

Giovanni SALMERI

EROS – DWUZNACZNOŚĆ I DRAMAT MIŁOŚCI*

Sama miłość oraz sposób jej rozumienia ukazują się ludzkiemu doświadczeniu jako wspaniałe i kruche zarazem: fakt, że miłość przenika wszystkie warstwy ludzkiego bytu, oznacza przecież, że od nich wszystkich przejmuje ona napięcia, niepewność, nieciągłość. Odnosi się to do każdego rozumienia miłości. Miłość cielesna jest dwuznaczna, ale czy mniej dwuznaczna jest miłość duchowa?

FAŁSZYWE PRZECIWSTRAWIENIE

Rozpoczynając badanie sensu erosa w perspektywie chrześcijańskiej, należy rozróżnić płaszczyzny słów, pojęć i rzeczywistości. Same słowa nie przywołują rozwiązań, ich znaczenie może się zmieniać, pojęcia mogą ulegać rozpadowi i przekształceniom, a opis i zrozumienie rzeczywistości nadal pozostają zadaniem do wykonania. O dwoistości „erosa” i „agape” filolog mógłby powiedzieć, na przykład, że zachodzi między nimi po prostu różnica rejestru języka: w pierwszym przypadku jest on bardziej wzniosły i klasyczny, w drugim – bardziej kolokwialny (przynajmniej odnośnie do tego znaczenia słowa, które nas interesuje). Różnica ta znalazła odbicie w dystansie między klasyczną greką a hellenistyczną koine¹ (której używało rodzące się chrześcijaństwo) i stała się źródłem specjalizacji znaczeń, a nawet bardziej radykalnie – zwycięstwa terminu potocznego (jedyne, którym w języku nowogreckim można wyznaczyć miłość: s’agapo). Teza ta znajduje poparcie u tak wyjątkowego świadka, jakim jest Orygenes (jemu z pewnością nie można zarzucić niedostatecznego przygotowania lingwistycznego), który twierdził, że te dwa słowa znaczą to samo (jeśli, jak mówił, pominiemy fakt, że termin „eros” ma konotację zmysłową, która w słowie „agape” jest mniej wyraźna)². Badania lingwistyczne przyniosły liczne

* Artykuł ten, pod tytułem *Eros: l’ambignità e il dramma dell’amore*, ukazał się w książce *La Via dell’Amore. Riflessioni sull’enciclica „Deus caritas est” di Benedetto XVI* (red. L. Melina, C. A. Anderson, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia, Città del Vaticano 2006, s. 59-67). Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.

² Według Słownika Wyrazów Obcych PWN „koine” to język grecki, którym posługiwała się w mowie i piśmie ludność krajów wschodniej części basenu śródziemnomorskiego w okresie hellenistycznym i rzymskim.

³ Por. Orygenes, *Commentari in Canticum canticorum, proenium 70, 33*. Zob. Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”. Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, tłum. S. Kalinkowski, WAM - Księży Jezuitów, Kraków 1994.

potwierdzenia tej bardzo prostej tezy. Wynika z nich, że chrześcijaństwo nie wprowadziło żadnej autonomicznej innowacji leksykalnej, lecz po prostu podążyło za niezależną od siebie tendencją rozwojową. Najbardziej oczywistym (tak oczywistym, że paradoksalnie często niedostrzeganym) potwierdzeniem tego wniosku jest systematyczne i bardzo szerokie użycie terminu „agape” w Septuagincie, a zatem w czasach przedchrześcijańskich. Przyjmuje tam ono bez skrępowania całą gamę znaczeń – podobnie jak słowo „amore” w języku włoskim – od radykalnego wyboru jedyne Boga po pociąg zmysłowy, przyciąganie, które pozwala trudzić się siedem lat tylko po to, by w nagrodę uzyskać spojrzeń dwojga słodkich oczu.

