

Bogdan Trocha

Majtri i Agape

Sokrates wpisując miłość w horyzont absolutnego Dobra nie tylko wskazał na niewyczerpane źródło inspiracji, ale również obnażył pewien problem. Wprowadzenie problematyki miłości w sferę tego, co postrzegane jest jako metafizyczne nie zamknęło kwestii istotowego odniesienia. Powodem tego jest fakt, iż zarówno Sokrates a może raczej Platon nie określił dokładnie istoty związków pomiędzy światło-cieniem ludzi a skrywającym się w źródłowym blasku bóstwa. Nie wiemy czy miał on naturę zakreśloną przez Demiurga, gdyż w tej materii Platon nie określił w ostateczny sposób swego stanowiska. Miłość pozostająca w polu Absolutu jest z nim ściśle związana – wydaje się to ze wszech miar oczywiste. Mniej oczywista jest sama natura Dobra, co może się początkowo wydawać paradoksalne, gdy nie bierze się pod uwagę faktu, iż Dobro skrywa się przed pełnym poznaniem manifestując się w świecie cieni poprzez ludzkie działanie się, określając tym samym moralną naturę naszej egzystencji i permanentnie pozostając w ukryciu. Stąd też biorą swój początek kłopoty z rozpoznaniem źródłowych – to jest siłą rzeczy transcendentnych – aspektów miłości.

Jeżeli Absolut pozostaje w całkowitej izolacji od tego świata, jak prezentował ten pogląd w swej *Metafizyce* Arystoteles, to miłość skierowana ku temu, co doskonałe, a więc nie skażone niedoskonałością materii naszego świata będzie się jawiła jako szczególnie jednostronna. Tak zdaje się wyglądać grecka *eros* postrzegana przez pryzmat Stagiryty, dla Platona wszak istnieje ciągle cała sfera ludzkiej aktywności określanej mianem mania. Prezentującej pewne „szaleństwo” miłości płynące z jej bachicznego zakorzenienia. Boska emanacja jaką była praktyka Afrodyty wykluczała ludzki rozum, nie tylko w sferze poznawczej ale także woliwnej. Na co wyraźnie wskazują strofy Chóru z *Antyfony* Sofoklesa obrazujące ten problem postrzegany poprzez pryzmat relacji bóstwo – podmiot miłowania. Tak postrzegana miłość jest ludzkim pragnieniem piękna oraz związanego z nim w *kalakagathoi* piękna a także podążanie za nimi. Od piękna ukazującego się poprzez ludzkie ciało począwszy przez piękno tego, co duchowe, aż ku pięknemu źródłowemu ku Pięknemu jakim jest istnienie samego Absolutu.

Eros jest obrazem jednostronnego ruchu niedoskonałego ku doskonałemu. Jest zaaferowaniem praktyką - płynącą z zachwyty nad tym, co poprzez rzeczy zaczęło jawić się greckiemu geniuszowi - zmierzającą do osiągnięcia niemożliwej do zrealizowania pełni. Czyż nie w tym wyraża się tragiczność człowieka? Czegokolwiek byś nie uczynił i tak nie zwyciężysz. Nie masz niczego, czego by ci uprzednio nie dano lub czego by nie przypisano twemu istnieniu. Walka z transcendensem okazuje się tyleż bolesna, co zwodna i zawodna. Ruch taki nie może, według założeń Arystotelesa, osiągnąć swojego celu. Cel posiada charakter czysto metafizyczny, nadnaturalny, a tym samym nieosiągalny. Dla greckich myślicieli to, co absolutne nie musiało być tym, co boskie.

A jednak wiemy, że zarówno absolutne Dobro – *Agathon*, co do którego boskiego charakteru brak w greckim antyku konkretnych wypowiedzi postrzegane było jako ustanawiające *telos* miłości. Podobnie jak chrześcijańska *agape* jest miłością skierowaną ku absolutnemu Dobru, będącemu przejawem teodycei Boga.

Sokrates pozostawił ten problem otwarty. Jest on dzisiaj kwestią natury uniwersalnej. Nie odnosi się tylko do naszej kultury basenu morza Śródziemnego. To problem ważnego rozróżnienia istoty miłości jako takiej oraz osadzenia jej w realiach systemów kulturowych określających całościową wizję otaczającego nas uniwersum.

