jeden przykład: chociaż Tomasz z Akwinu ogólnie zaakceptował tę interpretację i włączył ją w swój w przeważającej mierze arystotelesowski horyzont, niedługo później Jan Duns Szkot odrzucił ją na gruncie rozważań specyficznie chrześcijańskich („negationes non amamus”, nie sposób kochać Boga, o którym możemy wypowiadać tylko zaprzeczenia). A kiedy na początku piętnastego wieku Jan Gerson odważył się wydać dzieło pod tym samym tytułem, co traktat Dionizego, uczynił to, założywszy, że „pustkę”, którą ukazał Areopagita w *Teologii mistycznej*, należy w jakiś sposób pozytywnie wypełnić<sup>20</sup>.

Trzecia i ostatnia trudność, którą podnosimy w związku z tekstem Pelikana, dotyczy rozdziału poświęconego pięknu. Prawdą jest, że Bóg nie może

<sup>19</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, rozdz. 5, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 170.

<sup>20</sup> Kilka lat temu filolog Carlo Maria Mazzucchi przedstawił liczne argumenty na rzecz identyfikacji Dionizego Areopagity jako neoplatonika Damascjusza (zob. C.M. Mazzucchi, *Damascio, autore del „Corpus Dionysiacum” e il dialogo „Peri politikos epistemes”*, „Aevum” 80(2006) z. 2, s. 299-334). Propozycja ta, wyrażona również w studium wprowadzającym do nowego włoskiego wydania pism Dionizego, nie wywołałaby takiej sensacji, gdyby nie towarzysząca jej wywrotowa interpretacja całości dzieła Areopagity. Według tej interpretacji filozofia neoplatońska miałaby za jego pośrednictwem przypuścić ostatni atak na chrześcijaństwo, starając się zniszczyć je od wewnątrz za pomocą całkowicie mu obcej koncepcji boskości, w nadziei, że je ona naruszy, a ostatecznie przekształci w wariant filozofii greckiej. Atak ów miał przybrać u Dionizego szczególnie zuchwałą postać, gdyż zanegował on bezpośrednio podstawowe elementy tradycji judeochrześcijańskiej, a zwłaszcza słowa Chrystusa. Kilka wierszy przed cytowanym fragmentem Dionizy stwierdza, że ten, który jest przyczyną wszystkiego nie jest „światłością, nie żyje i nie jest życiem; nie jest substancją, wiecznością i czasem; nie można Go objąć ani myślą, ani wiedzą, ani prawdą; nie jest królem ani mądrością, ani jednią, ani jedynością, ani Boskością” (Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 170). Według tej interpretacji rozwiązany zostaje również odwieczny problem tożsamości: Damascjusz dokonał prawdziwego fałszerstwa. Nie miejsce tutaj na dyskusję z przytaczanym poglądem bądź na jego odpieranie (możemy tylko powiedzieć, że jeśli tak się rzeczy mają, Damascjusz poniósł dotkliwą klęskę, gdyż jedynym trwałym skutkiem, jaki wywołał, była christianizacja neoplatonizmu). Stanowi on jednak dobroczynne przypomnienie, by nie uważać utożsamienia Boga z „całkowicie Innym” za oczywiste ani za pochodzące z tego samego źródła, co chrześcijaństwo.

zostać po prostu utożsamiony z ludzkim ideałem piękna. Wystarczy przyjrzeć się relacji – płodnej owszem, ale jakże trudnej – między doktryną chrześcijańską a sztuką, by przyznać, że należy zachować w tej sprawie ostrożność. Zaskakujące jest jednak to, że do prądów naznaczonych tą powierzchowną i ryzykowną identyfikacją Pelikan zalicza średniowieczną mistykę: „Mistycyzm średniowieczny był kolejnym elementem, który utrwalił identyfikację Świętości z Pięknem. Mistyczne pielęgnowanie bliskiej i bezpośredniej komunii z Bogiem wywołało zarzut przerostu emocji, dla których estetyzm mógł okazać się atrakcyjny. Niekiedy w opozycji do skrajnego intelektualizmu, innym razem w zgodzie z teologią scholastyczną, prowadził wierzących do jedności z Bogiem, która przekraczała poznanie rozumowe. Wizje Hildegardy z Bingen, czy też, w okresie reformacji, słynnej świętej Teresy, wiązały się z rozkoszą kontemplacji pięknej obecności Chrystusa zamieszkującego duszę. Silnie seksualne podteksty niektórych wizji średniowiecznych ascetek pozwalają unaocznić pomieszenie adoracji Chrystusa z przyjemnością estetycznego zachwyty, który z kolei spokrewniony jest z delikatnymi i głębokimi impulsami seksualności”<sup>21</sup>.

