

**Więcej niż wszystko. „Hymn o miłości” Pawła Apostoła  
z perspektywy hermeneutyczno-parenetycznej**

***More than anything: A hermeneutic-parenetic perspective  
on the Apostle Paul's “Hymn of love”***

Zbigniew Trzaskowski

UNIwersytet JANA KOCHANOWSKIEGO W KIELCACH

---

**Słowa kluczowe**

miłość, hermeneutyka, pareneza, aksjologia, Biblia, kultura judeochrześcijańska

**Keywords**

love, hermeneutics, paraenesis, axiology, Bible, Judeo-Christian culture

**Abstrakt**

Artykuł zawiera analizę pola semantycznego i aksjologii kantyku o miłości Pawła z Tarsu. Tło kultury i tradycji judeochrześcijańskiej posłużyło w optyce parenetycznej deskrypcji biblijnego określenia *agape*. W interpretacji tekstu greckiego poddano szczegółowemu oglądowi stratyfikację rzeczywistości obiektywnej i realizmu metafizycznego.

**Abstract**

The current paper offers an analysis of the semantic field and axiology of the canticle on love authored by Paul of Tarsus. The cultural background and Judeo-Christian tradition are used to delineate a parenetic framework in the description of the biblical term *agape*. Stratification of objective reality and metaphysical realism were thoroughly investigated in the interpretation of the Greek text.

## Więcej niż wszystko. „Hymn o miłości” Pawła Apostoła z perspektywy hermeneutyczno-parenetycznej

Pierwszy pobyt (51-53 n.e.) Pawła z Tarsu w Koryncie zaowocował pełnym lirycznych odniesień, napisanym zrytmizowaną prozą, hymnem o miłości. Autor przydzielił jej nadrzędną pozycję w hierarchii charyzmatów, jakie w życiu człowiek otrzymuje od Stwórcy: poznania, prorokowania, heroicznej szczodrości, wiary, eschatologicznej nadziei. Wszystkie zróżnicowane charyzmaty są źródłem i szczytem miłości, a za pierwszorzędną cel mają budowanie wspólnoty. Korynt, uwzględniając biblijny *Sitz im Leben*, nie bez kozery stał się adresatem Pawłowych słów. W kosmopolitycznej stolicy senatorskiej prowincji, kilkusetletnim grecko-rzymskim tygł kulturowym, porcie leżącym na przecięciu ruchliwych traktów handlowych, znajdowała się słynna świątynia Afrodyty, w której ponad tysiąc prostytutek sakralnych, zwanych hierodulami (*ἱερόδουλοι*), zapewniało wyznawcom za odpowiednią opłatą „łączenie się” z boginią miłości, pożądania i płodności.

Starożytni Grecy na określenie miłości jako złożonej i dynamicznej siły w człowieku dysponowali wieloma słowami, akcentując jej odcienie<sup>1</sup>. *Ἔρως* (*érōs*), słowo przejęte przez wszystkie nowożytne języki europejskie, o zróżnicowanym polu semantycznym, oznaczało: pociąg zmysłowy do piękna cielesnego, bodziec do filozoficznej refleksji nad światem i ludzkim życiem, siłę zachwyty nad boskim pierwiastkiem piękna, namiętą radość, pragnienie rzeczy dotąd nieposiadanej, pożądanie i miłość zmysłową, pragnienie bycia kochanym. *Μανία* (*manía*) wyrażała zaborcze, obsesyjne uczucie, prowadzące do zazdrości, gniewu, a nawet szaleństwa. Wyraz *φιλαυτία* (*philautía*) konkretyzował miłość własną bez konotacji egocentrycznych, opartą na empatii do siebie i innych, samorozumienie. Słowem *φιλία* (*philia*) Grecy określali międzyosobowe poczucie braterskiej solidarności, realizację wzajemnych celów, obopólny szacunek i zrozumienie, samorodne lub instynktowne uczucie, radość przebywania w kręgu przyjaciół, okazywanie duchowej przyjaźni światu i ludziom<sup>2</sup>. Wiązały się z nim dwa pokrewne słowa, mianowicie *φιλαδέλφια*

<sup>1</sup> Źródło słów terminu „miłość” przystępnie wyjaśniają Helmut Kuhn, *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, München 1975 i Josef Pieper, *Über die Liebe*, München 2014. W formie czasownikowej i rzeczownikowej najczęściej używano: *στέργω* (*stérgō*) / *στοργή* (*storgē*), *φιλέω* (*philēō*) / *φιλία* (*philia*), *ἐράω* (*erāō*) / *έρως* (*érōs*) i *αγαπάω* (*agapāō*) / *ἀγάπη* (*agápē*).

<sup>2</sup> Antyгона wypowiedzi zdanie: „Współkochać [*symphelein*] przyszląm, nie współnie-nawidzić” (Sofokles, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, oprac. i wstęp Z. Kubiak, Warszawa 1969, s. 121).