Człowiek podążający ku doskonałości, podążający na wszelkich dostępnych jego egzystencji poziomach ku nieosiągalnemu Absolutowi, który nie jest Bogiem, jest samotny. Ta samotność będzie w konsekwencji decydowała o istocie miłości oraz o istocie modelu jej realizacji. Natomiast człowiek pielgrzymują-

cy ku Bogu nie jest osamotniony. W świecie jest także On, który wyznacza swoją obecnością cel naszej miłości. Zarysowują się w ten sposób dwa systemy ukazujące miłość ukierunkowaną na wymiar metafizyczny. Jeden to system oparty na istotowym Absolutie prezentowanym w kulturze europejskiej greckim *mythos* (rozumianym już w czasach Sokratesa jako „coś, co nie mogło się naprawdę wydarzyć”) tylko dla poznania. Drugi natomiast wpisal się w koncepcję Boga – Stwórcy.

Pierwszy z tych systemów osiągnął swoją pełnię w buddyźmie. U podstaw tego systemu tkwi dążenie do pokonania źródeł ludzkiego cierpienia. Budda pragnął wyzwolić człowieka i uczynić go przez to szczęśliwszym. Wyzwolenie od pragnień prowadzi jego zdaniem do wyzwolenia od cierpienia, gdyż cierpienie wiąże się z brakiem. Decyzja o istnieniu w całkowitym pogodzeniu się z brakiem wszelkich pragnień wiedzie ku ustaleniu swojego istnienia na płaszczyźnie, której nie dotyka już cierpienie będące wynikiem braku, gdyż sama egzystencja jest już istoczeniem się bycia w braku. Dla Buddy pozytywny w miłości jest jedynie fakt, iż jest ona *wyzwoleniem serca*. Nie jest dla niego ważne to, iż miłość posiada możliwość pozytywnego uszczęśliwiania ludzi. W miłości buddyjskiej docenia się i ćwiczy za pomocą konkretnych technik tylko „odejście” a nie „dojście”. Nie ma „dojścia” gdyż nie ma dokąd dochodzić. Istotą buddyzmu jest wyzwolenie od siebie samego. Siebie takiego jakim jest się podatnym na cierpienie. Miłość dla Buddy – zdaniem Schelera, czemu dał wyraz w *Istocie sympatii* – jest momentem wyzbycia się siebie.

Ta potrzeba „odejścia” od siebie ma dwojakie implikacje. Po pierwsze nie pozwala skupić się na osobistym pożytku kochającego, gdyż pożytek wiąże „używającego go”, a poprzez to wyklucza proces wyzwolenia. Po wtóre, w jakiś specyficzny sposób ukazuje w drugim kochać go, w sposób taki aby nie kochać go samego, gdyż to również wiąże. Miłość postrzegana jako dar dla drugiego, nie jest darem dla osoby ofiarowanemu w konkretnej sytuacji. Kocha się tego, który tej miłości po prostu w danym momencie potrzebuje. A potrzebuje jej z reguły sytuacyjnie. Gdyby potrzebował jej w sposób stały a nie dostawałby jej musiałby cierpieć. A nie chodzi tu przecież o stwarzanie sytuacji mogących rodzić cierpienie, co raczej o dążenie do wyzwolenia się od niego.

Dla buddysty miłość to *majtri* dosłownie „życzliwość” będąca dyspozycją duszy. Jest ona ważniejsza od wszelkich praktyk, gdyż tylko ona może pokonać nienawiść. *Majtri* mogąca pokonać nienawiść jest tym samym istotowo potężniejsza od niej, to znaczy, że jest najpotężniejszą dyspozycją ludzkiego ducha. Posiada ona dwa aspekty: jest cnotą o charakterze negatywnym, co wyraźnie widać w jej zwalczaniu nienawiści. Negatywność *majtri* wyraża się w zwalczaniu złych dyspozycji wpisanych w ludzkie istnienie. Jej pozytywny aspekt przejawia się natomiast w tym, że *majtri* ma rodzić dar jakim jest „dana” to znaczy „szczodroliwość”. Buddyjska *dana paramita* oznacza doskonałość polegającą na szczodroliwości i przejawiającą się w praktyce otaczania życzliwym staraniem ludzi i wszelkich innych żywych i czujących istot. Osiąga ona swą pełnię poprzez składanie im wszystkiego, czego w danym momencie zażądamy w darze.