Prawdę mówiąc, ten pochopny sąd właściwie nie zaskakuje – tylko dlatego jednak, że odpowiada dyskredytacji, jakiej nieco wcześniej dokonał Anders Nygren. W całym swoim monumentalnym dziele *Eros och Agape* [„Eros i agape”] tylko jedną stronę poświęcił wiekowi dwunastemu, nieporównanie bogatszemu w zarówno „święte”, jak i „świeckie” traktaty o miłości, z których nie przywołał ani nie omówił ani jednego konkretnego przykładu. Sąd jest drastyczny: Średniowieczna mistyka miłości byłaby tylko przykładem ponownego zwycięstwa erosa oraz dowodem złego gustu, zjawiskiem, przy którym nie warto się zatrzymywać. Podejrzliwość tę można by wyprowadzić od samego Lutra, któremu przydarzyła się tylko krótka fascynacja traktatem mistycznym z czternastego wieku, dziś znanym pod tytułem, który właśnie on mu nadał: *Theologia deutsch*. Ale czy właśnie tutaj znajduje się klucz, który pozwoli rozpocząć porządkowanie wartościowych intuicji?

## SZALEŃSTWO MIŁOŚCI

Wspominaliśmy wiek dwunasty: Niedawno opublikowano we Włoszech wybór najważniejszych traktatów o miłości napisanych w tym czasie. Wybór ten – chociaż zawarty w dwóch tomach – daleki jest od kompletności (brakuje na przykład niezliczonych komentarzy poświęconych Pieśni nad Pieś-

<sup>21</sup> Pelikan, dz. cyt., s. 120n.

niami)<sup>22</sup>. Zdecydowano się w nim skupić na „świętej” miłości i pominięto jej „świecki” aspekt, który z kolei związany jest z myślą teologiczną gęstą i subtelną siecią połączeń, tak że niełatwo zrozumieć, który z aspektów dominował i wpływał na drugi z nich. Poszerzenie wyboru musiałoby też uwzględnić utwory poetyckie. Liryka prowansalska odegrała ważną rolę w rozwoju wrażliwości antropologicznej skoncentrowanej na miłości i uznanie takiej jej funkcji musiałoby doprowadzić również do uznania wysokiej pozycji Adama ze św. Wiktora, z pewnością jednego z największych poetów w dziejach Europy, który swoje intuicje teologiczne i duchowe wyraził całkowicie w języku poezji w sekwencjach liturgicznych. Rekonstrukcja historii wpływów, prowadząca do odkrycia przecinania się płaszczyzn „świętej” i „świeckiej”, mogłaby nas doprowadzić do zmiany rozumienia tych kategorii. Wrażliwość religijna wyrażająca się w idei miłości całkowicie „wolnej” stanowi jedno ze źródeł tekstów „świeckich”, tak jak pisma Cyserona czy Katullusa są źródłami dla tekstów „świętych”. Wśród licznych i bardzo zróżnicowanych dzieł podejmujących temat miłości szczególnie interesuje nas *Tractatus de IV gradibus violentae caritatis* [„Traktat o czterech stopniach miłości gwałtownej”] Ryszarda ze św. Wiktora. Początek dziełka w oczywisty sposób nawiązuje do Pieśni nad Pieśniami: „Oczarowała me serce» [Pnp 4, 9]. Miłość nakazuje mi mówić o miłości, a ja chętnie oddaję się jej na służbę, bo słodko i jakże miło jest mówić o miłości. Temat to fascynujący i w treść bogaty, i nie znudzi tego, kto o niej pisze, ani nie zmęczy tego, kto czyta. To bowiem, co przyprawione jest miłością, wybornie smakuje podniebieniu serca. «Jeśli by ktoś oddał za miłość całe bogactwo swego domu, z pewnością nim pogardzą» [Pnp 8, 7]”<sup>23</sup>.