Spostrzeżenia te mają niewątpliwie tę podstawową zaletę, że opierają się na założonej z góry dychotomii i nie narzucają historii idei wcześniej przyjętej tezy do udowodnienia. Z pewnością jednak nie wystarczą one do rozwiązania problemów. Kiedy w ubiegłym stuleciu zarówno Anders Nygren, jak i Karl Barth³ posługiwali się parą terminów „eros” i „agape”, aby przeciwstawić dwie wizje miłości: chrześcijańską i pogańską, jako wrogie sobie nawzajem i niemożliwe do pogodzenia, z pewnością nie zamierzali jedynie dokonać rozróżnienia językowego, lecz chcieli przede wszystkim podkreślić dwuznaczność doświadczenia miłości. Oczywiście żaden z nich nie twierdził, że jest coś „dwuznacznego” w chrześcijańskiej agape, z jej niezgłębionym przesłaniem o bezinteresownej miłości Boga, czy w pogańskim erosie, z jego dążeniem ku jaskrawemu egoizmowi. Dwuznaczność rodzi się, ich zdaniem, przy wciąż ponawianych próbach stopienia obu tych wizji w jedno i zatarcia granic między nimi; jest to zatem dwuznaczność zakorzeniona jeśli nie w ludzkim duchu, to w ludzkiej historii. Tezy głoszone przez wspomnianych autorów, niewątpliwie zbyt radykalne i – szczerze mówiąc – niemożliwe do utrzymania zarówno z historycznego, jak i merytorycznego punktu widzenia, nie umniejszają jednak doniosłości problemu, któremu autorzy ci zamierzali stawić czoła. Można powiedzieć nawet więcej: rozwikływanie i rozróżnianie znaczeń miłości nie odbiega bardzo od tego, co zrobił Platon, zauważając, że wilki również „kochają” jagnięta, lub od tego, co uczynił Arystoteles, dostrzegając, że przestępcy również żyją ze sobą w „wielkiej przyjaźni”. Niezależnie od zagadnień lingwistycznych, a nawet od rzeczywistych czy domniemanych nowości wniesionych przez chrześcijaństwo, wydaje się, że to sama miłość oraz sposób jej rozumienia ukazują się ludzkiemu doświadczeniu jako wspaniałe i kruche zarazem: fakt, że miłość przenika wszystkie warstwy ludzkiego bytu, oznacza przecież, że od nich wszystkich przejmuje ona napięcia, niepewność, nieciągłość. Odnosi się to do każdego rozumienia miłości. Miłość cielesna jest dwuznaczna, ale czy mniej dwuznaczna

³ Zob. K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Semper, Warszawa 1994; A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.

jest miłość duchowa? – to mądre pytanie zadawał sobie przed laty Christos Yannarás⁴. Miłość jako dążenie do zaspokojenia ma posmak egoizmu: gdzie jednak szukać czystego oddania, całkowicie wolnego od egoistycznego poszukiwania radości, której przecież jest „więcej w dawaniu niż w braniu”? Niedwuznaczne pojęcie miłości wydaje się z tego punktu widzenia prowadzić do zwykłego błędu *petitio principii*. Można oczywiście odpowiedzieć, że w sensie teologicznym pierwotnym miłość, jako miłość Boża, nie wykazuje żadnej dwuznaczności i że tutaj błąd *petitio principii* nie występuje, gdyż doświadczenie wiary to właśnie dostrzeżenie miłości i życie miłością. W tym miejscu można jednak również powiedzieć, że tak radykalnie pojęta miłość utożsamia się z samą naturą Boga i jako taka jest w swej istocie niepoznawalna. Słowem, nie ma miłości, która byłaby zarazem wolna od dwuznaczności i dostępna ludzkiemu poznaniu. Nie pozostaje nam więc nic innego, jak tylko zacząć od nizin ludzkiego doświadczenia, do którego w historii Zachodu należała refleksja nad miłością, prowadzona pod hasłem *erosa*.

NIEOSOBOWE OBLICZE EROSA

Myśl Platona była w tej perspektywie nie tylko punktem wyjścia refleksji, lecz także oparciem dla tych, którzy chcieli widzieć w miłości coś więcej niż tylko uczucie. Strategia Platona nie polega na zakwestionowaniu faktu, że miłość jest przede wszystkim uczuciem, z całą jego kruchością i niestałością. Co więcej, właśnie ten stan rzeczy odsłania (mimo że często bywa to niedostrzegane) swoistą naturę *erosa*: wciąż umierając i odradzając się, miłość objawia swą niejednorodną naturę, na poły śmiertelną, na poły nieśmiertelną. Nie jest więc ani całkowicie ludzka, ani całkowicie boska, lecz jest czymś pośrednim, co łączy świat boski i świat ludzki, pobudzając ludzi do porywów, dzięki którym mogą dostąpić oglądania rzeczy absolutnych, wiecznych. Moment zakochania się jest pierwszą chwilą, w której istota ludzka nie tylko potrafi myśleć abstrakcyjnie, lecz jest w stanie całą swoją istotą prawdziwie poznać, dla czego warto żyć i umrzeć, co warte jest szaleństw i porzucenia wszelkich kalkulacji, mających znaczenie tylko w skończonym świecie. Fascynacja wzbudzona widokiem pięknego ciała to zatem pierwszy krok na drodze, która z jednej strony wiedzie ku uniwersalnej idei piękna (nie tylko piękna tego ciała, w którym się zakochałem, lecz piękna objawiającego się w każdej rzeczy pięknej), a z drugiej pogłębia pojmowanie piękna, przechodząc stopniowo od zmysłowej urody do piękna duchowego, odsłaniającego się w największych ideałach moralnych. Miłosne udręki nie są tutaj bezużytecznym cierpieniem, którego trzeźwy duch mógłby łatwo uniknąć. Są raczej znakiem zaangażowania i trudu wędrówki od