Sama *majtri* jest definiowana jako pragnienie, potrzeba i życzenie dobra dla innych. Miłość – *sneha* - której nie płami osobisty pożytek ani nadzieja na wzajemność. *Majtri* nie wymaga wzajemności, nie jest miłością prowadzącą do osiągnięcia osobistego pożytku. Rodzi ją życzenie dobra dla innych istot, życzenie które nie wiąże poprzez akt spełnianego daru. Jest ofiarowaniem, którego udziela bogatszy pielgrzym uboższemu, nie przerywając przy tym samej wędrówki ani nie tracąc z widoku celu, ku któremu zmierza. Jest ona ascetyczna w aspekcie swej afektywności, w odchodzeniu od siebie. Dający jak i przyjmujący czynią to dążąc ku całkowitemu zatraceniu siebie. Taka jest droga do buddyjskiego ocalenia siebie widziana oczyma Europejczyka. Kto chce je osiągnąć musi praktykować wielką tajemnicę zamiany swego ja w inne. Doskonałość, ku któremu ma wieść miłosierdzie może zapewnić praktyka oddawania własnych dóbr do cudzego użytku. Obdarowany potrzebujący nie odda nam jednak nic w zamian i o to właśnie chodzi umiejętność ubożenia, ale postrzeganą w bardzo specyficzny spo-

sób, gdyż wiodący ku nicości nirwany. Oddaję by wyzwolić siebie na drodze ku doskonałości i wspomóc potrzebującego postępującego po tej samej drodze.

Majtri zdaniem de Lubaca rysuje się zasadniczo jako miłość. Nie ma nic wspólnego z uczuciowością, nie zwraca się ku konkretnej osobie, gdyż nie może, lecz ku fizycznej lub duchowej niedoli danej osoby. Pojawia się ona w relacjach bogaty – ubogi, mądry – głupi, etc. Sama w sobie zakłada ułomność ludzkiego istnienia i ważkość braków powodujących taki stan rzeczy.

Altruistyczny charakter *majtri*, która rozciąga się nie tylko na ludzi ale na wszystkie żywe istoty sprowadzony jest do praktyk wiodących do wyzbywania się pożądań. Pomimo, iż dla Renouvier'a *najwyższym nakazem buddyzmu jest prawo miłości, caritas absolutna (...) dokładnie takie jak ewangeliczne*, to należy pamiętać, że celem buddyzmu jest doprowadzenie człowieka do rozplynięcia się w wielkiej nicości. Miłość to, w tym przypadku, tylko zewnętrzna praktyka mająca służyć oczyszczeniu ciała i serca na drodze ku Nirwanie. Miłość buddyjska jest względem traktowanej jako *telos* Nicość czymś zewnętrznym i jako taka musi sama rozplynąć się w nicości, gdy spojrzymy na nią ze stanowiska prawdy absolutnej. Miłość *majtri* rodzi się z litości dla danego braku pojawiającego się w ludzkim istnieniu. Zlikwidowanie go jest nakazem płynącym z obiektywnego obrazu pewnej metafizycznej koncepcji istnienia. Nie ma ona związku z uczuciowością. *Majtri* – jak chce de Lubac – jest miłością bez rzeczywistego afektu. Dar, jaki rodzi, to jest *Dana* jest w rzeczywistości jałmużną. Ofiarowanie przejawiające się w *Karuma* jest bezpodmiotową litością, ofiarowaną gatunkowemu On, a nie konkretnemu Ty. Pomiędzy uczestnikami tego wydarzenia jawi się anonimowość i pustka.

Jest ona różna od miłości pojawiającej się w kulturze modelu chrześcijańskiego, pomimo licznych zewnętrznych podobieństw. Wypływa z odrębnych i całkowicie różnych inspiracji i odpowiada innej idei. No i ostatecznie zajmuje inne miejsce w całkowicie odrębnym systemie zbawczym.

Majtri ma oczyszczać serce, na drodze wyswobodzającego uwalniania się zmierzającego do osiągnięcia stanu rozplynięcia się w nicości posiadającej znamiona Absolutu.