(*philadelphía*) – braterska miłość rodzeństwa oraz *φιλανθρωπία* (*philanthrōpía*) – ludzka uprzejmość, łagodna dobroć, życzliwość, pobłażliwość<sup>3</sup>. Terminem *πράγμα* (*prágma*) nazywano miłość dojrzałą, weryfikowaną przez czas i wierność; owoc obopólnego zrozumienia i tolerancji. Do słów literackich zaliczał się rzeczownik *στοργή* (*storgē*), oznaczający przede wszystkim troskliwą i ponadczasową miłość w kręgu rodzinnym, więzy pokrewieństwa oparte na czułości, a objawiające się zachowaniem czy gestami pozbawionymi faktora erotycznego, również wzajemną miłość władcy i jego ludu.

W *Hymnie o miłości* nie pojawia się żadne z wymienionych powyżej określeń, a użyte osiem razy w dwóch formach fleksyjnych liczby pojedynczej – *ἀγάπη* (*agápē*) i *ἀγαπήν* (*agapēn*) – słowo *agápē*<sup>4</sup>, rzeczownik *singulare tantum*, znaczeniem zbliżony do łacińskich wyrażen *dilectio caritatis* (akt czynnego spełniania miłości miłosiernej, dobra okazywanego innym), *studium ministerii* (zamiłowanie do pomocy drugim, rozdawania darów), oznacza doskonałą miłość Stwórcy do ludzi i na odwrót; inspirowaną przez Boga czystą, bezinteresowną miłość okazywaną przez człowieka bliźniemu i nieprzyjacielowi, np. przez jałmużnę. Odpowiedzi na pytanie o konsekwentne posiłkowanie się Pawła w jego parenezie o miłości słowem *agape* należy szukać w bardzo dobrej znajomości przezeń języka aramejskiego i greckiego oraz studium Tory, jakie wyniósł z praktykowania w szkole Gamaliela Starszego (Dz 22, 3), jednej z najbardziej znaczących osobistości judaizmu rabinicznego I stulecia ery nowożytnej, patriarchy znanego z tolerancyjnej postawy (Dz 5, 34-39).

Czytelnik Biblii Hebrajskiej znajdzie w niej obok słów *emet*, *hamal*, *hesed*, *rahamim*, określających różne rodzaje miłości, słowo-klucz, mianowicie *ʾaháb*, w równej mierze wykorzystywane, by wyrazić miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą<sup>5</sup>, miłość bliźniego<sup>6</sup>, miłość człowieka do Jahwe<sup>7</sup>, uczucie

<sup>3</sup> *Słownik grecko-polski*, ułożył Z. Węclewski, Warszawa 1905, s. 666.

<sup>4</sup> Tekst grecki *Hymnu o miłości* cytuję za: *Προς Κορινθίους Α*, [w:] *The Greek New Testament*, ed. by K. Aland [et al.], Stuttgart 1983, s. 607-608. Wszystkie greckie cytaty biblijne pochodzą z tego wydania z zaznaczeniem wersetu.

<sup>5</sup> „Tak więc Jakub służył za Rachelę siedem lat: ale [te lata] wydawały mu się niewielu dniami, bo tak bardzo ją kochał” (Rdz 29, 20). Cytaty i sigla biblijne według: *Pismo święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół pod red. M. Petera (*Stary Testament*) i M. Wolniewiczza (*Nowy Testament*), Poznań 2004.

<sup>6</sup> „Nie bądź mściwy i nie chowaj urazy do współrodaków, ale miłuj bliźniego jak samego siebie!” (Kpł 19, 18a).

<sup>7</sup> „Będziesz miłował swego Boga Jahwe z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich swoich sił” (Pwt 6, 5).

pomiędzy przyjaciółmi<sup>8</sup>, umiłowanie rzeczy marnych<sup>9</sup>, seksualność<sup>10</sup>, żądę pieniądza<sup>11</sup>, odwieczną miłość Boga do ludzi<sup>12</sup>. Etymologia *ʾaháb* pokazuje całkowicie niezależną ewolucję jego znaczenia w księgach starotestamentalnych i semantyczny kontrast, jeśli przypatrzymy się nazewnictwu miłości w piśmiennictwie starożytnego Bliskiego Wschodu.

W Septuagincie, przekładzie ksiąg proto- i deuterokanonicznych Starego Testamentu z języka hebrajskiego na grecki, udostępnionym światu grecko-hellenistycznemu, wyraz *ʾaháb* w większości przypadków przetłumaczono jako *agape*. Oryginał grecki Nowego Testamentu przejął dosłownie *agape* w formie rzeczownikowej albo czasownikowej *αγαπάω* (*agapáo*)<sup>13</sup> na określenie miłości, rzadko pojawia się *philia* jako czasownik lub w złożeniach, jednak tylko raz w postaci rzeczownika. *Agape* oznacza miłość wszechobecną, bezwarunkową, niezależną od okoliczności i oczekiwań; podmiotowe działanie dla najwyższego dobra, nasycone empatią, wyzwajające przez czyny dobroci z egoizmu, ukierunkowane w dobroci i gotowości do przebaczenia na bliźniego, czyli każdego człowieka, z położeniem akcentu na duchową oraz metafizyczną więź pomiędzy ludźmi i Bogiem.