⁴ Zob. C. Yannarás, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Servitium, Bergamo 1997.

pierwszego miłosnego spojrzenia, które przebudziło człowieka do jego wiecznego przeznaczenia, aż do wizji prawdy. Oczywiście eros w tym kontekście rodzi się z poczucia braku, z dostrzeżenia własnej niekompletności, słowem – z pragnienia: czyż nie jest to właśnie jedno z tych podstawowych odkryć, które uświadamiają człowiekowi bez złudzeń i fikcji jego własną naturę? W idealnym przypadku zmysł religijny, ludzkie uczucia i dążenie do poznania stapiają się w jedną drogę, wypełnioną zarazem entuzjazmem i wysiłkiem.

Czy jednak w erosie, o którym mówi Platon, wszystko jest takie jasne i zachwycające? Z pewnością nie. We wszystkich trzech dialogach, które poświęcił temu tematowi (w *Lyzisie*, w *Fajdrosie* i w *Uczcie*), powtarza się budzący zakłopotanie motyw. Opisywana w nich miłość wprawdzie rodzi się w spotkaniu z drugą osobą i dalej się tym spotkaniem żywi, lecz ostatecznie nie jest ona skierowana do drugiego. Ukochany jest raczej okazją do odkrycia wartości uniwersalnej, która go przekracza. Wartość ta w ostatecznej analizie okazuje się nieosobowa, tak jak Dobro, które stanowi ostateczny cel ludzkiego poznania i działania. Osoba kochana nie jest zatem niezastąpiona, a uczucie, którego wobec niej doświadczamy (Platon mówi to otwarcie), nieuchronnie wyda się błahostką, gdy kochający odkryje piękno uniwersalne odbijające się we wszystkim, co piękne. Oczywiście można by bronić Platona i odpowiedzieć, że jednym z najbardziej powszechnych ludzkich doświadczeń jest docenianie osoby, a nawet żywienie miłości do niej, dzięki cechom, które w niej odkrywamy i które, aby mogły zostać odkryte, muszą być właśnie czymś uniwersalnym (na przykład wdzięk, inteligencja, odwaga). Kochać w osobie to, co uniwersalne, oznacza dla Platona właśnie odkrywać to, co w tej osobie, i we mnie samym, stanowi najgłębszą tożsamość: idea Dobra dla Platona jest tym, co ostatecznie udziela bytu całej rzeczywistości. Owa ostateczna tożsamość nie jest jednak rozumiana osobowo. Najpewniejszym znakiem tej nieosobowej tendencji okazuje się wyraźna podejrzliwość Platona wobec miłości małżeńskiej: odgrywa tutaj rolę niedocenianie wartości intelektualnej kobiety (która miała być oczywiście niezdolna do nawiązywania głębokich duchowych relacji), a więc pewna forma uduchowionego homoseksualizmu tak typowego dla antropologii Platońskiej; na głębszym jednak poziomie chodzi o nieufność wobec relacji, jaką jest związek małżeński – zasadniczo zindywidualizowanej, osobowej i ze swej natury zmierzającej do rodzenia nowych osób. Tym, co jeszcze bardziej niż wychylenie ku wartościom abstrakcyjnym sprawia, że miłość Platońska ma charakter nieuleczalnie nieosobowy, jest fakt, że Platon programowo nie chce znaleźć dla niej paradygmatu w rzeczywistej płodności istot ludzkich. Kto zwraca się ku miłości małżeńskiej, sugeruje Platon, zatraca prawdziwe pragnienie nieśmiertelności w nieśmiertelności zastępczej, którą zapewnia cykl narodzin. Nieosobowy charakter miłości nie jest więc u Platona problemem bezpośrednio teologicznym; nie można go bowiem rozwiązać za pomocą innego, filozoficznie pełniejszego obrazu osoby ludzkiej lub poprzez zastąpie-