Pomimo takiego początku i uporczywego przywoływania Pieśni nad Pieśniami, struktura utworu została zapożyczona z łacińskiej poezji erotycznej. Oczywiście jest, że Ryszard zaczerpnął z niej fenomenologię miłości, która prowadzi go do rozróżnienia czterech „stopni” miłości według jej coraz większej intensywności: „Badając skutki miłości gwałtownej, odkrywam moc doskonałej miłości. Oto widzę, że jedni zostali zranieni, drudzy spętani, inni ogarnięci niemocą, jeszcze inni wycieńczeni, a wszystko za sprawą miłości. Miłość rani, miłość więzi, miłość przynosi słabość, miłość doprowadza do omdlenia. Który

<sup>22</sup> Zob. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo. Testo latino a fronte*, red. F. Zambon, Fondazione Valla–Mondadori, Milano 2008. Edycja ta zawiera następujące teksty (wraz z ich włoskimi przekładami): Wilhelma di Saint-Thierry *De contemplando Deo* i *De natura et dignitate amoris*, Bernarda z Clairvaux *De diligendo Deo*, Elreda z Rievaulx *Speculum caritatis*, Iwona z Chartres *Epistula ad Severinum de caritate* oraz Ryszarda ze św. Wiktora *Tractatus de IV gradibus violentae caritatis*.

<sup>23</sup> *Riccardi de Sancto Victore De IV gradibus violentae caritatis*, rozdz. 1, w: *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, s. 478.

z tych skutków nie niesie zniszczenia? Który nie jest gwałtowny? Takie oto są cztery stopnie żarliwej miłości, im teraz całkowicie się poświęcimy<sup>24</sup>.

Traktat przedstawia zatem proces rozwoju miłości, opisując go w dwóch aspektach: cielesnym (w rozdziałach 1-16, które pozostają pod przemożnym wpływem klasycznej poezji łacińskiej) i duchowym (w rozdziałach 21-47). Paralelizmowi temu towarzyszy odwrócona hierarchia wartości, nad którą Ryszard rozmyśla w środkowych rozdziałach: „Im większe pragnienia duchowe, tym godniejsza jest miłość; im większe pragnienia cielesne, tym bardziej zasługuje na naganę<sup>25</sup>. Intensyfikacja miłości cielesnej łączy się bowiem z całkowitym zaabsorbowaniem uwagi i sił, które ostatecznie niszczy człowieka. Niezdolny do myślenia o czymkolwiek innym i do robienia czegokolwiek innego, człowiek traci wszelką radość, bo miłość, gdy staje się niemożliwa do nasycenia, nie pozwala również cieszyć się tym, co się przeżywa i posiada, lecz każe pragnąć coraz więcej. Gdy natomiast człowiek zwraca się ku Bogu całkowicie, bezgranicznym pragnieniem, którego nic nie może zaspokoić, osiąga wówczas najwyższy i najszlachetniejszy stopień miłości duchowej<sup>26</sup>.

Co interesujące, Ryszard pozytywnie ocenia miłość duchową nie dlatego, że została ona „spokojnie” zintegrowana z ludzkim życiem, lecz dlatego, że jej przedmiot, którym jest nieskończony Bóg, wyzwala zniewoloną uwagę i nadaje sens temu niemożliwemu do zaspokojenia pragnieniu, które inaczej prowadziłoby do upadku: „W pierwszym przypadku bowiem, nic nie zaspokaja ludzkiej duszy, podczas gdy w drugim, cokolwiek by ona czyniła dla swojego Boga, nie może poczuć się zaspokojona<sup>27</sup>. Innymi słowy, w miłości duchowej kochający, zamiast egoistycznie troszczyć się o to, co otrzymuje, dostrzega niewystarczalność tego, co czyni dla Boga.