Tak rozumianą wspólnotę miłości wyrażał posiłek o liturgicznym charakterze, świadectwo czystej i czynnej miłości Boga-Człowieka, a jego najważniejszą część stanowiła celebrowanie Eucharystii pierwszych wyznawców nauki Jezusa z Nazaretu. *Agape*-uczta miłości i jedności gromadziła wiernych, którzy przynosili żywność i wino, wspólnie spożywane po uroczystym błogosławieństwie. W ten sposób wypełniano obok rytuału charytatywną powinność wobec ubogich. Wzmianka o uczcie miłości znajduje się w *Dziejach Apostolskich*, gdy Łukasz dokonuje charakterystyki jerozolimskiej prawspólnoty chrześcijan<sup>14</sup>. Termin *agape* stał się w księgach kanonicznych chrześcijaństwa świętym i „zamkniętym” (*verbum arcanum*) przez pieczęć Ducha Świętego

<sup>8</sup> „Tak mi żal ciebie, mój bracie Jonatanie, tak bardzo cię umiłowalem! Drozsza była dla mnie twa miłość nad miłość niewieścią!” (2 Sm 1, 26).

<sup>9</sup> „[Dopókiż] będziecie lgnąć do rzeczy marnych i uciekać się do kłamstw?” (Ps 4, 3b).

<sup>10</sup> „Pójdź, miłością będziemy się upajać, rozkoszy będziemy się oddawać [do samego rana]” (Prz 7, 18).

<sup>11</sup> „Kto kocha się w pieniądzach, nie nasyci się pieniędzmi” (Ekl 5, 9a).

<sup>12</sup> „Z oddali Jahwe mu się objawił: Miłością odwieczną cię umiłowalem, dlatego przyciągam cię w swej łaskawości” (Jr 31, 3).

<sup>13</sup> W przekładzie na język polski: kochać, wysoko cenić, przenosić co nad co, być zadowolonym, lubić (*Słownik grecko-polski*, ułożył Z. Węcławski, Warszawa 1905, s. 3).

<sup>14</sup> „Codziennie wspólnie przebywali w świątyni, po domach łamali chleb, z radością i prostotą serca brali udział w posiłkach” (Dz 2, 46). Z upływem czasu terminem *agape* zaczęto określać Eucharystię sprawowaną w kościołach domowych.

słowem Objawienia, które może „otworzyć” wyłącznie praktykowanie żywej wiary, zapewniające otrzymanie obfitości darów od Boga<sup>15</sup>.

Różnica pomiędzy rdzeniami *agape* i *philia* nie zawsze rysuje się wyraźnie. I tak ewangelista Jan (1 J 2, 15) przestrzega chrześcijan, aby nie kochali – *μη ἀγαπάτε (me agápate)*<sup>16</sup> – świata, a na określenie miłości Boga Ojca do Syna (J 5, 20) wykorzystuje czasownik w trzeciej osobie liczby pojedynczej *φιλεῖ (philei)*<sup>17</sup>. Nie używa tego samego słowa, zdając relację z ponownego ustanowienia apostoła Piotra głową powstającego Kościoła, kiedy Jezus trzykrotnie pyta, czy Piotr go kocha, *αγαπάω (agápao)* pojawia się dwa razy, *φιλέω (phileō)* raz. Odpowiedź, trzykrotne wyznanie miłości Piotra, oddaje czasownik *φιλέω (phileō)*. Hieronim w Wulgacie grecką *agape* oddaje rzeczownikami łacińskimi *caritas* bądź *dilectio* i czasownikiem *diligere*, zaś *philia* najczęściej rzeczownikiem *amor* i czasownikiem *amare*.

Uwertura *Hymnu* – wyrażenie „język aniołów” – odnosi się do charyzmatyków mówiących językami. *Testament Hioba*, żydowski apokryf, midrasz do kanonicznej Księgi Hioba, daje wyraz wierze, że wybrane osoby dzięki szczególnemu darowi mogą mówić lub rozumieć język aniołów wielbiących Jahwe<sup>18</sup>. Paweł z Tarsu przyrównuje człowieka wypowiadającego wiele niezrozumiałych dla innych słów, na pozór pięknie brzmiących dla ucha, ale pozbawionych ducha miłości do „cymbału brzmiącego”. Szczególnie nabożeństwu poświęconemu czci Dionizosa i Kybele, towarzyszył brzęk metalowych instrumentów perkusyjnych, ogólnie nazywanych *kýmbalon*. Cymbałów, czyli wielkich i szerokich płatów spiżu, używano powszechnie w obrzędowości żydowskiej<sup>19</sup>.

*Agape* w ujęciu Pawła wyraża pełnię daru wzajemnego uzupełniania się i wzbogacania, w przeciwieństwie do opiewanej przez Platona *eros*, miłości pragnienia, poszukiwania, pytania. Platon w *Uczcie* opisuje narodziny Erosa, boga miłości zmysłowej, syna Dostatku (Porosa) i Biedy (Penii), spłodzonego na urodzinach Afrodyty<sup>20</sup>. Eros, sługa i wysłannik bogini miłości,

<sup>15</sup> „[...] poznać miłość Chrystusa, która przewyższa wszelką wiedzę, i osiągnąć całą pełnię [darów] Bożych” (Ef 3, 19).

<sup>16</sup> *Ιωάννου Α*, [w:] *The Greek New Testament*, op. cit., s. 815.