nie anonimowego Dobra, do którego dąży człowiek, obliczem osobowego Boga. Problemem jest, rzecz można, oblicze miłości, która nie może posługiwać się jedynie twarzą kapłanki Diotymy, pouczającej o miłości poprzez mity, lecz musi mieć również kobiece oblicze ukochanej i matki.

RZECZYWISTOŚĆ DO ROZSZYFROWANIA

Co najmniej dwukrotnie w starożytności zabierano głos, próbując pogodzić propozycję Platona z językiem miłości małżeńskiej. Były to: pogański głos Plutarcha w *Dialogu o miłości*⁵ oraz chrześcijański głos Orygenesusa w *Komentarzu do „Pieśni nad pieśniami”*. Podczas gdy pierwszy, wprawdzie interesujący, w pewnym sensie organicznie należy do tradycji platońskiej, drugi wnosi coś gruntownie nowego do kultury zachodniej. Orygenes podąża tutaj śladem egzegezy żydowskiej, biegłej w alegorycznej interpretacji świętego poematu o miłości jako zaszyfrowanego opisu historii Boga i Jego ludu, włącza jednak w tę perspektywę nie tylko swą chrześcijańską wiarę, lecz także klasyczną erudycję, która pozwala mu odczytać *Pieśń nad pieśniami* jako chrześcijańską następczynię platońskiej *Uczty*. *Pieśń nad pieśniami* również ma być tekstem filozoficznym, co więcej – wśród ksiąg Salomona tekstem metafizycznym we właściwym sensie tego słowa. Po *Księdze Przysłów*, która głosiła moralne oczyszczenie obyczajów, i po „fizycznej” interpretacji księgi *Koheleta*, która uczyła o przemijalności wszystkiego, co ziemskie, *Pieśń nad pieśniami* stanowi autentyczną kontemplację, będącą – zgodnie z wiarą chrześcijańską, w której Bóg jest miłością – kontemplacją miłości. Oczywiście Orygenes, podobnie jak tradycja hebrajska, starannie rozróżnia dosłowne znaczenie tekstu, odnoszące się do miłości mężczyzny i kobiety, i sens duchowy, będący właściwym przesłaniem skierowanym do czytelnika i dotyczący miłości Boga do duszy oraz miłości Chrystusa do Kościoła, a także – w obydwu przypadkach – „płodności”, która oczywiście nie jest tożsama z płodnością naturalną i biologiczną. Tylko znaczenie alegoryczne jest „wiecznym” sensem Pisma. Płaszczyna dosłowności, chociaż należy ją dokładnie badać, może być myląca lub co najmniej bezużyteczna. *Pieśń nad pieśniami*, która w pewnym sensie stanowi dla Orygenesusa centrum chrześcijańskiej Biblii, jest bowiem lekturą przeznaczoną tylko dla dorosłych. Co zdumiewające, nie oznacza to, że Orygenes chce przeciwstawić miłość ziemską i miłość niebiańską. Miłość, o której mowa w *Pieśni nad pieśniami* i która, owszem, prowadzi do Boga, to ta sama miłość, która ogarnia swą siłą każdą istotę ludzką od jej młodości. Miłość może być święta lub zdegenerować się

⁵ Zob. Plutarch z Cheronei, *Dialog o miłości*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997.

i stać czymś niskim: miłością do zaszczytów, do bogactw lub miłością cielesną kupowaną za pieniądze. Natomiast miłość do małżonki jest miłością świętą, tak jak miłość do Boga. W tym właśnie kontekście Orygenes, jak już wspomniano, nie waha się uznać, że biblijny język *agape* i platoński język *erosa* mówią o tym samym.