Jak dotąd ogólny plan traktatu wydaje się podobny do struktury licznych rozważań o miłości, które powstawały od czasów św. Augustyna. W tekście tym nie tylko miłość cielesna, lecz także miłość duchowa opisana została językiem „świeckim”, w dużej mierze chodziło bowiem o to, by przedstawić fenomenologię doświadczenia religijnego, które nie jest zarezerwowane dla chrześcijan. A jednak opis ten zaskakuje. Trzeci stopień miłości został przedstawiony za pomocą terminów zawierających wyraźną aluzję do całkowitego zjednoczenia mistycznego: „Trzeci stopień miłości jest wtedy, gdy umysł człowieka zostaje porwany w przepaść światła Bożego tak, że duch ludzki, niepomny wszystkich rzeczy zewnętrznych, traci świadomość siebie i cały wstępuje w swojego Boga<sup>28</sup>. Doświadczenie, do którego odwołuje się

<sup>24</sup> Tamże, rozdz. 4, s. 480.

<sup>25</sup> Tamże, rozdz. 18, s. 496-498.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 498.

<sup>27</sup> Tamże, rozdz. 20, s. 500.

<sup>28</sup> Tamże, rozdz. 38, s. 518.

Ryszard, jest tak głębokie, że nie waha się on posłużyć językiem, który wielu uznałoby za bardziej odpowiedni do opisu wizji uszczęśliwiającej w niebie: „W tym stanie umysł, oderwany od samego siebie, porwany do sanktuarium tajemnicy Bożej, otoczony ze wszystkich stron, do głębi przeniknięty i ze-wsząd rozpalony żarem Bożej miłości, огоłaca się z samego siebie, niejako przyobleka w Boże uczucie, i upodobniwszy się do piękna, które wielbi, wstępuje do nowej chwały”<sup>29</sup>. Czego jeszcze mogłaby doświadczyć dusza po tym najwyższym stopniu zjednoczenia z Bogiem? Ryszard udziela następującej odpowiedzi: Pozostaje tylko uzgodnić swoją wolę z wolą Bożą. Jeśli na stopniu trzecim duch ludzki – zgodnie z często używaną metaforą – „roztapia się”, na czwartym może „zestalić się” na nowo, przyjmując postać zgodną z planem Bożym, naśladując Chrystusa i jego wzorem oddając swoje życie za przyjaciół swoich (por. J 15, 13). W tym właśnie miejscu język fenomenologii religii staje się swoiście chrześcijański.

Czwarty stopień miłości osiągają właśnie „ci, którzy gotowi są oddać swoje życie za przyjaciół”<sup>30</sup>. Łatwo sobie wyobrazić, w jaki sposób Ryszard może tutaj wykorzystać fragmenty Nowego Testamentu mówiące właśnie o miłości, w tym słynną jej pochwałę w Pierwszym Liście do Koryntian. Jednym słowem, szczytem miłości Boga jest miłość bliźniego. Metafory, którymi posługuje się Ryszard, każą nawet przypuszczać, że wcześniejsze stopnie miłości nie byłyby szczególnie znaczące, gdyby nie doprowadziły do jej spełnienia. Po cóż bowiem „roztapiać się”, jeśli nie po to, by nadać nowy kształt swojemu życiu? Po co kochać Boga, jeśli nie po to, by stać się takim, jak On? W tym miejscu wyjaśnia się przestrzenna metafora, którą Ryszard przywołał dużo wcześniej: „Na pierwszym stopniu Bóg przychodzi do duszy, a dusza powraca do samej siebie. Na drugim stopniu dusza wychodzi poza siebie i wznosi się do Boga. Na stopniu trzecim dusza cała wstępuje w Niego. Na czwartym – ze względu na Boga zstępuje poniżej samej siebie”<sup>31</sup>. Postawy, jakie przyjmuje kolejno dusza, są zatem następujące: medytacja, kontemplacja, radość, w s p ó ł c z u c i e.