Dla chrześcijan wszystko posiada swój początek oraz koniec w miłości nie będącej niczym zewnętrznym względem Boga, ale stanowiącej Jego istotowość. Już w tym punkcie zdaje się zarysowywać bardzo istotna różnica w traktowaniu interesującego nas problemu. De Montechnil twierdził, że *litość powinna rodzić się z miłości, miłość nie może rodzić się z litości*. Wydaje się, iż tak zarysowana różnica poglądów i stanowisk w pełni zostaje określona w poglądach św. Augustyna. *Wyliminuj nieszczęśliwych, a dzieła miłosierdzia skończą się raz na zawsze. Czy jednak ogień miłości wówczas zgaśnie? Agape zakłada istnienie osobowego Boga, to po pierwsze. Po drugie natomiast Bóg ten posiadając wszystko, nie może niczego pożądać, gdyż nie dotyka Go żaden brak. A jednak nie jest on odcięty od świata, nie jest zamknięty w swej transcendencji jak Pierwszy Poruszyciel Arystoteles. Jest Bogiem ukrytym lecz manifestującym swą obecność w ładzie i pięknie wszechświata – jak rozumiała to estetyzująca myśl mędrców *Starego Testamentu*. Dla chrześcijan stał się natomiast Miłością ofiarującą zbawienie i Miłością oczekującą wzajemności. Droga ku doskonałości poprzez uczynki miłosierdzia utraciła tu wymiar anonimowości. To konkretne Ja zmierza ku Boskiemu Ty, i w Drugim, któremu ofiarowuje uczynki miłości, widzi Jego ślad – ślad transcendencji.*

Tak chrześcijaństwo zdaje się przekraczać granice hellenistycznej miłości – *eros*, postrzeganej jako pragnienie tego, czego brak, gdzie bóstwo może kochać tylko siebie pozostawiając świat samemu sobie. W *agape* mamy natomiast do czynienia z obydwojma ruchami: w kierunku Boga oraz od Boga ku ludziom.

Augustiańska teoria *agape* osadzona jest, przynajmniej częściowo, w realiach zakreślonych przez greckich filozofów. Ruch powodowany miłością dla biskupa z Hippony jest ciężeniem – co wydaje się oczywistym przywoływaniem poglądów Arystotelesa z *Fizyki* – to znaczy przyciąganiem w stronę swego miejsca spoczynku. To wszystko, co związane jest z miłością pozostaje pod-dane władzom rozumu, woli i pamięci, nie tyle ku zarzą-

dzaniu, co raczej mądryemu rozpoznawaniu i korzystaniu z tego, co miłość może człowiekowi ofiarować. Władza rozumu płynie z założenia, że miłość to pragnienie poznania Prawdy. Poznanie rozumowe prawdy danej w żywole miłości, wyklucza tym samym jej irracjonalny charakter (dla Augustyna) jaki posiadała grecka mania. Wola jest natomiast obrazem człowieka, gdyż tylko człowiek w tym świecie jest wolny. Dzięki woli wybiera dobro lub zło, w niej dokonuje się każdy wybór. Jest ona w tym przypadku utożsamiana z Miłością. Miłości i jej pojawianiu się w ludzkim świecie zawsze towarzyszy tworzenie czegoś w sensie pozytywnym dobra a w sensie negatywnym zła. Nie oznacza to, że miłość tworzy zło. Raczej jej brak, manipulacje przejawami tego, co ona obiecuje, to znaczy fałszowanie obrazu miłości, wprowadza zło w relacje międzyludzkie, które zamiast unifikacji jaka towarzyszy miłości przynosi rozproszenie.

Człowiek postawiony w polu wyboru pomiędzy dobrem a złem, dokonuje tego wyboru w sposób świadomy, nawet wówczas, gdy to co jest przedmiotem jego wyboru nie zostało przez niego poprawnie rozpoznane. Nie ma to wpływu na fakt, iż wybory dokonywane na płaszczyźnie etycznej są zawsze wyborami świadomymi. Wybór taki owocuje kreatywnością. Wybierając wprowadzam poprzez swoją aktywność dobro lub zło w przestrzeń międzyludzką, to znaczy tworzę aksjologiczną perspektywę wspólnej rzeczywistości. Staję się aktywną i świadomą „bramą” pomiędzy tym, co pozaprzestrzenne a tym, co przestrzenne. Miłość – sądząc ją po owocach – może być zatem dobra lub zła. Obie te miłości zdaniem Augustyna Aureliusza współistnieją w człowieku. W jednym jak i w drugim przypadku dokonanie wyboru poprzedzone jest pojawieniem się afektywności. Sam afekt ma dla filozofów ogromne znaczenie jest on tym momentem, w którym do ludzkiej świadomości dociera to, co pozaświadome, to jakby kamień graniczny postawiony wobec naszej świadomości oddzielający to co racjonalne od tego, co irracjonalne. Fakt istnienia afektów pozwala opisywać relacje pomiędzy tymi dwoma środowiskami, to znaczy iż czyni – w jakiś najczęściej metaforyczny lub symboliczny sposób – to, co z założenia niepoznawalne dane do rozpoznania. Sam termin przyjemne lub przykre doznanie duszy nieopapowane przez rozum.