<sup>17</sup> *Κατά Ιωάννην*, [w:] *The Greek New Testament*, op. cit., s. 340.

<sup>18</sup> „She spoke in the dialect of the Cherubim, singing the praise of the Ruler of the cosmic powers (virtues) and extolling their (His) glory“ (*Testament of Job*, [w:] <http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-ot-pseudepigrapha/testament-of-job> (15 IX 2020).

<sup>19</sup> J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*. »*Antiquitates Judaicae*«, tł. Z. Kubiak, ks. I-XII / J. Radożycki, ks. XIV-XX, Poznań–Warszawa–Lublin 1979, s. 385.

<sup>20</sup> Bieda (Πενία Penia), uosobienie ubóstwa i materii, uwiodła Dostatek (Πόρος Poros), kiedy ten wypił zbyt dużo nektaru podczas świętowania urodzin Afrodyty (Platon, *Uczta*, *Eutyfron*, *Obrona Sokratesa*, *Kriton*, *Fedon*, przekład, wstęp, obja-

uosabia miłość znajdującą się pomiędzy bytem a nicością, złem a dobrem, mądrością a głupotą, śmiercią a nieśmiertelnością, światem materii a ideami<sup>21</sup>. *Eros* Platona jawi się jako „pomost między istnieniem a stawaniem się, który łączy fakt i wartość”<sup>22</sup>, dążenie do poznania drugiego człowieka i pragnienie zjednoczenia z nim.

Platońska koncepcja miłości była zatem przewyciężeniem dualizmu idealistycznego, jaki wynikał z ontologii owego myśliciela. Platon wyznaczał bowiem dwa poziomy rzeczywistości – rzeczywistość inteligibilną (świat idei) uchwytną jedynie przez intelekt oraz rzeczywistość empiryczną dostępną przez zmysły. Odróżniał zatem płaszczyznę metafizyczną od płaszczyzny fizycznej<sup>23</sup>.

Namiętności kształtującej *eros* nie sprowadzał autor *Fajdrosa* do niepoddających się kontroli instynktownych popędów. Namiętność wyraża całego człowieka, jego ciało i ducha, charakter i cele, relacje z innymi osobami i stosunek do Absolutu. Jeśli w ludzkiej ekspresji dominuje aspekt cielesny, z wykluczeniem sfery duchowej lub kiedy sfera duchowa tłumi skłonności fizyczne, zamiast je sublimować, wówczas namiętność staje się rzeczywistością spaczoną. Platon, uwzględniając porządek eschatologiczny, uznawał prymat miłości duchowej nad cielesną. Miłość duchowa dąży bowiem do mądrości, piękna, sprawiedliwości, dobra i wyznacza szlak prowadzący ku nieśmiertelności.

Znaczenie platońskiego określenia *eros* zmieniało się z upływem czasu. Dziś wyrażeniu „platoniczna miłość”<sup>24</sup> w przeciwieństwie do jego pierwot-

---

śnienia i ilustracje W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 102). Poros w mitologii greckiej ucieleśnia zaradność i obfitość, zdolność do znalezienia wyjścia z każdej sytuacji. W chrześcijańskiej alegorii Poros pojawia się jako symbol człowieka (por. Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*, ks. 12, rozdz. 11, [w:] [www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_pe\\_07\\_book7.htm](http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_07_book7.htm) (21 IX 2020)).

<sup>21</sup> A. Fouillée, *La philosophie de Platon. Théorie des idées et de l'amour*, t. 1, Paris 1904, s. 310.

<sup>22</sup> R. May, *Love and Will*, Nowy Jork 1969, s. 79. Świadomość śmierci wiąże się nierozzerwalnie z życiem, nie odrzuca żadnej jego postaci. Utrata tradycyjnych hierarchii wartości, pomocnych w wyjaśnianiu tajemnic ludzkiej egzystencji, zmusza współcześnie człowieka do wyboru: albo odnajdzie sens w sobie albo nieodwołalnie uzna bezsens i bezcelowość własnego istnienia.

<sup>23</sup> E. Domagała, *Miłość drogą do Piękna–Dobra–Prawdy, czyli o Platońskiej metafizyce miłości*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I: Philosophia–Sociologia” 2009, vol. 34, s. 81.

<sup>24</sup> Termin ten, spopularyzowany przez Marsilio Ficino (1433–1499) również w formie „miłość sokratejska”, ma niewiele wspólnego z współczesnym określeniem „miłość platońska”. Autor traktatu *De amore* (1484), tłumacz na język łaciński i komentator



nego sensu nadaje się znaczenie strywializowane, czysto duchowe, bez jakiegokolwiek odniesienia do sfery cielesnej, pożądania, namiętności i pragnienia posiadania. Więcej, przeciwstawia mu się model cielesno-erotyczny miłości, z położeniem akcentu na seksualność<sup>25</sup>.