Czy jednak nie ma sprzeczności w owym zstępowaniu poniżej siebie, jeśli już znalazło się doskonałe szczęście w Bogu? W pewnym sensie tak, i to właśnie Ryszard określa jako „amentia” – szaleństwo: „Kto wstępuje na ten stopień miłości [...] może bez wątplenia prawdziwie powiedzieć: «Stałem się wszystkim dla wszystkich, by uratować wszystkich» [por. 1 Kor 9, 22]. Dlatego człowiek taki pragnie znaleźć się pod kłatwą i zostać odłączony od Chrystusa dla swoich braci [por. Rz 9, 3]. Cóż teraz powiemy? Czy ten stopień miłości nie wydaje się prowadzić ducha ludzkiego do szaleństwa, gdyż

<sup>29</sup> Tamże, rozdz. 38, s. 518-520.

<sup>30</sup> Tamże, rozdz. 44, s. 524.

<sup>31</sup> Tamże, rozdz. 29, s. 508.

przez swą namiętność nie pozwala mu zachować granic i miary? Czy nie jest prawdziwym szaleństwem odrzucić prawdziwe życie, napominać najwyższą mądrość, opierać się wszechmocy?<sup>32</sup>

Słowa te zawierają aluzję do przypadków Mojżesza, który wstawia się za swoim ludem po epizodzie ze złotym cielcem (por. Wj 32, 31-32), i Abrahama, który spiera się z Bogiem o losy Sodomy i Gomory (por. Rdz 18, 23-25), a także Aarona, który sprzeciwia się karze Bożej (por. Lb 16, 16-22). W każdym z tych przykładów – podobnie jak u św. Pawła – miłość do braci każe mówić rzeczy pozornie pozbawione sensu, absurdalne, czy wręcz bezbożne, jednym słowem: szalone. Jest to zresztą szaleństwo doświadczane przez ludzi spotykających Chrystusa, który dał im przykład szalonego odrzucenia własnej chwały, szalonego wyrzeczenia się siebie. Należy jednak uważać, by nie zinterpretować słów Ryszarda jako zachęty do nadania miłości bliźniego pewnej jakości. W innym kontekście taka interpretacja byłaby zapewne uprawniona, lecz logika *De IV gradibus...* niesie ze sobą myśl, że miłość bliźniego jako taka już jest szaleństwem – właśnie jako spełnienie miłości duchowej, jako w s p ó ł c z u c i e, które wykracza poza najwyższe szczęście kontemplacji Boga<sup>33</sup>.

W ten sposób dotarliśmy do miejsca, w którym znajdziemy odpowiedź (dyskusyjną wprawdzie) na trzy pytania, które refleksja Pelikana pozostawiła otwarte. Przede wszystkim miłość mistyczna według Ryszarda nie jest złą identyfikacją Świętości z Pięknem, gdyż najwyższy stopień tej miłości stanowi szaleństwo, a szaleństwo miłości bliźniego każe porzucić wszelkie inne fascynacje, także tę, która płynie z kontemplacji Boga. Ponadto znajdujemy u Ryszarda zarys pewnego obrazu człowieka i jednocześnie obrazu Boga. Bóg nie jest całkowicie Odmienny, lecz nieskończenie godny miłości, i zaprasza człowieka do udziału w swojej szalonej miłości. Człowiek, który przyjmuje

<sup>32</sup> Tamże, rozdz. 46, s. 528.