A jednak tylko wybór dobra odbywa się w granicach tego, co zwykło się określać mianem *agape*. W tej boskiej miłości skierowanej ku ludziom Augustyn wskazuje na pewne charakterystyczne dla niej cechy takie jak: bezinteresowność, spontaniczność, miłosierdzie i przebaczenie. Bóg wychodzi na spotkanie ku człowiekowi z Miłością. Sam pozostając ukryty w Transcendencji znaczy świat międzyludzkich doznań śladami Transcendencji, tym samym nie mamy tu miejsca na całkowitą izolację Absolutu od wewnętrznego świata, jak to postrzegał w *Metafizyce* Arystoteles. *Agape* jest dia-logiczna ale w bardzo specyficznym aspekcie. Zamiast słów mamy tu do czynienia z afektami, to jest poruszeniami duszy. Człowiek wsłuchuje się w to, co płynie z Tajemnicy, błaga i słucha. Ale to, co przychodzi stamtąd nie jest werbalną odpowiedzią Boga – a raczej poruszeniem serca – to byłoby zbyt proste, wymaga to paradoksalnej pokory rozumu wobec wiary, to jest rozumu heroicznego. *Credendo videns*. To, co dane jest w tym dia-logu domaga się wiary, bez wiary jest zbywane i bagatelizowane. Ta pozawerbalność tego wydarzenia zdaje się wyjaśniać dążenie mistyków do wyrażania swych stanów w formach metaforycznych i symbolicznych, dających raczej obraz ich drogi ku Miłości niż obraz samej Miłości.

Agape jest wezwaniem do miłowania Miłości. Prowadzić ma ona w konsekwencji do kochania Boga przez Boga. Miłość *agape* to miłość ku człowiekowi, ale to przecież miłość Boga i jako taka posiada osobowe cechy umożliwiające miłowanie Boga przez Boga. *Agape* wyznacza krąg rzeczywistości występowania tej miłości przekraczający realia ludzkiego świata. Jest ruchem zagarniającym człowieka, który zdecydował się do niego przyłączyć i wynosi go ku temu, co zakryte, ale Realne i Prawdziwe, czyniąc tym samym nasz świat metaforycznym w sensie nie tyle fikcyjnym ile danym ku przekraczaniu.

Podstawą takiego miłowania jest w tym przypadku umysłowe rozpoznanie rzeczywistości. Odróżnienie dobra od zła, tego, co ludzkie od tego, co boskie. Istota tej miłości wyraża się w poru-

szaniu woli, dlatego Augustyn twierdził, iż jest ona poddana władzy rozumu, woli oraz pamięci, dzięki której dokonuje się wyboru pomiędzy w hierarchii wartości. Prowadzi to w konsekwencji to pojawienia się w naszym świecie uczynków miłości dobrej bądź też miłości złej.

Człowiek poddany oddziaływaniu *agape* – Bożej miłości - nie jest nią zniewolony, pozostawianiem w horyzoncie oddziaływania tego, co boskie odbywa się wobec człowieka istotowo wolnego. Oznacza to, iż jest nadal osobą. Kierując się ruchem miłości ku Bogu, wstępujemy na ślady Transcendencji czyniąc to z własnego wyboru, nie zniewoleni a raczej zauroczeni tym, że niczego tu nie musimy czynić a tylko możemy. Brak przymusu to także jedna z form przekroczenia naszej wewnątrzświatowości, opisanej konieczności tego, co materialne jak i tego, co materią rządzi. W tym osobowym akcie człowieka podejmowanym przez niego wyraża się jego pełna istota. Dialogiczność w *agape* „mówi” uczuciem, rozumem i wolą. Logos *agape* dany jest uczuciu miłowania. Wyrażony w afekcie stwarza możliwość rozumowego rozpoznania rzeczywistości obiektu miłości i wglądu w jego istotę i to nie tylko rozumowego, co intuicyjnego, gdyż danego bezpośrednio w tym afektywnie. Treść rozpoznana pozwala na dokonanie przy pomocy woli wyboru tego, co dla mnie tu i teraz jest najważniejsze i odrzucenia tym samym ego, co temu, co ważne może zagrażać.