Jeśli w historii egzegezy i w ogóle w historii teologii chrześcijańskiej dzieło Orygenesisa odniosło ogromny sukces (*Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”* to dzieło, w którym Orygenes, przewyższony wszystkich, przewyższył też samego siebie, jak stwierdził z entuzjazmem wymagający Hieronim), stało się tak dlatego, że interpretacja alegoryczna z nieuniknioną arbitralnością sądów, dla których kruchym oparciem jest tylko „duchowe” wyczucie interpretatora, rzuca jednak światło na trudny problem relacji między tym, co duchowe, a tym, co ziemskie, między wiecznością a doczesnością. W rzeczywistości linia demarkacyjna, którą wytycza Orygenes, nie przebiega między „erosem” a „agape” (cokolwiek by te słowa znaczyły) ani między miłością ludzką a miłością Bożą: linia ta oddziela dwa sensy *Pieśni nad pieśniami*, a raczej oddziela je i jednocześnie splata, i dlatego opiewana w niej miłość jest zarazem wieczną miłością Boga i doczesną miłością człowieka, z całą jej niepewnością i zmiennością; świadczy o tym dramatyczna tkanka biblijnej księgi. Nawet gdybyśmy przyjęli jako filologicznie poprawną interpretację *Pieśni nad pieśniami* zgodną z platońską teorią *erosa* (w ostatnich latach podjęto ponownie – bardzo jednak dyskusyjną – próbę takiej interpretacji), otwarty jest nadal problem znaczenia miłości ludzkiej, która pozostając całkowicie tym, czym jest sama w sobie, oznacza miłość Bożą. Dlatego prezentuje się ona ludzkiemu doświadczeniu nie jako język, który należy zinterpretować, lecz jako *r z e c z y w i s t o ś ć* do rozszyfrowania, jako spełnienie, które jest jednocześnie obietnicą. Problem ten, pominięty przez Platona wskutek przyjęcia przez niego nieosobowej koncepcji *erosa*, powraca teraz z całą mocą w kontekście godności miłości małżeńskiej, w której objawia się dobro Boskiego stworzenia. Jakkolwiek należy rozumieć słowa św. Pawła o wewnętrznej „rozterce” człowieka żyjącego w małżeństwie (por. 1 Kor 7, 32-34), czyż nie wyrażają one w pewnym stopniu empirycznej trudności takiej całościowej interpretacji ludzkiej miłości?

WIELOZNACZNOŚĆ SZALEŃSTWA

Kilka wieków później problem ten zostanie dramatycznie podjęty w jednym z najbardziej zaskakujących średniowiecznych traktatów mistycznych, w traktacie Ryszarda od św. Wiktora *I quattro gradi della violenta carità* [Cztery stopnie gwałtownej miłości]⁶. Interpretacja Orygenesisa została już w pełni zro-

⁶ Zob. Ryszard od św. Wiktora, *I quattro gradi della violenta carità*, Luni, Trento 1999.

zumiana, a nawet zasymilowana w teorii sakramentalnej, zgodnie z którą o chrześcijańskiej wartości małżeństwa stanowi jego zdolność odzwierciedlenia niezmiernie głębokiej miłości Bożej. Rolę pośrednika odegrał tutaj traktat *O imionach Bożych* Dionizego Areopagity⁷, który uczył, że eros (amor, w przekładzie łacinników) jest imieniem Bożym. Chociaż takie imię Boga nigdy nie pojawia się w Piśmie Świętym dosłownie, eros jednak promieniuje z obecności Boga i jest doświadczany w życiu mistyka jako Boży uścisk, który zmusza człowieka do ekstatycznego wyjścia poza siebie, ku niewyrażalnej jedności z Bogiem. Ryszard od św. Wiktora, określając caritas jako gwałtowną, faktycznie ponownie odkrywa ducha erotycznej fenomenologii Platona i opisuje ze zdumiewającym bogactwem szczegółów skutki stanu zakochania: miłość ogarnia całego człowieka, wstrząsając jego życiem, staje się obsesyjną myślą, która wypiera inne troski, absorbuje wszystkie siły, przeszkadza w jakiegokolwiek pracy, w końcu niszczy i wyczerpuje, prowadząc do szaleństwa.