Paweł w charakterystyce miłości stosuje konsekwentnie, oparty na enumeracji, porównaniach i powtórzeniach, potrójny wzorzec: doświadczenie codzienności – dążenie do ideału – prymat. Realia zawsze odnosi do logiki wiary i wskazuje skuteczne rozwiązania. Piętnastokrotnie wymienia przymioty *agape*, siedem razy przedstawia jej pozytywne elementy, ośmiokrotnie z pomocą antonimicznych obrazów ukazuje, co nie powinno miłości cechować. Konsekwentny w zasadach, okazuje się mniej nieprzejednany w rozwiązaniach praktycznych. Najpierw podaje wymiar ontyczny miłości, potem wskazuje na jego przeciwieństwo, by w końcu wyeksponować horyzont metafizyczny i teleologiczny. Strategia porównywania wymiaru ontycznego i metafizycznego pozwala mu ukazać dynamiczną rzeczywistość człowieka, cielesnej istoty zmysłowej i podmiotu duchowego. Obydwa wymiary konstytuują osobę, wyznaczają cel jej egzystencji – samodoskonalenie się i samorealizację przez konkretne zdarzenia życiowe oraz naznaczony cierpliwością *μακροθυμία* (*makrothymía*) dialog z bliźnimi i z Bogiem.

Człowiek dzięki wyborowi i możliwości samookreślenia się nie podlega ślepo prawom biologicznym czy wymaganiom społecznym. Samookreślenie się implikuje prawa i wymagania. W kręgu tej zależności człowiek powinien szukać najważniejszego dobra własnego życia, czyli miłości, ponieważ ona przyczynia się do jego rozwoju we wszystkich kierunkach. Z perspektywy *agape* nie można żądać odrębnej wartości moralnej ani dla indywidualnego samostanowienia, ani dla cielesnego czy międzyosobowego wymiaru osoby<sup>26</sup>.

---

dziel Platona uważał, że miłość ludzi zawsze kieruje się ku Bogu, a zatem miłość do istoty ludzkiej jest skierowana do boskości w tej osobie, a więc ostatecznie do Boga.

<sup>25</sup> Literatura, poczynając od Renesansu, w znacznej mierze spopularyzowała współczesny model „miłości platonicznej”. Kilkudziesięciostronicowy zbiór liryków miłosnych Francesca Petrarke *Canzoniere* (*Sonety do Laury*) zapoczątkował apoteozę duchowej więzi, niespełnionego aktem cielesnym uczucia, jakie łączy mężczyznę i kobietę. Maurice Scève w cyklu wierszy *Délie, objet de plus haute vertu* (*Delia, obiekt najwyższej cnoty*) przedstawia idealnego kochanka, nieosiągalnego, podobnego do Beatrice Dantego lub Laury Petrarke. Na wskroś oryginalną interpretację „miłości platonicznej” przedstawia Haruki Murakami w powieści *Sputnik Sweetheart* (1999).

<sup>26</sup> Pawłowe *τὸ σῶμα* (*to sōma*) wyraża całe jestestwo człowieka, jest on kimś więcej niż tylko ciało. Termin z 1 Kor, 13, 3b eksponuje prawdę, że w człowieku tkwi podwójny dynamizm: afirmacji swojego ja albo jego alienacji. Afirmacja przejawia się w żarliwości, ważnym elemencie miłości. Wszystkie cechy samookreślenia, zdolność osobowej interakcji i głębia człowieka tworzą jeden impuls. Żarliwość prowadzi do intymnej ekspresji człowieka, pobudza jego możliwości uczuciowe. Dzięki

Rzeczywistość „tu i teraz” miłości ma zawsze wymiar transcendentny. Paweł w obrazowy sposób przedstawia horyzontalność miłości-poszukiwania i wertykalność miłości-daru, akcentuje sekwencję sensów. W dojrzewaniu do pełni *πλήρωμα* (*pléroma*)<sup>27</sup> miłości wymiary horyzontalny i wertykalny splatają się w nierozdzielalną całość. Dzięki budowaniu *agape* horyzontalne relacje międzyludzkie zmierzają ku immanentnej pełni, a wertykalny wymiar obecności sacrum wśród członków wspólnoty wyraża jej transcendentny charakter. Potrzeba więc Boga-Źródła Najdoskonalszej Miłości, aby ludzie doświadczyli immanencji i transcendencji miłości. Życie ludzkie staje się bardziej ludzkie dopiero wtedy, kiedy jest reaktywne, czyli otwarte na boże bodźce miłości i aktywne – obdarzające miłością inne stworzenia. Dwoje ludzi złączonych węzłem miłości szuka w niej wzajemnego związku z Bogiem, a ich bycie razem wyraża autentyczną *agape*, miłość człowieka w jej pełnym wymiarze. *Agape* obejmuje nie tylko dostrzegalną rzeczywistość ludzką, ale również jej niewidzialną głębię i obecność Stwórcy w ludzkiej miłości<sup>28</sup>.

Dwa czynniki wyznaczają proces dojrzewania człowieka do pełni miłości: pragnienie bycia z drugą osobą i zdolność poświęcenia się dla niej. Jeśli „Bóg jest miłością” – „ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν” (*oti o theos agapē estin*)<sup>29</sup> – jej kwintesencję stanowi nie branie od innego, ale dawanie innemu. Bóg, Istota Najwyższa, posiada wszystko, co i od kogo miałby jako Absolut otrzymywać? Wartość autentycznego daru duchowego określa obecność miłości, uświadomienie sobie i konsekwentne wcielanie w życie postawy: ja to ty. Miłość wpływa na postrzeganie, zrozumienie i wyrażanie siebie.