Rozumowe roz-poznanie nie jest wcale tożsame z próbą racjonalnego ujęcia tajemnicy Boga, którego jedno z imion brzmi Miłość, co raczej określeniem granic teodycei, to jest cech Boskiego istnienia, które przejawiając się w tym świecie wskazują na ukrytego Boga. Dialogiczność *agape* jest, pomimo skrytości i werbalnego milczenia Bóstwa zwrotna. Płyńie ona w tym, co charakterystyczne jest dla uczucia od Boga ku ludziom i po dokonaniu wyboru płynie również od ludzi ku Bogu. Dialogiczność miłości określa w tym przypadku zasadę komunii jaka łączy się pomiędzy Bogiem i kochającymi Boga przez Boga, którzy tylko w ten sposób mogą stać się uczestnikami tego mistycznego spotkania z Bogiem. Wydaje się, że jeżeli do tak rozumianego uczucia przyłoży się większość Jezusowych metafor opisujących konieczność podjęcia wysiłku odrzucenia tego, co ziemskie, to nabiorą one zupełnie innego wymiaru. Tak postrzegane chrześcijaństwo nie jest religią budującą dogłębne poczucie winy i na nim konstruującą swoją naukę lecz raczej religią zakreślającą przestrzeń Nadziei i wskazującą drogę ku temu, co w niej zostało dane. Nie ma tu miejsca na nakazy i budzenie traumatycznego poczucia winy ale wskazania celu.

To właśnie *agape* płynąca od Boga powoduje uzdolnienie człowieka do wejścia w personalną komunię. Miłość otwiera człowieka na człowieka. Człowiek nie jest już samotnym użytkownikiem danego mu świata, wyrwa się z imperializmu Ja odkrywając prawdziwą wolność. Wyznacza on zasadę nowego stylu, który wznosi się ponad indywidualne odrębności. Odkrycie możliwości przekroczenia tychże odrębności nie tylko unifikuje uczestniczących w *agape*, nie ograniczając przy tym ich indywidualnych cech, ale również wyzwała w człowieku utajoną energię do poświęcania się dla drugich.

To wszystko wskazuje wyraźnie na dynamiczną koncepcją miłości. To nie sokratejska kontemplacja *agathonu* lecz wola realizowania Dobra wbrew wszelkim przeciwieństwom. Dynamizm ten płynie od Boga ku człowiekowi, od człowieka, często poprzez drugiego człowieka powraca jako ludzki dynamizm ku Bogu.

Miłość pragnieniem poznania prawdy jako Bytu. Człowiek poszukując prawdy o tym, co jest, poszukuje prawdy o sobie samym. Ta zostaje odkryta w wyniku spotkania na scenie dramatu drugiego człowieka, który przynosi nam w darze prawdę o nas samych. To kim jestem w spotkaniu określa mnie w sposób najbardziej istotowy. W trakcie tego wydarzenia stawiam pytanie o to kim on jest dla siebie a nie kim jest dla mnie. Poprzestając na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie kim on jest dla mnie mogę popaść w pułapkę uprzedmiotowienia człowieka degradując swe człowieczeństwo do roli użytkownika. Pytając o to kim on jest dla siebie, uświadamiam sobie, że to bliźni. Oznacza to, że Ja nie jestem najważniejszy. Ja istnieje tylko poprzez Ty drugiego. To, co istotczy się pomiędzy nami to logos miłości, którą wybierając w oparciu o preferencję dobra

lub zła czynię miłością dobrą lub złą.

Spotkanie Ja i Ty odbywa się w polu rzeczywistości *agape*. To, co niewysłowionego i niepokojącego w drugim łączy się w komunii spotkania z moim pragnieniem doświadczenia Prawdy jako Bytu. W ten sposób miłość jest wypełnieniem pragnienia takiego właśnie typu Prawdy jako Bytu, Bytu unifikującego, ukrytego i objawiającego się w znakach miłości.