Takie są skutki miłości gwałtownej, którą średniowieczny mistik przedstawia z mieszaniną lęku i radości. Czy jednak mowa tutaj o miłości ludzkiej, czy o tej Bożej? Ryszard od św. Wiktora głosi zaskakującą tezę, że opis ten odnosi się do obydwu: po pierwszej części dziełka, poświęconej ludzkiemu erosowi, następuje druga – lustrzane odbicie poprzedniej – poświęcona erosowi Bożemu. O ile w pierwszym przypadku kolejne stopnie oznaczają postępującą degenerację, o tyle w drugim – zagłębianie się w tajemnicę miłości Bożej, czyli najwznioślejszą drogę, jaką może przebyć człowiek. Ryszard zwraca jednak baczną uwagę na to, by nie przeciwstawiać namiętności i racjonalności: chociaż – przyznaje – miłość do Boga zawsze zakłada wcześniejsze poznanie, obydwie drogi miłości charakteryzuje stopniowe zwycięstwo namiętności. Do niej odnosi się przecież przykazanie, by kochać Boga całym sercem, z całej duszy, ze wszystkich sił, w którym trzy kolejne określenia mają oznaczać niepowstrzymany pochód Bożej miłości, podbijającej całe ludzkie istnienie, a nawet prowadzącej człowieka do całkowitego szaleństwa: tego szaleństwa, które pozwala – jak Abrahamowi (por. Rdz 18, 27-32) – spierać się z Bogiem jak równy z równym lub pragnąć – jak Paweł (por. Rz 9, 3) – strącenia do piekieł dla dobra braci. To przykłady bezbożności, niemal świętokradztwa, które nie tylko nie potrzebuje usprawiedliwienia, lecz jest właśnie znakiem całkowitego rozplamienia przez gwałtowną miłość Boga.

Czy ta mistyczna perspektywa pozwala rozwiązać problem relacji między miłością ludzką a miłością Bożą? Oczywiście, że nie. Chociaż przeciwstawienie między głupią miłością stworzeń a mądrą miłością tego, co wieczne, przeciwstawienie cieszące się szlachetnym pochodzeniem od Augustyna, odcisnęło z pewnością swoje piętno na ogólnej strukturze dziełka, to jednak właśnie

⁷ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych*, tłum. E. Bułhak, Onion, Lublin 1995.

zamierzona identyczność języka w obydwu przypadkach pozostawia otwartą – jak ranę – kwestię ich związku. Kwestia ta nabiera jeszcze większej ostrości wobec faktu, że Ryszard mówi wprost, iż najsilniejsza miłość ludzka to miłość między mężem a żoną, a w tym przypadku pierwszy stopień miłości gwałtownej, która została wcześniej opisana w terminach jednoznacznie erotycznych, jest w pełni dobry, jest bowiem wyrazem odkrycia drugiego i wyrazem daru z siebie bez zastrzeżeń. Szkodliwe są tylko stopnie następne, ponieważ mogą doprowadzić małżonków do tego, że pociągnięci siłą miłości, przestaną spełniać swe obowiązki, odizolują się od świata i ostatecznie zniszczą swe życie. Słowem, miłość małżeńska nie powinna być przeszkodą w pracy oraz w szerszych relacjach społecznych. Jedynie w przypadku miłości Bożej całkowite rozbicie życia jest usprawiedliwione nieskończoną i absolutną wartością, ku której miłość ta zmierza. Wszystko odbywa się tak, jakby doświadczenie miłości ludzkiej z całą jego intensywnością było modelem pierwszego spotkania z Bogiem: i jedno, i drugie doświadczenie to eros, a następnym jego etapem jest szaleństwo, którego wart jest jednak tylko Bóg.

Subtelne rozróżnienia, których dokonuje Ryszard, chociaż wierne fenomenologii dostępnej każdemu czytelnikowi, pozostawiają bez odpowiedzi pytanie, jak jest możliwe, że to destrukcyjne szaleństwo, które można zacząć opisywać tylko poprzez doświadczenie ludzkiej miłości, nabiera w miłości Bożej wartości całkowicie przeciwnej. Należałoby bardziej radykalnie zapytać: Czy przywoływanie zdrowego rozsądku, aby ograniczyć siłę ludzkiego erosa, rzeczywiście daje się pogodzić z przeprowadzonym wcześniej rozumowaniem? Czy może fakt, że pierwszy stopień gwałtownej miłości jest dobry zarówno w przypadku miłości małżeńskiej, jak i Bożej, wskazuje na inne znaczenie erosa, które należy wydobyć na światło dzienne?