Paweł zakłada, że w ludziach istnieje silna pokusa dominowania kosztem innych – nawet jeśli dzieje się tak dlatego, że służba jest szczególnie „bezinteresowna”. Miłość pozwala rozpoznać, że mogę powiedzieć „ja” tylko wtedy, gdy potrafię również pomyśleć poczuć i powiedzieć: „ty” oraz „my”. Siła „ja” nie istnieje bez adresu „ty”, do którego „ja” się zwraca, aby doświadczyć jedności „my”. Autor *Pierwszego Listu do Koryntian* nadaje zaimkowi „my” walor metafizyczny, łączy go z upostaciowioną *Agape* – Bogiem. Dlatego roz-

---

niej można wyrazić pełny szacunek dla podmiotowości ukochanej osoby. W kontekście żarliwości łatwiej zrozumieć frazę (1 Kor 13, 3b) o wydaniu własnego ciała na spalenie: *τὸ σῶμά μου ἵνα καυχήσωμαι* (*to sōma mou ina kauthēsōmai*).

<sup>27</sup> Por. Kol 2, 9.

<sup>28</sup> Rudolf Bultmann postrzega *Hymn o miłości* jako paradygmat eschatologiczny, przesłanie soteriologiczne christianizmu, zapowiedź bliskiej paruzji. Na dalszym planie stawia etyczne przesłanie trzynastego rozdziału *Listu do Koryntian* (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1980, s. 345n). Por. Rz 8, 31–39.

<sup>29</sup> 1 J 4, 8: „ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν” (*o mē agapōn ouk egnō ton theon, oti o theos agapē estin*). W przekładzie na język polski: „Kto nie miłuje, nie poznał Boga, ponieważ Bóg jest miłością”.



różnia *λεγόμενοι θεοί* (*legomenoi theoi*), „tak zwanych bogów” od Boga-Miłości, który jest *ἡμῖν* (*ēmin*) dla nas<sup>30</sup>. Bóg jedynie jako Miłość dla ludzi może określać jakość ich życia i odgrywać w nim znaczącą rolę.

*Agape* zagrażają różnorodne przejawy zakamuflowanego czy wyrafinowanego egoizmu. Często przybiera on postać hojnej dobroczynności z przydatkiem umoralniającej postawy pańskiego gestu, obliczonego na przypodobanie się innym ludziom i podbudowanie własnego poczucia wartości. Podobnie rzecz się ma, gdy ktoś chce zaznaczyć ważność własnej osoby, chce dumnie pokazać własną chwałę i powodowany intelektualną pychą chełpi się posiadaną wiedzą. Paweł przypomina o ułomności ludzkiej mądrości, jej parcjalności: „*ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν*” (*ek merous gar ginōskomen*). Częściową, niedoskonałą wiedzę – wykorzystując znaną metaforę hellenistyczną – przyrównuje do niekompletnego obrazu, jaki odtwarza lustro.

Egoizm jako realna podstawowa zasada życia intelektualnego, przenika całe jego [człowieka – Z.T.] życie i ukierunkowuje, wszystko w nim konkretnie określa i dlatego egoizm nie może zostać przewyciężony i zlikwidowany jedynie przez teoretyczną świadomość prawdy. [...] Miłość jako rzeczywiste zlikwidowanie egoizmu jest autentycznym usprawiedliwieniem i zbawieniem indywidualności<sup>31</sup>.

Egoizm pogłębia zazdrość, uczucie żalu wywołane brakiem czegoś, co posiadają inni. Zazdrość całkowicie zaprzecza istocie miłości, rozbija międzyosobową więź, przez ciągle zaabsorbowanie własną osobą doprowadza do zamknięcia się w sobie, a w końcu pozbawia wolności wyboru. Im bardziej jestem wolny wewnątrz, tym bardziej potrafię kochać. Trudno wykorzenić zazdrość w sytuacji, kiedy chce się mieć wyłączne prawa do ukochanej osoby i za wszelką cenę przywiązać ją do siebie, czyli pozbawić wolności. Występujący w passusie 1 Kor 13, 4b: *ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ* (*ē agapē ou zēloi*) czasownik *ζηλοῖ* wyraża bardzo silne emocje, dosłownie: wewnętrzne wrzenie, spalanie się, nieokiełznane niczym pożądanie.

Istnieją dwa rodzaje zazdrości. Pierwsza z nich pragnie posiadać to, co należy do innych ludzi; tego rodzaju zazdrości bardzo trudno uniknąć, ponieważ jest to rzecz ludzka. Druga zaś, ta gorsza, złym okiem patrzy na innych tylko dlatego, że posiadają oni to, czego ona nie ma. Tego rodzaju człowiek nie tyle pragnie zdobyć pewne rzeczy, co raczej ubolewa nad tym, że inni je posiadają<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> „Chociaż mówi się o istnieniu bogów czy to na niebie, czy to na ziemi – jakby rzeczywiście było wielu bogów i panów – to **dla nas** [podkreślenie Z.T.] istnieje tylko jeden Bóg Ojciec. Wszystko pochodzi od Niego, a **my** [podkreślenie Z.T.] dla Niego żyjemy” (1 Kor 8, 5n).