Agape zakreśla pewien obiektywno-metafizyczny fundament i na nim się opierając Augustyn stwierdzał *Dilige et quod vis, fac*, Kochaj i rób co chcesz. Jednak miłość oderwana od tego fundamentu prowadzi do opacznego zrozumienia tego zdania w sposób relatywistyczno-anarchistyczny, budując obraz miłości własnej, pożądania zmysłowego, podporządkowując człowieka jego egoizmowi i odrzucając prawo drugiego do pełni samostanowienia o sobie. Miłość postrzegana jest w tym przypadku jako wielka obiektywna rzeczywistość o metafizycznej naturze. Posiada ona kilka rodzajów swoich przedmiotów. Ten, Który jest przed nami to Bóg. My sami aktualizujemy cechy osoby ludzkiej, ten, który jest obok nas to drugi, to, co jest pod nami to nasze ciało.

Oddalenie się od prawdy poprzez odrzucenie tego, co płynie od Boga i drugiego prowadzi do egoizmu. *Agape* jest wezwaniem do dania świadectwa miłości. Nie tylko dla ludzi, czy wobec ludzi a raczej dla samego siebie. Świadectwo ukazuje nas w sposób źródłowy, nie ważne czy je zakłamiemy, czy będziemy od niego uciekać nasze istnienie w horyzoncie miłości pojawiającej się pomiędzy ludźmi i umożliwiającej transcendowanie tego świata kreśli świadectwo naszych rozpoznań, preferencji i wyborów ukazując miejsce jakie zajęliśmy we wspólnym świecie poszukujących miłości ludzi. Moja miłość jest świadectwem wyboru, którego celem jest zbawienie. To nie Bóg odwraca się od nas, to my odrzucamy go w wyborze preferowanej przez siebie miłości, o ile nie jest ona wpisana w *agape*. Odrzucenie miłości rodzi miłość egoistyczną, zarczującą dialogiczność *agape* a tym samym możliwość komunii, prowadzi tym samym człowieka na manowce. Wprowadza go na ścieżki niebezpieczne, na bezdroża, nie wiedzące ku Bogu, pozbawione celu i śladów Transcendencji, nie opisane sensem Nadziei ale rodzące przerażenie i nie udzielające odpowiedzi na nic, co pozaświatowe. Człowiek nie pielgrzymuje zaczyna się błąkać swawolnie i samotnie, jego świat stał się światem beznadziei a jego aktywność śmiechem skrywającym pod swą maską porażającą trwogę wobec tego, co kryje się za słówkiem NIGDY. Nie ma tu miejsca na ocalającą mądrość ani na wspólnotę, tu napotyka się tylko na anonimowe twarze skryte pod maskami i skazaną na przegraną ucieczkę przed czasem i koniecznością dokonania się tego, co ziemskie w nas samych. NIGDY przynosi na bezdrożach przerażenie totalnością druzgoczącego wszystko czasu. Bezdroże nie pozwoli odnaleźć znajdującemu się na nim człowiekowi miejsca, w którym odnajdzie on sens usprawiedliwiający jego istnienie, wykluczający tym samym jego przygodność i przypadkowość. Ludzką egzystencję usprawiedliwia tylko sens płynący od Boga, sens Logosu. Wszystko, co nas otacza jest tworem Miłości, stąd wszystko, co czynimy powinno być zakorzenione w miłości aby można było odnaleźć w niej ocalenie. Zdaje się, iż najtrafniej oddawał to sam Augustyn:

Kochaj i czyn co chcesz!

Gdy milczysz – milcz z miłością;

gdy mówisz – mów z miłości;

gdy karcisz – karć z miłości;

gdy przebaczasz – przebacжай z miłości.

Niechaj tkwi w sercu korzeń miłości;

Wyrośnię z niego tylko dobro.

W taki sposób pojawiają się dwa obrazy miłości wpisanej w pejzaż absolutu: miłość – pragnienie, będąca wyrazem dążenia do tego, czego w nas brak. Charakterystyczna dla greckiego *eros* i buddyjskiej *majtri* oraz miłość – dar ofiarowana człowiekowi przez Boga. Miłość miłująca i zapraszająca do miłowania.

Bogdan Trocha