<sup>33</sup> Można by zapytać, w jakiej relacji pozostaje miłość bliźniego do miłości cielesnej, której cztery stopnie zostały opisane w pierwszej części traktatu. Pytanie jest zasadne nie tylko na abstrakcyjnej płaszczyźnie pojęciowej, lecz także na płaszczyźnie literackiej: Ryszard przyznaje, że miłość cielesna pierwszego stopnia również jest dobra, gdyż utożsamia się z miłością małżeńską. Czy można zaprzeczyć jej związkowi z miłością bliźniego? U Ryszarda nie znajdujemy żadnego rozwiązania i łatwo byłoby nam uciec się do współczesnego argumentu, zgodnie z którym miłość cielesna dostąpiła nobilitacji przez sam fakt, że w Pieśni nad Pieśniami i w innych miejscach została wybrana jako metafora miłości Bożej. Żyjący w tej samej co Ryszard epoce Elred z Rievaulx najbardziej zbliżył się do rozwiązania problemu, przedstawiając w traktacie *Przyjaźń duchowa* stworzenie pierwszej pary ludzi jako Bożego modelu „przyjaźni”, która jest miłością „przefiltrowaną” przez ludzkie ograniczenia, takie jak niemożność utrzymywania bliskiego i stałego związku z wieloma osobami. Ujęcie Elreda jest przykładem wyraźnego wpływu klasycznej refleksji nad przyjaźnią, w szczególności myśli Cyserona, na wiarę chrześcijańską. Zob. Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała OP, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

to zaproszenie, który godzi się na zejście poniżej samego siebie, „staje się pokorny na podobieństwo Chrystusa”<sup>34</sup>. Teraz, już w zgodzie z poglądami Pelikana, można z przekonaniem powiedzieć, że „Świętość stała się ciałem i zamieszkała wśród nas w Jezusie Chrystusie”<sup>35</sup>, i jednocześnie – że „świętymi” są na swój sposób ci, którzy doświadczają owego szaleństwa. Czy jednak szaleństwo, o którym mówimy, nie wykazuje pewnego podobieństwa do jednej z idei stanowiących fundament myśli zachodniej? I czy swoiście chrześcijański język Ryszarda nie może zostać przynajmniej częściowo zrozumiany w kategoriach przede wszystkim ludzkich?

### DOBROĆ BEZ POWODU

W istocie można by niemal utrzymywać, że filozofia grecka narodziła się z utożsamienia miłości z dobrym szaleństwem: Jest to główny temat Platńskiego *Fajdrosa*. Horyzont religijny tego dialogu pozostaje tak odległy od chrześcijańskiego, jak tylko można to sobie wyobrazić (oddajmy honory Nygrenowi), lecz jego struktura pojęciowa jest analogiczna do tej, którą widzieliśmy w traktacie Ryszarda. Również u Platona znajdujemy pochwałę szaleństwa (gr. mania) jako stanu kogoś, kto otrzymał szczególne boskie natchnienie i z tego powodu wielu uznaje go za człowieka, który popadł w obłęd, gdyż zachowuje się w sposób sprzeczny z tym, co nakazuje zdrowy rozsądek. Wśród różnych postaci szaleństwa z boskiego natchnienia wyróżnia się jedna: szaleństwo erosa, które rodzi się z dostrzeżenia w świecie zmysłowym śladów tego piękna, które – w postaci tęsknoty – każdy człowiek nosi w swojej duszy.

Piękno jest jednak jedynie składową Dobrą, ideą, którą – w odróżnieniu od pozostałych idei – człowiek otrzymał od losu jako bezpośrednio oczywistą i postrzeganą. Szaleństwo erosa zatem kieruje się ostatecznie ku absolutnemu Dobru, a różnica zachodząca między Dobrem a wszystkim, co zmysłowe, wyjaśnia szalone postępowanie tych, których ono pociąga. Czym jednak jest owa różnica? W myśli neoplatńskiej bywa ona interpretowana jako absolutna transcendencja, niewyraźność, niepoznawalność. W tym miejscu Platński dialog zbliża się do zaproponowanej przez Pelikana interpretacji świętości. W istocie myśl Platona wydaje się jednak inna: Fakt, że Dobro jest „poza bytem” (gr. epekeina tes ousias; sformułowanie to bardzo upodobał sobie Emmanuel Lévinas), oznacza, że aby mogło ono być źródłem ideałów oraz kryterium, na podstawie którego można je ocenić jako dobre, musi być od

<sup>34</sup> Tamże, rozdz. 47, s. 530.