EROS I JEGO OPOWIEŚĆ

Jakie to jest znaczenie? Przykłady, które podaliśmy i które pomogły nakreślić niewielką część historii rozumienia erosa, nie mogą zostać zinterpretowane banalnie jako aporetyczne dyskursy wymagające jedynie dopełnienia lepszą teorią. Platońskie napięcie między zakochaniem się w osobie a przyciągającą siłą wartości uniwersalnych, Orygenesowy problem miłości ludzkiej, która splata się z miłością Bożą tak, że nieustannie ją „oznacza”, postępujące i problematyczne rozejście się ludzkiego szaleństwa i szaleństwa miłości Bożej u Ryszarda, świadczą w gruncie rzeczy o złożoności samego doświadczenia miłości, bliższej człowiekowi niż jakiegokolwiek inne odczucie i być może dlatego właśnie bardziej niezrozumiałej niż wszystkie inne. Odwoływanie się do naturalności i do zapału, z jakim może być przeżywana, niczego tutaj nie rozwiązuje, ponieważ doświadczenie miłości obejmuje napięcia, kryzysy i wahania, które – jak nauczał Platon –

nie są tylko zewnętrznymi incydentami (jak można sądzić wskutek ignorancji lub banalnego romantyzmu), lecz konstytutywnymi elementami tego doświadczenia. Składają się na nie: lęk przed rozczarowaniem człowiekiem, który nigdy do końca nie spełnia tego, co obiecuje, okresy nieprzejrzystości w miłości, co do której pragnie się, żeby jako całość oznaczała całość wiary kochającego, niepokój szczęśliwego szaleństwa, w konfrontacji z ciężarem rzeczywistości. Wobec tego wszystkiego zrozumiałe jest, że wciąż na nowo staramy się – na przykład poprzez zamknięcie erosa w przestrzeni świeckiej albo przez fałszywe przeciwstawienie „erosa” pojęciu „agape” – ominąć te problemy, interpretując je jako intelektualne nieporozumienia, które wystarczyłoby odsłonić i usunąć. Tyle tylko, że gdy zajmiemy się pojęciem miłości, które ostatecznie chcieliśmy oczyścić, te same problemy powrócą do nas na innej płaszczyźnie.

Z pewnością jest prawdą, że rozważania o miłości zostają z konieczności przeniesione z płaszczyzny teorii erosa do antropologii i do teologii. W przypadku erosa chrześcijańskiego w grę wchodzi cały obraz Boga (amor – łacińskie tłumaczenie greckiego „eros” – jest imieniem Bożym, jak stwierdza sam Tomasz z Akwinu, interpretując Dionizego⁸) i obraz człowieka. Eros w swej ludzkiej doskonałości musi utożsamiać się z teologicznym obrazem człowieka takiego, jakim był chciany „na początku”, albo z jego ostatecznym przeznaczeniem, które spełni się wówczas, gdy każda rzecz odzyska dzięki Mesjaszowi swe prawdziwe oblicze. W gruncie rzeczy na tym właśnie polega „nowość” przynoszona przez chrześcijaństwo, przynajmniej ta zapowiadana przez Jezusa. Czy jednak pozostaje nam jeszcze miejsce, by mówić o erosie? Z pewnością tak. Znaczące jest to, że wszystkie głosy, które przywołaliśmy, mówią o nim językiem dramatycznym: albo w formie silnie stylizowanego opisu nie zawsze linearnego rozwoju doświadczenia miłosnego, albo wręcz w formie dialogowej, którą tradycja chrześcijańska odziedziczyła po Pieśni nad pieśniami. Jeśli miłość jest dramatem, to nie tylko w sensie cierpienia i bólu, które zawsze za sobą pociąga, lecz przede wszystkim jako toczący się los. Miłość jest dramatem również w sensie teatralnym, który zakłada zawsze grę aktorów, spotykających się, rozmawiających i działających razem, a stawką w tej grze jest ich życie. Podobnie jest z dziejami chrześcijaństwa, które wprawdzie można i trzeba starać się zrozumieć i wyrazić pojęciowo, ale według świadectwa Biblii są one opowiadaną i słuchaną historią miłości.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 37, a. 1. Polski tłumacz tego dzieła, Pius Bełch OP, tak uzasadnia przyjęte przez siebie rozstrzygnięcia terminologiczne: „«Dilectio», «amor», «caritas» w Bogu nie mają żadnej różnicy i znaczą to samo; dlatego i polskie wyrażenia: miłość, miłowanie, kochanie, nie mają na celu wyodrębnienia znaczenia, ale li tylko wskazują na odrębne łacińskie wyrażenia” („Objaśnienia tłumacza”, Zagadnienie 37, w: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Bełch OP, Wydawnictwo „Veritas”, Londyn 1978, s. 272).