<sup>31</sup> W. Sołowjow, *Sens miłości*, tł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 16.

<sup>32</sup> W. Barclay, *Listy do Koryntian*, tł. K. Wiazowski, Warszawa 1979, s. 175.

Paweł stwierdzeniami: miłość „nie zazdrości”, „nie szuka swego” (1 Kor 13, 4. 5)<sup>33</sup> artykułuje radykalną zasadę wypleniania najmniejszych przejawów samolubstwa, zaspokajania tylko własnych potrzeb, szukania pochwał czy demonstrowania swojej wielkości. Czasowniki zaprzeczone: *οὐ ζηλοῖ* (*ou zēloi*), *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς* (*ou zētei ta eautēs*) podkreślają paradoks miłości gotowej dla dobra wspólnego zrezygnować z przysługujących jej praw, odstąpić od obowiązującej normy – *suum cuique tribuere*<sup>34</sup>. Dar całkowitego i bezinteresownego oddania całego siebie, adekwatny do sytuacji – zważywszy ludzką psychikę podatną na opinię innych i lęk „co na to powiedzą ludzie” – często przerasta siły wolitywne człowieka. Potencjalnie wszyscy mogą kochać, ale w praktyce nie każdy przeżywa miłość, nie doświadcza jej dobrodziejstwa.

Postawienie na drugim planie *εγώ* (*egó*) sprawia, że inni ludzie umożliwiają człowiekowi ciągłą konfrontację z egoizmem i paradoksalnie pomagają przekształcić ujemne cechy w pozytywne przymioty charakteru. Inny nie stanowi przedłużenia mojego „ja”. Człowiek nie żyje jedynie dla siebie, otwierając się na innego dzieli z nim świat, życie, dokonuje właściwego wyboru, wnika we własne serce i wydobywa z siebie coś, co go zdumiewa, uzewnętrznia miłość jako immanentny pierwiastek indywidualnej jaźni. W niepowtarzalnym, osobowym wymiarze staje się tym, czym obdarzył innych. W wolnym akcie miłości potwierdza swoją istotę i najwyższą formę samego siebie, efemeryczny byt przemienia w dzieło trwałe i potrzebne: „kocham, więc jestem”.

Miłość nie staje naprzeciw człowiekowi w postaci odrębnego bytu, istnieje w nim od zawsze, stanowi *expressis verbis* istotę ludzkiej jaźni z właściwą jej możliwością rozwijania własnych zdolności. Postęp duchowy może mieć miejsce po spełnieniu określonych wymagań, z ich moralnymi konsekwencjami. Paweł Apostoł utożsamia *agape* z misją przekształcania zastanej rzeczywistości, umiejętnością rozróżniania – na podstawie konkretnych doświadczeń życiowych – jakie wartości są dla człowieka bardziej konstruktywne, aby stosownie do nich mógł postępować. Miłość została przekazana w ręce człowieka i powierzona jego egzystencjalnym wyborom. Z perspektywy sacrum zaświadcza o intymnej obecności Stwórcy, który prowadzi stworzenie do lepszego życia moralnego. W wymiarze profanum stanowi siłę, która zmusza do działania, ale jednocześnie pozostawia człowiekowi wolny wybór.

<sup>33</sup> 1 Kor 13, 5, „Zaś prawdziwa miłość, poświęcająca się miłość, która kocha każdego człowieka wedle jego swoistości, chętna jest do poniesienia każdej ofiary: ona nie szuka swego” (S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tł. A. Szwed, Kęty 2008, s. 266).

<sup>34</sup> Paremia łacińska, przypisywana przez Cyncerona Katonowi Starszemu, odnosi się do znanej Pawłowi zasady sprawiedliwości: „Przydzielić każdemu, co mu się należy”. Zob. „*Nam iustitia, quae suum cuique distribuit*” (M. T. Cicero, *De Natura Deorum*, III, 38), [w:] <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd3.shtml> (27 IX 2020).

Hymn o miłości rozpoczyna zdanie z czasownikiem *λαλῶ* (*lalō*) w trybie przypuszczającym, kończy zaś fraza z czasownikiem *μένει* (*menei*) w trybie orzekającym. Punkt wyjścia wyraża hipotetyczną i hiperboliczną możliwość, jednak końcowy wniosek zawiera się w jednoznacznym stwierdzeniu 1 Kor 13, 13 o ponadczasowości, czytaj: nieśmiertelności *agape*: *νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα-μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη* (*nuni de menei pistis, elpis agapē ta tria tauta meizōn de toutōn ē agapē*). Na ziemi nie ma nic bardziej wiecznego od przemiany, stały punkt odniesienia można znaleźć tylko wówczas, jeśli ciągłość miłości uzna się za najwyższą wartość z jej całokształtem: przedmiotem, okolicznościami i celem<sup>35</sup>, a w obrębie triady dostrzeże się wszystkie różne części na ich właściwym miejscu i nie pomyli formy z istotą, pozorów z rzeczywistością, celu ze środkami.