<sup>35</sup> P e l i k a n, dz. cyt., s. 177.



nich różne. Nie jest jedną z wielu wartości, lecz raczej czymś, co nadaje sens i trwałość wszystkim wartościom. Dlatego właśnie jest ono absolutnie godne miłości, czyli stanowi źródło wszystkiego, czego ludzie doświadczają jako prawdziwego, dobrego i pięknego, i co – rozpoznane – jest w stanie wstrząsnąć ludzkim życiem. Etapy zbliżania się do Dobra można zatem opisać jako egzystencjalną wędrówkę – jedyną, którą naprawdę warto podjąć.

Narzucające się podobieństwo między tą strukturą pojęciową a strukturą dziełka Ryszarda z pewnością nie jest przypadkowe. Ryszard czerpie z tradycji alegorycznej lektury Pieśni nad Pieśniami, tradycji sięgającej pism Orygenes, który swoje zasady interpretacji tej biblijnej księgi oparł na podobieństwie jej treści do treści dialogów Platona. Trzy księgi Salomona (Księga Przysłów, Księga Koheleta, czyli Eklezjastesa, Pieśń nad Pieśniami) reprezentują trzy dyscypliny filozoficzne, odpowiednio: etykę, fizykę i metafizykę (czy też wiedzę kontemplacyjną – jak nazywa ją Orygenes). Księga Przysłów naucza zasad uczciwego życia, Eklezjastes podejmuje kwestie przyrodnicze i uczy rozróżniania tego, co konieczne, od tego, co niepotrzebne, pokazując, że wszystko, co ziemskie jest przemijające. O wiedzy kontemplacyjnej zaś Orygenes pisze: „Gdy człowiek zabiegający o mądrość zrozumie, że tak jest istotnie [że sprawy doczesne są znikome – G.S.], niewątpliwie okaże wzdargę i lekceważenie tym sprawom, a wyrzekłszy się, że tak powiem, całej doczesności, dążyć będzie do tego, co niewidzialne i wieczne, a o tym uczy Księga Pieśni nad Pieśniami – w sensie duchowym, lecz pod osłoną pewnych symboli miłości. Księga ta zajmuje ostatnie miejsce dlatego, żeby czytelnik dotarł do niej dopiero wtedy, gdy będzie oczyszczony pod względem moralnym i gdy osiągnie zdolność rozróżniania między tym, co niszczone, a tym, co niezniszczalne – aby też żadną miarą nie mógł doznać zgorszenia z powodu owych symboli opisujących i ukazujących miłość Oblubienicy ku niebieskiemu Oblubieńcowi, to znaczy miłość doskonałej duszy do Słowa Bożego. Na początku bowiem przedstawiono naukę, za pomocą której dusza zostaje oczyszczona uczynkami i zasadami moralnymi oraz doprowadzona do poznania spraw naturalnych; później czytelnik przechodzi w sposób należyty do problemów dogmatycznych i mistycznych oraz wznosi się ku kontemplacji Bóstwa w szczerej miłości duchowej”<sup>36</sup>.

Podobieństwo do tekstu Ryszarda sięga jeszcze dalej, gdyż miłosny język Pieśni nad Pieśniami przedstawiony zostaje jako zaproszenie do miłowania nie tylko Boga, lecz także bliźniego – co oznacza naśladowanie samego boskiego Logosu. Podobne przesłanie niesie alegoryczna interpretacja przypowieści

<sup>36</sup> Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, tłum. S. Kalinowski, w: tenże, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*. *Homilie o „Pieśni nad Pieśniami”*, Wydawnictwo WAM–Księża Jezuita, Kraków 1994, s. 25.