*Agape* z perspektywy antropologicznej wartościuje czyny człowieka i w konkretnych aktach postępowania nadaje sens ludzkiej osobowości w jej podstawowych dążeniach i każdorazowej ekspresji uczuć. Przeszłość, terażniejszość i przyszłość w akcie miłości przeistaczają się w nierozzerwalną jedność. Przeszłość była zarzewiem kształtowania się miłości. Teraźniejszość w zróżnicowanych okolicznościach nadaje miłości określoną postać i weryfikuje jej tożsamość. Przyszłość ukazuje wpływ *miłości na* rozwój osobowy i „powiązanie wewnętrzne”<sup>36</sup>.

Pytanie o istotę miłości należy niewątpliwie do najważniejszych, jakie stawiał w przeszłości i zadaje sobie dziś reflektujący własną egzystencję człowiek. Odpowiedź na nie umożliwia samoidentyfikację w procesie uspołecznienia, czy i jak człowiek kocha siebie samego, jak obchodzi się z innymi ludźmi, szerzej – istotami żyjącymi, ale także ze światem samym w sobie. Do istoty miłości należy czyn, słowa deklaracji, kierowane do ukochanej osoby winny znaleźć potwierdzenie w działaniu. Pochodzenie, wpływy kultury żydowskiej, jakim ulegał, temperament, żmudna metanoja, dzieło misyjne, wszystko kierowało Pawła ku temu, by miłości powierzyć najwyższą wartość i największą szansę człowieka; pasja życia pomogła mu proklamować podstawowe prawo ludzkiej świadomości: „Sprawy świata interesują mnie

<sup>35</sup> Erich Fromm dowodzi, że okoliczności i cel, jakkolwiek z różnej perspektywy, odnoszą się do jednej rzeczywistości. Mówiąc o okolicznościach, patrzymy na miłość od jej początku, czyli od określonej chwili w szeregu zdarzeń, które ją zrodziły. Kiedy mówimy o celu, patrzymy na tę samą miłość, ale teraz już w momencie jej spełnienia (E. Fromm, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Nowy Jork 1964, s. 29).

<sup>36</sup> Simone Weil mówi o zależności głębinowej: „Et cette manière dépend de la profondeur de la région de l'être d'où ils procèdent, sans que la volonté y puisse rien” (S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris 1947, s. 72). Cyt za: Simone Weil (1909–1943), LA PESANTEUR ET LA GRÂCE. (uqac.ca) (27 IX 2020).

jedynie w związku z miłością”. Enkomion Apostoła, pochwała najpiękniejszej ludzkiej cechy, określany mianem Hymnu Hymnów Nowego Testamentu, objawia całe piękno życia, *agape* zawiera bowiem w sobie los człowieka, wezwanego do miłości całkowitej i bezgranicznej, silniejszej od śmierci, a więc zdolnej upodobnić stworzenie do jego Stwórcy poprzez bezinteresowne budowanie solidarnej wspólnoty międzyludzkiej.

## Bibliografia

- Barclay William, *Listy do Koryntian*, tł. Konstanty Wiazowski, Warszawa 1979.
- Bultmann Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1980.
- Cicero Marcus Tullius, *De natura deorum*, [w:] <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd3.shtml> (dostęp 27 IX 2020).
- Domagała Edyta, *Miłość drogą do Piękna–Dobra–Prawdy, czyli o Platońskiej metafizyce miłości*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I: Philosophia–Sociologia” 2009, vol. 34, s. 77–95.
- Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica*, [w:] [www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_pe\\_07\\_book7.htm](http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_07_book7.htm) (dostęp 21 IX 2020).
- Flawiusz Józef, *Dawne dzieje Izraela. »Antiquitates Judaicae«*, tł. Zygmunt Kubiak, ks. I–XII / Jan Radożycki, ks. XIV–XX, Poznań–Warszawa–Lublin 1979.
- Fouillée Alfred, *La philosophie de Platon. Théorie des idées et de l’amour*, t. 1, Paris 1904.
- Fromm Erich, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Nowy Jork 1964.
- Kierkegaard Søren, *Czyny miłości*, tł. Antoni Szwed, Kęty 2008.
- Kuhn Helmut, *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, München 1975.
- May Rollo, *Love and Will*, Nowy Jork 1969.
- Pieper Josef, *Über die Liebe*, München 2014.
- Pismo święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół pod red. Michała Petera (*Stary Testament*) i Mariana Wolniewicza (*Nowy Testament*), Poznań 2004.
- Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przekład, wstęp, objaśnienia i ilustracje Władysław Witwicki, Warszawa 1982.
- Słownik grecko-polski*, ułożył Zygmunt Węclewski, Warszawa 1905.
- Sofokles, *Tragedie*, przeł. Kazimierz Morawski, oprac. i wstęp Zygmunt Kubiak, Warszawa 1969.
- Sołowjow Włodzimierz, *Sens miłości*, tł. Henryk Paprocki, Kęty 2002.
- Testament of Job*, [w:] <http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-ot-pseudepigrapha/testament-of-job> (dostęp 15 IX 2020).
- The Greek New Testament*, edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, Stuttgart 1983.
- Weil Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris 1947, [w:] Simone Weil (1909–1943), LA PESANTEUR ET LA GRÂCE. (uqac.ca) (dostęp 27 IX 2020)