o dobrym Samarytaninie: Chrystus uratował ludzkość, gdy była ona całkowicie bezsilna, dając w ten sposób przykład największej miłości. Krótko mówiąc, Bóg jest miłością, a zatem komunია z Nim możliwa jest jedynie poprzez dzielenie tej bezgranicznej miłości, którą On sam kocha: „Otóż z natury jesteśmy dla siebie bliźniami; natomiast na skutek uczynków miłości bliźnim staje się ten, kto może wyświadczyć dobrodziejstwo komuś, kto tego nie może. Stąd też nasz Zbawiciel stał się naszym bliźnim i nie przeszedł mimo nas, gdyśmy leżeli na pół martwi wskutek ran zadanych przez zbójców. Trzeba więc wiedzieć, że miłość Boga zawsze dąży do Boga, od którego też bierze początek, a odnosi się do bliźniego, z którym ma udział, ponieważ został on tak samo stworzony w niezniszczalności. Jeżeli więc Pismo mówi o miłości, używając słowa Caritas, pojmuj ją tak samo, jak gdyby użyto tam słowa amor, i nie zważaj na to, jakiego słowa użyto”<sup>37</sup>.

W tej interesującej konkluzji Orygenes powraca do tematu, który poruszył już wcześniej, zauważając, że terminy „eros” i „agape” mają w języku greckim to samo znaczenie – o ile pominiemy bardziej cielesny wydźwięk pierwszego z nich (oraz, dodajmy, większą potoczność drugiego, która przetrwała we współczesnej grece). Ta uwaga lingwistyczna w oczywisty sposób miała jednak na celu połączenie, na ile to możliwe, tradycji platońskiej z chrześcijańską i wykazanie, że ta druga jest autentyczną realizacją pierwszej, głosi bowiem wcielenie Logosu-miłości. W Nim i przez Niego ludzie mogą być święci świętością Boga.

Co ciekawe, poprzez tę platońsko-chrześcijańską perspektywę paradoksalnie powróciliśmy do punktu wyjścia naszej refleksji, do rozumienia świętości jako dobroci, jako przyłgnięcia do dobra, które ostatecznie okazuje się samym Bogiem. To, co u Kanta otaczał chłód oświeceniowej teorii, w innej tradycji nabrało cieplejszego uczuciowego kolorytu, który jednak nie odebrał dyskursowi ścisłości. Rozpoznanie w Bogu przede wszystkim dobroci oznacza również dostrzeżenie, że Jego relacja do świata i ludzi jest nacechowana wolnością, bezinteresowna, między innymi dlatego, że Stwórcy nie wiązał żaden obowiązek sprawiedliwości wobec jeszcze nieistniejącego świata, który niczego nie mógł oczekiwać ani żądać. Sprawiedliwość zatem zawsze zakłada bezinteresowność dobroci. Bibliści słusznie zauważają, że w Piśmie Świętym nigdzie nie znajdziemy wyjaśnienia motywu stworzenia. Może to oznaczać, że ów stwórczy związek Boga ze światem jest dosłownie bez powodu, a miłość czy dobroć są tylko słowami, za pomocą których próbujemy opisać ten niezmierny brak, to nieskończone szaleństwo. Jeśli zaś przedstawiony w tym artykule wywód okazuje się możliwy do przyjęcia, oznacza to, że ten sam brak powodów i to samo szaleństwo dotyczą także ludzkiej dobroci.

<sup>37</sup> Tamże, s. 17.

Miał zatem słuszość Jaroslav Pelikan, uznając szaleństwo za to, co w ludzkim życiu odpowiada świętości Boga; prawdopodobnie jednak się mylił, oceniając utożsamienie świętości z dobrocią jako fałszywy krok – przynajmniej o ile nie utożsamia się dobroci z posłuszeństwem systemowi norm. Jeśli dobroć jest czymś innym niż sprawiedliwość, wówczas może ona być tylko bezinteresownością, transcendencją – tą bezinteresownością, która daje ludziom istnienie (zarówno w sensie metafizycznym, jak i biologicznym) i która aktualizuje się wciąż na nowo, dzieląc nieskończoność Bożej dobroci na niezliczone skończone przejawy dobroci w ludzkim doświadczeniu. Dzieje się to w każdym ludzkim życiu, a jednak objawia się zawsze jako oszałamiająca transcendencja, jak stworzenie z niczego. To właśnie sprawia, że w doświadczeniu człowieka świętość jawi się jako coś jednocześnie normalnego i nadzwyczajnego, niemożliwego – a filozofia prawdopodobnie niewiele więcej o świętości potrafi powiedzieć.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*